

HISTÓRIA DO DIREITO

Entrevista com François Hartog: A testemunha, o historiador e o jurista¹

*Interview with François Hartog:
The witness, the historian, and the jurist*

João Paulo Arrosi²

¹ Tradução de Benjamin Brum Neto. Revisão de Germano Manoel Pestana e João Paulo Arrosi.

² Universidade Federal do Paraná. ORCID: 0000-0002-2090-0589

RESUMO

A entrevista foi realizada no dia 2 de setembro de 2015 nas dependências da Faculdade de Direito da UFPR e no âmbito do VIII Congresso Brasileiro de História do Direito (ocorrido na cidade de Curitiba entre os dias 31/08 e 04/09/2015), no qual o historiador François Hartog³ apresentou a conferência “A presença da testemunha”. O entrevistador⁴ agradece o auxílio de José Otávio Nogueira Guimarães para a realização da entrevista.

Palavras-chave: François Hartog; historiadores; entrevista.

ABSTRACT

The interview was carried out on September 2, 2015 at the UFPR Faculty of Law and within the scope of the VIII Brazilian Congress of the History of Law (held in the city of Curitiba between 08/31 and 09/04/2015), in which the historian François Hartog presented the conference “The presence of the witness”. The interviewer is grateful for the help of José Otávio Nogueira Guimarães to carry out the interview.

Keywords: François Hartog; historians; interview.

3 François Hartog é professor de história antiga e moderna na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris (França).

4 João Paulo Arrosi é doutor em filosofia e história do direito pela Universidade Federal do Paraná e mestre pela mesma instituição.

João Paulo Arrozi – Gostaria que o Sr. nos contasse brevemente sobre sua formação, sobre a influência da obra de Georges Dumézil e de historiadores como Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, entre outros, que de certo modo, parece-me, são seus antecessores e foram caros interlocutores seus. Aproveito para, ascendendo através de Jean-Pierre Vernant e da noção de antropologia histórica, lhe perguntar também sobre a influência – se existe – em sua formação da obra de Louis Gernet, um historiador que se debruçou intensamente sobre o direito grego.

François Hartog – Sobre a minha formação e os clássicos, sobre a passagem pela história e a escolha pela antiguidade e sobre a escolha pela história grega – que não foi de modo algum algo previsto –, foi justamente o encontro com Vernant e Naquet que me conduziu para essa escolha. E, um pouco antes, a leitura de um certo número de livros de Dumézil, porque ele propunha uma interpretação da antiguidade, notadamente da religião romana e da história romana, que abria perspectivas muito mais estimulantes intelectualmente que os cursos de história romana aos quais tínhamos acesso na universidade. Primeiro Dumézil e depois Vernant, Vidal-Naquet e Marcel Détienne. Foi também uma escolha fortemente marcada pela antropologia e por uma vontade de romper com o humanismo clássico. Então se tratava de uma visão da antiguidade que no final dos anos 1960 e começo dos anos 1970 era ainda, poderíamos dizer, um combate que queria, não modernizar a antiguidade, não presentificar a antiguidade, como foi dito mais tarde, mas sim fazer da antiguidade, grega no caso, um espaço de questionamento que tinha um papel a desempenhar no debate contemporâneo. Então não se tratava de presentificar, de modernizar, mas fazer, como Lévi-Strauss fizera ao seu modo com os indígenas, o que ele chamava – como nós chamávamos em sua época - de um objeto bom a ser pensado. E fazer dos gregos um bom objeto a ser pensado era a postura proposta por Vernant. Havia, como eu mesmo acabei percebendo mais tarde, um certo paralelismo com a postura de Lévi-Strauss no Brasil ao longo dos anos 1930. E decidindo fazer dos ameríndios, sobretudo dos Nambikwara, uma maneira de refletir sobre essas sociedades que estavam em vias de desaparecer e refletir sobre sua própria sociedade a partir dessas pequenas comunidades indígenas. Vernant propôs algo de análogo com a Grécia. Ir, partir – se eu considero esse título – partir para a Grécia, não para celebrar uma Grécia eterna, mas para, partindo dessa Grécia que num primeiro momento fora interrogada do ponto de vista político, principalmente sobre a temática do nascimento da razão e também da cidade, interrogar esta Grécia a fim de colocar essas questões em relação a problemas que indagam sua própria sociedade, isto é, aquela França que saía da Segunda Guerra Mundial e que estava inteiramente por ser reconstruída e que era também atravessada ainda por uma esperança revolucionária.

