

PONTOS DE FUGA ENTRE LITERATURA E REESCRITA DA HISTÓRIA

Vanessa Massoni da Rocha

RESUMO: Este trabalho propõe uma reflexão sobre o romance *Cantique des plaines*, da escritora canadense de expressão francesa Nancy Huston. Ao se contemplar as características históricas do texto, observa-se como ele oferece novas versões para a história do Oeste canadense, ao explorar as noções de ‘história vista de baixo’ e ‘história oral’, comentadas por Sharpe e Prins. Em busca do que Nancy Huston considera uma fricção de versões *fabulatórias*, o romance se deixa ler como espaço privilegiado – como também o considera Paul Ricoeur – de ambivalências entre a escrita tradicional da história e a possibilidade da existência de novas versões, novas transversalidades.

PALAVRAS-CHAVE: literatura; História; Canadá; Nancy Huston.

ABSTRACT: *This reading proposes a reflection on the novel Cantique des plaines, by the French-speaking Canadian writer Nancy Huston. Facing its historical features, the text observes how the novel offers a new version of the history of western Canadian version, exploring notions of oral and other forms of history, as shown by Sharpe and Prins. In search of what Nancy Huston considers a fabulactory versions of friction, the novel build a privileged and ambivalence place – as also shown by Paul Ricoeur – between the traditional writing of history and the possibility of the existence of new versions, new horizons.*

KEYWORDS: literature; History; Canada; Nancy Huston.

“Não somos menos leitores de história do que de romances”.
(RICOEUR, 1997, p. 316)

Terceiro romance da escritora canadense Nancy Huston, *Cantique des plaines*, de 1993, pode ser definido como romance que oferece nova versão para a história do Oeste canadense. Ao partirmos do pressuposto de que “é a literatura que está na origem de uma primeira tomada de consciência” (ROBIN, 1989, p. 65), encontramos neste livro elementos capazes de promover uma revisão da história oficial da província de Alberta. Graças ao espaço privilegiado concedido à personagem ameríndia Miranda, os ameríndios de Alberta, e mais especificamente, a tribo Blackfoot, são convidados a dar sua versão para fatos abrandados ou esquecidos na história oficial do Canadá.

Neste sentido, o trabalho de Nancy Huston em *Cantique des plaines* poderia ser comparado ao trabalho do *chiffonnier*. Régine Robin cita, através de Benjamin, Charles Baudelaire, que definiu a figura do andarilho tão recorrente no século XIX:

“Eis aqui o homem encarregado de recolher os dejetos produzidos em um dia da capital. Tudo o que a grande cidade rejeitou, tudo o que ela perdeu, tudo o que ela desprezou, tudo o que ela quebrou, ele cataloga e coleciona.[...] Ele faz uma triagem, uma escolha inteligente” (*Apud* ROBIN, 2003, p. 54). Robin afirma, ainda, que “nosso catador remexe nas lixeiras, recolhe os detritos, o lixo. O que ele fará com isto tudo?” (ROBIN, 2003, p. 54) Ao construir um romance com pedaços de lembranças e de personagens esquecidos ao longo do curso da História, Nancy Huston demonstra ser capaz de, tal como um *chiffonnier*, buscar no esquecimento e nos dejetos, elementos que contribuem de forma positiva para a reescrita da História. Em guisa de resposta à indagação de Robin, que pergunta o que será feito com os objetos destruídos que foram coletados e selecionados no lixo, diríamos que ainda há muito a ser desvendado nas fissuras da escrita oficial de acontecimentos históricos, que ainda há muito a se descobrir por todos os que se dedicam a reler nas entrelinhas novas versões sobre fatos conhecidos ou sobre fatos que permanecem, ainda, obscuros.

Em *Cantique des plaines*, Nancy Huston se permite trabalhar as lacunas da História ao contestar, por exemplo, a versão dos colonizadores do Oeste canadense, para os quais a ida dos ameríndios para as reservas foi um modo humanista de preservar a cultura indígena em meio ao inevitável processo de colonização. Ao reler a lei “dos indígenas”, lançada em 1896, Nancy Huston lança novas luzes e novas perspectivas sobre a História e permite ao seu protagonista Paddon, professor de história em um liceu de Calgary, reler criticamente alguns heróis da colonização, como o padre Albert Lacombe.

O cerne da questão, aqui, é a certeza de que a narrativa de um fato passa pelo filtro pessoal e pelo caráter fabulatório de quem a registrou, uma vez que “é impossível para nós apreender e relatar acontecimentos sem interpretá-los” (HUSTON, 2008, p. 89) e que

cada país conta, de sua História como de outras, a versão que lhe interessa e a mostra sob a luz mais adulatora. Alguns fatos marcantes serão encerrados para sempre no silêncio; outros, ao contrário, se tornarão ficções oficiais e serão incansavelmente sublinhados, comemorados, ensinados. (HUSTON, 2008, p. 88)

O projeto de Nancy Huston, ao contemplar a história da província de Alberta sob o ponto de vista do encontro de duas culturas, não é o de substituir a ficção oficial por sua própria ficção, pois isto seria um ato tão arbitrário quanto os que cercearam o discurso do outro. O que se mostra relevante em *Cantique des plaines* é a possibilidade de nos confrontarmos com o olhar dos ameríndios para a Histó-

ria, olhar que nos convida a conhecer a versão dos vencidos e dos silenciados nos escritos oficiais.

Durante uma conversa entre os personagens Paddon e Miranda, Nancy Huston reitera seu ideal de colocar à disposição, e não em hierarquia, as duas versões da história, pois quanto mais versões houver, quanto mais ficções forem reveladas, quanto mais peças houver no mosaico, estaremos, talvez, mais perto de compreender os fatos passados. Logo, não se trata de substituir uma ficção por outra, mas de buscar uma fricção entre elas.

A personagem mestiça arrebatada todos os leitores através de sua sedutora capacidade de contar histórias e lendas e de delas tirar lições para a vida cotidiana. É Miranda quem humaniza o melancólico Paddon, é ela que o ensina a ver além das faces que se mostram. É ela que o ensina de maneira espontânea a compreender a pluralidade das artes e sua importância através de sua pintura. “Ela é pintora, veja você, e marceneira também, alguém que trabalha com as mãos como você nunca soube nem sonhou fazer” (HUSTON, 1993, p. 68). Assim, no Oeste canadense contemplado por Nancy Huston, poucas são as virtudes dos pioneiros diante da beleza silenciada na cultura ameríndia representada pela amante de Paddon. Através de Miranda, igualmente, Paddon descobre a fragilidade da memória e se convence do poder da escrita como forma de perpetuar histórias.

