



Antonella Zugliani

**As disputas e ambivalências de Futuros na estante:
temporalidades e narrativas no Canadá**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
Graduação em Relações Internacionais do Instituto de
Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno
Co-Orientador: Paulo Henrique de Oliveira Chamon

Rio de Janeiro
Abril de 2024



Antonella Zugliani

**As disputas e ambivalências de Futuros na estante:
temporalidades e narrativas no Canadá**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
Graduação em Relações Internacionais do Instituto de
Relações Internacionais da PUC-Rio.

Profa. Marta Regina Fernández y Garcia Moreno

Orientadora e Presidente
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Paulo Henrique de Oliveira Chamon

Co-orientador
Pesquisador Autônomo

Prof. James Casas Klausen

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Francine Rossone de Paula

Pesquisadora Autônoma

Profa. Jessica da Silva C. de Oliveira

PUC Minas Poços de Caldas

Prof. Henrique Tavares Furtado

University of the West of England

Rio de Janeiro, 24 de Abril de 2024.

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

Antonella Zugliani

Graduou-se em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2013, e obteve o título de Mestre em Relações Internacionais no Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2019.

Ficha Catalográfica

Zugliani, Antonella

As disputas e ambivalências de futuros na estante : temporalidades e narrativas no Canadá / Antonella Zugliani ; orientadora: Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno ; co-orientador: Paulo Henrique de Oliveira Chamon. – 2024.

122 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2024.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Canadá. 3. Colonialismo de povoamento. 4. Justiça de transição. 5. Narrativas. 6. Futuros. 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



“The Trees”, por Philip Larkin

*The trees are coming into leaf
Like something almost being said;
The recent buds relax and spread,
Their greenness is a kind of grief.
Is it that they are born again
And we grow old?
No, they die too,
Their yearly trick of looking new
Is written down in rings of grain.
Yet still the unresting castles
thresh
In fullgrown thickness every May.
Last year is dead, they seem to say,
Begin afresh, afresh, afresh.*

Essa tese é dedicada à minha mãe, *in memoriam*, que, assim como uma árvore decorando a janela de casa, insiste em ensinar tanto sobre tempo, nas vidas e nas mortes.

Agradecimentos

Logo no final desse caminho, me foi apresentado o conceito Deleuze-Guattariano de rizoma – esse sistema de conexões, que não começa nem termina. A imagem, que vem da botânica, pressupõe uma alternativa àquela da árvore, cuja força parte de um eixo central, se desaguando em caule e ramificações. As conexões no rizoma, por outro lado, são não-hierárquicas e heterogêneas.

Escrevi este trabalho todo com a vista de árvores. O Leme me presenteou, durante anos incertos de pandemia, com a copa de árvores centenárias, que recebiam visitas diárias de um beija-flor, que, de tão pontual, ganhou nome. A Asa Norte me permite também algumas copas, mas a que ganhou minha atenção foi uma que vejo de baixo para cima. Essa que me avisa, na possibilidade de ver através dela o céu, que a seca está chegando; essa que recebe a visita de carcarás, curicacas e até as mais bonitas araras. Foi em uma brincadeira com uma brilhante amiga, refletindo sobre qual seria o título do livro sobre a vida acadêmica – a qual eu respondi “árvore”, rendendo algumas risadas confusas – que ela me apresentou o conceito de rizoma. Ela me contou que falava sobre não-linearidade, que trazia a ideia de emaranhado, algo que está embolado, e me sugeriu o título “rizoma doutoral”. Acatei. Meu rizoma doutoral, esse emaranhado não-linear, traduz minha rede de afetos durante esse processo.

Quero agradecer, primeiramente, ao meu pai e à minha irmã, por tão generosamente me darem o privilégio de navegar essa vida da forma mais leve possível com a certeza do amor, do apoio e da crença em/de vocês. Agradeço pelas incansáveis conversas, por teimosamente acreditarem em mim, por respeitarem e apoiarem todos os processos. Vocês são imensidão.

Quero agradecer ao meu amor, meu parceiro, meu amigo, meu sorriso-casa, Victor. Sua generosidade diária foi um grande combustível dessa trajetória. Sua escuta disponível, insistente e presente e sua abertura para ouvir sobre os tantos meandros desta tese te garantem, como sempre brincamos, pelo menos um mestrado. Encontrar as alegrias, os prazeres, os encantos, os sonhos e as dificuldades da vida do seu lado é minha sorte grande.

Quero agradecer ao Pedro, meu irmão, e à Teresa, minha cunhada-irmã, por terem navegado esse processo comigo, pelos tantos jantares de acalmar o coração, pela preocupação, pelas palavras e pelo incentivo. Agradeço, ainda, ao Antonio,

meu sobrinho, por me permitir ver e escutar, através dos seus olhos e da sua risada grandiosa, as coisas mais lindas do mundo.

Quero agradecer, ainda, a toda minha família, do Rio a São Paulo, Minas Gerais e Brasília, a todas minhas amigas e meus amigos que estão por todas essas esquinas, sempre tão compreensivos nas minhas ausências, tão carinhosos nas presenças.

Quero agradecer ao Botafogo, meu time, que, em um 2023 complicado para o time e de caminhos finais para esta tese, me ensinou tanto sobre resiliência e recomeços.

Quero agradecer às autoras e aos autores dos textos com que me deparei. Quero agradecer aos meus professores, a todo departamento do IRI, sempre tão humano. Guardo com encantamento e admiração todas as aulas, palestras, conversas, trocas que tive durante o mestrado e doutorado. Agradeço à Marta e ao Paulinho, meus queridos orientadora e co-orientador, que desde o mestrado me acompanham, me guiam e me ensinam sobre generosidade, me permitem a abertura para novos caminhos, me direcionam para tantos outros. Que, desde o mestrado, me mantiveram animada para nossas conversas, sabendo que sairia delas de alguma forma transformada. Que, desde o mestrado, me permitem navegar tranquila. A orientação de vocês é, para mim, um gabarito de humanidade nos processos acadêmicos.

Quero agradecer às membras dessa banca, Francine e Jessica, e aos membros dessa banca, Jimmy e Henrique, pela leitura, por terem topado acompanhar esses processos, pelos instigantes comentários, pela inspiração e pela atenção.

A vida (e o doutorado) é esse sistema de conexões, sem começo ou fim, e, com vocês, quero ir seguindo, atravessando, esbarrando, ampliando, tropeçando.

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). **As disputas e ambivalências de Futuros na estante: temporalidades e narrativas no Canadá.** Rio de Janeiro, 2024. 122p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Em um esforço de se diferenciar de seus vizinhos e dos países de quem já foi colônia, o Canadá construiu uma narrativa popularizada de um Estado benevolente e multicultural. Partindo das relações confluentes entre colonialismo de povoamento e temporalidade e entendendo a CanLit e a justiça de transição no Canadá como tecnologias de temporalidade, busco olhar para as narrativas que delas emanam. Dentro dessa lógica, esta tese propõe observar as noções de futuros construídas nos livros *Honouring the Truth, Reconciling for the Future* (2015), *full-metal indigiqueer*; (2017) e *Bad Cree* (2023). Para isso, aproximando um documento tido como oficial de textos literários, e vice-versa, cada um em seu gênero, investigo as possibilidades que são costuradas nas entrelinhas temporais das narrativas selecionadas. Desse modo, as questões que guiam esta pesquisa são: quando são os futuros nessas narrativas e o que mora neles?

Palavras-chave

Canadá; Colonialismo de povoamento; Justiça de transição; Narrativas; Futuros.

Abstract

Zugliani, Antonella; Moreno, Marta Regina Fernández y Garcia (Orientadora); Chamon, Paulo Henrique de Oliveira (Coorientador). **The disputes and ambivalences of Futures on the shelf: temporalities and narratives in Canada.** Rio de Janeiro, 2024. 122p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In an effort to differentiate itself from its neighbours and former colonial countries, Canada has constructed a popularized narrative of a benevolent, multicultural state. Starting from the confluent relationships between settler colonialism and temporality and understanding CanLit and transitional justice in Canada as technologies of temporality, I seek to look at the narratives that emanate from them. Within this logic, this thesis proposes to observe the notions of futures constructed in the books *Honouring the Truth, Reconciling for the Future* (2015), *full-metal indidigiqueer* (2017) and *Bad Cree* (2023). To do this, approaching a document considered official with literary texts, and vice versa, each in its own genre, I investigate the possibilities that are sewn between the temporal lines of the selected narratives. Therefore, the questions that guide this research are: when are the futures in these narratives and what lives in them?

Keywords

Canada; Settler colonialism; Transitional justice; Narrative; Futures.

Sumário

1. Uma história de muitas: de onde partir?.....	10
1.1 Intervenção temporal I.....	14
1.2 Temporalizando e narrativizando o Canadá.....	16
1.2.1 Lampejos sem começo ou fim: breve história do Canadá ou Turtle Island.....	19
1.3 Se está na estante, é literário e oficial.....	23
2. Entrelaçando as tecnologias de temporalidade.....	32
2.1 Intervenção temporal II.....	32
2.2 Construindo, mantendo e temporalizando o Canadá pela CanLit.....	37
2.3 Tempo e justiça de transição.....	43
2.4 Transicionando dentro da Canlit.....	48
3. O futuro na seção de Relatórios da Comissão da Verdade.....	51
3.1 Documentando e narrando, narrando e documentando.....	54
3.2 Do sistema de escolas residenciais às suas sombras.....	59
3.2.1 O nascimento da comissão.....	63
3.3 A dimensão do futuro.....	66
4. O futuro na seção de ficção científica.....	73
4.1 Intervenção temporal III.....	74
4.2 O Futurismo Indígena e seus tempos.....	77
4.3 (Re)tornando (a)o futuro queer.....	81
4.4 zoa: a hacker do tempo em full-metal indigiqueer.....	84
5. O futuro na seção de terror.....	95
5.1 Os terrores no/do colonialismo de povoamento.....	95
5.2 Intervenção temporal IV.....	99
5.3 Sonhando um futuro Cree pelo terror.....	101
5.3.1 O monstro não é o pior: wheetigo e colonialismo de povoamento..	102
5.3.2 O matriarcado e a manutenção de futuros.....	106
6. Por ora, fins ou recomeços.....	113
Referências bibliográficas.....	117

1

Uma história de muitas: de onde partir?

Em 1949, o escritor americano Joseph Campbell publicou o livro “*The Hero with a Thousand Faces*”, no qual descrevia a Jornada do Herói, ou Monomito. É a história de um protagonista enfrentando obstáculos em busca de um objetivo. Essa estrutura narrativa “é onipresente em todo o mundo, ao longo do tempo humano e, portanto, universal”¹ (Hambly, 2021). Durante décadas, o modelo influenciou profundamente a teoria literária americana e a produção de mídia global (Jennings, 2022). A Jornada do Herói tem três etapas principais: i) a Partida, que é composta por eventos como o Chamado à Aventura, a Recusa do Chamado e a Travessia do Primeiro Limiar – um momento em que o Herói encontra o primeiro conflito, que não precisa ser revolucionário, apenas um convite para novas experiências/sensações, recebendo um chamado para sair da zona de conforto; ii) a Iniciação, com um Caminho de Provas e a Apoteose, “onde o passado encontra o presente, e através de um processo de reconhecimento e reconciliação, torna-se o futuro” (Batty, 2011, p. 66), em que o Herói passa por várias tarefas para superá-las, admitindo suas fraquezas e descobrindo forças, para ser elevado a um plano superior; e iii) o Retorno, com a Recusa do Retorno, a Ultrapassagem do Limiar, o Retorno e a Liberdade de Viver – um momento de reflexão e de missão cumprida, podendo passar por absolvição, perdão e reconhecimento.

Propondo a necessidade de uma problematização da Jornada do Herói, Bond e Christensen (ver também Murdock, 2022) levantam questões importantes, das quais focarei em três. Em primeiro lugar, chamam a atenção para o fato de que “dos mitos do Chagga da África Oriental ou dos contos do antigo Próximo-Oriente”, Campbell “arrancou o que era útil” para caber numa “moldura pré-fabricada”. Ou seja, Bond e Christensen argumentam que embora tenha se envolvido com fontes não-ocidentais, o Monomito foi “elaborado para consumo ocidental”. O segundo ponto que os autores destacam é que o formato de Campbell omite que os heróis ferem as pessoas, como aparece no mito heróico grego: “eles ameaçam famílias e cidades” (Bond e Christensen, 2021). Por último, a estrutura da Jornada do Herói

¹ Aproveito essa primeira nota de rodapé para esclarecer que todas as citações diretas com menos de três linhas – ou seja, aquelas incorporadas no fluxo do texto – são traduções livres minhas. Quaisquer erros ou confusões são de responsabilidade minha.

concentra-se em um personagem, assim todos os outros tornam-se apenas “ajudantes, objetos ou obstáculos na história de um herói”. Nesse sentido, o “herói é fortemente individual” (*ibidem*, 2021).

Quase quatro décadas depois, em 1986, Ursula Le Guin publicou “*The Carrier Bag Theory of Fiction*”, no qual segue a teoria de Elizabeth Fisher (1975) de que o primeiro dispositivo cultural foi um recipiente, não uma lança. Ela escreve que “enquanto a cultura foi explicada como originária e elaborada a partir do uso de objetos longos e duros para espetar, esmagar e matar, nunca pensei que tivesse, ou desejasse, qualquer participação específica nela” (1986, p. 4). Pensando nisso, ela indica a sacola como um método de contar histórias que considera um profundo sentido de interconexão em todas as relações que compõem uma história. Le Guin rejeita a ideia do Herói como personagem principal e passa a compreender a “garrafa como herói”: “Não apenas a garrafa de gin ou de vinho, mas a garrafa no seu antigo sentido de recipiente em geral, uma coisa que contém outra coisa” (*ibidem*, p. 3). Ela acrescenta que a “redução da narrativa ao conflito é absurda”, pois numa “bolsa de transporte/barriga/caixa/casa/pacote de remédios” o conflito “pode ser visto como elementos necessários de um todo que por si só não pode ser caracterizado nem como conflito ou como harmonia, uma vez que seu propósito não é nem resolução nem estase, mas processo contínuo” (*ibidem*, p. 7). Isso distancia a *The Carrier Bag Theory* da figura do Herói, pois “ele precisa de um palco ou de um pedestal ou de um pináculo” (*ibidem*, p. 7).

Esta tese começou a ser pensada como voltada para a interlocução com uma literatura sobre justiça de transição. Inicialmente, eu buscava entender como a justiça de transição e as narrativas que dela emanam, se materializando em documentos que entendia como “oficiais”, avançam um determinado sentido de futuro. Influenciada por autoras como Le Guin, tropeçando em debates sobre o que torna um texto “oficial” ou de “não-ficção” e questionando a quem serve assim classificá-los, a lupa foi sendo distanciada de tal forma a passar a entender tais narrativas advindas das normas de justiça de transição como uma entre tantas outras histórias. A partir dessa abordagem, passei a olhar para a justiça de transição também como somente um entre outros esforços de construção temporal.

Parti, então, dos pressupostos das críticas à justiça de transição, esse conjunto de processos através dos quais se procura caminhar de um passado de violência e desrespeito aos direitos humanos em larga escala para a paz e a

democracia. As críticas sugerem como esta “tenta empacotar ordenadamente dinâmicas complexas numa narrativa progressista de guerra e paz” (Turner, 2017, p. 72). Turner afirma que “nesta narrativa, o conflito é categorizado como ruptura, como uma aberração que interrompe a vida normal, mas que pode ser abordada por instituições (legais) adequadamente concebidas” – estrutura similar ao que podemos observar na Jornada do Herói com suas etapas, conforme exposto no início desta seção. Em outras palavras, observei que, paralelo aos três movimentos principais do Herói – a partida, a iniciação e o retorno – a justiça de transição também simula uma intenção em passar por essas etapas, ao identificar um conflito a partir do qual a história/História vai se desenrolar, estabelecer formas de se lidar com ele e forçar o fim dessa jornada possivelmente pedindo perdão e buscando ser reconhecido como estando, agora, potencialmente moralmente superior com relação ao momento anterior ao começo dessa jornada.

A implementação dos instrumentos de justiça de transição “têm o efeito de enquadrar o conflito numa descrição linear e clara dos fatores históricos que o causam, e que podem então ser isolados” para resolução e prevenção da sua recorrência, separando desta forma o passado, presente e futuro e obscurecendo “a dinâmica mais profunda da transição” (Turner, 2017, p. 74). Cabe ressaltar que já no Prefácio do resumo do relatório final da Comissão de Verdade e Reconciliação no Canadá, “Honouring the Truth, Reconciling for the Future” (2015), um dos livros que estarão em conversa nesta tese, há vestígios de como a narrativa vai se desenvolver e ser construída ao longo dos capítulos, ecoando o formato alertado por Turner:

The stories of that experience are sometimes difficult to accept as something that could have happened in a country such as Canada, which has long prided itself on being a bastion of democracy, peace, and kindness throughout the world. (...) But, shaming and pointing out wrongdoing were not the purpose of the Commission’s mandate. Ultimately, the Commission’s focus on truth determination was intended to lay the foundation for the important question of reconciliation. Now that we know about residential schools and their legacy, what do we do about it? (TRC report, 2015, p. v-vi).

A partir desse trecho, proponho que é possível identificar os caminhos das etapas da Jornada do Herói – a intenção da comissão é passar pelo conflito que é lidar com a “consciência” de que um sistema como o das escolas residenciais existiu no Canadá, um país que, antes dessa informação, usufruía de uma imagem

“pacífica” e “gentil”. Com o estabelecimento dessa narrativa da comissão, agora é seguir em direção à reconciliação, no futuro, a última etapa para que a normalidade, antes supostamente conhecida do Canadá, seja retomada. Dentro das suas ambivalências, essa história da reconciliação pode, então, ser entendida como uma parte/um capítulo de/um tropeço numa história nacional, que, ao redesenhar as violências coloniais como um momento único na história de uma colônia de povoamento e ao controlar quais personagens participam da história e como participam dela, permite a continuidade da existência do Estado. Isso é, conforme irei propor, a construção da narrativa da comissão, ainda que contando com a participação de indígenas na sua elaboração e na reivindicação para que ela ocorresse, é mediada pelo Estado e costurada a partir de uma linearidade de tempo que esconde violências contínuas, sobre as quais o Estado se mantém. Destaco a ligação íntima da narrativa com temporalidade, essa sendo o “o recurso abstrato através do qual as narrativas realizam seu potencial produtivo” (Franz, 2022, p. 762), e identifico, no Capítulo 2, a justiça de transição e a literatura canadense, a CanLit, como tecnologias de temporalidade, nos termos de Elisabeth Povinelli. Olhando para o contexto canadense, parto de uma preocupação que ecoa a de Francine Rossone de Paula, que nos aponta para o fato de que “a negritude, a indigeneidade ou queeridade (...) enfrentam a ameaça de não pertencer no futuro, seja fisicamente (...) ou figurativamente, uma vez que lhes é negada a presença nas narrativas e imaginários dominantes de futuro” (Paula, 2021, p. 80).

Dessa forma, para caminhar por cenários de distintos futuros, abarco a provocação de Le Guin e tento transformá-la em motivação da forma desta tese, propondo uma sacola cheia de histórias dos livros e de suas relações com os gêneros, a serem trabalhados nos Capítulos 3, 4 e 5. Assim, meu objetivo subentende o chamado de Mylène Yannick Gamache (2021), que nos convida à prática de “reading *with*”, ou, em português, “ler *com*”, que, como ela coloca:

puts emphasis on the repeated activity of engaging, visiting or looking with as a relational practice rather than a ‘look[ing] at’ or ‘through’ (Best and Marcus, 2009, p. 9). As such, the practice engages the reader in formation with the story’s distinctive terms of engagement. Reading with is also embodied through continuous practice: through the practice of staying, thinking in formation and taking time with, measures of relational attunedness (Morrill, Tuck and the Super Futures Haunt Collective, 2016, p. 2) are gradually cultivated in ways that inform the reader’s encounters with numerous live others. In conclusion, I invite readers to stay with the enormous implications involved in recentring Indigenous world-

building through conscientious reading efforts. (...) In other words, reading with suspends the fantasy of closure and instead models careful reading practices that constitute a basis for historical re-tellings, collective re-imaginings and actionable changes (Gamache, 2021, p. 14).

Gamache propõe, assim, em seu artigo, lendo *com* as obras de Leanne Betasamosake Simpson e Tracey Lindberg, que as autoras não somente tecem espaços imaginários, mas constroem esses mundos e engajam aqueles que as leem na formação “*com* futuridades centradas em indígenas, onde vivem sementes de diferentes presentes” (Gamache, 2021, p. 14). Assim, lendo *com* os livros escolhidos para esta tese, observo como eles forçam, avançam, impõem, recriam, reivindicam, retomam e/ou disputam futuros em Estados coloniais de povoamento como o Canadá. Se o relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação é apenas uma história dentre várias, dentro de seus respectivos gêneros, por que não recheiar o recipiente desta tese de histórias e observar o que elas podem nos contar?

1.1

Intervenção temporal I

Nas margens dos Lagos Huron e Superior, em 1850, nações Anishinaabe assinaram um tratado com a Coroa Britânica a respeito de um pedaço de terra de cerca de 92.500km². Os Tratados de Robinson, que assim ficaram conhecidos por conta de seu negociador, o comerciante William Robinson, foram efetuados em nome da Coroa e reconheciam os direitos das comunidades indígenas à caça e pesca. Uma “cláusula de aumento” foi adicionada posteriormente, em função do baixo orçamento da Coroa para expansão na região. Ela falava sobre aumentar os pagamentos anuais às comunidades indígenas “de tempos em tempos”, conforme a terra gerasse mais riqueza, “se e quando” esse repasse fosse feito sem que a Coroa tivesse perdas. Desde então, mais de 170 anos depois, muito lucro foi gerado a partir dos recursos naturais do território acordado, gerando receita para a província de Ontário. No entanto, as anuidades pararam em US\$4 por pessoa em 1874. No final de 2023, 12 nações do Tratado Robinson Superior reivindicaram compensações substanciais, de um valor que pode chegar a C\$126 bilhões, devendo se tornar a maior indenização por litígio da história do Canadá, conforme publicou o The

Washington Post², e “ditar como as receitas dos recursos serão partilhadas com os povos indígenas no futuro e o papel dos tribunais na reconciliação”. Um dos líderes da Primeira Nação Pays Plat, Raymond Goodchild, foi entrevistado pelo The Guardian³ sobre o assunto e afirmou que a pobreza persiste nas comunidades indígenas localizadas na região do tratado.

Também no final do ano passado, a CBC⁴ publicou uma extensa reportagem que relatava questionamentos de que a famosa cantora canadense Buffy Sainte-Marie não tem ancestralidade Cree como ela sempre alegou, mas tem, na verdade, raízes europeias. “Ela é a mais recente figura pública de destaque cuja história de ancestralidade foi desmentida por documentação genealógica, incluindo sua própria certidão de nascimento, pesquisas históricas e relatos pessoais”, escreveram os três jornalistas que assinam a reportagem, que caracterizam o caso como “o capítulo mais recente no complexo e crescente debate em torno da identidade indígena no Canadá”. Kim TallBear, professora da Universidade de Alberta, a quem irei recorrer em outros momentos desta tese, afirmou para os jornalistas que é inaceitável que pessoas não-indígenas representem pessoas indígenas, configurando um “roubo de oportunidades, recursos. É roubo de nossas histórias”. Esse pode ser apenas mais um caso de “*pretendian*”, conforme foi conceituado. Um “*pretendian*” é alguém que afirma ter alguma ascendência indígena, mas não consegue ou não quer provar isso.

Ambos momentos na história canadense, tanto a reivindicação por compensação financeira quanto as denúncias de “*pretendians*”, falam sobre recursos, a parte material. Apesar de aparecerem aqui na introdução, eles surgem em um momento final de escrita desta tese, quando eu tento lidar com os tantos espaços que ela não vai visitar, com as tantas nuances que enriqueceriam essas páginas, mas que alguns anos não tornam possíveis de fazer caber. Eles falam sobre as interseções evidentes entre capitalismo e colonialismo, sobre exploração, sobre a necessidade de reparações financeiras e as lutas por elas. Sobre redistribuição, sobre as tantas reivindicações para que os tratados fossem respeitados.

² Matéria pode ser lida no endereço de link: <https://www.washingtonpost.com/world/2024/01/18/canada-indigenous-robinson-treaty-crown/>.

³ Matéria pode ser lida no endereço de link: <https://www.theguardian.com/world/2023/dec/15/pays-plat-first-nation-treaty-canada>.

⁴ Matéria pode ser lida em: <https://www.cbc.ca/newsinteractives/features/buffy-sainte-marie>.

Nesta tese, buscando estar atenta aos atropelos temporais que vão se impondo ao engajar com um tema cujo cerne trata de uma violência colonial, ou de violências coloniais, acompanhar os acontecimentos recentes, tão carregados de passado, se torna essencial para possibilitar que se possa falar sobre o futuro - quaisquer formas que ele possa vir a tomar. Assim, emergiu a necessidade de se elaborar essas “intervenções temporais” antes de alguns capítulos. Nessa linha Leanne Betasamosake Simpson ajuda a pensar esse embaralhamento do passado, presente e futuro como inextricáveis. Simpson (2018) conta como aprendeu com a pesquisadora Anishinaabe Susan Blight que a palavra em Nishnabemowin para aurora é *biidaaban*. Ela explica como acredita ser interessante tanto teoricamente quanto conceitualmente a reflexão que advém da divisão da palavra:

“Bii” is a prefix, a future tense; the future is coming towards us, at us, at that moment when the sunlight first comes above the horizon; full anticipation of the future; you can see the whole picture. “Daa” is a word for home; the present; the exactly right now. It is a verb for living in a certain place, or in the present. “Ban” is a suffix that we add to someone’s name after they have passed; it is used for when something doesn’t exist (Simpson, 2018, p. 76).

Ou seja, de acordo com Simpson, a aurora, ou *biidaaban*, que é quando surge a primeira luz da manhã, representa o colapso do futuro e do passado no presente. Em outras palavras, o presente é o colapso do passado e o futuro. Ele dá luz a “futuros radicais” que “recusam o heteropatriarcado, o capitalismo e a supremacia branca” e possibilitam a realização de alternativas (Simpsons, 2018, p. 82).

1.2

Temporalizando e narrativizando o Canadá

Em “Timing Canada”, Paul Huebener (2015) cita um trecho do livro “Payback” (2007), da mais conhecida escritora canadense, Margaret Atwood, no qual ela argumenta que os canadenses estão mais inclinados a vivenciar o futuro como uma fonte de ansiedade. Ela menciona de forma anedótica uma interação comum em seu país natal, onde uma pessoa chama atenção para o clima agradável, e a outra responde “pagaremos por isso mais tarde”. Argumentando que o medo do futuro e a mortalidade estão intrinsecamente ligados e que “o conceito de progresso

linear é sempre assombrado pelo espectro da morte” (Huebener, 2015, p. 67), Huebener propõe que essa ansiedade é tão comum aos canadenses quanto é a toda experiência humana. As questões que sublinham a sua análise e que guiam suas questões estão, assim, relacionadas com “quem pode desenhar o mapa temporal” (Huebener, *ibidem*). São interrogações que também me acompanharam durante a escrita desta tese e que formaram as minhas próprias angústias com e no processo de pesquisa⁵.

Buscando examinar as formas como estas dinâmicas temporais podem ser identificadas, Huebener sugere como o *Canadian Oxford Dictionary* conceitualiza “tempo” e “narrativa” de uma forma que aproxima as duas palavras. O tempo, de acordo com a pesquisa de Huebener no dicionário, é “a duração indefinida e contínua da existência vista como uma série de eventos que progridem do passado, passando pelo presente, até o futuro”; e narrativa é “um relato falado ou escrito de eventos conectados na ordem de acontecimentos”. A semelhança vem do fato de que “ambos os processos envolvem a definição de relações entre eventos, a visão de momentos particulares”, e a diferença “parece ser que não esperamos que o tempo tenha um fim” (Huebener, 2015, p. 73). Com base na obra seminal de três volumes de Ricoeur, “Tempo e Narrativa”, onde o autor expande a relação entre estes dois conceitos, Huebener conclui que “a coerência da temporalidade e da narrativa constrói-se continuamente uma sobre a outra” (Huebener, *ibidem*). Ambos esses conceitos ricos e interligados formarão a base de todos os argumentos desta tese.

Antes de passar a apresentar a estrutura deste trabalho acadêmico que examinará o contexto canadense, é relevante mencionar algumas interpolações do colonialismo de povoamento e da temporalidade como um panorama de como surgiram os problemas da tese. Como Wolfe (1999) afirma, o colonialismo de povoamento deve ser entendido “como uma estrutura e não como um evento”.

⁵ Diversas vezes ao longo do trabalho de pesquisa, desde o mestrado, no qual também foquei no Canadá, fui questionada sobre o motivo pelo qual havia escolhido o Canadá. “Mas você já foi lá?”, “Algum motivo específico ou você só gosta de lá?”, “Não quis estudar os EUA?”, “É para comparar com o Brasil?” – foram algumas questões levantadas. Um comentário razoavelmente comum foi: “Não sabia que tinham pessoas indígenas lá”, talvez transbordando imaginários engessados de Norte Global. Dentre tantas reações, muitas vezes sem grandes respostas, ou sem respostas que pareciam satisfazer o interlocutor, me vi refletindo sobre o quanto o Canadá, dentro de sua *desinteressância*, se tornava tão interessante. O quanto a insistência de sua política externa de parecer benevolente o torna, principalmente para não-acadêmicos, extremamente esquecível para fins de pesquisa.

Pensando com a definição de Wolfe, Coulthard (2014) acrescenta que o colonialismo de povoamento é uma “experiência temporalmente situada que ocorreu em algum período relativamente fixo da história, mas que infelizmente continua a ter consequências negativas para as nossas comunidades [indígenas] no presente” (p. 125). Isso significa, tomando emprestadas as palavras de Paquette (2020), que “o colonialismo de povoamento não é apenas o desembarque de europeus em Turtle Island, nem pode ser relegado à Trilha das Lágrimas nos EUA de 1831-1850” (p. 148). Os textos de Wolfe e Coulthard têm sido constantemente incluídos em artigos e programas que abordam a Teoria do Colonialismo de Povoamento (“*Settler Colonial Theory*”, em inglês), e Paquette compara seus conceitos com a diferença que Aníbal Quijano propõe entre colonialismo e colonialidade:

He notes that even when colonies disappear, a system remains through which the harms enacted by the creation of colonies continue to exist. This continuation of colonialism and its support for European modernity is what Quijano names “coloniality.” Coloniality refers to a framework of power created by European groups over “racially” and “ethnically” marginalized communities. Specifically, coloniality refers to the exploitation and domination of cultures and the imagination of marginalized groups (Quijano 2007, 168–69). Whereas colonialism could be conceived of as requiring the existence of colonies, coloniality speaks to the need to recognize the long-lasting effects of colonialism (Paquette, 2020, p. 148).

Esta ideia também ressoa no conceito de “restos coloniais” (“*colonial debris*”, em inglês) proposto por Wright, Rolston e Ní Aoláin, que “constitui a base das injustiças atuais, construídas sobre os andaimes da etnicidade e do gênero, entre outros” (2023, p. 66). Se os conceitos de colonialidade e restos coloniais denunciam um processo contínuo das práticas coloniais em territórios como o do Canadá, como ele é possibilitado? A principal preocupação aqui é, portanto, seguir os traços dessas continuidades coloniais que formam o contexto canadense e analisar algumas “tecnologias de temporalidade”, como descreve Povinelli (2010) e como irei desenvolver no próximo capítulo, que são mobilizadas pela formulação de políticas coloniais de povoamento (Strakosch e Macoun, 2010). Em outras palavras, analisarei a mobilização do tempo como técnica política e observarei as disputas sobre os futuros que emergem desses processos.

Indico, assim, na próxima seção, brevemente, como o colonialismo de povoamento foi se consolidando para se tornar o que hoje é chamado por muitos de

Canadá. Como não pretendo fazer uma descrição abrangente da história canadense, com todos os seus detalhes e complexidades, passarei por alguns pontos que entendo serem relevantes para o escopo desta tese, seguindo autores que demonstram como a narrativa popularizada do Canadá como um Estado benevolente e multicultural é uma versão da sua identidade que pode e deve ser contestada. Adam J. Barker, Toby Rollo e Emma Battell Lowman (2017) propõem como, desde meados do século 19, as instituições e os aparatos do Estado têm sido foco de resistência e negociação. Em resposta a forças de questionamento de sua legitimidade, o Estado vem identificando nos governos formas de lidar com o *Indian problem*. Mas, então, o que seria isso?

1.2.1

Lampejos sem começo ou fim: breve história do Canadá ou Turtle Island

Nesta seção, busco apresentar alguns vislumbres da história onde hoje é território canadense ou parte de Turtle Island⁶, que ajudam a entender o caminho lógico traçado ao longo deste trabalho acadêmico. De acordo com Barker, Rollo e Lowman (2017), no período entre 1880 e 1940 ocorreu uma transição das formas iniciais de povoamento e de uma economia imperial para um regime de propriedade privada no Canadá. Além disso, as relações antes mais fluidas do Estado com povos indígenas deram lugar ao paternalismo, à segregação e à violência – quando foram criados os mitos fundacionais e as narrativas de nacionalismo canadense. Nesse período entre o final do século XIX e meados do século XX, conforme pontuam os autores, as reivindicações da soberania canadense eram limitadas a um regime de elaboração de tratados que precedeu a Confederação Canadense em 1867. Quanto a esses tratados, os autores elaboram:

The Douglas Treaties (or Vancouver Island Treaties) of 1850 to 1854 and Upper Canada Treaties (a collection of agreements signed between 1764 and 1862) still had some level of legal standing, as did the Royal Proclamation of 1763 and various ‘peace and friendship treaties’ between a variety of Indigenous nations and the Crown. At the beginning of the twentieth century, Canada remained in the midst of negotiating the ‘numbered treaties’ (officially Treaty 1 through Treaty 11), with the first eight – covering much of the southern Prairie Provinces, northern Alberta

⁶ Nome para a América do Norte utilizado por algumas comunidades indígenas.

and northeastern British Columbia – signed between 1871 and 1899. The remaining three, as well as an extension to Treaty 5 covering northern Ontario, northern Manitoba and Saskatchewan, and part of the northern Territories were signed between 1905 and 1930 (Barker, Rollo e Lowman, 2017, p. 154).