JPA – Nas conferências pronunciadas aqui no Brasil em 1974, depois publicadas sob o título *A verdade e as formas jurídicas*, Michel Foucault apresentou um quadro esquemático baseado em três grandes tipos – ideais, poderíamos dizer – de averiguação da verdade ao longo da história ocidental: a prova, o inquérito (*enquête*) e o exame. Parece-me que nos três tipos, talvez especialmente no caso da prova (o pôr-se à prova, ao desafio e os juramentos dos contendores aí implicados), mas também no inquérito e mesmo talvez no exame, a figura do *histôr* e da testemunha comparecem de alguma maneira (seja na perspectiva do *histôr* enquanto ‘aquele que investiga e julga’, seja na do *histôr* como ‘terceiro que comparece para testemunhar o que viu ou sabe’). Que relações, se é que existem, se apresentam entre “as formas jurídicas” foucaultianas e a sua noção de “regimes de historicidade”? Talvez seja mais adequado perguntar que relações

existem entre regimes de verificação/jurisdição e regimes de historicidade. Gostaria que o Sr. nos falasse um pouco sobre essas possíveis relações.

FH – No que concerne ao *histôr*, minha posição é um pouco diferente. Porque o *histôr*, creio eu, é uma palavra antiga que aparece em Homero e não é uma testemunha em Homero. Ele não viu, ele não ouviu. Ele tem um papel diferente. Ele é aquele que vamos procurar quando há o diferente. E, segundo os exemplos homéricos, ele também não julga. Então ele não é testemunha, ele não julga, mas tem um papel bastante preciso que é aquele do garante. E não é ele que dá a solução da diferença; não é ele que resolve o diferente. Mas ele se torna o garante do que é acordado entre as duas partes. E, então, nesse sentido, ele é testemunha, mas testemunha do engajamento assumido pelas partes. Ele não deve dizer “Eu o vi, foi ele que fez, que assassinou tal pessoa” ou “foi ele que trapaceou” (no caso da Ilíada, por causa [da corrida] de carros), mas o *histôr* tem a autoridade suficiente – isso seria um problema de estatuto social –, tem a autoridade suficiente para dizer “se vocês estão de acordo em resolver o problema de vocês e vocês me constituem como garantidor do acordado... e consequentemente se um de vocês vier a romper esse pacto, terei motivos para dizê-lo e intervir”. Parece-me que desse *histôr* arcaico não resta muita coisa. Ou mais exatamente, de Heródoto, nós retomamos algo, mas de maneira um pouco diversa. Porque ele, Heródoto, não é um *histôr* constituído – se eu posso dizer – naturalmente por seu estatuto. Ele se faz *histôr*. E para se fazer um *histôr*, ele examina, investiga. E justamente nesse sentido é que, a partir de Heródoto, temos uma afirmação do verbo *historeîn* como ‘examinar, investigar, ir ver’, e então de se tornar testemunha na acepção comum do termo. E a posição de *histôr* o conduz também – e isso me parece um aspecto muito importante do que será a história – ao que os gregos chamaram de *historía* e na sequência chamou-se de ‘história’, ‘o historiador’, ‘o *histôr*’, aquele que *historeî* [examina], se ocupa dos dois lados: ele não faz a história dos atenienses, mas ele fará a história da guerra entre os atenienses e os lacedemônios. Heródoto não faz a história da guerra, a história das guerras médicas colocando-se unicamente no lugar dos gregos. O que ele fala, o que ele afirma desde a primeira frase de seu livro é “os gregos e os bárbaros”. Para mim, essa visão dos lados é um traço bastante forte, estruturante e estrutural da história. O historiador é aquele que leva em conta os dois lados. Isso não quer dizer que ele se coloca numa posição que ignora o que poderia haver de desequilíbrio entre os dois lados. E não é ele que irá dizer “isso tanto faz pra mim, eu verifico as ações de ambos os lados, eu não tenho opinião formada sobre isso ou aquilo”. Mas se não forem considerados ambos os lados, alguma coisa faltará na abordagem do historiador. E nós podemos estender isso até hoje.

