

RESPONSABILIDADE HISTÓRICA E DIREITOS HUMANOS: CONSIDERAÇÕES ÉTICO-SOCIAIS SOBRE A PROFISSÃO DE HISTORIADOR E O IMPACTO DA *DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS* NO ESTUDO DA HISTÓRIA

Johnny Roberto Rosa¹

Resumo: As reflexões deste trabalho procuram compreender as discussões dos padrões ético-sociais do historiador enquanto profissional, bem como a relevância social e “restauradora” que o estudo de temas historiográficos baseados em episódios traumáticos pode ter para os pesquisadores e para a(s) sociedade(s) atingida(s) pelos eventos estudados por estes. Além disso, intenta-se considerar quais as consequências teóricas e metodológicas que acarretam na conjunção da discussão dos padrões ético-sociais do historiador e na relevância social e “reparadora” (*função terapêutica*) que pode ter o estudo de episódios negativos, traumáticos. Desta forma, dois elementos surgem: os usos (responsáveis) e maus usos (irresponsáveis) da história, e a ética dos historiadores. Equidistante a estas questões axiológicas, intenta-se debater o potencial impacto dos sistemas de valores da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) na adoção de um código de ética para os historiadores proposto por Antoon De Baets.

Palavras-chave: usos e maus usos da história; código de ética; DUDH; Antoon De Baets.

Abstract: The considerations addressed in this work aim to understand the discussions regarding the social-ethical standards from historians as professionals, as well as the social and "repairing" relevance that the study of historiographical themes based on traumatic episodes can have to researchers and to the society affected by the events studied by them. Moreover, it is intended to consider which theoretical and methodological consequences bring about the discussion of social-ethical standards from historians and the social and "amending" relevance (*therapeutic function*) that the study of negative traumatic episodes may have. Therefore, two elements arise: the uses (responsible) and misuses (irresponsible) of history and historians ethics. In relationship with these axiological issues, the potential impact of values systems from the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) in the adoption of a code of ethics for the historians proposed by Antoon de Baets is also herein debated.

Keywords: uses and misuses of history; code of ethics; UDHR; Antoon de Baets.

¹ Mestrando do curso de História da Universidade de Brasília – UnB. Bolsista Capes. Sou grato ao amigo Raphael Feldhues pela atenta leitura e comentários feitos neste trabalho. Contato com o ator: johnnyrobertorosa@hotmail.com

In dem Gebiet der Geschichte liegt die ganze moralische Welt.

(Schiller)²

Frequentemente tem-se exigido dos historiadores o fornecimento de um tratamento com diretriz que combine seu papel de crítico, com aquele de cívico e ético. Por um lado, segundo François Bédarida, exige-se do historiador sua dissociação com a pretensão de um discurso desmistificado e suportado pela evidência; e por outro, o historiador deve contribuir para que se molde a consciência histórica e a memória de seus contemporâneos. Assim sendo, ser pesquisador, não separa os historiadores de serem atores sociais. Por essa razão, o público leitor frequentemente os invoca para o papel de árbitros, reconhecendo neles, portanto, uma posição de mediadores entre passado, presente e futuro. No entanto, se a história é um meio da sociedade adquirir uma compreensão do que ela representa, seria necessário para a construção historiográfica respeitar um relacionamento coerente e explicativo entre as fontes e a realidade referencial, adquirido por um método científico controlado e apropriado ao seu objeto, seguindo uma lógica de comunicação e inteligibilidade. Por esta razão, exercida pelos historiadores, a responsabilidade histórica deve se basear na condição de independência, de *autonomização interna*, seja política ou intelectual, social ou financeira – *exigência de liberdade*; e deve haver respeito aos cânones da disciplina, *responsabilização externa* – *exigência de veracidade*. (Cf. BÉDARIDA, 1994: 01-03)

Um dos axiomas sobre a dimensão ética emerge porque o sujeito do conhecimento histórico e o objeto pesquisado por este estão aparentemente separados. Desta forma, a ética, para o conhecimento histórico, seria a dimensão através da qual o sujeito e o objeto negociam os efeitos desta realidade passada. Assim, temos que reconhecer tanto a inevitabilidade da projeção dos valores dos historiadores na realidade empírica de seus objetos – bem como a objetividade deste conhecimento – como um empreendimento problemático de contrapostos modos de projeção, indulgência e partidarismo. Entretanto, verdades sobre o passado são possíveis, mesmo que não sejam absolutas. Partindo deste princípio, pode-se refletir a constituição de sentido histórico por meio de “fontes” e “métodos” que permitam aproximar a

² “No domínio da história encontra-se todo o mundo moral”. Citado por Richard Vann. (VANN, 2004:03)

reconstrução de uma realidade passada parcial e provisória que, todavia, não significa indefinição de sentido. (Cf. VANN, 2004: 03-09)

Uma questão determinante que se deve reconhecer aqui é o fato de que os historiadores precisam tomar cuidado contra a introdução de anacronismo em suas considerações. Entretanto, o fato dos atos serem julgados de acordo com alguns princípios independentes deles, pode ter alguma relevância para as avaliações morais dos fatos históricos. Deste modo, se considerarmos somente o que os agentes fizeram sem pesar se isto foi imoral, nos privamos de qualquer ponto de vista, como criticar valores como escravidão e nazismo. (*Ibidem*: 18-26)

Richard Vann comenta que em sua experiência docente, não raro costuma ouvir a declaração de que não importa no que se acredita, desde que a exposição seja sincera. Porém, a sinceridade, segundo ele, seria um exagero de valor, especialmente a aderência sincera a uma fundamentação ideológica de escravidão, fascismo, ou qualquer outra doutrina. A proposta de que estas ideologias são más não deveria ser rejeitada por motivos categoriais (*Ibidem*: 29). Portanto, o termo moralidade geralmente denota um código normativo de comportamento corroborado por uma dada sociedade passada ou presente. Estas moralidades, evidencia James Cracraft, costumam ser definidas em códigos de comportamento de certos valores básicos necessários para a sobrevivência coletiva. A noção de um código de valores comum tem sido confirmada por aqueles que têm partilhado de deveres de cuidado mútuo e reciprocidade, de proibições com relação à violência, fraude e traição, e normas judiciais rudimentares indispensáveis para a coexistência humana. Esta noção tem sido particularmente atrativa para os historiadores encontrarem um motivo para que os julgamentos de valores, que geralmente são compelidos de serem feitos, sejam feitos. (Cf. CRACRAFT, 2004: 40)

No entanto, essa noção não deve sugerir que a moralidade seja una, e não perspectiva. Contudo, os historiadores trabalham através de um universo moral interdependente, através de círculos de confiança entre seus pares, colegas e críticos, e seus estudantes e leitores, cada qual validando, ou não, a história que esta sendo construída. Logo, os historiadores deveriam refletir com mais cuidado acerca dos valores que informam seu trabalho, e então poderiam articular uma adequada moralidade ao objetivo comprometido. Não obstante, a noção de um código universal de valores comum tem sido suportada para os historiadores encontrarem motivos para que os julgamentos de valores sejam feitos além da questão que submete os trabalhos historiográficos aos seus pares de profissão como dimensão

regulativa do trabalho histórico. Por conseguinte, a questão que diz respeito ao fato dos historiadores deverem, ou não, ter responsabilidade ética, leva a discussão sobre os “direitos”, os “deveres” e as responsabilidades como tríade indissociável. Neste caso, precisa-se especificar quem deve o que, o que é devido, e para quem é devido: o que, e quais são as responsabilidades éticas dos historiadores e para quem elas são devidas.

