

ARTIGO DOSSIÊ

HOLOCAUSTO DA MEMÓRIA: “ESPETACULARIZAÇÃO” ESVAZIA O SENTIDO CRÍTICO DO REGISTRO HISTÓRICO

HOLOCAUST OF MEMORY: “ESPETACULARIZATION” EMPTY THE CRITICAL SENSE OF THE HISTORICAL REGISTRY

JOSÉ ARBEX JR*

RESUMO

A memória do Holocausto nazista, da qual Auschwitz é o símbolo mais conhecido, é celebrada globalmente como uma metáfora do Mal e uma advertência para que nunca mais ocorra nada semelhante. Mas, se o Holocausto ganha visibilidade global, o mundo contemporâneo presencia a tragédia de 100 milhões de refugiados, a fome que atinge 1 bilhão de pessoas, os horrores da guerra na Síria, o sofrimento dos palestinos em Gaza. Esse quadro coloca questões agudas sobre memória, história, mídia e sociedade. O que é a memória, e qual a sua relação com a experiência? Como e porque é possível o convívio amigável entre a memória do Holocausto e a tragédia contemporânea?

PALAVRAS-CHAVE: Holocausto; memória; mídia; espetáculo; imagens da guerra.

ABSTRACT

The memory of the Nazi Holocaust, of which Auschwitz is the best-known symbol, is celebrated globally as a metaphor for Evil and a warning that nothing like this ever happens again. But if the Holocaust gains global visibility, the contemporary world witnesses the tragedy of 100 million refugees, the hunger of 1 billion people, the horrors of the war in Syria, the suffering of the Palestinians in Gaza. This picture poses sharp questions about memory, history, media, and society. What is memory, and what is its relation to experience? How and why is it possible friendly neighborhood between the memory of the Holocaust and the contemporary tragedy?

KEYWORDS: Holocaust; memory; media; spectacle; images of war.

Introdução

Em janeiro de 2015, a humanidade inteira foi convidada a lembrar a passagem dos 70 anos da libertação, pelo exército soviético, de pelo menos 7.500 prisioneiros que ainda, quase que por milagre, sobreviviam na rede de campos nazistas de Auschwitz-Birkenau, localizada no sul da Polônia e inaugurada em 20 de maio de 1940. Emissoras de televisão, rádios, jornais impressos e redes sociais, em todo o mundo, transmitiram cerimônias solenes, em que os poucos sobreviventes ainda capazes de oferecer o seu testemunho multiplicaram narrativas repletas de dor, perplexidade e demonstrações de extraordinária resiliência.

Calcula-se que 1,1 milhão de judeus e mais de 100 mil prisioneiros de guerra, ciganos, homossexuais e representantes de outras minorias foram mortos em Auschwitz. O campo, que à sua entrada portava uma infame placa com a frase “*Arbeit macht frei*” (o trabalho liberta), tornou-se, no pós-guerra, símbolo máximo do impensável, do absurdo, do grau hediondo de degradação moral que o ser humano pode atingir.

As atividades de rememoração do inferno nazista tinham como norte a ideia de que era preciso recordar para nunca mais acontecer nada semelhante. As lembranças de um passado não tão distante deveriam servir como advertência contra possibilidades de reincidência no futuro também muito próximo. Mas, no instante mesmo em que a ferida de Auschwitz era mais uma vez exposta, o planeta estava (e está, cada vez mais) repleto de situações que, se não poderiam ser equiparadas ao grau de absurdo atingido pelos campos nazistas, demonstravam que sim, a ameaça de repetição de Auschwitz – não como farsa, mas como tragédia ampliada – coloca-se no

horizonte da humanidade, agora acrescida pela possibilidade do holocausto nuclear.

Delinea-se, portanto, um cenário bastante estranho, em que a memória é cultivada, cultuada e celebrada, mas se mostra absolutamente inútil como instrumento de prevenção da ocorrência de fatos semelhantes ou em alguma medida análogos aos eventos por ela evocados, ainda quando a sua convocação tenha esse objetivo. Tudo se passa como se o recurso à memória fosse incapaz de demonstrar qualquer grau de adesão à vida contemporânea.

A memória desloca o futuro do centro

Andreas Huyssen, professor de Literatura Comparada da Universidade de Zurique, situa no final dos anos 60 as origens do processo que deu origem à centralidade do culto à memória no mundo contemporâneo. Para ele, o fenômeno, em sua origem, vincula-se aos processos de descolonização e dos novos movimentos sociais “em sua busca por histórias alternativas e revisionistas”.¹ Mas um dos aspectos mais marcantes desse processo, observa Huyssen, é o da “volta ao passado”, a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais, especialmente após a recorrência de genocídios em países como Ruanda, Bósnia, Kosovo, bem como, a divulgação das atrocidades, praticadas por ditaduras na América Latina, África e Ásia. Essa “volta ao passado”, afirma Huyssen, contrasta totalmente com o privilégio dado ao futuro nas primeiras décadas do século XX:

Desde os mitos apocalípticos de ruptura radical do começo do século XX e a emergência do "homem novo" na Europa, através das fantasmagorias assassinas de purificação racial ou de classe, no Nacional Socialismo e no stalinismo, ao paradigma de modernização estadunidense, a cultura modernista foi energizada por aquilo que poderia ser chamado de "futuros presentes". No entanto, a partir da década de 1980 o foco parece ter-se deslocado dos futuros presentes para os passados presentes; este deslocamento na experiência e na sensibilidade do tempo precisa ser explicado histórica e fenomenologicamente.

A procura por outras tradições e pela tradição dos "outros" foi acompanhada por múltiplas declarações de fim: o fim da história, a morte do sujeito, o fim da obra de arte, o fim das metanarrativas. Tais declarações eram frequentemente entendidas literalmente, mas, no seu impulso polêmico e na replicação do ethos do vanguardismo, elas apontam diretamente para a presente recodificação do passado, que se iniciou depois do modernismo.²

A “volta ao passado”, aqui, não cumpre a missão de “ressuscitar os mortos” para “glorificar as novas lutas” em direção ao futuro, como diria Karl Marx, no *18 Brumário de Luís Bonaparte*, mas sim de espetacularizar eventos registrados em um passado recente. “Espetacularização” deve ser entendida na sua expressão mais forte, tal como definida por Guy Debord, como uma relação social alienada mediada pela imagem, destinada a perpetuar o exercício do poder por parte daqueles que têm os meios para produzir, editar e divulgar a imagem.³

Desde que Debord publicou *A sociedade do espetáculo*, na França, em 1967, a indústria formada pelos meios de comunicação de massa passou por um extraordinário e vertiginoso processo de desenvolvimento, integrando o uso de novas tecnologias com técnicas narrativas cada vez

mais aprimoradas. A mídia planetária adquiriu a capacidade de promover coberturas que, dentro de certos contextos e limites, hipnotizam o cérebro, entorpecem a sensibilidade e paralisam a ação.