O segundo ponto é sobre o regime de verificação/regime de jurisdição e o regime de historicidade. Não vejo relações diretas, a não ser o termo “regime”, que é um termo que de fato eu não inventei e que foi usado por Foucault e desde então fizemos muito uso para todo tipo de regime. Na perspectiva de Foucault, o tempo não é um fator determinante no estatuto desses diferentes regimes de verificação. Há esses três regimes, mas não há um que é anterior ao outro. Ele não implica relações tão diferentes. Em todo caso, não é isso que interessa muito a Foucault. Foucault não é alguém que é pensador do tempo. O tempo não é um objeto para ele. Ao passo que para o regime de historicidade o tempo é um elemento central. E são as modalidades de transformação e relação com o tempo que constituem a noção mesma de regime de historicidade.

JPA – No prefácio de sua coletânea de artigos *Os antigos, o passado e o presente*, publicada no Brasil em 2003, o Sr. menciona que o “nosso presente se questiona ainda sobre o lugar que os antigos podem ocupar em nossos programas acadêmicos e nos cânones da cultura moderna”.

Ao se evitar o perigo dos extremos – nem o “milagre grego” de um humanismo acrítico, o gênio fora do comum de gregos e romanos, nem tampouco o exotismo grego da polêmica multiculturalista (parafraseando José Otávio Guimarães) –, como o Sr. vê o lugar dos antigos num país como o Brasil, cuja região foi conquistada por europeus há pouco mais de quinhentos anos, seja para a historiografia brasileira, seja para uma cultura multifacetada e relativamente recente? E para os programas acadêmicos, especialmente no curso de Direito, em que a secular disciplina de Direito Romano vem sendo substituída pela História do Direito, em que a Antiguidade e a Alta Idade Média parecem ter menos apelo do que a Baixa Idade Média e a Modernidade (portuguesa e brasileira)?

FH – Sobre a primeira parte da questão, sobre os antigos, e sobre os antigos em relação aos modernos, e qual o lugar dos antigos para o Brasil, você está mais apto para responder a esta questão. Há traços comuns na maneira de colocar a questão na Europa e também há elementos mais específicos. Os traços comuns seriam: questionar se os antigos têm ainda algo a nos dizer. Dito de outra forma: temos questões a lhes propor? Somos nós que os fazemos falar. Sabemos ainda lhes fazer perguntas? Imaginamos ainda que é interessante lhes fazer perguntas? Ou, ao contrário, consideramos que não, que acabou. A única relação que poderíamos ter com eles é uma relação passiva, de manutenção da herança. É preciso refazer traduções, editar ou reeditar textos. É preciso meditar sobre as inscrições, ainda fazer escavações. No fundo, isso não é nada mais do que a manutenção de uma herança ou mesmo de escavações arqueológicas. É uma maneira de se inscrever na valorização do patrimônio. E então encontramos ao mesmo tempo razões econômicas, e também um ambiente presentista. De modo bastante esquemático, penso que isso é válido para todo mundo. E a resposta não está de forma alguma dada. Os debates sobre se ainda é o caso de ensinar o latim, de ensinar o grego, a quem, por quanto tempo, por quantas horas, são recorrentes. No caso de um país como o Brasil, sendo uma antiga colônia, seria plausível perguntar o que isso concerne a vocês, brasileiros, tendo em vista que isso não fora jamais o passado de vocês. O passado dos brasileiros seria a chegada dos portugueses e de outros, seria a questão indígena, aí é que estariam as raízes de vocês, o passado de vocês. E os gregos e os latinos seriam apenas produtos derivados dos portugueses e dos europeus em geral. Então não haveria por que vocês se ocuparem deles diretamente. Porém penso que essa visão é um pouco estreita. Pois também na Europa podemos dizer que os gregos e os romanos há dois mil anos ou mais não existem mais. Então, também lá nossos ancestrais são os gauleses, os saxões, ou são não sei quem. Em suma, também não há essa conexão que poderíamos considerar como direta com eles. Então, em relação ao Brasil, isso acrescenta uma espécie de camada suplementar, uma instância suplementar. Mas isso não apaga a questão que é essa cultura, que podemos, grosso modo, chamar de ocidental, essa cultura que é feita em parte de todos esses textos produzidos pelos romanos, pelos gregos e dos quais com certeza o direito romano é um elemento considerável. E não se dispor a compreender o que fez essa cultura é se privar de uma inteligibilidade que é constitutiva, de elementos que são constitutivos desse mundo europeu. E, então, podemos dizer que o que nós queremos justamente é romper, o que nós quisemos foi romper com esse mundo e claramente escolher outra coisa. O problema não é simplesmente deslocar, porque isso não impede que os conceitos que utilizamos, as referências que utilizamos, essa cultura que se constituiu no Brasil entre o século XVI e XX é em parte feita desses elementos europeus e em particular do que provém da igreja e do catolicismo. Mas também do que foi presente no país; portanto, essa relação com os escravos, os índios, tudo que “fez” o Brasil. Então, ignorar que esses conceitos têm uma história, que esse direito romano ele tem uma longa tradição, que os jesuítas que desempenharam um papel muito importante,