Em 1876, o parlamento canadense promulgou o “*Indian Act*”, concedendo ao governo federal exclusividade em legislar sobre assuntos que diziam respeito aos indígenas e suas terras e, assim, impondo um modelo ocidental de governança. O Indian Act foi diversas vezes alterado em torno do início do século XX, deixando claros os objetivos do Estado canadense, conforme pontuam Barker, Rollo e Lowman. Eles exemplificam:

in 1885, religious ceremonies such as the potlatch were banned; power over ‘nonstatus’ people living on reserves was removed from bands in 1894; reserve lands could be appropriated for roads or railways (1911) or leased as agricultural lands (1918); the government claimed the power to remove Indigenous peoples from reserves located close to towns (1905); and, in 1914, many Indigenous people were effectively banned from wearing traditional clothing or performing dances or cultural ceremonies in public (Barker, Rollo e Lowman, 2017, p. 155).

Foi-se intensificando, cada vez mais, a necessidade de enfraquecer o argumento de anterior presença indígena no território em que se buscava se consolidar e se legitimar como Canadá. Para tanto, foi-se esvaindo a ideia de que comunidades indígenas e colonizadores foram parceiros econômicos e políticos, dando lugar ao paternalismo e a missões civilizatórias (Barker, Rollo e Lowman, 2017). Os autores apontam a defesa do Indian Act feita por Duncan Campbell Scott, chefe do departamento de assuntos indígenas de 1913 a 1932, como o mais “emblemático caso de paternalismo colonial”. Scott disse querer se livrar do “problema indígena” (Miller, 1989, p. 207 *apud* Barker Rollo e Lowman, 2017, p. 156). Cabe pontuar, aqui, que Scott era também um famoso poeta, cujos poemas retratam um Canadá sem presença indígena. Ele era um dos “poetas da Confederação”, um grupo de poetas de língua inglesa que formaram as fundações de uma tradição de poesia canadense – fato que será relevante no próximo capítulo, quando tratar de literatura canadense.

Conforme colocam Barker, Rollo e Lowman (2017), o meio do século XX chegou de uma forma que surpreenderia Scott. Isso é, povos indígenas não só sobreviveram, “mas também começaram a prosperar e a afirmar novas identidades em ambientes urbanos através da organização sindical, do sucesso acadêmico, da

defesa política e de esforços artísticos” (p. 156). No entanto, em 1969, o governo do Primeiro Ministro Pierre Elliot Trudeau publicou o “*Statement of the Government of Canada on Indian Policy*”, coloquialmente conhecido como “*White Paper*”. O documento tinha o objetivo de redefinir a relação do governo canadense com as Primeiras Nações, revogando o “*Indian status*” sob o argumento de estarem buscando prevenir a discriminação contra indígenas e os incluindo em uma sociedade multicultural e moderna. No entanto, “a intensa reação das Primeiras Nações imediatamente após a divulgação do White Paper levou o governo canadense a rejeitá-lo como inviável” (Kerr, 2017, p. 51). O escritor, estudioso e advogado Cree Harold Cardinal publicou em resposta o “*The Red Paper*”, que viria a ser publicado como um best seller, “*The Unjust Society*”. O texto argumentava pelo retorno às relações de tratado e pela ideia de que comunidades indígenas no Canadá tivessem direitos adicionais. À época, ecoando Cardinal, as reações ao “*White Paper*” chamaram a atenção da imprensa, se tornando um momento crítico do ativismo pelo direito indígena (Kerr, 2017).

Outro momento importante foi o sistema de escolas residenciais federal, que começou em torno de 1883 (*The Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2015, p. 3), mas a origem do mesmo pode ser identificada como tendo sido nos anos 1830 (*ibidem*, p. 70), quando a Igreja Anglicana estabeleceu uma escola residencial em Brantford, Ontário, antes da Confederação canadense de 1867. Cerca de 1.100 jovens foram inicialmente para essas escolas, que se espalhavam pelo agora território canadense. Já em 1931 (*ibidem*, p. 117), quando houve uma profusão desses instrumentos de assimilação, em torno de 80 escolas operavam no país. A última foi fechada em 1996. No total, cerca de 150.000 crianças inuítes, métis e das Primeiras Nações foram removidas de suas comunidades e forçadas a se estabelecerem nessas escolas.

Entre aproximadamente o início dos anos 1950 até meados dos anos 1980, cerca de 20.000 crianças e bebês indígenas foram retirados de suas famílias por autoridades de bem-estar infantil através de políticas governamentais e colocados para adoção em famílias majoritariamente não-indígenas, longe de suas comunidades, sem acesso ou contato com suas línguas, tradições e culturas. Essa remoção em massa ficou conhecida como “*The Sixties Scoop*”⁷ e era realizada

⁷ Informações, estatísticas e demais fontes podem ser encontradas em: <https://irshdc.ubc.ca/learn/the-child-welfare-system-and-the-sixties-scoop/>.

muitas vezes sem o consentimento ou mesmo conhecimento das famílias. Agentes oficiais até 1980 raramente informaram as famílias sobre onde os filhos estavam – muitas tentam encontrar seus parentes até hoje⁸. Ainda há críticas sobre o sistema de bem-estar infantil, especialmente com relação ao cuidado de crianças indígenas, o que levou à aprovação em 2019 do projeto de lei C-92, “*An Act Respecting First Nations, Métis and Inuit Children Youth and Families*”, que afirma que as nações indígenas têm autoridade exclusiva sobre seus filhos e estabelece padrões mínimos para cuidar deles. Ademais, atualmente há um movimento para pedir um inquérito nacional especificamente sobre o The Sixties Scoop⁹. Ativistas indígenas buscam aconselhamento jurídico sobre reabertura do prazo para se candidatar ao Sixties Scoop Settlement, que reservou C\$750 milhões para compensar sobreviventes, alegando que a publicidade do acordo não alcançou muitas pessoas. Além desse valor, o Tribunal Federal do Canadá¹⁰ aprovou mais de C\$23 milhões em compensação resultado de uma ação coletiva contra o governo federal em nome de crianças indígenas que também foram retiradas de suas famílias durante 1º de janeiro de 1992 a 31 de dezembro de 2019, um período referido nos argumentos judiciais como Millennium Scoop, também conhecido como o “epílogo”¹¹ do Sixties Scoop.

Apesar de esta parte da tese não ter a intenção de relatar integralmente a história das relações do Estado canadense com as comunidades indígenas, conforme pontuado anteriormente, é possível identificar, pelo curto panorama apresentado, como houve sucessivas manobras de apagamento e incessantes atos de resistência. De acordo com Barker, Rollo e Lowman, “o Estado canadense desenvolveu um método complexo de assimilação através do reconhecimento que, embora permita a preservação de aspectos limitados das culturas e tradições indígenas, provou ser muito eficaz na garantia da terra para ocupação e exploração” (2017, p. 158), mantendo ativa a base da economia canadense, o extrativismo e o

⁸ Podcast da CBC chamado “Finding Cleo” conta a história de uma dessas buscas: <https://www.cbc.ca/news/opinion/sixties-scoop-1.4595402>.

⁹ Informação encontrada em: [cbc.ca/news/politics/afn-resolution-sixties-scoop-inquiry-1.7048676](https://www.cbc.ca/news/politics/afn-resolution-sixties-scoop-inquiry-1.7048676).

¹⁰ Informação encontrada em: <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/federal-court-certifies-millennium-scoop-lawsuit-1.6494816>.

¹¹ Informação encontrada em: <https://www.cbc.ca/radio/thecurrent/a-special-edition-of-the-current-for-january-25-2018-1.4503172/the-millennium-scoop-indigenous-youth-say-care-system-repeats-horrors-of-the-past-1.4503179>.

desenvolvimento, levando a um “genocídio industrial devagar”, como caracterizam líderes indígenas (Huseman e Short, 2012, *apud* Barker Rollo e Lowman, 2017, p. 161). Seja na publicação do “*Red Paper*”, ou nas reivindicações que levaram à realização do relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação no Canadá, entre tantas outras resistências, o colonialismo de povoamento e suas tecnologias de temporalidade seguem sendo manobras de disputas.

1.3

Se está na estante, é literário e oficial

Em um vídeo despretensioso de YouTube intitulado “*Long Weekend Reading Vlog*”, postado em maio de 2021, Emily Cait conta um pouco sobre cada livro que está lendo. São 10 no total. Entre a apresentação dos livros “*Greek Myths*” de Jean Menzies e “*Refuse: CanLit in Ruins*”, uma coletânea de artigos, Cait retira da estante um livro reluzente com uma foto em preto e branco na capa, aparentando ser uma foto antiga. “Com livros de não-ficção, como esse, é algo que você não quer ler de uma vez, em uma semana, e depois botar de volta na estante. É algo que você tem que se delongar, que você deve se delongar”, ela diz. Cait está segurando o relatório final da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá, que estava na sua estante, lado a lado com um mix de gêneros, com histórias sendo contadas das mais diversas maneiras, criando mundos diferentes, algo em comum em todos textos literários. Sobre a definição desse termo, “textos literários”, Jessica de Oliveira (2018) nos lembra que:

Although “literary text” appears as a broad and sometimes contentious designation, it is often applied to describe textual genres which are not committed with “truth” as synonym with “factual”, nor with communication as linear transference between writer and reader, words and the world. In spite of deploying anecdotal language and forms, literary texts are never “out-worldly” (see Said 1983). When read in these terms, the frontiers between fact and fiction may become a fragile and not well resolved aspect of texts independently of genre, form and style (de Oliveira, 2018, p. 30).

Em “*Postcolonial Maghreb and the Limits of IR*”, de Oliveira explora a política de narrar o Magrebe pós-colonial nas escritas de magrebinos francófonos. As histórias, ela propõe, extrapolam a função de nos auxiliarem a dar sentido do mundo que habitamos; elas produzem o mundo, moldam, transformam – assim

como fazem com a forma como nós o concebemos e engajamos com ele. Os modos como nos vemos e vemos o outro nesse mundo, nossos entendimentos de semelhança e diferença são influenciados por histórias – elas, essas estratégias narrativas, têm ganhado cada vez mais atenção nos estudos de política global (Oliveira, p. 22, 2020). Nesse movimento, os mitos que moldam o mundo da política internacional e que se mantiveram intactos por muito tempo, com os silêncios que produzem, são desestabilizados na medida em aquelas histórias que normalmente ocupam o palco, de diplomatas, políticos, mídia *mainstream* e teóricos das RI, são descentralizadas por outras “histórias de conhecimentos” (Oliveira, *ibidem*), sinalizando o que está sendo chamado de Relações Internacionais Narrativa (*Narrative IR*, em inglês).

O movimento de *Narrative IR*¹² busca expor os aspectos políticos da escrita na disciplina, além de acompanhar a visão de que as RI devem focar na multiplicidade de mundos e vozes nos assuntos internacionais. Nesse sentido, a visão é de que as narrativas “nos falam muito sobre os limites e possibilidades da vida política” (Moulin, p. 138, 2016, *apud* Oliveira, p. 27, 2020). Segundo Oliveira (2020), histórias e discursos são reestruturados em narrativas, potencialmente propulsionando distintas formas de se agir com relação a intervenções, à ajuda humanitária ou como nossos relacionamentos vão evoluindo. Enquanto disciplina, as Relações Internacionais têm como pilares uma série de narrativas sobre como o sistema internacional se formou e se expandiu e como os atores internacionais atuam.

Mencionando Bartelson (1995), Inayatullah e Blaney (2004) e Walker (1993), Oliveira indica como é possível pensar que as RI são resultados de

¹² As discussões em torno das narrativas não só como meios de comunicação, mas também como material apropriado de conhecimento acadêmico nas RI tem tomado diferentes espaços nos meios acadêmicos, conforme lista Oliveira (p. 39, 2020). Em 2012, o York Centre for International and Security Studies, no Canadá, realizou um workshop cujo título era Metodologias Críticas, Voz Narrativa e a Escrita do Político: Os Limites da Linguagem (“Critical Methodologies, Narrative Voice and the Writing of the Political: The Limits of Language”, no inglês). O resultado dessa ocasião foi a publicação de reflexões daqueles que participaram na página *The Disorder of Things*. Em 2010, a *Review of International Studies* publicou artigos sobre o assunto e em 2016, a *Crítica Contemporânea – Revista de Teoria Política* fez o mesmo, no dossier “Narrative (and) Politics”. A abertura para publicação de ficção e poesia também apareceu nas revistas *Critical Studies on Security* (2013) e *Critical Military Studies* (2015). Outra publicação a expandir ainda mais essas possibilidades foi a *Journal of Narrative Politics*. Nela, é possível encontrar textos que exploram os métodos narrativos relevantes para o estudo de política global em pesquisa, escrita e pedagogia.

narrativas que competem entre si e se contestam, algumas tendo ficado tão dominantes que tomaram lugar como representantes de uma única explicação a respeito das realidades e da natureza da vida política (Moulin, p. 139, 2016, *apud* Oliveira p. 28, 2020), como a narrativa que gira em torno da Paz de Westfália, em 1648. Na naturalização por políticos, acadêmicos e atores sociais de discursos sobre o internacional que se fecham a realidades outras mora o perigo de como podemos “ter perdido nossa capacidade de imaginar comunidade política que não seja na forma de nação e de estado” (Seth, p. 25, 2013, *apud* Oliveira, p. 28, 2020). As premissas de tal alerta funcionam como motivador para aqueles que querem se engajar com os aspectos discursivos de política mundial e com abordagens narrativas de RI: o campo e suas teorias são um apanhado de histórias que contamos sobre o mundo (Weber, p. 129-130, 2001, *apud* Oliveira, p. 28, 2020).

A politização de linguagem e práticas textuais não é nova no estudo da política internacional. A partir de uma intenção discursiva e de uma articulação de estratégias alternativas metodológicas nas críticas à ciência, as abordagens feministas, pós-coloniais e pós-modernas se apresentam em campos como literatura, filosofia, antropologia, estudos culturais, entre outros, para desestabilizar as Relações Internacionais no que diz respeito à forma como apagam o status político das mulheres, de povos colonizados e indígenas, de indivíduos racializados e os encurralam como secundários, como anteriores, como fora do estado político normativo (Vrasti, p. 273, 2017, *apud* Oliveira, p. 29, 2020). Inayatullah e Dauphinee sugerem como há uma urgência em colocar a “questão narrativa” como questão central dada a sua qualidade como um problema teórico à escrita acadêmica e estar no mundo. Ambos querem manifestar a preocupação de que devem ser levados a sério meandros de possibilidades narratológicas ao escrever o político de uma perspectiva global, como a autobiografia, autoetnografia, ou mesmo a noção mais geral de narrativa.

Na tentativa de desbravar as complexidades das realidades políticas internacionais e globais, estudiosos têm navegado pelo uso de textos literários com atenção para a política das narrativas, conforme Oliveira pontua. Um exemplo que a autora traz é o livro de 2007 de Paul Sheeran “*Literature and International Relations*”, que entende o uso da literatura como um “veículo teórico para discernir e revelar o significado de preferências, equívocos e interpretações que povoam [as] histórias” contadas normalmente para dar sentido ao “processo complexo de

tomada de decisão em política mundial” (Sheeran, p. xv; xxii, 2007, *apud* Oliveira, p. 37, 2020). Para Sheeran, Literatura e Relações Internacionais se encontram quando exploramos como a ficção estabelece limites no imaginário daqueles envolvidos em *policymaking*, assim influenciando quais podem ser consideradas práticas morais, possíveis, aceitas, normais. No entanto, Oliveira alerta para como o trabalho de Sheeran se diferencia dos que estão sob o guarda-chuva de “*Narrative IR*”. O autor aborda a contação de histórias somente como objeto de investigação acadêmica, não como um conhecimento apropriado ou válido que pode ser transformado em lente metodológica.

Enquanto autores como Sheeran leem e usam ficção como fonte ou veículo de análise, Sungju Park-Kang propõe o conceito de Relações Internacionais Ficcionalis, com a ideia de como se usar a imaginação nas RI. Escrever ficção, Park-Kang coloca, pode se tornar um método para lidar com a falta de informação. Oliveira argumenta como, de acordo com Park-Kang, ao borrar a linha entre fato e ficção, as RI ficcionais buscam abrir espaço para a possibilidade da prática criativa de uma forma que não é limitada às formas alternativas de escrever. A imaginação transforma-se em ferramenta metodológica para lidar com um processo de exploração que segue em curso. Assim, o estudioso de RI deve assumir o papel de “detetive empático”, ou seja, alguém que vai encarar a tarefa de “lidar com as emoções das pessoas, as visões de mundo, as histórias e os silêncios e de fazer sentido de todos como sujeitos de análise para entender realidades políticas” (Park-Kang, p. 379-380, 2015, *apud* Oliveira, p. 39, 2020). O autor sugere que a combinação de escrita de ficção com imaginação como instrumento metodológico se difere de renunciar uma busca por evidência empírica ou fato. São exatamente parte do fazer de narrativas empáticas e acuradas com os dados recolhidos.

Ao explorar essas metodologias com intuito de inclusão e aplicá-las em trabalhos, há a necessidade de se atentar para não cair em uma romantização da virada narrativa nas RI em direção a vozes marginais. Oliveira alerta para como esse movimento pode partir de uma culpa intelectual, e não de um desejo e uma coragem de realmente abrir espaços genuínos para dialogar com visões de mundo distintas. Enquanto objetiva expandir as RI para mundos diversos, pode acabar sem conseguir se livrar das raízes que acabam novamente no Ocidente como referência epistêmica. “Como comumente, a maior dificuldade tem sido mudar os termos em vez do conteúdo da conversa, o que significa ir além de um mero reconhecimento

da existência de uma multiplicidade de vozes e visões e tentar ver/entender e engajar significativamente com essas visões para além dos confortáveis (por que claramente dicotômicos) paradigmas ‘fora do mundo’ tanto de uma crítica total quanto de uma fetichização do outro” (Oliveira, p. 52, 2020). A forma como Oliveira tenta se distanciar desses impasses é tomando as narrativas não só como histórias que contamos sobre nós mesmos e sobre os outros, mas como atos políticos.

Além dessa fonte de luz metodológica, esta tese também teve como inspiração o método filopoético usado por Sam Opondo, que, influenciado por Cesare Casarino, justapõe fragmentos de vários textos literários e textos filosóficos, fazendo com que se questionem mutuamente. Conforme ele explica:

A chave aqui é a disposição de “ler textos literários como se” fosse um “filósofo que está tentando ler como se fosse um crítico literário” ou ler “textos filosóficos como se” fosse “um crítico literário que está tentando ler como se fosse um filósofo (mas que não pode evitar também ler como se fosse um crítico literário)” (Casarino, 2002:76). (...) Nesse sentido, irei lê-las como se eu estivesse lendo em seus próprios domínios enquanto deslizo para o outro plano de forma que se encena um encontro com algo para além do domínio do reconhecimento. (...) ao fazer a pergunta “o que é filosofia?” e “o que é literatura?” no mesmo fôlego, a filosofia e a literatura se questionam mutuamente. E, ao fazê-lo, “colocam o mundo inteiro em questão” (Opondo, 2019, p. 41).

Simulando um paralelo à proposta de Opondo, pretendo ler um documento tido como “oficial” como se fosse literário e um texto literário como se fosse um documento “oficial”, na intenção de desestabilizar os pressupostos comuns de cada tipo de texto, observando os caminhos que são abertos com essa desestabilidade alcançada. Em outras palavras, busco estar aberta a deslizar por entre os livros escolhidos sem me limitar em respeitar as fronteiras a partir das quais as narrativas são construídas. Isso é, atuando como um cliente comum de uma livraria que tira o livro da estante e começa a leitura sem tantos contextos, pretendo estar aberta às histórias contadas, me atentando para os caminhos que a temporalidade da narrativa está me levando e que tipo de futuro está sendo construído. Parto do entendimento de Lou Cornum (2023) sobre o futuro como “um terreno de luta com muitas frentes, mas um inimigo, a singularidade do futuro apresentada por um modelo capitalista do mundo (por mais dependente que seja da especulação sobre resultados possíveis; é sempre a classe dominante que tem a continuidade garantida)” (p. 169). Cornum cita Bahng (2017) para propor que dentro do conceito de futuro mora o de

futuridade, um movimento discursivo que desnaturaliza a singularidade do futuro – movimento esse que busco acompanhar.

Uma ideia cara para esta tese é a de como as tecnologias de temporalidade são ambivalentes, como já sugerido brevemente na primeira seção deste capítulo. Cabe destacar que a noção de ambivalência em atividades que têm como foco a reconciliação aparecerá em diversos momentos desta tese, como um argumento sempre subjacente. Isso é, iniciativas nesse contexto são “simultaneamente repressoras e emancipatórias, coercivas e utópicas” (Edmonds, 2016, *apud* Park, 2020, p. 11). Ademais, falar sobre a CanLit nos dias de hoje também é tratar de ambivalências e falar sobre a contradição “entre uma CanLit que lucra com a Comissão da Verdade e Reconciliação, transformando-a numa tendência editorial e que justifica a diversidade através de números de vendas, prêmios literários e celebridades” e outra “emergente cultura literária que constrói força através da resistência, recusando-se a permitir que a sua diversidade seja incorporada ao status quo” (McGregor, Rak & Wunker, 2018, p. 24).

Neste capítulo e no próximo, busco sobrevoar as relações entre temporalidade e Canadá, dando uma breve visão geral sobre as complexidades da formação da identidade canadense e indicando como tanto a literatura canadense, também conhecida como CanLit, quanto os instrumentos de justiça de transição são formados por noções de tempo que podem ajudar a estruturar a narrativa do colonialismo de povoamento e/ou permitir contra-narrativas. Caminho com a literatura que acredita que “ao explorar como o tempo é experienciado, construído e usado por pessoas e instituições, alguns problemas centrais de sociedades pós-conflito podem ser revelados e analisados em uma forma única” e que “contribui com perspectivas sensíveis ao tempo para os campos de justiça de transição e construção da paz” (Mueller-Hirt e Oyola, 2018, p. 1). As autoras, que partem da sociologia do tempo para pensar como medidas de tempo e noções de temporalidade são definidas por cultura e pela sociedade e como tempo governa e constrói significados sociais (Adam, 1990; 2004; Bergmann, 1992; Elias, 1993; Schwartz, 1974; Zerubavel, 1981, *apud* Mueller-Hirt e Oyola, 2018), colocam como não há uma “maneira única ontológica de registrar tempo nem de como percebê-lo” (Mueller-Hirt e Oyola, 2008, p. 2).

Vale ressaltar, ainda, como trazem, que o estudo social do tempo também permite compreender como diferentes grupos podem ser encaixados em diferentes

temporalidades. O conceito de “temporalização da diferença” busca trazer a reflexão a respeito da caracterização do “outro” como pertencendo a sociedades do passado, “trazendo à tona afirmações associadas sobre sua irracionalidade, subdesenvolvimento, rituais, religiosidade e mais” (Helliwell e Hindess, 2005, *apud* Mueller-Hirt e Oyola, 2018, p. 6).

Em seguida, nesta tese, faço o movimento de ler *com* os textos literários que ilustram as tecnologias de temporalidade, observando em que medida se comunicam, interagem, interferem e se alteram. No capítulo 3, busco entender o relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá, “*Honouring the Truth, Reconciling for the Future*”, como um texto dentro do gênero literário de relatórios de comissões da verdade, parte da tecnologia de temporalidade da justiça de transição, e busco trazer à tona os futuros que dele emergem. No capítulo 4, o livro escolhido foi o “full-metal Indigiqueer”, do escritor Oji-Cree/nehiyaw, membro Two-Spirit/Indigiqueer da Primeira Nação Peguis (Tratado 1), Joshua Whitehead, dentro do gênero de ficção científica, observando, também, os futuros que dele emergem. Já o capítulo 5, analiso o livro “Bad Cree”, da escritora queer nehiyaw com ascendência anglo-irlandesa e membra da Primeira Nação Sucker Creek (Tratado 8) Jessica Johns, dentro do gênero de terror, e seus futuros. Ambos os capítulos 4 e 5 partem da tecnologia de temporalidade da CanLit. No capítulo final, ofereço algumas conclusões e abro caminhos possíveis para futuras conversas, entendendo que fins e recomeços são co-constitutivos.

A curadoria dos livros “full-metal indigiqueer” e “Bad Cree” foi pensada principalmente a partir de duas inspirações¹³. A primeira, com que me deparei logo nos caminhos iniciais desta pesquisa, foi em um trecho do livro “Why Indigenous Literatures Matter”, quando Daniel Heath Justice escreve sobre como as literaturas indígenas se apresentam como uma forma vital para enfrentar o apagamento e dar forma às “nossas próprias formas de estar no mundo” (Justice, 2018, p. xix). Ele acrescenta que as histórias indígenas “nos ajudam a preencher a lacuna da

¹³ É importante destacar que a curadoria das obras a serem analisadas nesta tese conversa com estas notas de rodapé, que tão frequentemente serão protagonizadas por notícias de jornal, em especial da CBC. Isso pode indicar outro sintoma que emerge dos textos e que transpira no Canadá: o desejo de ler autores indígenas, o desejo de ler sobre as comunidades indígenas. Esta tese, perante seus gargalos, aponta para direções que, diante desse contexto, pode se abrir a uma conversa *futura* com uma literatura que trate da vida psíquica da política internacional, investigando os circuitos de desejos que levam canadenses a buscarem por essas narrativas, a consumirem essas narrativas.

imaginação humana entre nós, entre outras comunidades humanas e entre nós e os seres que não são humanos” (Justice, 2018, p. xix). Justice também destaca a importância da escrita contemporânea para os indígenas: “em um mundo que tantas vezes quer nos ver apenas como artefatos históricos, escrever sobre o agora é uma recusa poderosa de desaparecer na fronteira simbólica do imaginário colonial” (Justice 2018: 56-57).

A segunda motivação veio mais tarde, publicada somente em 2022, em uma parte de uma das cartas de Robyn Maynard para Leanne Betasamosake Simpson, no livro “Rehearsals for Living” (2022), em que relembra as palavras de autorea indígena queer Anne Spice, que foi detida no território de Wet’suwet’en por bloquear a construção do gasoduto Coastal GasLink¹⁴, para curadore e autorea Jas Morgan:

We’re in this highly destructive system, and it’s built on heteropatriarchy. It’s built on colonialism. And breaking out of that means having the imagination to think through other alternatives. For queer people and for Indigenous people alike, we’re already living those alternatives. And so the constructive project of building a different world is something that we’re already practicing. It’s not just saying “no” to the pipelines. We’re engaged in that world-building project already. And I think that’s what draws us to land defence. We know we need to protect the territory, but we also need to build something else that’s going to continue to feed our relations into the future (Maynard, 2022, p. 250).

Cabe pontuar, aqui, que apesar de essa tese trabalhar com a divisão de capítulos por gêneros, o entendimento subjacente ao longo de todos eles é de que o conceito de gênero literário em trabalhos de autores indígenas é de difícil categorização, não cabendo a um interlocutor defini-los dentro de um gênero X ou Y. A opção por dizer que sua história faz parte de um determinado gênero é motivada por inúmeras razões, com suas subjetividades e complexidades, se desaguando em um ato político. Ambos autores indígenas escolhidos para as conversas desta tese definiram suas obras como parte dos gêneros em que foram identificados. No entanto, ambos autores reivindicam, ressaltam e reconhecem o potencial da porosidade de gêneros nas suas escolhas narrativas. Sobre as (im)possibilidades de categorização, Anderson coloca que “embora reconhecíveis como gênero de ficção, essas obras também perturbam convenções formais,

¹⁴ Mais informações em: https://www.huffpost.com/archive/ca/entry/wetsuweten-activist-rcmp-arrest_ca_5e441a15c5b61f8ad4e2653c.

estilísticas e temáticas; o gênero nas mãos de escritores indígenas oferece um espaço generoso para experimentação” (2020, p. 436).

Diante desse panorama teórico e metodológico, esta tese foi iniciada a partir de uma inquietação instigada por Le Guin e um desconforto causado por Campbell. Enquanto um propunha um acúmulo e uma interação de histórias, outro contava uma história individual e linear, similar ao que vinha pesquisando com a justiça de transição. Nesta tese, portanto, ao reunir, embaralhar, desfronteirizar as narrativas, com o pano de fundo sendo o colonialismo de povoamento do Estado do Canadá, quero indicar como o projeto colonial, as resistências e alternativas a ele são elaborados a partir de tecnologias de temporalidade que direcionam para os futuros, quaisquer formas que venham a tomar. Partindo da premissa que a temporalidade é peça íntima da construção de narrativas, me volto para elas na intenção de desvelar que histórias futuras estão sendo contadas.

2

Entrelaçando as tecnologias de temporalidade

Em 2010, Elisabeth Povinelli cunhou o conceito de “tecnologias de temporalidade”, que seriam os instrumentos pelos quais colonizadores constroem “narrativas de tempo, de maneiras que criam relações políticas particulares no presente, e tentam se mover através do tempo para um determinado futuro político” (Strakosch & Macoun, 2009, p. 49). De acordo com esse entendimento de construção de narrativa temporal, o movimento linear dessas tecnologias permite que o tempo se mova somente para trás ou para frente, colocando o Estado colonial como o principal agente. No entanto, nas relações de comunidades indígenas com colônias de povoamento, o tempo tem sido usado não só como uma ferramenta de subjugação e opressão, mas como de resistência (Buhre & Bjork, 2021), possibilitando a abertura para outras direções. Como propõem Akbari-Dibavar e Emiljanowicz, o “tempo colonial” é o processo “fraturado” pelo qual governantes e a elite tentam colonizar o passado, o presente e o futuro ao impor regimes temporais – sendo adaptáveis e dependentes do contexto (2017, p. 3).

Mais amplamente, no entanto, a natureza do tempo como construído – ou construível/passível de construção – permite uma abertura para tensões, “entre resistência e acomodação, onde o tempo mediado não é absoluto e não internaliza, mas parece ser descolonizado – existindo autonomamente, florescendo e hibridizando” (Akbari-Dibavar & Emiljanowicz, 2017, p. 3). Neste capítulo, busco compreender a CanLit e a justiça de transição no Canadá como tecnologias de temporalidades, nos termos de Povinelli, com especial atenção às suas ambivalências e interlocuções. Na parte 2.2, indico alguns momentos-chave da construção da CanLit como tecnologia de temporalidade e os questionamentos a ela. Na 2.3, aponto para a dependência da justiça de transição com a temporalidade e como a observo como tecnologia. Já no 2.4, proponho como o colonialismo de povoamento, a justiça de transição e a CanLit têm uma orientação à futuridade.

2.1

Intervenção temporal II

No dia 27 de maio de 2021, o chefe da Primeira Nação Tk'emlups te Secwepemc, em British Columbia, anunciou¹⁵ a descoberta de restos mortais de 215 crianças, no local onde antes havia uma escola residencial, que fechou em 1978. Ao longo dos dias e meses seguintes, foi-se desencadeando uma inquietação em mim causada por acreditar que estava diante do prelúdio de uma mudança de proporção não só nacional, como internacional – mais uma narrativa de (re)início com a qual me depararia, entre muitas que marcam uma história nacional.

Eram corpos de mais de 200 crianças mortas encontrados. Descobertos? Nos dias que se seguiram, a comoção pela notícia foi repercutindo não só na imprensa canadense, mas mundial. No *The New York Times*, uma matéria longa e didática resumiu o contexto da descoberta e, mais além, de como se deu a implementação do sistema de escolas residenciais¹⁶. No texto da *CNN Brasil*¹⁷, traduzido da *CNN Internacional*, a notícia da descoberta foi publicada com algumas repercussões por parte de políticos, como a manifestação do primeiro-ministro Justin Trudeau pelo *Twitter*, em que escreveu sobre como a descoberta “é uma dolorosa lembrança daquele capítulo sombrio e vergonhoso”. Já a *BBC*¹⁸ trouxe uma matéria mais explicativa, respondendo a algumas possíveis dúvidas sobre o motivo pelo qual o Canadá estava de luto pelas mortes das crianças. A descoberta chamou a atenção, ainda, do telejornalismo brasileiro, aparecendo em um dos principais programas da TV Globo, o *Jornal Hoje*¹⁹. Os 53 segundos apresentam a descoberta, um curtíssimo panorama histórico e finaliza com a informação de que o governo canadense se desculpou formalmente pelo sistema em 2018. Seria possível que isso fosse ferir a imagem multicultural do Canadá? Nas redes sociais, o assunto estava sendo falado como eu nunca havia visto. Usuários discutindo sobre a informação, muitos trazendo conteúdos sobre o sistema de escolas residenciais, alguns pedindo que a

¹⁵ Informações encontradas em: <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/tk-eml%C3%BAps-te-secw%C3%A9pemc-215-children-former-kamloops-indian-residential-school-1.6043778>

¹⁶ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.nytimes.com/2021/06/07/world/canada/mass-graves-residential-schools.html>.

¹⁷ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2021/05/29/restos-mortais-de-215-criancas-sao-achados-enterrados-perto-de-escola-no-canada>.

¹⁸ Matéria encontrada no endereço de link: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-57325653>.

¹⁹ Matéria encontrada no endereço de link: <https://globoplay.globo.com/v/9557683/?s=0s>.

justiça fosse feita, muitos *thoughts and prayers*²⁰, outros assustados com a *verdade* do Canadá vindo à tona – que verdade seria essa?

