

coleção
arte físsil

ANDREAS HUYSSSEN

Culturas do passado-presente

modernismos, artes visuais,
políticas da memória

TRADUÇÃO

Vera Ribeiro

CONTRAPONTO



Sumário

Apresentação	11
Geografias do modernismo em um mundo globalizante	19
Guillermo Kuitca: pintor do espaço	39
O teatro de sombras como veículo da memória em William Kentridge e Nalini Malani	57
O jardim como ruína	83
A nostalgia das ruínas	91
Figuras da memória no correr do tempo: o modernismo e o após-guerra	115
A cultura da memória em um impasse: memoriais em Berlim e Nova York	139
Resistência à memória: usos e abusos do esquecimento público	155
Usos tradicionais do discurso sobre o Holocausto e o colonialismo	177
Os direitos humanos internacionais e a política da memória: limites e desafios	195

Desde que entrou em declínio o debate sobre o “pós-modernismo” e a ascensão da “globalização” como significantes-mestres de nossa época, os discursos sobre a modernidade e o modernismo encenaram um retorno admirável. A pilhéria provocadora de Jean François Lyotard, dizendo que qualquer obra de arte tinha de ser pós-moderna para poder tornar-se autenticamente moderna, materializou-se de modos que ele dificilmente teria previsto. Hoje fala-se muito em modernidade em geral, segunda modernidade, modernidade líquida, modernidade alternativa, contramodernidade e sabe-se lá o que mais. A modernidade e sua conflituosa relação com o modernismo vêm sendo reavaliadas na arquitetura e nos estudos urbanos, assim como na literatura, nas artes plásticas, na música, nos estudos midiáticos, na antropologia e nos estudos pós-coloniais. Para mim, isso não é grande surpresa. Sempre critiquei uma cronologia linear simplista do moderno e do pós-moderno. Em vez de opor o pós-modernismo ao modernismo num binário reducionista, tomando-os como etapas separadas numa progressão temporal, eu via o pós-modernismo como uma tentativa de reescrever e renegociar aspectos fundamentais das vanguardas europeias do começo do século XX, num contexto norte-americano em que as relações entre cultura superior e inferior, bem como o papel da arte na sociedade, tinham codificações muito diferentes das que prevaleciam na Europa ou na América Latina, tanto no período entreguerras como nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. Analogamente, muito da teoria europeia que se espalhou pelo mundo nas décadas de 1970 e de 1980 teve mais a ver com a genealogia do modernismo estético europeu, em relação à modernidade social e política das eras industrial e pós-industrial, do que com qualquer novo começo nas artes que se pudesse rotular de pós-moderno.¹

Em retrospectiva, todo o debate sobre o pós-modernismo – desregrado, contestado, repleto de contradições e vitalmente estimulante, como um dia foi – afigura-se hoje muito provinciano. Provinciano no sentido geográfico de haver permanecido restrito somente aos fenômenos intelectuais e históricos do Atlântico Norte. Mesmo ali, porém, diversos intelectuais europeus, de Habermas a Foucault e Derrida, nunca abraçaram a concepção do pós-moderno da maneira que ela foi abraçada, ainda que não raro com relutância, nos Estados

Unidos. Talvez o pós-modernismo não tenha sido outra coisa, de fato, senão uma tentativa norte-americana de reivindicar a liderança cultural do que alguns chamavam, naquela época, de “o século norte-americano”. O objetivo era uma nova internacional da cultura, num momento em que tais “internacionais”, com suas enfáticas reivindicações de vanguardismo, pautadas no modelo das décadas do entreguerras, já se haviam tornado obsoletas. Não é de admirar, portanto, que os termos “pós-modernismo” e “pós-modernidade” tenham praticamente desaparecido do discurso crítico de hoje.

Mas o que entendemos por retorno da “modernidade” e do “modernismo” nas discussões contemporâneas da globalização? Será que “modernidade” não é apenas um eufemismo para modernização, no seu sentido ideológico mais estreito e, portanto, como símbolo de um neoliberalismo econômico indistinguível da “globalização”? Ou será que esses termos, dada a sua extensão histórica e discursiva, ajudam-nos a formular perguntas cruciais sobre o discurso da globalização, que se manteve presentista^{*} demais entre seus defensores e seus adversários?

O presentismo, que de fato frequenta uma parcela muito grande do discurso científico social da globalização neoliberal e de seus críticos, abre outra frente de questionamento: a temporalidade em relação ao espaço global. Superpondo-se aos debates norte-americanos sobre o pós-modernismo, já na década de 1980, surgiu outro discurso público que logo se estabeleceu como um grande foco de pesquisas e estudos políticos e culturais transnacionais: o discurso da memória, especialmente, mas não apenas, da memória traumática. Enquanto a primeira parte deste livro enfoca as consequências do modernismo na obra de alguns artistas contemporâneos da Argentina, África do Sul, Índia e Vietnã, todos os quais reelaboram o eixo política/estética de nosso tempo em termos espaciais e temporais, a segunda parte oferece ensaios sobre a política da memória, do esquecimento e dos direitos humanos. A fronteira entre essas duas metades do livro, entretanto, permanece porosa. Todos os artistas das “periferias” do mercado de arte ocidental discutidos nestes ensaios lidam com a política da memória em seus contextos específicos, enquanto vários dos ensaios posteriores discorrem sobre as artes visuais e a concepção estética dos memoriais de Berlim e de Nova York. De qualquer modo, a afirmação mais geral deste livro é que tanto o discurso do modernismo quanto a

* “Presentista” [no original, *presentist*] e, em seguida, “presentismo” [*presentism*] são neologismos construídos por correspondência com futurismo. Buscam destacar a especificidade do presente atual – mais acelerado e, paradoxalmente, mais estagnado em sua própria velocidade, sem futuro claro –, em relação a como se experimentou o presente em épocas passadas. [N.T.]

política da memória se globalizaram, mas sem criar um modernismo global único ou uma cultura global da memória e dos direitos humanos.

O novo tipo de estudos sobre a memória emergiu na Europa, na década de 1980, com a reedição da teoria sociológica da memória de Maurice Halbwachs e com *Les Lieux de mémoire* [Os lugares de memória], de Pierre Nora. Nietzsche, Benjamin e Foucault foram outros pontos de contato importantes para os debates subsequentes. Na época, as discussões sobre a memória inseriam-se primordialmente nos contextos nacionais. E os memoriadores, sobretudo nas humanidades, descobriram-se travando uma batalha com os historiadores. O divisor memória/história era um terreno muito disputado. O Holocausto foi um grande campo de pesquisas e redação de textos entre os primeiros estudos da memória, ainda que não tenha sido o único, é claro, se pensarmos no trabalho de Jan Assmann, o egiptologista alemão que escreveu textos influentes sobre as teorias da memória em relação à escrita e às imagens, à memória coletiva e cultural. O Terceiro Reich, o Holocausto e a história da Segunda Guerra Mundial passaram a ser os principais focos dos estudos da memória na Europa e nos Estados Unidos. O testemunho dos sobreviventes do Holocausto, experimentado pela primeira vez no julgamento de Eichmann em Jerusalém, em 1961, despontou como um interesse central com o Arquivo Fortunoff, em Yale, e levou a uma preocupação contínua, na década de 1990, com os “limites da representação” (Saul Friedlander) e com uma teoria pós-estruturalista do trauma (Shoshana Felman, Dori Laub, Lawrence Langer) calcada num modelo modernista da irrepresentabilidade.² Uma oposição muito tradicional entre a cultura midiática de massa e a cultura superior foi o *a priori* teórico de muitos debates da época. Iniciou-se pelas controvérsias populares sobre *Holocausto*, o “hollywoodizado” seriado de televisão de 1978, e culminou na oposição supostamente irreconciliável entre *Shoah*, de Claude Lanzmann (1985), e *A lista de Schindler*, de Steven Spielberg (1993): Hollywood e a cultura norte-americana de massa contra o tipo apropriado de documentário sério sobre o Holocausto como algo irrepresentável.

Agora, tudo isso parece história antiga. As teorias da irrepresentabilidade, típicas de um modernismo influenciado pelo pós-estruturalismo, já não prevalecem. Com o *Maus* de Spiegelmann, agora temos o Holocausto até como romance gráfico, “história em quadrinhos”. O divisor história/memória foi superado em quase todos os lugares, e a interdependência entre historiografia e memória é amplamente reconhecida. Mnemo-história tornou-se um termo corrente para designar esse novo subcampo da historiografia. A nação já não é o continente singular da memória coletiva, e a própria expressão “memória coletiva” tornou-se uma denominação cada vez mais problemática. Desde o final

da década de 1990, o discurso sobre a memória e a análise das histórias traumáticas tornaram-se transnacionais, assim como nossa compreensão do modernismo expandiu-se para incluir modernismos de geografias situadas fora do Atlântico Norte. O Terceiro Reich e o Holocausto, como os exemplos mais bem pesquisados e representados – ou seja, representados nas pesquisas acadêmicas, nos meios de comunicação de massa e na cobertura jornalística das comemorações mais destacadas de eventos europeus das décadas de 1930 e 1940 –, começaram a migrar para contextos políticos não relacionados com eles. Os tropos discursivos e as iconografias do Holocausto emergiram na África do Sul com o fim do *apartheid* e com a criação paradigmática da Comissão da Verdade e Reconciliação; na América Latina, com referência aos desaparecidos, especialmente na Argentina, Chile e, mais tarde, noutros países latino-americanos, depois das ditaduras militares; na Bósnia e em Kosovo, durante a desagregação da Iugoslávia; depois do genocídio dos tútsis em Ruanda; e até na violência hindu contra os muçulmanos da Índia, antes e depois de 2000. A Organização das Nações Unidas instituiu tribunais internacionais para julgar os casos da Iugoslávia e de Ruanda, e a Corte Penal Internacional processou perpetradores de crimes contra a humanidade e genocídios. Também surgiram elos transnacionais em relação ao estupro e à violência contra a mulher em tempos de guerra. Os casos da limpeza étnica sérvia, com sua violência sistemática contra as mulheres, bem como das “mulheres de conforto” coreanas passaram a ser discursivamente ligados na década de 1990, e a isso podemos agora acrescentar a transferência coercitiva de crianças, proibida pela Convenção sobre o Genocídio, nos casos da geração roubada da Austrália, dos filhos dos desaparecidos na América Latina e da islamização forçada de crianças armênicas na Turquia, depois do genocídio dos armênios em 1915. Em outras palavras, a transição para as preocupações transnacionais, nos estudos sobre a memória e os direitos humanos, baseou-se em eventos políticos e históricos das décadas de 1980 e de 1990. Culturas bem diferentes da memória, amiúde baseadas na nostalgia, emergiram na Rússia depois do colapso da União Soviética e na Alemanha Oriental após a queda do Muro de Berlim e a unificação alemã. Para onde quer que olhemos, as discussões transnacionais tornaram cada vez mais obsoleto o paradigma nacional mais antigo dos estudos sobre a memória, ainda que as respectivas preocupações nacionais ou regionais tenham permanecido poderosamente no centro desses debates transnacionais. Os debates públicos sobre a memória, no Chile, Guatemala, Brasil ou México, seguiram o exemplo dos havidos na Argentina, e o modelo sul-africano de Comissões da Verdade multiplicou-se pelo mundo afora. A guinada transnacional dos estudos sobre a memória influenciou claramente a política nacional, os processos judiciais, as

Comissões da Verdade e os debates populares de muitos países, e se articulou de maneira vigorosa na literatura, nas artes plásticas, em filmes e documentários, e até na arquitetura de museus e memoriais.

Mas, para não exagerarmos na visão positiva das bênçãos das memórias transnacionais, convém lembrarmos que tais encontros transnacionais de lembranças traumáticas levam, com frequência, a competições entre as memórias (segundo o modelo “meu povo sofreu mais que o seu”), ou ao que Michael Rothberg chamou de jogo de soma zero da memória, em seu incisivo livro *Multidirectional Memory* [Memória multidirecional].³ O outro aspecto negativo da cultura memorial, este mais insidioso, é o abuso da memória nacional que visa à limpeza étnica, como no caso da Sérvia de Milosevic. Ali como em Ruanda, a memória foi mobilizada a serviço do poder, da purificação e da destruição.⁴ Aliás, já que toda lembrança baseia-se na mobilização e no apagamento, tanto a memória quanto o esquecimento são passíveis de múltiplas formas de abuso, assim como ambos podem surtir efeitos benéficos na busca da verdade e na reconciliação.

Alguns desses usos e abusos da memória são discutidos nos três últimos ensaios deste livro. O ensaio final vai além da guinada transnacional da memória e examina o discurso dos direitos humanos internacionais, um elo com os estudos da memória que só agora vem recebendo a atenção necessária.⁵ Ao examinar a trajetória do discurso dos direitos, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela ONU em 1948, e da convenção simultânea sobre o genocídio, parece-me significativo que um novo tipo de vitalidade política do discurso dos direitos humanos tenha emergido paralelamente ao novo discurso sobre a memória, na década de 1980.⁶ Essa simultaneidade deve ser historiada, visto que realmente convoca os humanistas engajados no discurso sobre a memória a prestarem mais atenção à história e ao desenvolvimento da legislação e da prática dos direitos humanos. É bem possível que o vínculo entre o Holocausto e o colonialismo, especialmente, seja o que mais requer uma história alternativa dos esforços em prol dos direitos humanos em todo o mundo – alternativa e complementar, entenda-se, à doutrina liberal dominante dos direitos humanos.

Convém mencionar um último ponto sobre a cultura da memória em geral, que abordei com mais detalhes em alguns ensaios de meu livro anterior, *Seduzidos pela memória* (2000). Desde então, as indústrias ocidentais da cultura juntaram um número cada vez maior de passados num presente simultâneo e sempre mais atemporal: modas retrô, móveis retrô autênticos, museologização da vida cotidiana através de câmeras filmadoras, Facebook e outras mídias sociais, reencontros saudosistas de músicos de rock mais velhos etc.

Já houve quem falasse numa "retromania" característica da década passada. O que está em jogo aí, num sentido mais amplo, a meu ver, são mudanças contínuas nas estruturas da temporalidade vivida e novas percepções do tempo e do espaço nas sociedades midiáticas contemporâneas. As dimensões políticas dessas mudanças e percepções ainda estão em discussão. Tudo isso começou na década de 1980, mas se acelerou, é claro, com a introdução comercial da Internet em 1995. O eixo entre a memória, os direitos humanos e a Internet constituiu, claramente, outro grande tema transnacional de hoje, não apenas em termos do episódio da Agência Nacional de Segurança norte-americana como ameaça política à democracia.

Como espero que demonstrem os ensaios sobre as artes plásticas e a cultura da memória reunidos neste livro, a modernidade, o modernismo e a memória, com todas as suas complexidades históricas e geográficas, continuam a ser significantes fundamentais para qualquer um que procure compreender de onde viemos e para onde podemos estar indo. As respostas que formos capazes de dar serão matizadas, inevitavelmente, pelos diversos contextos geográficos e intelectuais em que trabalhamos, sem impedir, esperamos, uma compreensão transcultural e transnacional mais ampla. O trabalho de tradução, seja em sentido literal ou metafórico, continua a ser um desafio que não se deve subestimar.

Como sugeri acima, as questões da modernidade estão hoje invariavelmente ligadas à globalização. Nem é preciso pensar nas mudanças climáticas para perceber que o moderno tornou-se uma situação planetária. É bem possível que certo triunfalismo incômodo sobre a globalização, vista como a mais recente forma de progresso, tenha sido o que trouxe de volta a questão histórica de como a globalização deve ser distinguida de uma formação anterior da modernidade e de seus movimentos internacionais, de como se relaciona com a nação, o imperialismo e o internacionalismo de eras passadas, e de como suas manifestações culturais ainda trabalham com os legados do modernismo e do pós-modernismo. Dado que as utopias do século XX – comunismo e fascismo, modernização e descolonização – fracassaram ou não cumpriram suas promessas, alguns falaram com desânimo em ruínas do modernismo e da modernidade.⁷ No entanto, também é preciso dizer que o retorno contemporâneo a uma concepção imensamente mais ampliada do moderno nas artes atuais deve muito às intervenções do pós-modernismo. Apesar ou por causa, talvez, de suas afirmações de inovação radical, o pós-modernismo deu visibilidade a dimensões do próprio modernismo que tinham sido esquecidas ou reprimidas pelas codificações institucionais e intelectuais do dogma modernista da Guerra Fria: questões relacionadas com o anarquismo semiótico da vanguarda, a figuração

e a narrativa, o gênero e a sexualidade, a raça e a migração, os usos da tradição, a tensão entre o político e o estético, a mistura das mídias e assim por diante. Um dos efeitos salutares do discurso pós-moderno, depois da ascensão dos estudos pós-coloniais, foi a abertura geográfica da questão de outros modernismos e de modernidades alternativas pelo mundo afora – o modernismo de outros mundos como uma realidade global mutante, e não como algo limitado ao Atlântico Norte. Continua-se a debater se tais modernismos alternativos devem ser vistos verticalmente, como imposições do Ocidente, vindas de fora, ou como transferências laterais, traduções, digestões e transformações criativas de bens culturais apropriados pelas respectivas culturas locais, regionais ou nacionais. Alguns dos trabalhos mais interessantes sobre o modernismo vêm sendo produzidos nessa área. De qualquer modo, a modernidade depois do pós-modernismo, ou o modernismo na pós-modernidade, continua a ser um tema central para qualquer história cultural do presente e qualquer tentativa de repensar as antigas questões da estética e da política de nossa era.

Notas

- ¹ Ver Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- ² Saul Friedlander (org.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, 1992; Shoshana Felman e Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nova York, Routledge, 1992; Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- ³ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- ⁴ Ver o estudo incisivo de Jacques Semelin, *Purify and Destroy: The Political Uses of Massacre and Genocide*, Nova York, Columbia University Press, 2007.
- ⁵ Daniel Levy e Nathan Sznajder, *Human Rights and Memory*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2010; Ruti Teitel, *Humanity's Law*, Nova York, Oxford University Press, 2011; Jean Cohen, *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy, and Constitutionalism*, Nova York, Columbia University Press, 2012.
- ⁶ Ver, especialmente, Sam Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- ⁷ Ver o livro magistral de T. J. Clark, *Farewell to an Idea: Episodes from a History of Modernism*, New Haven, Yale University Press, 1999; ver também Frederic Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, Londres e Nova York, Verso, 2002.