que eles são completamente produzidos por essa cultura, é se fechar para muitas coisas. Penso que os debates sobre o colonialismo têm já um distanciamento para que possamos olhar isso com uma certa frieza. Não podemos compreender a cultura do Brasil sem essas dimensões. E no meio dessas dimensões há também os gregos e os romanos. Isso não significa dar-lhes uma posição privilegiada ou única, mas reconhecer simplesmente que essa cultura é composta ou componente de todos esses elementos, e que seria uma pena se privar desses instrumentos intelectuais que foram forjados por séculos e com os quais podemos tentar apreender seu próprio nome [sua noção, a noção de Brasil, de cultura brasileira]. Não se trata simplesmente de fazer dessa cultura uma espécie de museu que vamos visitar no domingo à tarde quando não sabemos o que fazer. Acho muito interessante que o direito romano tenha sido substituído pela história do direito. Não conheço nada da organização dos estudos jurídicos no Brasil... considere-se que o direito romano não é mais um instrumento para intervir no espaço de hoje, que no direito romano não há mais uma pertinência para além da história do direito; portanto, que ele não é mais diretamente mobilizável para fabricar o direito hoje. Ele se torna uma referência de segundo grau com a qual o futuro jurista deve estar um pouco familiarizado, mas sabendo que isso não servirá diretamente no serviço de sua futura profissão.

JPA – Tanto na coletânea supramencionada quanto em *Evidência da história*, o Sr. escreve que na antiguidade grega “o historiador não tardará a se inclinar diante do filósofo que, a partir do século IV a.C., vai tornar-se a principal referência e, por assim dizer, o padrão do intelectual grego. A partir de então, o historiador criticará o filósofo, tentará apresentar-se às vezes como filósofo, ou vai dedicar-se a mostrar que a história é filosófica”. Fazendo um salto analógico para o presente mas num sentido inverso, talvez não de todo inverso, à relação que o Sr. menciona entre as figuras do historiador e do filósofo gregos, trabalhos como os de Michel Foucault e, nas suas trilhas, os de Giorgio Agamben, por exemplo, parecem mostrar um modo de fazer filosofia (cada um à sua maneira, claro) que depende de um uso (ou abuso) da história, da filologia histórica, que se apresente minimamente competente, erudito e especializado. O que gostaria de lhe perguntar é o seguinte: a autoridade da historiografia nos dias de hoje faz com que o material histórico seja um instrumento e um objeto privilegiados para a reflexão filosófica, especialmente política? A autoridade da filosofia se vale da autoridade da história? A autoridade da história se beneficia do uso que dela faz a filosofia? *Cui bono*?