Pensando nas dimensões temporais da responsabilidade do historiador com a história, Jörn Rüsen sustenta que aos historiadores é dada a responsabilidade pelo presente, pois a história é uma parte integral da orientação da vida cultural, sendo quem se ocupa dela co-responsável por esta orientação. Deste modo, o trabalho historiográfico tem contribuído para a valorização e legitimação da organização da vida social e política, encerrando, através da história, a capacidade para a participação e aceitação da identidade coletiva. Nesta perspectiva, a história seria responsável pela relação equilibrada entre a experiência do passado e a expectativa do futuro. (Cf. RÜSEN, 2003: 52-56)

Entretanto, devemos notar que a lembrança histórica é, em princípio, seletiva e também eficiente como trabalho de esquecimento. Assim sendo, pertence à responsabilidade do historiador tornar conscientes transtornos radicados nas experiências históricas negativas e reprimidas, encerrando a obrigação da revelação e, quando possível, a dissolução de tal transtorno na coerência temporal. Metaforicamente, acrescenta Rüsen, poder-se-ia aqui falar de uma *função terapêutica da história*, cujo cumprimento também é responsabilidade do historiador. (*Ibidem*: 56-57)

O historiador, no presente, também se relaciona com o futuro, pois se vincula a planos e programas políticos e faz juízos de valor condicionado pelas ocasiões. Dessa forma, a história se deslocaria entre um espaço de observação e um horizonte de previsão que determina um futuro tornado presente. Assim, experiência e expectativa se condicionam, sendo a história, em última instância, o que é decidido pela autodeterminação das pessoas no jogo da experiência e da expectativa temporal, das mudanças lembradas e intencionadas. Portanto, cada orientação histórica contém uma perspectiva de futuro no lidar atual, sendo esta dimensão temporal da responsabilidade da história estabelecida por Rüsen como *continuidade da tradição*, *crítica de formas de vida*, *prolongamento do desenvolvimento* ou *alternativa escatológica*. Este interesse do conhecimento na responsabilidade dos atores do presente para as condições de vida futura ascendeu, como mostra Rüsen, nos temíveis problemas do meio ambiente, já que a continuação e desenvolvimento da indústria atual de

exploração destruiria as condições naturais da vida humana no futuro. Esta responsabilidade é determinada por um sistema de *esperança* e *medo* carregado de valores que habilitariam o pensamento histórico em sua função prática. Uma tal apresentação de futuro como consequência do passado, adverte Rüsen, pode querer dominar o decurso da história, ao mesmo tempo em que enfraquece a orientação histórica privando a liberdade de negar ou transcender restrições. (*Ibidem*: 57-60)

A terceira dimensão temporal da responsabilidade do historiador e, conseqüentemente, da história, diz respeito ao passado, unindo o sistema de valores da interpretação histórica, com o sistema de valores das pessoas interpretadas e suas ações e omissões no passado. Um exemplo desta presença são as variadas formas no tratamento das tradições. Neste caso, seria aceito um sistema de valores do passado que se acolhe no modo de vida presente. Sem esta responsabilidade e suas correspondentes atividades de tratamento da tradição, se desvaneceria a força de orientação das tradições. Normalmente, a responsabilidade do historiador para com o passado está relacionada, por exemplo, à declaração dos direitos dos cidadãos. A responsabilidade seria então realizada através da *afirmação* (*Ibidem*: 60-62). Neste sentido, a dimensão ética parece envolver regras prescritivas baseadas em valores que direcionam o que deveria ser feito. Logo, a *afirmação* consiste, *sub hoc signo*, em um imperativo ideal, sendo que a ética assume, neste contexto, o sentido de um “código” como base necessária para atos possíveis de enunciação.

Outra possibilidade de responsabilidade apresentada por Rüsen diz respeito à *crítica*, à *culpa* e à *vergonha* como o contrário da responsabilidade realizada através da *afirmação*. Neste caso, os historiadores se sentem responsáveis pelas ações no passado, negando seu próprio sistema de valores. Um exemplo é o crescente significado do perdão oficial político para crimes. Nesta concepção, não se aproveitaria nenhuma pretensão ética que parta do próprio passado. A irresponsabilidade no lidar com episódios históricos quer dizer, neste caso, que a representação histórica poderia privar a dignidade do poder de escolha e de liberdade das pessoas do passado. Ou seja, a responsabilidade histórica significa que as normas e valores utilizados por historiadores são também uma parte do próprio passado, uma vez que o passado é uma moral pré-determinada para a intenção das ações presentes. Isto lida com uma herança ética inerente à orientação cultural da vida presente. Neste respeito, o passado não determina somente o *factual-causal*, mas também o *moral-causal* da contemporaneidade dos historiadores. A possibilidade de responsabilidade, apresentada por

Rüsen neste caso, diz respeito a aceitar a herança normativa, a aquisição e as falhas, mas também os crimes de gerações passadas; na qual nós mesmos damos aos destinatários as expectativas e receios das pessoas no passado. (*Ibidem*: 61-67)

A justiça dada aos mortos seria então possível quando consideramos seus sistemas de valores com os juízos do próprio historiador em uma intrínseca relação viva. A própria história, como desenvolvimento temporal do passado para o presente, salienta Rüsen, descreve esta relação na junção dos diferentes atores a uma *intersubjetividade temporal* que conecta os dois sistemas de valores em uma unidade normativa e obrigatória na própria mudança temporal.³ Sendo assim, corrobora-se com Antoon De Baets, para quem os direitos dos objetos estudados pelos historiadores determinariam, pelo menos em parte, os sistemas posteriores da ética profissional dos historiadores. O conhecimento dos direitos dos vivos e dos mortos, portanto, deveria proporcionar aos historiadores uma sólida infraestrutura para a formulação de suas responsabilidades. Nesse sentido, De Baets aponta que a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* poderia servir de base para uma aproximação desses direitos, pois ela resume alguns deles. (Cf. DE BAETS, 2004: 130-139)