Geografias do modernismo em um mundo globalizante

– Em memória de Edward W. Said

A geografia do modernismo clássico é primeiramente determinada pelas cidades metropolitanas e pelos experimentos e sublevações culturais que elas geraram: a Paris de Baudelaire, a São Petersburgo de Dostoiévski ou Mandelstam, a Viena de Schönberg, Freud e Wittgenstein, a Praga de Kafka, a Dublin de Joyce, a Roma dos futuristas, a Londres de Woolf; o dadaísmo em Zurique e, em Munique, o grupo expressionista *der blaue Reiter*; a Berlim de Brecht, Döblin e a Bauhaus, a Moscou de Tretiakov, a Paris do cubismo e do surrealismo, a Manhattan de Dos Passos. Essa é a lista-padrão da Europa continental, com seus poucos destacamentos avançados anglófonos, mas ela ignora o modernismo de Xangai ou de São Paulo na década de 1920, a Buenos Aires de Borges, o Caribe de Aimé Césaire e a Cidade do México de Frida Kahlo, Diego Rivera e Alfaro Siqueiros. Esses acréscimos nos lembram que a cultura metropolitana foi traduzida, apropriada e criativamente imitada em países colonizados e pós-coloniais da Ásia, África e América Latina. Das maneiras mais interessantes, o modernismo perpassou culturas imperiais e pós-imperiais, coloniais e descolonizadas. Muitas vezes, o encontro de artistas e intelectuais coloniais com a cultura modernista da metrópole respaldou o desejo de liberdade e independência. E o encontro recíproco, embora assimétrico, do artista europeu com o mundo colonial alimentou a virada contra a cultura burguesa. O *éthos* antagônico do modernismo europeu, portanto, assumiu matizes políticos muito diferentes na colônia, os quais, por sua vez, exigiram estratégias literárias e representacionais sintonizadas com as experiências e subjetividades criadas pela colonização. As crises da subjetividade e da representação, no cerne do modernismo europeu, desdobraram-se de formas muito diferentes numa modernidade colonial e pós-colonial. Essas geografias alternativas do modernismo emergiram em nosso horizonte desde a ascensão dos estudos pós-coloniais e de uma nova atenção para com a genealogia da globalização cultural.

Todas essas geografias são também moldadas por suas inscrições temporais. Costuma-se dizer que o modernismo internacional nas artes durou de meados do século XIX a meados do século XX, mas há variações temporais e

espaciais significativas dentro desse recorte. As culturas nacionais da Europa continental não funcionavam em sincronia (o modernismo francês precedeu a variante alemã), e diferentes meios artísticos voltaram-se para o modernismo em sequências diferentes (a pintura e o romance vieram primeiro na França, a música e a filosofia, na Alemanha, e a arquitetura modernista foi a última a aparecer em qualquer lugar). Esses desenvolvimentos desiguais, para usar a expressão de Marx, tanto decorreram de tradições nacionais quanto refletiram diferentes estágios de urbanização e industrialização. Além disso, os modernismos na Europa divergiram de modos significativos no plano político. Antes da Segunda Guerra Mundial havia um modernismo fascista, especialmente na Itália; um modernismo comunista nas margens da cultura oficial soviética; e um modernismo liberal, incorporado na política das frentes populares do Komintern em meados da década de 1930.

Apesar disso, o período do fim do século XIX até a década de 1930 tem, de fato, um denominador comum, se comparado ao período posterior à Segunda Guerra Mundial. Críticos como Fredric Jameson e Perry Anderson, entre outros, enfatizaram que a ascensão do modernismo na Rússia, Alemanha, França e Itália dependeu da presença contínua de um antigo regime, com suas antigas elites aristocráticas; da presença de um academicismo sumamente formalizado no mundo organizado da arte, que simplesmente implorava que as várias secessões lhe fizessem oposição; da ascensão de novas tecnologias, como a fotografia, o cinema e o rádio; e, por fim, da proximidade entre a revolução estética e a revolução política, com sua fase mais intensa logo depois da Revolução de Outubro. Naquelas décadas, a metrópole ainda era uma ilha de modernização em culturas nacionais dominadas pela vida tradicional do interior ou das cidadezinhas. Em outras palavras, o modernismo europeu surgiu no limiar de um mundo ainda não plenamente modernizado, no qual o velho e o novo eram violentamente jogados um contra o outro, soltando as faíscas da assombrosa erupção de criatividade que só muito depois veio a ser conhecida como “modernismo”.

Se a transição foi a condição de possibilidade da ascensão do modernismo na Europa, daí decorrem duas observações: a transição para um mundo mais modernizado também caracterizou a vida nas colônias, não importa com que grau de diferença, e se tornou um tropo central para impulsionar e organizar os processos pós-coloniais depois da Segunda Guerra Mundial. Todavia, o modernismo pós-1945, na cultura da Guerra Fria no Atlântico Norte, operou em sociedades de consumo plenamente modernizadas, nas quais perdeu muito da contundência anterior. Com efeito, o modernismo como cultura adversária (Lionel Trilling) não pode ser discutido sem que se introduza o conceito de

modernidades alternativas, às quais os múltiplos modernismos e suas diversas trajetórias permanecem ligados por mediações complexas.

Nas décadas posteriores ao auge da euforia pós-modernista norte-americana de meados da década de 1980, voltou à tona um novo debate sobre a modernidade. O que um dia parecera relegado à lixeira dos arquivos eruditos voltou para valer. Longe de condenar esse retorno como uma regressão (a exemplo de Jameson), eu o vejo como um sopro de ar fresco penetrando nas ciências humanas e sociais, dissipando a neblina do pós-moderno.¹ Durante um número excessivo de anos, prevaleceu uma compreensão pós-moderna e pós-colonial unidimensional da modernidade esclarecida como o pecado original do Ocidente. Ir além dessas visões reducionistas não significa voltarmos a um triunfalismo da modernização.

Dado o aspecto problemático da “modernidade” como um “universal do Atlântico Norte”, como a chamou Michel-Rolph Trouillot, devemos também nos dar conta de que o retorno discursivo da modernidade capta algo da dialética da globalização, cuja mescla aporética de destruição e criação, que tanto faz lembrar a modernidade na era clássica do imperialismo, tornou-se ainda mais palpável nos últimos anos.²

Então como agora, a modernidade nunca foi uma só. A nova narrativa das modernidades alternativas, nos estudos e na antropologia pós-coloniais, nos faz visitar variedades de modernismo antes excluídas do cânone euro-americano como derivadas e imitativas, e, portanto, inautênticas. A mudança de perspectiva é ainda mais apropriada na medida em que pudemos compreender o colonialismo e a dominação como a própria condição de possibilidade da modernidade e do modernismo estético. Um exemplo ilustrativo é a fascinação pelo primitivismo nas artes visuais, ou a acolhida do pré-moderno e do bárbaro, do mítico e do arcaico em autores modernistas como Gottfried Benn e Ernst Jünger, T. S. Eliot, Ezra Pound ou Georges Bataille. Foi no modernismo clássico que o moderno ligou-se pela primeira vez ao não moderno, amiúde em termos de apropriação, mas sempre criticando a civilização burguesa e sua ideologia de progresso.

Claramente, o novo interesse pelos espaços da modernidade no século XX, fora do Atlântico Norte, deve fazer parte do debate sobre a globalização, sobretudo se estivermos interessados na genealogia do global, que não nasceu da cabeça do capitalismo pós-Guerra Fria.

A questão desse novo debate crítico sobre a modernidade já não é sua oposição à pós-modernidade, embora esse binário inevitavelmente reducionista esteja por trás de grande parte do pensamento antimodernidade, ainda popular, que emergiu do pós-estruturalismo e de uma abordagem pós-colonial entendida de maneira estreita.³

A questão é, antes, o que Arjun Appadurai identificou como “modernidade sem peias” e que outros descreveram como modernidades alternativas.⁴ Como escreveu Dilip Gaonkar:

Ela [a modernidade] não chegou de repente, mas devagar, aos poucos, a longo prazo – despertada pelo contato, transportada pelo comércio, administrada por impérios que exibiam inscrições coloniais, impulsionada pelo nacionalismo, e agora, cada vez mais, orientada pelos meios de comunicação, pela migração e pelo capital globais.⁵

De fato, o enfoque crítico nas modernidades alternativas, com suas histórias profundas e suas contingências locais, agora parece oferecer uma abordagem melhor do que a noção imposta, digamos, do pós-modernismo na Ásia ou na América Latina. Também nos permite criticar as teorias atuais da globalização nas ciências sociais, as quais, com seus modelos reducionistas e sua falta de profundidade histórica, amiúde fazem pouco mais do que reciclar a teoria anterior da modernização, gerada nos Estados Unidos dos anos da Guerra Fria. Mesmo que o Ocidente continue a ser uma eminência parda e uma “câmara de compensação” das modernidades mundiais, no dizer de Gaonkar, ele não fornece o único modelo de desenvolvimento cultural, como parecem acreditar os utopistas da cibernética e os teóricos antiutopistas da “mcdonaldização” – especialmente depois que a história das duas modernidades, a boa e a má, parece agora ser muito específica de um lugar e uma época. A descrição-padrão do modernismo estético e do vanguardismo na Europa como uma cultura progressista e opositiva, voltada contra a modernidade social e econômica da sociedade burguesa, talvez não se aplique facilmente fora da Europa. Basta pensarmos no “modernismo de Xangai” da década de 1930 como espaço de emergência do comunismo chinês,⁶ ou na explosão do modernismo no Brasil, nas décadas de 1920 e 1930, e em sua instrumentalização para um projeto protofascista nacional, para sabermos que o modelo europeu de uma forte oposição entre modernidade socioeconômica e modernismo estético não se traduziu fluentemente em outros contextos.

A atenção às geografias mais amplas do modernismo só emergiu depois do colapso do socialismo e do fracasso da descolonização. Claramente, as questões levantadas nos estudos pós-coloniais e na história cultural são pertinentes a essa investigação. O debate sobre a globalização oferece um prisma para a avaliação de modernismos alternativos e de sua inserção complexa nas formas coloniais e pós-coloniais de modernização cultural e social. Mas, para os estudos sobre o modernismo, a globalização traz desafios práticos e teóricos que ainda não foram inteiramente reconhecidos. O mais importante: também representa um grande desafio para várias concepções tradicionais e atuais da própria cultura.

Até aqui, os processos de globalização, tidos como distintos de fenômenos anteriores historicamente comparáveis, como a internacionalização ou a construção de impérios e a colonização, foram primordialmente estudados em termos da economia (mercados financeiros, comércio, empresas multinacionais), da tecnologia da informação (televisão, computadores, Internet) e da política (sociedade civil, enfraquecimento do Estado nacional, ascensão de organizações não governamentais). As dimensões culturais da globalização e sua relação com toda a história da modernidade continuam mal compreendidas, amiúde pela simples razão de que a cultura "real" ou "autêntica" (especialmente quando enquadrada num contexto antropológico ou pós-herderiano) é vista como aquela que é subjetivamente compartilhada por uma dada comunidade, e, portanto, como cultura local, ao passo que apenas os processos econômicos e a mudança tecnológica são percebidos como universais e globais. Nessa visão, o local opõe-se ao global como tradição cultural autêntica, enquanto o global funciona como "progresso", isto é, como uma força de alienação, dominação e dissolução. Mas o binário global-local é tão homogeneizante quanto a suposta homogeneização cultural do global à qual se opõe. Atrase-se em relação à compreensão transnacional das práticas culturais modernas que já fora alcançada por segmentos do movimento moderno. Em vez de oferecer uma nova perspectiva da cultura contemporânea, meramente recicla um modelo sociológico mais antigo para analisar a modernidade (tradição ou cultura autóctone *versus* modernidade, *Gemeinschaft* [comunidade] *versus* *Gesellschaft* [sociedade] etc.), sem nenhuma reflexão sobre como os processos de modernização e globalização do século XX tornaram obsoleto o modelo oitocentista.

Minha tese aqui é que grande parte da pesquisa sobre o modernismo no mundo acadêmico ocidental e nos museus ainda está atada pelo local. Apesar do celebrado internacionalismo do moderno, ainda deparamos com obstáculos nas próprias estruturas das disciplinas acadêmicas, em sua compartimentalização nos departamentos universitários das literaturas nacionais e em suas relações de poder intrinsecamente desiguais no reconhecimento do que chamo de modernismo sem entraves, isto é, as formas culturais transnacionais que emergem da negociação do moderno com o nativo, o colonial e o pós-colonial no mundo "não ocidental".⁷

É claro que o cânone se expandiu nos últimos anos, incluindo, por exemplo, fenômenos como a vanguarda brasileira da antropofagia ou o modernismo caribenho, mas os processos de tradução e as migrações transnacionais e seus efeitos continuam insuficientemente teorizados, e são estudados, sobretudo, em especializações locais.

Portanto, falta-nos um modelo aproveitável de estudos comparados, que seja capaz de ir além das abordagens tradicionais que ainda tomam as culturas nacionais como as unidades a serem comparadas e raramente atentam para os fluxos desiguais de tradução, transmissão e apropriação. Trouillot afirmou que a modernidade é estruturalmente plural: "Ela requer uma alteridade, um referencial fora de si mesma – um pré-moderno ou não moderno em relação ao qual o moderno adquira seu pleno significado."⁸ Trouillot postula em seguida duas geografias entrelaçadas, mas distintas: uma da imaginação e uma da gestão, ambas as quais produziram o que ele chama de "moderno de outra maneira".

Timothy Mitchell, por sua vez, afirmou que a modernidade ocidental sempre se viu como uma etapa da história e da historiografia, em contraste com o temporal e geograficamente não moderno.⁹ Os argumentos estruturais de Trouillot e os argumentos históricos de Mitchell aplicam-se com igual força ao modernismo. Os modernismos do geograficamente "não moderno" foram negligenciados, exceto, é claro, nas situações em que o "não moderno" da escultura africana tradicional ou "primitiva", digamos, foi simplesmente apropriado, para provar a universalidade do moderno como forma. O Trocadéro, em Paris, e o Museu de Arte Moderna de Nova York são os locais sintomáticos e muito discutidos dessa apropriação.¹⁰ Sabemos muito menos sobre a geografia da imaginação no mundo não ocidental e sobre sua negociação transformadora com o moderno das metrópoles.

O debate sobre a modernidade e o modernismo liga-se estreitamente à ideia de literatura mundial, muito discutida nos últimos tempos.¹¹ Como que funcionando no piloto automático, tais discussões voltam-se rapidamente para a terra prometida da *Weltliteratur* [literatura mundial], ideia que Goethe articulou pela primeira vez em 1827, numa conversa com Johann Peter Eckermann. Creio que devemos resistir a essa apropriação simplista de Goethe, mas não apenas com base no argumento retroativo de que Goethe sofria de eurocentrismo. O próprio conceito goethiano de *Weltliteratur*, com seus matizes de cosmopolitismo setecentista, foi possibilitado por um grande projeto nacional de tradução e apropriação dentro do romantismo alemão.¹² Paradoxalmente, o projeto romântico de apropriação e tradução para a língua alemã deu origem à ideia goethiana de *Weltliteratur*, que visou, ao mesmo tempo, a opor-se à nacionalização crescente da literatura e da cultura que viria a dominar o século XIX, e que, desde então, tornou-se institucionalmente ossificada. Na era pós-romântica da construção nacional, a proposta de Goethe não chegou a ter sucesso, é óbvio. Ainda é duvidoso que nosso compromisso hoje popular com uma literatura global, de algum modo vista como pós-nacional, venha a ter melhor resultado.

Ainda assim, o conceito de *Weltliteratur* manteve-se como um parâmetro, especialmente nas discussões de literatura comparada, embora, até data recente, essa disciplina tenha permanecido centrada, em segurança, numa tríade de línguas e literaturas europeias (francês, inglês e alemão), com alguns mestres de outros contextos nacionais incluídos na mistura. Mais importante que essa limitação geográfica, que afinal poderia ser corrigida, é uma limitação teórica. Celebrar hoje a literatura global como uma forma nova e ampliada da *Weltliteratur* goethiana ignora o fato de que a literatura, como meio de produção cultural, já não ocupa o lugar privilegiado que tinha na época de Goethe.

Hoje, portanto, devemos formular a pergunta num tom diferente, até por força de desdobramentos no próprio modernismo, como a ascensão de novos meios de comunicação e a expansão de uma ideia da alta cultura, a de "literariedade", para a noção mais abrangente de textualidade. O que Adorno descreveu num ensaio da maturidade, "Kunst und die Künste" [A arte e as artes], como o *Verfransungsprozess* em larga escala – o esgarçamento da especificidade dos meios artísticos e seus múltiplos efeitos cruzados – modificou para sempre a natureza e a função da própria literatura.¹³ Visto que a literatura como meio de comunicação já não ocupa o centro do palco na formação das culturas nacionais, talvez convenha reformularmos a pergunta de Goethe, indagando: pode existir uma *Weltkultur*, uma cultura mundial ou cultura global, e, em caso afirmativo, como conceituá-la e fazer justiça a suas variações locais, nacionais e cada vez mais transnacionais?

Claramente, o local sempre modulará o global nos assuntos culturais. Nada estava mais longe do pensamento de Goethe do que a espécie de literatura mundial homogeneizada que Erich Auerbach temeu num influente ensaio de 1952, traduzido para o inglês pela primeira vez por Edward W. Said e Maire Janus no fim da década de 1960.¹⁴ É fácil concordar em que não pode haver cultura puramente global que se separe por completo das tradições locais. Também já não pode haver uma cultura puramente local, isolada dos efeitos do global. A metrópole nacional de cento e tantos anos atrás já era um lugar para esses encontros transnacionais e para sua montagem espetacular em exposições universais e feiras mundiais.

Mas que formas culturais podem ser rotuladas de globais na atualidade? Como são determinadas pelas forças de mercado, pelas práticas de tradução e pelos meios de comunicação? E como circulam nos planos nacional e transnacional? O que havia de global no modernismo, se é que isso é possível? É viável imaginar práticas culturais que sejam globais, de algum modo, mas não circulem globalmente? Será que a ideia de "glocal", de Ronald Robertson, é mais do que um chavão útil, que aponta para um óbvio entrelaçamento entre

o global e o local?¹⁵ Parece-me que o debate atual presta muito pouca atenção às múltiplas camadas e hierarquias no intercâmbio cultural transnacional. Será que "global" não é um termo global demais para captar a mistura cultural, suas apropriações e sua mímica e citação recíprocas? Especialmente se considerarmos que, não raro, a literatura global é primordialmente entendida como a literatura escrita em inglês e para o "mercado mundial". É precisamente aí que o foco em modernismos alternativos poderia acrescentar à discussão alguma profundidade histórica e rigor teórico.

A globalização fornece, é claro, o horizonte para novas pesquisas sobre os modernismos comparativos atuais, mas também suscita assombrosos problemas metodológicos e práticos. A tarefa consiste em fazer a transição das considerações sobre o global, comumente muito insípidas, que o veem como um fantasma ameaçador ou uma benevolente mão invisível, para o estudo das genealogias culturais da linguagem, do meio e da imagem, à medida que eles passam por transformações, sob a pressão dos processos e trocas transnacionais. Nesse contexto, o foco nas geografias modernistas me sugere uma imagem mais abstrata da organização espacial, muito diferente da compreensão mais literal, porém crucial para minha tese sobre os elos subliminares entre o modernismo e a globalização cultural de hoje.