Em seu texto “Entrecruzamento da história e da ficção”, Paul Ricoeur estuda a relação da escrita histórica com a escrita ficcional e nos permite analisar a maneira como estas duas vertentes se encontram nas narrativas. Uma de suas primeiras afirmações privilegia o fato de que “a história e a ficção só concretizam cada uma sua respectiva intencionalidade tomando empréstimos na intencionalidade da outra” (RICOEUR, 1997, p. 316). Neste sentido, é a ficção que nos apresenta, desde a infância, o mundo do outro e nos convida, a partir desta descoberta, a melhor nos conhecer. Está, desta maneira, na ficção a chave para se ler e entender a História, de forma a se compreender o interesse e os procedimentos para a reinscrição dos acontecimentos ao longo do tempo e deixá-los como herança às novas gerações.

Ao estudar a ficcionalização da história, Ricoeur contempla a ideia de que a história se apropria do caráter fabulativo dos leitores. Para ele, “o lugar do imaginário é assinalado, em filigrana, pelo próprio caráter do ter-sido como não observável” (RICOEUR, 1997, p. 317). Partindo-se do pressuposto de que o historiador registra um fato muito tempo depois de seu acontecimento, ele, na maioria das vezes, escreve sobre algo que não vivenciou e se utiliza de documentos para criar uma tese realista. A diferença entre seu trabalho e o do ficcionista é a necessidade de o primeiro se ater às comprovações do fato enquanto o outro se permite ima-

ginar e recriar assegurando-se da liberdade de quem não viu e de quem preenche lacunas guiado pelas lembranças. Em ambos os casos, contudo, os que registram os acontecimentos estão submetidos aos caprichos de se retrair momentos. E o ato de retrair, como define Ricoeur, engloba as atividades “de preservação, de seleção, de agrupamento, de consulta, que mediatizam o rastro, para transformá-lo na última pressuposição da reinscrição do tempo vivido no tempo puramente sucessivo” (RICOEUR, 1997, p. 320).

Para explicar o ato de retrair e a representação à qual ele alude, Ricoeur fala da imaginação na leitura do passado: “o passado é o que eu teria visto, do que eu teria sido testemunha ocular, se houvesse estado ali, assim como o outro lado das coisas é o que veria se o percebesse daí de onde você o considera” (RICOEUR, 1997, p. 322) e conclui dizendo que “a história *imita* em sua escrita os tipos de armação da intriga herdados da tradição literária” (RICOEUR, 1997, p. 323). Assim, muitos livros históricos são lidos como ficção, pacto que assegura ao texto uma melhor recepção, pois, conforme Ricoeur, o leitor “baixa a guarda e de bom grado suspende sua desconfiança” (RICOEUR, 1997, p. 323) diante de um romance.

Em *Cantique des plaines*, Nancy Huston percorre o mesmo caminho, porém, no sentido contrário. É graças à proteção e à liberdade asseguradas pelo viés ficcional que ela se permite tratar de acontecimentos históricos e reler à sua maneira personagens e fatos registrados pela História oficial. Não é à toa que *Cantique des plaines* é definido por críticos, entre os quais, Corinne Larochelle, como romance histórico. Em seu pequeno guia de leitura, Larochelle nos dá pistas sobre a geografia e a história do Oeste, analisando o tempo, os índios e os colonizadores. Como exemplo, podemos citar algumas perguntas que sugere aos leitores para a interpretação do romance: “Em quais regiões da Alberta se passa a ação de *Cantique des plaines*?”, “Faça o inventário dos elementos que se relacionam ao Oeste e ao imaginário western”, “Quais acontecimentos citados em *Cantiques de plaines* permitem afirmar que a história da América, e particularmente do Canadá, é indissociável da história dos índios? Por quê?” e, por fim, “Quais representações o romance atribui a Crowfoot e ao padre Lacombe? Faça um retrato dos dois personagens históricos a partir de elementos concretos” (LAROCELLE, 2001, p. 71-72).

Max Roy, professor da *Université de Québec à Montreal*, mesma instituição de Corinne Larochelle, publicou um guia de animação de leitura de romances francófonos. Na parte dedicada à Nancy Huston, sugere uma leitura histórica de *Cantique des plaines* através de atividades em sala de aula. A primeira atividade privilegia a dimensão histórica do romance e estimula os alunos a observarem os seguintes temas históricos: “Caminho do ouro (no Oeste canadense), guerra dos

Boers, teoria da relatividade, Crise de 1929, Ocupação do Haiti pelos americanos, Primeira Guerra Mundial, evangelização dos índios do Oeste canadense e passagem dos territórios e Segunda Guerra Mundial” (ROY, 2001, p. 14).

A perspectiva da história vista de baixo se apresenta como tendência da Nova História e de ficcionistas que procuram investigar algumas lacunas de acontecimentos históricos. Definido por Jim Sharpe, o projeto da história vista de baixo se tornou conhecido a partir de 1996 por “explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história” (*Apud* SHARPE, 1992, p. 41). É neste momento que história e literatura se encontram mais essencialmente, quando se utilizam do mesmo tipo de fonte para a realização de suas práticas. A história vista de baixo se dedica a descobrir e a retratar a história de pessoas comuns que foram, de algum modo, testemunhas de fatos relevantes. Todo o tipo de documento que produziram, como cartas, diários, bilhetes e fotos se tornaram fontes privilegiadas de acesso às suas particularidades dentro de um contexto histórico. Ao lado desta documentação escrita, a história oral tem se destacado como possibilidade de se entender um acontecimento pela experiência e pela lembrança dos que o viveram. Nestes últimos anos, podemos reconhecer o grande número de publicações que se definem como memórias ou depoimentos de testemunhas que se silenciaram durante muito tempo. Muitos livros se anunciam como releituras ou como novas luzes acerca de determinado fato. Decerto, a presença de romances históricos ou de biografias e autobiografias com caráter histórico se multiplicam nas prateleiras das livrarias e se tornam relevantes por vasculharem nas fissuras da história novos personagens e acontecimentos capazes de permitir novas interpretações. Sharpe afirma que:

a história vista de baixo preenche comprovadamente duas funções importantes: a primeira é servir como corretivo à história da elite [...] e a segunda é que, oferecendo esta abordagem alternativa, a história vista de baixo abre a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais da história (SHARPE, 1992, p. 53-54).