A atribuição desta *intersubjetividade temporal*, afirma Rüsen, é bastante complexa quando tem o caráter criminal da herança. Isto pressupõe uma transferência *intergeracional* de responsabilidade em uma subjetividade comum, através da separação da culpa e da inocência. Quando recebemos a herança ética do passado, seja como enriquecimento ou como carga, nos ocupamos com sua culpa e nos movemos através de suas esperanças e receios. Para Rüsen, somente sob a condição de uma *intersubjetividade temporal* essa transformação do passado teria a possibilidade da consolação ou da reconciliação. Com o reconhecimento desta reflexão se abre uma teoria da história na qual a ética dos valores históricos encerra uma filosofia da história como uma condição e possibilidade. Esta filosofia da história subsiste na forma de uma antropologia das mudanças temporais, na qual mudança e transformação respondem pela coesão da humanidade para cuja subjetividade interior e seu dado aprisionamento de valor poderia nomear de humanidade. (RÜSEN, 2003: 70-72)

³ Essa expressão sugere uma relação de sentidos entre os seres humanos do passado e do presente. Deste modo, expectativas, esperanças e angústias são transmitidas hereditariamente ao longo de gerações. Este “nexo intergeracional da orientação cultural representa, assim, um dos canais da *intersubjetividade temporal*. Em tal nexo de sentido, os projetos de futuro que guiam o agir atual são conectados retrospectivamente ao passado rememorado historicamente. Realiza-se com isso uma mediação entre os sentidos atribuídos pelos sujeitos do passado ao seu agir e as intenções e planos de agir dos seres humanos do presente”. (RÜSEN, 2003: 37-38) Tradução de Arthur Assis.

Esta transferência *intergeracional* de responsabilidade através da culpa e da inocência pressupõe a relação entre a história e a justiça que se faz dela. A habilidade da história para contribuir para a busca de justiça geralmente parece limitada ou mesmo inexistente. A reconsideração do status (ontológico) da “presença” do passado pode alterar a relação entre os historiadores e o passado, tornando possível para a história contribuir mais substancialmente para a busca por justiça, sendo que qualquer análise da “presença” do passado deveria ser combinada com uma crítica do conceito de tempo histórico e suas respectivas pressuposições metafísicas e compromissos ontológicos. Este conflito é interpretado por Berber Bevernage como um antagonismo derivado de suas respectivas ênfases na presença e na ausência, e com a *(ir)reversibilidade* dos eventos em questão. Essas discussões pedem por uma melhor explicação entre o *tempo da jurisdição* – que frequentemente assume um tempo reversível na qual o crime ainda está presente e disponível para ser revertido, ou anulado, pela sentença – e o da história que, em contraste, faz uso de um tempo fundamentalmente *irreversível*, e força os historiadores a reconhecerem as dimensões das “ausências do passado”. O conceito de tempo da história desafia o da justiça, pois a “retribuição” da justiça nunca pode ser rápida suficiente para inverter ou desfazer os danos feitos, porque cada crime exibe uma dimensão de ausência. (Cf. BEVERNAGE, 2008: 150-152)

Se, por um lado, essa discussão procura restaurar a injustiça história arriscando o desacordo social, a desestabilização e um retorno da violência – é numerosa a defesa de amnésia política, combinada a certo grau de perdão – por outro, objetiva um futuro democrático à desvantagem das vítimas de um passado horrível. Aqui, o esquecimento consciente frequentemente é defendido em nome da democracia e da emancipação, pois como de certa forma corroboraria Rüsen, a lembrança e a punição do passado se tornam subordinadas a uma política de futuro orientado. Uma alternativa razoável a este impasse, apresentada por Bevernage, é a introdução de lembrança e de exposição da verdade como formas alternativas de justiça, acompanhada por uma rejeição implícita quanto à irreversibilidade das injustiças. Ao mesmo tempo, a ênfase na resistência de injustiça histórica e na presença do passado é que permite comissões de verdade resistirem à amnésia e impedirem o perdão, e a transformarem a lembrança e a verdade histórica em formas de justiça. A persistência acentuada na resistência da injustiça histórica e a presença do

aflingente passado adquirem uma posição central na procura por reparação.⁴ (*Ibidem*: 153-155)

A antropologia de *intersubjetividade temporal* do agir humano na mudança do tempo pode representar um elemento essencial de síntese de ambos sistemas de referência moral discutidos por Bevernage – o da história e o da jurisdição.⁵ Aqui seria distinguida, como dois lados da mesma moeda, a razão teórica e prática na ocupação da ciência da história. (Cf. RÜSEN, 2003: 87) Nessa realização metódica, um código de ética para a profissão do historiador é sugerido por De Baets, levando-se em conta a relação da dignidade dos sujeitos dos estudos históricos. Um código deveria, segundo De Baets, conter uma sessão das *tarefas dos historiadores* (pesquisa e ensino), uma sobre *seus direitos* (tanto direitos universais como direitos dependentes de responsabilidade) e uma sobre *suas responsabilidades*. As razões para tal preceito são sugeridas por De Baets, pois, segundo ele, este código aumentaria a autonomia e a função autorregulatória de nossa profissão; criaria clareza sobre suas funções para seus membros, para os estudantes de história, juízes, potenciais pleiteantes, possuidores de dados ou fontes históricas, e para a sociedade em geral; aumentaria a confiança dos outros em nosso trabalho. (Cf. DE BAETS, 2004: 158-159) Para o autor, é nossa habilidade profissional que nos distingue de outros interessados no passado. Isto criaria muitas responsabilidades, principalmente para nossos objetos de estudo.