O espaço cultural que foi habitado pelo modernismo dividia-se em superior e inferior, em uma cultura de elite e uma cultura de massa cada vez mais mercantilizada. O modernismo foi, grosso modo, a tentativa de fazer o postulado europeu tradicional da cultura superior voltar-se contra a própria tradição e criar uma cultura superior radicalmente nova, que descortinasse horizontes utópicos de mudança social e política. Muitos trabalhos foram feitos, desde a década de 1980, sobre como os artistas modernistas e de vanguarda se apropriaram de formas e conteúdos da cultura popular e de massa, reelaborando-os para seus próprios fins. Na década de 1920, quando a vanguarda abraçou os novos meios de comunicação e a nova tecnologia, houve até utopias de um tipo alternativo de cultura de massas que evitaria a mercantilização do capitalismo (Brecht, Benjamin, Tretyakov) e introduziria um novo mundo. Dada a fluidez da política e os imaginários do futuro, antes e depois da Primeira Guerra Mundial, as utopias modernistas puderam emergir na direita, na esquerda e no centro liberal. Mas a divisão hierárquica entre superior e inferior persistiu, tal como as divisões sociais.

Sustento que esse modelo de superior e inferior, que, por razões muito provincianas, foi prematuramente descartado pelos estudos norte-americanos sobre o pós-modernismo e a cultura, ainda pode servir de paradigma para analisar modernismos alternativos e culturas globalizantes. Superior e inferior devem

ser vistos aqui como a abreviatura de um conjunto muito mais complexo de relações, que envolve palimpsestos de tempos e espaços que são tudo, menos binários. Esse modelo, uma vez libertado de sua estreiteza anterior, proveniente de sua inserção em constelações norte-americanas e europeias, bem pode servir de molde para fazermos um exame comparativo de fenômenos de globalização cultural, inclusive daquela fase anterior de modernismos não europeus na Ásia, na América Latina ou na África. Durante demasiado tempo, esses modernismos não ocidentais foram ignorados, no Ocidente, como epistemologicamente impossíveis, já que só o Ocidente era considerado avançado o bastante para gerar um modernismo autêntico, ou foram descartados na metrópole e na periferia como uma imitação lamentável, como a contaminação de uma cultura local mais genuína. Essa “ignorância sancionada”, como certa vez a chamou Gayatri Spivak, em outro contexto, já não é aceitável.

A distinção superior-inferior não é pertinente apenas a certa codificação do modernismo pós-1945. Também se estende a fundo pelo campo da tradição e suas transmissões modernizadas no presente. Com o risco de ultrapassar os limites do meu conhecimento, sugiro alguns exemplos. Se você pensar no papel político desempenhado na Índia contemporânea por epopeias brâmanes clássicas, como o *Mahabharatha* e o *Ramayana*, poemas épicos escritos em sânscrito há muitos séculos, porém infundavelmente exibidos na televisão e publicados em muitas línguas da atual cultura oral do sul da Ásia; ou se pensar na nova luta pelo confucionismo na China, ele que, nos tempos de Mao, foi relegado à margem, por pertencer a uma cultura feudal; ou se você considerar a recente guinada para a cultura popular tradicional na China, como defesa contra o afluxo da cultura ocidental de massas, num debate maciçamente carregado da política do autenticamente local *versus* uma influência estrangeira superposta; ou, ainda, se você considerar a complexa mescla da cultura barroca espanhola e portuguesa com índios locais, africanos e outras tradições europeias imigrantes em vários países da América Latina, ficará claro, de imediato, que a relação superior-inferior assume formas muito distintas em diferentes momentos históricos e pode ser modulada por políticas radicalmente diferentes.

Não se trata apenas de que as fronteiras entre o superior e o inferior tenham começado a se embotar de maneira significativa, depois do modernismo superior no Ocidente (o que levou alguns críticos a interpretar erroneamente a irrupção dos romances latino-americanos como uma espécie de pós-modernismo *avant la lettre*),¹⁶ mas trata-se de que não é possível nem mesmo presumir que tenha existido em toda parte uma cultura literária superior forte e estável, tendo por modelo Estados nacionais europeus como a França, a Inglaterra ou a Alemanha. E, nos locais em que efetivamente existia

uma cultura superior autóctone, como a Índia, o Japão ou a China, é inevitável que tenha havido uma relação diferente com o poder e com o Estado nos períodos pré-coloniais e coloniais.

Esses passados diferentes moldaram a maneira pela qual culturas específicas lidaram com o impacto da modernização, desde o século XIX, e com a disseminação posterior de meios de comunicação, tecnologias da comunicação e consumismo, trazida pela globalização. Especialmente no Caribe e na América Latina, os legados dos modernismos importados e nativos, do que chamo de “modernismos sem entraves”, são parte integrante dessas negociações. Embora os meios de comunicação e o consumismo possam espalhar-se por todas as partes do mundo, ainda que com intensidades diferentes e com um acesso amplamente divergente, os imaginários que eles produzem não chegam nem perto de ser tão homogêneos quanto lamenta uma nova espécie de *Kulturkritik* global.

Mas os comparatistas têm um problema, de fato. Numa época em que se pretende que os estudos sobre o modernismo abarquem um território cada vez maior, tanto geográfica quanto historicamente, com isso sobrecarregando os circuitos de qualquer crítico individual, o perigo é que a disciplina perca sua coerência como campo de investigação, atole-se em estudos de casos cada vez mais locais, ou se torne superficial, negligenciando a necessidade de manter um projeto metodológico e teórico. O modelo norte-americano de estudos culturais, em particular – com seu foco reducionista na temática e nas etnografias culturais, sua predileção pelo consumo, em vez da produção, sua falta de profundidade histórica e do conhecimento de línguas, seu abandono dos problemas estéticos e formais, aliado a sua maneira de privilegiar sem questionamento a cultura popular e de massa –, não é um modelo adequado para enfrentar os novos desafios.¹⁷

Uma tarefa essencial, portanto, é criar conjuntos de parâmetros conceituais para que essas comparações deem alguma coerência a um campo de estudo que corre o risco de se tornar muito amorfo, ou de simplesmente continuar muito provinciano. Minhas reflexões provisórias tencionam mover-nos para o espaço cultural crucial que se alimenta do local, do nacional e do global, e que abrange todos os três como espaços da modernidade e de sua geografia imaginativa.

O modelo de superior *versus* inferior, conhecido principalmente pelos debates sobre o modernismo, pode ser repensado de maneira produtiva e relacionado com o desenvolvimento cultural de sociedades “periféricas”, pós-coloniais ou pós-comunistas. Na medida em que capta aspectos das hierarquias culturais e da classe social, de raça e religião, de relações de gênero e codificações da sexualidade, de transferências culturais coloniais, da relação entre tradição

superioridade
de cultura

cultural e modernidade, do papel da memória e do passado no mundo contemporâneo, e da relação entre a mídia impressa e os meios visuais de comunicação de massa, ele pode tornar-se produtivo para as análises comparativas da globalização cultural de hoje, bem como para uma nova compreensão de caminhos anteriores e diferentes, seguidos dentro da modernidade. Em outras palavras, o discurso sobre modernidades alternativas na Índia ou na América Latina pode expandir-se de maneira proveitosa, para incluir a avaliação de desdobramentos alternativos nas relações e de correntes cruzadas entre a cultura popular nativa, as culturas minoritárias, a cultura superior (tradicional e moderna) e a cultura midiática de massa. Historicamente, as modernidades alternativas sempre existiram, e suas trajetórias continuam na era da globalização.¹⁸

Mas por que devemos nos concentrar nesse problema? – perguntaria alguém. Primeiro, a reinscrição da problemática superior-inferior, em todas as suas dimensões complexas e multifacetadas, nas discussões da modernidade cultural nos contextos transnacionais, bem como através das fronteiras, pode contrapor-se à ideia muito difundida de que a cultura do Oriente ou do Ocidente, do islamismo ou do cristianismo, dos Estados Unidos ou da América Latina é tão unitária quanto sugeriram autores como Alan Bloom, Benjamin Barber e Samuel Huntington. Em outras palavras, pode contrapor-se à herança ruim da antropologia cultural e a um tipo spengleriano de *Kulturkritik* de estilo norte-americano.

Pode questionar a necessidade mais do que evidente de criar um mito do dentro e do fora, a fim de manter uma *Feindbild* [imagem do inimigo], um outro absoluto que possa ler a si mesmo como herança da Guerra Fria nas teorias atuais sobre o choque das civilizações. Segundo, também pode contrabalançar e complicar a tese, igualmente limitada, de que só a cultura local, ou a cultura como local, é boa, autêntica e resistente, ao passo que as formas culturais globais devem ser condenadas como manifestações de imperialismo cultural, ou seja, de americanização.

Como sabemos pela obra de Pierre Bourdieu, toda cultura tem suas hierarquias e estratificações sociais, e estas diferem enormemente, de acordo com as circunstâncias e as histórias locais. Desembrulhar essas diferenciações temporais e espaciais pode ser um bom modo de chegar a novos tipos de comparações que vão além dos clichês de colonial *versus* pós-colonial, moderno *versus* pós-moderno, ocidental *versus* oriental, centro *versus* periferia, global *versus* local, ou o Ocidente *versus* o resto. Para “desocidentalizar” ideias como modernidade e modernismo, precisamos de muito mais trabalhos descritivos, teoricamente informados, sobre os modernismos sem entraves, sua interação ou não interação com os modernismos ocidentais, sua relação com as diferen-

tes formas de colonialismo (diferentes na América Latina, em relação ao sul da Ásia e também à África) e suas codificações do papel da arte e da cultura em relação ao Estado e à nacionalidade. No fim, é bem possível que constatemos que, a despeito das melhores intenções, essa “desocidentalização” do modernismo e da modernidade continuará limitada, por causa da genealogia ocidental dos próprios conceitos.¹⁹ Essa tensão deve ser reconhecida até o dia em que tal projeto possa não parecer tão pertinente quanto se afigura agora.

Para mim, no entanto, há outras duas razões para repensar a relação superior-inferior de hoje. Primeiro, ela nos remete de volta aos debates da esquerda sobre o modernismo na década de 1930 (Brecht, Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno) e a seu nunca abandonado interesse por problemas de valor estético e da percepção estética em relação à política, à história e à experiência.²⁰ Revisitar a problemática superior-inferior num contexto transnacional talvez nos sirva para reinscrever o problema do valor e da forma estéticos no debate contemporâneo. Só então poderemos repensar a relação historicamente alterada entre o estético e o político na nossa era, de diferentes modos que com certeza irão além dos debates da década de 1930, mas também além dos debates sobre pós-modernismo e pós-colonialismo das décadas de 1980 e 1990. Segundo, o debate sobre modernismo na década de 1930, conduzido principalmente no jornal de exilados alemães *Das Wort*, publicado em Moscou durante alguns dos piores episódios de repressão stalinista, foi também um debate complexo sobre realismo, não em oposição ao modernismo, mas dentro dele. Relembrar esse debate poderia ser muito salutar nos dias atuais, quando a “realidade” se dissolve no que Bruno Latour chamou de “situação de conto de fadas” (tudo é projeção e construção, também conhecidas como *spin*) ou se enrijece num fato positivista, que não deixa espaço para a tensão constitutiva entre realidade e imaginação.²¹ Além disso, dois pontos sucintos.

(1) À luz do fato de que uma dimensão estética molda não apenas as artes superiores, mas também os produtos da cultura de consumo em termos de *design*, propaganda e mobilização dos afetos e do desejo, é retrógrado afirmar, no estilo populista da esquerda, que qualquer preocupação com a forma estética é intrinsecamente elitista. (2) Se os debates anteriores foram primordialmente organizados em torno de um eixo linear temporal (modernismo *versus* realismo, depois pós-modernismo *versus* modernismo) e concentrados nos meios de comunicação da cultura superior, como a literatura e a pintura, a situação de globalidade requer considerar uma forte dimensão geográfica e espacial, reconhecer os entrelaçamentos do temporal com o espacial e dos efeitos que eles provocam. Conviria explorarmos mais o que Appadurai descreveu, proveitosamente, como a “produção da localidade” e a “localidade

como produtora”, como ingredientes fundamentais da modernidade sem entraves. Nesse ponto, a análise das culturas urbanas, as percepções estéticas e os usos sociais do espaço fornecem um campo instigante para novas investigações. A própria distinção superior-inferior, em sua metafóricidade espacial, pode ser pragmaticamente ligada aos diferentes espaços urbanos de produção e consumo culturais, como a rua, o bairro, o museu, a sala de concertos e o teatro de ópera, o ponto turístico e o *shopping*.

o espaço urbano

Meu ponto principal, contudo, é que reconsiderar o superior-inferior traz de volta, inevitavelmente, a questão da estética e da forma, que os estudos culturais dos Estados Unidos (em contraste com os estudos culturais do Brasil ou da Argentina) praticamente abandonaram, em seu movimento contra o suposto elitismo da estética.²² O ataque à estética, é claro, caminha de mãos dadas com um ataque ao modernismo, mas os dois ataques já não ajudam na avaliação retrospectiva do modernismo. O ataque politicamente legítimo a um elitismo sociocultural anterior, encarnado na figura do especialista em estética, desconhece que a insistência no valor estético e nas complexidades da representação na produção cultural pode facilmente ser descasada, hoje em dia, de um elitismo socialmente codificado, no sentido da “distinção” de Bourdieu.²³ Para entender melhor como funcionam os nossos mercados culturais muito expandidos em condições de globalização, a compreensão crítica da dimensão estética de toda produção de imagens, música e linguagem continua a ser crucial. A luta contra o estético como senha do modernismo e do elitismo europeus tornou-se obsoleta.

Como sair desse duplo beco sem saída da “literatura global” e de estudos culturais autolimitantes? Em termos muito preliminares, sugiro o seguinte:

1. Abandonar a distinção superior-inferior em sua configuração tradicional, que opõe radicalmente a literatura e a arte sérias à cultura midiática e popular, e substituir essa relação de valor, estritamente hierárquica ou vertical, por uma configuração primordialmente lateral ou horizontal, apropriada às realidades culturais de nossa época. Isso esvaziaria a ideia do superior e reconheceria que ele é tão sujeito às pressões do mercado quanto o inferior. Mesmo no modernismo europeu, as fronteiras sempre foram mais fluidas do que as codificações posteriores à Segunda Guerra Mundial nos levaram a crer. Hoje, com certeza, não enfrentamos uma indústria da cultura totalitária e seu outro superior autônomo, como sugerido nos escritos de Adorno ou de Clement Greenberg na era do nazismo e do stalinismo, e sim um *marketing* diferenciado de massa, com nichos para todos os tipos de consumo cultural, em níveis divergentes de demanda, expectativa e complexidade.

2. A questão da hierarquia, entretanto, não deve desaparecer por completo da análise. As relações hierárquicas de valor continuam inscritas em todas as práticas culturais, mas atuam de maneira mais sutil, dependendo das estratificações da produção e da recepção, dos gêneros e da mídia. A hierarquia cultural é um problema-chave para os modernismos alternativos, inevitavelmente moldados pelas relações de poder entre a metrópole e a periferia. No mundo colonial, o afluxo do modernismo ocidental não adquiriu automaticamente o *status* de superior, comparado às tradições clássicas locais (por exemplo, a Índia no período pós-libertação), e a cultura ocidental de massas encontra resistência, muitas vezes, não por ser “inferior”, mas por ser ocidental (por exemplo, na China de hoje). Assim, as hierarquias ocidentais são multiplamente refratadas e transformadas pelas hierarquias locais de valor. Resta analisar de que modo essas refrações afetaram os vários modernismos alternativos, onde encontraram terreno fértil, como na América Latina, e onde depararam com a resistência do nativismo ou de políticas culturais oficiais, como na antiga União Soviética.

3. Devemos levantar a questão da especificidade do meio (oral-auditivo, escrito, visual) em toda a sua complexidade histórica, técnica e teórica, em vez de continuar a confiar na ideia intelectualmente preguiçosa de que a cultura midiática é inferior em si mesma. Como se a impressão gráfica, supremo sistema de apoio da cultura literária moderna, não fosse um meio, ela própria. Embora a impressão exista no mundo inteiro, é claro, os níveis de letramento variam, e nem todas as culturas privilegiam o texto impresso no mesmo grau. Por exemplo, num país como o Brasil, onde as tradições musical e visual no âmbito popular moldam mais a cultura do que aquilo que Ángel Rama chamou de “cidade letrada”, esse foco na medialidade seria mais pertinente do que a própria distinção europeia entre superior e inferior.²⁴ A ideia de meio é especialmente pertinente a uma discussão de modernismos alternativos, uma vez que também nos permitiria ir além da linguagem e da imagem, incluindo meios não verbais, como a arquitetura e o espaço urbano construído. Afinal, arquitetura e planejamento urbano estiveram entre os principais transmissores do modernismo no mundo não ocidental.
4. Devemos reintroduzir questões de qualidade e forma estéticas em nossa análise de qualquer prática e produto culturais. Aqui, a questão dos critérios é obviamente fundamental: em vez de privilegiar o radicalmente novo, à moda da vanguarda ocidental, conviria nos concentrarmos na complexidade da repetição e da reescrita, da bricolagem e da tradução, com isso ampliando nosso entendimento das inovações. O foco poderia

então incidir na intertextualidade, na mímica criativa, no poder do texto para questionar hábitos arraigados através de estratégias visuais ou narrativas, na capacidade de transformar o uso da mídia e assim por diante. Com tal sugestão, defendo uma prática artística no sentido brechtiano, mas trata-se de uma versão do modernismo com uma diferença: é politicamente mais modesta e esteticamente mais receptiva a práticas passadas do que admitia a retórica utópica da vanguarda histórica. Muitos dos escritores geralmente descritos como representantes da literatura global contemporânea podem ser lidos sob essa luz.

5. Devemos abandonar a ideia de que um ataque bem-sucedido à cultura de elite possa desempenhar um grande papel numa transformação política e social. Essa foi a assinatura do vanguardismo europeu em sua fase heroica, e ela ainda persiste em alguns postos avançados acadêmico-populistas nos Estados Unidos. Em vez disso, devemos prestar rigorosa atenção ao modo pelo qual as práticas e produtos culturais se ligam aos discursos do político e do social em constelações locais e nacionais específicas, à medida que se desenvolvem no intercâmbio transnacional. A política dos modernismos alternativos está profundamente inserida nos contextos coloniais e pós-coloniais, nos quais noções como elite, tradição e popularidade assumem codificações muito diferentes das encontradas no Atlântico Norte, no passado ou agora. Seja qual for a geografia do modernismo que analisemos, devemos explorar com cuidado até que ponto uma dada cultura se organiza de acordo com o hábito e a distinção social, como a chamou Bourdieu. Quaisquer que sejam os seus inegáveis benefícios, as modernas sociedades de consumo parecem bloquear a imaginação de futuros alternativos. Quando tudo fica disponível (embora nem sempre acessível) à escolha do consumidor, torna-se muito mais difícil encontrar lugar pra uma crítica política eficaz. A crítica ao consumo em si, além de ser insincera, não substitui a visão política. Assim, talvez também convenha indagarmos se a equação antes plausível entre o cultural e o político não levou a um culturalismo politicamente incapacitante.
6. Para ir além do arraigado provincianismo dos estudos culturais norte-americanos e do gesto universalizante do global norte-americano, devemos empenhar-nos num sério trabalho transnacional, em muitas línguas diferentes e em terrenos diversos. Os fenômenos transnacionais raramente (ou nunca) abrangem todo o globo. O trânsito e a distribuição dos produtos culturais são sempre específicos e particulares, nunca homoganeamente globais. Para estudar essas trocas transnacionais, precisamos de novas formas de coopera-

ção prática com estudiosos do mundo inteiro. Só então o foco intensificado nas promessas e vicissitudes da tradução poderá dar resultados. O que está em jogo é a tradução não apenas da linguagem, mas do hábito, de formas não verbais de expressão, padrões de pensamento, formações disciplinares historicamente determinadas e coisas similares. Com efeito, a tradução, em seu sentido linguístico e histórico mais amplo, cria o maior desafio para qualquer reavaliação das geografias do modernismo em sentido global.