O escritor Juan Gabriel Vásquez (2021), falando sobre o papel da ficção como potencial instrumento de emergência de outras verdades, lembra que a palavra “descoberta” tem sua etimologia cruzada pela palavra “invenção”. Com efeito, ambas já foram usadas de forma intercambiável. No latim, “*inventio*” significa achado ou descoberta; “*invenire*” é descobrir, achar. A colocação de Vásquez me fez refletir sobre o quanto essas descobertas podem estar intimamente ligadas a um processo de invenção, que avança narrativas sobre o que foi o passado, o que é o presente e o que será o futuro. As descobertas dos corpos, na medida que trazem materialidade ao que se entende como erro no passado do Canadá, fortalecem, também, uma linearidade. A mesma lógica ecoa nas descobertas da existência do sistema de escolas residenciais por grande parte da população canadense.

No próprio relatório da Comissão da Verdade, especificamente aquele a ser analisado nesta tese, muitas das “descobertas” que dele surgem poderiam ser entendidas, mais além, como construção da narrativa sobre o passado, complementado por outras “descobertas” do presente do Canadá, descritas neste preâmbulo. Existe um caráter de inventividade na própria categorização de determinados eventos como “descobertas” no contexto de justiça de transição? Como elas acabam por constituir a história narrada? O que significa quando determinadas informações são descritas enquanto “descobertas”?

Aos poucos, a atenção ao assunto, às descobertas, foi se esvaindo. Como alerta TallBear (2021)²¹, a existência das sepulturas já estava prevista nos relatórios da Comissão da Verdade e Reconciliação, publicados em 2015, o que significa que a divulgação da existência de todos esses corpos nesses locais, apesar de importante, não deveria ter sido motivo de reações surpresas. Um deles, intitulado “*Missing Children and Unmarked Burials*”, traz 273 páginas justamente sobre o que havia, agora, sido caracterizado como *descoberta*. TallBear identifica, assim, como o confronto com detalhes viscerais diante dessas sepulturas e a avalanche de dados e números nos sites de notícias geraram comoção internacional de algo que já havia

²⁰ Expressão comumente usada por autoridades, principalmente nos Estados Unidos, após alguma tragédia.

²¹ Podcast pode ser escutado no endereço de link: <https://mediaindigena.libsyn.com/grave-concerns-ep-269>.

sido informado pela fala de indígenas, pelos seus testemunhos, que foram publicados nos documentos mencionados. Ela chama atenção para o fato de que, ainda que a ciência e a tecnologia possam ser usadas por indígenas para exercer governança, há a necessidade da confirmação pela estrutura de poder branca, que optam por legitimar dados tecnológicos enquanto ignoram outros dados de forma a desvalorizar o conhecimento fora dessa norma. Assim sendo, números, registros, fotos, mapas evidenciaram os crimes que aconteceram nas escolas residenciais de forma mais intensa e digna de comoção do que alguns relatos de sobreviventes que foram publicados no relatório, mas de forma mediada, como será observado mais adiante.

Após os acontecimentos e suas consequentes caracterizações, após seus desdobramentos e esse não ser mais o assunto principal nem dos noticiários canadenses, tampouco internacionais, o que se acumulou como mais um potencial material para esta tese é a maneira como eu reagi. Havia algo que não estava atravessando necessariamente o material escolhido para a análise, mas me atravessava. Como eu interagia com o material estava sendo atravessado. Escrever um trabalho com uma lente voltada para a temporalidade durante uma pandemia sem precedentes na história recente pode ter fortalecido alguns ruídos diante das minhas respostas à construção da tese. Ficamos tomados por uma sensação de “fim de mundo”²² iminente, tão conhecida pelas mais diversas cosmologias, que povoa o imaginário ocidental também por meio da ficção. O futuro, que, por um lado sempre é incerto, inventado, recriado, por outro é naturalizado como algo palpável, desenhado como um horizonte visível, o que faz com que, em momentos de crise, não conseguir concebê-lo, imaginá-lo, torna-se um incômodo maior.

A quarentena forçou uma ressignificação de rotina em meio ao caos da incerteza. Os dias, ainda que parecessem iguais, experimentavam oscilações de emoções que faziam um ano caber em uma terça-feira comum, ao mesmo tempo que, quando o relógio ou o corpo anunciavam a hora de dormir, eram lidos como se *nada* estivesse acontecido *de diferente*. A tecnologia passou a protagonizar nas casas mais que nunca, funcionando como um instrumento que poderia proporcionar uma continuação da contemporaneidade das nossas relações afetivas. Aniversários

²² A ideia de “fim de mundo”, do “apocalipse”, ressurgirá em outros momentos mais adiante nesta tese, mais especificamente quando adentrar na discussão sobre ficção científica e Futurismo Indígena.

no Zoom tentando coordenar os parabéns com os atrasos de internet fazendo o momento virar um grande ruído pela simultaneidade de aplausos, gritos de “apaga a velinha!” adiantados e de “nesta data querida” atrasados; reuniões e defesas por Zoom, recriando essa etapa da pós-graduação de forma virtual; almoços de domingo se vendo por uma tela, auxiliando aqueles com menos intimidade com a internet a se conectarem na conversa, enquanto a comida esfriava no prato – tudo isso na tentativa incessante de seguir com configurações do presente que pudessem, em algum tempo adiante, virar memórias positivas e mais leves daquele período. Esse tempo, mais que nunca, parecia estar sendo vivido minuto por minuto, hora por hora, dia por dia, semana por semana, acompanhando, assim, paralelamente, pouco a pouco, passo a passo, a contagem vertiginosamente crescente do desastre que um vírus ia causando na nossa ideia de futuro (e presente) e que deixaria enquanto herança (ou mudança).

Adiante, não ignorar²³, e, mais ainda, expor que esses processos geram incômodos e reflexões ao longo dessa escrita acadêmica é uma escolha que parte da intenção em permitir modificações e complementações à metodologia estipulada inicialmente. Ecoando essa dinâmica, as discussões que busco fazer me indicam a pensar nas mobilizações temporais de forma mais ativa, menos passiva – como ferramentas de narrativas. Isso é, como coloca Stevens (2016), não há um “*chronos* ontológico”, mas um “conjunto heterotemporal de tempos e temporalidades que são tanto a causa quanto o efeito de comportamentos políticos buscando maximizar interesse próprio e produzir mudança social” (Stevens, 2016, p. 69) Impõe-se, então, o presentismo, uma vez que se constrói que o presente protagonizando é o que faz sentido naquele momento – isso é, recorre-se a ele. Finalmente, tempo não é uma “condição de segundo plano” (*ibidem*, p. 69) da vida global, mas

²³ Aqui, o movimento que tive em mente pode ser tido como ecoando as discussões trazidas pela bibliografia que trata da autoetnografia e autobiografia nas Relações Internacionais. Como coloca Dauphinee em seu artigo sobre a ética da autoetnografia: “The erasure of the self is a violence in that it purports to provide the ground for objective knowledge that is always and necessarily about others” (2010, p. 817). Já a literatura que trata da autobiografia fala sobre como narrativas pessoais estão embutidas em articulações de políticas globais pretensamente objetivas ou científicas. Isso é, a premissa é a de que o conhecimento nunca é produzido de forma estritamente objetiva, assim, segundo Inayatullah (2011), a ciência das Relações Internacionais é, por sua natureza, imprecisa. Ainda que meu esforço tenha sido de evidenciar como processos pessoais são parte constitutiva da construção da pesquisa, e, assim, expor a pesquisadora como inserida em processos que estão sob escrutínio, embarco apenas de forma tímida na literatura que se empenha de forma inovadora e extensa nessas metodologias.

“socialmente construído, logo submetido à manipulação pela agência humana” (Porter e Stockdale, 2015, p. 12, *apud* Stevens, 2016, p. 69). Estar alerta aos atravessamentos temporais ao longo da pesquisa pode significar, também, mais além, estar alerta às minhas próprias reações.

2.2

Construindo, mantendo e temporalizando o Canadá pela Canlit

Nesta seção, busco trazer à superfície, nos exercícios de criação de uma CanLit consolidada, como ela se torna uma cara tecnologia de temporalidade. No “*The Oxford Handbook of Canadian Literature*”, publicado em 2016, logo na introdução, Cynthia Sugars traz uma citação de Jonathan Kertzer, em que ele coloca como em nações modernas como o Canadá “o Estado é normalmente criado primeiro, e um sentido sustentável de nacionalidade deve ser forjado posteriormente” (Kertzer, 1998, p. 62-63 *apud* Sugars, 2016, p. 3). Para Sugars, a análise de Kertzer se mantém apenas em partes, uma vez que alguns indícios de literatura e cultura locais puderam ser observados mesmo antes do momento em que o Canadá foi oficialmente criado, em 1867 – tanto apoiando interesses da colônia de povoamento quanto questionando a formação nacional iminente. Diante desse contexto de contestação desde o início do que foi caminhando para ser chamado de literatura canadense, o que, então, como pergunta Sugars, é particular da Canlit? Sobre as conexões entre literatura e nação, ela reflete:

This was made even more difficult because of the need to set Canadian literature apart from its British, French, and Indigenous antecedents. Some of the most urgent and passionate debates of the period concerned the so-called “Canadianness” of Canadian literature. Canadian writers, in the effort to forge a new national identity, found themselves in the predicament of consciously creating a cultural-historical tradition, and hence looked for distinguishing elements that appeared “indigenous” to the Canadian locale: nature, geography, Indigenous peoples, French-Canadian habitants, distinct historical associations, revised social conventions, and a new vernacular, among others. The quest for—and refutation of—a securely “Canadian” mode of expression marked Canadian literary activity from at least the 1850s onward, the assumption being that national identity would go hand in hand with the consolidation of a national literature (Sugars, 2016, p. 3-4).

Essa ansiedade por um “espírito nacional” canadense, cujos resquícios e sombras se estendem até hoje, foi baseada em um sentido de Canadá como uma nação branca e britânica, conforme pontua Sugars, especialmente depois da

Conquista da Nova França em 1760, que colocou fim ao conflito militar entre franceses e britânicos. Ainda de acordo com a autora, a construção nacional constituída por uma tradição literária foi baseada em noções de civilidade e cidadania que não se estendiam a todos os que ocupavam o território – mais radicalmente, a sua “autodefinição baseava-se na exclusão de grupos designados como menos civilizados ou desejáveis” (2016, p. 5) e que necessitavam de assimilação à cultura anglicana. Dentre esses grupos estavam povos indígenas, judeus, asiáticos, entre outros. Vozes essas que permaneceram silenciadas para que se pudesse estabelecer um cânone homogeneizado e consolidado sobre o qual um Canadá soberano pudesse se erguer.

Outro momento importante de se pontuar em que a ansiedade canadense por uma literatura nacional se evidenciou, dessa vez em forma de um documento, foi no pós Segunda Guerra Mundial, diante dos receios de anexação política da parte dos EUA durante a Guerra Fria, quando o espírito nacionalista prosperava (Gerson, 2016). O governo do Canadá em 1949 estabeleceu a Royal Commission on National Development in the Arts, Letters and Sciences para investigar as condições do estado da arte e da ciência na sociedade canadense. Por ter sido presidido por Vincent Massey, que em 1952 viraria o primeiro Governador Geral nascido no Canadá, a comissão ficou conhecida como The Massey Commission. Em 1951, foi publicado o relatório fruto da comissão, conhecido como Massey Report, que se estendeu sobre “Literatura” no capítulo 15 e concluiu que ela estava atrás de outras artes no país, e que investimentos deveriam ser destinados para a escrita e a publicação canadenses, estabelecendo, inclusive, cursos de literatura canadense para alunos de graduação e pós-graduação nas universidades canadenses. O objetivo da criação desse novo campo acadêmico foi “identificar as características específicas da escrita canadense que a distinguiam das literaturas da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos” (Gerson, 2016, p. 1). O relatório da Massey Commission recomendou também que se criasse a National Library (1952) e a Canada Council for the Arts (1957), como medidas estatais para fomentar e proteger as artes no Canadá.

A partir dessas iniciativas, o relatório deu início a um nacionalismo cultural institucionalizado, que tinha como base a ideia de que os artistas canadenses poderiam contribuir para a identidade nacional – noção que não era nova, podendo ser observada no discurso literário no fim do século 19 e início do século 20 (Sugars,

2016). O que era novo, de acordo com Sugars, era “um aparato institucional federal que identificaria como sua missão a consolidação da identidade cultural nacional em face de uma sensação percebida de amnésia e erosão cultural iminente” (Sugars, 2016, p. 3-4). Para Sugars, a motivação da comissão tinha uma orientação para o futuro. A autora traz Richard Stursberg, que elabora:

the commission’s work was pursued against the backdrop of a major transition in Canadian cultural affairs. Although the country’s prewar cultural life was primarily focused on amateur, community-oriented, voluntary activities, the commission foresaw that these activities were giving way to a more urban, impersonal and national orientation; the overall character of the final report is a strange mixture of mourning for an age that was rapidly passing and of excitement at the new era of professional “mass culture” that lay ahead (Stursberg, 2014, p. 451, *apud* Sugars, 2016, p. 4).

Cabe destacar outras duas publicações que marcaram a história da narrativa de construção de uma literatura nacional canadense. A primeira é o “*The Literary History of Canada*”, livro publicado em 1965 – o primeiro de referência em história literária (inglesa) do país, como define o editor do mesmo, Carl F. Klinck, apesar de vários outros anteriores terem buscado o desafio de categorizar e agrupar escritores canadenses. O livro buscou ser uma história literária do Canadá, não uma história da literatura canadense. A coleção de ensaios uniu editores e outros 29 estudiosos que dissertaram sobre, como Klinck esclarece logo na introdução, “não só trabalhos genericamente classificados como literatura, mas também (...) outros trabalhos que influenciaram a literatura” (1965, p. xi). Isso significou incluir capítulos com escrita política, histórica, religiosa, científica e outras não-literárias. *The Literary History of Canada* serviu e serve ainda hoje de base para pesquisas que tratam de literatura canadense, principalmente por sua conclusão, escrita por Northrop Frye, que, em 28 páginas, introduziu uma teoria influente sobre sua evolução e sobre as formas diferentes de representar a mesma. Robert Lecker, em seu artigo ““*A Quest for the Peaceable Kingdom*’: *The Narrative in Northrop Frye’s Conclusion to the Literary History of Canada*” (1993), que pretende ser a primeira crítica devota exclusivamente à conclusão de Frye, propõe como a representação de Frye sobre a história literária canadense é uma que se mistura consigo próprio, sendo “caracteristicamente mitopoética, formal, centralista, protestante, centrada no homem e esmagadoramente inglesa” (p. 284). “Como uma história”, complementa Lecker, “parece estar fundamentalmente não perturbada pela dupla herança

linguística e cultural que define o Canadá e ameaça a sua estabilidade como nação” (*ibidem*).

A segunda publicação que se constitui como base de um mapeamento da literatura canadense é “*Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*” (1972), escrita por Margaret Atwood. Como uma resposta a Frye, que na sua conclusão escreveu que “não há nenhum escritor canadense de quem possamos dizer o que podemos dizer dos maiores escritores do mundo, que seus leitores podem crescer dentro de seu trabalho sem nunca terem consciência de uma circunferência” (Frye, 1965, p. 821), Atwood publicou um livro sobre a sobrevivência como marca principal da escrita canadense e vendeu 50.000 cópias em três anos, ironicamente se tornando um clássico da crítica literária canadense e dando ao Canadá uma das primeiras grandes vozes com visibilidade mundial. O livro, que foi voltado para um público amplo, buscando ser didático, mostra como o leitor vai aprender a distinguir a literatura canadense de outras. Resumidamente, “Survival” é “uma tentativa de dizer, simplesmente, que a literatura canadense não é igual à literatura americana ou britânica” (Hancock, 1987, p. 258 *apud* Staines, 2006, p. 21). O cânone que surgiu após a publicação de Atwood, que possibilitou a disseminação de valores e normas identificados pela autora, seria ensinado e estudado a partir de uma Canlit que propagava mitos de um Canadá inocente e benevolente (Brydon, 2007).

Diante desse contexto, a CanLit foi auxiliando na sustentação do Canadá como um Estado de colonialismo de povoamento – sua história sendo inerentemente entrelaçada a de um território moldado por invasão e suas fronteiras imaginadas, que ansiava a formação de um sentido de nação, uma identidade própria, diferente de seus vizinhos e daquele a quem fora subordinado. O poder da literatura como um instrumento de construção de uma narrativa nacional é, então, evidenciado em diferentes momentos da história do Estado canadense, como muitas autoras e muitos autores propõem. A CanLit, então, deve seguir características do Canadá como Estado e ser “tolerante, liberal, um lugar onde nós podemos imaginar nosso futuro juntos” (McGregor, Rak, Wunker, 2018, p. 10).

Para as editoras e o editor do livro “*Refuse: Canlit in Ruins*”, há quatro contextos diferentes em que podemos dissertar sobre a CanLit. O primeiro entendimento de Canlit se refere ao estudo acadêmico, publicado em livros, coleções e artigos, das literaturas canadenses e de Quebec desde a pré-Confederação até os dias atuais, com fronteiras porosas, oscilando entre uma escrita em francês,

inglês, ou outras línguas, inclusive indígenas. O segundo é a literatura canadense como um assunto ensinado em instituições de ensino no Canadá, com um cânone definido e apoiado por editoras – que coincide ou não com o sucesso de mercado de alguns autores e livros, conforme destacam McGregor, Rak e Wunker. Já como uma indústria, a Canlit significa o aparato que produz escrita canadense, centralizando a língua inglesa, voltado para o mercado mainstream nacional e internacional, produzindo um sistema de escritores-estrelas que ganham prêmios e recebendo suporte do governo através do Canada Council for the Arts, por exemplo, com gênero dominante o do romance literário. Como colocam:

the broader role of CanLit as an industry does less and less to foster an internal sense of cultural identity and more and more to sell that identity to the world. And the identity Canada wants to sell to the world, perhaps best summarized by current prime minister Justin Trudeau, is one of gentle liberalism, polite consensus, and attractively packaged moderate progressiveness. Central to that packaging, in this historical moment, are neo-liberal versions of both feminism and, variously, decolonization or Reconciliation (McGregor, Rak, Wunker, 2018, p. 22).

O quarto é o entendimento de McGregor, Rak e Wunker, de uma Canlit que significa tanto a indústria quanto o campo de estudo acadêmico. Para eles, “literatura canadense” significa literatura escrita e publicada no Canadá; já “literatura” abarca ficção, não-ficção, drama e poesia – trabalhos reconhecidos como tendo um valor cultural, o que entendem como um problema. Isso porque publicamente o discurso da Canlit por vezes engloba outros gêneros como jornalismo ou história em quadrinho, mas raramente são pesquisados ou reconhecidos enquanto Canlit.

Independente do gênero, a escrita no Canadá que busca e buscava avançar um sentido de nação sempre esteve atrelada a um projeto colonial, os legados e as continuidades do colonialismo naquele território. Assim sendo, CanLit e Canadá se misturam – no coração da formação de ambos está a violência colonial, apagamentos, tentativas de homogeneização. Como aponta Elliott (2018), os adjetivos usados para tradicionalmente descrever a CanLit – “educada”, “liberal”, “progressiva”, “acolhedora” – são os mesmos usados para descrever o Canadá. E, assim como o Estado canadense, a CanLit também é um espaço de disputa. CanLit constrói uma narrativa que molda temporalidades para que seja possível a

manutenção do Canadá, enquanto administra exclusões e inclusões que acomodem discursos renovados. Sobre o passado da CanLit, Lorenzi escreve:

What I can say, however, is that a literary tradition that includes the Confederation Poets as part of its origin story — a group of white men and a woman or two, including former deputy superintendent of the Department of Indian Affairs Duncan Campbell Scott, who sought to “get rid of the Indian problem” — is necessarily going to have to constantly fight with its past and ongoing colonial, patriarchal, and white-supremacist histories. A literary tradition that has been Anglocentric in nature and has excluded Québécois literature from its canon must confront its past and ongoing francophobia. A literary history that has either dismissed Indigenous literatures written in Canada, or appropriated them without any recognition of or respect for Indigenous literary and cultural sovereignty, must confront its past and ongoing colonialism (Lorenzi, 2018, p. 90).

Diante de uma história da CanLit que nasceu para mitigar ansiedades de uma nação em busca de sua própria identidade e construir uma narrativa engessada que desenha passado, presente e futuro para tornar possível a continuidade do Estado, Lorenzi alerta que o passado se arrasta, se estende para presente. Ainda no livro “Refuse: Canlit in Ruins”, que fala sobre as controvérsias públicas que vieram à tona envolvendo a CanLit, há futuros que surgem, um questionando o outro. As editoras e o editor colocam sobre como a reação às críticas a uma CaLit que se nega a enfrentar as violências contínuas e entender as interpolações do passado com o presente é um pedido para que superem, sigam em frente, foquem no futuro. Em contrapartida, Joshua Whitehead, autor com quem irei dialogar no capítulo 4, em um dos últimos ensaios do livro “Refuse”, diferenciando uma da outra, opina como a Indigenous Lit vai sobreviver sem a Canlit, mas que não pode dizer o mesmo do contrário: “e olho para o futuro, o que realmente significa que evito falar da boca para fora e olho para o agora e penso em como podemos avançar juntos, individualmente, de mãos dadas” (2018, p. 236).

Aqui, cabe apontar que chamo de “CanLit” tanto o cânone da literatura canadense, quanto os trabalhos que são de escritoras e escritores que nasceram no território do Canadá e que, muitas vezes por iniciativa externa, têm suas obras identificadas como fazendo parte da CanLit. Em uma CanLit que nasceu para sustentar o Estado, abre-se a possibilidade de abordagens que não se esgotam: rejeitar a categoria da CanLit e voltar o foco para outras, como Indigenous Lit

(movimento discursivo que entendo ser similar a chamar o território hoje conhecido de Canadá como Turtle Island) ou tomar o trem do reconhecimento pela literatura, como proposto na última citação, possibilitado principalmente pelo relatório da comissão com suas recomendações de fomentar a escrita indígena, e expor leitores do território e da comunidade internacional a outras histórias, em uma reivindicação desse espaço.

2.3

Tempo e justiça de transição

Nesta seção pretendo trazer como noções temporais constroem a narrativa sobre a qual a justiça de transição se debruça, a tornando uma tecnologia de temporalidade. Abordagens convencionais tendem a focar a emergência da justiça de transição com um campo prático bem definido no final dos anos 1980, período que ficou conhecido como marcando o final da Guerra Fria (Maddison e Shepherd, 2014, p. 260). Alguns, como Ruti Teitel (2017), voltam ainda mais para identificar sua emergência como tendo sido logo após a I Guerra Mundial, e outros, após a II Guerra Mundial. Maddison e Shepherd (2014) pontuam como, apesar de se distinguirem em alguns anos, todos esses períodos são momentos históricos em que o Ocidente foi considerado vitorioso, o que faz com que a história da justiça de transição tenha como base marcadores da modernidade ocidental em seus “mitos de origem”, com “características paternalísticas” e “assimétricas e suposições” que sociedades devem almejar democracia (*ibidem*, p 260). Observo o campo, assim, partindo desse pressuposto de seu nascimento em uma ontologia eurocentrada, alerta para as (im)possibilidades que essa origem pode gerar. As autoras sugerem, ainda, três consequências dessa construção narrativa:

(...) first, whether the origin of transitional justice is marked in 1945 or 1989, it is still entirely a postcolonial enterprise and, as such, forecloses the possibility we might consider the need for effective justice-in-transition that recognises the inequalities, injustices and violences of colonial power; second, this construction foregrounds the achievement of stable democracy as an end point to the period of transition, thereby excluding the persistent claims of many First Nations peoples who challenge the continuing dominance of Western liberalism and the related marginalisation of their sovereignty, traditional law and cosmology; and, third, by locating the history of transitional justice in the interstices of the twentieth century’s ‘Big Bangs’, the exceptionalism of transitional justice is perpetuated,

which again precludes consideration of everyday violence within the remit of transitional justice mechanisms (Maddison e Shepherd, 2014, p. 261).

Propondo uma expansão dessa moldura temporal, as autoras vislumbram um movimento para uma política pós-colonial da justiça de transição. Para tanto, expõem como a teoria pós-colonial discute “as múltiplas formas de violência e injustiça perpetradas em e por práticas coloniais” e como as identidades do colonizador e do colonizado são constituídas pelas suas interações um com outro (Maddison e Shepherd, 2014, p. 261). Assim, uma teoria pós-colonial da justiça de transição aponta para como os caminhos do que é considerado certo em momentos de transição não são traçados de forma aleatória, mas a partir de um histórico legado de injustiça (Teitel, 2000, *apud* Maddison e Shepherd, 2014, p. 261). Diante desse panorama, as autoras alertam para a necessidade de se expandir o foco da justiça de transição, já que, uma vez que a identidade da nação em transição é produzida em parte pelos seus mecanismos, “a exclusão de sociedades liberais democráticas com colonialismo de povoamento da ótica da justiça de transição reforça a lógica colonial que vê a formação do estado e a construção de paz como algo que acontece fora ou sem relação com legados coloniais” (Maddison e Shepherd, 2014, p. 262; ver também Jabri, 2013).

Com essa ressignificação, pretende-se expor que o excepcionalismo que define o contexto de justiça de transição é em si uma prática colonial de poder (Maddison e Shepherd, 2014, p. 262). Isso é, o foco nas violações graves de direitos humanos como sendo um problema excepcional que Estados em transição devem lidar esconde quão rotineiros e burocratizados são o genocídio e as violações de direitos humanos em estados liberais democráticos (Orford, 2006, *apud* Maddison e Shepherd, 2014, p. 262). No entanto, de acordo com Miller, basear-se na transição como sendo um momento de ruptura “geralmente significa que os parâmetros cronológicos para passado, presente e futuro são definidos pelas próprias instituições transicionais” (Miller, 2008, p. 270, *apud* Maddison e Shepherd, 2014, p. 262). Ou seja, a demarcação da descontinuidade do velho regime e sequência para o novo regime é construída a partir de determinados eventos especificados caracterizados como violentos.

Ademais, “o escopo da justiça transicional não é limitado apenas espacialmente, a um segmento particular ou a um tipo de injustiça, mas também tem o potencial de ser contestado temporalmente” (Jung, p. 13, 2009). Um objetivo

que se pode destacar do governo encaixar iniciativas dentro do entendimento da justiça de transição é o de desenhar uma linha pela história, assim enfatizando que assume responsabilidade por aqueles abusos que ocorreram no passado e que lá ficaram. A partir da definição desse trajeto, há uma distinção entre as políticas passadas e as políticas presentes. Ou seja,

Such government initiatives as apologies, truth commissions, and reparations are designed in part to allow the government and the dominant (settler) society to say finally to aboriginal peoples “OK, now we’re even.” The “transition” is to an even playing field in which the government can no longer be held accountable for past wrongs (Jung, p. 13, 2009).

Em contextos de Estados de colonialismo de povoamento, como é o caso canadense, cabe ressaltar que a violência estrutural que permeia sociedades nessas condições continua a dominar a experiência da vida de populações indígenas. Questionar o excepcionalismo que define a justiça de transição, com sua estreita moldura temporal, escancarada em instrumentos como as comissões da verdade, para abrir a possibilidade de ter diferentes insights no campo, ecoa a preocupação de que “a condição pós-colonial não sugere o fim da colonialidade, mas é constitutivamente significativa apenas em relação à colonialidade e seus legados” (Jabri, 2013, p. 6, *apud* Maddison e Shepherd, 2014, p. 263).

Profissionais que trabalham com os campos da justiça de transição e da construção de paz têm sido influenciados por concepções de tempo que são inscritas pela ideia de progresso e por uma linearidade (Mueller-Hirth & Oyola, 2018). Na medida em que se busca definir o conceito de justiça de transição, que vem se expandindo nas últimas décadas como uma forma globalizada de intervenção que emerge em seguida a uma guerra civil ou repressão política (Teitel, 2003), seus indícios de caráter temporal vão transbordando para além da sugestão semântica na própria locução adjetiva. Como elabora Louis Bickford (2004), a justiça de transição faz referência a um campo de atividade e pesquisa que foca em como sociedades respondem a um passado em que houve abuso de direitos humanos ou demais violências que geram graves traumas sociais, para seguir rumo a um futuro não só mais democrático, como justo e pacífico. Nessa toada de preocupação com a responsabilização em um momento pós-atrocidades, Ellen Lutz (2006) nos convida a pensar em duas motivações centrais que geram a implementação de medidas a serem tomadas diante desse cenário: responder a um sofrimento de

abusos passados e, com isso, prevenir que sofrimento similar possa acontecer no futuro.

Ecoando essa lógica, ainda que o processo de cura nacional possa ser doloroso, enterrar o passado é um ato que dificilmente levará um país a um futuro mais saudável, conforme coloca Kofi Annan (2011). No mesmo livro em que Annan escreve esse prefácio, Priscilla B. Hayner (2011), logo na introdução, fala sobre como enquanto sobreviventes lutam para reconstruir suas vidas e para lidar com a memória do que sofreram e testemunharam, a sociedade como um todo deve buscar formas para seguir e recriar espaço para a “paz nacional e a reconciliação”, assegurando que “os eventos ocorridos se mantenham no passado” – sem, como alerta Lutz, empurrá-lo para “debaixo do tapete” (2006, p. 328).

Acompanhando um movimento internacional de ativismo para direitos humanos, o julgamento da junta militar promovido na Argentina pelo governo de Raúl Alfonsín entre 1983 e 1989, com o estabelecimento de uma comissão da verdade que delineasse os crimes cometidos durante a ditadura, é tido como um marco, o país tendo sido um pioneiro da justiça de transição não só na região, como no mundo²⁴. Desde então, conforme traz uma literatura convencional da justiça de transição, organizações e fundações passaram a ter como pauta essencial nas suas agendas a busca por alcançar justiça por violências passadas, indicando para uma solidificação do interesse político internacional na justiça de transição (Lutz, 2006).

Alguns fatores participam nesse processo de intensificação da pressão internacional para que ações contra atrocidades cometidas não se traduzam em simples esquecimento do ocorrido. Isso é, para que os erros se tornem parte da narrativa histórica do Estado, ocupando o passado com significado. Como traz Lutz (2006), a existência da Corte Penal Internacional e a possibilidade de que outros Estados possam exercer o princípio da jurisdição universal sobre seus próprios cidadãos são motores para que Estados venham se ocupando em fortalecer leis e procedimentos domésticos que certifiquem que seus nacionais sejam julgados em casa, em vez de um fórum internacional. Tais pontos, em coexistência com um movimento internacional de direitos humanos cada vez mais reverberante, criaram um consenso normativo internacional de que Estados devem responsabilizar

²⁴ Informação encontrada em entrevista com Mirna Goransky em 2012, disponível no site do Centro Internacional para Justiça de Transição: <https://www.ictj.org/news/decades-after-dictatorship-argentinascourts-still-lead-fight-accountability>.

aqueles que cometeram violações de direitos humanos - e, mais além, de que Estados devem respeitar os direitos humanos (Lutz, 2006, p. 328). A partir do trabalho de Kathryn Sikkink (2006), que investiga o contexto argentino, Lutz sugere como esse movimento internacional de justiça, ao criar uma troca intensa com “demandas domésticas para responsabilização” criou uma “nova estrutura de oportunidade política e legal multicamada” (Lutz, 2006, p. 328), que torna mais difícil que Estados ignorem ou negligenciem as reivindicações.

Cabe ressaltar, ainda, como alerta Lutz, que a busca por uma efetividade na justiça de transição passa pela necessidade de que seus instrumentos sejam contextual e culturalmente apropriados. “Enquanto a difusão por experiências anteriores de ideias e exemplos criam uma gama de exemplos e estratégias potenciais, cada lugar adapta, desenvolve e molda sua própria experiência de justiça de transição à luz de seu próprio contexto e cultura” (Lutz, 2006, p. 333-334). Além de não haver respostas na prateleira, ou seja, sem um molde a ser aplicado em cada caso, processos em contextos de justiça de transição passam por algumas dificuldades que valem ser destacadas, conforme lembra Lutz: financiamentos escassos, tempo curto de mandato político e interesses conflitantes que limitam sua efetividade.

A literatura hegemônica de justiça de transição aponta o campo como se ocupando essencialmente em trazer a memória do passado para o presente, a fim de que o futuro não só seja poupado de novas violências como se apresente enquanto o espaço-tempo que abarca a possibilidade de reconciliação. Ou seja, um futuro tanto sem novos conflitos, como com uma sociedade que lidou com os crimes que haviam sido cometidos. Essa lógica se dá a partir de uma linearidade se apresenta como neutra e universal, mas acaba por podendo servir para a manutenção de alguns silenciamentos.

Subjacente a essa lógica está o discurso de progresso, conforme sugerem Mueller-Hirt e Oyola (2018), em que a cura das relações que foram quebradas por um conflito está no horizonte, por uma temporalidade teleológica, da democracia à paz. Complementarmente, atentam para como atrelar a expressão “pós-conflito” a um país sugestionada que houve uma violência passageira, temporária, em contraste a uma de caráter estrutural, ainda em curso, como parte do tecido social. Já a justiça “de transição” implica transformação. Como expõe Dimitrijevic:

Its [transitional justice] comprehension of the relationship between the past, the present, and the future rests on a poorly founded idea of a new beginning, where the act of the regime change is perceived as a watershed between a “then” and a “now.” While it may be trivially obvious that the past events cannot be reversed, from here it does not follow that the dividing line between the past and the present is clear-cut. The events of yesterday are causes of certain consequences, which we usually call legacies of the past. What was happening under the old regime has not disappeared. It has rather undergone a transformation: having lost the capacity to act as officially sanctioned formative moments of the social and political life, the old patterns nevertheless survive, retaining their ability to influence the present. Thus, the real task is not to decide whether the past is to be reckoned with. The task is rather to discover the character of its legacies and to choose fitting means of fighting them. (Dimitrijevic, 2006, p. 370-371)

Dimitrijevic traz, portanto, uma ideia de legado, costumeiramente evocada quando se trata de justiça de transição. Esse conceito carrega uma noção temporal que sugere que a violência do Estado, com a qual a justiça de transição vai lidar, esteve em um ponto na história. Nesta tese, proponho que as violências, múltiplas, são parte de um processo contínuo. Nesse sentido, ainda que o relatório reconheça os “legados”, indicando o reconhecimento de que há traços violentos contra comunidades indígenas no presente, o faz a partir de uma noção de “erro pontual” ou de “capítulo sombrio”, que pode ser superado a partir da lida com o assunto, enquanto a noção de violência constitutiva do Estado é omitida.