Chegamos, aqui, ao ponto essencial da escrita histórica em *Cantique des plaines*, aquele que busca dar voz à versão dos vencidos e enriquecer o mosaico de interpretações de um acontecimento histórico. Aquele que vislumbra, no ponto de fuga e na transversalidade, modos incontornáveis de se escrever e de reescrever a história oficial. Assim como Nancy Huston, que defende a necessidade de uma fricção de versões e não de uma hierarquia entre elas, Sharpe analisa a história

vista de baixo como uma vertente que precisa se relacionar com a história oficial, comumente conhecida como história vista de cima. Sharpe comenta que a história vista de baixo possui um caráter bastante atrativo, pois permite visitar e reescrever o passado. De alguma forma, privilegiar a história vista de baixo é abrir o “quarto de despejos” e iluminar com a lembrança tudo o que tinha sido esquecido. Não é à toa que isto ocorre, e Sharpe diz que este viés da história poderia ser chamado de “visão ‘porão-sótão’ da sociedade do passado” (SHARPE, 1992, p. 56), pois desvenda o que tinha sido renegado e colocado às escuras.

Este viés proporciona, igualmente, “um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou que nem tinham conhecimento da existência de sua história” (SHARPE, 1992, p. 59). Assim, ele preconiza uma democratização da história e a reintegração da história de povos que tinham sido, até então, vistos apenas superficialmente, como é o caso dos ameríndios presentes no Oeste canadense. A história vista de baixo, por conseguinte, se coloca no centro de discussões identitárias por retrair a origem de muitas civilizações, origem anteriormente descrita por monarcas e chefes que registraram apenas sua maneira de entender e vivenciar os fatos.

Como defende Sharpe, “os membros das classes inferiores foram agentes, cujas ações afetaram o mundo em que viviam, [...], foram *atores* históricos, *criaram* história, muito mais do que foram apenas um “problema” que contribuiu para envolver políticos e soldados brancos” (SHARPE, 1992, p. 60). Reconhecidos como protagonistas de uma história coletiva, os vencidos, os esquecidos ou os silenciados não devem se contentar em ocupar um lugar de menor prestígio no registro oficial e devem escrever uma história a ser usada para “criticar, redefinir e consolidar a corrente principal da história” (SHARPE, 1992, p. 62). Não devem se limitar a escrever uma história destinada apenas a um pequeno grupo devido ao seu caráter um tanto subversivo, devem, ao contrário disto, se aproveitar da condição de protagonistas para encontrar na escrita da história um meio de autoidentificação e de retomada identitária.

No intuito de responder a Paula, que se pergunta “Consegurei insuflar, nesta História que se esvai rapidamente, um mínimo de vida para que ela se torne uma história?” (HUSTON, 1993, p. 79), privilegiaremos o imaginário do mundo dos rodeios e da festa de *Stampede*. Realizada durante dez dias do mês de julho, *Stampede* é considerada a maior festa de rodeio do mundo e incontornável evento cultural e econômico para a cidade de Calgary. A historiadora canadense Van Herk reconhece a festa de *Stampede* como um retorno às origens identitárias dos albertanos e faz alusão ao orgulho dos moradores de Calgary em participar deste

grande evento que reaproxima o presente ao passado e aponta para a simplicidade dos que construíram uma grande e rica metrópole.

Por sua vez, a narradora Paula retrança a criação da festa de *Stampede* ao comentar o aniversário de doze anos de Paddon. John resolve festejar a data de modo diferente e leva o filho à inauguração da festa. O *Stampede* de Calgary contava com rodeios, carros alegóricos, desfiles e uma autêntica aldeia indígena com o intuito de comemorar a opulência desta cidade, a mais desenvolvida da região. Paula não se furta, todavia, de enumerar – muitos – aspectos negativos da festa. Fala que seu sucesso instantâneo se deve ao “potencial desta cidade para a nostalgia instantânea” (HUSTON, 1993, p. 197) e critica o transtorno da viagem e dos engarrafamentos apenas “para ver desfilar, durante toda a manhã, a surpreendente história desta província que, há apenas sete anos, não era província alguma, mas ainda um simples território do Norte-Oeste” (HUSTON, 1993, p. 199). Em seguida, define o espetáculo como “puro faz de conta” (HUSTON, 1993, p. 199), por uma falsa ligação e admiração do passado dos pioneiros e dos índios.

Nancy Huston dedica parte de seu texto *Por um patriotismo da ambiguidade* (1995), às experiências de seu retorno ao Canadá. Sua reação à festa de *Stampede* e a necessidade de superar pela escrita sua “alergia” não serão retomadas agora, mas estão intimamente ligadas à releitura da festa e à necessidade de se contemplar somente os aspectos negativos deste evento. Em *Cantique des plaines*, Nancy procura questionar conhecidos traços culturais albertanos e dedica um capítulo inteiro à festa de *Stampede* sem, contudo, encontrar qualquer beleza que a justifique. Segundo Jimmy Thibeault, da *Universidade de Alberta*, Paula põe em prática “um questionamento que se fará pela marca da denúncia” (THIBEAULT, http://confluence.athabascau.ca/content/vol1.1/thibeault_paper.html). Além de realçar a dificuldade de transporte, a violência dos rodeios e a confusão, sua narradora ainda transforma a festa em cenário para a descoberta do adultério do pai por Paddon e para explicitar a indiferença e a desarmonia entre os dois. Assim, a festa não se realiza nem no plano cultural nem no afetivo e representa os desencontros de culturas e gerações.

