

Entrevista a Andreas Huyssen

ANA FABÍOLA MAURÍCIO *

Andreas Huyssen é professor de Alemão e de Literatura Comparada na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, onde fundou o Centre for Comparative Literature and Society, tendo sido também diretor do Departamento de Línguas Germânicas. Vencedor do Prémio Mark van Doren, atribuído pela Universidade de Columbia aos que demonstram «espírito humanitário, devoção à verdade e liderança inspiradora», Andreas Huyssen tem vindo a desenvolver o seu trabalho em torno de várias problemáticas que se interligam, e das quais se destacam questões relacionadas com o estudo do papel dos intelectuais, do modernismo, do pós-modernismo, dos fenómenos da memória histórica, e com a análise de diferentes aspetos da globalização.

De uma forma sucinta, qual foi o seu percurso académico enquanto historiador?

Os meus primeiros trabalhos foram sobre teorias românticas alemãs de tradução e de apropriação, um outro livro sobre teatro do século XVIII em contexto social, uma antologia sobre realismo burguês do século XIX e uma edição dos ensaios políticos e literários de Friedrich Schlegel – tudo em alemão. Nos

* Doutoranda em Estudos de Cultura na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

Estados Unidos eu tinha começado a escrever ensaios em inglês para uma revista de que fui cofundador, chamada *New German Critique*, que era uma revista interdisciplinar de estudos germânicos e comecei a escrever sobre estas coisas, de que sempre quis escrever mas não podia, porque o «presente» não existia no currículo da academia alemã nos anos 60. Portanto, comecei a escrever sobre os assuntos do modernismo, da cultura de massas e sobre a *pop*, as artes visuais e o cinema. Isto resultou numa série de ensaios que se tornaram o meu primeiro livro em inglês, *After the Great Divide*, que se tornou, para minha surpresa, uma espécie de clássico no campo dos estudos do modernismo e do pós-modernismo.

Porquê para sua surpresa?

Bem, foi a minha primeira tentativa de publicar um livro em inglês e na verdade só o fiz porque uns amigos meus em Inglaterra diziam: «Oh, os teus ensaios são tão difíceis de obter, porque a *New German Critique* é sempre roubada nas bibliotecas (uma medida de sucesso, suponho); portanto, porque não compilas os teus ensaios?» Eu tinha pensado escrever outro livro, mas em vez disso juntei os ensaios, e isso tornou-se o *After the Great Divide*.

Comecei a interessar-me pelo pós-modernismo porque tinha um colega em Wisconsin que falava sempre sobre como o pós-modernismo era vanguardista, e eu sempre pensei que isso era absurdo, mas levou-me a questionar-me: porque é que os americanos estão tão interessados no pós-moderno? E, no que diz respeito à arquitetura, realmente fazia algum sentido: a arquitetura pós-moderna, quer fosse Michael Graves ou Philip Johnson, ou quaisquer outros típicos arquitetos pós-modernos na Europa ou nos Estados Unidos, parecia realmente algo de diferente, havia muita ornamentação histórica, já não havia o estilo Bauhaus que tinha sido tão dominante na arquitetura empresarial dos anos 50. Portanto, fazia muito sentido em relação à arquitetura, mas na literatura e nas artes não fazia assim tanto sentido para mim, porque eu pensava que aquilo a que chamavam pós-modernismo era uma apropriação norte-americana da vanguarda histórica europeia. E então tentei perceber por que motivo a vanguarda histórica era tão nova para eles. E a resposta era bastante clara, no fim de contas – e esta é a minha tese em *After the Great Divide* –, nos EUA houve uma canonização do alto-modernismo nas artes visuais, com o trabalho crítico de Clement Greenberg a ter muita influência. Foi uma canonização do alto modernismo que excluía, em grande parte, o surrealismo, o construtivismo soviético, o dadá berlinense... Tudo o que era político num sentido vanguardista era excluído, porque não encaixava no entendimento

que a Guerra Fria fazia do modernismo, que, na constelação da Guerra Fria, confrontava o realismo socialista, o dogma do bloco soviético. E então percebi por que razão subitamente a vanguarda histórica se tornou tão interessante para as pessoas nos EUA, numa altura em que as constelações culturais da Guerra Fria se estavam a apagar... Os EUA tinham já ultrapassado o expressionismo abstrato: *Happenings*, Fluxus, Rauschenberg, *Pop Art*, etc. Até Warhol, e eu considero-o ainda como sendo um modernista, mas um modernista que se abriu à cultura de consumo. E foi isso que eu quis dizer, «a grande divisão» foi algo criado depois da Segunda Guerra Mundial, nesta canonização do alto-modernismo, em oposição tanto à cultura de massas como ao realismo socialista. O que eu chamo de «a grande divisão» foi um fenómeno pós-Segunda Guerra Mundial, e aqueles que o desafiavam nos anos 60 começaram, cada vez mais, a ser chamados de «pós-modernistas». Foi um fenómeno muito norte-americano. Por muitas razões, a noção de pós-moderno não fez muito sentido na Europa.