Uma breve leitura dos textos apresentados no simpósio “Encarando os maus usos da história”, organizado pelo Conselho da Europa no ano 1999, que procura esclarecer porque e por quem a história poderia ser nocivamente usada, e quais as variedades de abusos e distorções que poderiam ser cometidos por ela – como abusos pela negação de fatos

⁴ Quando discute *esquecimento ativo*, Paul Ricoeur sugere que o perdão requer um engajamento adicional no “trabalho de recordação”, que consiste em um tipo de *esquecimento ativo* que não se preocupa com os próprios eventos, mas com a carga de culpa que paralisa a memória e, por extensão, a capacidade para uma orientação criativa em direção ao futuro. Os que suportam a responsabilidade para os eventos que feriram a memória podem pedir perdão e terão que encarar a possibilidade de recusa. Neste grau o perdão deve *conhecer o imperdoável*, a *dívida irredimível*, e o *erro irreparável*. Todavia, a intenção do perdão não é extinguir a memória, mas é uma forma de curá-la e de completar seu período de luto. (Cf. RICOEUR, 2006: 16-18)

⁵ A análise de Derrida, segundo Bevernage, ajuda a ver como ambos sistemas temporais estão engajados em uma mesma lógica da presença que postula o passado ausente como a presença modificada de um passado presente, postulando a inferioridade deste passado. Bevernage conclui que Derrida estava certo quando salientou o perigo de desertar o passado e a imagem horrível de um tempo que se isola, anuncia o fim da história, e cancela a luta por justiça histórica ou a adia eternamente. Somente reconhecendo a tirania do passado é que os historiadores podem começar a unir o tempo da história e o da justiça. (Cf. BEVERNAGE, 2008: 164-167)

históricos, por falsificação, fixação em um evento particular, omissão e ignorância, para nomear apenas algumas possibilidades – incitou leituras para que essa proposta de trabalho pudesse ser projetada.

No debate promovido pelo simpósio, chamou-se a atenção à análise dos possíveis perigos da distorção na confusão de informações históricas. Isto coloca a questão de como confrontar estes maus usos, estas irresponsabilidades do *metié* historiográfico. Para Laurent Wirth, o papel de fiscalização não deve estar limitado ao mero monitoramento, mas é também um papel de aconselhamento, assistência e vigilância, em que o que deve ser levado em conta é o treinamento profissional dos historiadores. Isto é crucial para a manutenção de uma conexão entre a pesquisa acadêmica e a história que é ensinada nas escolas. A pesquisa e o ensino da história devem levar em conta que uma história plural é também uma história que respeita as minorias e pode reconhecer suas contribuições. Entretanto, é crucial que tal abordagem não guie a uma história que justapõe e exalta as histórias de comunidades individuais. O perigo aqui é que podemos acabar em uma situação oposta à tolerância. A história plural, e responsável, deve regular o objetivo de atingir concordância, habilitando pessoas e comunidades diferentes a conseguirem se entender mutuamente para que possam viver mais harmoniosamente.⁶ (Cf. WIRTH, 2000: 51-56)

Georg Iggers salienta que a produção de uma história exclusivamente designada a confinar as pessoas em suas identidades nacionais poderia ser vista como uma fonte essencial de abuso da história. Deste modo, Laurent Wirth sugere que uma história plural e tolerante, de múltiplas identidades, do local ao universal, deve equipar os estudantes a se tornarem cidadãos responsáveis em suas regiões e no mundo como um todo. A constituição de uma história e uma identidade não seria alcançada em oposição a outras identidades, mas através de um relacionamento complementar entre elas. Assim, a tentação de distorcer ou mal usar a história seria correspondentemente reduzida. Neste sentido, determinado que os conflitos de identidades normalmente envolvem distorções da história, é importante que reflitamos sobre o que deveria ser feito para se confrontar tais abusos.

⁶ Para lidar com esta ideia, a dimensão social da identidade seria generalizada, pressupondo que todos compartilham características básicas de humanidade. Ver: RÜSEN, Jörn. *Towards a new idea of humankind – unity and difference of cultures in the crossroads of our time*. Working Papers n.2. Kulturwissenschaftliches Institut, Essen; University of Witten/Herdecke; University of Duisburg-Essen. Essen, 2006. Citação autorizada pelo autor; _____. Comparing cultures in intercultural communication. In: FUCHS, Eckhardt; STUCHTEY, Benedikt. *Across cultural borders: historiography in global perspective*. Rowman&Littlefield, 2002; _____. How to overcome ethnocentrism: approaches to a culture of recognition by history in the twenty-first century. In: *History and Theory*. Theme Issue 43. Wesleyan University, 2004.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos tem sido a base de muitas codificações dos direitos humanos após 1945, e o sistema legal internacional está repleto de acordos baseados nela. Inicialmente adotada “como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações”, a Declaração exerce influência moral, política e legal. Ela tem servido direta e indiretamente como um modelo para muitas constituições, leis e políticas que protegem os direitos humanos fundamentais, e muitas de suas provisões têm sido incorporadas ao direito internacional consuetudinário. Muitos corroboram que algumas violações da Declaração são violações do direito internacional e poucos estados nacionais rejeitaram explicitamente os princípios proclamados por ela, sendo que a Declaração constitui uma parte fundamental da Carta Internacional dos Direitos Humanos (*International Bill of Human Rights*). Ainda que a DUDH não se eleve completamente ao nível do direito consuetudinário internacional, é impossível ignorar sua influência política e moral no comportamento das relações internacionais. (HANNUM, 1998: 145-149)

O fato de que para certas situações estudadas por historiadores tenha sido atribuído o *status* de violações de direitos humanos na DUDH, influencia as avaliações morais dos mesmos. O Holocausto, assim como os massacres armênios, tem sido retroativamente chamado de genocídio tomando como referência a adoção da Convenção do Genocídio de 1948. Também a Organização das Nações Unidas (ONU), em convenção realizada em 1973, definiu o *apartheid* como um crime contra a humanidade; a Assembleia Geral da ONU descreveu a “limpeza étnica” como uma forma de genocídio em 1992; a Corte Criminal Internacional considerou a servidão como crime contra a humanidade em 1998; uma Conferência Mundial, patrocinada pela ONU, nomeou em 2001 a escravidão e o tráfico de escravos crimes contra a humanidade. Designar tais rótulos a estes eventos altera seu *status* legal e moral. Para violações mais remotas, os historiadores podem argumentar, e o fazem, que rotulação retroativa é anacrônico. (Cf. DE BAETS, 2009b: 25)

Originalmente, o argumento de anacronismo se apoia no princípio de não-retroatividade, incluso no artigo 11 da DUDH. Aplicado à nossa discussão, isto significa que, por exemplo, não se deve chamar os crimes cometidos durante as Cruzadas, de genocídio ou crimes contra a humanidade, pois estes conceitos eram inexistentes à época. Porém, não é porque os conceitos não existiam na época que as realidades cobertas por eles não existiram.