2.4

Transicionando dentro da Canlit

Conforme apontado, CanLit ressoa com as mesmas “complexidades” e “nervosismo” associados a sua história e localidade, como propõe Smaro Kamboureli (2007, p. viii). A autora define que a Canlit reflete a preocupação do Canadá com sua própria formação, isso é:

its topocentrism; its uneasy relationships with the British, the Commonwealth, and the American; its uneven responses to the (post)colonial and its so-called minority literatures; its desire to accommodate global cultural contexts; its obsessiveness with identity; and its institutionalization and celebration through cultural, social, and trade policies. These diverse preoccupations attest to CanLit’s specificity, but also to its nervous state (Kamboureli, 2007, p. viii).

Ademais, Kamboureli sugere que a CanLit foi sujeita a um processo de institucionalização – seja ela considerada parte integral da formação da nação canadense, um conjunto de trabalhos autônomos, uma literatura que pertence em

algum lugar entre nação e literariedade ou uma parte que compõe a literatura mundial. Para a autora, às vezes “sutilmente” e outras “grosseiramente”, a CanLit foi empregada ao longo da história canadense como um instrumento (“cultural, intelectual, político, federalista, e capitalista”) para avançar “causas e interesses” (Kamboureli, 2007, p. viii) que ora se complementam, ora se resistem, em um esforço que, assim como o colonialismo de povoamento, tem uma orientação para o futuro.

Também compartilhando com o colonialismo de povoamento uma orientação à futuridade está a justiça de transição. Conforme Park coloca, o colonialismo de povoamento busca se livrar de sua história e seu presente coloniais. Na procura por aperfeiçoar o projeto de povoamento e se tornar pós-colonial, a fantasia é de que o colonizador não seja mais o colonizador, mas sim “nativos à pátria” (Park, 2020, p. 9). Para Park, paralelamente, a justiça de transição funciona a partir de uma orientação teleológica à história, superando o passado. Ela ecoa os argumentos de Coulthard, que propõe como a falta de transição nas colônias de povoamento faz com que tenham que fabricar uma transição rechaçando as violências das mesmas para as lixeiras da história (Coulthard, 2014), seguindo a um futuro em que os rastros coloniais são dissolvidos. Barker, Rollo e Lowman alertam que enquanto é necessário denunciar as violências e os abusos que ocorreram nas escolas residenciais, muitas vezes essa se tornou a narrativa predominante. Dessa forma, “a criminalidade destes abusos proporciona uma narrativa mais fácil de incorporar ao discurso público do que a política de assimilação que liga as escolas residenciais a um sistema organizado de genocídio nas colônias de povoamento” (Barker, Rollo e Lowman, 2017, p. 164).

É importante ressaltar que traço os caminhos desta tese alertando sobre as ambivalências emanando a todo tempo das complexidades de temas tão densos. Nesse sentido, partindo de George Manuel e Michael Posluns (1974), Sophie McCall (2020) afirma que assim como nunca houve um tempo desde a invasão colonial em que pessoas indígenas não estivessem resistindo, também não houve um tempo em que pessoas indígenas não estivessem escrevendo e compartilhando suas histórias nas mais diversas formas – o que existem são forças que permitem ou negam que essas histórias emerjam. De forma similar, quanto à justiça de transição, cabe ressaltar que pessoas indígenas sempre lutaram por seus mecanismos, inclusive participando neles (Park, 2020). Park chama atenção para o fato de que

análises sobre a Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá refletem essas ambivalências, uma vez que observam como pode ser “tanto potencialmente geradora de responsabilização quanto um local para dissociar as irregularidades coloniais do projeto colonial maior e em curso, forçando a ‘finalização’ aos sobreviventes e ao mesmo tempo ressuscitando a identidade benevolente do Canadá” (2020, p. 11-12).

3

O futuro na seção de Relatórios da Comissão da Verdade

A música de fundo lembra um típico comercial de cereal matinal, dos mais clichês, com notas agudas. Em preto e branco, uma reportagem²⁵ da emissora CBC de 1955, realizada na esteira da *Education Week* com intuito de valorizar a educação, mostra uma escola residencial de Moose Factory, em Ontário, no centro-leste do Canadá. Na neve que ronda um prédio comprido, jovens um tanto agasalhados conversam, pulam corda e jogam o tão canadense hockey. A narração segue, agora com imagens de salas de aula, informando que aquela é uma das 69 escolas residenciais do Canadá, e que o sistema engloba 11.000 alunos, “órfãos, convalescentes, aqueles que vivem tão longe na selva que não chegariam a uma escola diária”. A música passa a ter um embalo triste, acompanhando a coreografia de expressões atentas ao vocabulário no quadro – “purchase”, “desire”, “wealthy”. Em seguida, o narrador diz que “em vez da isolamento e da negligência do passado” a escola oferece uma “chance livre e igual para as crianças em centros urbanos”. O jogo de tênis de mesa faz voltar a música alegre do começo. Logo duas crianças animadas protagonizam o momento de puxar a corda do sino da missa. A escola é conduzida pela Igreja da Inglaterra e mantida pelo Departamento Federal de Assuntos Indígenas. Por fim, enquanto encaramos rostos infantis em uma sala lotada, a voz arremata: “para os mais velhos canadenses, um novo futuro”.

O movimento dos direitos humanos nos deu “novos vocabulários, novos padrões, novos mecanismos e uma nova forma literária: o relatório de direitos humanos” (Jolly, 2006, p. 783). Publicados por ONGs e outras instituições internacionais nas últimas décadas, o gênero literário “relatório de direitos humanos” é identificável como tendo seu formato e suas características específicas, que, como opina Jolly, não é um texto jornalístico nem é acadêmico. O documento fala em nome dos direitos humanos amplamente e se apresenta como não sendo ideologicamente em favor de um lado do conflito. Paralelamente, esta tese pretende caminhar com autores que ecoam esse entendimento na análise de relatórios de comissões da verdade. Considerado um best seller nacional e presente em livrarias

²⁵ Vídeo encontrado no endereço de link: <https://www.cbc.ca/archives/cbc-tv-visits-a-residential-school-in-1955-1.4667021>.

pela Argentina, o livro “*Nunca Más*”, que abarca quase integralmente o relatório da Comissão Nacional sobre o Desaparecimento de Pessoas (CONADEP) da Argentina, fundou o gênero literário dos relatórios da comissão da verdade (Oettler, 2007). Neste capítulo, na seção 3.1, converso com autores que propõem e desestabilizam a noção de documento e história e propõem a comissão da verdade como dentro de um discurso histórico moderno; na seção 3.2, teço um panorama sobre o que foram as escolas residenciais, principal conflito identificado pelo relatório; na seção 3.3, apresento algumas interpretações de futuro que emanam do livro.

Para o governo canadense à época das escolas residenciais, o futuro dessas crianças era tido como indiferente pelos pais, logo, eles eram incapazes de cuidar delas. No entanto, conforme destacado pelo relatório final da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá, intitulado “*Honouring the Truth, Reconciling for the Future*”, o sumário executivo dos resultados apresentados da investigação da comissão, livro que será analisado neste capítulo, tal julgamento se contradizia pelo fato de que os pais mantinham suas crianças longe dessas escolas por que as viam, “bem precisamente, como instituições perigosas e duras que buscavam educar suas crianças de formas alienantes” (*Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 4*). O mesmo livro define a visão da comissão como sendo a de que o futuro do país depende do desenvolvimento de cidadãos historicamente letrados, que entendam por que e como o passado é relevante para suas próprias vidas. Ainda de acordo com o relatório, para se criar esperança de um futuro melhor, um novo futuro, torna-se importante que canadenses indígenas e não-indígenas estendam as mãos uns aos outros. Em outras palavras:

Whether one is First Nations, Inuit, Métis, a descendant of European settlers, a member of a minority group that suffered historical discrimination in Canada, or a new Canadian, we all inherit both the benefits and obligations of Canada. We are all Treaty people who share responsibility for taking action on reconciliation (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 12).

Apesar de as políticas públicas que atingiram populações indígenas se estender para além do legado das escolas residenciais, como sugerido nos capítulos anteriores, os esforços de justiça de transição, como a Comissão de Verdade e Reconciliação, focam no legado desse sistema de assimilação em específico (Jung,

2009, p. 26). Nesse contexto de caminho de uma reconciliação que vem se desdobrando no Canadá já há algumas décadas, minha pesquisa do mestrado voltou-se para investigar como se deu a tentativa de reconciliação especificamente pelo pedido de desculpas no país, analisando como foram as reações das Igrejas e do Estado. Para tal, explorei as construções temporais e a possibilidade de resistência que o pedido de desculpa entendido como instrumento político invoca.

Com o pano de fundo sendo os limites do multiculturalismo do Estado canadense, refleti sobre como a propagação do termo busca expor o país como um que reúne diferentes religiões e influências culturais, que é entendido como um mosaico cultural e aberto ao pluralismo, muito em razão das ondas de imigração desde o século XIX (Zugliani, 2019; Berdichewski, 2007), enquanto esconde uma falsa universalidade que reafirma um eurocentrismo. Assim, sigo para concluir que, apesar de ter havido iniciativas reconciliatórias através de um esforço discursivo composto pelo simbolismo de Estado multicultural e embalado pelo pedido de desculpa em direção a uma renovada relação já não mais violenta, a manutenção de uma marginalização das vítimas das escolas residenciais persiste, sendo necessária uma observação atenta para a perspectiva de a violência ter tão somente se renovado por outros meios. Nesta tese, buscando perseguir os rastros das disputas de futuros no Canadá, que estão presentes desde a implementação das escolas residenciais, conforme observado no vídeo supracitado, mas aparece em diversas outras políticas, a opção pelo relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação parte do entendimento de que o livro foi escrito motivado por um esforço de *seguir em frente*. Assim sendo, neste capítulo, analiso o livro “*Honouring the Truth, Reconciling for the Future*”, dentro do gênero literário de relatórios de comissões da verdade, atenta para as ideias de futuro que dele emerge.

Vendido nas livrarias pelo Canadá como não-ficção, “*Honouring the Truth, Reconciling for the Future*” tem 6 capítulos que identifico como sendo de desenvolvimento (“Introduction”, “Commission activities”, “The history”, “The legacy”, “The challenge of reconciliation” e “Calls to Action”), além de um prefácio, um espaço para apêndices, bibliografia e notas finais. A introdução descreve o sistema de escolas residenciais como tendo sido um “genocídio cultural” e coloca como os principais objetivos da política indígena do Canadá foram, “por mais de um século”, “eliminar os governos aborígenes; ignorar os direitos aborígenes; rescindir os Tratados; e, através de um processo de assimilação, fazer

com que os povos aborígenes deixem de existir como entidades legais, sociais, culturais, religiosas e raciais distintas no Canadá” (*Truth and Reconciliation Commission*, 2015, p. 1). Ainda que reconheça “legados” em todo um capítulo, arrastando as consequências do passado para o presente, o escopo do passado se limita à implementação do sistema de escolas residenciais – e essa é a História/história contada.

3.1

Documentando e narrando, narrando e documentando

Dentro de uma lógica de persistência em buscar reflexivamente sempre mais sobre si (Giddens, 1990, *apud* Riles, 2006, p. 6), o conhecimento moderno tem como uma de suas principais ferramentas o documento. Reivindicações por documentação acabam sendo os desdobramentos práticos de palavras da moda, “de transparência a responsabilização” (Rosga, 2005, *apud* Riles, 2006, p. 6). Transbordando o campo semântico dessas para o guarda-chuva sob as quais muitas vezes aparecem, a justiça de transição tem tido suas ferramentas, como reparações e, principalmente, comissões da verdade, cada vez mais popularizadas e burocratizadas por meio da crescente institucionalização do campo (Rubli, 2002). Seja no contexto de segunda onda de contágio do coronavírus na Índia para combater sua percepção como um fenômeno da pós-verdade (Visvanathan, 2021)²⁶ ou na busca pela compreensão da discriminação racial nos Estados Unidos (Lu, 2021)²⁷, as comissões da verdade têm sido evocadas em distintos países com diferentes conjunturas e legados históricos, tendo como um de seus resultados um documento: o relatório.

Ao final do trabalho de uma comissão da verdade, há a submissão de um relatório, e seu conteúdo é composto por descobertas e recomendações. A história que é construída pela comissão da verdade, conforme propõe Wiebelhaus-Brahm (2018), tem diversas fontes – muitas vezes, inclusive, com informações de fontes classificadas como oficiais, como governos. Além disso, eventos podem ter

²⁶ Informação encontrada em: <https://www.theleaflet.in/a-truth-commission-for-covid/>

²⁷ Informação encontrada no endereço de link: <https://foreignpolicy.com/2021/04/29/united-states-transitional-justice-truth-reconciliation-commission>

acontecido em um passado distante, o que dificulta ainda mais que haja uma reunião de testemunhos e evidências. A forma pela qual a comissão vai processar as informações que adquire, que vai construir a história, pode ser diferente. Como traz Wiebelhaus-Brahm, isso pode ser feito: i) pelo uso de base de dados, em que evidências e testemunhos são configuradas muitas vezes de maneira que são descontextualizadas, o que pode gerar a perda do como e o porquê de eventos passados, e ii) por um foco nas histórias individuais, podendo inibir a possibilidade de se encontrar padrões em abusos de direitos humanos. O autor alerta, assim, que idealmente há a tentativa de alcançar um equilíbrio das metodologias.

Finalmente, o autor destaca como “os detalhes que são descobertos devem educar o público e providenciar uma história autorizada²⁸ sobre a qual a sociedade pode se reconstruir” (Wiebelhaus-Brahm, 2018, p. 601). Ou seja, o relatório é “onde a história é explicitamente criada. O que é dito ou não-dito, e o nível pelo qual as descobertas são publicizadas, moldam como o passado é lembrado” (Wiebelhaus-Brahm, 2018, p. 604). Enquanto o autor sugere o texto da comissão como responsável por avançar uma versão unificada do ocorrido, adiante, no entanto, esta tese pretende apresentar contestações ao documento. Antes, durante e depois da publicação movimentações na sociedade canadense disputaram narrativa para que a história fosse contada a partir de outras perspectivas, por outros entendimentos temporais, distanciando, inclusive, corpos indígenas de uma relação única com a imagem da vítima²⁹.

Na medida em que documento e história já se mostram como imagens de relevância central no contexto de justiça de transição, vale trazer como Fasolt aponta caminhos importantes que reúnem ambas. Logo na introdução de seu livro “Os limites da história” (2004), Fasolt expõe seu argumento como básico: história e política são mais íntimas do que é comumente pensado. Nesse sentido, ele identifica história como sendo conhecimento sobre o passado, a técnica ou forma pela qual esse conhecimento é produzido e a atividade que é requerida para tanto. Já política seria as ações de seres humanos para mudar seu destino – especialmente

²⁸ No sentido de ter autoridade, de ser oficial. Em inglês a palavra usada foi “authoritative”.

²⁹ Esse ponto será tratado mais densamente no capítulo que falará sobre o movimento do Futurismo Indígena e nas correlações feitas a partir desses textos. No entanto, Brooke Madden (2019), no contexto da educação, fala sobre quais contra-histórias devem ser acessadas para além daquela apresentada no relatório da comissão. O artigo pode ser acessado em: <https://www.edcan.ca/articles/trc-education/>.

aqueles que têm poder para afetar o destino de outros. Assim, Fasolt argumenta como não há possibilidade de se separar conhecimento sobre o passado de ações que tomamos para mudar nosso destino (2004, p. xiii).

Desenvolvendo seu ponto, Fasolt sugere que a história não obriga seus “seguidores” a tomarem um partido. O que ela faz, segundo ele, é limitar suas escolhas. Assim, ela “ajuda a determinar o que conta como política e o que não conta. Ela faz com que a política da liberdade, responsabilidade e progresso pareçam natural enquanto descarta outras como não-políticas” (2004, p. xviii). Assim sendo, de acordo com Fasolt, em um paralelo com imperialismo e colonização, o passado, enquanto um país estrangeiro, é invadido pelos historiadores, sujeitando seus habitantes à sua disciplina e “anexando seus territórios às posses do presente” (2004, p. xviii).

Nesse processo, a história pressupõe uma perspectiva temporal, como um abrigo “que nos conforta com a ilusão que sujeitos podem ser definidos por suas condições históricas e que essa mudança ao longo do tempo pode ser explicada por desenvolvimento histórico” (Fasolt, 2004, p. 231-232). A história é, como destaca Fasolt (2004), produto de uma tecnologia – ecoando a noção de tecnologia de temporalidade –, ou seja, é o resultado de uma série de operações de historiadores (como coletar, escrever, analisar, publicar), sobre objetos, com o objetivo final de se ter conhecimento sobre o passado. Ele complementa, ainda, que história era uma posse valiosa para aqueles que sabiam direcionar suas forças contra um alvo de sua escolha para alcançar um desejado efeito. Nesse sentido, a história é política, produzindo uma separação de tempos históricos – o passado recontado por historiadores e, como já foi, não pode voltar a ser, e o presente permitindo a mudança e a construção de possibilidades. Assim, propondo que essa forma de conhecimento permite a divisão dos tempos históricos e alocações de acontecimentos em diferentes tempos, destaco como Fasolt ajuda a refletir sobre como a (re)construção de uma história a partir de um documento da comissão pode acabar por congelar determinadas violências no passado e impulsionar uma função do relatório de higienizar o Estado no dito presente – esse que busca a mudança e que se desvencilha do que já foi.

Para Berber Bevernage, as comissões da verdade voltam-se para a história em uma abordagem que ele chama de “discurso moderno histórico” – aqui, como ele esclarece, a modernidade se refere a uma visão de mundo específica, experiência

ou mentalidade, em vez de um período histórico definido (2010, p. 113). De acordo com Paul de Man, essa mentalidade seria um antônimo da história, dado que é caracterizada por um “impulso de renovação radical e uma obsessão com tabula rasa, ou mesmo como um esquecimento sistemático” (Bevernage, 2010, p. 113). Em outras palavras, a modernidade pode ser concebida como um “desejo de apagar o que quer que tenha vindo antes, na esperança de alcançar finalmente um ponto que poderia ser chamado de verdadeiro presente” (De Man, 1983, p. 148, *apud* Bevernage, 2010, p. 114). Na mesma direção, Habermas afirma que a modernidade “expressa a convicção de que o futuro já começou: é a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir” (Habermas, 1987, p. 5, *apud* Bevernage, 2010, p. 114).

Entretanto, para Bevernage, ainda que a experiência moderna e sua afeição pelo futuro possa parecer o oposto de história, Koselleck mostra como a abertura ao futuro possibilitada pela modernidade e sua relação com o progresso “têm tido importância crucial na gênese dos conceitos dominantes ocidentais de história” (Bevernage, 2010, p. 114). Modernidade deve ser entendida, segundo Koselleck, como uma experiência radicalmente nova de historicidade e tempo. Até o início do século XVIII, propõe Koselleck, as expectativas das pessoas para o futuro e suas experiências do passado estavam intimamente relacionadas, de tal forma que “o futuro só poderia ser imaginado como uma continuação de um passado experienciado” (Bevernage, 2010, p. 114). Já as inovações tecnológicas da segunda metade deste mesmo século e os efeitos do “progresso” tiveram como resultado uma alteração profunda na relação entre as memórias das pessoas de passado e suas esperanças projetadas no futuro” (Bevernage, 2010). Também em conversa com o pensamento de Koselleck, Paulo Chamon conclui que, para o autor, “tempo passa a ser caracterizado por uma separação irreduzível entre experiências passadas e as expectativas de futuro” (Chamon, 2018. p. 50); a modernidade, então, “abre o futuro para ser qualitativamente diferente do passado”, levando a crer que “algo historicamente novo pode agora ocorrer por simples força da história” (*ibidem*, p. 50).

Diante desse panorama, a “descoberta”³⁰ do progresso trouxe a “descoberta” do mundo histórico, como coloca Bevernage. Isso é, ambos têm origens comuns.

³⁰ Aqui, vale lembrar a reflexão sobre o caráter de inventividade no uso da palavra “descoberta”, destacada anteriormente.

“Se o novo tempo está oferecendo algo novo todo tempo, um diferente passado tem que ser descoberto e reconhecido” (Koselleck, 2002, p. 120, *apud* Bevernage, 2010, p. 115). Nesse sentido, Bevernage destaca que a “ideia de história como um processo unificado ou um objeto epistemológico unificado” somente surgiu após a ideia de abertura ao futuro pelo progresso e as pessoas acreditando que poderiam “fazer” história (Bevernage, 2010, p. 115). A “descoberta” do mundo histórico, elabora Bevernage, teve grandes consequências para a formação da historiografia acadêmica. Apenas com a separação qualitativa de passado, presente e futuro que a história pôde começar a ser entendida como uma ciência. Tais elaborações, com o tempo sendo tido como uma “força história”, levaram ao que Bevernage compreende como “discurso moderno histórico” (Bevernage, 2004, p. 115).

A partir desse termo, Bevernage sugere que as comissões da verdade têm como objetivo a restauração ou a criação de uma consciência do tempo moderna, assim “confirmando uma disjunção caracteristicamente modernista entre passado e presente” (2004, p. 116). O discurso histórico inserido no campo da justiça de transição, ainda segundo o autor, conflita com o que conceitua como “memória da ofensa”, gerando um paradoxo no fenômeno de emergência de comissões da verdade (Bevernage, 2004, p. 116). Apesar de esses mecanismos resultarem de um implícito ou mesmo explícito reconhecimento do “passado que assombra” (Rousso, 2002, *apud* Bevernage, 2004), eles constroem um discurso histórico moderno exatamente pelo fato de esse subentender uma recusa da ideia de “presença ou persistência do passado” (Bevernage, 2004, p. 116). Em outras palavras, enquanto a “memória da ofensa” se recusa a se desvencilhar do passado, insistindo na sua presença, na “teimosa persistência de injustiças históricas” (*ibidem*, p. 116), assombrando o presente, o discurso histórico moderno fala a “língua do exorcismo”, reforçando a “distância entre passado e presente” (Bevernage, 2004, p. 126) e entendendo o passado como “morto”, em uma performatividade que é mais “desejo que realidade” (Bevernage, 2004, p. 124).

Após um conflito ou um período de violência, as comissões da verdade são implementadas a fim de se restabelecer e recontar o passado de um determinado Estado, em uma reconfiguração ou, de forma menos intensa, uma reestruturação do que foi tido como a história oficial até então. Conforme elaborado, essa nova narrativa, que tomará forma por meio da publicação de um documento, o relatório,

é abastecida por um discurso histórico moderno que celebra uma separação de passado, presente e futuro.

Apesar da existência de vasto estudo dos mais distintos entendimentos e percepções de tempo, pesquisadores e trabalhadores do campo da justiça de transição são predominantemente influenciados pela noção ocidental normativa e linear (Mueller-Hirt e Oyola, 2018), que, se não desafiada, pode ser decisiva em narrativas sobre sociedades que estão em um suposto caminho para a reconciliação. Há a necessidade de que se reconheça as múltiplas temporalidades que existem em relação a experiências de sofrimento vividas e que correspondem a como as concepções de justiça e cura podem mudar dinamicamente (Igreja, 2012). Assim sendo, Mueller-Hirt e Oyola (2018) atentam para o fato de que o tempo na justiça de transição não é neutro, sendo atravessado por relações de poder nas configurações particulares em que é produzido.

Segundo Park, ecoando as percepções ambivalentes desse processo, o relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação potencialmente permite uma responsabilização, traz à tona erros coloniais de um projeto colonial maior e em andamento, ao mesmo tempo em que força um “encerramento”³¹ nos sobreviventes e faz ressurgir a identidade de benevolente do Canadá (Park, 2020, p. 11). Nesse panorama, Matsunaga (2016) também pontua como não se deve cair em uma dicotomia ao analisar processos de justiça de transição:

To rush towards conclusions that transitional justice, whether applied in so-called transitional or non-transitional states, is only “bad” disrespects and invalidates the survivors who often fought long years for justice. I agree with Somani’s (2011) assertion that to deny the positive feelings experienced by some survivors “smacks of academic condescension” (Matsunaga, 2016, p. 26).

3. 2

Do sistema de escolas residenciais às suas sombras

Já que o relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação pretende ser um registro histórico do sistema de escolas residenciais, cabe um breve panorama.

³¹ A palavra usada foi “closure” – sem um correspondente muito exato no português, dando a ideia de uma lida final com um determinado problema.

Constituída e criada em 2008 pelo acordo que selou as ações coletivas contra o governo, chamado *Indian Residential Schools Settlement Agreement*, a Comissão passou seis anos viajando pelo Canadá para ouvir pessoas aborígenes que foram retiradas de suas famílias quando eram crianças e conversar com 6.000 testemunhas, a maioria tendo sido sobreviventes das escolas. O estabelecimento da comissão teve dois objetivos principais. O primeiro era o de revelar aos canadenses “a complexa verdade sobre a história e o legado em andamento das escolas residenciais geridas pelas igrejas”; já o segundo era o de “guiar e inspirar um processo de verdade e cura” em direção à reconciliação (*Truth and Reconciliation Commission*, 2015, p. 23). Logo no prefácio do documento, o que parece ser um aviso quanto às informações que aparecerão ao longo do mesmo surge como “as histórias dessa experiência são às vezes difíceis de aceitar como algo que poderia ter acontecido em um país como o Canadá, que por muito tempo se orgulhou de ser um bastião de democracia, paz, e bondade” (*ibidem*, p. v)

As escolas residenciais foram implementadas a partir do entendimento de que as culturas nativas do Canadá seriam incapazes de se adaptar de forma ágil à sociedade que se modernizava. Assim sendo, essas escolas atuavam retirando crianças indígenas de suas famílias e impondo ideais da civilização europeia e das religiões cristãs, enquanto desencorajavam ou até proibiam que falassem sua língua materna ou praticassem seus modos de vida, sob risco de forte castigo. Ao longo dos anos de funcionamento dessas instituições, os jovens viveram em condições de frequente abuso físico e emocional, tendo havido condenações também de abuso sexual³². As péssimas condições iam desde a estadia por cerca de dez meses por ano, longe de seus pais, e as cartas que eram enviadas a suas famílias eram escritas em inglês, não na língua que seus parentes teriam familiaridade; os prédios eram mal localizados, mal construídos, a manutenção era limitada; o aquecimento era insuficiente, e as escolas eram mal ventiladas; a dieta dos alunos era deficiente e de má qualidade; e a equipe que trabalhava nas escolas era escassa, mal treinada e não

³² Jornais canadenses publicaram denúncias das violências, como pode ser conferido nos endereços de link: “One in five students suffered sexual abuse at residential schools, figure indicate” - <https://www.theglobeandmail.com/news/national/one-in-five-students-suffered-sexual-abuse-at-residential-schools-figures-indicate/article20440061/>; “The horrors of St. Anne’s” - <https://newsinteractives.cbc.ca/longform/st-anne-residential-school-opp-documents>; “Beatings, rapes a reality for children at residential schools” - <https://ottawacitizen.com/news/national/beatings-rapes-a-reality-for-children-at-residential-schools>.

era adequadamente supervisionada (*Truth and Reconciliation Commission*, 2015, p.3).

De acordo com o Instituto de Justiça de Manitoba³³, as escolas residenciais estabeleceram as bases da epidemia atual de violência e abuso doméstico contra mulheres e crianças aborígenes. Gerações de crianças cresceram sem um ambiente familiar saudável. Assim, muitos chegaram à vida adulta sem habilidade parental, uma vez que só tiveram como experiência o abuso, que passou a ser o que reproduziam com filhos e membros da família. O alto índice de violência doméstica³⁴ acaba gerando um ambiente familiar opressivo, com ciclos de abuso e disfunção por gerações. Louise Longclaws, uma sobrevivente da Brandon Indian Residential School, no período de 1965-1970, relata³⁵ como não conseguiu oferecer cuidados maternos para seus filhos: “Ninguém nunca leu para mim, ninguém veio e me deu carinho ou me abraçou se eu estivesse me sentindo triste ou chateada. Se tivesse caído, nunca ninguém estava lá comigo. Eu tinha que me levantar e seguir. Quero pensar que estou melhorando com meus netos”.

Ademais, a sensação de pouco valor resultante dos anos nas escolas contribuiu, também, para uma baixa autoestima, que ecoa nos altos níveis de alcoolismo, abuso de substâncias tóxicas e suicídio nas populações indígenas no Canadá³⁶. Vale mencionar que, dado o grande número de vítimas com problemas de saúde mental, um artigo³⁷ publicado no *British Columbia Medical Journal* definiu a existência da síndrome da escola residencial, um termo diagnóstico aplicado a sobreviventes do sistema de escolas residenciais. De acordo com a

³³ Informações encontradas no endereço de link: <http://www.ajic.mb.ca/volume.html>.

³⁴ “Aboriginal Domestic Violence in Canada” (2003) disponível em:

<http://www.ahf.ca/downloads/domestic-violence.pdf>.

³⁵ Entrevista encontrada em matéria da CBC, disponível no endereço de link:

<https://www.youtube.com/watch?v=nJ64Dltsli0>.

³⁶ “Alcohol and Indigenous people” (2019):

<https://anishinabeknews.ca/2019/11/27/opinion-alcohol-and-indigenous-people/>;

“Hopelessness and Excessive Drinking among Aboriginal Adolescents: The Mediating Roles of Depressive Symptoms and Drinking to Cope” (2010):

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3003989/>; “Prevalence and risk indicator

of alcohol abuse and marijuana use among on-reserve First Nations youth” (2013):

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3680265/>; “Canada’s Indigenous suicide

crisis is worse than we thought (2019)”:

<https://www.nationalobserver.com/2019/09/10/analysis/canadas-indigenous-suicide-crisis-worse-we-thought>.

³⁷ Artigo pode ser encontrado no endereço de link: <https://bcmj.org/articles/residential-school-syndrome>.

publicação, alguns aspectos do diagnóstico sugerido são similares ao da condição de estresse pós-traumático, mas com impacto cultural específico.

Um motivador para a criação das escolas residenciais veio do sonho do Estado-nação moderno, nacionalista e capitalista. Como cerne narrativo estava a presunção de que pessoas indígenas, sejam elas tidas na sua individualidade ou na sua coletividade, deveriam ser subordinadas para que se tivesse, no futuro, a imagem de um povo canadense homogêneo (Murray, 2017). A partir da noção de Estado moderno como sendo “definida no palco mundial como governar um território nacional sobre um povo homogêneo por consentimento” (Murray, 2017, p. 766), o sistema emergiu como um instrumento chave para forçar comunidades indígenas a uma submissão. A questão do reconhecimento da violência inerente à implementação das escolas residenciais é uma que não pode ser respondida sem que se confronte “violência sancionada pelo Estado contra pessoas indígenas” (Murray, 2017, 767). De acordo com Murray: “Essa violência passada permanece no presente porque é interna ao estado moderno canadense. É o problema canadense essencial: as pessoas se beneficiaram e se beneficiam dessa violência” (Murray, *ibidem*).

Já no caminho da justiça de transição, falar sobre reconciliação “equipa políticos com retórica” (Ansloos, 2017), enquanto justiça material e a concepção de um futuro dão passos curtos. Isso é, as discussões que envolvem a busca por uma relação supostamente mais saudável com as populações indígenas sob o véu de uma tentativa reconciliatória maquiagem a própria legitimidade do Estado canadense, já que omitem as sequenciais violações de tratados desde a Confederação, que se estendem até os dias atuais. Isso é, liberais não têm medo de falar sobre reconciliação, têm orgulho de ter representação indígena para que os gabinetes “se pareçam com o Canadá”, acreditam que palavras e atos simbólicos importam, mas quando o assunto é água potável, ações parecem não importar (Ansloos, 2017). No movimento da narrativa reconciliatória, governos liberais têm usado o termo “descolonização” para descrever planos futuros de modernizar o Indian Act³⁸. Segundo Ansloos (2017), apesar de ser pouco claro o que políticos como o primeiro-ministro canadense Trudeau, querem dizer quando utilizam tal palavra, a

³⁸ A lei entrou em vigor dia 12 de abril de 1876 e consolidava uma série de leis coloniais que visavam controlar e assimilar pessoas indígenas dentro de uma cultura euro-canadense. A ação foi reformada ao longo dos anos para retirar leis restritivas e opressivas.

“modernização não questiona a persistente supremacia colonial do Canadá, apenas faz com que ela soe mais gentil”.

3.2.1

O nascimento da comissão

– Could you, do you think, convince others to go before this pannel? Are there enough shared experiences that people would go? You say it’s so difficult for you and you have become a public figure. If it’s difficult for you, how is this story to come out?

– Well, we are hoping that with the step that I’ve taken it will make it easier for others to talk about their experiences. We believe that that’s important in itself. But it’s really much more important to do two other things: one, to record for posterity, to record and document this collective experience so that we never forget about it so that others will understand what we are talking about. But as well to undertake a healing process. To make our people whole. So that when we talk about the future, that we can talk about the future as whole people and not as a people that has individuals, many, many individuals with missing parts and pieces and gaps in their being (Fontaine, 1990).

