

Copyright © by Andreas Huyssen

Catálogo na fonte Departamento Nacional do Livro

H998s Huyssen, Andreas.

Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos,
mídia / Andreas Huyssen – Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000,
116p., 12x21cm.

ISBN 85-86579-15-7

1. Memória – Aspectos sociais. 2. Memória (Filosofia).
3. Holocausto judeu (1939-1945). 4. Civilização moderna
– Séc. XX. 5. Alemanha – Civilização – Séc. XX. I. Título.

CDD – 909.82

Capa

Victor Burton

Projeto gráfico e Editoração eletrônica

Adriana Moreno

Coordenação editorial

Lucia Lambert

Assistente editorial

Ana Carolina Kapp

Revisão

Andréia do Espírito Santo

Apoio CNPq

1ª ed - 2000

2ª ed - 2004

Direitos reservados

Aeroplano Editora e Consultoria Ltda.

Av. Ataulfo de Paiva, 658 s/402

Leblon - Rio de Janeiro - RJ - 22440-030

Telefone: (21) 2239-7399 aeroplano@aeroplaneditora.com.br

Sumário

Passados presentes: mídia, política, amnésia	9
Sedução monumental	41
Monumentos e memória do holocausto numa Idade da mídia	67
Os vazios de Berlim	89

Os ensaios reunidos neste livro apontam o surpreendente nascimento de uma cultura e de uma política da memória e sua expansão global a partir da queda do Muro de Berlim, do fim das ditaduras latino-americanas e do "apartheid" na África do Sul.

Observando as transformações de Berlim, Huyssen explora as construções de cenários urbanos, espaços virtuais e os novos sentidos da memória histórica. Juntos, estes ensaios sugerem que o imaginário urbano e as memórias traumáticas têm um papel-chave na atual transformação na nossa experiência de espaço e tempo e nos conduzem muito além do legado da modernidade e do colonialismo.

Christo
influências Duchamp?
Josef Beuys → monstr
Kunig → exclusivismo

Passados presentes: mídia, política, amnésia

1

Um dos fenômenos culturais e políticos mais surpreendentes dos anos recentes é a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais. Esse fenômeno caracteriza uma volta ao passado que contrasta totalmente com o privilégio dado ao futuro, que tanto caracterizou as primeiras décadas da modernidade do século XX. Desde os mitos apocalípticos de ruptura radical do começo do século XX e a emergência do "homem novo" na Europa, através das fantasmas-gorias assassinas de purificação racial ou de classe, no Nacional Socialismo e no stalinismo, ao paradigma de modernização norte-americano, a cultura modernista foi energizada por aquilo que poderia ser chamado de "futuros presentes"¹. No entanto, a partir da década de 1980 o foco parece ter-se deslocado dos futuros presentes para os passados presentes; este deslocamento na experiência e na sensibilidade do tempo precisa ser explicado histórica e fenomenologicamente: Mas o foco contemporâneo na memória e na temporalidade também contrasta totalmente com muitos outros trabalhos inovadores sobre categorias de espaço, mapas, geografias, fronteiras, rotas de comércio, migrações, deslocamentos e diásporas, no contexto dos estudos culturais e pós-coloniais. De fato, não faz muito tempo havia nos Estados Unidos um amplo consenso de que para entender a cultura pós-moderna o foco devia ser deslocado da pro-

blenética do tempo e da memória, vinculada à forma anterior do alto modernismo, para uma outra na qual o espaço é uma peça-chave do momento pós-moderno³. Mas, como tem mostrado o trabalho de geógrafos como David Harvey⁴, a própria separação entre tempo e espaço representa um grande risco para o entendimento completo das culturas moderna e pós-moderna. Tempo e espaço, como categorias fundamentalmente contingentes de percepção historicamente enraizadas, estão sempre intimamente ligadas entre si de maneiras complexas, e a intensidade dos desbordantes discursos de memória, que caracteriza grande parte da cultura contemporânea em diversas partes do mundo, de hoje, prova o argumento. De fato, questões de temporalidades diferentes e modernidades em estágios distintos emergiram como peças-chaves para um novo entendimento rigoroso dos processos de globalização a longo prazo que procurem ser algo mais do que apenas uma atualização dos paradigmas ocidentais de modernização⁵.

Discursos de memória de um novo tipo emergiram pela primeira vez no ocidente depois na década de 1960, no rastro da descolonização e dos novos movimentos sociais em sua busca por histórias alternativas e revisionistas. A procura por outras tradições e pela tradição dos "outros" foi acompanhada por múltiplas declarações de fim: o fim da história, a morte do sujeito, o fim da obra de arte, o fim das metanarrativas⁶. Tais declarações eram freqüentemente entendidas literalmente, mas, no seu impulso polêmico e na replicação do *ethos* do vanguardismo, elas apontam diretamente para a presente recodificação do passado, que se iniciou depois do modernismo.

Os discursos de memória aceleraram-se na Europa e nos Estados Unidos no começo da década de 1980, impulsionados

na década de 1980, principalmente pelo debate cada vez mais amplo sobre o Holocausto (iniciado com a série de TV "Holocausto" e, um pouco mais adiante, com o movimento testemunhal bem como por toda uma série de eventos relacionados à história do Terceiro Reich (fortemente politizada e cobrindo quadragésimos e quinquagésimos aniversários): a ascensão de Hitler ao poder em 1933 e a infame queima de livros, lembrada em 1983; a *Kristallnacht*, o pogrom organizado em 1938 contra os judeus alemães, objeto de uma manifestação pública em 1988; a conferência de Wannsee, de 1942, que iniciou a "Solução Final", lembrada em 1992 com a abertura de um museu na vila de Wannsee onde a conferência tinha sido realizada; a invasão da Normandia em 1944, lembrada com um grande espetáculo realizado pelos aliados, mas sem qualquer presença russa, em 1994; o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, lembrada em 1985 com um emocionado discurso do presidente da Alemanha e, de novo, em 1995 com uma série de eventos internacionais na Europa e no Japão. Estes eventos – a maioria deles "efemérides alemãs", às quais se pode acrescentar a querela dos historiadores em 1986, a queda do muro de Berlim em 1989 e a unificação nacional da Alemanha em 1990⁷ – receberam intensa cobertura da mídia internacional, remexendo as codificações da história nacional posteriores à Segunda Guerra Mundial da história nacional na França, na Áustria, na Itália, no Japão e até nos Estados Unidos e, mais recentemente, na Suíça. O *Holocaust Memorial Museum* em Washington, planejado durante a década de 1980 e inaugurado em 1993, estimulou o debate sobre a americanização do Holocausto⁸. Mas as ressonâncias da memória do Holocausto não pararam aí, levando a que, no final da década de 1990, sejamos obrigados a

perguntar: em que medida pode-se, agora, falar de uma globalização do discurso do Holocausto?