Em 1968, a ONU determinou que não se aplicam limites de tempo para se processar esses três crimes capitais (genocídio, crimes contra a humanidade e crimes de guerra), *independente da data de seu cometimento*. Este *princípio de imprescritibilidade* tem lentamente se tornado uma norma de lei criminal internacional, desaparecendo, entretanto, depois que o último perpetrador tiver morrido. O impacto dessa determinação sobre avaliações morais sugere que qualquer genocídio, crime contra a humanidade e de guerra cometidos no curso da história poderiam, e talvez deveriam, ainda ser chamados assim. Desde 1966, juízes e historiadores, ao formularem julgamentos legais e históricos, têm sido forçados a levar em consideração esses princípios. Por um lado, isto cria melhores condições para o exercício do direito de lembrar o passado; por outro, arrisca introduzir anacronismos. Uma solução apresentada por De Baets a este problema é a de que, se os historiadores abdicam seu direito ao silêncio e fazem avaliações morais, eles deveriam encontrar uma forma de resolver a tensão entre anacronismo e imprescritibilidade, distinguindo os valores dos contemporâneos da época estudada de seus próprios valores, bem como daqueles incorporados nos padrões de direitos humanos. (*Ibidem*: 26-27)

A mesma DUDH que confere aos historiadores seus direitos, também os confere àqueles estudados pelos historiadores. Consequentemente, a livre expressão dos historiadores pode ser restrita se invadir a privacidade ou difamar seus sujeitos, ou se for restrita pela limitação ao acesso dos historiadores à informação oficial por razões de segurança nacional. Com relação aos direitos autorais, a Convenção de Berna relativa à proteção das obras literárias e artísticas reconhece a necessidade de se alcançar um equilíbrio entre os direitos dos autores e o interesse público no acesso à informação, educação, e pesquisa. Já o direito de liberdade acadêmica, assim como o de liberdade de expressão, é dependente de dever: ele protege os historiadores engajados na procura honesta pela verdade histórica na pesquisa e no ensino. Se os historiadores, argumenta De Baets, têm direito ao silêncio, eles têm um direito limitado ao silêncio com relação aos seus fatos. (*Ibidem*: 27-29)

Como membros de uma comunidade de profissionais, os historiadores têm, como princípio, a responsabilidade coletiva de investigar o passado para além de seus períodos de glória. Mesmo que comumente se diga que os historiadores deveriam somente investigar os momentos de orgulho da sociedade, lhes deve ser exigido investigações de seus momentos de vergonha. Deste modo, De Baets sugere que os historiadores deveriam aceitar um moderado

dever de lembrar-se.⁷ A conclusão dessa discussão, apresentada pelo autor, é de que não existe nenhuma relação *direta* entre a promoção de valores humanísticos recomendados na DUDH e a busca pela verdade histórica na pesquisa e na educação. É questionável, porém, que exista uma relação *indireta*. Uma historiografia confiável, afirma De Baets, *reflete* uma sociedade democrática, que incorpora valores humanísticos e constitui uma demonstração prática de valores centrais à democracia. O mesmo vale para os valores da *profissão* histórica – *autonomia e responsabilização*. O equilíbrio entre esses valores geraria confiança social na profissão, porque o resultado desta – uma forma de verdade temporária, testada – substituiria mitos históricos por interpretações mais plausíveis. (*Ibidem*: 32-33)

O perigo da imposição de julgamentos morais se reflete no presentismo da leitura de nossos valores sobre o passado, o que é uma questão de transferência de significado moral. Deste modo, a memória é parte e parcela de mitos nacionais, com o potencial de curar e infeccionar feridas, desenvolver uma ética de cuidado ou abandono, e comprovar ou deferir culpa. Fazendo seu trabalho, os historiadores são parte deste processo moral de testemunhar. A análise da memória, como praticada pelos historiadores, é moral no sentido destes estarem sobrecarregados com uma responsabilidade moral com respeito aos mortos. Nesse sentido, George Cotkin sugere algo como uma “Carta dos Direitos dos Mortos” (COTKIN, 2008: 294-312). Todavia, se os mortos possuem direitos, quais seriam estes? – é a pergunta feita por De Baets. Esta questão tem sua origem em uma palestra que De Baets ministrou no XIX Congresso Internacional de Ciência Histórica, realizado em 2000, como parte de uma sessão sobre os usos e abusos da história.

Neste âmbito de discussão, De Baets afirma que o primeiro direito humano de pessoas falecidas é que elas devem ser tratadas com dignidade, como *seres humanos passados*; ou, segundo o autor, antigos seres humanos, pessoas do passado, ou antigas pessoas. Portanto, os mortos não são mais seres humanos (ou pessoas), mas ainda são lembranças deles; são menos do que seres humanos, porém mais do que cadáveres. Visto que os mortos não são seres humanos, eles não possuem direitos humanos, são incapazes de ter necessidades, interesses, ou deveres, ou de fazer escolhas ou reclamações. Contudo, ainda que os mortos não possuam direitos e deveres, não implica que os vivos não tenham deveres para

⁷ Segundo De Baets, “moderado” porque é amenizado pela liberdade dos historiadores e pelo peso de exigências sociais conflitantes.

com eles, como o de cuidar de suas sepulturas ou não difamar, ou ainda preservar sua memória; porquanto, merecem respeito porque possuem dignidade. Esta *dignidade póstuma* implica um apelo para respeitar a humanidade passada dos mortos e constitui a fundação para os deveres dos vivos. (Cf. DE BAETS, 2009a:112-119)

Algumas pesquisas antropológicas corroboram que os vivos, quase universalmente, respeitam os mortos e acreditam que esses possuem dignidade.⁸ Em varias condições, a Convenção de Genebra salienta que os restos humanos devem ser respeitados. Adicionalmente, todos os países possuem elaborados regulamentos para enterros e cemitérios, assegurando um tratamento digno dos restos humanos, explicável somente pela importância da dignidade póstuma. A evidência desta é reforçada pelo fato de que os mortos possuem um *status* especial entre os seres humanos, e por que os vivos conservam traços simbólicos da humanidade e personalidade dos mortos. Uma pessoa não pode assassinar um cadáver, mas pode violá-lo simbolicamente, e poucas sociedades estão preparadas para tolerar essa mutilação. Devido a esta desproteção e vulnerabilidade dos mortos é que De Bates sugere a necessidade da proteção pelos vivos. O prospecto de que, uma vez mortos, nós seremos tratados com respeito e nossos desejos não serão negligenciados, também contribui para uma atitude de respeito. De Baets conclui que os mortos possuem dignidade e, portanto, merecem respeito e proteção, o que, por sua vez, constitui uma base plausível para atribuição de deveres aos vivos, e não se pode imaginá-los sem o par de conceitos: dignidade póstuma e respeito póstumo. (*Ibidem*: 119-121)