Esse é um trecho da entrevista³⁹ que Phil Fontaine, então *Grand Chief da Manitoba Assembly of Chiefs*, deu à jornalista Barbara Frum em outubro de 1990. “Apesar de comunidades indígenas terem levantado preocupações sobre e resistido ao sistema de escolas residenciais desde seu começo”, Nagy (2014, p. 204) aponta como a declaração do líder indígena, o primeiro a falar publicamente e pessoalmente a respeito do sistema de escolas residenciais no Canadá, recebeu atenção do *mainstream* e fez com que mais sobreviventes descrevessem suas experiências⁴⁰. À época, o governo rejeitou as demandas por uma investigação pública, argumentando que seria desnecessário descobrir que o governo de anos atrás não fez as coisas do jeito certo (Nagy, 2014). O que se seguiu foram ações judiciais individuais sendo iniciadas e a formação de grupos de sobreviventes. Em 1991, a Comissão Real sobre Povos Aborígenes (RCAP, na sigla em inglês) foi estabelecida como resposta à Crise Oka – uma disputa de terras que aconteceu em 1990 entre a nação Mohawk e a cidade de Oka, em Quebec. Até o ano de 1996, a RCAP teve como objetivo do seu mandato cobrir 500 anos de relacionamento entre

³⁹ Entrevista pode ser visualizada em: <https://www.cbc.ca/archives/entry/phil-fontaines-shocking-testimony-of-sexual-abuse>.

⁴⁰ Apesar de a autora considerar a fala do líder como o momento em que o assunto alcança o *mainstream*, Niezen (2016, p. 920) lembra como as origens de reivindicações a respeito do tratamento de indígenas no Canadá podem ser traçadas desde a ascensão de uma “consciência supra-tribal” e um “ativismo político” na década de 1960 e na emergência do movimento de povos indígenas no final da década de 1970.

as populações aborígenes⁴¹ e não-aborígenes. O relatório final revelou que o sistema de escolas residenciais era o evento da história que mais causava revolta e vergonha:

Certainly there were hundreds of children who survived and scores who benefitted from the education they received. And there were teachers and administrators who gave years of their lives to what they believed was a noble experiment. But the incredible damage — loss of life, denigration of culture, destruction of self-respect and self-esteem, rupture of families, impact of these traumas on succeeding generations, and the enormity of the cultural triumphalism that lay behind the enterprise — will deeply disturb anyone who allows this story to seep into their consciousness and recognizes that these policies and deeds were perpetrated by Canadians no better or worse intentioned, no better or worse educated than we are today. This episode reveals what has been demonstrated repeatedly in the subsequent events of this century: the capacity of powerful but grievously false premises to take over public institutions and render them powerless to mount effective resistance. It is also evidence of the capacity of democratic populations to tolerate moral enormities in their midst (Royal Commission on Aboriginal Peoples, Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, p. 579).

O capítulo 10, “*Residential Schools*”, expôs o caráter extensivo e sistemático da violência do sistema que foi implementado e solicitou que uma investigação pública específica fosse realizada:

We must carefully assess the nature, scope and intent of Canada's residential school strategy. We must carefully assess the role of the church. We must listen carefully to the survivors. We must thoroughly review the options available to Aboriginal people for restitution and redress. We must carefully consider how it might be possible to achieve justice after all that has been wrought by residential schools (Royal Commission on Aboriginal Peoples, Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, p. 364).

Segundo Niezen, o documento “convincentemente traçou a responsabilidade final pelas condições nas escolas ao governo federal, que falhou em lhes prover financiamento adequado ou supervisão, apesar de os horrores diários da experiência nas escolas terem sido responsabilidade das igrejas que as dirigiam” (2016, p. 921).

A resposta do governo federal veio em 1998 com uma publicação chamada “*Gathering Strength*” e uma declaração de reconciliação, formalmente reconhecendo os efeitos negativos do tratamento dado às comunidades indígenas no Canadá, especificamente às vítimas de abuso sexual e físico no sistema de

⁴¹ Termo que foi usado oficialmente na época, que se referia a habitantes indígenas no território que seria chamado Canadá. De maneira geral, consideravam as Primeiras Nações e Métis.

escolas residenciais. Houve, nessa ocasião, um pedido de desculpas da então Ministra de Assuntos Indígenas, Jane Stewart. Os quatro objetivos delineados no texto publicado eram de renovar as parcerias, fortalecer a governança aborígine, desenvolver uma nova relação fiscal e apoiar fortes comunidades, pessoas e economias - para isso, Stewart declarou, seria necessário primeiro “lidar com os legados do passado”⁴². A fim de demonstrar compromisso em dar seguimento ao caminho em direção à dita reconciliação, o governo destinou \$350 milhões para ajudar na cura diante do “legado de abuso sexual e físico no sistema de escolas residenciais” – mas não houve aceitação em iniciar uma investigação pública.

Outro marco importante no caminho para a criação de uma comissão da verdade foram os Diálogos Exploratórios (*Exploratory Dialogues*, no original, em inglês), que consistiam em reuniões de mais de 400 pessoas – dentre elas sobreviventes, líderes e curandeiros indígenas, líderes da igreja e autoridades políticas locais e federais. Na tentativa de explorar formas alternativas às institucionais de responder às reivindicações, participantes indígenas compartilhavam suas histórias difíceis e dolorosas, fazendo com que muitos não-aborígenes presentes, como advogados e burocratas, ficassem sabendo da história pela primeira vez⁴³. Até outubro de 2002, mais de 11 mil casos foram apresentados contra o governo federal e igrejas (Jung, 2011, p. 255; Thielen-Wilson, 2014, *apud* Niezen, 2016, p. 921). Em 2005, a Assembleia das Primeiras Nações deu entrada em uma ação judicial coletiva, pedindo \$36 bilhões pelos danos. Em entrevista em 2012⁴⁴ com Nagy, Maggie Hodgson, que trabalhava para o governo federal em Serviços de Conselho Nativo de Alberta, alegou que identifica os Diálogos Exploratórios como o começo de um processo que levou ao *Indian Residential Schools Settlement Agreement* (IRSSA) de 2007, que representou um consenso alcançado entre advogados de sobreviventes⁴⁵, advogados das Igrejas, da Assembleia das Primeiras Nações e outras comunidades indígenas e o governo do

⁴² Publicação encontrada em: https://publications.gc.ca/collections/collection_2018/aanc-inac/R5-620-1998.pdf.

⁴³ Informações encontradas no endereço de link: <https://www.glennsigurdson.com/reconciliation-will-take-part-2/>.

⁴⁴ Trechos da entrevista e algumas informações foram publicadas no artigo de Rosemary Nagy, em 2014. A entrevista foi feita por telefone no dia 24 de maio de 2012.

⁴⁵ No site oficial do governo do Canadá em que o acordo é definido (<https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/>), o termo usado é ex-alunos (no inglês, “former students”). No entanto, optei por usar o termo que ecoa a linguagem do relatório da Comissão.

Canadá. Niezen (2016), no entanto, considera que sua implementação foi resultado direto das pressões judiciais dos sobreviventes contra o governo e igreja.

O “Schedule N” do IRSSA define os detalhes do mandato de uma Comissão da Verdade e Reconciliação e declara que falar a verdade e o processo de reconciliação como parte de uma resposta holística e compreensiva ao legado das escolas são indicativos de reconhecimento das injustiças e danos que as comunidades aborígenes experienciaram. “Isso é um profundo compromisso de estabelecer novas relações embutidas em reconhecimento mútuo e respeito que vão levar a um futuro mais promissor. A verdade de nossas experiências em comum vai ajudar a libertar nossos espíritos e construir caminho para a reconciliação”⁴⁶. Diante desse panorama, em que aqueles que foram sujeitados a danos de todo tipo foram os principais responsáveis por sua criação, Niezen (2016) sugere como a comissão da verdade do Canadá é a mais centrada nas vítimas. Ela marca, ainda, como traz o autor, a primeira vez que uma democracia estabelecida chamou de “comissão da verdade” um corpo que investiga violações passadas de direitos humanos.

3.3

A dimensão do futuro

A principal inquietação que se mantém como questionamento cerne desta tese iniciou-se pela reflexão sobre que papel o futuro tem na linha do tempo que constitui o processo de justiça de transição. Isso é, uma vez que o caminho paradigmático da justiça de transição é teleológico, almejando um objetivo final, e, nessa direção linear, ele é chamado de “futuro”, como seus instrumentos o compreendem ou o constroem? De que forma o relatório da comissão poderia avançar para delinear seu significado?

Em todas as páginas do documento, objetivamente, sem diferenciar seus usos como adjetivo ou substantivo, a palavra “*future*” (futuro, em inglês) é mencionada 103 vezes. Reafirmando ainda mais sua importância enquanto imagem, ela aparece logo no título: “Honouring the Truth, Reconciling for the *Future*”. Com o objetivo de investigar como o futuro pôde ser percebido, como ele foi

⁴⁶ Documento inteiro encontrado em:
http://www.residentialschoolsettlement.ca/SCHEDULE_N.pdf.

*descoberto*⁴⁷ no relatório, indiquei três interpretações possíveis: o futuro como aprendido, o futuro como a juventude e o futuro como compartilhado.

Na primeira categorização, o futuro é evocado a partir de uma relação quase intercambiável dos conceitos de passado e História como supostas fontes de aprendido. “A história desempenha um papel importante na reconciliação; para construir o futuro, os canadenses devem olhar para o passado e aprender com ele”. (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 8). Ele torna-se, assim, o espaço-tempo em que as lições foram, enfim, postas em prática. Em outras palavras, a consciência do que ocorreu no passado mobiliza suficientemente para que aqueles crimes não voltem a acontecer. O conhecimento da História como força em direção a um futuro melhor surge indicando um entendimento senso comum de que o passado ensina, o presente aprende e o futuro é transformado. “A história nacional do Canadá no futuro deve basear-se na verdade sobre o que aconteceu na escola residencial” (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 16). Olhando para o 11 de setembro, Tom Lundborg (2012) fala sobre como aviões batendo em prédios tornam-se eventos históricos que servem como fronteiras no tempo, dividindo passado, presente e futuro e introduzindo um novo começo. Como coloca, há momentos que parecem ser mais cruciais que outros, que dividem a compreensão do “antes” e do “depois”, que são tidos internacionalmente como excepcionais. Isso é:

(...) the temporal borders of the historical event can also be said to constitute an important ground or foundation for history and historical narrative orders. Without the temporal border of historical events “history” would not make much sense; “history” would lack its necessary points of reference that make it possible to speak of historical time, historical progress, historical chronology, and so on as natural and indisputable phenomena. History needs the historical event in order to make sense (Lundborg, 2012, p. 1).

Lundborg complementa, ainda, que é necessário que haja uma autoridade que legitime o momento como um evento, alguém que possa definir as fronteiras do evento, e como elas se relacionam com outros eventos, que reúna como essas fronteiras, juntas, constituem a base de uma ordem narrativa que nos leva de um ponto no passado para o evento que define nossa existência no presente. Ou seja,

⁴⁷ Aqui, o verbo é usado como inventar, conforme trazido em discussões acima, e também como sinônimo de *desvelar*. Isso é, o relatório teria o potencial tanto de criar o futuro, como de revelar um futuro que já há.

“uma voz soberana” que possa “conectar os pontos e separar o racional e o significativo do ambíguo e indeterminado” (Lundborg, 2012, p.1).

Na medida em que a comissão, legitimada pelo Estado, dentro da lógica da justiça de transição, traz as escolas residenciais como um ponto na história do Canadá, essa linha do tempo é traçada. A História é (re)escrita definindo a nova verdade quanto ao passado e estabelecendo, assim, um novo começo para o país, que agora busca a reconciliação e o futuro melhor. “Há um desejo emergente e irresistível de deixar os acontecimentos do passado para trás, para que possamos trabalhar em prol de um futuro mais forte e saudável” (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 339). Essa linha, ou essa linearidade a partir da qual o tempo é disposto, com a concepção de futuro como fruto de aprendizado com o passado, é estabelecida na medida que possibilita a percepção da mudança (Wieder, 2008). Isso é, as escolas residenciais como sendo a principal violência que surge no relatório, com as descobertas recentes reafirmando essa narrativa, eventos são localizados no tempo, indicando uma dinâmica de movimento. O futuro, nessa categoria, surge como o próximo passo no desenho de esquema da mudança; adiante, para frente, no horizonte.

Em outras palavras, a iniciativa de um caminho para a reconciliação passa por um intenso aprendizado com o passado para que se possa construir um futuro. Subjacente à racionalidade teleológica dessa narrativa em que a justiça de transição opera está a premissa de que o Estado que cometeu os crimes descritos pode se transformar, e, assim, deixar de ser violento. No entanto, Augustine SJ Park (2020) nos alerta como em contextos transicionais paradigmáticos, isso é, por exemplo, aqueles em que um Estado faz uma transição de um governo autoritário para a democracia, “a violência que é designada para transição é não-idêntica com o estado e a sociedade” (Park, 2020, p. 8). Ela desenvolve:

While the state, its actors and members of society may be the perpetrators, the ontology of the state and society is not interchangeable with the ontology of the regime of violence that is selected for transitional attention. In contrast, settler colonialism as a regime of violence to which transitional justice responds, is existentially indivisible from the state and from society (Park, 2020, p. 8)

Adiante com o argumento, Park traz Glen Coulthard (2014), que coloca como em democracias sob colônias de povoamento⁴⁸ a ausência de transição resulta no Estado tendo que confeccionar uma transição ao relegar os abusos da colonização ao passado e/ou desatrelar os processos de justiça de transição das questões do projeto colonial em andamento. Diante disso, Park sugere que, para que colônias de povoamento possam aperfeiçoar seu projeto, eles devem se eliminar. “É um projeto teleológico com o objetivo final de substituir o projeto colonial (de povoamento) por um regime soberano não deixando traço de indigeneidade e colonialidade” (Park, 2020, p. 5). Ou seja, ela explica, “a teleologia da autossuperação” pressupõe uma “lógica de eliminação” que segue até finalmente extinguir a relação colonial de povoamento (Verancini, 2011, p. 3, *apud* Park, 2020, p. 5) – quando não haverá mais o “problema indígena” (Thobani, 2007, p. 119, *apud* Park, 2020, p. 5), e o futuro do, enfim, regime soberano será estabelecido.

Como já foi indicado no Capítulo 2, propondo que as teleologias do colonialismo de povoamento e a justiça de transição compartilham uma orientação para a futuridade, Park pontua:

Settler colonialism struggles to release itself both from history and from its colonial present. As explored in detail earlier, settler colonialism – destroying to replace – strives for self-supersession to extinguish the settler colonial relation in order to perfect the settler project and become ‘post-colonial.’ The settler fantasy is one in which the ‘Indian problem’ has been eliminated and the colonizer is no longer the colonizer but has themselves become the native to the homeland. Transitional justice operates through a parallel teleological orientation to history (moving past the past); thus, transitional justice risks becoming a method of settler colonial self-supersession – a strategy to put colonialism behind us, to render colonialism a thing of the past. Transitional justice allows settler states to enunciate the position ‘that settles that,’ maximizing the polysemism of the verb ‘to settle,’ i.e.: to be ‘done,’ to be resolved, to be agreed upon, to have paid a debt, to be calmed, and above all, to achieve the fantasy of the post-colonial condition and the settled future. (Park, 2020, p. 9).

No futuro como sendo a juventude, o livro descreve jovens como sendo tanto a linha de frente do futuro quanto sujeitos cujo futuro deve ser zelado e protegido. Eles são a “força vital da reconciliação para o futuro”(Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 243) ou “os pioneiros do futuro” (*ibidem*, p. 298). Como colocam Spencer e Sinclair (2017), o conceito de criança e de infância

⁴⁸ O termo usado pelo autor é “settler democracies”.

são entendidos de formas distintas em diferentes sociedades tanto pelo tempo como pelo espaço geográfico. No entanto, ambos sugerem como uma constante pelo tempo e espaço a ideia de um investimento na criança como esperança. Eles explicam:

This involves an investment, through children, in hope for the future, be it under the trope of “children are our future” or in more abstract terms, interweaving children with the health of the nation. The health and education of the child, then, is a hopeful investment in not only the life of children, but also the population, and remains a primary site of biopolitical intervention (Spencer e Sinclair, 2017, p. 243).

Os autores seguem para apontar como conceber a criança, o jovem, como fonte de esperança para o futuro ajudou a formular as bases para o estabelecimento das escolas residenciais como projetos de assimilação em direção a um Estado sem “problema indígena”. “Os pais aborígenes foram rotulados como indiferentes ao futuro de seus filhos” (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 4) No relatório da comissão, os jovens, indígenas e não-indígenas, são direcionados novamente como tanto motivação para se criar um futuro melhor como agentes de criação dele. Em outras palavras, futuro e juventude se entrelaçam: jovens podem ser tanto a causa de mudança para o futuro quanto os responsáveis pela mudança.

Na terceira e última categoria que proponho, o futuro como sendo compartilhado, cabe um breve esforço de contexto. Em 1971, o então Primeiro-Ministro Pierre Trudeau declarou que o Canadá adotaria o multiculturalismo como política oficial que reconheceria “a diversidade de nacionalidades e culturas refletida pelos cidadãos do país” (Moore, Maxwell e Anderson, 2019, p. 24). Já quase duas décadas depois, em 1988, o *Canadian Multiculturalism Act* foi sancionado como um compromisso do governo federal em “apoiar a diversidade” (*ibidem*, p. 24), reconhecendo “a liberdade de todos os membros da sociedade canadense de preservar, realçar e compartilhar seu patrimônio cultural” e identificando o “multiculturalismo como integral ao patrimônio e identidade canadense além de moldar o futuro do país” (CMA, 1985). O discurso e o posicionamento do Canadá como um país multicultural persistem, como é possível

identificar no discurso⁴⁹ de Justin Trudeau de 2021, nos 50 anos de aniversário da política multicultural do Canadá, em que ele afirmou que hoje o Canadá busca ser “um país respeitoso, próspero e com compaixão” graças às “contribuições de pessoas de todos *os backgrounds* que o chamam de casa”. Ele adiciona que enquanto caminham para tornar o país mais inclusivo e aberto, “reconhecemos que uma sociedade multicultural é um trabalho em andamento”. Como escreve o relatório, “A reconciliação nacional envolve respeitar as diferenças e encontrar pontos comuns para construirmos juntos um futuro melhor” (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 217).

Com o futuro sendo lido como compartilhado, em que indígenas e não-indígenas trabalham juntos questões para que se possa alcançá-lo com maestria, cabe passar brevemente, ecoando Park, em como a teoria do reconhecimento “entende identidades como constituídas intersubjetivamente e o não-reconhecimento ou o reconhecimento errado produz distorção e dano” (Coulthard, 2014, p. 29-30, *apud* Park, 2020, p. 10). Coulthard, em conversa com Fanon, sugere como o colonialismo de povoamento opera não mais principalmente pela força, mas pelas políticas de reconhecimento. A questão da acomodação e tolerância fica clara na medida em que, no relatório, indígenas e não-indígenas são caracterizados como tendo a principal característica o fato de ser canadense – e isso deve ser o suficiente para que se unam em prol de um futuro “melhor”. “É o momento em que começaremos a construir um futuro compartilhado, um futuro baseado na igualdade e construído no respeito mútuo e na verdade” (Truth and Reconciliation Commission, 2015, p. 376).

Questões como a soberania nacional de indígenas sobre a terra são transformadas “em uma questão de diferença cultural em que há uma solução multicultural liberal” (Park, 2020, p. 11). Isso é, o Estado liberal canadense se reafirma e se propaga enquanto tendo como valores o pluralismo e a inclusão, enquanto “pessoas indígenas e nações, que fornecem base ontológica e, de forma literal, chão para esses debates, são continuamente deferidas para um passado que não aconteceu e um futuro que não vai chegar” (Byrd, 2011, p. 221, *apud* Park,

⁴⁹ Discurso pode ser lido no endereço de link: <https://pm.gc.ca/en/news/statements/2021/10/08/statement-prime-minister-50th-anniversary-canadas-multiculturalism>. Traduções são minhas.

2020, p. 11). O futuro, nesse sentido, pode ser entendido como avançando o projeto multicultural, uma vez que surge como subentendida uma união de indígenas e não-indígenas, sob as mesmas intenções.

Neste capítulo propus, portanto, uma discussão sobre discurso moderno histórico e como se relacionam com comissões da verdade, apresentei um breve panorama sobre o sistema de escolas residenciais – conflito principal identificado no relatório da comissão no Canadá –, complementando por outro contexto sobre como a comissão veio a existir. Por último, sugeri três noções de futuros: como aprendizado, como a juventude e como compartilhado.

4

O futuro na seção de Ficção Científica

Em algum átimo do nosso passado devemos ter fantasiado sobre as condições que comporiam este ano, que ainda era sentido como um futuro-presente. Uns imaginariam como sendo melhor, quem sabe com menos ou mais máscaras na rua, menos indivíduos se encaixariam em diagnósticos no DSM e o câncer seria uma doença superada. Outros imaginariam pior. A inteligência artificial ocuparia exageradamente os meandros sócio-políticos, o binômio de segurança e liberdade estaria enrobustecido por uma extrapolação do uso do Big Data e água seria bem mais *commodity* do que já se discute. Mas nosso presente que já foi futuro agora imagina um futuro diferente do que no passado. Pensamos a partir de crise ecológica, aumento nas taxas de desemprego que vem se agravando com a pandemia do novo coronavírus, alarmante desigualdade e descrença nas elites políticas. Cada vez mais imersos na areia movediça em que o sistema capitalista neoliberal tem nos encurralado, o futuro parece um tanto mais preenchido por medo, ansiedade, angústia. A incerteza, que algum dia foi consolada com requintes de esperança, vai sendo povoada por sensações de extrema fragilidade.

Os intensos incômodos ou os sintomas de mal estar da proclamada “era da globalização” dissimulam uma pobreza imaginativa que gera uma aparente miopia crônica na elaboração de possibilidades e disposições alternativas às condições político-econômicas atuais. É a partir desse descompasso que Robert Tally (2013) nos convida a refletir como a utopia, entendida como uma forma de oposição ao indigesto estado das coisas, se posiciona enquanto uma força vital para pensar além do *status quo*. Em 1516, Thomas More, com a publicação de seu livro “Utopia”, que supostamente inaugurou a ficção científica, popularizou o termo no pensamento ocidental. A palavra, derivada do grego *ou*, com sentido de negação, junto com *topos*, significando lugar, simboliza o não-lugar, e transbordou para caracterizar produções no campo literário que descrevem sociedades que não existem. Inspirado pelos relatos dos europeus sobre as explorações do chamado Novo Mundo, o inglês vislumbrou na sua obra um explorador que descobre uma sociedade que não é

perfeita, porém melhor que a nossa. A despeito destas raízes coloniais⁵⁰, algumas interpretações da utopia querem indicá-la como um espaço conceitual fecundo para se fabricar imaginações que visem a mudança social.

Se a utopia, lida no sentido clássico de não-lugar, pode ser entendida como a matéria prima da ficção científica, gênero esse que se dedica a criar outros mundos, quão próximo ele é do trabalho de ativistas que se empenham em imaginar outros mundos? Esse é o questionamento que a escritora Walida Imarisha traz no livro *“Octavia’s Brood: Science Fiction Stories from Social Justice Movements”*, influenciado pelo trabalho de Octavia Butler. Falando sobre ficção visionária⁵¹ Imarisha expõe como essa literatura especulativa integra projetos de descolonização, e “a descolonização da imaginação é a forma mais perigosa e subversiva que há: é onde todas as formas de descolonização nascem. Uma vez que a imaginação é desalgemada, a liberação é ilimitada” (Imarisha, 2015). Essa ideia, somada a uma intenção de apropriação e ressignificação da ficção científica e da utopia, ambas historicamente pensadas pelo viés ocidental e colonial, culminam nos pilares do Futurismo Indígena. Considerando as maneiras pelas quais as temporalidades são embaralhadas, reorganizadas ou restabelecidas em muitas obras indígenas de ficção científica, neste capítulo, proponho uma conversa com “full-metal indigiqueer”, uma coleção de poesia cyberpunk publicada em 2017 pelo contador de histórias Oji-Cree Two-Spirit, Joshua Whitehead, como forma de narrar as diferentes experiências de futuros e temporalidade. Na seção 4.2, apresento o Futurismo Indígena e seus tempos; na 4.3, entro em conversa com as teorias queer e suas elaborações sobre noções temporais; por último, na 4.4, leio *com zoa* a dimensão de futuros.

4.1

Intervenção Temporal III

⁵⁰ A própria linguagem da produção literária de ficção científica ainda demonstra sinais de como a lógica colonial informa suas construções semânticas. Alguns exemplos seriam o cyberspaço como uma fronteira, e o encontro com o Outro, o alien, sendo moldado como um indivíduo racialmente definido.

⁵¹ Em uma entrevista que Walidah Imarisha deu em 2016, ela definiu ficção visionária como um termo para pensar sobre escrita fantástica que ajude a entender dinâmicas de poder e imaginar “novos mundos justos”. Isso é, engloba, por exemplo, ficção científica, fantasia, horror e realismo mágico. Entrevista pode ser encontrada no endereço de link: <https://exterminatingangel.com/what-is-visionary-fiction-an-interview-with-walidah-imarisha/>.

Em tom de alerta, o texto expõe: “somos um país que ajudou a proteger nações pelo globo de governos tirânicos que oprimem seus povos, e agora parece estar acontecendo aqui”. A motivação para a campanha aparece em: “estamos fazendo isso para as gerações futuras e para retomar nossas vidas”⁵². Nos últimos anos, o Canadá vem convivendo com diversas investigações sobre as escolas residenciais, com cada vez mais sepulturas de crianças potencialmente encontradas. Concomitantemente, a pandemia seguia fazendo vítimas, e governos buscavam apontar para a urgência da vacinação contra o coronavírus. No país norte-americano, a disseminação da imunização tropeçou em alguns movimentos, como ilustram as aspas destacadas nesse início. O trecho é da página *GiveSendGo* criada pelo *Canadian Freedom Convoy* para arrecadar dinheiro para os caminhoneiros que protestavam contra os mandatos de vacinação.

Na medida em que eram divulgados os números dos locais identificados como tendo restos mortais de crianças levadas forçadamente a instituições supostamente educacionais, cidadãos de diferentes países, principalmente canadenses, se mostravam chocados com a descoberta de uma camada da história que não combinava com a imagem multicultural tão propagada por esse país⁵³. *Como não sabiam sobre esse “capítulo” tão duro da História?* Mais recentemente, o caráter pacífico do Canadá foi mais uma vez contestado diante do misto dos sons de buzinas, música alta e palavras de ordem formando o ruído que bloqueou as ruas e estradas em Ottawa. Os protestos contra a imposição da vacinação levaram a cidade à declaração de estado de emergência. Além de dezenas de bandeiras do país, algumas dos Estados Confederados e outras com símbolos nazistas também puderam ser vistas⁵⁴. Em um artigo de opinião publicado no *Washington Post*⁵⁵ sobre tais manifestações, Taylor Dysart, do departamento de História e Sociologia

⁵² O trecho foi retirado de matéria que pode ser encontrada no endereço de link: <https://www.newsweek.com/freedom-convoy-raises-2m-givesendgo-after-gofundme-removes-campaign-canada-truckers-1676591>.

⁵³ Discussão feita em artigo da CBC e pode ser lido em: <https://www.cbc.ca/news/canada/saskatchewan/first-person-robert-doucette-more-than-a-dark-period-1.6053849>.

⁵⁴ Informações encontradas em matéria televisiva: <https://www.youtube.com/watch?v=dLDwMLWWE1w>.

⁵⁵ Artigo pode ser encontrado no endereço de link: <https://www.washingtonpost.com/outlook/2022/02/11/ottawa-trucker-convoy-is-rooted-canadas-settler-colonial-history/>

da Ciência da Universidade da Pensilvânia, propôs como o *Freedom Convoy* “representa a extensão de uma cepa da história canadense” que se mascarou por trás de qualidades como “unidade”: o colonialismo de povoamento. O movimento avança, segundo Dysant, a genealogia de um Estado como o Canadá, utilizando de termos como “liberdade”, enquanto “se envolvem em ações que são danosas e violentas”.

Algumas movimentações vêm ocorrendo no sentido de implementar as *Calls to Action* do relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação no Canadá. A antiga Ryerson University foi a primeira instituição de ensino superior a alterar o seu nome, passando a ser chamada Toronto Metropolitan University⁵⁶. A decisão foi tomada após um grupo ter sido designado para reexaminar o legado de Egerton Ryerson, considerado um dos arquitetos do sistema de escolas residenciais. Em Ottawa, em um local de grande visibilidade, um monumento nacional será construído em memória aos sobreviventes e às vítimas do sistema, conforme comunicado pelo governo federal⁵⁷. Outra recomendação do relatório e uma das mais aguardadas foi finalmente atendida. Logo após o início das descobertas de diversas sepulturas, foram realizados agendamentos de reuniões entre o papa e uma delegação indígena. Marcadas para dezembro, elas tiveram que ser adiadas em razão do surgimento da variante Ômicron do coronavírus. Em abril de 2022, o Papa Francisco, em cerimônia com líderes indígenas, pediu “perdão a Deus” e se juntou aos “meus irmãos bispos canadenses” em pedir desculpa, expressando “vergonha” e “tristeza” pelo papel que “católicos, particularmente aqueles com responsabilidades educacionais” tiveram nos abusos que as comunidades indígenas sofreram, desrespeitando “sua identidade, sua cultura e até seus valores espirituais”⁵⁸. Terminando seu discurso, de cerca de 11 minutos⁵⁹, o papa afirmou querer encontrar novamente os líderes indígenas que estavam presentes, dessa vez

⁵⁶ Informação encontrada em matéria no endereço de link:

<https://www.cbc.ca/news/canada/post-secondary-names-history-reevaluation-1.6436291>.

⁵⁷ Informação encontrada em nota do governo, que pode ser acessada no endereço de link: <https://www.canada.ca/en/canadian-heritage/news/2022/04/members-of-the-survivor-led-steering-committee-for-the-residential-schools-national-monument-announced.html>.

⁵⁸ Informações encontradas em: <https://www.theguardian.com/world/2022/apr/01/pope-francis-apologizes-indigenous-leaders-abuses-canada-residential-schools>. Aspas traduzidas livremente pela autora.

⁵⁹ Discurso pode ser visto em vídeo no endereço de link: <https://www.youtube.com/watch?v=lvxHIFloi7c>.

no Canadá, em suas “terras nativas onde suas famílias moram” – e finaliza, em tom descontraido: “só não irei no inverno”.

Ainda na esteira das descobertas com potenciais restos mortais de crianças indígenas, a chefe da Assembleia Nacional das Primeiras Nações, RoseAnne Archibald solicitou⁶⁰ às Nações Unidas que iniciasse uma investigação ao possível papel do Canadá em violações de direitos humanos associadas às escolas residenciais. Falando na 21ª Sessão do Fórum Permanente das Nações Unidas na sede da ONU em Nova York, Archibald afirmou que está buscando reparação, incluindo processos criminais, sanções e outras medidas. Complementou, ainda, que não se pode permitir que o Canadá investigue a si mesmo. Além do pedido à ONU, Archibald também pressiona a Corte Penal Internacional para que realize investigação.

4.2

O Futurismo Indígena e seus tempos

Em um evento⁶¹ para marcar a publicação do artigo “Who Belongs to the Land” (2021), de Lou Cornum, na revista nova iorquina *Triple Canopy*, Cornum falava sobre a experiência que narra no texto, trazendo reflexões a partir da sua vivência no Acampamento de Soberania (“Sovereignty Camp”), perto de Southampton, em Nova Iorque. Participando da mesa estavam a antropóloga Audra Simpson e o artista e compositor Raven Chacon. Durante a conversa, os três trocaram reflexões sobre formas alternativas de se imaginar governança, tanto através de protestos quanto através de narrativas especulativas do Futurismo Indígena. Quando abriu-se a possibilidade de aqueles presentes levantarem questões, a última pergunta foi sobre as articulações feitas no artigo dos acampamentos com as ficções especulativas, ou Futurismo Indígena, como sugere Cornum, cuja tese teve como título “Skin Worlds: Black and Indigenous Science Fiction Theorizing Since the 1970s” (2021). Em resposta à pergunta, Chacon sugere ter um certo ceticismo quanto a não ter visto até então uma representação de ideias indígenas de tempo, ao menos nos trabalhos artísticos, e aponta para como muitas

⁶⁰ Informações encontradas no endereço de link: <https://www.cbc.ca/news/politics/afn-national-chief-united-nations-requests-investigation-1.6430318>.

⁶¹ Evento pode ser assistido em: <https://www.youtube.com/watch?v=e2Yr1889NpU>.

obras não vão além de “o Darth Vader com um cocar” ou um “Apple Watch bordado com miçangas”.

Ecoando essa preocupação e o ceticismo, Cornum, em seu texto⁶², expõe como a temporalidade da existência indígena excede a tensão entre a utopia e distopia que tanto caracteriza a ficção científica ocidental: “não há pré-apocalipse ou pós-apocalipse, somente revelação perpétua” (2021). Para Cornum, o Futurismo Indígena é não somente sobre a luta por um futuro diferente, como também por uma ideia diferente de futuro, “um que vá além do conflito entre tradição e progresso, e que nos pede para habitar o presente” (*ibidem*). Nesse sentido, segundo Perez-Garcia (2021), o papel da literatura, não apenas o Futurismo Indígena, mas principalmente, é essencial tanto para dar significado ao passado e às experiências coloniais que ainda acontecem, como para projetar “presença e epistemologia indígena no futuro em seus próprios termos”, com ferramentas que reescrevam as dinâmicas de poder, buscando “libertação”.

Presente não só na literatura, como nos estudos culturais, na antropologia e nas artes visuais, a literatura do Futurismo Indígena abarca questões como o racismo institucional, a destruição do meio ambiente, o genocídio e o longo impacto do colonialismo histórico, que perdura no presente e atravessa sociedades e culturas. Seus ecos dentro do gênero de ficção científica questionam um futurismo violento que hipervaloriza o avanço tecnológico e negligencia a natureza e os seres humanos.