Basta lembrar a cobertura do atentado de 11 de setembro de 2001: após a enésima vez que o telespectador vê o avião se chocar contra o prédio do World Trade Center, em Nova York, a imaginação é anestesiada e o horror inicial dissipado, restando a “certeza” de que a retaliação imediata contra os autores do crime é uma mera questão de justiça, não importando exatamente onde estejam. E se inocentes forem atingidos como resultado da vingança, ora, paciência. São os “efeitos colaterais”⁴. Sintomaticamente, os corpos das vítimas não são mostrados. Não se vê sangue. A explicação é clara: os Estados Unidos se preparam para uma demonstração de força, para o ataque, e não se prepara um país mostrando os seus próprios mortos. De acordo com José Arbex JR:

As primeiras cifras divulgadas de mortos sob os escombros do WTC atingiam a casa dos trinta mil. Criou-se a sensação de que o mundo estava, literalmente, desabando junto com as torres gêmeas. Todas as televisões do mundo, pelo menos do mundo ocidental, mostravam, incessantemente, os aviões derrubando os edifícios, as pessoas fugindo em pânico, o pavor, a morte e a destruição. As cenas, por seu ineditismo simbólico – agora, era a sede do império que sofria, e não mais um país da “periferia” – criaram um grande impacto psicológico.

Mas o choque foi logo contido e “domesticado” pela própria mídia, que logo fez com que as coisas voltassem ao “normal”, mediante o recurso à superexposição de imagens. Tantas vezes foram repetidas as cenas dos aviões se chocando com as torres, que elas acabaram sendo “metabolizadas”, “domesticadas” pelo telespectador. Na enésima reapresentação da cena, não havia mais novidade alguma: o cadáver estava

completamente dissecado. Já não víamos mais o registro do acontecimento: apenas confirmávamos aquilo que já estava inscrito na memória.

Mal víamos o avião e já nos lembrávamos de tudo o que iria acontecer nos instantes seguintes. Em outros termos, o primeiro fotograma da sequência disparava o gatilho da memória visual; dali para frente, tudo se passava como um filme já visto; alguém poderia desligar o televisor, e ainda “veríamos” o avião se chocando com a torre, a bola de fogo, o estremecimento do prédio, o pânico.

As cenas adquiriram um valor meramente estético, parte de uma superprodução de Hollywood. Não por acaso, não foram mostrados os cadáveres. Muitos viram nisso algo “positivo”, uma prova de que a mídia não cedeu à tentação fácil do sensacionalismo. Mas não foi exatamente isso que aconteceu. A ausência de cadáveres serviu para acentuar a sensação de ficção das cenas mostradas: foi um atentado “limpo”. Uma coisa é falar no número de mortos, fazer referência verbal a um fato qualquer; coisa bem diferente é mostrar a imagem de um corpo despedaçado por bombas.⁵

Uma das explicações para o fascínio exercido pelo “passado presente” de que fala Huyssen reside no fato de que o mundo que emergiu da queda do Muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989, e do fim da União Soviética, em 25 de dezembro de 2001, é um mundo que aboliu o futuro, tanto no sentido de impor a urgência do tempo presente (em termos de necessidade de acelerar a produção, aumentar os índices de produtividade e eficácia, elevar ao máximo o compromisso com o sucesso econômico e financeiro), quanto no sentido de abolir a ideia de solidariedade social e instalação de um devir social mais justo e humano (não importa, aqui, o nome que se dê, socialismo, comunismo ou outro qualquer). Cumpriu-se, enfim, a sentença proferida em 1987 por Margaret Thatcher: não existem sociedades, o que existe são os indivíduos e suas famílias.⁶ Os sonhos com

o “homem novo” do futuro cederam lugar às distopias e à presença inexorável do homem individualista do tempo presente.⁷ Como nota Paulo Arantes, professor de Filosofia da Universidade de São Paulo:

Pois o limiar em que atolamos e apodrecemos, de colapso em colapso, quanto mais as forças produtivas se desenvolvem, juntamente com os estados de violência própria do governo da emergência, não deixa de ser justamente isto mesmo, um limiar. A mutação que rebateu as grandes expectativas modernas sobre as urgências do presente não é necessariamente uma má notícia. Ela é, pelo contrário, uma espantosa novidade depois de dois séculos de espera, desde que a encaremos como tal, nos seus próprios termos. Para isso é preciso fazer uma faxina em regra do nosso repertório, a começar pelo intragável jargão progressista-participativo, que é o discurso do poder que simula ainda estar conduzindo sociedades orientadas para o futuro. Política numa era de expectativas decrescentes só pode ser gestonária e policial.

Quando o futuro se aproxima do presente explosivamente carregado de negações, o capitalismo do desastre como oportunidade de acumulação apenas multiplica os regimes de segurança dispostos à beira do abismo, ainda que compulsivamente, pois assim o exige a lógica da valorização: estenda indefinidamente a fronteira autodestrutiva da predação. Emparedados nesse limiar, carecemos é de uma antipolítica que saiba decifrar o renascimento paradoxal de expectativas que se abram para outras dimensões temporais. Se uma esquerda sem futuro ainda tem futuro, devemos procurá-lo noutra parte.⁸

Se o cultivo e o investimento no espetáculo da memória são tão exaltados, é porque eles se inscrevem como um sintoma e uma resposta à abolição do futuro: pretende-se descobrir no passado as respostas que antes eram reservadas a um tempo vindouro, a um “novo dia”. Os escombros do

Muro de Berlim soterravam qualquer perspectiva de transformação social, pelo menos no sentido progressista ambicionado pela utopia socialista. Ao anunciar o “fim da história”, mediante uma apropriação bastante discutível de Georg Hegel, em 1989, o professor e sociólogo nipo-estadunidense Francis Fukuyama dava uma expressão ideológica sintética a uma ideologia que sustentaria o discurso neoliberal ao longo das décadas seguintes.⁹ O que restava era a sensação de marcha inexorável rumo a um mundo distópico e desprovido de sentido – ou melhor, cujo único sentido era dado pela lógica do capital.

Mídia: “apropriação” alienada do passado

Dado esse contexto, a memória apresentada como espetáculo cria a sensação de que, de alguma forma, podemos nos apropriar da história, compreendê-la, enxergar uma certa coesão, lógica e coerência à uma concatenação de fatos e eventos que criaram o tempo presente. Em uma palavra, em meio ao caos oferecido pelo “capitalismo de desastre”, somos contemplados com a sensação de que é possível domesticar a percepção da história.

O passado, mostrado e narrado de uma forma tão ordenada, tão lógica e coerente, ainda que seja um passado trágico e sombrio, se opõe com vantagem ao “câncer da informação” sem sentido que caracteriza o mundo contemporâneo, isto é, ao caótico bombardeio do tempo presente, realizado sobre os corpos e cérebros 24 horas por dia, sete dias por semana, por bilhões de bits de informação vindos de todos os lugares possíveis e imagináveis: televisão, rádio, veículos impressos, redes sociais, serviços

digitalizados. É um mundo e uma época que transformaram todo o planeta no imenso palco de Macbeth: somos partes de uma história contada por um louco, repleta de sons e fúria, sem sentido algum. No espetáculo da memória, ao menos, há algum sentido.