7. No plano metodológico, talvez convenha aos comparatistas combinar estudos culturais não reducionistas com as disciplinas da história cultural e política (incluindo uma dimensão sociológica e econômica), com a nova antropologia cultural e com as tradições de leitura rigorosa da crítica literária e da crítica histórica da arte. Além de levantarem fenômenos culturais específicos (um romance, um filme, uma exposição, a música popular, as estratégias da propaganda) em suas viagens transnacionais, será fundamental que mantenham o foco nas operações e funções das culturas populares e no papel mutável da crítica dentro delas. Esse foco levará, inevitavelmente, a questões políticas envolvendo os direitos humanos e a sociedade civil, as comunidades imaginadas e o papel da religião, do gênero e da subalternidade, as assimetrias econômicas e o debate emergente sobre os imaginários urbanos transnacionais, como *loci* de compreensão de si num mundo globalizante.

Essas sete sugestões dependem, é claro, do reconhecimento de como o atual estágio de globalização dá continuidade à modernidade anterior que produziu a cultura do modernismo, mas se distingue dela. Só através dessas distinções, cuidadosamente traçadas, é que estaremos aptos a elaborar novas leituras do modernismo como um fenômeno transnacional e incipientemente global, e não apenas internacional. A palavra *internacional* (afora seu antigo sentido marxista) refere-se às relações entre Estados ou culturas como entidades fixas, ao passo que *transnacional* aponta para os processos dinâmicos de mescla e migração culturais. O global se comporia, portanto, de um número crescente desses processos transnacionais, os quais, no entanto, jamais fluirão juntos para uma totalidade homogênea.

Na atualidade, repensar a problemática superior-inferior aponta para a distância que percorremos desde os dias estonteantes do pós-modernismo e da emergência de novas formas de estudos culturais. Como afirmei, revela também o provincianismo norte-americano subjacente à febre do pós-modernismo. O pós-modernismo se considerava global, mas talvez não tenha passado de uma tentativa atrasada de afirmar um modelo internacional dos Estados

Unidos, em oposição ao modelo do estilo internacional europeu de modernismo superior do período entreguerras.²⁵ Todavia, as décadas pós-modernas nos Estados Unidos, dos anos 1960 aos anos 1980, de fato geraram uma nova relação entre a cultura superior e a cultura midiática, a qual repercute, ainda que de maneiras diferentes, em outras culturas do mundo.

No contexto global, portanto, a questão da relação entre a cultura superior (tradicional ou autóctone e moderna), a cultura nativa e popular nacional, as culturas subalternas ou das minorias e a cultura midiática transnacional ainda pode impulsionar um novo tipo de trabalho comparativo, que chame nossa atenção para as formas muito diferentes que essas constelações assumem, digamos, na Índia ou na China, comparadas à América Latina ou ao Leste Europeu.

Várias questões teóricas interessantes emergem nesse contexto. Podemos perguntar, por exemplo, se e como a teoria pós-colonial se aplica, de forma não problemática, aos países latino-americanos, cuja história colonial e pós-colonial é marcadamente distinta da indiana ou da dos países africanos;²⁶ se a ideia do subalterno pode ser transferida, sem problemas nem mediações, de um contexto geográfico para outro; se as ideias de hibridação e diáspora – a última moda em significantes-mestres, ao que parece – são suficientemente rigorosas para descrever as complexas misturas raciais, étnicas e linguísticas de diferentes partes do mundo atual. É claro que as práticas pós-modernas, na literatura e nas artes, sempre rejeitaram a escolha entre superior e inferior, produzindo toda sorte de fascinantes híbridos de superior e inferior que pareceram descortinar novos horizontes para a experimentação estética. Mas a própria celebração de uma hibridação pós-moderna do superior com o inferior pode ter perdido seu antigo caráter crítico. A produção cultural de hoje atravessa com muita facilidade as fronteiras espaciais imaginárias entre superior e inferior. Também se tornou transnacional de novas maneiras geográficas, sobretudo na indústria da música,²⁷ bem como em alguns setores do cinema e da televisão (por exemplo, o cinema indiano na África ou a exportação de telenovelas brasileiras).

A hibridação, seja de que tipo for, ocorre agora, cada vez mais, sob o signo do mercado. Mas os mercados, inclusive os mercados de nichos da elite, como assinalou Néstor Canclini em seu livro *La globalización imaginada*, tendem a domesticar e a igualar as arestas ásperas e inovadoras da produção cultural.²⁸ Preferem as fórmulas bem-sucedidas, em vez de incentivar modos de expressão estética ainda não muito conhecidos ou experimentais. A maior parte da cultura superior está tão sujeita às forças de mercado quanto qualquer produto midiático de massa. As grandes fusões na indústria editorial restringem a liberdade de movimento dos textos ambiciosos. A celebração do inglês global não é solução. Ao contrário, empobrece a riqueza linguística da nossa herança.

A própria literatura, tal como um dia a conhecemos, torna-se cada vez mais uma iniciativa extemporânea. Mas essa talvez seja também a sorte da literatura. É que precisamos de um espaço de escrita complexa e imaginativa que possa nos reorientar no mundo. Precisamos perguntar se o mercado é capaz de garantir novas tradições, novas formas de comunicações e conectividades transnacionais. No entanto, abandonaríamos nosso papel de intelectuais críticos se excluíssemos dessas considerações, de forma prematura, a questão das relações complexas entre o valor estético e o efeito político, que é fundamentalmente enunciada pelas tradições do modernismo e que precisa ser resgatada nas análises contemporâneas de todas as culturas enfeitadas pela globalização. Os legados do modernismo sem entraves ainda têm muito a nos ensinar, enquanto tentamos compreender os desafios da globalização cultural. Kafka disse, certa vez, que o livro deve ser o machado para rompermos o mar congelado que há em nós.²⁹ O efeito do machado de Kafka assemelha-se ao *Möglichkeitssinn*, o senso de possibilidade de Robert Musil, invocado para enfrentar o futuro.³⁰ A ponderarmos sobre as potencialidades da globalização, a herança dos modernismos sem entraves e seu cosmopolitismo intrínseco podem ser mobilizados para questionar os fundamentalismos econômicos e religiosos que hoje engolem o mundo. Mesmo que reconheçamos que o modernismo foi gerado por uma fase de modernidade anterior no Atlântico Norte, as assimetrias culturais, econômicas e políticas então prevalentes não impediram o intercâmbio criativo e o reconhecimento recíproco. Uma concepção ampliada das geografias do modernismo pode ajudar-nos a compreender a globalização cultural de nossa época.

Notas

- ¹ Fredric Jameson, *A Singular Modernity*, Londres, Verso, 2002 [*Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*, trad. Roberto Franco Valente, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005].
- ² Michel-Rolph Trouillot, "The Otherwise Modern: Caribbean Lessons from the Savage Slot", in B. M. Knauff (org.), *Critically Modern*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 220.
- ³ Para uma exposição histórica e teórica mais sofisticada da questão da modernidade, ver Timothy Mitchell (org.), *Questions of Modernity*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2000. Para uma crítica das versões reducionistas do pós-colonialismo, ver Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- ⁴ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1996 [*Dimensões culturais da globalização – A modernidade sem peias*, trad. Telma Costa, Lisboa, Teorema, 2004].

- ⁵ Dilip Gaonkar, "Alternative Modernities", *Public Culture* 11 (1999).
- ⁶ Ver Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- ⁷ A formulação "modernismo sem entraves" tem uma dívida óbvia para com Appadurai (ver nota 4). Outros termos possíveis para esse fenômeno são "modernismos alternativos" e "modernismos múltiplos". O primeiro deles ainda sugere, ao menos implicitamente, uma hierarquia de um modernismo real ou original e suas alternativas, ao passo que a segunda expressão me parece pluralista demais. Falta-lhe também a ideia de uma geografia ampliada do modernismo, que a expressão "modernismo sem entraves" transmite. Quanto à questão do hibridismo, tal como o uso aqui em relação aos modernismos "não ocidentais", ver Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989; *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, trad. Christopher L. Chippari e Silvia L. López (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995 [*Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, trad. Ana Regina Lessa, Heloísa Pezza Cintrão; trad. do prefácio à 2ª ed., Gêneses, São Paulo, Edusp, 4ª ed., 2003]).
- ⁸ Trouillot, "Otherwise Modern", p. 222.
- ⁹ Mitchell, *Questions of Modernity*, p. 1-34.
- ¹⁰ A exposição "Primitivismo" na arte do século XX, no Museu de Arte Moderna de Nova York, em 1984, desencadeou um substantivo debate crítico sobre essa questão, o qual depois foi levado adiante, por ocasião da exposição *Les Magiciens de la Terre*, no Centro George Pompidou, em 1989. Ver a discussão publicada em *Third Text*, especialmente Rasheed Araeen, "Our Bauhaus, Others' Mudhouse", *Third Text* 6, 1989, p. 3-14.
- ¹¹ Ver as duas edições especiais, "Globalizing Literary Studies", *PMLA* 116, n.º 1, 2001, e "Literature at Large", *PMLA* 119, n.º 1, 2004. Ver também Franco Moretti, "Conjectures on World Literature", *New Left Review*, 1, 2000, p. 54-68; Richard Maxwell, Joshua Scodel e Katie Trumpener, "Editors' Preface", in "Toward World Literature", edição especial, *Modern Philology* 100, n.º 4, 2003, p. 505-511; e Christopher Prendergast (org.), *Debating World Literature*, Londres, Verso, 2004.
- ¹² Ver Andreas Huyssen, *Die frühromantische Konzeption von Übersetzung und Aneignung: Studien zur frühromantischen Utopie einer deutschen Weltliteratur*, Zúrique, Atlantis, 1969.
- ¹³ Theodor W. Adorno, "Kunst und die Künste", in *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, p. 159.
- ¹⁴ Erich Auerbach, "Philologie und Weltliteratur", in Walter Muschg e Emil Staiger (orgs.), *Weltliteratur: Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, Berna, Franke, 1952, p. 39-50; "Philology and Weltliteratur", trad. Edward W. Said e Maire Janus, *Centennial Review* 13, 1969, p. 1-17.
- ¹⁵ Ronald Robertson, "Globalization or Glocalization?", *Journal of International Communication* 1, 1994, p. 33-52.
- ¹⁶ Idelber Avelar, *The Untimely Present: Postdictatorial Latin American Fiction and the Task of Mourning*, Durham, Duke University Press, 1999 [*Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina*, trad. Saulo Gouveia, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003]; Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.
- ¹⁷ Para uma crítica sucinta aos estudos culturais norte-americanos, ver Thomas Frank e Matt Weiland (orgs.), *Commodify Your Dissent: The Business of Culture in the New Gilded Age*, Nova York, W. W. Norton, 1997.
- ¹⁸ Hoje existe uma enorme bibliografia sobre "modernidades alternativas". Afora o trabalho anterior de Appadurai, ainda instigante, ver a edição especial "Multiple Modernities", *Daedalus* 129, n.º 1, 2000, principalmente os ensaios de Stanley J. Tambiah e S. N. Eisenstadt; ver também Knauff, *Critically Modern*.
- ¹⁹ Para discussões ponderadas sobre os perigos intrínsecos do recente ressurgimento da modernidade como categoria central na teoria social e cultural, ver os ensaios de Bruce M. Knauff, Donald L. Donham, John D. Kelly e Jonathan Friedman in Knauff, *Critically Modern*. Para uma abordagem bastante desdenhosa, ver Jameson, *A Singular Modernity*. Para uma discussão maior de Jameson, ver Andreas Huyssen, "Memories of Modernism – Archeology of the Future", *Harvard Design Magazine*, primavera de 2004, p. 90-95.
- ²⁰ Para coleções dos textos principais, ver Ernst Bloch *et al.*, *Aesthetics and Politics*, Londres, Verso, 1977, e, muito mais extensamente, Hans-Jürgen Schmitt (org.), *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- ²¹ Bruno Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam?", *Critical Inquiry* 30, 2004, p. 227.
- ²² Convém notar que o *habitus* antiestético dos estudos culturais de estilo norte-americano é bem diferente do antiestético anteriormente proposto por Hal Foster (org.), *The AntiAesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Washington, Bay, 1983, embora os dois tipos de antiestético tenham visado ao cânone do alto modernismo.
- ²³ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- ²⁴ Ángel Rama, *The Lettered City*, Durham: Duke University Press, 1996 [*A cidade das letras*, introd. Mario Vargas Llosa, prólogo Hugo Achugar, trad. Emir Sader, São Paulo, Brasiliense, 1985].
- ²⁵ Ver Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- ²⁶ Neste ponto, seria útil estabelecer uma distinção histórica e teórica entre concepções muito diferentes do híbrido, digamos, entre Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994 [*O local da cultura*, trad. Myriam Ávila, Eliana L. L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998], e o trabalho anterior de Canclini, *Culturas híbridas*.
- ²⁷ Ver Veit Erlmann, *Music, Modernity, and the Global Imagination: South Africa and the West*, Nova York, Oxford University Press, 1999.
- ²⁸ Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 1999 [*A globalização imaginada*, trad. Sérgio Molina, São Paulo, Iluminuras, 2003].
- ²⁹ Franz Kafka, *Letters to Friends, Family, and Editors*, Nova York, Schocken, 1977, p. 14.
- ³⁰ Robert Musil, *The Man without Qualities*, Nova York, Vintage, 1995, p. 10 [*O homem sem qualidades*, trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989].

A cultura da memória em um impasse: memoriais em Berlim e Nova York

No decorrer das duas últimas décadas, a cultura da memória e a política da memória tornaram-se verdadeiramente transnacionais, se não globais. Da África do Sul à Argentina e ao Chile, da Bósnia e do Kosovo a Ruanda, o trauma histórico e as violações dos direitos humanos despontaram como *loci* privilegiados da comemoração pública no trabalho de arquitetos, acadêmicos, pintores e escritores. Criaram-se Comissões da Verdade e, em países como Argentina e Chile, os tribunais tornaram-se atuantes nos últimos tempos, após um período prolongado de silêncio sobre o terrorismo de Estado do período da Guerra Fria. Com crescente frequência, as nações têm-se voltado para seu passado mais sombrio e amiúde reprimido. Algumas delas, como o Japão e a Turquia, deparam com pressões internacionais cada vez mais intensas para enfrentar sua história.

Depois da queda do Muro de Berlim, a política global dos memoriais cristalizou-se, na década de 1990, em torno de três grandes fatores: o discurso sobre o Holocausto e debates públicos mais intensos sobre o 50º e o 60º aniversários de eventos relacionados com a Segunda Guerra Mundial; as transições para a democracia, após o colapso dos regimes de terrorismo de Estado na América Latina e do *apartheid* na África do Sul; e a recorrência da limpeza étnica e do genocídio, na atualidade, nos Bálcãs e em Ruanda. Essa dimensão política da comemoração foi acompanhada, no Ocidente, por uma transição mais generalizada da crença dominante no futuro da modernização para um investimento muito difundido no passado, através de ondas de nostalgia e moda retrô. Para alguns, essa obsessão recente com a memória marca uma necessidade crescente de historicidade num mundo de obsolescência planejada, bem como no presente em eterna expansão da cultura de consumo. Outros temem que a ubiquidade do discurso sobre a memória, no público e na mídia, ameace o conhecimento histórico objetivo, eliminando as barreiras entre passados inventados e o presente vivido. Na verdade, a própria memória pode tornar-se uma mercadoria a ser colocada em circulação por uma indústria voraz da cultura, sempre em busca de novos floreados.

Assim, muitos historiadores desconfiam desse surto de expansão da memória. Mas a simples oposição da boa história objetiva à memória indigna de

confiança não basta, como mostraram historiadores da memória, como Pierre Nora e Jan Assmann.¹ Mais recentemente, em seu incisivo ensaio intitulado “Quando terminou o Holocausto? Reflexões sobre a objetividade histórica”, Martin Jay recorreu ao extenso debate sobre a memória e o trauma para assinalar que as afirmações de desfecho implícitas na historiografia objetiva, baseada em fatos, naufragam na própria natureza da experiência traumática, que nega a reconciliação, a cura e o desfecho. A lembrança traumática da violência passada, portanto, é não só indigna de confiança, como toda lembrança, mas também cria problemas metodológicos fundamentais para os historiadores.² O discurso sobre a memória veio para ficar. A compreensão e a representação de passados históricos traumáticos exige a cooperação entre historiadores e aquilo que Carol Gluck, num feliz neologismo, chamou de *memoriadores*.³

O que ainda precisamos, porém, é de uma reflexão histórica sobre essa hipertrofia da memória em nossa época, algo análogo, talvez, à tentativa de Nietzsche de compreender a hipertrofia da história no século XIX.⁴ Está bem patente que o recente surto de expansão da memória é o outro lado da confiança decrescente no futuro das sociedades ocidentais. Comparados às promessas de progresso de uma época anterior, os atuais imaginários do futuro sofrem de uma confiança anêmica. Sem dúvida, depois de 1989, alguns celebraram o fim da utopia e da história, apenas para lançar as fantasias neoliberais de globalização da década de 1990. Cinco anos depois do 11 de setembro, porém, os horizontes escureceram e as exuberantes promessas da globalização consistem, majoritariamente, em mercadorias danificadas. Embora os discursos sobre a memória ainda estejam firmes e fortes, as vozes céticas que duvidam da eficácia da memória popular têm-se elevado. Porém, a relação entre as práticas de memorialização e a realidade do esquecimento continua a ser um pomo da discórdia. O paradoxo é que as próprias práticas comemorativas podem participar dos processos destemporalizantes do consumo instantâneo, da produção de lixo e do esquecimento, que marcam nossa cultura. O debate sobre o memorial do 11 de setembro talvez seja o melhor exemplo, até hoje, de como a memorialização e o esquecimento podem entrar numa aliança espúria, que tanto trai o passado quanto o presente. É o que quero dizer com a cultura da memória num impasse.