FH – Uma questão um pouco complicada. Partindo da antiguidade, creio que temos esse momento, que apreendemos muito bem entre Tucídides e Platão, no qual a história tem uma ambição, com Tucídides, de ser a ciência política; e a queda de Atenas, a derrota de Atenas, que põe fim a essa ambição. A ambição é retomada pelos filósofos, por Platão, por Aristóteles, e o historiador tem dificuldades, com Xenofonte, por exemplo, no IV século a.C., de encontrar seu lugar. E eu acho que essa situação vai durar. Há também outros exemplos, como o de Políbio, que tenta mostrar que a sua história tem um alcance filosófico, porque é um alcance moral. O filósofo, o historiador, se apresenta como filósofo moral. Uma história oferecendo exemplos, [...] de filosofia moral, e sendo assim, tendo um lugar legítimo a reivindicar. Se saltarmos muitas etapas, a história profissional moderna do século XIX, em particular na França, se define contra a filosofia por várias razões, mas sobretudo por uma razão ligada à Revolução Francesa e ligada ao fato de que, como dizemos, a Revolução Francesa foi feita pelos filósofos do século XVIII que conduziram, como Rousseau, essa revolução. E como consequência, o que queremos ver a partir de então é uma história que se interessa apenas pelos fatos, por essa ideia, os fatos, não há nada

além dos fatos. A situação não é a mesma na Alemanha. Na Alemanha, justamente, não houve Revolução Francesa. E a relação entre história e filosofia se coloca em termos completamente diferentes. Na Itália se coloca também em termos diferentes, porque a Itália se divide um pouco entre a referência alemã e a francesa, mas sobretudo a referência alemã. E essa diferença, essa distância que tem a história na França foi mantida até hoje. Os historiadores sempre disseram, mesmo Braudel por exemplo, que do que se devia desconfiar mais é da filosofia da história. O marxismo resolveu a questão, visto que o marxismo foi ao mesmo tempo a filosofia e a história, e era a verdadeira filosofia da história, a verdadeira história ou a verdadeira ciência da história; e o materialismo histórico conjugava simultaneamente a história e a filosofia em sua abordagem e em seu método. E os filósofos, nessa perspectiva, os filósofos que não eram marxistas, foram lançados no idealismo e não tinham nenhuma via, nenhum capítulo, não se interessavam, nada tinham a dizer sobre a história. Ou então as produções que não eram senão reprodução da ideologia burguesa. Com o fim ou colapso da perspectiva revolucionária, com o fim do comunismo e com a queda do muro de Berlim e da URSS evidentemente a situação mudou. E a filosofia reconquistou a legitimidade que não tivera mais. Mas era uma filosofia diferente, de múltiplas manifestações, era de todo modo uma filosofia que dá lugar e mesmo se inscreve numa perspectiva hermenêutica. O exemplo mais considerável dessa perspectiva é Paul Ricoeur. E essa perspectiva hermenêutica, que é também compartilhada por um historiador como [Reinhart] Koselleck, conduz a uma espécie de convergência entre certas abordagens históricas e filosóficas. No caso de Foucault é diferente, pois ele não se inscreve nem no marxismo, nem na hermenêutica. Ele desenvolveu uma abordagem que é num sentido bastante marcado por Nietzsche, uma perspectiva arqueológica, quer dizer, partimos do presente para ir em direção ao passado, ou a genealogia, é a mesma coisa, o mesmo processo, e também uma espécie de aliança, um pouco conjuntural, com os historiadores, com certas abordagens de historiadores sobretudo os da escola dos *Annales* (que justamente o que lhes interessa é a série e não mais os indivíduos). No caso de Foucault, ao mesmo tempo muitos historiadores se interessaram por ele, mas também muitos o criticaram. Sobretudo sua noção de *épistémè*, que não se sabe onde começa ou onde termina. E ele desenvolveu, ele tentou constituir sua abordagem arqueológica, a arqueologia do saber, num espaço ao qual ele não reivindicava, ao menos nesses anos, como estritamente filosófico. “No fundo, é isso que eu faço. Eu não creio na filosofia. Eu não trabalho pela filosofia. Eu empreendo esse trabalho que é sempre, no fundo, de dinamitar tudo o que se apresenta e mostrar que nada é fixo...”; não é o mesmo empreendimento de Derrida, mas que também participa desse momento. E eu não creio que hoje, contrariamente ao que me parece indicado na questão, que os filósofos se ocupam bastante da história. Penso ao contrário que eles se ocupam pouco dela, que eles... há esse grande desenvolvimento da filosofia moral e esse grande desenvolvimento da filosofia analítica, mais nos EUA e na Inglaterra que no continente [europeu], mas que está também bastante difundida, e então temos toda essa dimensão de pesquisa sobre as ciências cognitivas. E tudo isso, nisso tudo, não há história. Parece-me, pensei nisso rapidamente, que os filósofos não se ocupam muito de história e que os historiadores tratam pouco de filosofia. E isso não é novo. E as reflexões como aquelas que tento conduzir estão entre a história e a filosofia. Não é uma filosofia da história, mas é uma reflexão que não hesita em lançar mão da filosofia e que não hesita em reconhecer a dimensão filosófica da abordagem ou do resultado. Meu trabalho sobre os regimes de historicidade não é filosofia, não é uma filosofia da história, mas tem incidências, pode ter incidências, sobre a maneira de considerar a abordagem do contemporâneo pelo filósofo.