Essas questões levam à discussão de como seria possível fazer mal, ou cometer injustiça, a alguém que há muito tempo não existe. Joan Callahan sugere que nossas intuições com relação a danos e injustiças cometidos aos mortos não são convicções genuinamente morais, mas os julgamentos se fazem por que se pensa nos mortos como eles eram antes da morte. Portanto, o tópico de Callahan, de que todos os argumentos para causar dano ou injustiçar os mortos devem falhar, ocorre porque simplesmente não há sujeito para sofrer os danos e injustiças. Assim sendo, não haveria razão para se assegurar a ideia de que se pode fazer mal, ou cometer injustiça, aos mortos, e a convicção de que os mortos podem ser prejudicados ou injustiçados é impedida de ser uma convicção genuinamente moral. Entretanto, dado o forte conteúdo emotivo de que os mortos são lesados e injustiçados, e dado

⁸ Antoon De Baets aponta as seguintes pesquisas antropológicas: *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss; *How others die: reflections on the anthropology of death*, de Johannes Fabian; e *Dancing on the grave: encounters with death* (sobre a universalidade emocional da morte) de Nigel Barley.

que esses sentimentos são compartilhados, que não parecem repousar no fato de que pensamos nos mortos como eles foram antes da morte, parece óbvio se levar em conta intuições de que os mortos são acometidos de danos e injustiças. (Cf. CALLAHAN, 1987: 347)

Procurando uma classe especial de injustiças cometidas aos mortos, Callahan aponta como tais as que envolvem o ignorar provisões de vontades e testamentos, as que quebram com premissas, como as violações dos expressados desejos dos mortos. Portanto, Callahan sugere que nosso sentido de dever – com relação ao desejo dos mortos – está profundamente atado a outros valores que são capturados nas vontades, testamentos e outros requerimentos póstumos. Partindo destas disposições, parece plausível corroborar o fato de se ter obrigações morais com os mortos. Se a manutenção dos danos e injustiças aos mortos em nossas instituições é a forma mais efetiva de assegurar este conforto (bem como para assegurar respeito e para dar os direitos aos sobreviventes e às causas protegidas), então mantê-los é justificado. (*Ibidem*: 349-352)

Percebe-se, assim, que a personalidade moral implica no fato de que esta pode ser tratada como um objeto de reflexão consciente, podendo transcender o tempo e o lugar de sua vida biológica; e implica no fato de que as pessoas podem e defendem contratos formais, como testamentos, e contratos informais, como promessas, que podem ser redigidos para proteger os interesses dos vivos, enquanto vivos, e que afetam eventos além de sua morte – ambos deliberado e pessoal, abstrato e hipotético. Com isso, nota-se que pelos vivos terem expectativas e preocupações póstumas, eles também possuem um interesse em respeitar os desejos dos mortos. Ou seja, é no interesse dos vivos que se mantém as instituições estáveis e justas que asseguram os desejos expressados postumamente, sendo os interesses *post mortem* dos vivos, enquanto vivos, protegidos pelas suas resoluções para respeitar o *quase interesse* dos falecidos. Os vivos executam isso pela contribuição ao senso moral, pela manutenção de uma comunidade moral, e suportando instituições justas e estáveis. Portanto, suportam as próprias expectativas de que podem fazer planos nesta base. Se eles violam o *quase interesse* dos mortos, eles diminuem suas próprias antecipações vivas de favorecimento, afetando as condições da vida além do tempo de suas próprias vidas. Por este argumento, Partridge

conclui que deveríamos ser moralmente responsáveis a dar aos mortos o que lhes é devido. (Cf. PARTRIDGE, 1981: 243-264)

Contudo, De Baets adverte que quando os deveres dos vivos e dos mortos conflitam, o dos vivos precede (por possuírem um *status* moral mais elevado do que os mortos) – mas somente após a realização de um teste na qual esses direitos e deveres dos vivos são cuidadosamente avaliados. Tal processo, se equilibrado, deveria basear-se em princípios de transparência e prestação de conta, ou responsabilização (dessas ações tomadas) e consentimento livre, priorizado e informado (dos mortos quando ainda vivos ou de seus representantes). O equilíbrio, entretanto, não é entre dois interesses de igual importância; isto deveria ser realizado com uma suposição em favor dos vivos. (DE BAETS, 2009: 123-124)

A tese de que a privacidade e a reputação não se estendem além da morte só se sustenta quando a privacidade e a reputação são compreendidas como direitos, e não quando os direitos são vistos como características. Portanto, a privacidade e a reputação póstumas existem: elas são características e não direitos dos mortos. De Baets sublinha que esta área é “judicializada”, mas, talvez, uma exceção poderia ser feita para as preocupações científicas. Segundo o autor, tem havido, em décadas recentes, um efervescente debate entre os povos indígenas e os arqueólogos sobre a questão de se a estes últimos são permitidos escavar e estudar os bens dos ancestrais indígenas sem a permissão deles. Como resultado dessa discussão, os arqueólogos cifraram uma conduta responsável nesta área, mais bem servida por um código de ética do que pela lei, porque o uso da lei conduz, frequentemente, a abusos conspícuos neste domínio. Em suma, De Baets conclui que todos os deveres dos vivos expressam a ideia de que a privacidade póstuma e a reputação póstuma não são nada mais do que dimensões empíricas da dignidade póstuma dos mortos. (*Ibidem*: 124-126)

Para Antoon De Baets, se a DUDH oferece as ferramentas para manejar a injustiça histórica *recente*, ela não o faz para a injustiça histórica *remota*. Quando De Baets revisa os princípios da ONU de 2005 no domínio de reparo de injustiça histórica, as únicas medidas que ele encontra mencionadas, que parecem aplicáveis aos mortos remotos, são medidas de satisfação, de reparo simbólico, tal como ressepultamento solene e reabilitação social e legal, e política póstuma. Entretanto, em um estudo sobre a impunidade de perpetradores de violações de direitos econômicos, sociais e culturais, a Comissão de Direitos Humanos da ONU explorou quatro práticas de injustiça históricas: *apartheid*, escravidão,

pilhagem de herança cultural e colonização. Todas estas práticas históricas caem na categoria de crimes contra a humanidade. (DE BAETS, 2009b: 37)

O que desencoraja a ação da ONU em nome das vítimas de injustiça histórica remota é a distância no tempo, e o que encoraja é porque o retrospecto às injustiças parecem ser crimes contra a humanidade. Se os fatos do passado não podem ser alterados, pois as partes envolvidas em injustiças já morreram, esse problema poderia ser resolvido, segundo De Baets, com o direito à verdade como um direito imprescritível. Logo, lidar com injustiça remota histórica é uma missão não para juízes, mas para historiadores. Estes têm o poder de reabrir casos e desafiar a amnésia e mitos históricos predominantes. Desnecessário dizer, salienta De Baets, que pesquisar injustiça histórica é delicado, já que pode resultar em muita recordação ou em esquecimento. (*Ibidem*: 37-38)