Thibeault analisa em seu artigo *Do mito à desilusão: a desmitificação da Alberta em Cantique des plaines de Nancy Huston* a relação de Paddon e de Paula com o universo albertano. Ele afirma que “longe de apresentar ao leitor um herói ideal que glorifique o universo albertano, a narradora Paula se diverte em desconstruir este herói, seu avô Paddon e, através dele, todo o mito que se liga ao espaço albertano e à sua origem” (THIBEAULT, http://confluence.athabascau.ca/content/vol1.1/thibeault_paper.html). No fim deste artigo, ele procura mostrar o percurso entre as

crenças dos Sterling, irlandeses que se tornaram pioneiros no Oeste canadense e as crenças de Paula, membro da quarta geração dos Sterling:

Entre John Sterling e Paula, foram necessárias apenas quatro gerações para passar de uma aceitação relativa do mito do Oeste a uma negação completa do mundo *western*. A evolução é bem clara, bem definida: primeiro a tomada do território e sua mistificação, em seguida, o início de uma recusa do mito através do ódio para chegar, finalmente, ao discurso de Paula, um discurso marcado pela rejeição do mito e pela repugnância. Quatro gerações para dessacralizar a terra, para colocar em prática uma origem muito menos gloriosa do que a origem que o mito deixa transparecer. Todavia, esta dessacralização guarda um gosto amargo: para que o gesto realizado por Paddon aconteça, foi necessária a chegada de uma criança do Leste, filha ilegítima, marginal, vivendo à margem do mundo familiar (THIBEAULT, <http://confluence.athabascau.ca/content/vol1.1/thibeaultpaper.html>).

O papel dos ameríndios e de Miranda na reescrita da história do Oeste canadense em *Cantique des plaines* merece, neste momento, ser estudado. Um primeiro ponto norteador de nossas análises é a compreensão de que a narradora Paula não conheceu Miranda e que retoma alguns episódios e “causos” da tribo Blackfoot a partir das lembranças das histórias contadas por Paddon. Contudo, Paula e Miranda se aproximam graças a Ruthie, mãe de Paula e única filha de Paddon a conhecer sua amante e a construir uma ponte entre suas duas vidas. O encontro entre Ruthie e Miranda se dá na casa desta última graças ao desejo da adolescente de quinze anos de se tornar artista. Paddon encontra nos projetos da filha uma maneira de apresentá-la a uma amiga pintora. O principal conselho ensinado por Miranda neste dia foi a necessidade da partida: “É preciso partir para longe. Os artistas devem sempre partir para longe. As vezes para dentro de si, às vezes para fora” (HUSTON, 1993, p. 90), conselho seguido à risca por Paula após a mudança para Montreal.

A partir deste encontro, Paddon aproximou a neta e a amante e, de alguma maneira, contribui para que Paula escrevesse sobre Miranda com a admiração de quem reconheceu sua importância na vida do avô. A rigor, Paula e Miranda são faces de uma mesma moeda na vida de Paddon: os amores sinceros que o compreendiam e que o impulsionaram a seguir seus projetos. Não parece coincidência o fato de ambas serem pessoas do deslocamento que observam a vida dos Sterling – das quatro gerações – de maneira particular e crítica. Miranda é uma mestiça, filha de um chefe da tribo Blackfoot e de uma mãe mestiça, fruto de um estupro praticado por um branco. Por sua vez, Paula é uma filha ilegítima de um pai quebequense do qual quase nada sabemos. São as duas que conseguem observar uma história vista de baixo e promover a desmistificação do Oeste canadense, desmis-

tificação, aliás, iniciada pelo próprio Paddon ainda na infância, como no episódio de *Stampede*, que já citamos.

A participação de Miranda no romance e na releitura da História se torna possível graças a um viés duplo: a história vista de baixo e a história oral. Gwyn Prins procura explicar as críticas existentes contra a história oral, reconhecendo que “os historiadores são pessoas alfabetizadas por excelência, e para eles a palavra escrita é soberana. Estabelece seus padrões e métodos. Rebaixa as palavras faladas, que se tornam utilitárias e sem interesse, em comparação com o significado concentrado do texto.” (PRINS, 1992, p. 169). De fato, “quando forem disponíveis fontes oficiais, escritas, elas devem ser as preferidas” (PRINS, 1992, p. 164), pois as fontes escritas aparentam ser mais sérias e melhor revestidas de credibilidade.

Prins declara que a queixa mais comum dos historiadores é o fato de que “os dados orais não podem explicar a mudança, e que a mudança é o que mais os historiadores estudam” (PRINS, 1992, p. 171). Ele, contudo, observa que nas sociedades não-alfabetizadas ou quase alfabetizadas, a continuidade tem maior interesse em ser explicada do que a mudança. Em suma, as ideias norteadoras da escrita histórica preconizam que “a história oral está autoindulgentemente preocupada com questões tangenciais” (PRINS, 1992, p. 171), que ela “jamais edifica hipóteses importantes” (PRINS, 1992, p. 163). De certo, as fontes orais não se oferecem como fontes de prestígio dentro das sociedades onde o valor da alfabetização e da fonte escrita se mostra como inquestionável.

Prins enumera as fragilidades da história oral a partir do fato de que “a evidência oral sem comprovação é considerada pobre. A forma não é fixa; a cronologia frequentemente é imprecisa; a comunicação muitas vezes não pode ser comprovada” (PRINS, 1992, p. 171), características que explicam o fato do pouco uso da história oral como fonte incontornável do fazer histórico. Uma das grandes dificuldades dos historiadores ao trabalharem com fontes orais é a premissa de que “o que se reconstrói a partir de fontes orais pode bem ter um baixo grau de confiabilidade, na medida em que não existem fontes independentes para uma verificação cruzada” (*Apud* PRINS, 1992, p. 165), como afirma Vansina, citado por Prins.

Em seu texto, Prins diferencia a tradição oral da reminiscência pessoal, afirmando que a primeira é “o testemunho oral transmitido verbalmente de uma geração para a seguinte, ou mais” (PRINS, 1992, p. 172), enquanto a outra “é uma evidência oral específica de vida do informante” (PRINS, 1992, p. 172-173), como, por exemplo, as narrativas familiares privadas. Todas são submetidas, por sua vez, às fragmentações da memória: “uma amnésia estrutural aflige as culturas orais, que são, por isso, forçadas a ser seletivas, devido às limitações da memória, e assim as

tradições não podem ser bons dados históricos” (PRINS, 1992, p. 178). Prins ressalta a fragmentação e a fragilidade da memória ao defini-la como “sabidamente indigna de confiança e um teto inseguro quando comparada aos registros inanimados e imutáveis dos documentos, através dos anos em questão” (PRINS, 1992, p. 188).