JPA – “A obsessão da morte transformou o historiador ocidental moderno em homem da dívida. À exigência de ser verdadeiro veio acrescentar-se uma dívida, nunca completamente solvável, em relação aos mortos ou de alguns mortos.” Gostaria que o Sr. comentasse essa sua frase de *Evidência da história*. Como essa dívida acresceu-se para os historiadores modernos e contemporâneos nas modalidades de aculturação da morte?

FH – Sobre a questão da dívida, o primeiro que teve essa visão do trabalho do historiador como um homem endividado em relação à morte foi Jules Michelet, que construiu essa definição, do papel do historiador como aquele que visita o cemitério e que deve permitir aos que estão mortos (sem ter podido dizer ou se exprimir, pensando certamente no povo) de ter sua palavra e poder dizer a história. Aquele que os faz falar. E como ele diz... há aí uma referência ao poeta Camões, que era administrador dos bens dos falecidos... o historiador é, para retomar essa expressão de Camões, o administrador dos bens dos falecidos. Essa concepção do historiador endividado foi retomada por Michel de Certeau, que a fez dele, dizendo no fundo que o historiador é aquele que enterra os mortos, a história é um ritual funerário. É aquele que enterra os mortos para dar lugar ao presente. Na sociedade, ele tem essa função, de enterrar os mortos para que a sociedade possa se dar um presente. O próprio Ricoeur retomou essa concepção de historiador e do trabalho do historiador através de Certeau e Michelet. E essa problemática da dívida encontrou um reconhecimento e um espaço ainda maior a partir do momento em que se tratava de todos esses mortos, de todas essas vítimas – retornando à nossa conversa de ontem – que no século XX desapareceram em razão do nazismo, dos campos, dos *gulags*, das ditaduras, etc. Então, mais uma vez, esse esquema do historiador como aquele que tem uma dívida em relação a esses mortos, e não somente a esses mortos que não apenas não puderam dizer, mas que também não têm túmulo, não têm sepultura. Isso é o homem da dívida. Somos ao mesmo tempo sociedades que, sobretudo na Europa, têm tendência de expulsar a morte, de fazê-la desaparecer do espaço. Morremos no hospital, somos cremados, tudo isso de modo a tornar a morte quase invisível. Há então uma relação entre a remoção da morte nas sociedades e a definição do historiador como homem da dívida? Não tenho certeza, ao menos não uma relação direta, mas a visibilidade da morte hoje em dia me parece ter mais a ver com a questão do tempo. Quer dizer, no fundo, é bastante difícil de considerar que não somos imortais. Então o melhor é fingir, você está lá e depois não está mais. E é isso. Não há essa encenação que existia nas sociedades do antigo regime ou ainda no século XIX, essa encenação da morte que é justamente o reconhecimento do tempo que passa.

JPA – O atual regime, o do “presentismo”, mostra um ressurgimento da figura da testemunha, mas sob novos termos e novas configurações dessa “figura”, dessa “presença” atual, como o Sr. apontou em sua conferência (*A presença da testemunha*). A chamada literatura de testemunho é expressiva nesse sentido. O regime de historicidade de hoje também mostra uma progressiva “juridificação” (se é que posso usar esse neologismo) dos processos e operações memoriais – “Justiça de Transição”, “Verdade e Reconciliação”, “Anistia” – em que o direito à memória se transforma cada vez mais num imperativo, num dever – ou seja, numa dívida. Uma dívida a ser quitada, solvida, mas que não se paga, ou não se paga de todo, que permanece “em transição”, transição que não atravessa até o fim, que é um passo em suspenso. É um estar-em-débito (*esse in culpa*) permanente, num lembrar permanente e num passado que não passa. Como o historiador contemporâneo, enquanto “homem da dívida”, pode enfrentar o desafio de não permanecer

preso a essa nova espécie de “aitiologia”, a essa “*Historia ancilla memoriae*” [História serve da memória] ?