É evidente que a recorrência de políticas genocidas em Ruanda, na Bósnia e em Kosovo, em uma década considerada pós-histórica (1990), tem mantido vivo o discurso da memória do Holocausto, contaminando-o e estendendo-o para antes de seu ponto de referência original. É realmente interessante notar como, no caso dos massacres organizados em Ruanda e na Bósnia, no início da década de 1990, as comparações com o Holocausto foram, inicialmente, fortemente rejeitadas pelos políticos, pela mídia e por grande parte do público, não por causa das inquestionáveis referências históricas, mas sobretudo devido a um desejo de resistir à intervenção⁹. Por outro lado, a intervenção "humanitária" da OTAN em Kosovo e a sua legitimação têm sido largamente dependentes da memória do Holocausto. Fluxos de refugiados através das fronteiras, mulheres e crianças jogadas em trens para deportação, relatos de atrocidades, estuços sistemáticos e destruições brutais, tudo isto mobilizou uma política de culpa na Europa e nos Estados Unidos associada à não-intervenção nas décadas de 1930 e 1940 e ao fracasso da intervenção na guerra da Bósnia em 1992. A guerra em Kosovo confirma, portanto, o crescimento da cultura da memória no final da década de 1990, mas ela também levanta questões difíceis sobre o uso do Holocausto como um lugar-comum universal para os traumas históricos.

A globalização da memória funciona também em dois outros sentidos relacionados, que ilustram o que eu chamaria de paradoxo da globalização. Por um lado, o Holocausto se transformou numa cifra para o século XX como um todo e para a falência do projeto iluminista. Ele serve co-

mo uma prova da incapacidade da civilização ocidental de praticar a anamnese, de refletir sobre sua inabilidade constitutiva para viver em paz com diferenças e alteridades e de tirar as consequências das relações insidiosas entre a modernidade iluminista, a opressão racial e a violência organizada¹⁰. Por outro lado, esta dimensão mais totalizante do discurso do Holocausto, tão dominante em boa parte do pensamento pós-moderno, é acompanhada por uma dimensão que ela particulariza e localiza. É precisamente a emergência do Holocausto como uma figura de linguagem universal que permite à memória do Holocausto começar a entender situações locais específicas, historicamente distintas e politicamente distintas do evento original. No movimento transnacional dos discursos de memória, o Holocausto perde sua qualidade de índice do evento histórico específico e começa a funcionar como uma metáfora para outras histórias e memórias. O Holocausto, como lugar-comum universal, é o pré-requisito para seu descentramento e seu uso como um poderoso prisma através do qual podemos olhar outros exemplos de genocídio. O global e o local da memória do Holocausto têm entrado em novas constelações que pedem para ser analisadas caso a caso. Assim como pode energizar retoricamente alguns discursos de memória traumática, a comparação com o Holocausto também pode servir como uma falsa memória ou simplesmente bloquear a percepção de histórias específicas.

Em se tratando de passados presentes, no entanto, a memória do Holocausto e seu lugar na reavaliação da modernidade ocidental não contam toda a história. Há também muitas tramas secundárias, que constroem a memória narrativa atual no seu escopo mais amplo, distinguindo de forma bastante clara o nosso tempo das pri-

meiras décadas deste século. Permitam-me apenas listar uns poucos fenômenos mais destacados. Desde a década de 1970, pode-se observar, na Europa e nos Estados Unidos, a restauração historicizante de velhos centros urbanos, cidades-museus e paisagens inteiras, empreendimentos patri-moniais e heranças nacionais, a onda da nova arquitetura de museus (que não mostra sinais de esgotamento), o *boom* das modas retrô e dos utensílios retrô, a comercialização em massa da nostalgia, a obsessiva automusicalização através da câmera de vídeo, a literatura memorialística e profissional, o crescimento dos romances autobiográficos e históricos pós-modernos (com as suas difíceis negociações entre fato e ficção), a difusão das práticas memorialísticas nas artes visuais, geralmente usando a fotografia como suporte, e o aumento do número de documentários na televisão, incluindo, nos Estados Unidos, um canal totalmente voltado para história: o *History Channel*. No lado traumático da cultura da memória, e junto ao cada vez mais onipresente discurso do Holocausto, temos a vasta literatura piscanalítica sobre o trauma; a controvérsia sobre a síndrome da memória recuperada; os trabalhos de história ou sobre temas atuais relacionados a genocídio, aids, escravidão, abuso sexual; as cada vez mais numerosas controvérsias públicas sobre efemérides politicamente dolorosas, comemorações e memoriais; a mais recente pleitora de pedidos de desculpas pelo passado, feitos por líderes religiosos e políticos da França, do Japão e dos Estados Unidos; e, finalmente, trazendo juntos o entretenimento memorialístico e o trauma, temos a obsessão mundial com o naufrágio de um navio a vapor supostamente não-naufagável, que marcou o fim de uma outra época dourada. De fato, não se pode ter certeza se o sucesso internacional do *Titanic* é uma metáfora de me-

mórias de uma modernidade que deu errado ou se articula as próprias ansiedades da metrópole sobre o futuro deslocado para o passado. Não há dúvida de que o mundo está sendo muscalizado e que todos nós representamos os nossos papéis neste processo. É como se o objetivo fosse conseguir a recordação total. Trata-se então da fantasia de um arquivista maluco? Ou há, talvez, algo mais para ser discutido neste desejo de puxar todos esses vários passados para o presente? Algo que seja, de fato, específico à estruturação da memória e da temporalidade de hoje e que não tenha sido experimentado do mesmo modo nas épocas passadas.

Freqüentemente tais obsessões com a memória e com o passado são explicadas em função do *fin de siècle*, mas eu penso que é preciso ir mais fundo para dar conta daquilo que se pode chamar agora de uma cultura da memória, na medida em que se disseminou nas sociedades do Atlântico-Norte a partir dos últimos anos da década de 1970. O que al aparece, agora, em grande parte como uma comercialização crescentemente bem-sucedida da memória pela indústria cultural do ocidente, no contexto daquilo que a sociologia alemã chamou de *Erlebnisgesellschaft*¹¹, assume uma inflexão política mais explícita em outras partes do mundo. Especialmente desde 1989, as questões sobre memória e o esquecimento têm emergido como preocupações dominantes nos países pós-comunistas do leste europeu e da antiga União Soviética; elas permanecem como peças-chaves na política no Oriente Médio; dominam o discurso público na África do Sul pós-apartheid com a sua *Truth and Reconciliation Commission* ("Comissão de Verdade e Reconciliação") e são também onipresentes em Ruanda e na Nigéria; energizam o debate racial que explodiu na Austrália em torno da questão da *stolen generation* ("geração rouba-

da"); pesam sobre as relações entre Japão, China e Coreia e determinam, em grau variado, o debate cultural e político em torno dos presos políticos desaparecidos e seus filhos nos países latino-americanos, levantando questões fundamentais sobre violação de direitos humanos, justiça e responsabilidade coletiva.

A disseminação geográfica da cultura da memória é tão ampla quanto é variado o uso político da memória, indo desde a mobilização de passados míticos para apoiar explicitamente políticas chauvinistas ou fundamentalistas (por exemplo: a Sérvia pós-comunista e o o populismo hindu na Índia) até as tentativas que estão sendo realizadas, na Argentina e no Chile, para criar esferas públicas de memória "real" contra as políticas do esquecimento, promovidas pelos regimes pós-ditatoriais, seja através de reconciliações nacionais e anistias oficiais, seja através do silêncio repressivo¹². Mas ao mesmo tempo, é claro, nem sempre é fácil traçar uma linha de separação entre passado mítico e passado real, um dos nós de qualquer política de memória em qualquer lugar. O real pode ser mitologizado tanto quanto o mítico pode engendrar fortes efeitos de realidade. Em suma, a memória se tornou uma obsessão cultural de proporções monumentais em todos os pontos do planeta.

Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que embora os discursos de memória possam parecer, de certo modo, um fenômeno global, no seu núcleo eles permanecem ligados às histórias de nações e estados específicos. Na medida em que as nações lutam para criar políticas democráticas no rastro de histórias de extermínios em massa, *apartheids*, ditaduras militares e totalitarismo, elas se defrontam, como foi e ainda é o caso da Alemanha desde a Segunda Guerra Mundial, com a tarefa sem precedentes de assegu-

rar a legitimidade e o futuro das suas políticas emergentes, buscando maneiras de comemorar e avaliar os erros do passado. Quaisquer que possam ser as diferenças entre a Alemanha do pós-guerra e a África do Sul, a Argentina ou o Chile, o lugar político das práticas de memória é ainda nacional e não pós-nacional ou global. Isto traz implicações para o trabalho interpretativo. Embora o Holocausto, como lugar-comum universal da história traumática, tenha migrado para outros contextos não relacionados, deve-se sempre perguntar se e como ele reforça ou limita as práticas de memória e as lutas locais, ou se e como ele pode executar ambas funções ao mesmo tempo. É claro que os debates sobre a memória nacional estão sempre imbricados com os efeitos da mídia global e seu foco em temas tais como genocídio e limpeza étnica, migração e direitos das minorias, vitimização e responsabilização. Quaisquer que possam ser as diferenças e especificidades locais das causas, elas sugerem que a globalização e a forte reavaliação do respectivo passado nacional, regional ou local deverão ser pensados juntos. Isto, por seu turno, faz perguntar se as culturas de memória contemporâneas em geral podem ser lidas como formações reativas à globalização da economia. Este é um terreno no qual se poderia tentar alguns novos trabalhos comparativos sobre mecanismos e lugares-comuns de traumas históricos e práticas de memória nacional.

2

Se a consciência temporal da alta modernidade no ocidente procurou garantir o futuro, então pode-se argumentar que a consciência temporal do final do século XX envolve a não menos perigosa tarefa de assumir a responsa-

bilidade pelo passado. Inevitavelmente, ambas as tentativas são assombradas pelo fracasso. Portanto um segundo ponto deve ser tratado imediatamente. O enfoque sobre a memória e o passado traz consigo um grande paradoxo. Com frequência crescente, os críticos acusam a própria cultura da memória contemporânea de amnésia, apatia ou embotamento. Eles destacam sua incapacidade e falta de vontade de lembrar, lamentando a perda da consciência histórica. A acusação de amnésia é feita invariavelmente através de uma crítica à mídia, a despeito do fato de que é precisamente esta – desde a imprensa e a televisão até os CDs, Roms e a Internet – que faz a memória ficar cada vez mais disponível para nós a cada dia. Mas e se ambas as observações forem verdadeiras, se o aumento explosivo de memória for inevitavelmente acompanhado de um aumento explosivo de esquecimento? E se as relações entre memória e esquecimento estiverem realmente sendo transformadas, sob pressões nas quais as novas tecnologias da informação, as políticas midiáticas e o consumismo desenfreado estiverem começando a cobrar o seu preço? Afinal, e para começar, muitas das memórias comercializadas em massa que consumimos são “memórias imaginadas” e, portanto, muito mais facilmente esquecíveis do que as memórias vividas¹³. Mas Freud já nos ensinou que a memória e o esquecimento estão indissolúvel e mutuamente ligados: que a memória é apenas uma outra forma de esquecimento, e que o esquecimento é uma forma de memória escondida. Mas o que Freud descreveu como os processos psíquicos da recordação, recalque e esquecimento em um indivíduo vale também para as sociedades de consumo contemporâneas como um fenômeno público de proporções sem precedentes que pede para ser interpretado historicamente.

Para onde quer que se olhe, a obsessão contemporânea pela memória nos debates públicos se choca com um intenso pânico público frente ao esquecimento, e poder-se-ia perfeitamente perguntar qual dos dois vem em primeiro lugar. É o medo do esquecimento que dispara o desejo de lembrar ou é, talvez, o contrário? É possível que o excesso de memória nessa cultura saturada de mídia crie uma tal sobrecarga que o próprio sistema de memórias fique em perigo constante de implosão, disparando, portanto, o medo do esquecimento? Qualquer que seja a resposta para estas questões, fica claro que velhas abordagens sociológicas da memória coletiva – tal como a de Maurice Halbwachs, que pressupõe formações de memórias sociais e de grupos relativamente estáveis – não são adequadas para dar conta da dinâmica atual da mídia e da temporalidade, da memória, do tempo vivido e do esquecimento. As contradições e cada vez mais fragmentadas memórias políticas de grupos sociais e étnicos específicos permitem perguntar se ainda é possível, nos dias de hoje, a existência de formas de memória consensual coletiva e, em caso negativo, se e de que forma a coesão social e cultural pode ser garantida sem ela. Está claro que a memória da mídia sozinha não será suficiente, a despeito de a mídia ocupar sempre maiores porções da percepção social e política do mundo.

As próprias estruturas da memória pública midiática ajudam a compreender que, hoje, a nossa cultura secular, obcecada com a memória, tal como ela é, está também de alguma maneira tomada por um medo, um terror mesmo, do esquecimento. Este medo do esquecimento articula-se paradigmaticamente em torno de questões do Holocausto, na Europa e nos Estados Unidos, ou dos presos políticos desaparecidos na América Latina. Ambos, é claro, compar-

tilham a crucial ausência de um espaço fúnebre tão necessário para alimentar a memória humana, fato que ajuda a explicar a forte presença do Holocausto na Argentina. Mas o medo do esquecimento do desaparecimento opera também em uma outra escala. Quanto mais nos pedem para lembrar, no rastro da explosão da informação e da comercialização da memória, mais nos sentimos no perigo do esquecimento e mais forte é a necessidade de esquecer. Um ponto em questão é a distinção entre passados usáveis e dados disponíveis. A minha hipótese aqui é que nós tentamos combater este medo e o perigo do esquecimento com estratégias de sobrevivência de memorização pública e privada. O enfoque sobre a memória é energizado subliminarmente pelo desejo de nos ancorar em um mundo caracterizado por uma crescente instabilidade do tempo e pelo fraturamento do espaço vivido. Ao mesmo tempo, sabemos que tais estratégias de rememoração podem afinal ser, elas mesmas, transitórias e incompletas. Devo então voltar à questão: por quê? E especialmente: por que agora? Por que esta obsessão pela memória e pelo passado e por que este medo do esquecimento? Por que estamos construindo nossos como se não houvesse mais amanhã? E por que só agora o Holocausto passou a ser algo como uma cifra onipresente para as nossas memórias do século XX, por caminhos inimagináveis vinte anos atrás?