Voltamos, assim, mais uma vez, às implicações inerentes ao ato de se retrair o passado, tal como foi definido por Paul Ricoeur. Sabemos que a fonte oral deve ser lida a partir de sua fricção com a fonte escrita no intuito de se confrontar diferentes hipóteses e versões de um mesmo fato. Chegamos, deste modo, ao caráter fabulatório dos registros tanto orais quanto escritos. Prins reconhece que “ambos têm em comum o fato de poderem estar sujeitos à invenção da tradição” (PRINS, 1992, p. 190). Ele fala da influência inconsciente da forma literária sobre o testemunho oral:

[...] isto ocorre inevitavelmente em culturas compostas. Há a reinserção da hermenêutica de um ponto de vista escrito em um testemunho oral de uma pessoa analfabeta. Isso é mais comum em contextos altamente saturados, como aquele de um encontro colonial [...] Há também um segundo aspecto de tal influência, [...] quando a predominância da forma literária corrói e finalmente destrói os modos orais da memória (PRINS, 1992, p. 190-191).

Uma das mais importantes particularidades da história oral é a sua capacidade de dar voz à história vista de baixo, a protagonistas comuns que não tiveram suas versões registradas pela história oficial, aquela que habitualmente só observa a história vista de cima. Para Prins, as investigações de Paul Thompson, um dos mais reconhecidos historiadores da história oral, se destacam pela possibilidade “de darem voz àqueles que não se expressam no registro documental” (PRINS, 1992, p. 192). E, ao se privilegiar a tradição oral e a reminiscência pessoal, o que se constata “é uma atualidade e uma riqueza de detalhes que de outra maneira não podem ser encontradas” (PRINS, 1992, p. 192). Assim, as fontes orais se caracterizam pela possibilidade de ilustrarem com minúcias e histórias desconhecidas as histórias que conhecemos. Se, por um lado, a precisão e a veracidade são postas em dúvida, por outro, a riqueza dos pormenores aponta para a importância destas fontes visando uma compreensão mais refinada e sofisticada dos fatos.

Podemos, então, retomar o romance *Cantique des plaines* para estudar a maneira como os índios são descritos e o papel de Miranda na retomada identitária de sua tribo e, por extensão, de toda a comunidade ameríndia. A primeira menção aos índios aparece na terceira página do romance, quando, durante o enterro, Paula diz que as roupas de Paddon serão doadas para o exército da salvação. Ela imagina a possibilidade de Karen, sua avó, reencontrar as roupas do marido: “no

ano que vem, talvez, os reconhecendo no corpo de um indígena bêbado curvado com uma roupa fedorenta na Oitava Avenida, ela será reauecida por uma pequena chama de bondade no fundo do coração...” (HUSTON, 1993, p. 10-11).

O episódio, apesar de bastante curto, nos oferece várias pistas de leitura. Inicialmente, ele apresenta uma descrição bastante cruel da vida dos ameríndios após a colonização do Oeste canadense. O que vemos é um índio que perdeu seu lugar no território e que perambula na grande cidade que substituiu abruptamente suas aldeias. De maneira clara, os primeiros habitantes do Oeste contribuíram para a degradação das cidades por se mostrarem à margem, sem perspectivas, vítimas da falta de higiene e do consumo excessivo de bebidas. De fato, o que se vê é o fracasso da colonização e a certeza da indiferença e da falta de reconhecimento do valor cultural dos ameríndios enquanto primeiros moradores do território de Alberta. Contudo, o ameríndio não se mostra tão facilmente transparente como poderiam desejar os colonizadores, ele insiste em mostrar sua diferença e, de algum modo, reatualizar as discussões acerca do processo de desenvolvimento do território. Ele se oferece, mesmo que por falta de possibilidades, ao cenário desolador das grandes cidades que se formam.

O caso dos ameríndios, contudo, precisa ser avaliado pela perspectiva das imposições que acompanharam o processo de colonização. A roupa de Paddon poderia ser usada por um índio porque suas vestimentas deixaram de fazer sentido no momento em que sua cultura e seu modo de vida foram encerrados em reservas e, rapidamente, invalidados. Parece pertinente observarmos que Paddon, apesar de ter falecido aos noventa anos, pertence somente à segunda geração dos pioneiros europeus, o que enfatiza a velocidade com que a cultura dos conquistadores ocupou o lugar anteriormente destinado aos ameríndios.

Mais adiante, a constatação da fome: “Não tínhamos mais nada, menos que nada, comíamos o lixo e a grama [...]” (HUSTON, 1993, p. 173). Miranda se lembra do pai, de sua dificuldade para comprar álcool e da perda da dignidade indígena: “Era um homem muito orgulhoso [...], um bonito guerreiro blackfoot de quem haviam tirado todas suas armas” (HUSTON, 1993, p. 173).

Segundo Prins, “testes sobre diferentes tipos de memória tendem a concordar que a memória de longo prazo, especialmente em indivíduos que entraram naquela fase que os psicólogos chamam de “revisão da vida”, podem ser notavelmente precisos” (PRINS, 1992, p. 191). De fato, Miranda, ao relembrar sua infância e propor sua versão dos fatos, promove a valorização da tradição oral e da história vista de baixo com a riqueza de detalhes que sua maturidade e sua vontade de rever a vida lhe propiciaram. Quando resolve dividir com Paddon histórias de seu

passado, Miranda já está a caminho de sua doença e de seu esquecimento. Inúmeras vezes tenta contar alguma história e lhe escapam forças para continuar ou, até, repete a mesma história tendo a impressão de que é a primeira vez que resolve compartilhá-la. Parecia convencida da necessidade de dar continuidade à versão de sua tribo e de seus familiares sobre a traumática experiência do contato com os brancos e com a colonização. Parecia compreender que sua filha, uma mestiça adolescente que nunca morou nas reservas, não estaria pronta para falar e manter vivo o passado de sua tribo. Ciente de que “a revisão da vida é o produto final de uma vida de reminiscências” (PRINS, 1992, p. 192), Miranda se permitiu reviver, retrair, reconstituir histórias e lendas.

Em outro momento da narrativa, Miranda divide com Paddon sua experiência nas escolas católicas. Se para ele a escola representava a liberdade intelectual, a possibilidade de escapar da disciplina, das rígidas regras de higiene da mãe e de suas crenças católicas, para Miranda, e para todos os ameríndios, sobretudo os mais jovens, a escola era um veículo incontornável da tentativa dos brancos de impor sua língua, sua religião e seus hábitos.