Continuando com o tema de *After the Great Divide*, o Professor disse que, naquela altura, ninguém podia alegar que existia demasiada história. Com todos os «pós-» que existem, ainda pensa que, atualmente, não se pode dizer já que existe demasiada história? E, neste sentido, qual o papel dos museus em relação ao ensino público e ao debate?

Talvez não «demasiada história». Não nos esqueçamos de que existe também um lamento justificado em relação ao facto de a nossa cultura sofrer de amnésia histórica. Portanto, eu diria que existe talvez já «demasiada memória», especialmente fenómenos de memória, uma vez que estes têm sido extremamente comercializados. A história não é tão comercializada, acho eu; mas a memória, sim. Isto se pensarmos nos efeitos da cultura de massas, na memória do passado, na memória das guerras, da Segunda Guerra Mundial especialmente; e pode ver-se no Canal História nos Estados Unidos, por exemplo – eu costumo chamar-lhe o Canal Hitler, porque é predominantemente sobre a Segunda Guerra Mundial e sobre a grande geração de americanos a combater na «boa guerra» –, portanto é, na verdade, um Canal Memória. No debate pós-modernista deu-se um esquecimento da História, porque o pós-modernismo americano pensava ser idêntico ou próximo do pós-estruturalismo francês, e o pós-estruturalismo era muito a-histórico no seu *modus operandi*. Era a-histórico no sentido em que surgiu a morte do autor, a morte da obra de arte e, finalmente, a morte da História. Fukuyama só falou disso nos anos 90 – a morte da História depois do colapso da União Soviética! Mas lembro-me

de uma conferência no início dos anos 80 em que Hayden White, um grande e importante teórico da História, disse a alguns marxistas: «Não ouviram, meus? A História morreu!» E, assim, na *New German Critique* insistimos nas leituras históricas de textos e das artes visuais. Não tínhamos desistido da hermenêutica crítica e tentámos repensar o marxismo cultural da Escola de Frankfurt. Isso não era muito popular na altura, porque o pós-estruturalismo era psicanalítico, semiótico, desconstrutivista, mas não era histórico. Isto só mudou com o cada vez maior impacto do trabalho de Foucault. Foucault trouxe a História de volta ao discurso pós-estruturalista de formas importantes, embora nem sempre do agrado dos historiadores.

De qualquer forma, eu acredito que a História, enquanto historiografia, e a memória não são por si opostas uma à outra, e que elas podem trabalhar juntas de forma produtiva, tanto na instrução secundária e no saber, como em instituições como o museu, que têm uma função pública importante a desempenhar na educação enquanto processo de compreensão. Especialmente os museus de arte e de história, que estão na fronteira entre a historiografia e as narrativas da memória. E hoje, tanto a historiografia como os museus desenvolveram uma compreensão muito melhor do seu papel na construção de narrativas, mais do que acontecia no passado.

O passado pode ser transformado em mito. O presente pode ser transformado em mito, e é-o a uma velocidade incrível hoje, e até em tempo real, chegando a nós através dos ecrãs de televisão e de outros *media*. O que pensa que jaz no futuro – talvez até no futuro próximo – depois do vazio, quando já não conseguimos experimentar o presente de uma forma normal?

Existem certos conflitos no mundo em que nos perguntamos até que ponto a sua persistência é alimentada pelos *media*. Tentemos uma experiência de pensamento sobre o conflito israelo-palestiniano: se os *media* decidissem todos cessar a cobertura desse conflito durante um ano ou dois... Damos por nós a perguntar-nos qual seria o efeito; se as pessoas não se juntariam e resolveriam as suas diferenças. Claro que isto não é uma proposição realista. Mas esta voracidade dos *media* de fazerem circular e de reciclarem constantemente tudo o que acontece (desastres, bombistas-suicidas...), acho que contribui para a patologia dos conflitos contemporâneos. O que acontece no futuro, não sei... Bem, sou um historiador, não sou um profeta, e tenho demasiada consciência de como as previsões em décadas recentes falharam. Há alguns anos, quando escrevi o meu segundo livro sobre memória, *Present Pasts*, pen-