3

Quaisquer que tenham sido as causas sociais e políticas do crescimento explosivo da memória nas suas várias sub-tramas, geográficas e setorializações, uma coisa é certa: não podemos discutir memória pessoal, geracional ou pública sem considerar a enorme influência das novas tecnologias

de mídia como veículos para todas as formas de memória. Portanto, não é mais possível, por exemplo, pensar no Holocausto ou em outro trauma histórico como uma questão ética e política séria, sem levar em conta os múltiplos modos em que ele está agora ligado à mercadorização e à espetacularização em filmes, museus, docudramas, sites na Internet, livros de fotografia, histórias em quadrinhos, ficção, até contos de fadas (*La vita è bella*, de Benigni) e música popular. Mas mesmo se o Holocausto tem sido mercadorizado interminavelmente, isto não significa que toda e qualquer mercadorização inevitavelmente banalize-o como evento histórico. Não há nenhum espaço puro fora da cultura da mercadoria, por mais que possamos desejar um tal espaço. Depende muito, portanto, das estratégias específicas de representação e de mercadorização e do contexto no qual elas são representadas. Da mesma forma, a supostamente trivial *Erlebnisgesellschaft* dos estilos de vida comercializados em massa, espetáculos e eventos fugazes tem uma realidade vivida significativa, subjacente às suas manifestações superficiais. Meu argumento aqui é o seguinte: o problema não é resolvido pela simples oposição da memória séria à memória trivial, do modo como os historiadores algumas vezes opõem história e memória *tout court*, memória como uma coisa subjetiva e trivial, fora da qual o historiador constrói a realidade. Não podemos simplesmente contrapor o museu sério do Holocausto a um parque temático "Disneyficado". Porque isto iria apenas reproduzir a velha dicotomia alta/baixa da cultura modernista sob uma nova aparência, como ocorreu no debate caloroso que situou o filme *Shoah*, de Claude Lanzmann, como uma representação adequada (isto é, uma não representação) da memória do Holocausto, por oposição à *Lista de Schindler*, de Spiel-

berg, como uma trivialização comercial. Se reconhecemos a distância constitutiva entre a realidade e a sua representação em linguagem ou imagem, devemos, em princípio, estar abertos para as muitas possibilidades diferentes de representação do real e de suas memórias. Isto não quer dizer que vale tudo. A qualidade permanece como uma questão a ser decidida caso a caso. Mas a distância semiótica não pode ser encurtada por uma e única representação correta. Tal argumento equivaleria a uma concepção modernista do Holocausto¹⁴. De fato, fenômenos como a *Lista de Schindler* e o arquivo visual de Spielberg dos testemunhos de sobreviventes do Holocausto nos compõem a pensar a memória traumática e a memória visual como ocupando juntas o mesmo espaço público, em vez de vê-las como fenômenos mutuamente excluídos. Questões cruciais da cultura contemporânea estão precisamente localizadas no limiar entre a memória dramática e a mídia comercial. É muito fácil argumentar que os eventos de entretenimento e os espetáculos das sociedades contemporâneas midiatizadas existem apenas para proporcionar alívio ao corpo político e social angustiado por profundas memórias de atos de violência e genocídio perpetrados em seu nome, ou que eles são montados apenas para reprimir tais memórias. O trauma é comercializado tanto quanto o divertimento e nem mesmo para diferentes consumidores de memórias. É também muito fácil sugerir que os espectros do passado que assombam as sociedades modernas, com uma força nunca antes conhecida, articulam realmente, pela via do deslocamento, um crescente medo do futuro, num tempo em que a crença no progresso da modernidade está profundamente abalada. Sabemos que a mídia não transporta a memória pública inocentemente; ela a condiciona na sua própria estrutura e

forma. E aqui – seguindo o surrado argumento de McLuhan de que o meio é a mensagem – é bastante significativo que o poder da nossa eletrônica mais avançada dependa intrinsecamente de quantidades de memória: Bill Gates talvez seja a mais recente encarnação do velho ideal americano – mais é melhor. Mas “mais” é medido agora em bits de memória e no poder de reciclar o passado. Que o digital seja a divulgadíssima compra da maior coleção de originais fotográficos feita por Bill Gates: com a mudança da fotografia para a sua reciclagem digital, a arte de reprodução mecânica de Benjamin (fotografia) recuperou a aura da originalidade. O que mostra que o famoso argumento de Benjamin sobre a perda ou o declínio da aura na modernidade era apenas uma parte da história; esqueceu-se que a modernização, para começar, criou ela mesma a sua aura. Hoje, é a digitalização que dá aura à fotografia “original”. Afinal, como Benjamin também sabia, a própria indústria cultural da Alemanha de Weimar precisou lançar mão da aura como uma estratégia de marketing.

Então, permitam-me por um momento condescender com o velho argumento sobre a velha indústria cultural, tal como Adorno o propôs contra a posição de Benjamin sobre a mídia tecnológica, por ele considerada excessivamente otimista. Se hoje a ideia de arquivo total leva os triunfalistas do ciberspaço a abraçar as fantasias globais à la McLuhan, os interesses de lucro dos comerciantes de memória

¹⁴Nota do tradutor: para Benjamin, a fotografia é o primeiro meio de reprodução verdadeiramente revolucionário. Para mais detalhes, incluíve sobre a questão da aura, ver Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985, especialmente os ensaios “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, “Pequena História da fotografia” e “Sobre o conceito da História”.

de massa parecem ser mais pertinentes para explicar o sucesso da síndrome da memória. Trocando em miúdos: o passado está vendendo mais do que o futuro. Mas por quanto tempo, ninguém sabe.

Tomem-se a chamada de um falso anúncio colocado na Internet: "O Departamento de Retró dos Estados Unidos Alerta: Poderá Haver uma Escassez de Passado." O primeiro parágrafo diz: "Numa entrevista coletiva na segunda-feira, o Secretário de Retró, Anson Williams, emitiu um importante comunicado sobre uma iminente 'crise nacional de retrô', alertando que 'se os níveis atuais do consumo retrô nos Estados Unidos continuarem fora de controle, as reservas de passado poderão ser exauridas já em 2005'. Mas não se preocupem. Nós já estamos comercializando passados que nunca existiram: a prova disso é a recente introdução da linha de produtos *Aerobien*, nostalgias dos anos 1940 e 50 inteligentemente organizadas em torno de um fictício clube de jazz de Paris que nunca existiu, mas onde teriam tocado todos os grandes nomes do jazz da época do *bop*, uma linha de produtos repleta de recordações originais, gravações originais em CD e peças originais, todas disponíveis nos Estados Unidos em qualquer filial da Barnes&Noble."¹⁵ Os "*retrô* originais" estão na moda e, assim como os *retrô* culturais e os críticos, nós estamos obcecados com re-presentação, repetição, replicação e com a cultura da cópia, com ou sem o original.

Do jeito como as coisas estão acontecendo, parece plausível perguntar: dado que o crescimento explosivo da memória é história, como não resta dúvida de que será, terá alguém realmente se lembrado de alguma coisa? Se todo o passado pode acabar, não estamos apenas criando nossas próprias ilusões de passado, na medida em que somos marcados por um presente que se encolhe cada vez mais — o

presente da reciclagem a curto prazo, para o lucro, o presente da produção na hora, do entretenimento instantâneo e dos paliativos para a nossa sensação de ameaça e insegurança, imediatamente subjacente à superfície desta nova era dourada, em mais um *fin de siècle*? Os computadores, dizem, poderão não saber reconhecer a diferença entre o ano 2000 e o ano 1900 — mas nós sabemos?