A retomada do projeto de catequização se deu por volta de 1883 quando a primeira escola foi fundada. Convencidos de que somente os jovens responderiam positivamente aos apelos cristãos, os missionários ofereciam ensino aos jovens ameríndios. O projeto, contudo, não obteve êxito, pois todas as lições ensinadas às crianças e aos jovens eram negadas pelos pais quando eles chegavam em casa, à noite. Diante do impasse, criam-se os internatos, de modo a afastar de maneira definitiva os maus exemplos que os pais insistiam em compartilhar com os filhos. Como os internatos eram subvencionados pelo governo, os missionários conseguiram muitos alunos, a maioria deles tirados à força de suas famílias. Contudo, as crianças não aceitaram as imposições destas escolas e muitas faleceram, o que poderia provocar o fim do acordo com o governo. Por fim, os externatos são reabertos, para, desta vez, acolherem a jovem Miranda.

Foi na escola que as freiras impuseram à Miranda um novo nome. Convencidas de que o nome em algonquim, cujo significado era Estrela Cadente, era muito difícil de ser pronunciado, as freiras a rebatizaram de Miranda. A sequência de imposições se mostra extensa: além do nome, a jovem de treze anos se vê proibida de falar sua língua nativa, o algonquim, sob pena de castigos físicos. Outros castigos, como decorar versículos bíblicos e recopiar dez vezes os dez mandamentos lhe foram, igualmente, prescritos. Forçada a jurar que não mais repetiria as obras do diabo, Miranda decide fugir da escola para onde retorna algemada e permanece até os dezesseis anos. Ao acabar o ensino elementar pouco sabe da leitura e da escrita.

Ao fim da escolaridade, as ameríndias deveriam passar por uma iniciação cruel e praticamente inevitável à civilização dos brancos: todas perdiam a virgindade ao serem estupradas por intendententes da *Compagnie de la baie d'Hudson*.

Paula homenageia Miranda e sua língua materna ao incluir o algonquim em seu romance. Ao retratar o início da colonização do Oeste, ela promove uma espécie de jogo teatral onde Miranda fala em inglês e Paddon em algonquim. Paula se lembra de precisar ao avô:

Você balbuciava sílabas guturais do *algonquim*: Olhe! Os vagões estão chegando. (Satsit! Itsi-enakas epoxapoyaw.) Eles se aproximam muito rápido (Ixka-ekkami-poxapoyaw.) Eles chegam de Winnipeg. (Mikutsitartay omortsipoxapoyam). Os vagões estão lotados de pessoas. (Mlatapix itortoyitsiyaw enakasix.). (HUSTON, 1993, p. 76)

A partir da chegada dos pioneiros, suas religiões e suas línguas acabaram por andar livremente por todos os espaços. Os parênteses sugeridos por Paula no trecho acima passaram a ser o lugar de sobrevivência ocupado por esta e outras línguas ameríndias, línguas proibidas, silenciadas, confinadas em pequenos lugares. Ao passo que Miranda domina o inglês, Paddon consegue apenas balbuciar uma língua desconhecida por ele e por todos os brancos.

Em um dos doze trechos que Paula consegue recuperar dos manuscritos de Paddon, ele escreve sobre a ironia da relação de brancos e índios com a terra e parece convencido da versão dada por Miranda: “os cristãos diziam que esta terra era sem importância, que só contava o plano espiritual, ainda que os indígenas dissessem que esta terra contava para eles, que ela era até sagrada, e os cristãos privaram os indígenas de suas terras” (HUSTON, 1993, p. 239). Esta passagem se insere na mudança de perspectivas que o encontro com Miranda promove na vida de Paddon. Graças a este relacionamento e ao amor incondicional dos dois, ele se permite questionar a veracidade de suas certezas, principalmente as que se referem à história que lecionava em um liceu de Calgary. Neste sentido, a releitura do papel e das conquistas realizadas por Père Lacombe se apresenta como símbolo maior da importância da fricção de versões e da riqueza oferecidas pela tradição oral e pela história vista de baixo. Se antes da versão de Miranda, Paddon o tinha como grande herói e protetor dos ameríndios por seu trabalho como catequizador, após seu depoimento, ele decide dar um curso somente sobre este personagem. Paula imagina este momento ao escrever:

Você decidiu se concentrar no personagem do padre Lacombe. Uma vez tomada a decisão, você se sentiu ao mesmo tempo desconfortável, como se você fosse tocar em algum tabu, profanar um objeto sagrado cujo poder pudesse se voltar contra você. Nenhum personagem histórico tinha sido tão venerado por Elizabeth e sacralizado

por sua formação escolar quanto este religioso errante de cachos dourados e rosto doce e um grande chapéu preto. [...] Azar o deles, você se diz esfregando as mãos mentalmente, azar o deles. É hora de dizer a verdade. (HUSTON, 1993, p. 304)

Alguns livros e entidades reconhecidas descrevem Albert Lacombe e nos revelam como a história oficial relatou as ações e a importância deste missionário. O historiador canadense Desmond Morton o define como “grande missionário do noroeste” (MORTON, 1989, p. 122) em seu livro *Breve História do Canadá*. Aritha van Herk define Lacombe como “missionário acreditado por todos” (VAN HERK, 2001, p. 99) e o considera “uma das mais importantes figuras religiosas da Alberta” (VAN HERK, 2001, p. 290).

O site da *Alberta Online Encyclopedia* ressalta suas características de “missionário zeloso”, “não somente missionário e padre, mas, igualmente, um chefe que influencia o curso da história do Oeste canadense” e “amigo e chefe espiritual para grande parte da população indígena da Alberta” (http://www.albertasource.ca/treaty8/fr/Les_peuples_et_leur_territoire/les_participants_aux_traites/Peuples/lacombe.html). Dentre suas maiores contribuições, esta enciclopédia enumera: “construção do primeiro moinho e [...] da primeira ponte de Alberta”, “tentar evangelizar os povos nômades [...] se dedicando aos doentes e aconselhando as tribos das planícies” (http://www.albertasource.ca/treaty8/fr/Les_peuplesetleur_territoire/Les_participants_aux_traites/Peuples/lacombe.html).

Albert Lacombe foi homenageado por inúmeras escolas canadenses que adotaram seu nome. Em uma destas escolas, localizada em Edmonton, Albert Lacombe é apresentado como “diplomata, negociador e conselheiro de todos. Ele contribuiu muito para a colonização pacífica do Oeste canadense” (<http://www.csrcn.ab.ca/perelacombe/ ecole/ historique.htm>). Segundo o site da escola “os ameríndios o nomearam de o homem do grande coração” (<http://www.csrcn.ab.ca/perelacombe/ ecole/ historique.htm>). No site Wikipedia, contudo, esta definição de Lacombe foi levemente alterada para “o homem do bom coração” (http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Lacombe). Seja de bom ou de grande coração, Lacombe é reconhecidamente visto como um homem carismático cujas ações bondosas foram suas grandes qualidades.