FH – A situação que você descreve parece ser essa mesma, a de uma dívida que não pode ser solvida? É difícil de dizer, mas o que vemos a propósito de nossas sociedades em dívida, eu havia pensado em algo, mas não lembro o quê. Na perspectiva de Michelet ou de Certeau que evoquei, talvez mesmo de Ricoeur, a dívida talvez jamais seja solvida, mas os mortos terminam por ser enterrados. A dificuldade é maior quando não há nada a enterrar, se posso dizer assim. Quando é o caso de desaparecidos, quando é o caso daqueles que pereceram ou desapareceram na ditadura, seja aqui, na Rússia, na Europa, ou aqueles que desapareceram nas câmaras de gás, que por definição nunca terão tumbas. Não podemos nesse sentido enterrá-los. E o ritual fúnebre é suficiente ou não? E é nesse sentido que há esse sentimento ou percepção de algo que não pode ser realizado até o fim. Os desaparecidos, enquanto não se sabe como desapareceram, há a possibilidade de encontrar alguma coisa, restos? Ou não? Há algo que não se pode terminar. E então nesse contexto, a dívida permanece. Sobretudo para as pessoas próximas, se ainda vivem. Há algo de inacabado no que chamamos de período ou justiça de transição? Não sei dizer, mas o principal efeito dessa justiça de transição é de poder recolocar o tempo em marcha, que esse presente sobre o qual nos detemos seja solvido, que haja possibilidade de o superar. Voltando à terminologia empregada, é recolocar o tempo em marcha. E é isso que Claude Lanzmann queria fazer, conforme ele mesmo disse, em seu filme *Shoah*. No fundo era uma maneira de tentar recolocar o tempo em marcha. Mas o tempo pode ser recolocado em marcha? E no caso da justiça de transição? Mais ou menos, sem dúvida. Também no caso da França com o processo tardio dos crimes contra a humanidade nos anos 1980, com Klaus Barbie, Touvier, Papon, dos quais podemos dizer, com um recuo, que são processos diferidos que vêm fechar alguma coisa que provém da justiça de transição e que não pôde ter sido assumida, depois da guerra, e pelos anos que sucederam a guerra, por diferentes razões e em particular pela conjuntura da guerra fria, mas também pelo egoísmo. Tudo isso. E tivemos, nesses anos 1980, enquanto os sobreviventes começam a desaparecer, essas manifestações da justiça de transição, que também levaram muito tempo... e também o tempo próprio dessa justiça que é bastante longo como todos sabem. Eu veria esse processo como algo que vem dar fim a esse ciclo de justiça de transição que na época não pôde acontecer. E no caso da comissão brasileira, que vem muito tempo depois do fim do regime militar, talvez ela seja algo da mesma natureza: quer dizer, aquilo que não pôde acontecer por inúmeras razões intervém na forma dessa comissão – não sei exatamente que tipo de resultados obtiveram – mas enfim que de todo modo claramente se inscreve nessa perspectiva de justiça de transição e que por consequência então tentam recolocar em marcha o tempo. O Brasil não ficou parado no tempo da ditadura militar, mas havia assim uma espécie, provavelmente, para um certo número de pessoas, um tempo que fora interrompido e que enquanto não nos era permitido dizer o que havia acontecido, o que havíamos sofrido, continuaria nesse tempo, nesse presente, que não era mais o do Brasil dos anos 2005 ou 2010 e que lá havia também, de forma simultânea do não-simultâneo, do contemporâneo do não-contemporâneo, havia lá um desacordo, um descompasso temporal que era, que é, prejudicial à sociedade.

Data de Recebimento: 26/05/2022

Data de Aprovação: 30/05/2022