Esse paradoxo da memória e do esquecimento sempre teve sua melhor encarnação no meio constituído por monumentos e memoriais. Robert Musil acertou ao sugerir que nada é tão invisível no meio urbano quanto um monumento.⁵ Além disso, há uma longa história de monumentos que são vandalizados, derrubados e ressuscitados, e que tornam a desaparecer. Nada disso, é claro, inspira muita confiança na capacidade que alguns dos grandes memo-

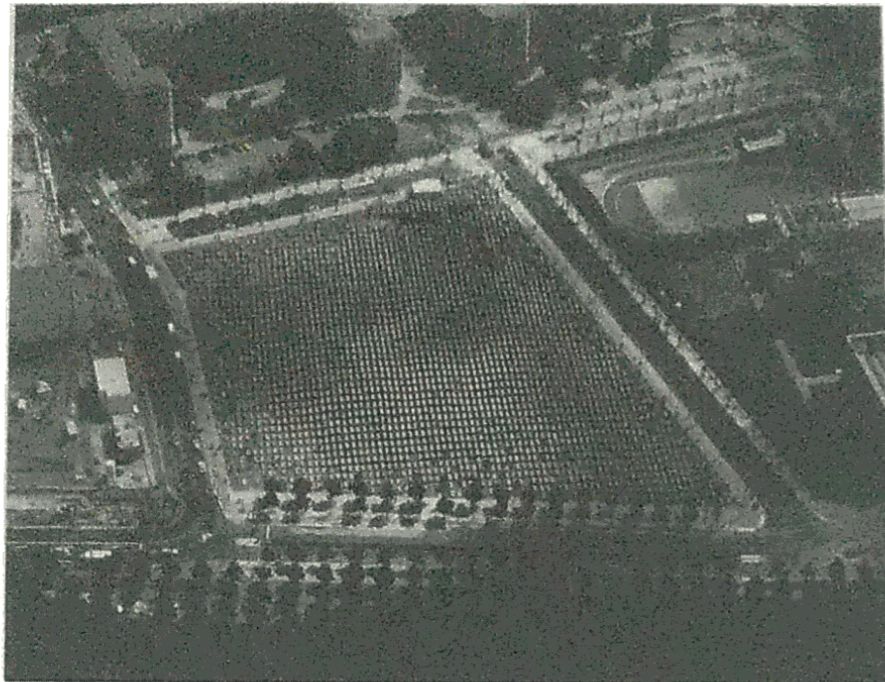
riais de hoje – digamos, o Monumento aos Judeus Assassinados da Europa, em Berlim, e o planejado memorial do 11 de setembro, em Nova York – têm de manter viva a lembrança e visível o passado na trama urbana. Durante algum tempo, o monumento de Berlim e o memorial de Nova York (uma vez construído) servirão como grandes pontos turísticos. Mas quem pode garantir sua longevidade na mente popular, quando houver desaparecido o surto de expansão da memória? Talvez as dificuldades que cercam o planejamento do memorial do 11 de setembro já indiquem que estamos nos aproximando desse ponto. Num momento em que se levantou apenas cerca de 1/3 da verba necessária para construir um projeto já muito reduzido em sua escala, alguns novaiorquinos acreditam que o memorial jamais será construído. Não compartilho essa opinião, mas não posso negar que ela tem certa lógica.

II

Por diversas razões, as discussões sobre o memorial do 11 de setembro têm recorrido, vez por outra, ao longo debate sobre o memorial de Berlim. Por isso, não fiquei surpreso quando recentemente me pediram para comparar o local do World Trade Center e os projetos do seu memorial com o Monumento aos Judeus Assassinados da Europa, em Berlim. Minha primeira reação foi negativa. Comparar o monumento de Berlim e o discurso de sua genealogia com o debate sobre o memorial do 11 de setembro, em Nova York, pareceu-me o exemplo de uma comparação flagrantemente inoportuna, se é que comparação pretende sugerir afinidade, semelhança e proximidade. Os eventos lembrados são diferentes demais em termos de natureza, escala e importância histórica. Mas, quando aceitei o desafio de relacionar o monumento acabado de Berlim com os planos do memorial de Nova York, emergiu uma perspectiva interessante, que talvez tenha uma significação maior. O memorial de Berlim, apesar do ceticismo inicial generalizado, foi abraçado por seus críticos e pelo público. O memorial de Nova York, apesar das esperanças exuberantes de construção de um grande monumento, já parece um fracasso desolador. É também isto que pretendo dizer com a cultura da memória num impasse.

O monumento berlinense foi erigido pelos *Nachgeborenen* [descendentes] dos perpetradores para comemorar as vítimas dos crimes dos nazistas contra a humanidade, que deram origem à convenção de 1948 sobre o genocídio e, mais tarde, impulsionaram grande parte do discurso transnacional sobre os direitos humanos em nossa época. Foi por isso que o debate na Alemanha, à parte sua importância nacional, teve uma poderosa repercussão internacional, que também está contida na dimensão europeia do nome do monumento.





Peter Eisenman, *Monumento aos Judeus Assassinados na Europa*, em Berlim

O *Mahnmal*, ao lado do Museu Judaico de Berlim, tornou-se um ponto de referência internacional não só em Nova York, mas também nos projetos de memoriais noutras partes do mundo em que histórias de terrorismo de Estado, *apartheid* e limpeza étnica são celebradas. Foi isso que descrevi, em outro texto, como as viagens transnacionais do discurso do Holocausto e das práticas da memória.⁶ Em contraste, a memorialização do 11 de setembro tem-se concentrado cada vez mais na política nacional relacionada com a permanente “guerra ao terrorismo” e nas necessidades particulares das famílias das vítimas de celebrar seus mortos.

Assim, os memoriais lidam com públicos muito diferentes. Na Alemanha, o monumento de Berlim funciona nos níveis cívico e nacional. Só indiretamente, atravessando vastas distâncias de temporalidade e geografia, dirige-se às famílias das vítimas. O memorial de Nova York tem um funcionamento centralizado no nível pessoal e familiar, embora a linha que separa o íntimo e o político permaneça extremamente difusa em toda a memorialização do 11 de setembro. O memorial de Berlim tem a ver com o reconhecimento da história alemã perante o mundo, aliado a um compromisso nacional com a memória popular. O memorial de Nova York tem a ver com a política atual e com lembranças particulares, que estão em franco conflito; eu diria que também tem a ver com a evitação da história.

Na verdade, a memorialização em Nova York sofreu uma mudança radical, passando de um foco global para uma dimensão nacional e local estreita, ao passo que, em Berlim, o movimento foi no mínimo inverso, no contexto da década de 1990. Liz Greenspan descreveu essa mudança em Nova York como uma passagem da comemoração internacional e vernácula para a comemoração nacional e oficial.⁷ A comemoração vernácula brotou em toda a cidade logo depois do 11 de setembro – em torno do local do WTC, na capela St. Paul, na Union Square, no espaço de baldeação do metrô entre as linhas do West Side e o trem local da Grand Central, na Rua 42, e em muitas ruas da cidade, nas quais se ergueram tapumes cobertos de mensagens para exibir os nomes e fotos dos “desaparecidos”, além de trabalhos artísticos infantis, flores, velas e toda sorte de tributos. Essa comemoração vernácula teve uma enfática dimensão internacional: bandeiras de muitos países fizeram parte desses locais; surgiram inscrições em muitas línguas; “nós amamos os Estados Unidos”, “estamos do seu lado” e coisas similares foram escritas espontaneamente em muitos desses muros com mensagens. Essa dimensão cosmopolita, que também encontrou plena expressão na imprensa internacional, perdeu-se inteiramente nos rabugentos debates oficiais sobre a reconstrução do local e a construção de um monumento. A política local, os interesses imobiliários e a ideologia nacional criaram em torno do local do WTC um caldo venenoso, que não parece deixar o menor espaço para nenhuma consideração transnacional. As muitas vítimas não norte-americanas do 11 de setembro já nem sequer fazem parte do discurso. Ao mesmo tempo, é claro, o 11 de setembro desencadeou as guerras do Afeganistão e do Iraque, que quebraram rapidamente o encanto da solidariedade internacional com os Estados Unidos.

Mas a principal diferença na abordagem do público entre Berlim e Nova York reflete as temporalidades diferentes. Os prazos entre a celebração e o evento memorializado são divergentes demais. O monumento de Berlim foi erigido mais de cinquenta anos depois do Holocausto, e se insere na pós-história da unificação e na luta alemã de décadas para lembrar as vítimas do Terceiro Reich. O debate sobre o memorial de Nova York começou no dia seguinte ao acontecimento. Cinco anos depois, continua a ser imediato, bruto, não resolvido e perpassado por interesses maciçamente opostos e irreconciliáveis – interesses das famílias das vítimas, de políticos estaduais e municipais, de empresas construtoras, da Superintendência dos Portos e dos ideólogos da guerra ao terrorismo, sediados em Washington. Alguns entenderiam isso como uma defesa da tese de que é necessário um distanciamento do evento para que se possa memorializá-lo de forma adequada. Esse luxo não estava disponível em Nova York, já que o Marco Zero é também o próprio local da morte e do

sepultamento ausente – donde a tese do Marco Zero como um terreno sagrado ou bendito, que deve ser honrado, em vez de se construir nele. Alguns queriam deixá-lo como estava depois do 11 de setembro, considerando que o lembrete bruto dos restos de vigas de metal que se erguiam dos escombros era, por si só, o memorial mais apropriado. Como no caso de Berlim, onde alguns imaginaram deixar o centro da cidade, desde o Portão de Brandemburgo até a Potsdamer Platz, como um vazio ocupado pelos fantasmas da história, essa visão nunca teve a menor chance, além de ser irrealista, para começo de conversa. Além disso, todos nos lembramos das imagens.

Mas, ainda que não houvesse a necessidade muito real de homenagear os mortos, não é de admirar que o debate sobre como memorializar o 11 de setembro tenha começado no dia seguinte. Durante quinze a vinte anos, temos vivido numa cultura memorial em que as histórias traumáticas e os discursos de todo tipo sobre a vitimação ganharam as manchetes na mídia e no debate popular, bem como nas práticas artísticas e na pesquisa acadêmica. Esse discurso imprimiu-se imediatamente no 11 de setembro, e de tal forma que levou Hal Foster a falar do World Trade Center [Centro Mundial do Comércio] como World Trauma Center [Centro Mundial do Trauma].⁸ Foster pretendeu satirizar, mas é claro que se tratava exatamente disso, de um Centro MUNDIAL do Trauma – só que apenas por um breve momento de solidariedade internacional e empatia com Nova York, antes que o 11 de setembro se tornasse um símbolo da política nacional de exploração do trauma, da disseminação do medo e da malconduzida guerra ao terrorismo. O 11 de setembro não começou nem terminou em 11 de setembro.⁹ As causas a longo prazo, assim como os estragos e as consequências políticas que vieram na esteira desse acontecimento, nos planos internacional e nacional, levarão anos para ser avaliados. Receio que os efeitos do 11 de setembro, em especial, pesarão sobre qualquer memorial que se tenha construído, um dia.

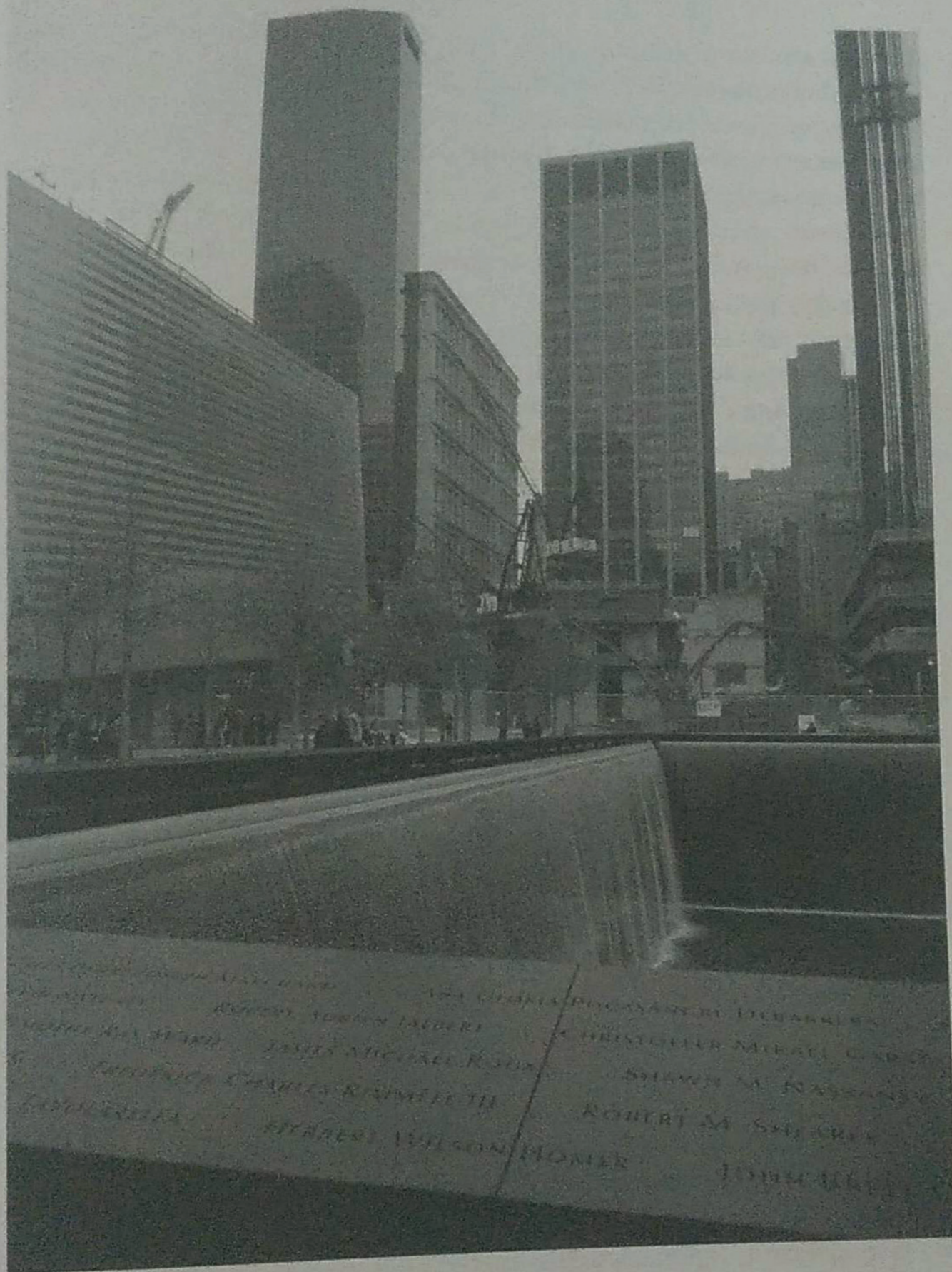
É claro que poderíamos recitar alguns elos superficiais entre os memoriais de Berlim e de Nova York, os quais tornam mais plausível sua comparação. Eisenman foi de Nova York a Berlim para projetar o monumento. Libeskind foi de Berlim a Nova York preparar o plano diretor da área do WTC, que tanto é arquitetura quanto é, em si, um monumento memorial. Em certos sentidos, a Torre da Liberdade, como celebração dos valores norte-americanos, ofuscou o planejamento e a discussão do memorial do 11 de setembro. Temos aí mais um obstáculo a uma comparação significativa entre as práticas memoriais de Berlim e de Nova York. Afinal, quem quereria comparar a celebração triunfalista da liberdade criada por Libeskind – com sua agulha de 1.776 pés, imitando o braço da Estátua da Liberdade esticado para cima – com um mo-



Projeto do Memorial do World Trade Center

numento ao Holocausto? É Kafka que nos vem à mente como alguém que talvez desse uma interpretação diferente à agulha de Libeskind. Afinal, em seu romance *América*, ele imaginou a Estátua da Liberdade carregando uma espada, em vez da tocha da liberdade. É claro que Libeskind foi posto de lado como arquiteto. Mas a Torre da Liberdade ainda é a Torre da Liberdade, exceto que agora, depois da recente revisão de seu projeto, ela parece uma fortaleza na base com um míssil em cima.

O registro mais plausível de comparação entre os dois memoriais, que celebram eventos tão completamente incomparáveis, é o estilo. Permitam-me introduzir aqui uma breve descrição do candidato vitorioso no concurso de projetos para o memorial do 11 de setembro.¹⁰ Projetado por Michael Arad e Peter Walker e intitulado *Refletindo a ausência*, o monumento consiste em dois vazios que representam a área de implantação de cada torre original. Cercado por carvalhos, cada vazio terá anéis de água em cascata caindo sobre espelhos d'água iluminados. Os visitantes descerão da praça por duas rampas – cada qual do comprimento de um quarteirão – que os levarão, a pouco mais de nove metros abaixo do nível do mar, até um salão central. De lá, andarão para o interior das galerias que cercam o perímetro dos espelhos d'água. As paredes laterais das galerias trarão os nomes das vítimas do 11 de setembro e de 26 de fevereiro de 1993, data em que ocorreu um primeiro ataque a bomba no WTC. Adjacente aos dois espelhos d'água, um Museu do Memorial exibirá artefatos que contarão a história dos dois ataques. Os visitantes também terão acesso a um setor da maciça parede de contenção que barrou a invasão das águas do rio Hudson durante os ataques, e que apareceu com destaque no plano diretor de Libeskind.



Memorial do World Trade Center, em Nova York

necessidade de concessões nessas questões: basta observarmos a retirada de Richard Serra em Berlim. Com efeito, talvez não seja à toa que os memoriais de hoje são mais comumente projetados por arquitetos do que por artistas. Ao mesmo tempo, as concessões e o prazo indeterminado das discussões nem sempre geram resultados aceitáveis.

A necessidade de arquivar e documentar é outro aspecto dos debates públicos em torno dos dois memoriais. Na Alemanha, a questão era o reconhecimento político de crimes contra a humanidade e a incorporação desse reconhecimento na identidade nacional, depois da unificação. Por isso, é significativo que um centro de documentação histórica do Holocausto tenha sido acrescentado ao projeto original de Eisenman e Serra para o monumento. O museu que deverá fazer parte do memorial de Arad/Walker, por outro lado, tomará o cuidado de não mergulhar demais na história. É muito provável que seu enquadramento temporal se limite às horas da manhã do 11 de setembro – um evento atemporal, que não deve ser situado em nenhuma história política nem em um contexto mais amplo. A ausência do “2001” na linguagem corriqueira fala por si. O debate em torno do 11 de setembro tem a ver com a vitimação nacional e com perdas pessoais muito reais – emoções autênticas que têm sido rudemente instrumentalizadas para fins ideológicos nacionalistas. A tentativa de manter uma dimensão internacional, tendo o planejado Centro Internacional da Liberdade como parte da construção do local, foi um fiasco vexatório. Foi atacada pela direita como antiamericana, por sua previsível inclusão de lutas pela liberdade noutros lugares do mundo, e atacada pela esquerda como excessivamente ideológica em seu foco na liberdade; não admira que tenha sido descartada. As lembranças da crítica ideológica ao Centro Internacional da Liberdade, feitas sobretudo pela direita, garantirão uma prática expositiva anistórica no museu do memorial.