Aos olhos de Miranda e de sua tribo, contudo, Lacombe não era reconhecido por suas qualidades. Miranda fala dele pela primeira vez ao contar o episódio das ferrovias. Segundo ela, a aceitação das ferrovias foi ainda mais difícil para seu povo do que a aceitação da ida para as reservas; e os intendentess da empresa não tardaram a pedir ajuda ao padre na tentativa de convencimento da tribo: “E se a gente enviasse o bom padre Lacombe para lhes explicar a situação? – você Paddon, você

conhecia muito bem o padre Lacombe, ídolo e modelo de tua irmã desde sempre, e a ouvir Miranda tratá-lo de missionário de merda, você ficou muito alegre” (HUSTON, 1993, p. 75).

Convencido por Miranda de que conhecia, até então, apenas uma versão para a colonização do Oeste, Paddon concede a si mesmo a ousadia de questionar tudo o que tinha aprendido na escola. E, como professor, decide que a única ação que lhe resta a fazer é compartilhar com os alunos suas descobertas, o que representava uma decisão contraditória de acordo com sua formação profissional e os manuais escolares dos quais se servia. Ciente de que não poderia continuar a ensinar a versão dos vencedores, ele se lança o desafio de incentivar Miranda e sua tribo, revendo suas aulas sobre o padre Lacombe. Neste momento, a narrativa de Paula revela plenamente seu intuito de se oferecer como versão dos vencidos e de promover um questionamento dos que escreveram e compartilharam a história oficial. As críticas mais contundentes ao missionário se dão na voz de Paddon diante de seus alunos e não nas conversas de Miranda com ele. De alguma forma, ao se lançar o desafio de dar aulas inovadoras e polêmicas, ele reaprende a se envolver com o papel do professor e reconquista o orgulho de exercer sua profissão, fazendo uso da influência intelectual que possui para mudar o curso tradicional das aulas de história. Iria oferecer aos alunos algo que considerava mais rico e verdadeiro do que a versão que atendia aos desejos políticos da província. Seu entusiasmo nestas aulas se apresenta como quase o único momento no qual ele se torna verdadeiramente protagonista de sua vida, onde decide fazer suas escolhas sem hesitações e sem medo da opinião dos outros. As aulas sobre Lacombe representam o rompimento da melancolia e da passividade, provas do amadurecimento e da coragem vindas através de seu relacionamento com Miranda.

Paula confessa que “à exceção deste dia, Paddon, não vejo mais nada de tua vida na escola. Você não falava disto. [...] Mas este exato dia eu o vejo bem: um dia quente e brilhante do início de junho de 1942” (HUSTON, 1993, p. 304), o dia da tomada de consciência e do movimento apressado de substituir uma versão por outra, sem se preocupar com a importância do encontro e do atrito entre elas. Paula resume a fala de Paddon diante seus alunos, destacando os aspectos contemplados por ele ao longo de três laudas dedicadas exclusivamente à apresentação de uma nova história do Oeste canadense e da colonização, a história recontada pela visão e pela experiência vivida pelos autóctones:

Como ele tinha vindo aqui com a única e firme e inabalável intenção de transformar a crença dos índios em suas crenças. Como ele estava pronto a colocar todos seus dons e sua esperteza a serviço desta intenção. Como ele havia aprendido a língua dos indíge-

nas para forçá-los a dizer coisas que eles não queriam dizer. Como, se aproveitando cinicamente de sua confiança e de sua superstição, sua fascinação pelas imagens e os retratos, ele lhes havia ensinado a versão cristã da história [...] Como os índios haviam sido fortes e são até a chegada do homem branco, e como eles haviam recebido dele o presente da civilização sob forma de varíola e de sarampo e de tuberculose e de escarlatina e de gripe, e como o padre Lacombe e outros homens da mesma estirpe se aproveitaram de sua fragilidade física para convertê-los. (HUSTON, 1993, p. 305-306)

Além de falar da violência religiosa, das doenças e da astúcia do missionário, Paula prossegue sua enorme lista de denúncias feitas por Paddon, destacando o papel de Lacombe na aceitação de leis que tiraram de maneira assertiva os direitos dos ameríndios. “Como Albert Lacombe havia incentivado os índios a assinarem os tratados números 6 e 7, [...], permitindo a Sua Majestade recuperar todas as terras que Ela havia cedido a Seus índios, cada vez que ela falasse para ele” (HUSTON, 1993, p. 306). Se, por um lado, Lacombe os convencia a assinar acordos desvantajosos, por outro lado, ele descumpria e fingia desconhecer o descumprimento de direitos dos índios: “Como Lacombe tinha ficado lá a olhar os Blackfeet sofrer de fome já que o governo, convencido de que eles só trabalhavam na agricultura forçados, lhes enviava cinco dólares por pessoa e por mês ao invés dos doze estipulados nos tratados” (HUSTON, 1993, p. 306) e mais adiante, como ele não percebia que os alimentos chegavam cada vez em menor quantidade,

Até que os adultos não tivessem mais esquilos e camundongos a pôr na boca, depois cachorros e cavalos, depois a carcaça dos animais que eles encontravam apodrecendo na planície, enquanto seus filhos se retorciam no chão depois de ter engolido animais selvagens tóxicos. (HUSTON, 1993, p. 307)

As aulas de Paddon mostram um discurso inflamado que descortina detalhes do egoísmo, da passividade e da indiferença de Lacombe diante dos numerosos problemas dos índios. Através do discurso, a revelação de que ele exercia uma cumplicidade inquestionável com os que queriam eliminar as primeiras nações das terras do Oeste canadense. Ao reproduzir o que aprendeu com Miranda, Paddon não recua em nenhum momento sequer e denuncia atos ilegais e as demonstrações de indiferença daquele que se tornou o maior missionário da história da província da Alberta.

Ainda em sua lista de denúncias, Paddon fala do envolvimento de Lacombe com as escolas, relatando o momento em que ele propõe uma solução para a enorme evasão que ocorria:

Quando os estudantes blackfeet, não suportando mais ver sofrer e morrer suas famílias, começaram a desertar a Escola Católica industrial em High River em 1885, foi mais

uma vez o padre Lacombe que recomendou ao governo de ameaçar de cortar a ração dos pais que não cooperavam. (HUSTON, 1993, p. 307)

Isto quer dizer que o padre Lacombe estava disposto a qualquer tipo de chantagem para manter as escolas e assegurar a renda enviada pelo governo à sua manutenção. Era preferível que os índios passassem fome e se mantivessem sob controle e tementes a Deus a vê-los saudáveis e independentes.