4

Os críticos da amnésia do capitalismo tardio duvidam que a cultura ocidental da mídia tenha deixado algo parecido com memória "real" ou com um forte sentido de história. Partindo do argumento padrão de Adorno, segundo o qual a mercadorização é o mesmo que esquecimento, eles argumentam que a comercialização de memórias gera apenas amnésia. Em última instância, não acho este argumento convincente porque ele deixa muita coisa de fora. É muito fácil atribuir o dilema em que vivemos a máquinas da indústria da cultura e à proliferação da nova mídia. Algo mais deve estar em causa, algo que produz o desejo de privilegiar o passado e que nos faz responder tão favoravelmente aos mercados de memória: este algo, eu sugeria, é uma lenta mas palpável transformação da temporalidade nas nossas vidas, provocada pela complexa interação de mudança tecnológica, mídia de massa e novos padrões de consumo, trabalho e mobilidade global. Pode haver, de fato, boas razões para pensar que a força da memória tem igualmente uma dimensão mais benéfica e produtiva. No entanto, muito disso é o deslocamento de um medo do futuro nas nossas preocupações com a memória e, por mais dúbia que hoje nos pareça a afirmação

de que somos capazes de aprender com a história, a cultura da memória preenche uma função importante nas transformações atuais da experiência temporal, no rastro do impacto da nova mídia na percepção e na sensibilidade humanas.

Daqui para a frente, então, gostaria de sugerir alguns caminhos para pensar a relação entre o privilégio que damos à memória e ao passado, de um lado, e, de outro, o impacto potencial da nova mídia sobre a percepção e a temporalidade. Este é um tema complexo. Estender a dura crítica de Adorno à indústria cultural ao que, agora, se poderia chamar de indústria da memória seria tão parcial e insatisfatório quanto apoiar a crença de Benjamin no potencial emancipador da nova mídia. A crítica de Adorno é correta, no que se refere à comercialização em massa dos produtos culturais, mas não ajuda a explicar o crescimento da síndrome de memória dentro da indústria da cultura.

Sua ênfase teórica nas categorias marxistas de valor de troca e reificação acaba por bloquear questões de temporalidade e de memória e não dá a devida atenção às especificidades da mídia e da sua relação com as estruturas da percepção da vida cotidiana nas sociedades de consumo. Por outro lado, Benjamin está correto ao atribuir ao retrô uma dimensão que dá cognitividade à memória. Nas suas teses "Sobre o conceito da História", ele a chama de um salto de tigre em direção ao passado, mas quer alcançá-la através do próprio meio de reprodutibilidade que, para ele, representa a promessa futurista e permite a mobilização política socialista. Em vez de colocar-nos ao lado de Benjamin contra Adorno ou vice-versa, como ocorre comumente, o interessante seria utilizarmos produtivamente a tensão entre estes dois argumentos para uma análise do presente.

Aqui, gostaria de voltar a um argumento articulado pela primeira vez por dois filósofos alemães conservadores, Hermann Lübbe e Odo Marquard, no começo da década de 1980. Já então, assim como outros que estavam no meio do debate em torno das promessas futuras do pós-modernismo, Hermann Lübbe descreveu aquilo que chamou de "musealização" como central para o deslocamento da sensibilidade temporal do nosso tempo¹⁶. Ele mostrou como a musealização já não era mais ligada à instituição do museu no sentido estrito, mas tinha se infiltrado em todas as áreas da vida cotidiana. O diagnóstico de Lübbe assinalou o historicismo expansivo da nossa cultura contemporânea e afirmou que nunca antes o presente tinha ficado tão obcecado com o passado como agora. Lübbe argumentou que a modernização vem inevitavelmente acompanhada pela atrofia das tradições válidas, por uma perda de racionalidade e pela entropia das experiências de vida estáveis e duradouras. A velocidade sempre crescente das inovações técnicas, científicas e culturais gera quantidades cada vez maiores de produtos que já nascem praticamente obsoletos, contraindo objetivamente a expansão cronológica do que pode ser considerado o (afiado qual gume) presente de uma dada época.

Superficialmente, este argumento parece bastante plausível. Lembra um incidente ocorrido poucos anos atrás, quando fui comprar um computador numa loja de alta tecnologia em Nova York. A compra se mostrou mais difícil do que o previsto. Tudo o que estava exposto era inviavelmente descrito pelos vendedores como já obsoleto, isto é, uma peça de museu, se comparado com a nova versão do produto, muito mais poderosa e cujo lançamento seria iminente. Isto parecia dar novo significado à velha ética de

Hermann Lübbe

postergar a gratificação. Como não me convenci, comprei um modelo lançado há dois anos que tinha mais do que eu precisava e, além disso, estava sendo vendido pela metade do preço. Comprei um "obsoleto" e, portanto, não fiquei surpreso ao ver recentemente o meu IBM Thinkpad 1995 exibido na seção de desenho industrial do Museu de Arte Moderna de Nova York. O tempo de permanência dos objetos de consumo nas prateleiras tem obviamente encurtado de uma maneira muito radical, e com ele a extensão do presente que, no sentido de Lübbe, foi se contraindo, simultaneamente à expansão da memória do computador e dos discursos sobre a memória pública.

O que Lübbe descreveu como musicalização pode agora ser facilmente mapeado com o crescimento fenomenal do discurso de memória dentro da própria historiografia. A pesquisa sobre memória histórica alcançou escopo internacional. A minha hipótese é que, também nesta premissa, da mnemo-história, precisa-se da memória e da musicalização, juntas, para construir uma proteção contra a obsolescência e o desaparecimento, para combater a nossa profunda ansiedade com a velocidade de mudança e o contínuo encolhimento dos horizontes de tempo e de espaço.

O argumento de Lübbe sobre a contração da extensão do presente aponta para um grande paradoxo: quanto mais o capitalismo de consumo avançado prevalece sobre o passado e o futuro, sugando-os num espaço sincrônico em expansão, mais fraca a sua autocoesão, menor a estabilidade ou a identidade que proporciona aos assuntos contemporâneos. O cineasta e escritor Alexander Kluge já comentou o ataque do presente sobre o resto do tempo. Há, simultaneamente, tanto excesso quanto escassez de presença, uma situação historicamente nova que cria ten-

sões insuportáveis na nossa "estrutura de sentimento", como a chamaria Raymond Williams. Na teoria de Lübbe, o museu compensa esta perda de estabilidade. Ele oferece formas tradicionais de identidade cultural a um sujeito moderno desestabilizado, mas a teoria não consegue reconhecer que estas tradições culturais têm sido, elas mesmas, afetadas pela modernização, através da reciclagem digital mercadorizada. A musicalização de Lübbe e os lugares de memória de Nora compartilham verdadeiramente a sensibilidade compensatória que reconhece uma perda de identidade nacional e comunitária, mas creí na nossa capacidade de compensá-la de algum jeito. Os lugares de memória (*lieux de mémoire*), em Nora, compensam a perda dos meios de memória (*milieux de mémoire*), do mesmo modo que, em Lübbe, a musicalização compensa a perda de tradições vividas.