sei que este *boom* da memória não podia durar para sempre, porque sabemos como a indústria cultural funciona: absorve coisas, precisa constantemente de novos materiais... E em alguma altura deu-se o momento em que subitamente o passado era mais comercial do que o futuro (o capítulo introdutório de *Present Pasts* apresenta mais ou menos esta tese). Começamos a ter modas retro, *re-makes*, mobília retro, nostalgias de todas as espécies, etc., etc. Dados os ciclos económicos da indústria cultural, sabemos que em algum momento terão de fazer qualquer coisa de diferente. E pensei, há oito ou nove anos, que isto tinha de acabar, mas até hoje ainda não acabou, continua ainda. Primeiro houve um discurso da memória, depois outro discurso sobre nostalgia, hoje todos falam do arquivo, portanto está tudo neste ciclo, existem novos termos, mas a problemática permanece a mesma, e não sei o que pode vir depois do arquivo mas... Portanto, não sei quanto tempo durará isto, mas existe uma política nisto, penso eu; e a política de lidar com o passado é importante, não estou a dizer que a memória não é importante. E a nossa conferência aqui mostra, muito claramente, que este conhecimento das guerras passadas e do que sai deste conhecimento é importante, é importante pensar sobre o rumo do mundo reunindo preocupações com a memória e a historiografia séria.

Continuando o que eu estava a dizer sobre o pós-modernismo, existe um momento paradigmático no debate pós-modernista, que foi em torno de um ensaio de Frederic Jameson – *Post-Modernism or the Logic of Late Capitalism*. Jameson sempre considerou que já não existia marxismo, que não existia mais consciência histórica na tradição marxista, que existia amnésia, etc., etc. Mas ele ocupou-se da problemática do pós-modernismo e defendeu que o modernismo era acerca do tempo, da temporalidade, e que o pós-modernismo era acerca do espaço, uma oposição binária que eu nunca aceitei. Quer dizer, era claro, modernismo-tempo, Proust, *À la recherche du temps perdu*; pós-modernismo-espaço, a arquitetura pós-moderna. E o ensaio de Foucault acerca de heterotopias e coisas similares, e a nova geografia de pessoas como a que propunham Edward Soja e David Harvey... Contra esta oposição binária, muito influente no início dos anos 80, argumentei que não se pode separar tempo e espaço. E o meu argumento consistia em ser claro que o pós-modernismo retirava a sua energia da memória da vanguarda histórica; era, portanto, uma reapropriação da vanguarda histórica. E a um dos ensaios em *After the Great Divide* chamei «In Search of Tradition» [Em Busca da Tradição], no sentido em que o pós-modernismo era qualquer coisa em busca da tradição; portanto, não fiquei surpreendido quando, nos anos 90, subitamente o discurso se distanciou do pós-modernismo e tudo se transformou em memória. E então teve

lugar a transição, no meu próprio trabalho, da problemática pós-modernista para a problemática da memória. Que para mim, claro, como se sabe – para a minha geração de alemães, que é dominada pela memória do Holocausto –, é a luta dentro da cultura alemã para tornar a memória do Holocausto primária e central para as considerações da cultura alemã e da vida alemã. Foi assim que me mudei do pós-modernismo para o discurso sobre a memória.

Nos países periféricos, bem como nas zonas mais rurais das nações desenvolvidas, o «global» é sempre uma outra coisa, o Outro, não nós. O que é que esta resistência tem de rico e enriquecedor, e o que tem de pobre e empobrecedor?

Tal como o periférico, o rural, o sul global é o Outro da metrópole ocidental. Dou muito valor à resistência à globalização financeira e às suas tendências destrutivas, que se tornaram claramente óbvias, até no Ocidente, nos últimos cinco meses ou no último ano. Não tenho grande consideração, contudo, pelas resistências locais ao global, porque muitas vezes se iludem relativamente à possibilidade de manter algum espaço que não esteja já contaminado pelo global. O que eu quero dizer é que não existe o local puro. É por isso que alguns investigadores nos anos 90 introduziram o neologismo «glocal». Além disso, se pensarmos em países periféricos, se pensarmos nas antigas colónias, por exemplo, o que é o local na Índia? O local na Índia é muitas vezes completamente reacionário a nível político, e tradicionalista no pior sentido; como o pode ser nos países ocidentais também. A resistência à globalidade não é de todo sempre progressiva. Em *Other Cities, Other Worlds*, o livro sobre cidades não-ocidentais que publiquei recentemente, sustento que não existe espaço fora do global, cada sítio do mundo é afetado pela globalidade. O mundo tornou-se global, e não há volta a dar. Portanto, a questão agora é como é que se repensa a globalidade depois do *crash* financeiro recente. Pode existir qualquer coisa como uma globalidade sustentável? E quais seriam as suas instituições e agências?

Mas não pensa que, apesar de ser assim, as pessoas nos países periféricos ou nas distantes áreas rurais dos países desenvolvidos ainda não veem isso como uma realidade? Poderão viver assim, mas não verem a situação assim, podem ainda acreditar que não fazem parte do global, que são diferentes de alguma forma?