Passado, presente e futuro são reconhecidos como convivendo simultaneamente no espaço-tempo, o que faz com que o futurismo fale tanto sobre o futuro quanto sobre esses instantes presentes. A rejeição de uma linearidade tão estabelecida nos paradigmas ocidentais aponta para a expressão de um tempo que flui de diferentes formas. Isso é, apesar de as histórias serem centralizadas na força de resistência de se imaginar a sobrevivência dos povos indígenas no futuro em seu entendimento colonial, o tempo nas narrativas é percebido de maneira diferente – não se move do passado para o presente, e o futuro estando distante. Entendendo que as disponibilidades temporais no Futurismo Indígena não são necessariamente homogêneas e podem divergir a partir de distintas cosmovisões, suas composições fornecem lampejos de outras configurações em um mundo ocidental dominado pela obsessão com a linha do tempo.

⁶² Texto pode ser lido em: <https://www.canopycanopycanopy.com/contents/who-belongs-to-the-land>.

Mas o que exatamente é a ficção científica? Ela tem capacidade de imaginar futuros nativos, esperanças indígenas e sonhos recuperados ao repensar o passado em uma nova abordagem? Todas essas são questões que Grace Dillon traz logo na introdução de seu livro “Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction”, de 2012, que cunhou o termo “Futurismo Indígena”. As histórias da publicação organizada por Dillon e contadas por diversas outras obras do gênero se juntam a um movimento global de povos marginalizados, como o Afrofuturismo, em que mundos alternativos e viagens no tempo são narrados, e cuja percepção de futuro não encontra eco nas clássicas obras de ficção científica (Baudemann, 2016, p. 126). Conforme destaca Baudemann, as técnicas do Futurismo Indígena partem de uma série de significados, ao passo que abrem os “grandes códigos de progresso e manifestam futuro como ‘aberto, futuro, possível’”, passando, também, pela “imagem plástica de futuro ou mundo alternativo em que pessoas indígenas viajam pelo tempo e coexistem com extraterrestres” (Baudemann, 2016, p. 128).

Dillon propõe que “*survivance*” é uma função chave do Futurismo Indígena. O termo é um neologismo em inglês criado para conversar com a ideia de “*survival*”, que significa sobrevivência, e é emprestado, de acordo com a autora, de Gerald Vizenor (1998). “*Survivance*” significa “mais do que sobreviver, mais do que resistir ou mera resposta... sobrevivência é um ato de repúdio à dominação, tragédia, vitimização” (Vizenor, 1998, p. 15, *apud* Dillon, 2012, p. 6). O termo fala sobre a sobrevivência ativa de povos indígenas e suas histórias através de resistência criativa (Baudemann, 2016, p. 126). Expandindo o Futurismo Indígena para um entendimento de que são narrativas indígenas sobre o futuro, não somente limitado à literatura de ficção científica, Baudemann complementa como “*survivance*” cria um espaço imaginado para além do trabalho artístico, em que o que é contado no livro, na pintura ou no palco continua a reestruturar a compreensão de história, as memórias e as vidas presentes e futuras. Ou seja, “*survivance*” inscreve no texto ou na pintura a futuridade, tida como as propriedades do texto que “ampliam a linguagem e [...] expandem a gama de expressões que empregamos quando tentamos dar sentido ao que aconteceu enquanto imaginamos quem podemos ser” (Eshel, 2013, p. 6 *apud* Baudemann, 2016, p. 123). Ainda segundo Eshel, lembrar o passado é parte central da linguagem da futuridade. Isso é, para que se imagine um futuro diferente daquele imposto pelas grandes narrativas, a reapropriação do passado torna-se crucial.

Os artistas indígenas, ao buscarem trabalhar aspectos da colonização no Futurismo Indígena, dos “eventos históricos a linguagem opressiva, representacional do colonialismo” (Baudemann, 2016, p. 127), recolocam a origem dos traumas enquanto participante das histórias sobre futuros indígenas. Vale ressaltar que na ficção científica de escritores ocidentais como a que aparece em Hollywood a distopia e o apocalipse são quase sinônimos de imagens do fim do mundo, com conotações negativas para os seres humanos e a natureza (obras como “Blade Runner”, de Ridley Scott, ou “Gattaca”, de Andrew Niccol). Já na ficção científica indígena, visões de futuro podem ser diferentes, uma vez que, como propõem muitos autores do gêneros e pesquisadores, o apocalipse já teria acontecido – esse sendo remontado a todas as práticas coloniais sofridas por essas populações (Dillon, 2012; Gross, 2014; Whyte, 2018).

Ao refletir sobre como o movimento explora novos paradigmas estruturais, Dillon traz um princípio da ficção científica indígena que ela chama de *biskaabiiyang*. A palavra Anishinaabemowin tem o sentido de “retornar a nós mesmos” (Dillon, 2012, p. 10), que envolve descobrir como o colonialismo afetou pessoalmente cada um, rejeitar as bagagens emocional e psicológica resultados de seus impactos e recuperar as tradições ancestrais que se permita adaptar ao mundo pós-apocalíptico. Esse processo, conforme Dillon traz, também foi descrito por Linda Tuhiwai Smith, sob o conceito de “descolonização” (Smith, 1999, p. 39, *apud* Dillon, 2012, p. 10), que se requer alterar em vez de imitar conceitos euro-ocidentais. As histórias construídas por escritores indígenas falam a partir de condições nativas em um mundo a partir de uma visão nativa e liberado pela imaginação (Dillon, 2012, p. 11).

Para Justice (2016), a ficção científica indígena da América do Norte encontra-se em uma era de ouro. Com a profusão de trabalhos que acompanham o movimento do Futurismo Indígena, autores indígenas contrariam os binários impostos nessas comunidades – “porque os binários sempre nos tiveram em um déficit. Em um binário de selvagem versus civilizado, nós sempre fomos considerados selvagens. Em um binário de moderno versus primitivo, nós sempre somos colocados no primitivo” (Justice, 2016). A própria ideia da existência de um futurismo indígena, da ligação semântica dessas duas ideias, pode ser recebida com estranhamento pela insistência da noção de que povos indígenas são, conforme caracteriza Justice, “peças de museu”. Vale ressaltar que a ficção científica

historicamente tende a negligenciar as variedades existentes de se pensar espaço-tempo nas sociedades tradicionais, insistindo em uma narração do colonialismo como “histórias de aventuras” (Dillon, 2012, p. 2). As noções coloniais enraizadas na ficção científica ocidental podem ser entendidas como frutos da forma como humanos vem interagindo com pessoas e territórios, o que faz com que Kate Heartfield (2016) proponha que descolonizar o futuro significa descolonizar a ficção científica, e que histórias importam para a vida real, “mesmo as ditas histórias escapistas divertidas sobre mundo inventados” (Heartfield, 2016). Vale ressaltar, ainda, que a relação íntima do gênero com a tecnociência pode apontar para suas relações com “o neoimperialismo capitalista e as formas de modernização e desenvolvimento baseadas na degradação ambiental, racismo, sexismo, imperialismo e instrumentalização” (O'Connell, 2019, p. 682) e como o supostamente universal “fim do mundo” que comumente retrata está “mais especificamente preocupado em proteger o futuro da branquitude” (Mitchell & Chaudhury, 2020, p. 310).

4.3

(Re)tornando (a)o futuro queer

Nesta seção, pretendo enfatizar as principais ideias dos estudiosos queer que envolvem a imagem do futuro, de forma a equipar para a compreensão do livro de Whitehead adiante neste capítulo. No livro “No Future: Queer Theory and the Death Drive”, Edelman nos convida a pensar como as pessoas queer são construídas como estando em oposição ao futuro através de ideologias reprodutivas e da figura simbólica da Criança, aquela que deve ser protegida, que é adorada, que é “o horizonte perpétuo de toda política reconhecida, o beneficiário fantasmático de toda intervenção política” (Edelman, 2004, p. 3). Ecos de discursos que se centram na “luta pelos nossos filhos – pelas nossas filhas e pelos nossos filhos”, significando uma “luta pelo nosso futuro” (Edelman, 2004, p. 3) aparecem, segundo Edelman, tanto em protestos pró-aborto como em protestos anti-aborto. Edelman acrescenta que queeridade (*queerness*, em inglês) é entendida como um desafio aos princípios do “futurismo reprodutivo” (Edelman, 2004, p. 17) relacionados com a Criança que privilegiam a heteronormatividade. Dito isto, Edelman “rejeita a concepção normativa do futuro e insiste que as pessoas queer devem, em vez disso,

desenvolver um modo de ser e pensar orientado para o presente, que refute as lógicas muitas vezes conservadoras ligadas ao futurismo” (Matos e Wargo, 2019, p. 3).

Publicado em 2004, muitas repercussões que se seguiram à obra de Edelman questionam como suas análises foram articuladas “sobre uma figura com as características e privilégios que resultam daquelas coisas que reconhecemos como homens gays brancos de classe média e alta” (Keeling 2019: 89) . Como apontaram algumas críticas ao livro de Edelman, isto significa que, clamar por um “Não Futuro” “pode informar uma (não)política apenas para aqueles a quem o futuro é dado, mesmo que de forma indesejável” (Keeling 2019: 89). Somando-se às vozes que questionam o argumento de Edelman, José Muñoz nos lembra como “o futurismo reprodutivo nunca sacraliza as crianças de cor”, apontando para o fato de que “para os mais oprimidos no passado e no presente, a esperança só pode residir no futuro” (Rao, 2020, p. 17). Tendo isso em mente, Muñoz propõe a queeridade como um “modo de desejar estruturante e educado que nos permite ver e sentir além do atoleiro do presente” (Muñoz, 2009, *apud* Matos e Wargo, 2019, p. 4), tornando-se então um “arranjo temporal em que o passado é um campo de possibilidades em que os sujeitos podem atuar no presente a serviço de um novo futuro” (Muñoz, 2009: 16 *apud* Matos e Wargo, 2019, p. 4). Muñoz parte de Giorgio Agamben ao construir a sua abordagem temporal da queeridade, envolvendo-se com “o futuro como uma potencialidade e não como uma possibilidade (Matos e Wargo, 2019, p. 4) - como algo que não está no tempo presente, mas eminente e no horizonte (Muñoz, 2009; Matos e Wargo, 2019).

Autores que conduziram uma alocação temporal também se voltaram para o passado para sugerir caminhos, “preocupados com o fato de que, no esforço para passar suavemente da vergonha ao orgulho, os movimentos queer possam correr o risco de reprimir ou de considerar inadequadamente o passado” (Rao, 2020, p. 16). Rao relembra, por exemplo, o argumento de Heather Love (2007) de que permanecer com os afetos que as pessoas queer tendem a querer deixar para trás, como a melancolia ou a depressão, “poderia canalizar melhor a dor individual para um luto coletivo” (Rao, 2020, p. 16). Mesmo assim, Rao se distancia da busca por uma reorientação temporal, embora reconheça que essa literatura foi fecunda para a compreensão do tempo nas teorias queer. Para ele, essa intenção de sugerir trajetórias como num manifesto pode partir de dois pontos distintos.

A primeira é o que Kimberly Hutchings propõe como uma crença pós-kantiana de que o “teórico do tempo pode ser capaz de ‘ler’ a trajetória do presente e intervir nela em tempo hábil, a fim de redirecionar a flecha do tempo” (Hutchings, 2008, p. 154-155 *apud* Rao, 2020, p. 17). Nesse movimento, enquanto teóricos queer tentam romper com a trajetória linear da crononormatividade⁶³ (Freeman, 2010), acabam ironicamente construindo essas intervenções temporais em um presente crononormativo, “no qual as seduções da inclusão queer progressista dentro do estado e do mercado tornam-se cada vez mais poderosas” (Rao, 2020, p. 17). O segundo ponto que Rao destaca é que a confiança com que estes redirecionamentos são construídos tem uma ligação íntima com “um estreitamento do quadro espacial de investigação ao terreno do Ocidente geopolítico” (Rao, 2020, p. 18). A partir dessas tensões das noções de temporalidades das teorias queer, Rao pretende sugerir uma provincialização do movimento, seguindo os argumentos de Chakrabarty em “Provincializing Europe” (2000), a fim de “ampliar o quadro espacial para levar a sério as trajetórias díspares da política queer fora desses locais” (Rao, 2020, p. 18), considerando a heterotemporalidade (ver Chamon e Lage, 2015) do presente político queer global.

Rao aponta como a experiência de ser lido como “Fora do Tempo”, como sugere o título de seu livro, é ambivalente, pois indica uma “marginalização e a perspectiva” de se libertar da “gaiola do tempo hegemônico” (Rao, 2020, p. 1). O autor segue a proposição de Fabian de uma diferenciação entre a “negação da coevalidade” - ideia que sustentou o imperialismo ao rejeitar que todas as sociedades humanas eram da “mesma era” - como uma “condição de dominação” e uma “recusa da coevalidade” como uma “ato de liberdade” (Fabian, 1983, p. 31 *apud* Rao, 2020, p. 1). Segundo Rao, “a teoria queer complica essa dicotomia ao levar a sério a possibilidade de que a negação possa ser transmutada em recusa”, transformando “a abjeção da exclusão em um repúdio à inclusão” (Rao, 2020, p. 2). Uma vez que as compreensões normativas do tempo co-constituem ideias de desenvolvimento e progresso, empurrar os sujeitos negros, queer, deficientes e indígenas para fora do tempo serve para silenciar o fato de que este processo em

⁶³ Freeman conceituou a crononormatividade como sendo “o uso do tempo para organizar corpos humanos individuais em direção à produtividade máxima”, o que significa que “as pessoas estão ligadas umas às outras, agrupadas, feitas para se sentirem coerentemente coletivas, através de orquestrações particulares de tempo” (Freeman 2010: 3).

direção à modernidade é “construído sobre a escravatura transatlântica e o colonialismo de colonização em curso” (Springgay e Truman, 2019, p. 1). Em outras palavras, o caminho para a realização dos sonhos da modernidade tem avançado não só pela exclusão da queeridade “das narrativas de progresso através do seu distanciamento do tempo reprodutivo”, mas também pela omissão destes corpos negros e indígenas do futuro (Springgay e Truman, 2019, p. 1) ao mesmo tempo que promove o futurismo dominante, funcionando “dentro de um modelo de progresso ocidental que perpetua versões lineares do tempo e futuros universalizados” (Springgay e Truman, 2019, p. 2).

Seguindo as provocações de Muñoz para permanecer na ideia de futurismo e a indicação de Rao para provincializar esse movimento de temporalidades queer, assumo também a compreensão de Halberstam de queeridade como uma estranha temporalidade que abre uma futuridade elaborada a partir de lugares que não estão no “nos marcadores temporais de nascimento, casamento, reprodução e morte” (Halberstam, 2005, p. 2 *apud* Springgay e Truman, 2019, p. 2), rompendo narrativas cronológicas e lineares. Essa estranheza é a porta de entrada desse capítulo para um diálogo com o livro de Whitehead. Como Springgay e Truman afirmaram brevemente, “as temporalidades queer são ativadas em muitas obras indígenas de ficção especulativa” (Springgay e Truman, 2019, p. 3), incluindo aquela que foi escolhida. Essas temporalidades queer configuram o passado, o presente e o futuro como “inextricavelmente ligados” (Springgay e Truman, 2019, p. 6) e sugerem a adoção de uma temporalidade densa (Walker, 2014 *apud* Springgay e Truman, 2019).

4.4

zoa: a hacker do tempo em full-metal indigiqueer

Para indicar os passos que desejo dar com o livro full-metal indigiqueer de Joshua Whitehead, são necessárias algumas palavras sobre as intenções deste envolvimento. A partir da consideração de Jean-François Lyotard sobre as linhas tênues entre teoria e ficção, Javier Padilla (2022) propõe como isso é observado de forma mais aguda na ficção científica, “um gênero que se caracteriza pela figuração, pela fabulação e pela produção de conceitos” (Padilla 2022). Ele explica por que diagnostica o termo ficção científica como paradoxal:

if theory offers us cognitive tools to process philosophical conundrums about the state, personhood, etc., then surely the fictional, at best, plays a minimal role in this process, perhaps as a kind of space of simulation, narrativity, and poesis. Yet both theory and fiction are forms of techné, and they operate in complementary ways as forms of knowledge production. In other words, the irony here is that the more we think about what distinguishes fictionality from theoretical speculation, the faster we begin to see how the one merges into the other, and it is science fiction, as a genre that reverses these codes, that provides us with a crucial tool: the productive entanglement of theory and fiction (Javier Padilla, 2022⁶⁴).

Ele prossegue levantando uma questão sobre o que se pode ganhar com a “leitura da ficção especulativa como discurso teórico e vice-versa” (Padilla, 2022), similar ao trabalho de Opondo com seu método filopoético, mencionado no Capítulo 1 desta tese. Sugiro que o argumento de Padilla pode estar em diálogo com a descrição de Donna Haraway da “fabulação especulativa” como um “modo de atenção, uma teoria da história e uma prática de mundialização” (Haraway, 2016, p. 230). O conceito, que é acompanhado por outros, como a ficção especulativa, “desfamiliariza, estranha a percepção e perturba as formas habituais de conhecimento” (Truman, 2018, p. 1). Propondo a sua noção de conhecimento situado como uma compreensão espaço-temporal da interseccionalidade, Haraway conclui que “em vez de enquadrar a nossa crise atual como emergências, o que é necessário é um conjunto de urgências, uma das quais é escrita e histórias especulativas” (Springgay e Truman, 2019, p. 9), a partir das quais podemos pensar em outros futuros.

Ao pesquisar sobre “full-metal indigiqueer”, duas caracterizações principais mais se destacam: que se trata de uma obra dentro do gênero cyberpunk e que se trata de uma coleção de poesias. Primeiramente, falarei sobre as potencialidades de ambos. Em seguida, exponho as preocupações de Whitehead em relação às categorizações. Cyberpunk é um subgênero de ficção científica que produz histórias que geralmente acontecem em uma sociedade sem lei e opressiva, dominada por um nível de tecnologia fora de controle. Uma quantidade efervescente de cyberpunk indígena tem estado presente no cenário literário, não apenas no Canadá, mas em todo o mundo⁶⁵, deixando importantes rastros textuais de como a indigeneidade

⁶⁴ O artigo foi publicado online na plataforma de publicação digital aberta que é parte integrante do Modernism/modernity, o jornal da Modernist Studies Association. Ele pode ser acessado através deste link: <https://modernismmodernity.org/forums/posts/padilla-science-fiction-theory-fiction>.

⁶⁵ No Brasil, ver o trabalho de artistas como João Queiroz, que criou o que pode ser traduzido como Amazofuturismo, e as obras do movimento tupinipunk. Ver também o

interage com a tecnologia e o futuro (Gaertner, 2015). Em relação às potencialidades da poesia destaco as interações de Kara Keeling com Audre Lorde:

It could be said that, for Lorde, “poetry” is a vessel for making queerness communicable. Language is a vehicle through which sensory knowledge is parsed into common senses, and poetry has the capacity to deterritorialize language, making uncommon, queer senses available to thought. Poetry is a way of entering the unknown and carrying back the impossible; it is productive of ideas or knowledges that were incomprehensible and unacceptable before their distillation as such via poetry (Keeling, 2019, p. xii).

O escritor e acadêmico da nação Driftpile Cree Billy-Ray Belcourt também escreveu poderosamente em sua coleção de poesia de estreia “This Wound Is a World” (2017) sobre a generosidade da forma:

Keguro Macharia asks: “What kind of knowledge is freedom building, freedom-creating, freedom-pursuing, freedom-sustaining? What’s the relationship between this knowledge and state-sanctioned knowledge? What will ground this freedom-oriented knowledge?” Having witnessed the antifreedom stance of many in higher education, I have come to install optimism and hope in the poem as a geopolitical coordinate to enact this grounding of “freedom-oriented knowledge.” If political talk and social theory haven’t managed to make life more livable for all on their own, then perhaps poetry can shore up a decolonial knowledge that queers and indigenizes freedom (Belcourt, 2017, p. x).

O próprio Whitehead disse que “full-metal indigiqueer” foi de fato pensado para sinalizar para o gênero cyberpunk (“o tipo de ficção especulativa para a qual acho que a literatura está caminhando agora, essa ideia de futurismo”) e que os textos que compõem o livro são poemas escritos a partir de experiências que ele “teve que sair e reunir”⁶⁶. No entanto, no novo livro de Whitehead, “Making Love with the Land”, que é comercializado como não-ficção, ele complica essas categorizações e nos dá um vislumbre de como se expressa através de uma “rebelião contra as expectativas coloniais de forma, ou seja, expectativas estabelecidas pelas culturas estabelecidas durante o colonialismo”⁶⁷. Whitehead cita vários artistas

videogame Urumangi Generation criado pelo designer de jogos Ngāi Te Rangī, Naphtali Faulkner.

⁶⁶ Ambas as citações foram retiradas de uma entrevista concedida por Joshua Whitehead que pode ser lida neste link: <https://www.cbc.ca/books/why-joshua-whitehead-wants-to-recentre-indigenous-characters-with-his-cyberpunk-infused-poetry-1.4360505>.

⁶⁷ O escritor e editor Two-Spirit Ronkwahrakónha Dube escreve sobre o novo livro de Joshua Whitehead na Xtra Magazine. A crítica pode ser lida em: <https://xtramagazine.com/culture/joshua-whitehead-making-love-234649>.

cujas obras rompem “as fronteiras do gênero ao longo de suas vidas literárias e políticas na forma de poesia experimental, poema longo e escrita biotextual que reúne narrativas de viagens, cartas, história familiar, política cultural, alta teoria, poética e prosa”, acrescentando que se encontra “num impasse ao lado de todos esses escritores” (Whitehead, 2022, p. 55). Ele também questiona: “O gênero, sob as ideologias institucionais, é uma categorização violenta dessa forma?” (Whitehead, 2022, p. 54). Ao pensar sobre esses impasses, ele reflete sobre o caminho para escrever seu novo livro:

Perhaps I mean to say that being a writer under the banner of “Literature” when you are a queer Indigenous person is to create a type of peeping, voyeurism, stripping, the expectation of the unveiling of bodies, histories, communities, traumas. Creative non-fiction fails me here, as did the novel, as did poetry, as do the larger boundaries and borders of genre and form—I stylize and characterize myself and my writings within the webbing of my ancestral and contemporary otâcimowak in an attempt to answer some of these questions, to unpack these expectations, to lay claim to the sovereignty my body houses, and, if I must strip, to do so on my own terms—another lesson Jonny has taught me (Whitehead, 2022, p. 59).

Tendo exposto esses adendos que buscam desestabilizar o conceito de gênero, ainda nas palavras de Whitehead, quando escreveu o full-metal indigiqueer, ele vinha “pensando muito na construção do mundo”, mas com a coletânea de poesias “eu estava tipo, vou destruir merdas, estragar alguns monumentos e arruinar o cânone [risos]. Eu estava mais interessado em destruir o mundo, suponho. E destruir o mundo literário”⁶⁸. Ecoando as ideias dessas citações, Jack Halberstam deu palestras e escreveu artigos menores (até publicar um livro que organiza mais extensivamente o tema) sobre a ideia de “desmundo”. Segundo ele (2022), “embora um momento anterior nos estudos queer tenha feito seus investimentos firmemente no projeto utópico de criação do mundo”, ele está “pensando em como desfazer este mundo e como continuar o trabalho iniciado por uma anterior geração de ativistas que queriam destruir os sistemas dominantes”⁶⁹. Por outras palavras, como diz Lisa Semchuk (2022), o conceito de Halberstam é “uma forma de pensar sobre como

⁶⁸ As citações de Joshua Whitehead foram retiradas de uma entrevista que ele concedeu a Jessica Johns, publicada na Room Magazine. A entrevista completa pode ser lida em: <https://roommagazine.com/coming-home-an-interview-with-joshua-whitehead-3/>.

⁶⁹ No site da Columbia, Jack Halberstam apresenta seu conceito em um texto semelhante a um manifesto: <https://blogs.law.columbia.edu/revolution1313/jack-halberstam-2/>.

desfazer a confusão que construímos”, acrescentando que “esse mundo que criamos, onde as crises exacerbam as desigualdades pre-existentes, precisa ser desfeito”⁷⁰. Embora grande parte da ficção especulativa tenha sido escrita dentro de uma estrutura de construção de mundo, afirmo que o full-metal indigiqueer pode ser lido como uma experimentação literária teórica de primeiramente desmundializar, destruir o mundo que conhecemos, para então, em outros momentos, criar futuros, nos termos de Halberstam.

Whitehead é contador de histórias e acadêmico, com doutorado em Literatura Indígena pela Universidade de Calgary, localizada no Tratado 7⁷¹, em Calgary, Canadá. Atualmente é professor assistente do Departamento de Inglês da mesma instituição. Ele é membro Oji-Cree/nêhiyaw da Primeira Nação Peguis, no Tratado 1, em Manitoba, e Two-Spirit⁷² e Indigiqueer - termo que aparece como “fazer um espaço, terra e cerimônia”⁷³ para essa identidade, que conecta sua cultura com sua queeridade. Em relação à sua identificação como Two-Spirit, a carta de retirada de sua indicação ao Lambda Awards com full-metal indigiqueer pode oferecer alguns insights. Tendo sido selecionado na categorização Trans Poetry, Whitehead escreve como reconhece “a dificuldade de categorizar Two-Spirit (2SQ) dentro das conceitualizações ocidentais de sexo, sexualidade e gênero”⁷⁴. Para ele, ser Two-Spirit/Indigiqueer “é uma celebração da fluidez de gênero, sexo, sexualidade e identidades, algo que está firmemente enraizado nas visões de mundo nehiyawewin (a língua Cree) e nehiyaw”. Afirma que depois de falar com as suas comunidades e familiares, optou por retirar-se da nomeação, uma vez que não é o seu “espaço a ocupar - sendo a ocupação uma história que conheço muito bem”.

⁷⁰ Lisa Semchuk escreve sobre uma palestra que Jack Halberstam dirige à Associação Canadense de Comunicação. O artigo completo pode ser lido em: <https://www.federationhss.ca/en/blog/unworlding-jack-halberstam-keynote>.

⁷¹ No oeste do Canadá, os tratados numerados de 1 a 11 foram estabelecidos entre os povos indígenas e a Coroa na pós-Confederação, de 1871 a 1921.

⁷² De acordo com Roger J. Kuhn, o termo ganhou popularidade depois que a Myra Laramie, da Fisher River Cree Nation, o introduziu no terceiro encontro anual Internacional dos Two-Spirit em Winnipeg em 1990. Ele afirma que “é frequentemente usado como um termo genérico para Povos indígenas da América do Norte que vivenciam variações de gênero e orientação sexual” (Kuhn 2021: xiii).

⁷³ Citações retiradas de uma entrevista que Joshua Whitehead deu à Rádio CBC: <https://www.cbc.ca/radio/unreserved/from-dystopian-futures-to-secret-pasts-check-out-these-indigenous-storytellers-over-the-holidays-1.4443312/poet-joshua-whitehead-redefines-two-spirit-identity-in-full-metal-indigiqueer-1.4447321>.

⁷⁴ A carta foi publicada na íntegra em: <https://www.tiahouse.ca/joshua-whitehead-why-im-withdrawing-from-my-lambda-literary-award-nomination/>.

Mais adiante na carta, Whitehead propõe que seu trabalho teve como objetivo “remover a Indigeneidade queer, não binária, trans e intersexuada do ‘era’ etnográfico e antropológico das categorizações americanas de identidades indígenas e colocá-la firmemente no ‘é’ dos nossos momentos contemporâneos”. Como observou Whitehead, seu “principal catalisador” para escrever o livro foi o filme de anime japonês “Akira”, pois ele observou “semelhanças entre o Japão do pós-guerra de Akira e o tipo de estado-nação pós-apocalíptico em que acho que vivemos - e o que isso significa no contexto canadense de Turtle Island”⁷⁵, mas ele também se refere a “Full Metal Apache” do crítico cultural Takayuki Tatsumi. É importante notar que essa é uma imagem reivindicada em muitas obras do Futurismo Indígena. Em um artigo publicado no *The New York Times* sobre escritores indígenas “mudando”⁷⁶ a ficção científica, o título destaca uma citação de sua entrevista com Rebecca Roanhorse, que é descendente de Ohkay Owingeh Pueblo: “Já sobrevivemos ao apocalipse”.

A capa do livro por si só dá orientações férteis sobre o que esperar de sua parte escrita. Whitehead escolheu a pintura de Kent Monkman de 2014, “The Chase”. Uma das primeiras formas notadas ao olhar para a capa é o alter ego de Monkman, Miss Chief Eagle Testickle⁷⁷ (“um ser sobrenatural que viaja no tempo, muda de forma e que inverte o olhar colonial para desafiar noções recebidas de história e dos povos indígenas”⁷⁸), frequentemente apresentado em suas artes, andando de motocicleta e segurando um arco e flecha no meio de uma manada de bisões. Os touros referem-se tanto ao trabalho do pintor espanhol Pablo Picasso quanto aos touros registrados como a mais antiga arte feita pelo homem na caverna pré-histórica de Lascaux⁷⁹, na França, sobre a qual Pablo Picasso, por ocasião de

⁷⁵ Aspas foram tiradas de uma entrevista que Whitehead deu a CBC Radio: <https://www.cbc.ca/books/why-joshua-whitehead-wants-to-recentre-indigenous-characters-with-his-cyberpunk-infused-poetry-1.4360505>.

⁷⁶ O artigo pode ser encontrado em: <https://www.nytimes.com/2020/08/14/books/indigenous-native-american-sci-fi-horror.html>.

⁷⁷ Mais sobre Miss Chief Eagle Testickle pode ser ouvido ou lido no site do Met Museum: <https://www.metmuseum.org/perspectives/articles/2019/12/kent-monkman-miss-chief-eagle-testickle>.

⁷⁸ Aspa retirada da biografia de Monkman no site: <https://www.kentmonkman.com/biography>.

⁷⁹ Essas análises foram retiradas de uma postagem no blog sobre a arte de Kent Monkman que pode ser lida: <https://www.dannywithlove.com/blog/kent-monkman-is-decolonizing-gender>.

sua visita ao local em 1940, disse: “Nós descobrimos nada”⁸⁰. A cena acontece no que pode ser descrito como uma rua urbana comum, com casas compartilhando paredes com pequenos prédios. Cabos e postes de iluminação se entrelaçam e constroem o imaginário clássico de uma cidade contemporânea.

As primeiras nove páginas da coleção, que Whitehead na seção Conteúdo chamou de “birthing scene”, evoluem de uma página totalmente escura para outra que começa a mostrar uma pequena mancha branca que fica maior. Na quinta página, podemos ver alguns pontos pretos dentro da mancha branca redonda. Na sétima página aparece pela primeira vez a frase “H3R314M” (leia-se “aqui estou”) – a ser repetida diversas vezes no livro. Whitehead explicou em entrevistas como o livro foi construído como poemas que forjam uma conversa entre ele e a figura trickster de zoa, ambientada como um hacker que invade textos canônicos – parafraseando, por exemplo, Shakespeare: “to be or not to be: am i gay is the question[questionmark]”⁸¹ (Whitehead, 2017, p. 39) – e personagens indígenas recentes: “Percebi um fio que os ligava a todos. Foi tudo uma questão de disrupção, rupturas, e simplesmente revisionismo”⁸². Num simples folhear as páginas, somos expostos às maneiras como Whitehead conseguiu combinar e justapor imagens pixeladas, códigos de computador, formas e também brincar com o formato dos poemas, bagunçando a linearidade das palavras e separando-as para forçar o leitor a uma espécie de dança (re)interpretativa:

in a world thats erased indigeneity
 this is the conversation every queer ndn must have
 the impetus [in]ducing (impotency [pro]ducing)
 between love & colonialism:
 “hey baby, can you love the ‘me’ that hates the ‘we’
 of which your ‘i’ is bound to[questionmark]”

 he –
 wrapped between my legs
 veins popping in my calf
 laces around his stomach

⁸⁰ O artigo completo sobre a descoberta e que contém a citação de Picasso foi publicado no site da BBC. Está disponível em:

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/1577421.stm>.

⁸¹ Com a intenção de manter a integridade dos múltiplos significados explorados pelo autor, optei por manter os poemas no idioma original.

⁸² Citações retiradas de uma entrevista que Joshua Whitehead deu à Rádio CBC: <https://www.cbc.ca/radio/unreserved/from-dystopian-futures-to-secret-pasts-check-out-these-indigenous-storytellers-over-the-holidays-1.4443312/poet-joshua-whitehead-redefines-two-spirit-identity-in-full-metal-indigiqueer-1.4447321>.

liked barbed wire
 they say ndn is always cutting
 but when youre zoa
 there isnt much but skin, vein & nerve endings
 acyberrezsexbot (Whitehead, 2017, p. 70)

O artifício de zoa ser digital como uma essência “a liberta das fronteiras artificiais impostas pelos espaços coloniais inter e intrapessoais sem danificar ou delimitar a sua queeridade essencial, Indigineidade, e, mais importante, a sua capacidade de ser (como uma singularidade) e para representar (como uma ideia) espaços soberanos, nações e pessoas” (Cooper, 2019, p. 2). Isso é, como Cooper resume em outras palavras, zoa habita o ciberespaço e “primeiro desencorpora o locus de identidade da abstração corporificada para a cibernética, a fim de então permear o mundo desencarnado das tecnologias de informação para re-corporar esses índices de conhecimento” (Cooper, 2019, p. 2). Em “i no bo - d[i]y”, segundo capítulo/poema do livro, é possível identificar esse movimento do ciberespaço para um “eu”, em que zoa está descobrindo sua individualidade:

what means name[questionmark]
 (: :: :: ::translating::: :: :: :)
 n4m3: a w0rd or s3t of wor4s b1 wh1ch a p3rs0n, 4nimal, 10lace, or thin5 is kn03n,
 4ddr3s5ed, 01, r3ferr34 to
 i am an i[questionmark] (Whitehead, 2017, p. 21)

As histórias que se seguem vão desde a identificação de zoa com seu nome, como mostrado nesse trecho, à inicialização de sua programação e à jornada de maioria Indigiqueer “cheia de primeiros encontros e de presenças/ausências profundamente evocativas vivenciadas pelo falante indígena queer” (Tatonetti, 2018, p. 156). A maioria dos poemas começa com uma espécie de solicitação digital para inicializá-lo, em um pequeno parágrafo que intercala dois pontos com termos como “solicitação de realidade virtual”, “aguarde”, “instalado” e geralmente um termo que se refere ao tema do poema, como “cena de jantar” precedendo o poema “what I learned in pre-cal math”, que conta a história de festas de adolescentes e encontros sexuais. Os poemas também abordam o apagamento indígena, a violência do colonialismo de povoamento e denunciam as contradições de um Canadá ser visto como um Estado multicultural e diverso. A personagem zoa se firma como um “veículo de agência e resistência”, não como uma “reiteração do

déficit”⁸³ (Gaertner, 2019), localizando em muitos espaços, a Comissão da Verdade e Reconciliação sendo um deles. Como afirma Gaertner:

The narrator unabashedly takes on reconciliation and apology, often pointing to the failure of both to contribute anything to the recognition of queer Indigenous peoples. In the poem “you tell me you love me between two & three a.m.,” for instance, Zoa informs the reader that “the road to reconciliation is paved with g—dintentions.” Here, Whitehead takes the phrase that is so readily associated with the TRC (“the road to reconciliation”) and, through the omission of letters in the additional clause (“paved in good intentions”) he draws attention to the ways in which certain subjectivities are “paved over” when reconciliation depoliticizes intersectionality and re-inscribes colonial articulations of inclusion on Indigenous-settler relations. In this one line, Whitehead is tapping into a long history of Indigenous and queer erasure (Gaertner, 2019).