A mídia, o conjunto dos veículos de comunicação, é um componente central, indispensável desse processo. No mundo do “capitalismo de desastre”, em que a informação existe em abundância, para todos, tanto a rapidez e eficácia na capacidade de obter uma informação exclusiva quanto na de disseminá-la adquiriram uma urgência dramática, acirrando ainda mais a competição entre os vários veículos de comunicação de massa. Ser mais rápido, ainda que não se saiba exatamente com que fim, tornou-se uma demonstração de prestígio, de poder financeiro e político. É por essa razão que toda a produção da mídia passa a ser orientada sob o signo da velocidade (não raro, da precipitação) e da renovação permanente.

Para a atividade jornalística, velocidade é cada vez mais importante. A notícia é, por sua própria natureza, uma mercadoria altamente perecível, torna-se antiga no instante mesmo de sua divulgação, especialmente em um mundo interconectado por satélites e acossado, a cada segundo, por uma imensa montanha de novos dados. Daí a importância que o “furo”, a prerrogativa de ter sido o primeiro veículo a informar, adquire para as empresas de comunicação. Paradoxalmente, não importa se o “furo” será mesmo visto ou lido, ou muito menos compreendido pelos telespectadores e leitores, mas sim o fato de que uma empresa possa afirmar que ela foi mais rápida e eficaz do que as outras.

Mas, a “exaltação da novidade” cria outro paradoxo: a produção de uma quantidade brutal e incessante de informação também produz a

“amnésia permanente”. É claro: se o que interessa é a “novidade”, e esta é produzida industrialmente a cada dia, hora ou minuto, o telespectador/leitor é convidado a abandonar qualquer reflexão sobre determinado evento já divulgado, para sempre se entregar ao “novo”. Isso poderia dar a impressão de que a sociedade é beneficiada por uma pluralidade imensa de pontos de vista distintos, possibilitados pela disputa entre as empresas da mídia pela originalidade da notícia. Mas não é assim que as coisas acontecem, até porque a sensação de “falta de tempo” para entender a fundo uma notícia estimula o recurso ao clichê, ao preconceito, à reiteração de concepções já formadas.

Premido pela crescente velocidade das inovações técnicas, científicas e culturais, o ser humano sente o tempo presente como algo cada vez mais fugidio, criando uma situação tão angustiante quanto impossível: ao mesmo tempo em que o capitalismo contemporâneo concentra ao máximo as demandas de consumo no momento presente, ele o torna cada vez mais instável, inseguro de si, enfraquecendo a estabilidade da identidade dos sujeitos contemporâneos. Nesse quadro absolutamente instável e fugidio, as ações praticadas pelos indivíduos tendem, cada vez mais, a ter um sentido estratégico, de garantia de sua própria existência, mesmo as atividades dedicadas ao lazer. Os seus olhos sempre estarão postos em algum futuro premeditado, esvaziando a qualidade das sensações experimentadas no momento presente. Mesmo o garoto que joga uma “pelada” na várzea terá em conta que, se for craque o suficiente, poderá ser contratado por algum clube e resolver financeiramente a sua própria vida e a de sua família. O cálculo coloniza todas as atividades do ser, para adotar os termos postos por Jürgen Habermas.¹⁰

Os vínculos pessoais, familiares e afetivos são enfraquecidos, em benefício de outros vínculos que possam, eventualmente, trazer “lucros” e “fortalecimento de posições” na economia de mercado. Ou, como nota o jurista e filósofo italiano Giorgio Agamben:

Pois o dia a dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz – entretanto, nenhum deles se tornou experiência.¹¹

Exposições descartáveis para indivíduos descartáveis: perda da experiência

A constatação de que o ser humano contemporâneo sofre a perda de autenticidade de suas próprias experiências é também feita por Huyssen, para quem as atividades culturais são, em geral, avessas às noções tradicionais de nação, família, profissão e Estado. As identidades não são mais ancoradas na tradição, na sedimentação de hábitos e saberes, mas em arranjos provisórios, organizados segundo interesses imediatos (identidade de “tribos”, de grupos políticos, de interesses estéticos etc.). Ora, o

processo de construção de “identidades provisórias”, mediante a abolição ou o enfraquecimento das tradições, coloca um novo tipo de problema que surgiu com a própria instalação das primeiras metrópoles industriais.

Curiosamente, é na adoção do futebol como atividade de lazer pelas massas proletárias que viviam nos centros industriais da Inglaterra, no final do século 19, que o historiador germano-britânico Eric J. Hobsbawn encontrará os indícios de um novo tipo de sociedade, criado pela revolução industrial. A grande adesão ao esporte explica-se como uma necessidade encontrada pelos indivíduos solitários, jogados no anonimato urbano, de criar laços sociais identitários provisórios, fornecidos pelas cores, bandeira e uniforme dos times. Torcer para um time tornou-se “quase uma religião leiga”.¹²

Apenas o lugar ocupado pelos craques do futebol, deuses de um novo tipo, efígies quase sagradas permanentemente expostas pela mídia, não apenas durante os jogos, mas também em campanhas publicitárias, filmes, documentários e reportagens, explica os fabulosos salários que recebem. Eles são as faces visíveis e identificáveis de comunidades imaginárias integradas por milhões de torcedores de todo o mundo e atenuam, por isso, a sensação de anonimato, solidão, desamparo, fragmentação e falta de sentido que marca a vida do homem médio urbano na metrópole capitalista. As identidades provisórias asseguram formas de sociabilidade sem as quais viver seria muito mais difícil, quase impossível.

O desenvolvimento da cidade capitalista, ao produzir o desenraizamento dos indivíduos, e mais particularmente a metrópole contemporânea, que elevou ao grau máximo a competição incessante de todos contra todos, rompeu completamente a íntima relação entre

“memória” e “tradição”, construída por experiências e narrativas compartilhadas, no sentido proposto por Walter Benjamin, no seu famoso ensaio de 1936 sobre o narrador.¹³

Poucos fenômenos poderiam explicitar melhor esse processo do que a mudança no estatuto do museu (por definição, o lugar que cultua a tradição) experimentada, com grande intensidade, nas três últimas décadas. De palco privilegiado da “história monumental” e articulador do tecido narrativo que explica a nação pela tradição, o museu tornou-se uma modalidade de espetáculo, um “fenômeno de massa”, uma “superprodução”. As exposições são procuradas por centenas de milhares de pessoas, mesmo em países com pouca ou nenhuma tradição de frequência a museus.