A história e a memória relacionam-se de maneiras diferentes nas duas cidades. Berlim é uma metrópole repleta de monumentos de grande significação histórica: a Topografia do Terror, o Bendlerblock, os campos de concentração de Sachsenhausen e Oranienburg, em seus arredores, a estação ferroviária de Grunewald, o projeto dos Lugares da Memória, de Renata Stih e Frieder Schnock, no Bayerisches Viertel, e assim por diante. Isso não quer dizer que Nova York também não tenha monumentos e memoriais, mas a questão é que eles nunca estão tão presentes no pensamento dos nova-iorquinos quanto estão no dos berlinenses os memoriais de sua cidade. A história e a memória, tenuemente ligadas na política de comemoração de Berlim, ficam muito separadas em Nova York. Talvez isso seja função das temporalidades diferentes de que falei. Ou talvez os eventos de 11 de setembro de 2001 ainda estejam perto demais

e muito vivos na memória para permitir uma reflexão histórica mais ampla. A artista colombiana Doris Salcedo, em outro contexto de desaparecimentos violentos, lembra-nos de uma obrigação que parece ter sido perdida de vista no debate sobre o memorial de Nova York: “É cada vez mais difícil localizar a fronteira difusa entre o íntimo e o político. O luto dos parentes dos desaparecidos, como qualquer luto, é de natureza íntima; no entanto, quando a essência desses acontecimentos é política, creio que a sociedade deve reconhecê-la.”¹⁴

O memorial de Arad/Walker não reconhece nada dessa natureza. A ausência que ele reflete não é a ausência da história e da política em seu projeto, ainda que a história e a política sejam componentes centrais do 11 de setembro e de sua comemoração. Nesse aspecto, creio, ele se mantém fundamentalmente diferente do monumento berlinense e mais próximo do MVV de Maya Lin, em Washington, que concilia visões irreconciliáveis sobre a Guerra do Vietnã nas diferentes práticas comemorativas que permite. Ainda estamos por ver se, no fim, o memorial nova-iorquino acabará surtindo os efeitos desejados. Não é certo nem mesmo que o produto final se pareça com o projeto original, o qual, de fato, logo poderá ser esquecido. Enquanto isso, para mim, o memorial mais poderoso e comovente continua a ser o Tributo de Luz, de Verdier e Myoda – dois fochos luminosos que se projetam no céu noturno, onde um dia se ergueram as duas torres. Fugazes e penetrantes, mas serenos e transitórios, eles são os únicos a marcar a ausência no aniversário do 11 de setembro.

Notas

- ¹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Munique, 1997; Pierre Nora, *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, v. 1: *Conflicts and Divisions*, Nova York, 1996.
- ² Martin Jay, “When Did the Holocaust End? Reflections on Historical Objectivity”, in *Refractions of Violence*, Nova York, 2003, p. 47-60.
- ³ Ver o livro de Gluck a ser lançado, *Past Obsessions: World War II in History and Memory*, Nova York, no prelo.
- ⁴ Ver Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trad. Peter Preuss, Indianápolis, 1980 [*Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003]. Procurei trabalhar no sentido dessa explicação histórica da cultura contemporânea da memória, em relação à temporalidade, em *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (Nova York e Londres, 1995), e, em relação ao espaço, em *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (Stanford, 2003).
- ⁵ Robert Musil, “Monuments”, in *Posthumous Papers of a Living Author*, trad. Peter Wortsman, Londres, 1993, p. 61 [*O melro e outros escritos de obra póstuma publicada em vida*, trad. Nicolino Simone Nero, São Paulo, Nova Alexandria, 1996].

- ⁶ Huyssen, “Present Pasts: Media, Politics, Amnesia”, in *Present Pasts*, p. 11-29 [“Passados presentes: mídia, política, amnésia”, in A. Huyssen, *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*, trad. Sergio Alcides; seleção de textos Heloisa Buarque de Hollanda, Rio de Janeiro, Aeroplano/UCAM, 2ª ed., 2004].
- ⁷ Elisabeth Greenspan, “A Global Site of Heritage? Constructing Spaces of Memory at the World Trade Center Site”, *International Journal of Heritage Studies* 11, n.º 5, dezembro de 2005, p. 371-384.
- ⁸ Hal Foster, “In New York”, *The London Review of Books*, 20 de março de 2003.
- ⁹ Esse problema de datar os acontecimentos traumáticos em termos de causas e efeitos foi explorado de maneira convincente no já citado ensaio de Martin Jay, “When Did the Holocaust End?”.
- ¹⁰ Para uma boa discussão do concurso, ver Nancy Princenthal, “Absence visible: chosen by a jury from 5,201 submitted proposals, the design for the World Trade Center memorial is both the epitome of tact and a consummate expression of bafflement”, *Art in America*, abril de 2004.
- ¹¹ Outro exemplo desse estilo transnacional é o Parque de la Memoria, em Buenos Aires, que discuti em *Present Pasts*, p. 94-109. Infelizmente, esse é também outro exemplo de projeto ambicioso de um memorial que, em decorrência do financiamento hesitante e da falta de vontade política, talvez esteja destinado a sobreviver apenas como a ruína de um memorial.
- ¹² James Young, *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, 2000, e “The Memorial Process: A Juror's Report from Ground Zero”, in John Mollenkopf (org.), *Contentious City: The Politics of Recovery in New York City*, Nova York, 2005, p. 140-162.
- ¹³ Michael Kimmelman, “Ground Zero's Only Hope: Elitism”, *The New York Times*, 7 de dezembro de 2003, seção 2, p. 1, 47.
- ¹⁴ Marguerite Feitlowitz, “Interview with Doris Salcedo”, <http://www.crimesofwar.org/cultural/cultural-table.html> (consultado em 1º de julho de 2008).

Bibliografia

- ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*. Munique, 1997.
- FEITLOWITZ, Marguerite. "Interview with Doris Salcedo". <<http://www.crimesofwar.org/cultural/cultural-table.html>> (consultado em 1º de julho de 2008).
- FOSTER, Hal. "In New York", *The London Review of Books*, 20 de março de 2003.
- GLUCK, Carol. *Past Obsessions: World War II in History and Memory*. Nova York, no prelo.
- GREENSPAN, Elisabeth. "A Global Site of Heritage? Constructing Spaces of Memory at the World Trade Center Site", *International Journal of Heritage Studies* 11, n.º 5, dezembro de 2005, p. 371-384.
- HUYSEN, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford, 2003.
- _____. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. Nova York e Londres, 1995.
- JAY, Martin. "When Did the Holocaust End? Reflections on Historical Objectivity". In: *Refractions of Violence*. Nova York, 2003, p. 47-60.
- MUSIL, Robert. "Monuments". In: *Posthumous Papers of a Living Author*. Trad. Peter Wortsman. Londres, 1993 [O melro e outros escritos de obra póstuma publicada em vida. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Nova Alexandria, 1996].
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Trad. Peter Preuss. Indianápolis, 1980 [Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003].
- NORA, Pierre. *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, v. 1: *Conflicts and Divisions*. Nova York, 1996.
- PRINCENTHAL, Nancy. "Absence visible: chosen by a jury from 5,201 submitted proposals, the design for the World Trade Center memorial is both the epitome of tact and a consummate expression of bafflement", *Art in America* 92, n.º 4, abril de 2004, p. 38-48.
- YOUNG, James. *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven, 2000.
- _____. "The Memorial Process: A Juror's Report from Ground Zero". In: John Mollenkopf (org.), *Contentious City: The Politics of Recovery in New York City*. Nova York, 2005.

Os direitos humanos internacionais e a política da memória: limites e desafios*

Os discursos sobre direitos humanos, como movimento social transnacional, e sobre a memória surgiram em muitas partes diferentes do mundo na década de 1970, ganharam força na de 1980 e, juntos, atingiram proporções inflacionárias na de 1990. Os dois discursos foram historicamente sobredeterminados. Hoje, ambos são cada vez mais questionados a respeito de seus pressupostos ocultos, sua eficácia e suas perspectivas de futuro. Num livro recente, Samuel Moyn interpretou o movimento pelos direitos humanos como uma derradeira utopia, depois do colapso das utopias anteriores do século XX, como o comunismo e o fascismo, além da modernização e da descolonização.¹ Em meu livro *Present Pasts* [Passados presentes], defendi a tese análoga de que o colapso de uma imaginação utópica anterior foi a condição que possibilitou o surgimento dos novos discursos memoriais. Afirmo que a consciência temporal da alta modernidade no Ocidente tentou garantir futuros utópicos, ao passo que a consciência temporal do fim do século XX envolveu a tarefa não menos perigosa de assumir a responsabilidade pelo passado. O movimento dos direitos humanos, contudo, permaneceu firmemente orientado para a meta futura de criar um regime internacional, ou talvez até global, de direitos. Neste ponto, é importante lembrar que o movimento internacional pelos direitos humanos, em sua configuração contemporânea, tem uma história tão curta quanto a cultura atual que privilegia uma política da memória. É claro que sempre houve um discurso da memória, e o discurso dos direitos, em si, tem uma história mais antiga. A tragédia grega oferece muitas percepções dos vínculos entre memória, justiça e direito. Desde as revoluções norte-americana e francesa, passando pela descolonização, os direitos e a memória sempre tiveram uma ligação umbilical com o Estado e a nação, com as questões da cidadania e com a invenção das tradições nacionais. No entanto, o atual movimento internacional dos direitos humanos e os fluxos transnacionais da política da memória expressam, desde a década de 1990, uma conjuntura fundamentalmente nova.

* Agradeço aos participantes do seminário da Colúmbia sobre Geração de Arquivos por sua crítica afiada a uma versão anterior deste ensaio, e sou grato a Daniel Levy por ter sugerido um modo de reforçar a relação recíproca entre o direito e a memória em minha análise.

Isso me leva a uma pergunta simples, que desafia as respostas fáceis: o que os direitos têm a ver com a memória, para começar? No nível mais simples, poderíamos dizer que somente a memória das violações dos direitos pode alimentar o futuro dos direitos humanos no mundo, fornecendo um elo substancial entre passado e futuro. Não raro, porém, o discurso da memória e os debates contemporâneos sobre os direitos permanecem separados por mais do que apenas a especialização disciplinar, na qual o discurso da memória é dominante nas humanidades e o discurso dos direitos, nas ciências sociais. Do meu ponto de vista nas humanidades, eu diria que os estudos contemporâneos da memória deveriam ligar-se de maneira mais robusta aos direitos humanos e à justiça, tanto em termos discursivos quanto práticos, para impedir que a memória, sobretudo a memória traumática, se torne um exercício vazio, que se alimente de si mesmo, de forma parasitária e estreita. Mas eu também sugeriria que, a menos que seja alimentado pela memória e pela história, o discurso dos direitos humanos corre o risco de perder embasamento histórico e se arrisca à abstração legalista e ao abuso político. Afinal, o universalismo dos direitos humanos tanto é um problema quanto uma promessa.

História dos discursos sobre os direitos humanos e a memória

Reconhecer os pontos fortes e as limitações intrínsecas dos direitos humanos e do discurso da memória é importante, se quisermos cultivar sua interação. As forças individuais dos dois campos devem ser mobilizadas para suplementar umas às outras, a fim de mitigar as deficiências de ambos. Os dois se interessam pela violação e a proteção dos direitos humanos básicos, e ambos têm de recorrer à história para fazê-lo. Ambos querem reconhecer, se não corrigir, os erros ou injustiças do passado, e ambos projetam e imaginam um futuro melhor para o mundo. Ambos brotaram, até certo ponto, de discursos jurídicos, morais e filosóficos sobre o genocídio e as violações dos direitos humanos após a Segunda Guerra Mundial. A Declaração Universal dos Direitos Humanos e a Convenção das Nações Unidas sobre o Genocídio, de 1948, foram o resultado político da memória (embora, em sua enunciação, os dois documentos da ONU tenham evitado a dimensão étnica e particularista do Holocausto). A memória, não apenas dos indizíveis genocídios e transferências forçadas de populações da primeira metade do século XX, mas também dos legados da tradição do direito natural, foi influente na moldagem desses documentos da ONU. Ainda assim, foram necessárias várias outras décadas para que o movimento internacional dos direitos humanos fosse deslançado.

Alguns trabalhos recentes de sociólogos e cientistas políticos começaram a explorar o elo constitutivo entre direito e memória. Assim, W. James Booth enfatizou “a intimidade do laço entre a memória e a justiça, não como um vínculo obsessivo ou uma síndrome, mas como uma face da própria justiça”.² E Joachim J. Savelsberg e seu coautor Ryan D. King exploraram a relação recíproca entre direito e memória – com o direito moldando a memória coletiva, e as próprias lutas da memória moldando o direito.³ Esses argumentos devem ser complementados pela observação histórica de que nossa compreensão atual dos direitos humanos e da memória representa uma nova fase no desenvolvimento desses discursos, os quais, não por acaso, têm corrido em trilhos paralelos nas últimas décadas. Em meu livro *Present Pasts* tentei fornecer uma genealogia dos discursos da memória desde a década de 1980, num contexto transnacional.⁴ Não repetirei aqui aqueles argumentos, exceto para reafirmar a necessidade de analisar os discursos contemporâneos da memória não como uma segunda natureza, mas como construções complexamente sobredeterminadas, geradas por constelações políticas específicas do final do século XX, as quais resultaram do fim das ditaduras na América Latina, da queda do Muro de Berlim, do colapso da União Soviética, do fim do *apartheid* na África do Sul e dos massacres genocidas da Bósnia e de Ruanda.

Para que a ascensão do discurso da memória se torne inteligível através da contextualização histórica e política, também precisamos compreender o movimento contemporâneo dos direitos humanos em sua evolução histórica e seu caráter politicamente mutável, pois ele é paralelo ao surgimento do discurso da memória. O historiador Samuel Moyn tem razão ao afirmar que o entendimento atual dos direitos humanos é de safra muito recente, e que ignorar esse fato levou uma historiadora dos direitos humanos como Lynn Hunt a distorcer o passado para adequá-lo ao presente.⁵ A teórica política Jean Cohen, por sua vez, distinguiu três fases do discurso dos direitos humanos desde a década de 1940.⁶ Uma primeira onda desenvolveu-se após a Segunda Guerra Mundial, em reconhecimento das atrocidades e das maciças violações dos direitos humanos cometidas contra civis, antes e durante a guerra; baseou-se não apenas na tradição norte-americana dos direitos inalienáveis e no engajamento de Eleanor Roosevelt, mas também no reavivamento de teorias católicas muito anteriores sobre o direito natural e os direitos morais, as quais foram mobilizadas para se opor ao positivismo jurídico de uma época anterior, já largamente desacreditado. Ela resultou na Convenção sobre o Genocídio e na Declaração Universal de 1948.

Numa segunda onda, afirma Cohen, o discurso dos direitos humanos desempenhou um papel central, embora amiúde negativo e crítico, nos projetos anticolonialistas de libertação, a partir do fim da década de 1940; no

enfraquecimento interno do império soviético na década de 1970, quando a União Soviética aceitou pela primeira vez algumas reivindicações de direitos humanos, ao assinar a Ata Final de Helsinque da Conferência sobre Segurança e Cooperação na Europa (1975); e nas transições democráticas conduzidas na América Latina nas décadas de 1970 e 1980. Escreveu Cohen: “Apesar de serem predominantemente exortativas, as declarações e convenções sobre direitos humanos foram um importante referencial normativo para a sociedade civil nacional e para os ativistas dos movimentos sociais.”⁷ O colapso do império soviético e o término negociado do *apartheid* na África do Sul, pouco depois, foram outros marcadores da renovação e da difusão dos debates na sociedade civil e da implementação de direitos em muitos países (especialmente no Leste Europeu e na América Latina). É claro que, nessa etapa, as lutas pelos direitos já eram internacionais, em vez de ainda serem travadas exclusivamente nos contextos nacionais tradicionais.

A terceira onda diferiu drasticamente das anteriores. Desde o fim da Guerra Fria, as violações dos direitos humanos foram seletivamente invocadas como justificativa para impor sanções debilitantes, invasões militares e governos de ocupação autoritários, por parte de organizações multilaterais e/ou de Estados que agiram unilateralmente sob a rubrica da intervenção humanitária. Tipicamente, tais intervenções foram justificadas como uma aplicação da legislação internacional dos direitos humanos. A Bósnia, o Afeganistão e o Iraque são os exemplos pertinentes, embora muito distintos em termos políticos. Portanto, Cohen distingue uma ideia tradicional dos direitos humanos, de um lado, e uma concepção política mais atual das intervenções baseadas nos direitos humanos, de outro. O que está em jogo aí é o conflito entre os direitos humanos transnacionais e a ideia, antes sacrossanta, de soberania nacional. De fato, talvez o Estado nacional já não continue a ser o único e principal garante dos direitos num mundo globalizante, numa época que assistiu a muitas novas convenções da ONU sobre os direitos humanos e à criação de uma Corte Penal Europeia e da Corte Penal Internacional. A Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal (ICISS) talvez tenha sido o órgão que foi mais longe na limitação da soberania do Estado, em seu relatório de 2001 intitulado “A responsabilidade de proteger”. Embora tal relatório tenha saído, obviamente, das falhas da ONU na década de 1990, em Srebrenica (na Bósnia-Herzegovina) e em Ruanda, não fica claro para mim se a passagem da intervenção humanitária (“humanismo militar”, como alguns a chamavam) para o direito de proteger constitui, na verdade, mais do que uma mudança semântica, visto que os protetores potenciais continuarão a ser, inevitavelmente, as grandes potências que também conduziram as intervenções humanitárias

(com uma pequena exceção: as tropas da União Africana da ONU em Darfur). De qualquer modo, para todos os efeitos, os direitos humanos tornaram-se, nesse estágio, genuinamente internacionais, e mantêm uma ligação problemática com a intervenção militar em Estados soberanos.

Na situação atual, parece-me que as dimensões fundamentais de cada uma das três ondas misturam-se em graus diferentes, dependendo das diversas constelações de base. Considerados em conjunto, o genocídio e a limpeza étnica, a sociedade civil e os direitos civis, assim como a intervenção humanitária, formam um aglomerado denso e confuso de problemas políticos e jurídicos que requer uma análise específica em cada caso. Não devemos permitir que o abuso da intervenção humanitária, nestes últimos anos do governo Bush, nos cegue para o potencial de internacionalização das lutas pelos direitos humanos, menos ainda quando se trata de violações dos direitos nos Estados Unidos e na própria Europa. Independentemente das recentes políticas imperialistas, qualquer regime transnacional de direitos humanos entra necessariamente em conflito com a ideia de soberania nacional – um conflito que precisa de muito mais negociação e reflexão.⁸

Qual é a diferença?

Isso me leva de volta à minha pergunta inicial sobre a relação entre a memória e o discurso dos direitos. Embora a memória e o direito sempre interajam de formas complexas, também precisamos entender algumas diferenças epistemológicas e práticas que determinam o alcance afetivo de ambos, suas operações e seus efeitos em longo prazo.