Este argumento conservador sobre deslocamentos em sensibilidade temporais precisa ser retirado de seu marco de referência binário (lugar *versus* meio em Nora e entropia do passado *versus* musicalização compensatória em Lübbe) e empurrado para uma outra direção, que não esteja ligada a um discurso de perda e que aceite o deslocamento fundamental nas estruturas do sentimento, experiência e percepção, na medida em que elas caracterizam o nosso presente que se expande e contrai simultaneamente. A crença conservadora de que a musicalização cultural pode proporcionar uma compensação pelas destruições da modernização no mundo social é demasiadamente simples e ideológica. Ela não consegue reconhecer que qualquer senso seguro do próprio passado está sendo desestabilizado pela nossa indústria cultural musicalizante e pela mídia, as quais funcionam como atores centrais no drama

hipótese do autor

1

Robynne L. New

moral da memória. A própria musicalização é sugada neste cada vez mais veloz redemoinho de imagens, espetáculos e eventos e, portanto, está sempre em perigo de perder a sua capacidade de garantir a estabilidade cultural ao longo do tempo.

5

Têm-se repetido que, na medida em que nos aproximamos do fim do século XX e, com ele, do fim do milênio, as coordenadas de espaço e de tempo estruturadoras das nossas vidas estão sendo crescentemente subvertidas a novos tipos de pressão. Espaço e tempo são categorias fundamentais da experiência e da percepção humana, mas, longe de serem imutáveis, elas estão sempre sujeitas a mudanças históricas. Uma das lamentações permanentes da modernidade se refere à perda de um passado melhor, da memória de viver em um lugar seguramente circunscrito, com um senso de fronteiras estáveis e numa cultura construída localmente com o seu fluxo regular de tempo e um núcleo de relações permanentes. Talvez, tais dias tenham sido sempre mais sonho do que realidade, uma fantasmagoria de perda gerada mais pela própria modernidade do que pela sua pré-história. Mas, o sonho tem o poder de permanecer, e o que eu chamei de cultura da memória, pode bem ser, pelo menos em parte, a sua encarnação contemporânea. A questão, no entanto, não é a perda de alguma idade de ouro de estabilidade e permanência. Trata-se mais da tentativa, na medida em que encaramos o próprio processo real de compressão do espaço-tempo, de garantir alguma continuidade dentro do tempo, para propiciar alguma extensão do espaço vivido dentro do qual possamos respirar e nos mover.

7

Com certeza, o fim do século XX não nos oferece acesso fácil ao lugar-comum da idade de ouro. As memórias do século XX nos confrontam, não com uma vida melhor, mas com uma história única de genocídio e destruição em massa, a qual, *a priori*, barra qualquer tentativa de glorificar o passado. Depois das experiências da Primeira Guerra Mundial e da Grande Depressão, do stalinismo, do nazismo e do genocídio em escala sem precedentes, depois das tentativas de descolonização e das histórias de atrocidades e repressão, a nossa consciência foi afetada de tal modo que a visão da modernidade ocidental e suas promessas escureceu consideravelmente dentro do próprio ocidente. Nem mesmo a atual idade dourada nos Estados Unidos pode expurgar com facilidade as memórias dos tremores que ameaçaram o mito de progresso permanente a partir do final da década de 1960 e dos anos 1970. O testemunho da ampliação crescente da distância entre ricos e pobres, da permanente ameaça de colapso de economias regionais e nacionais inercias e do retorno da guerra no continente que gerou duas guerras mundiais neste século, certamente trouxe consigo um aumento significativo de entropia na nossa percepção das possibilidades futuras.

Numa era de limpezas étnicas e crises de refugiados, migrações em massa e mobilidade global para um número cada vez maior de pessoas, experiências de deslocamento, relocação, migração e diásporas parecem não mais a exceção e sim a regra. Mas tais fenômenos sozinhos não contam toda a história. Na medida em que as barreiras espaciais se enfraquecem e o próprio espaço é globalizado por um tempo cada vez mais comprimido, um novo tipo de incômodo está se enraizando no coração das metrópoles. O mal-estar da civilização metropolitana do final do século não mais

parece se originar primariamente de sentimentos generalizados de culpa e recalque pelo superego, como observou Freud na sua análise sobre a modernidade ocidental clássica e sobre o seu modo dominante de formação do sujeito. Franz Kafka e Woody Allen pertencem a uma idade anterior. Nosso mal-estar parece fluir de uma sobrecarga informacional e perceptual combinada com uma aceleração cultural, com as quais nem a nossa psique nem os nossos sentidos estão bem equipados para lidar. Quanto mais rápido somos empurrados para o futuro global que não nos inspira confiança, mais forte é o nosso desejo de ir mais devagar e mais nos voltamos para a memória em busca de conforto. Mas que conforto pode-se ter com as memórias do século XXI? E quais são as alternativas? Que condições temos para negociar uma mudança rápida e um retorno ao que Georg Simmel chamou de cultura objetiva, satisfazendo ao mesmo tempo aquilo que considero como a necessidade fundamental das sociedades modernas de viver em formas estendidas de temporalidade e para garantir um espaço, conquanto permeável, a partir do qual possamos falar e agir? Com certeza, não há uma resposta simples para tal questão, mas, a memória – individual, geracional, pública, cultural e, ainda inevitavelmente, a memória nacional – certamente faz parte dela. Uma dia, talvez, emergirá algo como uma memória global, na medida em que as diferentes partes do globo estão sendo levadas a se juntar cada vez mais estreitamente. Mas, qualquer que seja, uma tal memória global será sempre mais prismática e heterogênea do que holística ou universal.

Neste meio tempo temos que perguntar: como poderiam ser garantidas, estruturadas e representadas as memórias locais, regionais e nacionais? É claro, esta é uma questão fundamentalmente política sobre a natureza da esfera pú-

blica, sobre a democracia e o seu futuro e sobre a forma mutante da nacionalidade, da cidadania e da identidade. As respostas dependerão, em grande medida, das construações locais, mas a disseminação global dos discursos de memória indicam que algo mais está em jogo.

Alguns têm-se voltado para a ideia do arquivo, como um contrapeso ao sempre crescente passo da mudança, um lugar de preservação espacial e temporal. Do ponto de vista do arquivo, é claro, o esquecimento é a última das transgressões. Mas quão confiáveis ou à prova de falhas são os nossos arquivos digitalizados? Os computadores têm pouco mais de cinquenta anos de idade e, no entanto, já estamos precisando de “arqueólogos de dados” para desvendar os mistérios dos primeiros programas: basta pensar no notório problema do *bug* do milênio, ameaçando as nossas burocracias computadorizadas. Bilhões de dólares estão sendo gastos para impedir que as nossas redes computadorizadas funcionem de modo retrô, trocando o ano 2000 por 1900. Ou considere as dificuldades quase insuperáveis que as autoridades alemãs estão tendo para decodificar o vasto corpo de gravações eletrônicas da antiga República Democrática da Alemanha, um mundo que desapareceu junto com seus computadores de grande porte, de origem soviética, e seus sistemas administrativos. Refletindo sobre este problema, um gerente sênior de tecnologia da informação dos arquivos canadenses teria dito recentemente: “É uma das maiores ironias da idade da informação. Se não encontrarmos métodos de preservação duradoura das gravações eletrônicas, esta poderá ser a era sem memória.”¹⁷ De fato, a ameaça do esquecimento emerge da própria tecnologia à qual confiamos o vasto corpo de registros eletrônicos e dados, esta parte mais significativa da memória cultural do nosso tempo.