Basta considerar alguns exemplos no Brasil, já no final dos anos 90: a exposição “Monet, o mestre do Impressionismo”, realizada no Masp, entre 27 de maio e 8 de agosto de 1997, atraiu 360 mil pessoas (no Rio, 400 mil). Em 1995, a mostra de Auguste Rodin, realizada na Pinacoteca do Estado de SP, atraiu 155 mil pessoas. Em 15 de novembro de 1999, uma exposição de Picasso no Masp atraiu um público recorde de 15 mil pessoas em um único dia. Daquela época em diante, o comparecimento do público só aumentou. Em 2014, cerca de 3,7 milhões de pessoas passaram pelas 18 instituições museológicas vinculadas à Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo. Em 2016, impressionantes 29 milhões de brasileiros visitaram os museus do país, conforme informações da Rede Brasil Atual (RBA):

O total de visitantes de museus brasileiros chegou a quase 29 milhões (28.775.609) em 2016, segundo pesquisa divulgada pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram). O número, que se baseia em informações de 920 unidades das cinco regiões do país, cresceu em

relação a 2015 (25,5 milhões) e 2014 (24,6 milhões). Os dados são do Formulário de Visitação Anual (FVA), criado em 2013 e aplicado pela primeira vez no ano seguinte. Os resultados ajudam na definição de diretrizes, estratégias e metas para o setor.

De um total de 3.634 museus, 980 responderam o FVA – 60 informaram não realizar contagem de público. Foram 433 no Sudeste, 275 na região Sul, 172 no Nordeste, 59 no Centro-Oeste e 41 no Norte. Sessenta dos 100 museus mais visitados estão na região Sudeste, 17 no Sul, 15 no Nordeste, cinco no Centro-Oeste e três na região Norte. Confira, no final do texto, a relação dos 10 mais frequentados em 2016. Esses 10 receberam aproximadamente 9,5 milhões de visitantes. Também no ano passado, apenas o Museu do Louvre, em Paris, teve 7,3 milhões de visitantes, 2 milhões a menos do que em 2015, resultado atribuído a atentados ocorridos na França. Mesmo assim, o total equivale a aproximadamente um quarto do total brasileiro. O Museu do Prado, em Madri, recebeu pouco mais de 3 milhões de pessoas, enquanto o Metropolitan, de Nova York, registra em média 5 milhões de visitas por ano.¹⁴

O museu contemporâneo transformou-se em um local que serve, ao mesmo tempo, para diversão pública, boutique, meio publicitário de empresas que patrocinam exposições, ou para promover turismo e estimular políticas de urbanização ou recuperação de determinadas regiões das cidades, favorecendo a especulação imobiliária. O “show da memória”, aliás, ultrapassa os muros dos museus e transforma as próprias cidades, com os projetos de “restauração” dos velhos centros urbanos e de cenários históricos, estimulando a proliferação de antiquários e a formação de “museus pessoais” por meio do vídeo e da totalização eletrônica do mundo em agendas eletrônicas e bancos de dados.

O espectador, cada vez mais, busca experiências enfáticas, iluminações instantâneas, megaeventos e espetáculos de grande sucesso, em

vez da apropriação meticulosa do conhecimento cultural. Como afirma a antropóloga Regina Abreu, pesquisadora do Museu Nacional:

O fenômeno da proliferação dos museus-espetáculo no contemporâneo parece explicitar uma nova vertente. É preciso enfatizar que, para as grandes metrópoles do final do século XX, ao sentido ocolocêntrico outra dimensão foi introduzida. Agora não se trata apenas de ver, admirar, levar às últimas consequências o sentido da visão. Para o indivíduo-passante, circulando na velocidade cada vez maior das cidades, é preciso também experimentar, vivenciar, usar os demais sentidos: olfato, paladar, tato, audição. Não por acaso, algumas administrações públicas propõem a aromatização de espaços públicos como forma de cativar visitantes e turistas em algumas cidades.

[...] Os museus-espetáculo atenderiam a estas demandas oferecendo espaços de cultura e entretenimento, satisfazendo a curiosidade e apaziguando por instantes os seres em permanente deslocamento em espaços-tempos variados. O novo sentido para a categoria "experiência" aqui se distancia da acepção para a mesma categoria experiência em sociedades tradicionais, onde havia uma sociabilidade produzida numa coletividade perene calcada em vínculos fortes. Experiência que, como assinalou Walter Benjamin, era o centro de narrativas que formavam todo um conjunto de mitos e cosmologias. As novas experiências, oferecidas pelos museus-espetáculo aos indivíduos passantes e em circulação permanente, pelo contrário, tenderiam a se dissipar rapidamente, seriam evanescentes, dissolvendo-se e dando lugar a outras sempre novas experiências. Os museus-espetáculo seriam, pois, feitos para indivíduos ávidos por novas experiências, e não para permanecer na longa duração. No contexto da economia das experiências, a principal aposta seria fomentar subjetividades mutantes, que não necessariamente acumulassem saberes.

Pelo contrário, os indivíduos deveriam circular de um espaço a outro como superfícies lisas preenchidas e esvaziadas pelo entretenimento. Levando às últimas consequências, e talvez caricaturando propositalmente

os fundamentos que, na era da economia das experiências, deveriam reger as novas subjetividades contemporâneas, podemos dizer que estes seres em movimento passariam a frequentar os museus do mesmo modo como frequentariam os shopping-centers: consumindo cultura e entretenimento pelo prazer momentâneo da aquisição, que poderia ser descartada logo em seguida.¹⁵

Indivíduos descartáveis (passantes em rápido trânsito pelas salas e seções) consomem imagens descartáveis, que produzem sensações momentâneas destinadas a desaparecer em seguida, apenas para dar origem a novas emoções, como se fosse mais um filme ou uma peça de publicidade. O descolamento entre “memória” e “tradição” liberou a memória do peso do tempo e da experiência, possibilitou a sua transformação em matéria prima flexível e moldável, ajustável a narrativas que não guardam qualquer relação com fatos reais. É a condição necessária para a transformação da memória em show.

Comercialização da nostalgia

As perspectivas se chocam quanto ao significado da indústria de “espetacularização da memória”. O próprio Huyssen divide os modelos explicativos em três grandes vertentes: o “neoconservador” ou “hermenêutico”, o “pós-moderno” e a “teoria crítica”. No primeiro modelo, é a erosão da tradição que provocará, como reação, a celebração dos “órgãos de recordação”. O museu, nessa perspectiva, oferece ao sujeito instável formas tradicionais de identidade, ao simular que essas tradições não foram atingidas pela modernização. No segundo modelo, a

“musealização” é vista como sintoma do “câncer terminal do nosso fin-de-siècle”.

A obsessão pelo antigo, assim como a possibilidade de cada pessoa montar o seu próprio museu, principalmente por meios eletrônicos, é uma tentativa de preservar, controlar e dominar o real, assim expandindo a sua simulação e contribuindo para a sua agonia. A musealização mata, congela, esteriliza, “de-historiciza” e “de-contextualiza” (ecoando, aqui, a crítica formulada por Friedrich Nietzsche à história monumental).

A “teoria crítica”, à qual se associa Huysen, absorve componentes dos dois modelos anteriores, mas sem cair no “pessimismo neoconservador” nem no “catastrofismo pós-estruturalista”. Huysen diz que os neoconservadores, ao lamentarem a perda da tradição, colocam-se à margem do mundo, já que não há mais como escapar a esse processo, a não ser por uma espécie de cultivo impotente da nostalgia.

Por outro lado, o museu faz mais do que apenas simular a realidade, como dizem os “pós-modernos”: ele fornece ao visitante algo mais do que a mera imagem, que pode ser vista na televisão. A peça de museu funciona muito mais como um hieróglifo, uma espécie de “índice de história” do que como um simples dado visual informativo. Um objeto de museu perdurou ao longo do tempo, venceu o fluxo frenético de “novidades” que logo se transformam em lixo.