Para lidar com os problemas de impunidade e de reparo para as vítimas, novos instrumentos começaram a ser discutidos. Desta forma, um direito uma vez chamado de “direito a saber” e mais recentemente renomeado “o direito à verdade” emergiu. Ele significa que todos têm o direito de saber a verdade sobre os precedentes abusos de direitos humanos, sejam vítimas sobreviventes e parentes de vítimas falecidas, sejam outros indivíduos e a sociedade. É tanto um direito para alcançar alguma forma de reparo individual, como para prevenir os mesmos abusos no futuro e para obter acesso à informação essencial à democracia. O direito à verdade é imprescritível, inalienável, e irrevogável, ele não pode ser *nunca* tirado de *ninguém* sob *nenhuma circunstância* por ser um *direito procedural*, um direito autônomo, necessário para proteger outros direitos humanos. Como o *habeas corpus*, ele surge após a violação dos direitos humanos; ele é violado quando não é fornecida a informação relacionada às primeiras violações. O direito à verdade é importante aos historiadores porque, de certa forma, o que é chamado de “direito à verdade” no direito internacional, nada mais é do que um componente essencial do “direito à verdade *histórica*” ou do “direito à história”. (*Ibidem*: 35-36)

Yasmin Naqvi nota que o direito à verdade se entrelaçaria com amplos objetivos da lei criminal internacional, incluindo o de restauração e manutenção da paz, facilitando processos de reconciliação, contribuindo para a erradicação da impunidade, reconstruindo identidades nacionais e estabelecendo um registro histórico. Naqvi também afirma que o

direito à verdade assegura a investigação apropriada de crimes e transparência na forma de procedimentos de *habeas corpus*. Estas considerações, segundo Naqvi, fizeram com que a Comissão dos Direitos Humanos (CDH) da ONU adotasse a resolução 2005/66, que “reconhece a importância de respeitar e assegurar o direito à verdade para contribuir para o término da impunidade e promover e proteger os direitos humanos”. Neste sentido, ocorre um esforço para determinar se este direito é real – identificável, esclarecedor de parâmetros e algo que possa ser implementado – ou uma *peça de ficção legal*, uma narrativa usada para preencher o vazio dos sistemas normativos. (Cf. NAQVI, 2006: 247-262)

Entre outras coisas, tal direito permitiria à dignidade ser restaurada e forneceria recurso e reparação para violações de seus direitos. Portanto, o direito à verdade tem sido salvaguardado contra a impunidade, sendo usado para contestar a validade de leis de anistia obscurecida, protegendo perpetradores de violações dos direitos humanos, bem como encorajando um governo mais transparente e responsável. Como o direito à verdade não é mantido em nenhum instrumento legal universal, ele costuma ser caracterizado sob lei consuetudinária. A Comissão dos Direitos Humanos da ONU e o corpo monitorador do Pacto Internacional Sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP) de 1966, reconsideraram o “direito de saber” como uma forma de banir, ou prevenir, a ocorrência de tortura psicológica em famílias de vítimas de desaparecimentos forçados ou execuções secretas. Em nível regional, a Corte Europeia dos Direitos Humanos também inferiu o direito à verdade como parte do direito de ser livre de tortura ou maus tratos, do direito de um recurso efetivo, de uma investigação efetiva e de ser informado dos resultados (*Idem*).

O objetivo de Naqvi é mostrar que a maioria dos instrumentos constitutivos que fundamentam esse direito se referem à necessidade das vítimas, seus parentes e à sociedade, de saberem a verdade para facilitar o processo de reconciliação, para contribuir para a luta contra a impunidade, para reinstalar ou fortalecer a democracia; e para prevenir contra a repetição de tais eventos. Outro instrumento constitutivo do direito à verdade se refere à conveniência de tal aproximação para se alcançar determinadas metas. Enquanto a decisão para estabelecer uma comissão de verdade pode ser uma questão decidida em nível nacional, Naqvi sugere que poderia haver um princípio universal para requerer dos Estados a preservação dos arquivos que permitem a sociedade exercerem seus direitos de saberem sobre repressões passadas. Contudo, Naqvi adverte que quando a anistia exclui a possibilidade de

trazer para julgamento os perpetradores de sérias violências dos direitos humanos, um dos mais comuns meios implementados de descobrir a verdade é frustrado⁹ (*Idem*).

Para Jonathan Gorman, os historiadores têm uma responsabilidade em dizer a verdade, objetada pelo fato de que a responsabilidade em dizê-la é compartilhada por todos, não sendo, portanto, obrigação apenas dos historiadores, enquanto profissionais. Entretanto, salienta Gorman, essa objeção não é sólida, pois o erro, assim como o direito à verdade, varia com a audiência que os historiadores têm com seu público. Sendo assim, os historiadores devem a verdade histórica a todos que fazem parte de sua audiência. Quando se promulga um conhecimento histórico está-se “oferecendo” a verdade histórica aos leitores, que esperam recebê-la pelos historiadores, o que dá aos leitores um direito mínimo, mas suficiente, de esperarem a verdade. (Cf. GORMAN, 2004: 111-112)

A verdade que os historiadores devem a seu público, todavia, sugere que não pode haver responsabilização externa sem autonomia interna, e é aqui que De Baets discute a função de um código de ética profissional que, segundo ele, se adotado pelos profissionais de história, seria tanto uma forma de responsabilização como garantia de autonomia profissional. O autor sugere as seguintes razões para a adoção de um código de ética: ela é o foco de um cuidado moral e debate entre historiadores, formulando seus direitos e deveres; é um instrumento para ensinar o cerne da profissão aos estudantes, para detectar usos irresponsáveis e abusos da história e para avaliar e julgar conflitos, ajudando a reduzir e prevenir usos irresponsáveis e abusos da história; ela esclarece as fundações e limites da profissão histórica para os que não são historiadores, ajudando a proteger os historiadores contra constrangimentos e aumentando a autonomia, a transparência e a responsabilização da profissão histórica, pressupondo um aumento da confiança do público na profissão do historiador e na compreensão histórica. (DE BAETS, 2009a: 187-188)

Partindo desta justificativa, De Baets afirma que seu código de ética resulta das advertências do artigo 22 da Recomendação Relativa à Condição do Corpo Docente do Ensino Superior (*Recommendation Concerning the Status of Higher-Education Teaching*

⁹ De outro modo, as anistias atadas a obrigações de divulgar informações sobre violações, não somente permitem a verdade de ser dita, mas são facilitadas por este processo. Estes tipos de “anistias responsáveis” podem ser consideradas válidas e reconhecidas sob a lei internacional, que adiciona influência à noção de que o direito à verdade tem um valor legal. Ao mesmo tempo, uma *des-legitimação* de qualquer anistia para crimes internacionais está lentamente fechando a janela para a busca da verdade. (Cf. NAQVI, 2006: 266-267)

Personnel)¹⁰, de 1997, da UNESCO e do artigo 1, de 2005, da Constituição do Comitê Internacional de Ciência Histórica.¹¹ A reflexão sobre tais advertências, e o impacto da DUDH e seus dois tratados sobre o estudo da história leva De Baets a concluir que DUDH contém uma visão *atemporal (ageless)* da história, condenando atrocidades e ditadores passados e defendendo uma sociedade democrática.