As transformações atuais do imaginário temporal trazidas pelo espaço e pelo tempo virtuais podem servir para destacar a dimensão das possibilidades da cultura da memória. Quaisquer que sejam as suas causas específicas, motivos ou contextos, as intensas práticas de memória que vemos em tantas e distintas partes do mundo de hoje articulam uma crise fundamental de uma estrutura de temporalidade anterior, que marcou a época da alta modernidade, com sua fé no progresso e no desenvolvimento, celebrando o novo e o utópico, como o radical e irreduzivelmente outro, e uma fé inabalável em algum *telos* da história. Politicamente, muitas práticas atuais de memória atuam contra o triunfalismo da teoria da modernização, nesta sua última versão chamada “globalização”. Culturalmente, elas expressam a crescente necessidade de uma ancoragem espacial e temporal em um mundo de fluxo crescente em redes cada vez mais densas de espaço e tempos comprimidos. Assim como a historiografia, perdeu a sua antiga confiança em narrativas teleológicas magistrais e tornou-se mais cética quanto ao uso de marcos de referência nacionais para o desenvolvimento do seu conteúdo, as atuais culturas críticas de memória, com sua ênfase nos direitos humanos, em questões de minorias e gêneros e na reavaliação dos vários passados nacionais e internacionais, percorrem um longo caminho para proporcionar um impulso favorável que ajude a escrever a história de um modo novo e, portanto, para garantir um futuro de memória. No cenário mais favorável, as culturas de memória estão intimamente ligadas, em muitas partes do mundo, a processos de democratização e lutas por direitos humanos e à expansão e fortalecimento das esferas públicas da sociedade civil. Desacelerar em vez de acelerar, expandir a natureza do debate público,

tentando curar as feridas provocadas pelo passado, alimentar e expandir o espaço habitável em vez de destruí-lo em função de alguma promessa futura, garantindo o “tempo de qualidade” – estas parecem ser necessidades culturais ainda não alcançadas num mundo globalizado, e as memórias locais estão intimamente ligadas às suas articulações.

Mas, é claro, o passado não pode nos dar o que o futuro não conseguiu. De fato, não há como evitar o retorno aos aspectos negativos daquilo que alguns chamariam de uma epidemia de memória. Isto me leva de volta a Nietzsche, cuja segunda meditação extemporânea prematura sobre o uso e o abuso da história, constantemente citada nos debates contemporâneos sobre a memória, talvez continue tão extemporânea como sempre. Claramente, a febre de memória das sociedades midiáticas ocidentais não é uma febre de consumo histórico no sentido dado em Nietzsche, a qual podia ser curada com o esquecimento produtivo. É mais uma febre mnemônica provocada pelo cibervírus da amnésia que, de tempos em tempos, ameaça consumir a própria memória. Portanto, agora nós precisamos mais de rememoração produtiva do que de esquecimento produtivo. Em retrospectiva, podemos ver agora como a febre histórica da época de Nietzsche funcionou para inventar tradições nacionais na Europa com vistas à legitimização dos estados-nações imperiais e para dar coerência cultural a sociedades conflitantes no turbilhão da revolução industrial e da expansão colonial. Em comparação, as convulsões mnemônicas da cultura do norte do Atlântico de hoje parecem em grande parte caóticas e fragmentárias, à deriva através das nossas relas. Mesmo em lugares onde as práticas de memória têm um foco político muito claro, tais como a África do Sul, a Argentina, o Chile e, mais recente-

temente, a Guatemala, elas são igualmente afetadas em certo grau pela cobertura da mídia internacional e suas obsessões de memória. Como sugeri anteriormente, assegurar o passado não é uma tarefa menos arriscada do que assegurar o futuro. Afinal de contas, a memória não pode ser um substituto da justiça e a própria justiça será inevitavelmente envolvida pela falta de credibilidade da memória. Mas mesmo onde as práticas de memória cultural não têm um foco explicitamente político, elas expressam o fato de que a sociedade precisa de ancoragem temporal, numa época em que, no despertar da revolução da informação e numa sempre crescente compressão do espaço-tempo, a relação entre passado, presente e futuro está sendo transformada para além do reconhecimento.

Neste sentido, práticas de memória nacionais e locais contestam os mitos do cibercapitalismo e da globalização com sua negação de tempo, espaço e lugar. Sem dúvida, desta negociação emergirá finalmente alguma nova configuração de tempo e espaço. As novas tecnologias de transporte e comunicação sempre transformaram a percepção humana na modernidade. Foi assim com a ferrovia e o telefone, com o rádio e o avião, e o mesmo será verdade também quanto ao ciberespaço e o cibertempo. As novas tecnologias e as novas mídias também sempre vêm acompanhadas de ansiedades e medo, os quais, mais tarde, se mostrarão injustificados ou até mesmo ridículos. A nossa época não será exceção.

Ao mesmo tempo, o ciberespaço sozinho não é o modelo apropriado para imaginar o futuro global – esta noção de memória é sem sentido, uma falsa promessa. A memória vivida é ativa, viva, incorporada no social – isto é, em indivíduos, famílias, grupos, nações e regiões. Estas são

as memórias necessárias para construir futuros locais diferenciados num mundo global. Não há nenhuma dúvida de que a longo prazo todas estas memórias serão modeladas em grande medida pelas tecnologias digitais e pelos seus efeitos, mas elas não serão redutíveis a eles. Insistir numa separação radical entre memória “real” e virtual choca-me tanto quanto um quixotismo, quando menos porque qualquer coisa recordada – pela memória vivida ou imaginada – é virtual por sua própria natureza. A memória é sempre transitória, notoriamente não confiável e passível de esquecimento; em suma, ela é humana e social. Dado que a memória pública está sujeita a mudanças – políticas, geracionais e individuais –, ela não pode ser armazenada para sempre, nem protegida em monumentos; tampouco, neste particular, podemos nos fiar em sistemas de rastreamento digital para garantir coerência e continuidade. Se o sentido de tempo vivido está sendo renegociado nas nossas culturas de memória contemporâneas, não devemos esquecer de que o tempo não é apenas o passado, sua preservação e transmissão. Se nós estamos, de fato, sofrendo de um excesso de memória¹⁸, devemos fazer um esforço para distinguir os passados usáveis dos passados dispensáveis. Precisamos de discriminação e rememoração produtiva e, ademais, a cultura de massa e a mídia virtual não são necessariamente incompatíveis com este objetivo. Mesmo que a memória seja um subproduto do ciberespaço, precisamos não permitir que o medo e o esquecimento nos dominem. Além disso, talvez, seja hora de lembrar o futuro, em vez de apenas nos preocuparmos com o futuro da memória.