Martin Heidegger, ao discutir o museu, ajuda a entender um pouco melhor o que é que confere força, encanto e magnetismo aos “objetos que perduram no tempo”. Se os objetos expostos estão dados no presente, o que foi que “passou”? O que neles há de “histórico”? Heidegger responde:

As “antiguidades” conservadas no museu, os utensílios domésticos, por exemplo, pertencem a um “tempo passado” e se encontram também simplesmente dadas no “presente”. Se esse instrumento ainda não passou, em que medida ele é histórico? Será apenas porque ele se tornou um objeto de interesse historiográfico no cultivo das coisas antigas e regionais? Este instrumento, no entanto, só pode ser um objeto historiográfico porque, em si mesmo, já é, de algum modo, histórico. A questão se repete: com que direito chamamos esse ente de histórico se ele ainda não passou? Ou será que estas “coisas” possuem “em si” “algo passado”, não obstante serem ainda hoje simplesmente dadas? Será que estas coisas simplesmente dadas são ainda o que foram? Manifestamente, as “coisas” se modificaram. “Com o correr do tempo”, o utensílio tornou-se frágil e deteriorado. Mas o caráter especificamente passado, que faz dele algo histórico, não reside nesta contingência que continua se dando no museu. O que então passou no instrumento? O que foram as “coisas” que hoje não são mais? Elas ainda são o instrumento de uso determinado – embora fora de uso. Mas se hoje elas ainda estivessem em uso – como muitos móveis herdados são – elas já não seriam históricas? Em uso ou fora de uso, elas não são mais o que foram. O que então passou? Nada mais do que o mundo, no seio do qual, pertencendo a um nexos instrumental, vinham ao encontro da mão e eram utilizadas por um Dasein no mundo de suas ocupações. O mundo não é mais.¹⁶

“O que passou” foi o próprio mundo que produziu o objeto, o mundo que “não é mais”. O objeto fascina porque ele resistiu, sobreviveu à morte, ao perecimento, ao destino de todo ser. Nos termos de Huysen, ao procurar o museu, a massa busca algo que a grande mídia, principalmente a televisão, prometeu, mas é incapaz de cumprir: “Um desejo irrealizável de experiência e acontecimentos, de autenticidade e identidade”. A espetacularização da memória, nessa linha, oferece um simulacro de “experiência e acontecimentos, de autenticidade e identidade”

aos “indivíduos descartáveis”. Quem não se comove diante das narrativas dos que sobreviveram a Auschwitz? Quem não fica indignado ao presenciar as imagens de corpos de seres humanos mortos-vivos em decomposição? Mas são emoções que não se traduzem em experiência, nos termos propostos por Benjamin e reiterados por Agamben, ao enumerar a imensa quantidade de demandas que assalta o indivíduo no seu cotidiano.

Não se concede o tempo necessário à fruição da narrativa, ao pensamento crítico, ao processo necessário para a apropriação adequado da história narrada. Ao mesmo tempo em que o espectador olha para o passado em busca de respostas, o “desejo de autenticidade” impulsiona a busca por novas sensações, construindo um movimento incessante em direção à mais próxima “novidade”. É como se a vida se passasse na tela de um tablet, em que as imagens vão se sucedendo com o movimentar das mãos, sem nunca se deter. Mantém-se uma relação de total exterioridade.

Há, nesse sentido, uma espécie de “musealização do tempo presente”, como propõe Sônia Maria de Meneses Silva, doutora em história pela Universidade Federal Fluminense.

O futuro agora é o lugar no qual o passado deve permanecer em rastros. Seu valor, portanto, apresenta-se muito mais pela possibilidade que terá de guardá-lo do que por seu potencial de redenção inovadora. Dessa forma, tornamo-nos colecionadores vorazes de bens culturais amparados pela quase ilimitabilidade de registros e formas de armazenamento. Constrói-se a quimera de um passado retido em todas as cenas capturadas pela máquina digital, filmadoras, scanners, gravadores, mp4, pendrives, palmtops, recursos apresentados em uma violência mercadológica impossível de ser acompanhada por qualquer vida humana.

Nesse sentido, essa busca aflitiva satura o presente de uma quantidade cada vez maior registros que se avolumam em computadores, gavetas e estantes em uma proporção nunca imaginada. A utopia de um arquivo total, que seria possibilitado pelo desenvolvimento dos novos recursos tecnológicos, pode representar de maneira metafórica uma sociedade que inventou, nas palavras de Huyssen, a comercialização em massa da nostalgia.¹⁷

“There’s no show business like Shoah business”

Tal é o contexto geral, portanto, em que se desenvolveu e frutificou o cultivo da memória do Holocausto numa espécie de metáfora globalizada sobre os desastres contemporâneos. Nasceu na esteira do processo de descolonização, apontado por Edward Said, quando houve a “redescoberta” das atrocidades cometidas pelas potências ocidentais na África, Ásia e América, bem como o cultivo e a exposição das vozes locais, na forma da música, poesia, literatura, ensaios acadêmicos, dança, teatro e toda e qualquer forma de produção capaz de conferir visibilidade aos “mortos e derrotados” de que fala Benjamin em suas teses sobre o conceito de história. Desenvolveu-se como parte de uma campanha mundializada muito bem organizada e orquestrada pelos meios de comunicação de massa e de Hollywood, com filmes memoráveis e pungentes, rendendo bilhões em sucessos de bilheteria.

Apenas uma lista bem parcial de filmes e peças de teatros que têm por tema o Holocausto, colhida em poucos minutos e ao acaso, é suficiente para indicar a sua profunda penetração no cenário cultural contemporâneo, mesmo deixando de lado as séries de TV, os documentários e as produções

da Netflix e outros provedores: *O diário de Anne Frank*; *A escolha de Sophie*; *Maus: a história de um sobrevivente*; *A lista de Schindler*; *A vida é bela*; *O pianista*; *O xale*; *O leitor*; *O grande ditador*; *Bastardos inglórios*; *O pianista*; *Os falsários*.