Permitam-me começar por uma questão enfática sobre a memória do trauma histórico, que insiste em rejeitar a reivindicação da conclusão total que costuma acompanhar o término dos julgamentos. Como sugeriu Walter Benjamin, os mortos têm, sim, um direito sobre nós, uma vez que, do ponto de vista deles, somos as futuras gerações. Benjamin afirmou que, por conseguinte, fomos dotados de um poder messiânico fraco.⁹ Max Horkheimer opôs-se à tentação teológica de Benjamin: os mortos estão mortos e não podem ser despertados. Não há necessidade de messianismo nem serventia para a redenção. Mas eles têm, sim, o direito de ser lembrados. Afinal, essa é uma marca da civilização humana, desde muito antes da articulação explícita dos direitos naturais, dos direitos humanos, dos direitos civis e de quaisquer outros, e mais ainda depois do século que acabamos de deixar para trás, o mais mortífero da história da humanidade. Onde estaria hoje o movimento internacional dos direitos humanos, sem a memória dos campos de carnificina do século XX?

A dignidade das vítimas, suas lutas e seu destino devem ser preservados na memória, sobretudo porque era um objetivo expresso dos mestres do genocídio obliterar qualquer lembrança de suas vítimas.

Ainda assim, os discursos da memória e dos direitos não se combinam com facilidade. Com demasiada frequência, os debates sobre os direitos humanos e sobre a justiça transicional ou retroativa, no direito e na teoria política, têm sido mantidos separados por um abismo profundo das discussões sobre a memória e o trauma histórico no campo das humanidades. Isso é surpreendente, pois seria de se esperar que esses campos fossem intrinsecamente complementares e se apoiassem mutuamente. Mesmo que reconheçamos que a legislação dos direitos humanos é frágil, contestada e amiúde ineficaz como memória, resta uma tensão fundamental entre a memória e o direito. Há limitações restritivas de escala e alcance social nos dois lados desse divisor discursivo. O discurso da memória costuma concernir a passados coletivos e a seus efeitos no presente, mas lhe falta uma sólida dimensão normativa jurídica que leve diretamente às reivindicações de direitos legais de indivíduos ou grupos. Não é à toa que o campo da reparação e do ressarcimento jurídicos baseados na memória continua sumamente controvertido. Alguns juristas e teóricos políticos chegaram até a afirmar que a lembrança de danos passados só pode ser um pálido substituto da justiça. O debate sobre a Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul é um bom exemplo, na medida em que os perpetradores receberam a garantia de ser anistiados, se prestassem depoimentos fazendo uma confissão pública de seus atos progressos.¹⁰ Ao mesmo tempo, entretanto, todos os processos judiciais, especialmente nos casos de justiça retroativa ou transicional, ficam na dependência da memória individual para que os tribunais cheguem a uma condenação, assim como dependem de um sistema penal que funcione e de um judiciário independente. Mais importante ainda, para minha tese sobre o papel da memória em relação ao direito, eu diria que a instauração ativa de processos por violações dos direitos humanos nos tribunais também depende da força dos discursos da memória na esfera pública – no jornalismo, nos filmes, nos meios de comunicação, na literatura, nas artes, na educação e até nas pichações urbanas. A Argentina de hoje talvez seja o melhor exemplo de como uma nova onda de julgamentos de acusados dos anos do terrorismo de Estado surgiu de uma política pública da memória, operando através de vários grupos de ativistas da memória que empregam todos os meios de representação disponíveis.

Mas a exigência bíblica da rememoração, tão forte na cultura laica contemporânea do Ocidente, como contrapeso da amnésia galopante, é uma exigência moral que não pode ser implementada em termos jurídicos ou sociais. É razoável que seja assim, pois, se fosse possível impor seu cumprimento, ela

violaria o direito de esquecer. É por isso que a criação de uma *Ley de la Memoria Histórica*, instituída na Espanha há alguns anos, é tão problemática. A memória é sempre frágil e difícil de ratificar, quanto mais de servir de base para a elaboração de leis. Os próprios direitos humanos, por outro lado, são janusianos: combinam a moral e a lei. Compartilham a dimensão moral e afetiva com o discurso da memória, ao qual, por sua vez, falta o jurídico, ainda que, paradoxalmente, não possa haver justiça sem memória. Vinculados, mas separados: é por isso que persiste uma tensão fundamental entre o discurso da memória e o dos direitos, fora das especializações disciplinares. E, dadas as obsessões contemporâneas da cultura midiática com a memória, amiúde frívolas e exploradoras, é lícito indagar se a memória favorece ou prejudica a justiça. Os defensores apontam, legitimamente, para os julgamentos de criminosos de guerra e acusados de terrorismo de Estado, ou para os processos bem-sucedidos de reparação. Os detratores do discurso da memória citam casos em que esta e o manto da vitimação são usados para incitar à violência, como na campanha de propaganda sérvia de Slobodan Milosevic sobre a batalha de Kosovo de 1389, ou para prolongar hostilidades, como nas competições de memória entre Israel e a Palestina. Na Sérvia, a lembrança dos males do passado foi mobilizada a serviço de metas nacionalistas, que desencadearam a limpeza étnica da Bósnia e de Kosovo. A escritora croata Dubravka Ugrešić, em seu livro de ensaios *A cultura da mentira*, defendeu a poderosa tese de que a desintegração da Iugoslávia caracterizou-se pela simultaneidade de um pavor do esquecimento e um pavor da memória: esquecer a realidade da Iugoslávia multiétnica e multirreligiosa; lembrar e reviver as inimizades do passado, em sua maioria esquecidas. Os pontos fortes, os limites e os abusos da memória precisam ser reconhecidos em sua interação caso a caso.

O mesmo se aplica ao discurso dos direitos humanos que faz vigorosas reivindicações normativas legais em nome da justiça, mas acaba, muitas vezes, numa idolatria de princípios abstratos, desconhecendo os contextos históricos e políticos que devem ser reconhecidos e negociados, para que uma política de direitos humanos surta efeito em dado país e em dado momento. As diferenças legítimas de opinião sobre o que há de humano nos direitos humanos, ou sobre quais direitos figuram como direitos humanos, para começo de conversa, costumam ser atropeladas por uma inflação de discursos dos direitos humanos, que corre o risco de desvalorizar toda essa iniciativa. Hoje em dia, a ubiquidade das reivindicações de direitos é paralela à inflação das reivindicações da memória, e tanto o discurso dos direitos quanto o da memória são alvos fáceis de abuso, como véu político para encobrir interesses particulares. Os críticos dos direitos humanos e da memória nunca se cansam de assinalar isso, no intuito de desacreditar os dois discursos.

Direitos, democracia, modernidade

A idolatria e o abuso são especialmente visíveis, no plano internacional, na equação simplista dos direitos humanos universais com a democracia ocidental. Estão implícitos na ideia de que os direitos deveriam disseminar-se dos Estados Unidos para outras partes do mundo. Essa tese baseia-se numa desacreditada teoria da modernização pós-Segunda Guerra Mundial, ressuscitada em termos de direitos humanos. Embora a genealogia dos atuais direitos humanos remonte às fontes europeias do direito natural nos séculos XVII e XVIII, Jürgen Habermas teve razão ao sugerir que os padrões internacionais dos direitos humanos não devem ser legitimados nem deslegitimados por sua origem na civilização europeia e no sistema westfaliano de Estados nacionais soberanos.¹¹ Os opositores citam com frequência essa origem histórica para desacreditar o discurso dos direitos como eurocêntrico e imperialista; os defensores, por sua vez, permanecem majoritariamente desconhecedores do fato de que não se pode simplesmente citar a genealogia dos direitos para descrever ou justificar as práticas vigentes.

Se retornarmos à história antiga, primeiro deveremos reconhecer que a relação entre os direitos humanos e a democracia ocidental é complexa e fraturada, e não de impecável harmonia. Durante séculos, travaram-se lutas por direitos humanos em Estados europeus, com definições e entendimentos amplamente variáveis dos direitos. As democracias, com extrema frequência, violaram os direitos das minorias, e ainda os violam. Além disso, a propagação dos direitos humanos sempre se aliou à negação deles nas situações coloniais e nas sociedades escravagistas. Essa história possibilitou a alguns Estados pós-coloniais a denúncia dos direitos humanos como uma imposição ocidental e a negação de direitos a suas próprias populações. A questão dos direitos sempre foi uma questão de poder e de relações assimétricas, e o mesmo se aplica ao que Michael Rothberg chamou de competição de soma zero entre os atuais discursos da memória.

Embora a genealogia colonial deva ser reconhecida, a ideia e a prática dos direitos humanos passaram por tantas transformações, que as origens no direito natural divino ou até nas revoluções norte-americana e francesa tornaram-se basicamente irrelevantes como recurso legitimador. Os direitos humanos internacionais de hoje são legitimados, antes, pela necessidade de o mundo inteiro responder aos desafios de uma modernidade social e econômica que, por mais localmente fraturada e transformada que seja, tornou-se global.¹² Como seria inevitável, isso envolve certo nível de abstração no julgamento das atrocidades e dos abusos dos direitos humanos. Trata-se da abstração da pró-

pria modernidade, sem a qual as lembranças de atrocidades não atingiriam seu poder transnacional afetivo nem mobilizariam comunidades que não são as das próprias vítimas.

No entanto, um regime de direitos humanos que ultrapasse inteiramente Estados e nações ainda não é imaginável, apesar de alguns teóricos políticos terem começado a conceituar uma “sociedade civil global”, em oposição a um governo mundial [*Weltbürgergesellschaft*] ou sem ele.¹³ Apesar de certas formas de desnacionalização da cidadania em algumas partes do mundo (dupla cidadania, passaportes da União Europeia, concessão de direitos regionais de voto a não cidadãos etc.), os Estados continuam a ser importantes legisladores e garantes da ampliação dos direitos, sobretudo por meio de constituições, de novas regulamentações da cidadania e dos direitos culturais e de compromissos com organizações transnacionais. Quase todas essas lutas pelos direitos, que não têm modelos no passado, ainda funcionam nesse contexto, embora tenha havido um aumento de organizações transnacionais de direitos, como o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos e a Corte Penal Internacional. Apesar desses avanços, novas formas de apatridia desenvolveram-se no contexto das migrações “ilegais”, do comércio sexual e de outras novas formas de escravidão e trabalho forçado. Isso tem especial pertinência no caso dos “imigrantes de outros países” na União Europeia e de imigrantes majoritariamente latino-americanos e chineses nos Estados Unidos. Como alertou Hannah Arendt,

[a] concepção dos direitos humanos, baseada na existência presumida de um ser humano como tal, ruiu por terra no exato momento em que, pela primeira vez, os que professavam acreditar nela confrontaram-se com pessoas que de fato haviam perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto a de ainda serem humanas.¹⁴

De modo análogo, a crença em que a lembrança do genocídio como crime contra a humanidade poderia impedir novos genocídios ruiu por terra no momento em que o mundo deparou com novas formas de genocídio, massacres estatais e limpeza étnica, na Bósnia, em Ruanda e em Darfur.

A memória e a nação

Os direitos e a memória estão ligados, porém se diferenciam em mais um aspecto. Assim como um dia a nação proveu o arcabouço dos direitos, e ainda o fornece, ela também serviu de espaço privilegiado para a memória coletiva, tal como definida por sociólogos e historiadores, desde Maurice Halbwachs até

Pierre Nora e outros mais. Todavia, enquanto o discurso dos direitos humanos, desde a Declaração Universal de 1948, almeja a universalidade, os discursos sobre a memória coletiva têm-se limitado, tipicamente, a situações nacionais ou regionais. Isso tende a bloquear o discernimento dos modos pelos quais uma nova política transnacional da memória espalhou-se pelo mundo, desde 1989, juntamente com o discurso dos direitos humanos, mas distinta dele.¹⁵ A ideia da memória coletiva baseou-se sobretudo numa concepção antropológica da cultura como homogênea e fechada, ou autônoma.¹⁶ Assim, uma memoriadora como Carol Gluck defendeu a diferenciação da memória em oficial, vernácula e individual, e eu propus, em outro texto, que abandonemos ou, pelo menos, coloquemos entre parênteses toda a ideia de memória coletiva.¹⁷ Isto parece especialmente necessário numa época em que a memória coletiva, hoje entendida sobretudo como memória nacional, é inevitavelmente perpassada por lembranças grupais no nível subnacional ou regional, bem como pelas misturas da memória diaspórica encontradas com os fluxos crescentes de migração, que questionam as ideias de homogeneidade cultural. Além disso, a construção da memória através dos meios de comunicação de massa torna cada vez mais ilusória a visão sociológica de memórias grupais. Como quer que seja definida, a memória coletiva, como ideia norteadora, tornou-se problemática em termos conceituais e sociológicos.

Com a expansão dos direitos ocorrida desde a Segunda Guerra Mundial, as concepções das culturas nacionais como unidades coerentes e distintas, não sujeitas a reivindicações de direitos internacionais através das fronteiras, foram aos poucos enfraquecendo. As tendências para a globalização das finanças, da economia e das migrações criaram novas redes, que subvertem as concepções tradicionais de soberania nacional. Houve época em que as nações continham a economia. Hoje, a economia contém as nações. Seria possível sugerir, analogamente, que um dia as nações contiveram a memória, ao passo que agora uma cultura global da memória contém as nações? Com efeito, Levy e Sznajder sugeriram que a antiga noção de memória coletiva poderia ser repensada como memória global ou cosmopolita. Embora eu concorde com sua tese de que a globalização, a mídia tecnológica e os eventos políticos da década de 1990 mudaram o *status* da memória no mundo inteiro, sou cético quanto à linguagem da cosmopolitização. Afinal, os discursos da memória vivenciada continuarão primordialmente ligados a comunidades e territórios específicos, ainda que a própria preocupação com a memória tenha-se tornado um fenômeno transnacional em todo o mundo, e que a lembrança do Holocausto tenha migrado para outros casos historicamente não correlatos.

Até no nível nacional, porém, as lembranças estão sempre em conflito entre si, hoje mais do que no auge do regime westfaliano que viu pela primeira vez a invenção das tradições nacionais e a construção de memórias nacionais. As lembranças se chocam, do mesmo modo que as reivindicações de direitos confrontam umas às outras. Em qualquer coletividade, é inevitável haver conflitos e lutas a respeito de memórias que raras vezes, até mesmo em pequenos grupos, constituem algo que se possa chamar de coletivo, muito menos cosmopolita. Essas tensões e conflitos são um componente principal da esfera pública nas sociedades abertas e, idealmente, devem estar sujeitos ao reconhecimento político, à deliberação democrática e à negociação. O fato de grupos de pessoas, e não indivíduos, costumarem ser marcados para perseguição ou opressão não garante uma memória grupal coletiva homogênea. As atuais áreas-chave de conflito concernem aos direitos dos povos indígenas, aos direitos de linguagem, às desigualdades de gênero, aos direitos sexuais, aos direitos de cidadania e aos direitos políticos dos imigrantes. A afirmação fundamental de Hannah Arendt de que existe um direito de ter direitos, afirmação que remonta ao período entreguerras, no qual populações inteiras foram desnaturalizadas e privadas dos direitos individuais e de cidadania, tornou-se uma força política condutora no mundo contemporâneo.

Os debates sobre a memória nas humanidades têm sido especialmente robustos em seu foco interpretativo na memória cultural, encarnada na literatura, na arquitetura, nas artes plásticas e nos monumentos.¹⁸ Eles também contribuíram muito para nossa compreensão do trauma histórico, por seu foco no depoimento e no testemunho. Mas houve quem perguntasse até que ponto esse foco nas subjetividades, por legítimo que seja, corre o risco de perder de vista as dimensões políticas do discurso dos direitos no presente e suas implicações para o futuro.¹⁹ Embora essa objeção tenha alguma força em relação a um exagero do trauma, num espírito pós-estruturalista e psicanalítico, eu diria que precisamente o foco na força das lembranças individuais de violações de direitos é capaz de impedir que o discurso dos direitos humanos resvale muito depressa para uma abstração histórica. O discurso dos direitos humanos e culturais deve apoiar-se em exemplos concretos de violações dos direitos, interpretados no contexto de situações sistêmicas e histórias antigas, e pode ser respaldado por obras de arte que treinem nossa imaginação não só para reconhecer o que Susan Sontag chamou de a dor alheia, mas também para construir remédios jurídicos, políticos e morais contra a proliferação desenfreada dessa dor. A tragédia grega clássica foi a primeira a articular esse elo constitutivo entre a memória e os direitos: *Antígona* é uma peça que diz respeito não apenas às obrigações para com os mortos, mas também aos direitos dos vivos.

Memória e direitos culturais

À descrição feita por Jean Cohen sobre três fases consecutivas do discurso dos direitos humanos, desde a Segunda Guerra Mundial, poderíamos acrescentar uma quarta dimensão, que também emergiu nos anos recentes. Ela concerne à transformação do discurso dos direitos humanos para destacar reivindicações de direitos culturais pertinentes a populações indígenas ou descendentes de escravos, na América Latina, no Canadá ou na Austrália. E surge também com respeito a direitos civis e sociais, na esteira das novas formas de imigração e diáspora. Enquanto a terceira fase de Cohen questiona as ideias tradicionais de soberania do Estado, admitindo intervenções que atravessem fronteiras, essa quarta dimensão reivindica os direitos de grupos culturais dentro de nações soberanas, mas entra em conflito com a ideia tradicional dos direitos humanos como direitos dos indivíduos, e também com um entendimento homogêneo da nacionalidade. Portanto, desestabiliza ainda mais as ideias de identidade nacional, sobretudo quando direitos civis e sociais e, às vezes, até direitos políticos limitados são sensatamente concedidos a imigrantes não cidadãos, ou quando se concedem direitos culturais a povos indígenas, desde que tais direitos não entrem em conflito com a lei da terra (Constituição colombiana de 1993).