Alternando entre o Cree, a língua inglesa e até o francês (alguns exemplos são “fidelia, sperenza & charissa/or as i call them: metoni ka peyakohetohk, pakoseyimowin & ka nahâwehk” [Whitehead, 2017, p. 45] e “proclaiming ‘we|oui – assuage le sauvage/indignez-vous: les nègres blancs d’amérique”” [*ibidem*, p. 70]), zoa deixa consistentemente o leitor a encontrar vestígios da maquinaria violenta do colonialismo de povoamento em relação aos povos indígenas. No que pode ser interpretado como uma crítica à falta de uma iniciativa do Estado para a transparência em relação à sua própria história, no poema “a son of the florest, still”, Whitehead escreve: “when i first heard of a residential school/i was in university taking a directed reading/begging for answers to:/what means resident[questionmark]/(rez)i(didnt)[questionmark]/i was twenty-five” (Whitehead, 2017, p. 90). Dentro da sua resistência em se expressar de uma forma, como mencionado acima, zoa denuncia a violência do colonialismo de povoamento de duas maneiras:

the first is Zoa’s persistent validation of their Two-Spirit identity on the reserve, where homophobia threatens their livelihood; the second is Zoa’s insistence on seeking justice from the genocidal settler-colonial system that neglects violence against Indigenous women and Two-Spirits, including Whitehead’s own grandmother. Such injustice relies on the pervasive misunderstanding that settler-colonial violence is a problem of the past, when ongoing epidemic of Missing and Murdered Indigenous Women (MMIW) clearly indicates that gendered violence is a contemporary issue in settler societies (Martínez, 2018, p. 627).

⁸³ Crítica por David Gaertner publicada em:

<https://novelalliances.com/2019/11/28/the-road-to-reconciliation-is-paved-with-g-dintentions-lack-as-resistance-in-joshua-whiteheads-full-metal-indigiqueer/>.

Em relação ao Missing and Murdered Indigenous Women (MMIW), em “the exorcism of colonialism”, um dos últimos poemas, Whitehead lista nomes de mulheres indígenas desaparecidas e assassinadas. Entre o nome ele usa qualificadores de namespace “(::)”, um código de operador utilizado no design de funções de pesquisa, “e dentro do contexto do poema (::) é usado para pesquisar MMIW a fim de extraí-los do sistema de violência que lhes tirou a vida” (Martínez, 2018, p. 628). No poema “slay bells reign in suburbia”, zoa segue essa compreensão de si mesma como entrelaçamentos de diferentes espaços-tempos em um não-corpo com outra referência à Comissão da Verdade e Reconciliação, representada pela sigla “trc”, significando Truth and Reconciliation Commission: “i am the ghost of natives past;/the ghost of colonialism present;/the ghost to come/i live past|present|future/the spirits of all three strive within me/learn the lessons they have to teach/& run afeard in the wake of the trc” (Whitehead, 2017, p. 48). Evocando a ideia da manutenção de si como fantasma, Whitehead desenha zoa habitando passado, presente e futuro enquanto a comissão aponta em uma direção somente. Também apontando para as contradições de impulsionar um discurso reconciliatório no Canadá de descontinuidades, como aquelas que aparecem na justiça de transição, em relação à identificação da violência como o sistema de escolas residenciais, Whitehead escreve em “i can be a dream girl too”: “it is such an odd world/we have to live in/for the prefix-addiction liberalism harbours/post – /racial, sexual, colonial/why dont we ask what means/stress[questionmark]trauma[questionmark]resident[questionmark]” (Whitehead, 2017, p. 67).

Embora muitos poemas funcionem como uma ebulição de muita raiva que o próprio Whitehead disse ser o afeto que o acompanhou durante a escrita do full-metal indigiqueer, há muitos trechos que apontam para histórias de “*survivance*”, de Vizenor, conforme apresentado no início deste capítulo – esse termo que significa um “senso ativo de presença, a continuação de histórias nativas, não uma mera reação, ou um nome sobrevivente” (Vizenor, 1999, p. vii). Em “re(z)erving Paradise”, Whitehead escreve sobre os últimos suspiros da tia: “i see a beauty mark in her ear canal/it winks at me, i swear/thats when i know/that native lives are precarious things/were never promised more than today/but there is beauty too, i think,/ were more than the sum of our suffering cells” (Whitehead, 2017, p. 51). A

negação do desaparecimento imposto pelas políticas coloniais exposta através das experiências de zoa e a reafirmação da existência e da resistência transbordam também no último poema, intitulado “full-metal Oji-Cree”: “ive outlived colonial virology/slayed zombie imperialism/us ndns sure are some badass biopunks/wearesurvivingthrivingdyingtogetitright” (Whitehead, 2017, p. 113).

Ao longo da jornada do leitor ao lado de zoa e Whitehead, há uma sensação de futuro que não depende da superação do passado. O questionamento dos binarismos expostos na forma e no conteúdo dos textos, a menção aos diferentes tipos de violência que os corpos indígenas sofrem no que hoje é chamado de Canadá e a imposição radical de uma necessidade de desconstruir o mundo é um tipo de futuridade que é “sempre avançando em direção”, mas um avanço que “não é uma trajetória bidimensional, não é reto, serpenteia e redemoinha como a água. Está se movendo para cima e para baixo, então você obtém toda essa gama de emoções, fluidez de gênero, fluidez sexual”⁸⁴, como afirma Whitehead. Os poemas em full-metal indigiqueer conseguem desconstruir a linguagem, questionar o que se entende como conhecimento ao mesmo tempo em que rompem com o que está escondido sob narrativas construídas através de temporalidades lineares.

Neste capítulo, lendo *com* Joshua Whitehead, propus uma conversa entre estudiosos queer que debateram sobre as potencialidades de considerar o futuro como um espaço-tempo de resistência. Segui tanto Muñoz com a sua insistência em um futurismo no horizonte, como a provocação de Rao para provincializar este movimento e levar a sério a heterotemporalidade. Trouxe à tona a voz de Whitehead através de zoa, uma figura trickster que é capaz de hackear binarismos e códigos do colonialismo de povoamento, a fim de desvendar e abrir espaço para outras noções de tempo e futuro, ao mesmo tempo que expõe que as violências sofridas pelos povos indígenas não estão no passado, apenas reconfiguradas através de dinâmicas diferentes, mas ainda perniciosas. A figura cibernética 2S de Whitehead ajuda a imaginar um futuro não consumido pelo colonialismo de povoamento e reivindicado pelos povos indígenas em um livro que complica as noções de diferentes fins de mundo e as possibilidades de novos (re)começos.

⁸⁴ As citações de Joshua Whitehead foram retiradas de uma entrevista que ele concedeu a Jessica Johns, publicada na Room Magazine. A entrevista completa pode ser lida em: <https://roommagazine.com/coming-home-an-interview-with-joshua-whitehead-3/>.

5

O futuro na seção de Terror

Há muitas causas possíveis de emergência do medo em histórias de terror, assim como há muitas fontes do medo na vida mundana. No texto “A Glossary of Haunting”, Tuck e Ree colocam como “colonização é o mais horrível que a humanidade pode ser”, e o colonialismo de povoamento “é o horror contínuo tornado invisível pela sua persistência”, “é a gestão daqueles que se tornaram fantasmas matáveis, antigos e futuros – aqueles que foram destruídos, mas também aqueles que são gerados em cada geração” (Tuck e Ree, 2013, p. 642). Enquanto o terror do colonialismo de povoamento “surge como parte dessa gestão, da ansiedade, da culpa iminente, mas nunca chegando, da impossibilidade de perdão, da inescapabilidade da retribuição”, a assombração, conceito que introduzem, é:

the relentless remembering and reminding that will not be appeased by settler society’s assurances of innocence and reconciliation. Haunting is both acute and general; individuals are haunted, but so are societies. The United States is permanently haunted by the slavery, genocide, and violence entwined in its first, present and future days. Haunting doesn’t hope to change people’s perceptions, nor does it hope for reconciliation. Haunting lies precisely in its refusal to stop. Alien (to settlers) and generative for (ghosts), this refusal to stop is its own form of resolving. For ghosts, the haunting is the resolving, it is not what needs to be resolved. Haunting aims to wrong the wrongs, a confrontation that settler horror hopes to evade (Tuck e Ree, 2013, p. 642).

Falando no contexto de filmes de terror nos Estados Unidos, Tuck e Ree afirmam que essas obras fizeram um desserviço em retratar os heróis como inocentes e os monstros como os invasores. No colonialismo de povoamento, colocam, esse herói colonial “herdou as dívidas dos seus antepassados” (Tuck e Ree, 2013, p. 643) e a assombração habita o futuro, ela persiste e continua, independente de um fim ou de supostos heróis que queiram eliminá-la da história. Neste capítulo, me proponho a estabelecer uma conversa com “Bad Cree” (2023), de Jessica Johns, um livro de terror. De onde vêm os medos nas histórias de terror? Como se cruzam, se intercalam, se contagiam com aqueles da vida mundana? Esses medos são passados, presentes ou futuros?

5.1

Os terrores no/do colonialismo de povoamento

Em uma matéria do “El País”⁸⁵, escrita no contexto do festival Sui Generis em Madrid, na Espanha, onde o autor Blackfoot Stephen Graham Jones, descrito como o “representante da nova narrativa de terror da América do Norte”, recebeu um prêmio, o jornalista Borja Bas passa por alguns exemplos de temas de histórias de terror. Há o tropo do indígena assassino, que surgiu nas narrativas de cativo produzido nos séculos XVII, XVIII e XIX por colonizadores europeus. Nessas histórias, europeus eram raptados por “selvagens”. Bas traz o livro de Roy Harvey Pearce, “The Significances of the Captivity Narrative”, de 1947, em que conclui que, de experiências reais, essas narrativas foram alcançando linguagens que mais se veriam em um “thriller popular”. Mais adiante na matéria, Bas traz outro tropo comum de histórias de terror, o do cemitério indígena, e dá alguns exemplos clássicos: a casa de “The Amityville Horror” fica no topo de um cemitério, assim como a de “Poltergeist”, e o hotel de “O Iluminado” foi construído em cima de um.

Ao jornalista, Jones diz que ele suspeita que há medo de julgamento dos mortos que estão literalmente debaixo dos pés nessas histórias na América do Norte, já que eles podem reivindicar vingança. “Essas histórias continuam alimentando a ficção porque se eles conseguem ver do que têm medo, se conseguem manter isso à vista o tempo todo, então não é possível se aproximar deles furtivamente, não é possível pegá-los”, Jones opina. Em seu livro “My Heart is a Chainsaw”, Jones subverte outro tropo de histórias de terror, o da “final girl”, a única sobrevivente de uma série de extermínios, que confronta o assassino – famosamente descrita como uma mulher branca. Enquanto *final girls* costumam ser ingênuas, intocáveis, virginais, Jade, a protagonista de Jones, acredita que jamais se encaixaria nessa categoria, já que seu passado aponta sofrimento, abuso e trauma. Sobre esses temas de histórias de terror, a escritora Mohawk Alicia Elliot escreve:

If the creators of Western horror believe Indigenous genocide only belongs in the national consciousness as a horror trope — the infamous “Indian burial ground,” which for the record should be all of this continent — and that the people (often white) haunted by our ancestors' ghosts are innocent victims, what do the descendants of those ghosts fear? What more is there to fear when you've already faced governments who have tried for centuries to wipe you out, who have used biological warfare and forced starvation to create apocalypse for your people?

⁸⁵ Matéria pode ser encontrada no endereço de link:
<https://english.elpais.com/culture/2023-11-19/stephen-graham-jones-the-horror-novel-helps-settle-scores-for-the-massacre-of-american-indians.html>.

Nesse sentido, Elliott reflete sobre como histórias de terror escritas por não-indígenas, similar ao que pontuei no gênero ficção científica, esbarram em situações já vividas por pessoas indígenas:

such as apocalyptic viral outbreaks that decimate whole populations — or use the history of genocidal violence against us to explain why innocent white folks are being haunted today, such as in Stephen King's “It” or the 1982 film “Poltergeist”. In fact, I'm not sure what scares non-Indigenous horror writers and readers more: experiencing variations of what Indigenous folks have already endured for centuries, or the reality that they have built their entire country on literal Indian burial grounds (Elliott, 2019⁸⁶).

Escritores indígenas, Elliott (2019) complementa, costumam a realidade da vida indígena com ficção, amedrontando leitores a partir do reconhecimento do terror mundano que é viver em um país que desumaniza pessoas indígenas. Nesse sentido, o escritor Ojibway Drew Hayden Taylor também pontua como as realidades da sobrevivência indígena sob o colonialismo superam qualquer exercício ficcional: “alguma coisa realmente supera o medo de ter seus filhos levados embora? E eles sendo enterrados em sepulturas não identificadas?”. Taylor publicou essas indagações em seu Twitter, no início de 2023⁸⁷. Anos antes, conforme já apontado nesta tese, o Canadá foi “surpreendido” com a “descoberta” de sepulturas de antigas escolas residenciais em todo o Canadá. Diante desses cenários, Cyca (2023) opina que não seria surpresa que tantos escritores indígenas estão criando e contando histórias através do gênero de terror, “um gênero expansivo e imaginativo que lhes permite transmitir os efeitos emocionais e psicológicos de viver um genocídio interminável e mutante”.

Novamente Jones, agora no prefácio de “Never Whistle at Night: An Indigenous Dark Fiction Anthology”, uma coleção de contos indígenas, escreve que o terror “expande as fronteiras do real” para permitir que passado e presente existam simultaneamente e se cruzem (Jones, 2023, *apud* Cyca, 2023). Cyca conclui que “as histórias de terror, com as suas articulações sangrentas do inominável e as suas representações catárticas de vingança, evocam a sobrevivência improvável dos

⁸⁶ Matéria publicada no site da CBC pode ser lida em: <https://www.cbc.ca/arts/the-rise-of-indigenous-horror-how-a-fiction-genre-is-confronting-a-monstrous-reality-1.5323428>.

⁸⁷ Informações encontradas no texto publicado em: <https://quillandquire.com/omni/living-nightmares-an-insurgence-of-indigenous-horror-rouses-the-haunting-spectres-of-settler-colonialism/>

povos indígenas face a tanta violência esmagadora. Nossa capacidade de encarar o monstro, de superá-lo dia após dia”⁸⁸. Outra característica das histórias indígenas de terror, conforme aponta Floyd (2023), é a rejeição aos binarismos. Ele cita Thomas King, que diz que essas narrativas “sugerem que há outras formas de imaginar o mundo, formas que não dependem tanto de oposições quanto de cooperações” (King, 2005, p. 110 *apud* Floyd, 2023, p. 191). Floyd traz Justice, que sugere o termo guarda-chuva “wonderworks” para descrever trabalhos de ficção especulativa indígena,

Cherokee scholar and novelist Daniel Heath Justice suggests using the term “wonderworks” because “wonderous things are other and otherwise; they’re outside the bounds of the everyday and the mundane, perhaps unpredictable, but not necessarily alien, not necessarily foreign or dangerous—but not necessarily comforting and safe, either..” These works, both in film and literature, “offer hopeful alternatives to the oppressive structures and conditions we are told are inevitable, material “reality,” and “remind us of that there are other ways of looking at and living in the world. . . . They carry the past forward. They give us a future if it’s only an imagined one” (Floyd, 2023, p. 192).

Nesse sentido, Floyd conclui que entende que histórias de terror indígenas também são Futurismo Indígena. Ainda sobre esses embaralhamentos temporais nas histórias de terror e seus potenciais, Eric Gary Anderson propõe que

Native writers so frequently raise Indian ghosts, spirits, hauntings, and other strains of undeadness because, first and foremost, the Indigenous undead bring consolation and even healing to living relatives and also reaffirm powerful ancestral connections that empower Indigenous resistance and survival. Undeadness affords one way of acknowledging and honoring Indigenous history and an Indigenous presence that often manifests as confusing, ambiguous, and unsettling to Native characters but that often grows more legible as a paradigm, perhaps a methodology, a way of thinking about forms of Indigenous power that very much include world-building that is pointedly not colonial. This is not, however, an unalloyed story of uplift; obviously, undeadness cannot launch without death and loss. Undeadness often (though not always) emerges out of suffering, dispossession, unsettlement, and great sadness and trauma. But it is also capable of refurbishing loss as return, and return as a way of culturally and politically bridging Indigenous pasts and Indigenous futures (Anderson, 2020, p. 436-437).

Anderson complementa, ainda, que histórias indígenas de fantasmas “fomentam a crítica anticolonial, bem como a comunidade indígena” (Anderson, 2016, p. 324), e que, ao criarem histórias em gêneros como terror, fantasia e ficção

⁸⁸ Informações encontradas no mesmo texto da nota anterior.

especulativas, autores indígenas “descolonizam de forma reativa, também descolonizam de forma proativa”, ao inventar novos mundos – “e reconceitualizar, e ocasionalmente destruir, mundos conhecidos” (Anderson, 2020, p. 445), em uma motivação similar ao que sugere Halberstam no capítulo anterior. Simon Bacon, na introdução de “The Evolution of Horror in the Twenty-First Century”, propõe a ideia de histórias de terror como “call to action” (“chamada para ação”, em português), com dois movimentos – o reconhecimento do horror que está sendo narrado na história e a afetividade, já que nos motiva a uma resposta, “seja ela ontológica e/ou física – uma mudança na forma como se vê o mundo e/ou como se age dentro dele” (Bacon, 2023, p. 3). As histórias de terror, ele diz, nos ajudam a desfamiliarizar o mundo em que habitamos, assim revelando as violências que nele moram. Bacon nos convida, então, a pensar nas histórias de terror como instrumentos de criação de futuros outros, na medida em que identificamos onde moram os horrores, onde estão as ansiedades, conseguimos imaginar outras possibilidades.

5. 2

Intervenções temporais IV

No dia 4 de maio de 1493, a bula papal “Inter Caetera”⁸⁹ foi emitida pelo Papa Alexandre VI. O documento apoiava a estratégia espanhola de garantir o direito às terras invadidas por Colombo no ano anterior, estabelecendo a demarcação de uma linha que dividia o território que ficaria designado à Espanha para posse ou troca. Aqueles que quisessem se aproximar dessas terras estavam proibidos sem que houvesse uma licença daqueles que governavam a Espanha, assim dando a esse Estado o monopólio do chamado “Novo Mundo”. Na bula constava que quaisquer terras que não fossem habitadas por cristãos estavam disponíveis para serem “descobertas”, reivindicadas e exploradas, e que a fé cristã e a religião cristã deveriam ser espalhadas para as “nações bárbaras”. A “Doutrina do Descobrimento”, como ficou conhecida, serviu de base para as invasões europeias nas Américas.

⁸⁹ Informações a respeito da bula podem ser encontradas em: <https://www.gilderlehrman.org/history-resources/spotlight-primary-source/doctrine-discovery-1493>.

Em 2015, conforme já foi trabalhado nesta tese, a Comissão da Verdade e Reconciliação no Canadá publicou o relatório final acerca do sistema de escolas residenciais implementado no país pela Igreja e o Estado canadense. Uma das 94 “Calls to Action” (recomendações de ações a serem tomadas), mais especificamente a de número 58, solicitava que o Papa pedisse desculpa pelo papel da Igreja Católica Romana no abuso “espiritual, cultural, emocional, físico e sexual de crianças das Primeiras Nações, Inuítas e Métis”. O modelo a ser usado deveria ser o pedido de desculpas de 2010 às vítimas irlandesas de abusos de padres católicos, em que se falava sobre “atos criminais”⁹⁰ - e o pedido deveria vir dentro um ano da publicação do relatório.

Sete anos depois, em julho de 2022, o Papa Francisco foi ao Canadá, finalmente, em uma “peregrinação penitencial” de seis dias, como o próprio definiu. No entanto, como foi pontuado por muitos, o pontífice omitiu menções a abusos sexuais ou mortes que aconteceram nas instituições, pedindo desculpas pelas ações de “muitos membros da igreja”. Unindo-se às críticas tecidas sobre as falas do Papa Francisco, o ex-juiz e senador que presidiu a Comissão da Verdade e Reconciliação, Murray Sinclair, emitiu uma nota em que expôs como “é necessário ressaltar que a igreja não foi somente um agente do Estado, não simplesmente foi um participante em uma política de governo, mas foi uma co-autora principal do capítulo mais obscuro da história desta terra”⁹¹.

Uma das principais solicitações durante a visita papal foi para que o pontífice renunciasse à Doutrina do Descobrimento. No dia 28 de julho, durante uma missa na Basílica Sainte-Anne-de-Beaupré, em Quebec, duas mulheres indígenas estenderam um banner com a frase “*Rescind the Doctrine*”. De acordo com líderes⁹², a doutrina essencialmente foi usada como justificativa para que as terras indígenas fossem tomadas no território atualmente conhecido como Canadá e que as obrigações com tratados fossem negligenciadas por colonizadores europeus. Apesar de a Conferência Canadense de Bispos Católicos ter condenado a doutrina em 2016, após a publicação do relatório da Comissão da Verdade e

⁹⁰ Mais sobre o pedido de desculpas pode ser lido em:

<https://www.theguardian.com/world/2010/mar/20/pope-benedict-apologises-irish-priests>.

⁹¹ Informações encontradas em: <https://www.thestar.com/news/canada/2022/07/26/pope-franciss-apology-fails-to-meet-truth-and-reconciliation-call-to-action-sinclair.html>

⁹² Informações encontradas em: <https://www.thestar.com/news/canada/2022/07/28/what-is-the-doctrine-of-discovery-and-why-do-people-want-the-pope-to-denounce-it.html>.

Reconciliação, o papa ainda não o fez - e, mesmo após a visita, segue sem fazer. Algo que foi inédito, no entanto, foi que, no retorno do papa à Roma, já no avião, na clássica entrevista aos repórteres, foi questionado sobre se aceitava a constatação de que os membros da igreja participaram no genocídio. Em resposta, falou que o que ele havia exposto em seus discursos durante sua viagem pelo Canadá era a ilustração de um genocídio. Assim, só não usou o termo “genocídio”, pois acreditou que era um termo técnico. O relatório de 2015, como citado anteriormente, identificou o ocorrido nas escolas residenciais como “genocídio cultural”, o que fez com que muitos grupos indígenas se manifestassem ao declararem que se tratou de um genocídio.

Os seis dias da “peregrinação penitencial” fizeram emergir as mais diferentes reações e sensações. Um sintoma disso é o fato de que a central de suporte à crise disponibilizada pelo governo federal, que funciona 24 horas por dia, recebeu o dobro do número de telefonemas do que o usual durante a visita do Papa Francisco, segundo o Serviços Indígenas do Canadá. A porta-voz do departamento, Kyle Fournier, enviou um e-mail à CBC, informando que as pessoas que ligavam expressavam as mais distintas emoções: “Para alguns, a visita do papa e o pedido de desculpa pode ser curativo e, para outros, pode ser um gatilho. Discussões do legado danoso das escolas residenciais são importantes e também podem ser difíceis para muitos”⁹³.

5.3

Sonhando um futuro Cree pelo terror

Jessica Johns é uma escritora queer Nêhiyaw (Cree), membra da Primeira Nação Sucker Creek com ancestralidade anglo-irlandesa do território do Tratado 8 em Alberta, no Canadá. Ela concluiu seu Masters of Fine Arts na University of British Columbia e atualmente está como editora da revista “Guts - An Anti-Colonial Feminist Magazine”. Johns publicou em 2023 o seu livro de estreia, “Bad Cree”, que foi selecionado para o Amazon First Novel Award, ganhou o prêmio MacEwan Book of the Year e esteve na lista de 2024 CBC Canada Reads, um famoso programa de TV que é uma competição anual de “batalha dos livros”, onde

⁹³ Informação encontrada em: <https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/canada-pope-france-visit-trauma-1.6536082>.

personalidades canadenses defendem o livro do ano que deve ser lido por todos canadenses. “Bad Cree” é uma extensão de um conto homônimo que venceu o 2020 Writers’ Trust McClelland & Stewart Journey Prize. Quando estava no seu MFA em escrita criativa, Johns ouviu de um de seus professores para não escrever sobre sonhos, porque poderia perder sua audiência, já que entendia que era chato de ler. Conforme apontou em várias entrevistas, Johns, que sonhou com o conceito do livro, encontrou nessa opinião duvidosa a motivação para escrever seu livro: “na minha cultura, na cultura Cree, os sonhos são muito importantes. Eles são muito importantes na produção de conhecimento”⁹⁴. O que começou como um “ato de rebelião”, como Johns coloca, se tornou algo maior, sobre provar a validade dos sonhos e a presença deles nas contações de histórias.

O livro “Bad Cree” abre com a cena de Mackenzie, uma millennial Cree, na sua cama, acordando de um sonho e sentindo na sua mão a cabeça de um corvo que estava no cenário de seu sonho instantes antes. Alguns instantes depois, descobre que o corvo, na verdade, não estava mais ali. Os dias vão passando e seus sonhos vão levando para as memórias de antes de sua irmã, Sabrina, morrer. Sonho e realidade vão tendo suas fronteiras borradas na medida em que Mackenzie leva e traz coisas de seus sonhos, corvos começam a segui-la pelas ruas de Vancouver e ela começa a receber mensagens de texto de alguém alegando ser sua irmã. É então que Mackenzie decide viajar para o norte, para Alberta, em busca de apoio de sua família para entender o que está acontecendo. Quando chega à casa onde cresceu, os sonhos ficam mais perigosos e Mackenzie, com apoio inestimável de sua família, busca entender como lidar com o que a assombra. Para atravessar pela história e caminhar por como Johns constrói temporalmente a narrativa, divido este capítulo em duas seções, 5.3.1, que tenta desvendar a fonte do medo do livro “Bad Cree”, e outra, 5.3.2., que propõe a força que arrebatou o medo.

5.3.1

O monstro não é o pior: wheetigo e colonialismo de povoamento

Johns, na escrita de “Bad Cree”, pensou sobre o trauma geracional e os efeitos da separação forçada pelo Estado canadense de pessoas indígenas de suas

⁹⁴ Fala retirada de entrevista, disponível em:
<https://www.shondaland.com/inspire/books/a42539093/bad-cree-jessica-johns/>.

comunidades, línguas, tradições e famílias: “Eu penso sobre isso porque não tenho escolha”⁹⁵ (Johns, 2023). Mas Johns narra outra camada de luto que ela chama de “luto ecológico”, que fala sobre uma terra que continua sofrendo com extração e abandono – “terreno fértil para o terror porque é um reflexo da vida real. É um horror que estamos vivendo atualmente”⁹⁶. O petróleo é o principal produto de exportação do Canadá e o setor de mineração e energia representa quase um quarto da economia de Alberta⁹⁷, cidade onde se passa “Bad Cree” e cidade a qual Johns dedica o livro como uma “carta de amor” (Johns, 2023, p. 356) nos agradecimentos.

Apesar de mencionar as escolas residenciais no seu livro, não é o foco da narrativa, indo em um caminho diferente de muitas outras histórias de terror escritas por autores indígenas. Como coloca Floyd (2023), possivelmente mais que qualquer outro assunto, o trauma das escolas residenciais é um tema que permeia muitas histórias de terror indígenas. Johns menciona o sistema de escolas residenciais brevemente em duas passagens, sendo a extração colonial de recursos o foco da sua abordagem e o que transforma a linguagem do livro como uma identificável dentro do gênero terror. Sobre o norte de Alberta, as belezas, as mudanças e as violências que a região sofreu, Johns coloca, em entrevista:

So, talking about ecological grief — this entire area was covered in grasslands and very, very few trees. Because we also had the buffalo, so they would stomp down all the trees. And we now have no buffalo, and we lost 93 percent of the different kinds of grass that we used to have in this area, which is devastating and horrifying. But the area remains very beautiful. And because of colonialism and the expansion of farmlands and the expansion of the oil industry, the landscape has changed a lot. It’s tough to hold these two things together, where you both love where you come from and think it’s beautiful and also think about what has been done and what is currently being done to the place in terms of violence. The oil-field industry is expansive. The number of people moving into the area to work is [increasing], and that has had lots of different kinds of effects on communities who have been there for many, many years and Indigenous people who have been stewards of the land for a really long time. So, yeah, it’s a complex relationship, and I really wanted to capture the beauty of the place, as well as the violence that lives there too (Johns, 2023⁹⁸).

⁹⁵ Fala encontrada em entrevista que pode ser lida em: <https://www.bookpage.com/interviews/jessica-johns-exhumes-the-ghosts-grief-leaves-behind-in-bad-cree/>.

⁹⁶ Retirado da mesma entrevista da nota acima.

⁹⁷ Informação retirada em: <https://www.nbcnews.com/news/world/indigenous-groups-say-big-oils-pollution-threatens-existence-canadian-rcna5946>.

⁹⁸ Entrevista com Jessica Johns que pode ser lida em: <https://www.shondaland.com/inspire/books/a42539093/bad-cree-jessica-johns/>.

Essa ganância de um cenário de extração, uma das bases do colonialismo de povoamento, causa, na história de “Bad Cree”, a emergência do “wheetigo”, a criatura que amedronta Mackenzie e sua família. Em um trecho caminhando para o final do livro, em que a família começa a identificar o que está a assombrando, Mackenzie narra sua outra irmã, Tracey, lembrando sobre a figura do “wheetigo” quando eram crianças, e contando que eles eram vistos no inverno. Mackenzie, em seguida, recordou sua *kokum*, sua avó, falar que “wheetigo” costumavam ser humanos que se transformaram em monstros depois de comer sua própria espécie. Cassidy, prima de Mackenzie, então, resolve pesquisar no celular e encontra um website que diz que “wheetigo” são “monstros sobrenaturais e canibais. Sua aparência e poderes diferem nas histórias e entre as nações, às vezes assumindo a aparência de animais ou de outras pessoas, a fim de perseguir suas presas. Nascidos da ganância e do egoísmo, (...)” (Johns, 2023, p. 188-189). Mackenzie, irmã, mãe e tias, juntas, chegam à conclusão sobre os motivos pelos quais o “wheetigo” assombra aquela área e sua família:

“Put it together.” A tinny voice comes through the unmistakable sound of speakerphone. “The oilfield companies started coming in heavy to High Prairie and a bunch of other towns close by about ten years ago.” “It’s the same time people started seeing the wheetigo.” I’m surprised to hear Auntie Doreen’s voice, but it explains the phone being on speaker. “The wheetigo didn’t appear here by accident. Greed lured them here, like bears to spawning fish. Or maybe they were turned here, created and set loose. Just like those damn pipelines, built underneath our feet and then abandoned.” (Johns, 2023, p. 199-200).

Ou seja, a figura do “wheetigo” surge não como a principal fonte do mal na história, mas um produto da indústria de petróleo que invadiu a região. Como descreve Johns, a respeito das aventuras narradas no livro sobre a comunidade de Mackenzie se unindo para ajudá-la:

They didn’t come together to take down the oil field industry. They came together to take down something that’s a product of that that was terrorizing them. So it’s sort of, that’s sort of sad and futile, you know, but also, I was thinking about how oftentimes with violence, what are we left to deal with after violence happens? Violence isn’t a singular event, it’s many, and the repercussions of violence is massive and thinking about the repercussions of this particular violence, of land

extraction, of resource extraction on communities, they're huge, (...) (Johns, 2023⁹⁹).

As devastações da terra de onde Mackenzie é e os terrores que agora a assombram e assombram sua família estão intimamente ligados – os terrores, portanto, são diferentes daqueles narrados no relatório da comissão. Como coloca Carol Warrior, em narrativas indígenas de terror, “As figuras temíveis resultantes são temíveis por causa do que fazem: elas perturbam relacionamentos e, portanto, toda a vida” (Warrior, 2015, p. 21, *apud* Simmons, 2021, p.153). Na criação da monstruosidade em narrativas de terror por autores indígenas, segundo Warrior, “o espírito ou figura temível não surge apenas no ponto onde todos os caminhos se cruzam; é esse ponto – ou melhor, é o ‘lugar’ onde as ‘fronteiras temporais’ se misturam – onde passados e futuros se infiltram no presente” (Warrior, 2015, p. 19, *apud* Simmons, 2021, p. 142). O motivo pelo qual “wheetigo” está atacando a família, e não as companhias de óleo, vai sendo desvendado, em “Bad Cree”, com a participação de todas as personagens. A kokum Mary-Jane diz: “Os famintos comerão qualquer coisa quando estiverem desesperados. A ganância não é a única coisa que pode sustentar um wheetigo. Eles afundarão os dentes em qualquer tipo de tristeza. Os solitários, os doentes” (Johns, 2023, p. 200). A tia Doreen complementa que ele também se alimenta daqueles que estão em luto, e a tia Verna adiciona: “Parece que os avistamentos de wheetigo começaram a acontecer há cerca de dez anos, ao mesmo tempo que o boom do petróleo. (...) Os ataques às pessoas da comunidade só começaram a acontecer mais recentemente, uma vez que o campo petrolífero foi praticamente encerrado nesta área” (Johns, 2023, p. 237). Mackenzie, que lida com os lutos da morte de sua irmã e avó, e da culpa de não ter retornado quando elas morreram, em meio aos comentários sobre as relações entre o wheetigo que a assombra e a indústria de petróleo, reflete:

I think about the toxic environment in the oil patch, the high depression rate among people based in camps for weeks and months on end, working every day. The way the industry changes men into worse men. The spike in missing Indigenous women, girls, and Two Spirit people with the rise of the industry (Johns, 2023, p. 237).