No seu estudo sobre o romance do Holocausto, de 2005, Efraim Sicher classifica os seguintes grupos de autores: sobreviventes (Aharon Appelfeld, Primo Levi, Elie Wiesel); os autores judeus estadunidenses pós-Holocausto (Saul Bellow, Cynthia Ozick); romances históricos sobre o Holocausto (Thomas Keneally, William Styron, D. M. Thomas); ficção de segunda geração do Holocausto (David Grossman, Art Spiegelman); ficção pós-moderna sobre o Holocausto (Martin Amis, Don DeLillo).¹⁸

“*There's no business like Shoah business.*” – “Não há negócio melhor do que o Holocausto (shoah, em hebraico)”, dizia Abba Eban, diplomata e ex-ministro das Relações Exteriores de Israel, uma frase que, evidentemente, causou furor e indignação entre muitos, mas que ilumina uma indústria que fatura bilhões de dólares anuais na forma de espetáculos e reparações.¹⁹ A narrativa do Holocausto foi elevada, assim, à categoria do Grande Relato sobre o inaceitável, uma espécie de ponto de máxima do imenso circo de horrores que marcou o século passado. De acordo com Huyssen:

Os discursos de memória aceleraram-se na Europa e nos Estados Unidos no começo da década de 1980, impulsionados, então, primeiramente pelo debate mais amplo sobre o Holocausto (iniciado com a série de TV "Holocausto") e, um pouco mais adiante com o movimento testemunhal bem como por toda uma série de eventos relacionados à história do Terceiro Reich (fortemente politizada e cobrindo quadragésimo e quinquagésimo aniversários): a ascensão de Hitler ao poder em 1933 e a infame queima de livros, relembrada em 1983; a *Kristallnacht*, o pogrom organizado em 1938 contra os judeus alemães, objeto de uma manifestação pública em 1988; a conferência de Wannsee, de 1942,

que iniciou a "Solução Final", relembrada em 1992 com a abertura de um museu na vila de Wansee onde a conferência tinha sido realizada; a invasão da Normandia em 1944, lembrada com um grande espetáculo realizado pelos aliados, mas sem qualquer presença russa, em 1994; o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, lembrada em 1985 com um emocionado discurso do presidente da Alemanha e, de novo, em 1995 com uma série de eventos internacionais na Europa e no Japão.

[...] *O Holocaust Memorial Museum em Washington*, planejado durante a década de 1980 e inaugurado em 1993, estimulou o debate sobre a americanização do Holocausto. Mas as ressonâncias da memória do Holocausto não pararam aí, levando a que, no final da década de 1990, sejamos obrigados a perguntar: em que medida pode-se, agora, falar de uma globalização do discurso do Holocausto?²⁰

A “globalização do discurso do Holocausto”, observa Huyssen, produz uma armadilha perversa. De um lado, ela atualiza a famosa sentença proclamada por Theodor Adorno, em 1949, segundo a qual “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas”²¹. Ao fazê-lo, Adorno aponta a impotência do Iluminismo e das conquistas da Modernidade - tanto no plano cultural quanto no político, com o advento do Estado-nação, com todas as garantias e direitos assegurados aos indivíduos -, diante da voracidade do monstro feito formado pelo racismo, pelo ódio e pelo preconceito.

Mas, ao mesmo tempo - exatamente por funcionar como uma espécie de metáfora que explica todas as tragédias e ilumina todas as memórias, mas segundo a lógica do espetáculo, impressionando as retinas e os cérebros dos espectadores sem que isso signifique proporcionar um

ganho em experiência -, acaba por ocultar e/ou bloquear a reflexão sobre cada um dos eventos específicos que suscita a narrativa (incluindo a saga dos refugiados de todo o planeta; as vítimas da guerra civil na Síria; as populações que vivem cercadas nos territórios ocupados da Palestina; as histórias do quase um bilhão de famintos que povoam o mundo). Nas palavras de Huyssen:

No movimento transnacional dos discursos de memória, o Holocausto perde sua qualidade de índice do evento histórico específico e começa a funcionar como uma metáfora para outras histórias e memórias. O Holocausto, como lugar-comum universal, é o pré-requisito para seu descentramento e seu uso como um poderoso prisma através do qual podemos olhar outros exemplos de genocídio. O global e o local da memória do Holocausto têm entrado em novas constelações que pedem para ser analisadas caso a caso. Assim como pode energizar retoricamente alguns discursos de memória traumática, a comparação com o Holocausto também pode servir como uma falsa memória ou simplesmente bloquear a percepção de histórias específicas.²²

O ato de recordar vira o seu oposto: o vazio espetacular

O ato de recordar o Holocausto, portanto, transforma-se em seu diametral oposto: o bloqueio da memória efetiva sobre situações específicas que demandam explicações e denúncias. A memória apresenta-se, então, como um espetáculo, um show sem densidade, uma sequência de slides que descrevem situações e provocam catarses, mas sem nenhuma outra consequência. O ato de recordar se esgota nele mesmo.

Torna-se perfeitamente possível, por exemplo, recordar e lamentar os horrores de Auschwitz, e a mesmo tempo defender a política adotada pelo Estado de Israel, de controlar rigidamente até mesmo a quantidade de calorias que um palestino habitante da Faixa de Gaza pode consumir diariamente, conforme texto do jornal *O Globo*:

Quando o grupo islâmico Hamas assumiu o controle da Faixa de Gaza, há cinco anos, apertou-se o cerco israelense ao território palestino. E um estudo, revelado ontem pela Justiça, mostra que a tática de Israel para administrar o bloqueio envolvia cálculos precisos da quantidade de calorias consumida diariamente per capita na região para impedir a desnutrição - e determinar o número de caminhões e o tipo de produto permitido em Gaza. Para o governo israelense, cada palestino precisava, em 2008, ingerir 2.279 calorias por dia para viver - na contramão das 2.500 calorias normalmente recomendadas no Ocidente.

O estudo foi obtido pela Suprema Corte de Justiça após uma briga judicial que se arrastou por quase quatro anos entre a ONG israelense Gisha e o Escritório de Coordenação de Atividades nos Territórios Palestinos, ligado ao Exército. O relatório, intitulado “As linhas vermelhas do consumo de alimentos em Gaza”, foi apresentado aos militares de Israel em janeiro de 2008 e, ontem, quando foi tornado público pela ONG, considerado um raio-X do funcionamento do bloqueio. O texto dizia que as 2.279 calorias diárias eram necessárias “para manter o ciclo básico da vida” e, para isso, Israel deveria permitir a entrada de 106 caminhões com comida e itens de primeira necessidade diariamente no enclave de 1,6 milhão de pessoas.

Antes de 2007, segundo a ONG, entravam em Gaza diariamente ao menos 400 caminhões com provisões. O governo israelense, porém, minimizou o conteúdo do documento e se defendeu, alegando que os cálculos foram feitos à semelhança da ingestão calórica dos israelenses.²³

E o controle é feito de modo tão rigoroso que inclui até mesmo patrulhamento da costa, para impedir aos palestinos suprir as suas necessidades mediante atividade de agricultura e da pesca, situação esta relatada pela BBC:

O nível de insegurança alimentar em Gaza aumentou de 44% para 57% entre 2012 e 2013. Oitenta por cento da população de Gaza recebe alguma forma de ajuda alimentar já que poucos têm dinheiro suficiente para pagar por necessidades básicas. Restrições israelenses ao acesso a terras agrícolas e pesca contribui para os desafios.

Moradores de Gaza também não estão autorizados a cultivar na zona tampão imposta por Israel - 1,5 km de largura no lado de Gaza da fronteira - e isso levou a uma perda de produção de cerca de 75 mil toneladas de produtos cultiváveis por ano. A área restrita coincide com o que é considerado o melhor da terra arável de Gaza.

Após o acordo de cessar-fogo de novembro de 2012 entre Israel e Hamas, o limite de pesca foi ampliado de 3 milhas náuticas para 6. No entanto, essa restrição tem sido periodicamente reduzida a 3 milhas náuticas em resposta a disparos de foguetes a partir de Gaza.