Como fim emblemático para suas aulas dedicadas ao padre Lacombe, Paddon oferece aos seus alunos algumas afirmações que serviriam de provocação para a reflexão. Frases que retomam o discurso cordial e irônico dos pioneiros diante do projeto de apropriação das terras indígenas: “Deixem os homens brancos atravessar suas terras, e os deixem construir seus caminhos. Eles não estão aqui para roubar suas terras” (HUSTON, 1993, p. 308).

Assim, ele conclui uma semana de trabalho sem desconfiar de que já na segunda-feira pela manhã, o diretor da escola receberia numerosas críticas à imprudência e à falta de profissionalismo do professor. De fato, Paddon é acusado de não respeitar o programa oficial das séries, de “sabotar o patriotismo canadense [...] uma calúnia odiosa sobre um dos personagens mais admiráveis da história do Oeste – um escândalo” (HUSTON, 1993, p. 308). Furiosos, os pais praticamente exigem que Paddon seja ameaçado com uma demissão, o que foi feito ainda neste mesmo dia. Diante da fúria do diretor, para quem Paddon significava uma mancha na excelente reputação da escola, ele se esforça para manter seu posicionamento heroico, convencido de que tinha feito um grande ato contra a injustiça.

Contudo, perante os argumentos do diretor e suas ameaças, Paddon se questiona e começa a ter um início de arrependimento por ter sido tão voluntarioso. Faz duas séries descobertas: a primeira, que poderia novamente ficar desempregado, o que provocaria o sofrimento de sua família e exigiria de Karen a retomada de esforços e de muitas jornadas de trabalho. Depois, surpreso com a veemência das reclamações, perde sua confiança e começa a ponderar melhor a nova versão que adotara para a colonização e para os atos de Lacombe. Uma série de dúvidas lhe vem à mente:

Talvez você tenha se enganado e se enganado seriamente. Talvez a derrota dos índios fosse inevitável, e os missionários somente amorteceram o choque. Talvez sem seus esforços incansáveis como mediador, o destino dos índios tivesse sido ainda mais brutal [...] e não se podia negar que Albert Lacombe, apelidado de Bom-Coração pelos Blackfeet, havia arriscado sua vida para passar sua mensagem de paz, [...] se dirigindo a cada uma das tribos em sua própria língua, transcrevendo meticulosamente suas lendas e seu folclore, fazendo o impossível para preservar seu passado. (HUSTON, 1993, p. 309)

Dúvidas capazes de prostrá-lo, confundi-lo, cerceá-lo de todas as antigas convicções. Daquela segunda-feira em diante não tocaria mais no nome de Lacombe e voltaria às aulas tradicionais guiadas pelos manuais escolares. Levaria para sempre a culpa do “fiasco” (HUSTON, 1993, p. 310) que foram aquelas aulas e o projeto de se retrair o papel e a relevância de Lacombe. Seria prudente para manter seu emprego. Decidiria se curvar às verdades contundentes, consolidadas e impenetráveis da história oficial. Compreenderia a dificuldade de se sugerir qualquer mudança no cânone, de instabilizar as noções de origem e seus heróis. Saberia que as pessoas se identificam de tal maneira com os acontecimentos registrados que qualquer desvio em suas certezas provoca instabilidade e indesejáveis dúvidas identitárias. Se, por um lado, volta a seguir os paradigmas da história oficial, por outro, deve contornar a fúria de Miranda para quem ele sempre se deixa convencer por quem fala mais alto ou dá a última palavra. Ela reage agressivamente: “Como você pode mudar de opinião depois que falamos tanto disto, Paddon. [...] Como você ousa pensar assim e depois vir aqui e ficar comigo?” (HUSTON, 1993, p. 313).

Inconformada, Miranda o expulsa pela primeira vez de sua casa, sem conseguir, contudo, que ele se justificasse, que confessasse seu arrependimento, que confirmasse ter retomado as convicções de Miranda e de seu povo.

De alguma forma, Paddon conseguiu escolher – com a fragilidade que era sua essência – a versão que mais o convencia e, na impossibilidade de demonstrar esta escolha, delega para a neta Paula a missão de publicá-la, de oferecer à Miranda e a seu povo um livro de cânticos capaz de contemplar suas maneiras de viver e de contar a História. Um livro de cânticos outros, plural, transversal, repleto de novos caminhos, de pontos de fuga. Um livro cotejando o polo e as margens da cultura dominante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSTON, Nancy. *L'espèce fabulatrice*. Montréal: Lémeac, 2008.
- _____. *Pour un patriotisme de l'ambiguïté*. Montréal: Fides, 1995.
- _____. *Cantique des plaines*. Paris: Actes Sud; Montréal: Lémeac, 1993.
- LAROCHELLE, Corinne. *Cantique des plaines de Nancy Huston*. Montréal: Lémeac, 2001. Collection Parallèle.
- MORTON, Desmond. *Breve história do Canadá*. São Paulo: Alfa-Mega, 1989.
- PRINS, Gwyn. História oral. In BURKE, Peter (org.). *A escrita da história – novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992, p. 163-198.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris : Seuil, 1985.

- _____. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Tomo III. São Paulo: Papirus, 1997.
- ROBIN, Régine. *La mémoire saturée*. Paris: Stock, 2003.
- _____. *Le roman mémoriel: de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*. Montréal : Editions du Préambule, 1989 .
- ROY, Max. *Lecture active du récit littéraire*. Québec: Editions du Renouveau Pédagogique, 2001.
- SHARPE, Jim. “A história vista de baixo”. In BURKE, Peter (org.). *A escrita da história – novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992, p. 39-62.
- THIBEAULT, Jimmy. *Du mythe à la désillusion: la démythification de l'Alberta dans Cantique des Plaines de Nancy Huston* In [confluence.athabascau.ca/ content/vol1.1/thibeaultpaper.html](http://confluence.athabascau.ca/content/vol1.1/thibeaultpaper.html), visitado em dezembro de 2007.
- VAN HERK, Aritha. *Mavericks – An incorrigible history of Alberta*. Toronto: Penguin Canada, 2001.

Recebido em 30.04.2011

Aceito em 30.05.2011