⁹⁹ Fala retirada do podcast “Our Opinions Are Correct” que Jessica Johns participou. A transcrição na íntegra pode ser lida em: <https://www.ouropinionsarecorrect.com/shownotes/2023/9/19/episode-132-transcript>.

Entendendo as relações íntimas das violências e extrações coloniais com as perdas de sua própria família, Mackenzie vai, ao longo da história, se curando com o amor da família, principalmente das mulheres. Na próxima seção, me volto para a escolha das personagens de “Bad Cree” e o poder feminino na manutenção, criação e recriações de futuros por Johns.

5.3.2

O matriarcado e a manutenção de futuros

Tirando Joli, amigie Squamish não-binária de Mackenzie, o livro inteiro é populado por mulheres Cree – com alguns poucos personagens homens apenas nas margens da narrativa –, cujas relações significam uma inversão do que normalmente é narrado em histórias de terror, nas narrativas de único sobrevivente, ou “final girl”, citada anteriormente. Johns (2023) explica, em entrevista a “Quill and Quire”¹⁰⁰, que: “é um tropo comum no terror que quando as pessoas veem fantasmas ou algo sobrenatural acontece com elas, as pessoas ao seu redor não acreditam que isso está acontecendo”. Johns adiciona que “queria mostrar a verdade cultural em torno disso; se eu fosse Mackenzie e contasse isso para minha mãe, ela acreditaria em mim.” Enfatizando o matriarcado Cree, Johns demonstra, através de “Bad Cree”, a importância das mulheres nos caminhos de curas. Ao passo que muito se fala sobre o trauma geracional, Johns queria que a história fizesse emergir uma conversa sobre o que chama de “mágica geracional”:

If our trauma is passed down, then so is our magic. So is what we’re able to do. And blood memory really comes into that as well. We hold these memories in our blood. We hold this knowledge within us that’s in our gut. And they all hold these things differently, and they all express them differently. The reason they haven’t been able to talk about them in the past is because of oppression in many ways. And the way that they’re all able to come together and say, “We haven’t talked about this yet, but these are things that have happened to me. These are the things I’m able to do.” Or moments where they are like, “We’re more than just our pain.” And it’s not a moment for them to have toxic positivity. It’s just they’re holding both those things. These horrible things have happened. And also, we hold these really wonderful things as well (Johns, 2023¹⁰¹).

¹⁰⁰ Entrevista pode ser lida em: <https://quillandquire.com/authors/in-her-debut-novel-bad-cree-jessica-johns-has-dreamed-up-a-horror-story-anchored-by-a-cree-matriarchy>.

¹⁰¹ Entrevista publicada em: <https://www.shondaland.com/inspire/books/a42539093/bad-cree-jessica-johns/>.

Essa mágica geracional é conduzida na narrativa de Johns por suas personagens mulheres. Alguns exemplos são as lembranças que Mackenzie traz da sua avó. “Sabrina anotou tudo o que Kokum nos contou sobre plantas. Ela até desenhou esboços e, eventualmente, começou a pintá-los. Eu, Kass e Tracey estávamos mais interessadas nas histórias dela” (Johns, 2023, p. 30-31) e quando sua avó disse que “Às vezes o tempo é medido em dias entre as ligações com a sua kokum, que nunca devem ser muitos” (Johns, 2023, p. 30). Essa mágica é ilustrada, na história, ainda, na capacidade de sonhar da Mackenzie, em um momento em que confessa para Joli que o que acontece com ela quanto às fronteiras borradas de sonhos e realidade também é algo que é percebido por outros membros da família:

The room fills with a cold chill and their shoulders tense. “Well, we’re gonna have to get it fixed. You should talk to your family.”

My mind flashes back to the phone call before I fell asleep on the beach. “I talked to my cousin Cassidy,” I say. “She’s seen stuff happen in her dreams that have come true.”

“Whoa,” Joli says. “Like the future?”

“I guess so.”

“So this dream shit runs in the family?” (Johns, 2023, p. 69)

Joli, então, alerta para que Mackenzie tenha cuidado sobre compartilhar essa informação com outras pessoas:

“You guys need to be careful,” Joli says, their voice serious and quiet.

“I can’t really help what happens in the dreams. I don’t have a lot of control.”

“I don’t mean in the dreams. I mean in this world. Be careful who you tell. My grandma told me once about my uncle who started having visions.” Joli’s eyes trace the ceiling, seeing something other than my apartment. “He told the wrong people, got taken away from his family, locked up in white rooms.” I stare at them. “This place wasn’t built to believe us, and white people will try to stamp out anything they don’t understand.” Joli’s eyes hold mine (Johns, 2023, p. 69-70).

Aqui, cabe ressaltar que ao passo que há uma literatura extensa que trata como o colonialismo é “produzido, estendido e iluminado por poder genderizado e sexual” (Morgensen, 2012, p. 3), para Scott Morgensen, há necessidade de se expandir a respeito do poder em colonialismo povoamento, merecendo abordagens distintas, uma vez que “gênero e sexualidade são intrínsecos à colonização de povos indígenas e à promulgação da modernidade europeia por colonizadores” (Morgensen, *ibidem*). De acordo com Morgensen, feministas indígenas e críticos LGBTQ/Two-Spirit expuseram a instrumentalidade desses poderes na tentativa de

“conquista” de povos indígenas. Ele explica como essa literatura “ensina que o colonialismo heteropatriarcal sexualizou terras e pessoas indígenas como violáveis, subjugando ligações de parentescos indígenas como perversas, atacando ligações familiares e papéis tradicionais de gênero” (Morgensen, 2012, p. 3) em busca de uma assimilação à sociedade colonial branca. Com relação às táticas utilizadas por colonizadores para alcançar o objetivo, Morgensen diz:

Settler projects of elimination have used methods of containment, such as reservations and reserves, to deny indigenous peoples a land base and to create settings for forced re-education. This was exemplified by the residential and boarding schools in Canada, the United States, and Australia, which, as demonstrated by Margaret Jacobs, Tsianina Lomawaima, and Celia Haig-Brown (among others), were focused on transforming bodies, desires, and relations to eliminate indigenous national identity and achieve assimilation. Bonita Lawrence, Kim Anderson, and other indigenous scholars document how the gender violence and sexual abuse that defined institutional life for indigenous children produced trauma that can be inherited by descendants while specifically affecting gender and sexual identity and familial relations (Morgensen, 2012, p. 11).

Kim TallBear também nos lembra como o “casamento branco monogâmico biologicamente reprodutivo e a família foram solidificados como ideal e central” tanto no contexto de construção de nação no território canadense quanto no estadunidense (2018, p. 147), enquanto pessoas indígenas eram forçosamente contidas conceitual e fisicamente nas fronteiras coloniais e instituições, como as escolas residenciais e missões religiosas, como também mencionou Morgensen. Ou seja, segundo TallBear (2018), parte da empreitada do Estado com a Igreja de eliminação ou assimilação de pessoas indígenas era a evangelização do casamento, a manutenção da família nuclear e da monogamia, que serviam como base comparativa e consequente justificativa para se retirar crianças de famílias indígenas.

Para responder ao legado de trauma das escolas residenciais e as demais políticas públicas mencionadas nessa tese, o esforço se volta para “renovar o conhecimento tradicional e a governança de gênero e sexualidade, que pode incluir desaprender o heteropatriarcado, empoderar mulheres” ou considerar histórias Two-Spirit como “primeiros passos em direção à ressurgência de nações indígenas” (Morgensen, 2012, p. 12), uma vez que “qualquer naturalização do heteropatriarcado ou do sexo/gênero binário também naturaliza o colonialismo de povoamento” (Morgensen, 2012, p. 13).

Uma das consequências do projeto colonial de assimilação de pessoas indígenas a normas de gênero e sexualidade é a violência contra mulheres indígenas. Segundo depoimento da ativista e diretora de Governança Indígena na Toronto Metropolitan University (antiga Ryerson University) Pamela Palmater no relatório de MMIWG de 2019:

If you speak to Indigenous women today, they will tell you that the crisis is far from over. The Indian Act still discriminates against Indigenous women and their descendants in the transmission of Indian status and membership in First Nations. Indigenous women suffer far greater rates of heart disease and stroke; they have higher rates of suicide attempts; they disproportionately live in poverty as single parents; their overincarceration rates have increased by 90% in the last decade; and 48% of all children in foster care in Canada are Indigenous (Palmater, 2019, p. 53).

Mulheres indígenas representam 16% dos homicídios de mulheres entre 1980 e 2012, segundo a Royal Canadian Mounted Police (RCMP), apesar de serem somente 4% da população total de mulheres. No entanto, a produção da série documental “Taken”, que conta histórias de mulheres indígenas assassinadas ou desaparecidas, em parceria com pesquisadores, apresentaram dados que sugerem que mulheres e garotas indígenas têm uma probabilidade 12 vezes maior de serem assassinadas ou ficarem desaparecidas do que outras mulheres no Canadá - e 16 vezes mais prováveis que mulheres brancas (2019, p. 55). Reconhecendo essa realidade de vitimização da mulher indígena, Sandrina de Finney pede para que pesquisadores não foquem nesse aspecto, mas atentem para sua “braveza e criatividade ao navegar traumas coloniais” (2014, p. 10, apud Murphy, 2018, p. 92). Kim Anderson, em seu livro “*A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*” (2016), escreve que mulheres indígenas “me contaram que debaixo de toda opressão e confusão, sempre há uma parte delas que sabe da força e a vitalidade de ser uma mulher indígena” e que redescobrir isso pode ser uma ponte para “um tempo em que mulheres indígenas tinham posições de respeito e autoridade nas suas comunidades” (2016, p. xxv). Assim, Anderson reflete sobre como os recursos “espirituais, emocionais e físicos” são focalizados para tomar “decisões conscientes sobre quem somos agora e quem seremos no futuro” (2016, *ibidem*).

Figuroa (2015), propondo como narrativas literárias oferecem espaços discursivos a partir dos quais se imaginem “possibilidades de reparações decoloniais” que sejam tanto “materiais como imateriais” (p. 43), desenvolve uma interpretação

de amor decolonial. Ele integra três autores que discursam sobre, a primeira sendo Chela Sandoval (2003), que define amor decolonial como uma tecnologia para transformação social e política, que é alcançada através de “uma prática compartilhada de hermenêutica de amor em um mundo pós-moderno” (Sandoval, 2003, p. 4, *apud* Figueroa, 2015, p. 43). Para Maldonado-Torres (2008), o amor decolonial é:

“the humanizing task of building a world in which genuine ethical relations become the norm and not the exception” (p. 244). Decolonial love is an integral part of the imagining of decolonial futurities because it imagines a world in which ethical relationships beyond coloniality are built in spite of the impositions of the colonial difference (Maldonado-Torres, 2006). Decolonial love is a practice that bears witness to the past while looking towards a transformative and reparative future by unraveling coloniality, the matrix of power that is manifested in our contemporary conceptions of power, gender, and bodies (Figueroa, 2015, p. 44)

Junot Díaz (2012), o terceiro autor com o qual Figueroa conversa, também acredita que o reconhecimento da violência da desumanização é necessário para se formar “éticas relações baseadas no amor e na afinidade”. Ou seja, atestar a violência do passado e mesmo do presente é “central para alcançar reparações decoloniais” (Figueroa, 2015, p. 44). O amor, em suas diferentes formas, tempera a narrativa de Johns de forma que o livro, ainda que identificado dentro do gênero de terror, constrói imagens de afetividade, de cuidado, de saudade, de carinho. Johns trouxe o amor para o centro em diversos momentos, em trechos falando sobre memórias de Mackenzie com sua avó: “Ela tinha os olhos mais suaves, e quando ela me segurava neles, eu sabia que ninguém mais no mundo inteiro poderia me amar como ela” (Johns, 2023, p. 32); em momentos em que Mackenzie era amada mesmo quando se sentia em falta com sua família: “Parece ruim ser amado tanto quando você acha que não merece” (Johns, 2023, p. 124); e sobre o amor que sente por suas irmãs e primas:

In school, I used to follow Sabrina and Tracey around like my life depended on it. I didn't make friends easily. It seemed like too much effort when I already had my sisters and cousins, people to love me no matter what. They took me with them wherever they went, fierce in their love, like I was a part of their bodies from the very start (Johns, 2023, p. 39).

Outro exemplo de como Johns aborda a força feminina e como tece esse amor decolonial seria quando, de volta à sua terra e com o auxílio das mulheres de

sua família, Mackenzie, a personagem principal, consegue derrotar o “wheetigo”. Em uma das cenas finais, em que reflete sobre o que significa essa derrota, Mackenzie reconhece as dualidades de se viver com as consequências de violências e o poder avassalador do amor que encontra nas mulheres de sua comunidade:

I still hold a piece of the bad inside me. I used to think enough love was supposed to wipe all the bad clean, but I don't think that's true anymore. The truth is, I'm brimming with love. The love pouring from the tip of kokum's finger when she pointed out wapanewask. The love in Auntie Verna's eyes when we got a good bingo. In Mom's hands carrying the other end of a pile of lumber. I have so much love I'm sick with it. But there will always be bad living alongside it, etched under my skin. Living with bad doesn't make me bad, though, it's just there like everything else. I breathe in the prairie night and run my hand through my hair, coming away with a few loose strands and laying them on the ground at my feet. As I start walking again, I notice a flash of something in the trees in front of Cassidy and Tracey, about a block away. I think I see a glint of white move from the tip of one tree to another. But when I blink, there's just a slight breeze rocking the trees innocently against the backdrop of sky. Cassidy and Tracey's laughter pulls me out of my thoughts (Johns, 2023, p. 353-354).

Gwen Benaway (2017) publicou uma matéria na CBC, intitulada “*Decolonial love: These Indigenous artists are taking back the self-love that colonialism stole*”¹⁰², em que ela convidou cinco artistas para falar de amor decolonial, partindo também da definição de Díaz em uma entrevista da *Boston Review*¹⁰³. Segundo ele, na ocasião, amor decolonial é “o único tipo de amor que pode libertar...do legado horrível da violência colonial”. Um dos artistas entrevistados, Billy-Rae Belcourt (2017) traz como o colonialismo fez dos corpos de pessoas indígenas uma gaiola para os quais não tinham as chaves. O amor decolonial, segundo ele, ao influenciar as artes indígenas a tornar o presente mais vivível e fazer um futuro próspero mais concebível, guarda a potencialidade de retirar indígenas desse “estado de cativo”.

Neste capítulo, lendo *com* Johns e suas personagens, propus como as noções de violências coloniais em “Bad Cree” não se limitam àquelas que aparecem no relatório da comissão. Trazendo para a superfície da sua história de terror um dos pilares de sustentação do Estado canadense, esse sendo a extração, Johns embaralha a linearidade proposta pelo relatório de que a violência do Canadá está no passado

¹⁰² Matéria pode ser lida em: <https://www.cbc.ca/arts/decolonial-love-these-indigenous-artists-are-taking-back-the-self-love-that-colonialism-stole-1.4189785>.

¹⁰³ Entrevista pode ser lida em: <https://bostonreview.net/articles/paula-ml-moya-decolonial-love-interview-junot-diaz/>.

e que o presente seria o caminho da reconciliação. Johns indica, ainda, através do amor, as possibilidades de criações de futuros e a indissociabilidade deles com a comunidade.

A ideia desta tese se iniciou por um interesse em justiça de transição e suas narrativas, observando discursos de chefes de Estado sobre *reconciliação*, retóricas de *encarar o passado para poder seguir em frente* nas mais diferentes políticas públicas, termos como *capítulo na história*, e tantos outros, que se materializam na forma do relatório de Comissão da Verdade e Reconciliação. A partir do encontro com uma literatura crítica de justiça de transição, aos poucos fui identificando os incômodos acerca dessa narrativa em um país onde as violências, sobre as quais venho lendo desde o mestrado, não pareciam ter cessado. Fui questionando como essas narrativas da justiça de transição estavam sendo construídas, quando identifiquei que um olhar atento para as temporalidades que as formavam poderia ser um caminho profícuo na exploração desses incômodos. Com isso, me voltei para a dimensão dos futuros, que tanto eram evocados, seja literalmente ou como imagem. Que futuro era esse sobre o qual o relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá falava? Onde eu poderia encontrar outros futuros?

O pressuposto desta tese, tanto da premissa quanto metodológico, surgiu em um momento que, como coloco no Capítulo 1, esbarrei na leitura de “*The Carrier Bag Theory of Fiction*”, de Ursula Le Guin. A imagem que Le Guin traz de nos voltarmos para um recipiente como o grande Herói, e não aquele de Campbell, me levou a buscar a entender o meu trabalho de pesquisa como um que é recheado de histórias e que quer enxergar o processo contínuo e o todo, como ela coloca, não reduzindo narrativas a conflitos. Ainda no Capítulo 1, com a questão em mente de quem pode desenhar o mapa temporal, perpassei por algumas interpolações do colonialismo de povoamento com temporalidade, ecoando autores que propõem como ele não é somente um ponto temporal na história, mas deixa rastros, se estende, perdura, se renova, mas se mantém violento. Em seguida, fiz o movimento de caminhar pelos esforços do Estado canadense de lidar com o “*Indian problem*”, como os Tratados e o desrespeito a eles, a promulgação do Indian Act, a publicação do White Paper, a implementação do sistema de escolas residenciais, o The Sixties Scoop, o Millennium Scoop, e as disputas e resistência que acompanharam. Ainda no Capítulo 1, busquei indicar os princípios metodológicos usados; um tomando a rota das *Narrative IR*, e, seguindo Jessica de Oliveira, entendendo narrativas como

atos políticos; o outro o método filopoético de Sam Opondo e seus processos de deslizamento de textos literários para filosóficos, e vice-versa, aberto à porosidade, aos encontros e desencontros desses movimentos. Indiquei, ainda, que as indicações sobre futuros das quais sigo atenta pela pesquisa vêm de uma compreensão, como Lou Cornum sugere, de futuridade, desnaturalizando os discursos da existência de somente um futuro, aplicável a tudo e todos os seres.

No Capítulo 2, me voltei para o que Povinelli chamou de “tecnologias de temporalidade”, aqueles instrumentos através dos quais colonizadores que constroem uma narrativa de tempo em direção a um determinado futuro político, refletindo sobre como a natureza do tempo como construível permite que ele seja uma ferramenta de subjugação e opressão. A primeira tecnologia de temporalidade que identifico é a literatura canadense, conhecida como CanLit. De seus inícios apoiando interesses do Canadá, na criação de uma “Canadianness”, para se diferenciar dos outros norte-americanos e dos britânicos, passando pelo estabelecimento da Royal Commission on National Development in Arts, Letters and Sciences e suas recomendações para a literatura – o Massey Report – e os esforços de Klinck e Atwood na definição de literatura canadense, aponte para uma CanLit que é questionada, que tem suas vozes ampliadas, que narra as formas violentas como o Estado se sustenta. CanLit essa que sempre se mistura com o projeto colonial, que se mistura com o Canadá, na medida que exercem pagamentos e tentam uma homogeneização. Na continuação do Capítulo, parti para a outra tecnologia de temporalidade que identifico, a justiça de transição. Assim, passei pelos autores que falam sobre como as narrativas de justiça de transição partem de uma determinada moldura temporal que almeja capturar um excepcionalismo da violência, dividindo historicamente passado, presente e futuro. Segui para concluir, assim, que tanto a CanLit, como o colonialismo de povoamento e a justiça de transição têm uma orientação à futuridade.

No Capítulo 3, abri uma conversa com o relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá, “Honouring the Truth, Reconciling for the Future”, para buscar identificar o futuro no relatório da comissão. Segui Oettler, que fez emergir a ideia de que os relatórios de comissões da verdade podem ser entendidos como um gênero literário. Iniciei o capítulo com uma discussão sobre como o relatório da comissão se volta para um discurso moderno histórico, construindo uma consciência do tempo moderna. Em seguida, costurei uma breve apresentação sobre

o sistema de escolas residenciais e como se deu a emergência da comissão, livro com o qual dialogo. Identifiquei que os futuros que surgem a partir do relatório entraram, então, em questão no capítulo, sendo entendidos de algumas formas: i) o futuro evocado por uma relação intercambiável com os conceitos de passado e História como fontes de aprendizado; ii) o futuro como a juventude; e iii) o futuro como compartilhado.

No Capítulo 4, com Joshua Whitehead e o seu livro “full-metal indigiqueer”, busco identificar os futuros na ficção científica, a partir da apresentação do Futurismo Indígena e de suas relações com o gênero da ficção científica. Através da personagem zoa e de teóricos queer, propus evocar as potencialidades de futuros como resistência. A partir de Muñoz e Rao, por exemplo, pude identificar formas de se pensar o que está em jogo quando tratamos de futuridades e quando consideramos a heterotemporalidade. A personagem zoa, de Whitehead, hackeia as linguagens, recombina palavras, desenha com códigos, para propor que as violências sofridas por comunidades indígenas no Canadá são múltiplas e contínuas. Whitehead, através de zoa, quer destruir o mundo para que se possa, quem sabe, reconstruir. Já no Capítulo 5, com Jessica Johns e seu livro “Bad Cree”, busco identificar os futuros no terror. Proponho, para tanto, com o gênero de terror aparece no mainstream, denunciando os terrores do colonialismo de povoamento. De sonhos de Mackenzie, personagem principal da obra de Johns, a história nos leva para como é possível sonhar futuros enfrentando não só wheetigo, mas o que o levou a estar no território, e indicando um caminho feminino e matriarcal para a construção de outras possibilidades.

Ao passo que esta tese abre a conversa com vários textos literários, esse é um movimento potencialmente infinito, significando que este trabalho não pretende esgotar as possibilidades de acessar, *futuramente*, múltiplas vozes, livros, estantes, nos mais diversos gêneros e formatos. As sementes plantadas das ideias que originaram este trabalho e que foram surgindo ao longo dele permitem prosseguir *futuramente*. Dentre os muitos caminhos possíveis que se abrem, estão uma discussão mais detalhada sobre o tempo histórico em que as discussões de reconciliação acontecem, e como o mercado editorial as acompanha. Ademais, seria possível expandir os debates sobre como o manejo do tempo e suas disputas podem atrasar ou acelerar os processos de reparação materiais. Em outras palavras, como as reivindicações de futuros podem levar à desdobramentos de cunho material.

Nesse contexto, em algum espaço-tempo entre suas contribuições e limitações, esta tese é uma continuidade, apenas parte, de uma literatura que faz emergir o potencial da temporalidade nas construções e narrativas de mundos possíveis e o poder de futuros.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, E. **Native American Horror, Fantasy, and Speculative Fiction**. In book: *The Cambridge History of Native American Literature* (pp.431-446), 2020.

BAKINAR, O. **Truth Commissions: Memory, Power and Legitimacy**. (University of Pennsylvania Press, Philadelphia), 2016.

BAUDEMANN, K. **The Future Imaginary in Indigenous North American Arts and Literatures** (1st ed.). Routledge, 2021.

BELCOURT, B. **This Wound Is a World**. (1 ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

BEVERNAGE, B. **Writing the past out of the present: History and the politics of time in transitional justice**. *History Workshop Journal* 69 (1), 111-131, 2010.

BICKFORD, L. **Transitional Justice in The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity**, Vol. 3, ed. Dinah Shelton (Macmillan Library Reference), 1045, 2004.

CHAMON, P. **The mood of time(s): melancholia and the limits of temporal thinking in world politics**. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018.

COOPER, L. **A Future Perfect: Queer Digital Sovereignty in Joshua Whitehead's Jonny Appleseed and full-metal indigiqueer**. *Contemporary Literature* 60(4), 491-514, 2019.

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

DE COSTA, R. **Discursive institutions in non-transitional societies: The Truth and Reconciliation Commission of Canada**. *International Political Science Review*. 38(2):185-199, 2017.

DE COSTA, R. **Two Kinds of Recognition: The Politics of Engagement in Settler Societies**. In: *The Limits of Settler Colonial Reconciliation* (pp.49-66), 2016.

DE OLIVEIRA, J. **Postcolonial Maghreb and the Limits of IR**. Palgrave Macmillan Cham, 2020.

DILLON, G. **Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction**. Sun Tracks: An American Indian Literary Ser. Tucson: U of Arizona P, 2012.

DIMITRIJEVIC, N. **Justice Beyond Blame: Moral Justification of the (Idea of) a Truth Commission**. *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 50, No. 3, 2006.

EDELMAN, L. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

FASOLT, C. **The Limits of History**. Chicago and London: University of Chicago Press, 2004.

FRANZ, B. 2022. **Narrative time and International Relations**. *J Int Relat Dev* 25, 761–783. Haraway, D. J. 2016. *Staying with the Trouble*. Duke University Press, 2022.

HAYNER, P. **Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions**. 2nd ed. (New York: Routledge), 2011.

HERMANN, I. **Thought Experiment as Method: Science-Fiction and International Relations in the Anthropocene**. In: Chandler, D., Müller, F., Rothe, D. (eds) *International Relations in the Anthropocene*. Palgrave Macmillan, Cham, 2021.

HOM, A. **International Relations and the Problem of Time**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

HUTCHINGS, K. **Time and World Politics**. Manchester: Manchester University, 2008.

JUNG, C. **Transitional Justice in Non-Transitional Societies: Canada and the Legacy of the Indian Residential School System**. APSA 2009 Toronto Meeting Paper, 2009.

IGREJA, V. **Multiple Temporalities in Indigenous Justice and Healing Practices in Mozambique**. *International Journal of Transitional Justice*, Volume 6, Issue 3, Pages 404–422, 2012.

JOHNS, J. **Bad Cree: A Novel**. First United States edition. New York, Doubleday, 2023.

JUSTICE, D. **Why Indigenous Literatures Matter**. Waterloo, Ontario: Wilfried Laurier University Press, 2018.

KEELING, K. **Queer Times, Black Futures**. New York: NYU Press, 2019.

KUHN, R. **Two-Spirit Love: Toward an Inclusion of Sexual Sovereignty and Erotic Survivance**. California Institute of Integral Studies ProQuest Dissertations Publishing, 2021.

LE GUIN, U. **The Carrier Bag Theory of Fiction**. In *Dancing at the Edge of the World*, 165–70. New York: Grove Press, 1989.

LUNDBORG, T. **Politics of the event: Time, movement, becoming**. London, Routledge, 2012.

LUTZ, E. Transitional Justice: Lessons Learned and the Road Ahead. In Naomi Roht-Arriaza and Javier Mariezcurrena, Ed., **Transitional Justice in the Twenty-First Century, Beyond Truth versus Justice**. Cambridge, New York: Cambridge University Press. Pg. 325-341, 2006.

MARTÍNEZ, A. [Review of **FULL-METAL INDIGIQUEER**, by J. Whitehead]. *The Georgia Review*, 72(2), 627–635, 2018.

MATOS, A.; WARGO, J. **Editors' Introduction: Queer Futurities in Youth Literature, Media, and Culture**, *Research on Diversity in Youth Literature: Vol. 2: Iss. 1, Article 1*, 2019.

MATSUNAGA, J. **Two faces of transitional justice: Theorizing the incommensurability of transitional justice and decolonization in Canada**. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* Vol. 5, No. 1, 2016, pp. 24-44, 2016.

MILKOREIT, M. **Imaginary politics: Climate change and making the future**. *Elementa: Science of the Anthropocene*. 5: 62, 2017.

MILTON, C.; REINAUD, A. **Archives, Museums and Sacred Storage: Dealing with the Afterlife of the Truth and Reconciliation Commission of Canada**, *International Journal of Transitional Justice*, vol. 13, no. 3, p. 524–545, 2019.

MITCHELL, A.; CHAUDHURY, A. **Worlding beyond 'the' 'end' of 'the world': white apocalyptic visions and BIPOC futurisms**. *International Relations*, 34(3), 309–332, 2020.

MUELLER-HIRTH, N.; OYOLA, R. **Time and Temporality in Transitional and Post-Conflict Societies**. Abingdon: Routledge, 2018.

MORGENSEN, L. **Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction.** *Settler Colonial Studies*, 2(2), 2–22, 2012.

MUÑOZ, J. **Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity.** New York: New York University Press. Murray, K. 2017. **The Violence Within: Canadian Modern Statehood and the Pan-territorial Residential School System Ideal.** *Canadian Journal of Political Science*, 50(3), 747-772, 2009.

NAGY, R. **The Truth and Reconciliation Commission of Canada: Genesis and Design.** *Canadian Journal of Law and Society/La Revue Canadienne Droit et Société*, Cambridge University Press, 2014.

NIEZEN, R. **Templates and Exclusions: Victim Centricism in Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools.** *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, no. 4: 920-38, 2016.

O'CONNEL, H. **Science fiction and the Global South.** In: *The Cambridge History of Science Fiction* (pp.680-695), 2019.

PADILLA, J. 2022. **Science Fiction as Theory Fiction.** *Modernism/Modernity*, Volume 6, Cycle 3.

PARK, A. **Settler Colonialism, Decolonization and Radicalizing Transitional Justice.** *International Journal of Transitional Justice*, Volume 14, Issue 2, Pages 260–279, 2020.

PARKER, S. **All Aboard The Truth Bandwagon: An Examination of Our Fascination with Truth Commissions.** *Antipoda* 4:207-224, 2007.

PARMENTIER, S.; ACIRU, M. **The Whole Truth and Nothing but the Truth? On the Role of Truth Commissions in Facing the Past.** *Facing the Past. Amending Historical Injustices through Instruments of Transitional Justice*, vol. 20, Intersentia; Cambridge/Antwerp/Portland, pp. 227–248, 2016.

RAO, R. **Out of Time: The Queer Politics of Postcoloniality.** Oxford University Press. City: New York, 2020.

RILES, A. **Documents: artifacts of modern knowledge.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

ROSOUX, V. **Scope and limits of Reconciliation as a peacebuilding process.** *Handbook of Conflict Resolution*, Londres: Sage, 543-563, 2008.

ROSSONE DE PAULA, F. **The culture of time and the horizons of futurity.** *Revista Debates*, v. 15, n. 3. Rothberg, M. 2012. Progress, Progression, Procession: William Kentrige and the Narratology of Transitional Justice. *Narrative* 20(1):1-24, 2021.

RUBLI, S. **Transitional Justice: Justice by Bureaucratic Means?**, swiss-peace Working Paper, Bern: swisspeace, 2012.

SALMÓN, E. **Interview with Salomón Lerner.** *International Review of the Red Cross*, 88(862), 225-233, 2006.

SIKKINK, K.; WALLING, C. Argentina's Contribution to Global Trends in Transitional Justice. **Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth and Justice**, edited by Naomi Roht-Arriaza and Javier Mariezcurrena, 301–24. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

SKAAR, E. **Reconciliation in a Transitional Justice Perspective.** *Transitional Justice Review*: Vol. 1 : Iss. 1 , Article 10, 2013.

SPINGGAY, S.; TRUMAN, S. **Counterfuturisms and speculative temporalities: walking research-creation in school.** *International Journal of Qualitative Studies in Education*, (), 1–13, 2019.

STANTON, K. **Looking Forward, Looking Back:** The Canadian Truth and Reconciliation Commission and the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry. *Canadian Journal of Law and Society*, 27(1), 81-99, 2012.

STEVENS, T. **Cyber Security and the Politics of Time.** Cambridge: Cambridge University Press.

STRAKOSCH, R. **Beyond colonial completion: Arendt, settler colonialism and the end of politics.** The limits of settler colonial reconciliation: non-Indigenous people and the responsibility to engage. (pp. 15-33) edited by Sarah Maddison, Tom Clark and Ravi de Costa. Singapore, Singapore: Springer, 2016.

TALLBEAR, K. **Making Love and Relations Beyond Settler Sex and Family.** In Adele Clarke and Donna Haraway, eds. *Making Kin, Not Population. Toward Feminist STS Pro-Kin and Non-Natalist Politics of Population and Environment.* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2018.

TATONETTI, L. **Weaving the Present, Writing the Future:** Benaway, Belcourt, and Whitehead's Queer Indigenous Imaginaries. *Genocide*, special issue of *Transmotion*, vol. 4, no. 2, 2018, pp. 153-159, 2018.

TEITEL, R. *Transitional Justice*. New York: Oxford Univ. Press. Teitel, R. 2002. *Transitional Justice in a New Era*. 26 *Fordham Intl L.J.*, 2001.

_____. *Transitional justice genealogy*. *Harvard Human Rights Journal* 16(Spring): 69–94.

TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA. **Final Report**. <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=890>, 2015.

TUCK E.; YANG K. **Decolonization is not a metaphor**. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1–40, 2012.

TURNER, C. **Deconstructing Transitional Justice**. *Law Critique* 24, 193–209. Vizenor, G. 1999. *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance* (Omaha, NE: University of Nebraska Press), 2013.

WELDES, J. *Popular Culture, Science Fiction, and World Politics: Exploring Intertextual Relations*. In J. Weldes (ed.) **To Seek Out New Worlds: Science Fiction and World Politics**. New York: Palgrave Macmillan, 1–20, 2003.

WHITEHEAD, J. **full-metal indigiqueer**. Talonbooks, 2017.

_____. **Making Love with the Land: Essays**. University of Minnesota Press, 2002.

WIEBELHAUS-BRAHM, E. **What is a Truth Commission and Why Does it Matter?** *Peace and Conflict Review*, Vol. 3, No. 2, pp. 1-14, Spring, 2009.