Forças navais israelenses frequentemente abrem fogo contra barcos de pesca palestinos que se aproximam ou que excedem o limite. A ONU diz que, se o limite for suspenso, a pesca poderá fornecer emprego e fonte barata de proteína para a população de Gaza.²⁴

Estamos, aqui, falando de uma população de 1,7 milhão de habitantes que vivem numa das regiões mais pobres do planeta: 21% estão em profunda pobreza (em comparação com 7,8% no território ocupado da Cisjordânia), a taxa de desemprego média é de 40,8%, e ultrapassa os 50% entre os jovens. A escassez de materiais de construção resultou no aumento dos preços e na forte desaceleração no setor de construção, que emprega cerca de 10% da força de trabalho. A escassez de combustível fez milhares

de empregados nos setores de transporte, pesca e agricultura perderem suas rendas.²⁵

Claro, nada disse se compara ao campo de Auschwitz, em termos de escala da matança, de maus tratos e de punição imposta aos internos. Mas, o mero cálculo das calorias diárias permitidas aos habitantes de Gaza, por administradores designados pelo Estado israelense para esse fim, acompanhado de medidas militares repressivas e de controle, inevitavelmente evoca a concepção nazista que levou à construção do Gueto de Varsóvia e de outros que, posteriormente, conduziram à procura de uma “solução final”, adotada em Wanssee. Trágica ironia: no mesmo momento em que se recorda Auschwitz, cabe ao Estado judeu transformar a Faixa de Gaza no maior campo de concentração do mundo.

Considerações Finais

Se a memória de Auschwitz é elevada à categoria de “metáfora global” da impotência Iluminista, em uma narrativa “de fundo” sobre a qual todas as outras narrativas sobre genocídios, matanças e destruição são construídas, nenhuma tragédia contemporânea, ainda em pleno desenvolvimento, sintetiza de modo tão completo a falência do sistema econômico, cultural e social do que a “questão dos refugiados”. Em janeiro de 2015, cerca de 100 milhões de seres humanos, expulsos de seus locais de origem, viviam – com as raras e honrosas exceções de sempre - em condições miseráveis, perigosas e extremamente precárias, em todo o mundo, principalmente no Oriente Médio, África, Ásia e América Latina:

21 milhões eram refugiados propriamente ditos, 65 milhões vítimas de perseguições e guerras, e 10 milhões de apátridas.²⁶

É muito difícil, quase impossível imaginar o significado dessa cifra. Campos de refugiados (ou de apátridas, ou de qualquer outro nome que se queira dar), com pouquíssimas e raras exceções, são locais absolutamente desalentadores, muitas vezes fétidos, com instalações precárias – se é que existem –, em que seres humanos são condenados a dormir sobre lonas pretas estendidas no chão, sem saber se terão o que comer no dia seguinte, sem assistência médica ou medicamentos garantidos, sem qualquer infraestrutura sanitária ou higiênica, com as mulheres e crianças particularmente vulneráveis à violência física e assédio sexual (incluindo, não raro, por parte daqueles que deveria exercer a função de proteção e organização do local), e os homens expostos à humilhação física e moral, e sujeitos ao recrutamento forçado por parte de bandos e gangues organizadas no interior dos próprios campos. Um número equivalente à metade da população brasileira vivia nessas condições, em janeiro de 2015.²⁷

Mas afirmar que o número de refugiados no mundo, em 2015, equivalia ao da metade da população brasileira oferece uma falsa sensação de “conforto”. É como se o “problema” pudesse ser delimitado a uma certa faixa geográfica do planeta, num período determinado de tempo, à espera de alguma resolução que, certamente, virá. Mais ou menos como um tumor que pode ser extirpado por algum cirurgião competente.

O problema é que não se trata disso, segundo observa Agamben. Ao se debruçar sobre a questão dos refugiados, ele parte de um texto escrito em 1943, por Hannah Arendt (“*We refugees*”), para afirmar que, de fato, a figura do refugiado constitui hoje a vanguarda, a expressão real e mais

completa, em termos de perspectivas futuras, do que o capital tem a oferecer aos povos, dada a dissolução do Estado-Nação e todas as garantias asseguradas aos cidadãos, condição que nasceu dos processos deflagrados a partir de 1776 (Estados Unidos) e 1789 (França). Conforme Agamben:

Não apenas o problema se apresenta na Europa e fora dela com igual urgência, mas, no declínio do Estado-Nação, atualmente impossível de deter, e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura do povo pensável em nosso tempo e, ao menos até nos aproximarmos da complementação do processo de dissolução do Estado-Nação e de sua soberania, a única categoria na qual, hoje, consentimos vislumbrar as formas e limites de uma comunidade política que vem. É possível, assim, que se quisermos estar à altura do trabalho absolutamente novo que temos à frente, devemos decidir abandonar sem reserva os conceitos fundamentais com que até então representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, os trabalhadores etc.) e reconstruir nossa filosofia política a partir dessa única figura.²⁸

Se esse quadro é minimamente verdadeiro, estamos diante de uma catástrofe incomparável na história mundial, pois não se trata "apenas" dos atuais 100 milhões de seres que vivem em condições sub humanas, mas de todo um período de transição para algo que não sabemos ainda o que é, e que, potencialmente, produzirá destruições de ainda maior envergadura, como mostra a guerra civil na Síria, de um lado, e a ascensão impressionante dos movimentos xenófobos, racistas e ultranacionalistas na Europa e nos Estados Unidos, todos agrupáveis sob o guarda-chuva da islamofobia (isto é, tendo como alvo uma população global de 2 bilhões de seres humanos).

Assim, o lema "não esquecer Auschwitz, para que não se repita jamais" soa algo estapafúrdio, quase patético diante dos fatos postos sobre a mesa. Em síntese, a memória de Auschwitz é cada vez menos memória e cada vez mais imagens que passam como num filme, na tela do computador, no visor do smartphone do tablet, e nada mais do que isso. E se a memória de Auschwitz é, por excelência, o ponto máximo de construção cultural em termos de cultivo do passado, então estamos diante do fenômeno do próprio aniquilamento da memória. Ela não diz mais respeito ao conhecimento, à aquisição de experiência ou sequer a lições de sabedoria que poderiam ser extraídas da tradição. Ela se transformou em puro vazio espetacular.

Notas

* Doutor em História Social pela USP e professor vinculado ao Departamento de Jornalismo da PUC-SP.

<https://orcid.org/0000-0003-0442-4743>

¹ HUYSEN, A. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004, p.10 e seguintes. Trata-se de uma avaliação que dialoga com a proposta de estudos pós-coloniais formulada pelo também professor de Literatura Comparada palestino-estadunidense Edward Said, cuja obra clássica, *Orientalismo* (1978), propiciou o surgimento cátedras e linhas de pesquisas sobre estudos pós-coloniais, em todo o mundo.

² HUYSEN, A. op cit, p. 10.

³ DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

⁴ A expressão “efeito colateral” começou a ser utilizada com grande frequência a partir dos anos 2000. Designa danos “indesejáveis”, como a morte de inocentes e a destruição de instalações civis (incluindo hospitais, escolas etc.), como resultado de ataques militares ou ações antiterroristas. Ela é utilizada para assegurar a impunidade dos responsáveis e, ao mesmo tempo, dar um verniz aceitável e civilizatório a ataques absolutamente injustificáveis.

⁵ ARBEX JR, J. **O jornalismo canalha** – a promíscua relação entre mídia e poder. São Paulo: Casa Amarela, 2003.

⁶ “Acho que passamos por um momento em que muitas crianças e pessoas foram levadas a crer que ‘se tenho um problema, cabe ao governo lidar com ele’ e ‘se sou um sem-teto, o governo tem de me dar uma casa’. As pessoas arremessam seus problemas sobre a sociedade – e quem é a sociedade? Isso não existe! Existem apenas homens e mulheres

individuais, e há famílias.” Trecho de uma entrevista coletiva concedida, em 1987, pela então primeira-ministra britânica Margaret Thatcher. Ela reafirmaria o conceito no livro autobiográfico, lançado em 1993, *The Downing Street years* (Os anos em Downing Street, sede do governo britânico): “Não existe essa coisa de sociedade, o que há e sempre haverá são indivíduos”.

⁷ Há uma grande produção bibliográfica a propósito desse tema. Destacamos, para os efeitos da produção deste texto, os livros: HARVEY, D. **Condição Pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993; HARVEY, D. **Neoliberalismo: História e Implicações**. São Paulo, Loyola, 2005; ARANTES, P. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007; ARANTES, P. **O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁸ RODRIGUES, C. **No tempo das emergências** - uma entrevista com Paulo Arantes. Entrevista. 11 mai. 14, Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2014/05/11/no-tempo-das-emergencias-uma-entrevista-com-paulo-arantes/>>. Acesso em 25 mar. 18.

⁹ FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

¹⁰ HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 398p.

¹¹ AGAMBEN, G. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 188.

¹² HOBBSAWN, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pp. 9-23.

¹³ BENJAMIN, W. **O narrador** – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, em *Magia e técnica, arte e política: Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 197 – 221.

¹⁴ REDE BRASIL ATUAL. **Quase 29 milhões de pessoas visitaram museus em 2016**. 10 out. 2017. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/entretenimento/2017/10/quase-29-milhoes-de-pessoas-visitaram-museus-em-2016>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

¹⁵ ABREU, R. “A metrópole contemporânea e a proliferação dos ‘museus espetáculo’”. **Anais do Museu Histórico Nacional**, vol. 44, 2012. Acesso em: <http://www.reginaabreu.com/site/images/attachments/artigos/04-anais_do_museu_historico_nacional-vol_44.pdf>, p. 63-64. Acesso em: 26 mar. 2018.

¹⁶ HEIDEGGER, 1957 *apud* PÁDUA, L. T. S. **A topologia do Ser** – lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp039729.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

¹⁷ SILVA, S. M. de M. “A ‘musealização’ do presente: Mídia, Memória e Esquecimento, questões para pensar a história hoje”. **Tempo e Argumento** – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Santa Catarina. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/65674696-A-museualizacao-do-presente-midia-memoria-e-esquecimento-questoes-para-pensar-a-historia-hoje.html>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

¹⁸ HEER, J. **Shoah Business** - Yann Martel and the Holocaust novel. Disponível em: <<https://thewalrus.ca/shoah-business/>>. Acesso em 27 mar. 2018.

¹⁹ O livro mais incisivo sobre essa questão foi lançado no ano 2000, pelo cientista político estadunidense Norman Finkelstein, filho de judeus sobreviventes do Holocausto; *The*

Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering (publicado, no Brasil, pela editora Record, com o título *A indústria do Holocausto*). Em 23 de maio de 2008, Finkelstein foi impedido de entrar em Israel. Ao desembarcar no aeroporto internacional Ben Gurion, em Tel Aviv, Finkelstein foi interrogado e mandado de volta a Amsterdã, seu ponto de origem. Segundo funcionários da imigração citados pelo jornal *Jerusalem Post* (em 25 de maio de 2008), a decisão de deportar Finkelstein estava relacionada às suas "opiniões antissionistas" e críticas ao governo israelense. Ele foi proibido de entrar no país pelos 10 anos seguintes.

²⁰ HUYSSSEN, A. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004, p.10-11.

²¹ ADORNO, T. W. **Crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998, p. 26.

²² HUYSSSEN, op. cit., p. 13.

²³ *Jornal O Globo*, 18.10.2012. "Cálculo de calorias guiou bloqueio de Israel a Gaza". Encontrado em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/calculo-de-calorias-guiou-bloqueio-de-israel-gaza-6438686>>. Acesso em 25 mar. 2018.

²⁴ BBC. **O dia a dia da vida repleta de restrições em Gaza**, 14.07.14, Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/07/140707_gaza_vida_hb>. Acesso em 25 mar. 2018.

²⁵ Idem.

²⁶ O termo "refugiado", na definição adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU), se aplica apenas a cidadãos que deixam seu país de origem devido a um fundado temor de perseguição "por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas", segundo o estabelecido pela Convenção de Genebra de 1951 e Protocolo de Nova York de 1967. Além dos refugiados, há ainda as pessoas que fogem de perseguições e guerras, mas não chegam a cruzar fronteiras internacionais em busca de refúgio. Estas são chamadas tecnicamente pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur) de "vítimas de deslocamentos forçados". Os "apátridas" formam um terceiro grupo, constituído por pessoas que nasceram fora de seus países de origem por diversos motivos, mas não tiveram nacionalidade reconhecida pelo país anfitrião.

²⁷ Tornou-se particularmente famoso o campo localizado na cidade de Calais (noroeste da França), montado a partir de 2002, às margens do canal da Mancha e entrada para o Eurotúnel, onde o clima é quase sempre nublado, chuvoso e sujeito a temperaturas negativas durante o inverno. O local, que ganhou o apelido de "jungle" (selva), chegou a abrigar cerca de 5mil pessoas, refugiados e imigrantes oriundos da Síria, Afeganistão, Eritreia e Marrocos, vivendo em tendas no meio da lama. Era o primeiro campo do tipo na França desde a Segunda Guerra, e em tudo se assemelha a campos montados no Haiti ou no Congo, exceto pelo fato de estar localizado a algumas centenas de quilômetros de Paris e Londres. O campo foi brutalmente desmantelado por forças policiais, em outubro de 2016, e muitos de seus moradores, recusando-se a voltar aos seus países de origem ou submeter-se ao controle do estado, em abrigos oferecidos pelo governo, passaram a montar barracas sob pontes e viadutos em Paris e outras cidades francesas.

²⁸ AGAMBEN, Giorgio: "Mais além dos direitos do homem". Tradução Murilo Duarte Costa Correa. In: **Mezzisenza fine: notte sulla politica**. Torino: Bolatti Boringhieri, 1998, pp. 20-29. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ecopolitica/downloads/art_2010_Mais_alem_direitos_homem.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2018.