Visto que os direitos culturais de grupos são invariavelmente impregnados de tradição e memória, é claro que isso levanta outra questão: pode haver um direito à memória cultural que seja juridicamente executório, assim como existe um direito à liberdade de expressão? Não parece fazer muito sentido falar num direito à memória que possa ser legalmente imposto, exceto, talvez, num contexto em que os seres humanos fossem tecnológica ou geneticamente manipulados para esquecer. Alguns filmes de ficção científica, como *Blade Runner*, *o caçador de androides* (direção de Ridley Scott, 1982) e *O vingador do futuro* (direção de Paul Verhoeven, 1990), abordaram essas questões. Somente em tal situação faria sentido falar de um direito legal à própria memória. É claro que, em certa visão sombria dos desdobramentos históricos globais, como a articulada na *Dialética do esclarecimento*, de Max Horkheimer e Theodor Adorno (1947), no limiar entre a guerra total e a Guerra Fria e muito antes da engenharia genética, esse tipo de manipulação e a consequente destruição da memória foram analisados de forma convincente, embora reducionista, como o projeto da indústria capitalista da cultura e de sua ideologia consumista. Tratou-se de uma teoria inicial, embora exagerada, do distúrbio do deficit de atenção, da amnésia e da perda da subjetividade nas sociedades de meios de comunicação de massa. A ameaça à memória, de fato, seria uma ameaça à própria identidade humana – uma identidade sempre moldada por nossa inserção em uma dada

época e um dado lugar. Ainda que os meios de comunicação da memória e o próprio lugar da memória na cultura difiram enormemente no tempo e no espaço, Luís Buñuel teve razão ao dizer: “É preciso começar a perder a memória, nem que seja aos pouquinhos, para perceber que é a memória que constitui nossa vida [...]. Nossa memória é nossa coerência, nossa razão, nossos sentimentos e até nossos atos. Sem ela, não somos nada.”²⁰

Assim, como dado antropológico e histórico, a memória, especialmente a memória grupal, pode ser relacionada com o que veio a ser conhecido como *direitos culturais*. Mas a ideia de direitos culturais suscita problemas sérios. Seguindo teóricos dos direitos humanos, como Seyla Benhabib, quero primeiramente rejeitar a ideia de que os direitos culturais possam ser separados dos direitos individuais. Alguns direitos culturais já estão refletidos em diversas cláusulas da legislação internacional sobre direitos humanos (Declaração Universal: liberdade de pensamento, consciência e religião [Artigo 18]; liberdade de expressão [Artigo 19]). Os direitos culturais dos grupos também são implicitamente reconhecidos na Convenção sobre o Genocídio, de 1948, uma vez que é comum as políticas de genocídio serem precedidas por ataques à cultura de grupos excluídos.²¹ Os direitos culturais e os individuais não podem ser separados, pois a autonomia individual, ao contrário de certas crenças liberais, não é dada pela natureza, mas surge no reconhecimento recíproco dos cidadãos inseridos numa cultura e engajados em relações sociais e políticas. Toda individualidade é intrinsecamente social. No entanto, a autonomia individual é comumente atacada em nome da comunidade. Então, por que alguns insistem numa categoria separada de direitos culturais comunitários?

O movimento pelos direitos culturais surgiu recentemente, em torno de problemas das minorias e dos direitos das nações originárias, ou primeiras nações, em Estados nacionais como o Canadá, a Austrália, a Colômbia, o Brasil e outros países latino-americanos. Ele pode ser visto como uma expressão da ênfase crescente na diversidade cultural de um mundo cada vez mais interligado, e é em si mesmo uma transformação de lutas anteriores, sobretudo lutas pelo direito à terra, antes comumente formuladas em termos marxistas. Liga-se fundamentalmente à política da identidade grupal, e muitas vezes manifesta ceticismo ou até hostilidade em relação ao discurso dos direitos individuais. Aqui, um grande problema é que, muitas vezes, o discurso dos direitos culturais tem uma ressonância nefasta com a tradição do que os colonialistas chamavam de *direito costumeiro* ou *consuetudinário*. Portanto, suas reivindicações remontam à descendência linear, em vez de atenderem às necessidades atuais. Ele pode ser visto, é claro, como uma formação reativa legítima contra a globalização e a temível perspectiva da homogeneização cultural pelo capital financeiro,

pelo desenvolvimentismo, pelo consumismo desenfreado e pelo inglês global. No entanto, ao tomar invariavelmente o partido do local contra o global, o discurso dos direitos culturais produz seu próprio conjunto de limitações.

Com efeito, há uma tendência a romancear as chamadas formas não ocidentais de diversidade cultural e a congelá-las em termos de direitos culturais e valores tradicionais. Aqui, a ironia é que a própria reivindicação de direitos culturais dos grupos, muitas vezes postulada contra o privilégio de direitos individuais, articula-se, por sua vez, no campo da própria tradição europeia dos direitos, a qual alguns querem rejeitar. De fato, os direitos culturais dos grupos já eram avaliados nas primeiríssimas articulações católicas do direito natural (a Escola de Salamanca), o que refletia mais o contato colonial do que, digamos, a tradição de direitos que evoluiu a partir das revoluções francesa ou norte-americana. Seja como for, as lutas atuais pelos direitos (grupais ou individuais) em todo o mundo representam uma resposta ativa a uma situação que não permite nenhuma fuga das modernidades mutantes.

A natureza problemática das reivindicações de direitos culturais torna-se particularmente visível quando tais direitos são mobilizados não para fazer reivindicações a favor de grupos marginalizados (as primeiras nações do Canadá, os povos indígenas da Amazônia), mas a favor de Estados e do poder estatal. No campo internacional, isso acontece nas tentativas de oposição à influência estrangeira, quer se trate da influência ocidental nas sociedades islâmicas, quer dos efeitos da presença islâmica nas sociedades ocidentais. E acontece no interior das nações, quando se evocam direitos culturais para fins conservadores, a favor de uma cultura nacional no cotejo com suas comunidades de imigrantes. O recente exemplo alemão do debate sobre a *Leitkultur** é uma boa ilustração deste último caso, e as reivindicações culturais europeias contra a inclusão da Turquia como membro da UE são uma ilustração do primeiro. Em ambos os casos, o reconhecimento da diversidade cultural volta-se contra a própria diversidade, para favorecer a cultura dominante. Essas reivindicações de direitos culturais, muito diferentes em termos políticos, funcionam com base numa concepção unitária obsoleta da cultura. Todas as culturas afetadas pela modernidade são invariavelmente cindidas, quer essa cisão opere em sentidos verticais (superior *versus* inferior, autóctone *versus* diaspórico), quer em termos do privilégio concedido a diferentes meios de comunicação (imprensa *versus* oralidade, literatura *versus* música). Tais estratificações sempre serão um campo de luta sobre os significados e a compreensão que os

grupos têm deles mesmos. Elas tornam palpável o fato de que é impossível manter uma discussão significativa sobre os direitos culturais sem considerar os direitos sociais e políticos do indivíduo. A cultura não deve ser separada dos direitos da pessoa ou dos direitos de cidadania. Quando isso ocorre, ela se torna inevitavelmente constrictiva, unitária, homogeneizadora e excludente, quer no nível nacional, quer no subnacional. Em vez de superarem os problemas de poder inerentes às culturas majoritárias nacionais, as reivindicações de direitos culturais, conforme articuladas por grupos subnacionais, podem simplesmente reproduzir esses problemas em outro registro.

Ainda assim, acompanhando Benhabib, reconheço as reivindicações culturais, especialmente da linguagem e dos valores expressivos nela inseridos, e penso que os direitos culturais devem ser conciliados com a categoria mais ampla dos direitos humanos como direitos dos indivíduos.²² Tudo o mais pode levar à opressão cultural e ao relativismo jurídico, ou a coisa pior. Construir um binário irreconciliável entre os direitos humanos universais, como direitos apenas dos indivíduos, e os direitos culturais, como direitos de grupos étnicos ou raciais, traz o risco de rejeitar os direitos individuais dos membros dos grupos em nome da cultura. Seria igualmente inaceitável, contudo, desconhecer todas as reivindicações culturais dos grupos, limitando os direitos apenas a indivíduos autônomos, como se pudesse existir autonomia fora das relações sociais. Postular esse binário também reproduz o abismo improdutivo entre a teoria política liberal e comunitária e a teoria política republicana, em vez de enxergar as duas como interligadas e necessitadas de mediação. Permitam-me destacar o problema com um exemplo simples: assim como os direitos humanos incluem o direito de sair de uma nação ou um Estado, os direitos culturais devem preservar a prerrogativa de que o indivíduo nascido numa dada cultura possa deixá-la e escolher outra. Essa dimensão, que não é suficientemente abordada pelos proponentes dos direitos culturais grupais, é especialmente pertinente às mulheres e a outras pessoas privadas de direitos em sociedades ou grupos étnicos religiosos que lhes atribuem um *status* legal inferior. Os direitos culturais podem tornar-se produtivos como trampolim para exigências sociais e políticas, mas podem tornar-se asfixiantes quando permanecem no nível da compensação identitária, dentro de uma pobreza e um sofrimento contínuos.

O discurso dos direitos culturais compartilha outra dimensão problemática com o discurso da memória. Ele tende a confrontar os direitos de um grupo com os de outro, como ocorre hoje nas reivindicações dos povos indígenas que contrariam a cultura dominante das nações em que vivem. Isso pode até levar a uma bifurcação entre o direito civil e o direito consuetudinário, como em alguns países latino-americanos (a exemplo da Colômbia). Essa constelação

* Cultura de referência ou cultura dominante. [N.T.]

encontra uma analogia nos debates sobre a memória em lembranças traumáticas de *pogroms*, massacres estatais organizados e genocídios. Aqui, não se trata de um grupo fazendo reivindicações legais contra outro, passíveis de ser decididas num tribunal ou num processo político deliberativo. A cultura da memória caracteriza-se, antes, por disputas, amiúde acerbadas e ressentidas, sobre a memória, as quais reivindicam a prioridade de um tipo de lembrança traumática em relação a outro, com isso criando insidiosas hierarquias do sofrimento.²³ A mais difícil e contestada dessas disputas em torno da memória é a que ocorre entre a lembrança do Holocausto e as lembranças do colonialismo, que hoje parecem separadas pelo que W. E. B. Du Bois chamou, certa vez, em outro contexto, de linha da cor. Nos debates sobre a política da memória, devemos tentar evitar essa hierarquização vertical de sofrimentos passados, na qual um tipo de memória tenta suplantar outro. Nesse aspecto, o discurso da memória pode aprender com os avanços jurídicos. A negociação dos direitos dos indígenas, no arcabouço da nação e da constituição, tal como evoluiu lentamente no Canadá ou na Colômbia, talvez possa fornecer um modelo teórico para a reconciliação, em contraste com a irreconciliabilidade e a concorrência feroz. A tarefa é reconhecer uma dimensão universal na opressão sistêmica e no sofrimento humano, e não jogar um tipo de lembrança contra outro. O discurso da memória e o dos direitos precisam alimentar uma dimensão universalizante que reconheça a particularidade, mas sem reificá-la. Assim como existe reciprocidade entre memória e direito, entre direitos culturais e direitos individuais, também devemos atenuar as fronteiras entre lembranças rivais de sofrimento e perseguição.

Não há dúvida de que, em nossa época, a política da memória e os direitos humanos já estão mais intimamente ligados que nunca. Aliás, um marco atual do discurso dos direitos humanos é que ele se alimenta do discurso da memória, embora amiúde o deprecie. A força permanente da política da memória continua a ser essencial para garantir os direitos humanos no futuro. Por mais que sua presença seja essencial para estabelecer regimes de direitos humanos onde eles ainda não existem, não podemos esquecer que a memória também pode alimentar violações dos direitos humanos, do mesmo modo que os direitos humanos estão expostos ao abuso político. Todavia, mesmo nos casos em que a memória apoia os direitos humanos, talvez nos convenha investigar mais fundo. Com o declínio das utopias sociais e políticas do século XX – os futuros imaginados do fascismo, do comunismo e da modernização capitalista global – e com as montanhas de cadáveres que as ditaduras desse século sinistro legaram à nossa rememoração, às vezes uma parte excessiva da luta pelos direitos humanos parece concentrar-se em corrigir injustiças passadas, por meio de rei-

vindicações de reparação e ressarcimento. Garantir o passado pode ser uma iniciativa tão perigosa quanto tentar garantir o futuro através de projeções utópicas. Se o ativismo dos direitos humanos vier a se tornar prisioneiro do passado e da política da memória, isso apenas significará que ele terá sempre chegado tarde demais. No entanto, se vier a se tornar prisioneiro de uma ideia vaga e abstrata de globalização, o resultado será igualmente problemático.

A política da imigração

Concluo com uma nota sobre a imigração na atualidade, uma questão de direitos que tem enorme interesse para mim, pois se situa na fronteira entre o passado da memória e o futuro dos direitos. Afirmo em outro texto que o Holocausto e o discurso sobre o colonialismo devem ser considerados relacionados entre si, e não se manter reciprocamente hostis.²⁴ Mas a ligação entre o Holocausto e o colonialismo também deve ser estendida ao problema contemporâneo da política de imigração nas principais nações do Ocidente. O Magreb e as antigas colônias subsaarianas estão para a França tal como a Índia e o Paquistão para a Inglaterra, a Indonésia para a Holanda, e os países muçulmanos formados das ruínas do Império Otomano para a Europa e os Estados Unidos. A política de imigração desloca o problema da dominação colonial em tempos pós-coloniais para as próprias antigas potências colonialistas. Isso cria novas constelações, que são articuladas e usadas nos contextos do passado colonial e de outros passados que se recusam a desaparecer: os turcos como “os novos judeus” da Alemanha; a dominação neocolonialista nos arredores de Paris; as pequenas prisões de Guantánamo nos lucrativos centros de detenção para imigrantes “ilegais” espalhados pelos Estados Unidos. Tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, a linha da cor não existe apenas em certos discursos antagônicos entre si, mas na própria realidade social.

Mais do que nunca, precisamos de obras artísticas que questionem a permanência de práticas coloniais racializadas e deslocadas na própria metrópole, obras que possam fazer justiça, em sua figuração estética, à complexidade da situação. Um poderoso exemplo recente é o *Shibboleth* de Doris Salcedo, uma instalação de 2008 no Tate Modern de Londres. Nessa obra, o tema da imigração como exclusão e negação dos direitos é articulado com a linguagem e a visibilidade, sob a forma de uma fenda que se vai alargando no piso por toda a extensão do antigo salão da turbina do Tate. As paredes de concreto da fenda são rompidas por uma cerca de malha de aço – não o arame farpado dos campos nazistas ou bósnios, mas a malha de aço das atuais fortificações de fronteira –, e o concreto das paredes pretende manter os bárbaros do lado de fora, seja

em Israel, seja na fronteira mexicano-americana. *Shibboleth* [xibolete] é a palavra bíblica que os estrangeiros não conseguem pronunciar corretamente e que divide o mundo em amigos e inimigos, com consequências mortíferas. O passado bíblico e o presente contemporâneo chocam-se nessa obra que, numa poderosa linguagem visual e arquitetônica, reflete sobre as continuidades observadas entre o colonialismo, o racismo e a imigração. O arco não vai apenas do Holocausto e do colonialismo até a Bósnia, Ruanda e Darfur, mas também até a migração e até práticas de negação de direitos e assimetrias fundamentais de poder entre os seres humanos, que um dia talvez se tornarão parte de uma política da memória. Quiséramos nós que ela já houvesse chegado.

Notas

- 1 Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010.
- 2 W. James Booth, "The Unforgotten: Memories of Justice", *American Political Science Review* 95, n.º 4, 2001, p. 777-791.
- 3 James J. Savelsberg e Ryan D. King, "Law and Collective Memory", *Annual Review of Law and Social Science* 3, 2007, p. 189-211. Ver também Daniel Levy e Natan Sznaider, *Memory and Human Rights*, col. Essays on Human Rights, University Park, Pennsylvania State University Press, 2010.
- 4 Andreas Huyssen, *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, col. Cultural Memory in the Present, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.
- 5 Moyn, "On the Genealogy of Morals", *Nation* 284, n.º 15, 2007, p. 25-31.
- 6 Jean Cohen, "Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization", *Political Theory* 36, n.º 4, 2008, p. 578-606.
- 7 *Ibid.*, p. 580.
- 8 Não posso abordar aqui a relação entre direitos e soberania. Sobre a história do conceito de soberania, ver a excelente exposição de Dieter Grimm, *Souveränität: Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlim, Berlin University Press, 2009.
- 9 Walter Benjamin, "On the Concept of History", in Howard Eiland e Michael W. Jennings (orgs.), *Selected Writings, Volume 4: 1938-1940*, trad. Edmund Jephcott *et al.*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003, p. 389-400, citação nas p. 389ss.
- 10 Mahmood Mamdani, "Amnesty or Impunity? A Preliminary Critique of the Report of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa (TRC)", *diacritics* 32, n.º 3-4, 2002, p. 33-59. Ver também a vigorosa narrativa literária de Antjie Krog, *Country of My Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*, Nova York, Three Rivers Press, 1999.
- 11 Jürgen Habermas, "Zur Legitimation durch Menschenrechte", in *Philosophische Texte*, 5 v., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, v. 4, p. 298-312.
- 12 Sobre a importância da justiça econômica, ver Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009 [*A ideia de justiça*, trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes, São Paulo, Companhia das Letras, 2011].
- 13 Ver Jürgen Habermas, "Kants Idee des ewigen Friedens", in *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 192-236.
- 14 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, OH, World, 1958, p. 299 [*Origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 4ª reimpr., 2000].
- 15 As exceções a essa tendência são Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009; Daniel Levy e Natan Sznaider, *The Holocaust Memory in the Global Age*, col. Politics, History, and Social Change, Filadélfia: Temple University Press, 2006; e Andreas Huyssen, *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, col. Cultural Memory in the Present, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.
- 16 Esse uso não concorda inteiramente com a definição do termo na obra de Maurice Halbwachs, autor que reconheceu diferentes grupos como portadores de diferentes lembranças coletivas, mas cujo quadro de referência continuou a ser a nação francesa. Encontramos o mesmo enfoque nacional em *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, texto organizado por Pierre Nora; a edição em inglês foi organizada e prefaciada por Lawrence D. Kritzman, com trad. de Arthur Goldhammer, 3 v., Nova York, Columbia University Press, c. 1996-1998; e Étienne François e Hagen Schulze (orgs.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 v., Munique, Beck, 2009.
- 17 Ver Carol Gluck, "Operations of Memory: 'Comfort Women' and the World", in Sheila Miyoshi Jager e Rana Mitter (orgs.), *Ruptured Histories: War, Memories, and the Post-Cold War in Asia*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007, p. 47-77; e Andreas Huyssen, "Transnationale Verwertungen von Holocaust und Kolonialismus", in Elisabeth Wagner e Burkhardt Wolf (orgs.), *Verwertungen von Vergangenheit: Mosse-Lectures 2008*, Berlim, Vorwerk 8, 2009, p. 30-51.
- 18 Jan Assmann distingue a memória cultural da memória geracional em "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, n.º 65, 1995, p. 125-134.
- 19 Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo – Una discusión*, 2ª ed., Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005 [*Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras/Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007].
- 20 Luis Buñuel, *My Last Sigh: The Autobiography of Luis Buñuel*, trad. Abigail Israel, Nova York, Alfred A. Knopf, 1983, p. 4-5 [*Meu último suspiro*, trad. André Telles, São Paulo, Cosac & Naify/Mostra, 2009].
- 21 Não posso abordar aqui o problema do *genocídio cultural*, formulação ambígua nos primeiros debates sobre o genocídio no trabalho de Lemkin. Ver Anson Rabinbach, "Genozid: Genese eines Konzepts", in *Begriffe aus dem Kalten Krieg: Totalitarismus, Antifaschismus, Genozid*, Jena, Wallstein, 2009, p. 43-73; e Bartolomé Clavero, *Genocide or Ethnocide, 1933-2007: How to Make, Unmake, and Remake Law with Words*, Milão, Giuffrè, 2008.
- 22 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.
- 23 Ver Rothberg, *Multidirectional Memory*.
- 24 Huyssen, "Transnationale Verwertungen".