No que se refere ao impacto sobre os historiadores, ela é uma fonte de direitos de liberdade de expressão e informação, de encontrar e fundar associações, de propriedade intelectual e liberdade acadêmica; ela afirma que os historiadores têm um direito ao silêncio – absoluto para opiniões e limitado para fatos (se feitas avaliações morais retroativas, deve-se resolver a tensão entre anacronismo e imprescritibilidade). Ela é uma fonte indireta dos deveres de produzir conhecimento especializado sobre o passado, de disseminá-lo e ensiná-lo, sendo, porém, muda sobre o dever de dizer a verdade. Ela suporta a tese de que todos têm um direito à memória, mas se opõe à de um dever de lembrar-se; fornece restrições nos deveres dos historiadores porque estes podem conflitar com seus direitos e vice-versa, e porque ter deveres os autoriza a exigir autonomia da sociedade. A DUDH se aplica aos vivos, mas não aos mortos; apesar disto, os mortos possuem dignidade póstuma, sendo a Declaração fonte de inspiração para nossos deveres para com eles. A Declaração oferece liderança para lidar com injustiça histórica recente e alguns de seus artigos suportam o direito à verdade, o qual nada mais é do que um direito à história. A DUDH oferece pouca direção para lidar com injustiça histórica remota; entretanto, o direito à verdade é um direito imprescritível da sociedade, e o conhecimento oferecido pelos historiadores sobre o passado pode ter um efeito reparador por si só. (DE BAETS, 2009b: 41-42)

Vê-se, destarte, que o potencial impacto da DUDH é profundo. A leitura que dela faz De Baets demonstra que dela fluem vários princípios éticos básicos que guiam a profissão de historiador em seus direitos e deveres. Se a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* é

¹⁰ Artigo 22 da Recomendação Relativa a Condição do Corpo Docente do Ensino Superior: “Instituições de educação superior (...) deveriam se responsabilizar pela (...) criação, através do processo colegial e(ou) através de negociações com organizações que representam o corpo docente da educação superior, consistente com os princípios de liberdade acadêmica e liberdade de expressão, de declarações ou códigos de ética para guiar o corpo docente da educação superior no seu ensino, academia, pesquisa e trabalho de extensão”. Disponível no site das Nações Unidas. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13144&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Acesso em 26 de janeiro de 2010. Tradução livre do autor.

¹¹ Artigo 1 da Constituição do Comitê Internacional de Ciência Histórica: “deve defender a liberdade de pensamento e expressão no campo da pesquisa e ensino histórico, e se opõe aos maus usos da história e deve usar todos os meios a sua disposição para garantir a conduta profissional ética de seus membros”. Disponível no site do Comitê Internacional de Ciência Histórica: <<http://www.cish.org/GB/Presentation/Constitution.htm>>. Acesso em 26 de janeiro de 2010. Tradução livre do autor.

uma “*Magna Carta* de todos os homens em todos os lugares”, como mantinha Eleanor Roosevelt, é, também, com certeza para todos os historiadores (*Idem*).

Para Georg Iggers, não há investigação histórica não ideológica ou livre de valores. A história tem sido, por repetidas vezes, usada e mal usada para ajudar a criar memórias coletivas tanto a serviço de um nacionalismo agressivo, de uma intolerância religiosa e de um imperialismo cultural, bem como a serviço de particularismos étnicos, religiosos ou feminismos radicais. Os historiadores não podem evitar as perspectivas orientadoras de valor que informam suas questões, mas devem fazê-las explícitas e evitar distorções. O fato de que valores entram em todo julgamento histórico não quer dizer que todos os julgamentos possuem os mesmos valores de verdade ou sejam igualmente falsos. (Cf. IGGERS, 1999: 21)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

BÉDARIDA, François (Org.). *The social responsibility of the historian*. Providence. Oxford: Berghahn Books, 1994.

BEVERNAGE, Berber. Time, presence, and historical injustice. *History and Theory* 47, p.149-167. Wesleyan University, 2008.

CALLAHAN, Joan C. On harming the dead. *Ethics*, Vol. 97, No.2, p.341-352. The University of Chicago Press, 1987.

CRACRAFT, James. Implicit morality. *History and Theory* 43, p.31-42. Wesleyan University, 2004.

COTKIN, George. History's moral turn. *Journal of the History of Ideas*. vol.69, n.2, p.293-315. 2008.

DE BAETS, Antoon. *Responsible History*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2009a.

_____. The impact of the *Universal Declaration of Human Rights* on the study of history. *History and Theory* 48 (February 2009), p.20-43. Wesleyan University, 2009b.

_____. A declaration of the responsibilities of present generations toward past generations. *History and Theory* 43 (December 2004), p.130-164. Wesleyan University, 2004.

GORMAN, Jonathan. *Historians and their duties*. *History and Theory* 43 (Dec., 2004), p.103-117. Wesleyan University, 2004.

HANNUM, Hurst. The UDHR in national and international law. *Health and Human Rights*, vol.3, n.2, Fiftieth Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. p.144-158. The President and Fellows of Harvard College, on behalf of Harvard School of Public Health/François-Xavier Bagnoud Center for Health. 1998.

NAQVI, Yasmin. The right to the truth in the international law: fact or fiction? *International Review of the Red Cross*. vol.88, n.862. Cambridge Journals, June 2006.

PARTRIDGE, Ernest. Interests and Posthumous Respect. *Ethics*, vol. 91, n.2, p.243-264. The University of Chicago Press, 1981.

RICOEUR, Paul. Memory – Forgetting – History. In. RÜSEN, Jörn. (ed.). *Meaning and Representation in History*. (Making sense of history v.7). Berghahn Books. New Yourk – Oxford, 2006.

RÜSEN, Jörn. *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2003.

VANN, Richard T. Historians and moral evaluations. *History and Theory*. Theme Issue 43, p.03-30. Wesleyan University, 2004.

WIRTH, Laurent. Facing misuses of History. In. *The misuse of history*. Symposium on "Facing misuses of history", Oslo (Norway) 28-30 june 1999. Project "Learning and teaching about the history of Europe in the 20th century". Council for Cultural Co-operation. Council of Europe Publishing, 2000.