Notas

- 1 O título deste ensaio e a noção de "futuros presentes" se devem à obra seminal de Reinhart Koselleck, *Futures Past* ("Futuros passados", Boston: MIT Press, 1985).
- 2 Naturalmente, uma noção enfática de "futuros presentes" ainda opera no imaginário neoliberal da globalização financeira e eletrônica, uma versão do antigo e praticamente desacreditado paradigma da modernização, atualizado para o mundo pós-guerra fria.
- 3 Paradigmaticamente no ensaio clássico de Frederic Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism" ("Pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio"), *New Left Review* 146 (julho-agosto de 1984): 53-92.
- 4 David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, ("A condição da pós-modernidade", Oxford: Basil Blackwell, 1989).
- 5 Ver Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* ("Modernidade em geral: dimensões culturais da globalização", Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1998), especialmente o capítulo 4, e mais recentemente o número especial *Alter/Native Modernities* ("Modernidades Alter/Nativas") de *Public Culture* 27 (1999).
- 6 Sobre a complexa mistura de futuros presentes e passados presentes, ver Andreas Huyssen, "The Search for Tradition" ("A busca da tradição") e "Mapping the Postmodern" ("Mapeando o pós-moderno") em *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* ("Depois do grande divisor: modernismo, cultura de massa, pós-modernismo", Bloomington: Indiana UP, 1986), 160-178, 179-221.7. Ver Charles S. Maier, *The Unmasterable Past* ("O passado indomável", Cambridge: Harvard University Press, 1988; a *New German Critique* 44 (primavera-verão de 1988), número especial sobre o *Historikerstreit* (a "querrela dos historiadores"), e a *New German Critique* 58 (inverno de 1991), número especial sobre a unificação alemã.
- 8 Ver Anson Rabinach, "From Explosion to Erosion: Holocaust Memorialization in America since Bitburg" ("Da explosão à erosão: a comemoração do Holocausto nos Estados Unidos desde Bitburg"), *History and Memory* 9: 1/2 (outono de 1997): 226-255.

9. Naturalmente, o uso da memória do Holocausto como um prisma para os acontecimentos em Ruanda é altamente problemático, uma vez que ele não pode dar conta dos problemas específicos relacionados com a política de memória pós-colonial. Mas isto nunca foi levado em conta pela mídia ocidental. Sobre políticas de memória nas várias partes da África, cf. Richard Werbner, *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of the Present* ("A memória e a pós-colônia: a antropologia africana e a crítica do poder", Londres e Nova York: Zed Books, 1998).
10. Esta visão foi articulada pela primeira vez por Horkheimer e Adorno em sua *Dialectic of Enlightenment* ("Dialética do esclarecimento"); nos anos 1980, foi novamente usada e reformulada por Lyotard e outros. Sobre a questão da centralidade do Holocausto na obra de Horkheimer e Adorno, ver Anson Rabinach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment* ("A sombra da catástrofe: intelectuais alemães entre o Apocalipse e o esclarecimento", Berkeley: University of California Press, 1997).
11. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart* ("A Erlebnisgesellschaft: sociologia cultural da contemporaneidade", Frankfurt e Nova York: Campus, 1992). O termo *Erlebnisgesellschaft*, literalmente "sociedade da experiência", é de difícil tradução. Refere-se a uma sociedade que privilegia experiências intensas, mas superficiais, orientadas para alegrias instantâneas no presente e o rápido consumo de bens, eventos culturais e estilos de vida associados ao consumo de massa. O trabalho de Schulze é um estudo sociológico empírico sobre a sociedade alemã contemporânea que evita tanto os parâmetros restritivos do paradigma da classe de Bourdieu quanto a oposição de inflexão filosófica entre *Erlebnis* e *Erfahrung* na obra de Benjamin, como oposição entre uma experiência superficial e uma experiência genuinamente profunda.
12. Sobre o Chile, ver Nelly Richard, *Resíduos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición* ("Resíduos e metáforas: ensaios de crítica cultural sobre o Chile da transição") (Santiago do Chile: Editorial Cuarto Propio, 1998); sobre a Argentina, ver Rita Arditti, *Searching for Life: The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the disappeared Children of Argentina* ("A procura de vida: as mães da Plaza de Mayo e os filhos desaparecidos da Argentina", Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1999).

13. Meu uso da noção de "memória imaginada" tem origem na discussão de Arjun Appadurai sobre "nostalgia imaginada" em seu livro *Modernity at Large*, 77f. A noção é problemática, na medida em que toda memória é imaginada e, mesmo assim, ela nos permite distinguir memórias relacionadas às experiências vividas de memórias pilhadas nos arquivos e comercializadas em massa para o consumo rápido.
14. Sobre estas questões, ver Miriam Hansen, "Schindler's List is not Shoah: The Second Commandment, Popular Modernism, and Public Memory" ("A Lista de Schindler não é Shoah: o Segundo Mandamento, o modernismo popular e a memória pública"), *Critical Inquiry* 22 (inverno de 1996): 292-312. E também o meu artigo "Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno" ("De ratos e mimesis: lendo Spiegelman com Adorno"), a ser publicado na *New German Critique*.
15. Dennis Cass, "Sacred! The Jazz Era is up for Sale: Gift Merchandisers Take Licence with History" ("Sacrilégio! A era do jazz entra em liquidação: vendedores de presentes tomam liberdades com a história"), *Harper's Magazine* (dezembro de 1997): 70-71.
16. Hermann Lübbe, *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts* ("A sensibilidade temporal: para uma filosofia cultural do progresso", Graz, Viena e Colônia: Verlag Styria, 1983). Para uma crítica mais detalhada do modelo de Lübbe, ver o meu "Escape from Amnesia: The Museum as Mass Medium" ("Escapando da amnésia: o museu como cultura de massa", in *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* ("Memórias crepusculares: marcando o tempo numa cultura da amnésia", Londres e Nova York: Routledge, 1995), 13-36.
17. Citado pelo *New York Times* de 12 de fevereiro de 1998.
18. O termo é de Charles S. Maier; ver seu ensaio "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy, and Denial" ("Um excesso de memória? Reflexões sobre história, melancolia e negação"), *History and Memory*, 5 (1992): 136-151.

Sedução monumental

Qualquer discussão sobre monumentalidade e modernidade inevitavelmente traz à mente a obra de Richard Wagner, *O anel*, a estética do *Gesamtkunstwerk*, o artista monumental, a história do Festival de Bayreuth. Mas a noção de monumentalidade que Wagner representa deve ser situada em seu contexto histórico, estético e nacional concreto, no século XIX, e conforme seus efeitos políticos e culturais, que viriam a dominar a nossa compreensão mais genérica do monumental. Meu propósito é apresentar algumas reflexões sobre a própria categoria de monumental, que, a meu ver, vem sendo recodificada no contexto contemporâneo de uma cultura memorialística voraz e em contínua expansão. Minha preocupação central, portanto, é a questão do monumental em relação à memória – a memória geracional, a memória na cultura pública, a memória nacional, a memória feita em pedra na arquitetura –, e o contexto contemporâneo específico do qual tratarei é a Alemanha depois da unificação.

Enquanto os alemães têm se esforçado, ante a acusação de esquecerem ou recalcarem seu passado histórico por décadas, desde 1945, alguns críticos fazem agora a objeção inversa: a inflação da memória. De fato, desde os anos 1980 a Alemanha se engajou numa mania de memória de proporções verdadeiramente monumentais. Estão em andamento em toda a Alemanha, hoje, algumas centenas de