Bem, sim, até nos países ocidentais. Existem pessoas nos EUA que não querem ter nada que ver com o global nas suas próprias vidas. O mito do excecionismo americano é forte. Muitos alemães têm sentimentos negativos acerca da

globalidade, temem pela sua cultura, pelo desaparecimento da sua cultura, não só pela Europa, por Bruxelas, mas pelo capital global, etc. Mas eu acho que existe uma espécie de transformação, uma transformação que é difícil de descrever, mas, como disse antes, acho que os protestos contra a natureza voraz do capital financeiro são uma coisa boa. Seria bom que houvesse mais. Porém, a globalidade como uma realidade vivida está aqui para ficar. Por exemplo: o que é que são, neste momento, empresas nacionais? Nos EUA, por exemplo, a General Motors está em perigo de falir, mas o que acontece à linha de produção europeia da GM, à Opel? A Toyota está a ser produzida nos EUA por trabalhadores americanos, e a mesma coisa acontece em todo o mundo, em diferentes linhas de produção. A ligação entre economias nacionais e território nacional foi quebrada com o crescimento das TNC (empresas transnacionais). Não se pode simplesmente voltar atrás. E os países periféricos (e eu não gosto desse termo por completo) tornaram-se parte da globalidade precisamente como uma função da sua situação periférica. Sabemos que muita da África Subsariana está a afundar-se e experiencia a globalidade nos termos mais negativos possíveis.

Mas pensa que a globalização é sustentável?

Sustentável é uma palavra importante. Eu não sou um economista, não posso dizer como alcançar a sustentabilidade, mas sei que precisamos de caminhar em direção a um modelo – e será um modelo de capitalismo, não existe alternativa – que seja baseado em ideias fortes de sustentabilidade. E não só sustentabilidade das economias ocidentais avançadas, mas sustentabilidade em África, abaixo do Sara, na Índia, etc. Essa é a tarefa da próxima década, ou mais. Consciência planetária, como alternativa ao discurso global. Só o facto de mudar um pouco a linguagem pode ajudar: quando se diz «planetário» tem-se aquela imagem de olhar para a Terra a partir do espaço; vê-se o planeta azul e pensa-se em ecologia. A planetariedade, como defende a minha colega Gayatri Spivak, e a sustentabilidade são as tarefas-chave que temos pela frente. E diria ainda que o conhecimento histórico tem de permanecer connosco, talvez não sempre na forma de celebrações da memória, mas no sentido de que temos de entender que a globalização em si tem uma história profunda. A globalização não existe de forma igual e simétrica em todo o mundo: existem enormes assimetrias dentro da globalização, e temos grupos. Temos a Europa Ocidental e a Europa de Leste; temos um grupo sul-asiático (Austrália, Índia, Malásia); temos um grupo da Ásia de Leste (Japão, Coreia, China); temos um grupo americano – do Norte, Centro e Sul da América, que é onde as

permeabilidades culturais e as ligações mais fortes existem. Se formos à América Latina, a China é um outro lugar; se formos a Hong Kong, a América Latina pode nem estar no mapa mental das pessoas. E a África Subsariana sai completamente fora da equação da globalização. É por isso que alguns dizem que a globalização é um mito; mas, tal como todos os mitos, tem um núcleo real. Temos de pensar em termos de tensões e de paradoxos, mais do que em termos de um movimento homogeneizador da globalização pelo mundo fora.

Terá a narrativa que nos «vendeu» a anterior Administração americana aprofundado uma divisão na sociedade dos Estados Unidos que é única e irrevogavelmente idiossincrática destes tempos? É possível vê-la como corolário desta época, de uma divisão que vem atravessando a cultura americana desde há algumas décadas?

Eu penso que o governo de Bush foi excepcional no sentido mais negativo possível. Claro que existe uma longa tradição de excecionalismo americano, e uma política externa algo imperialista. Por vezes, é um imperialismo benevolente, e foi assim em relação à Europa Ocidental depois da Segunda Guerra Mundial, ao passo que na América Latina foi muito mais uma intromissão imperialista tradicional; foi uma política horrivelmente violenta, em que os EUA apoiaram ditadores militares, treinaram para contrainsurreição forças policiais opressivas, etc. Portanto, a tradição existe e foi fortemente criticada por muitos americanos. Mas o governo Bush queria mudar a própria América. Estava a minar a Constituição, a dar poder ao presidente que o presidente não devia ter, aboliu o *habeas corpus*, entrou em guerras de escolha. Confio numa certa espécie de instinto democrático do país, mas, como muitos outros, estava a ficar preocupado com o dano que o governo de Bush estava a infligir nas instituições americanas e nos direitos civis básicos. Mas como se viu com a última eleição, o espírito democrático, se lhe quisermos chamar assim, reafirmou-se muito poderosamente com a eleição de Obama. Mas os efeitos ficam connosco, de um minar radical dos princípios políticos americanos que aconteceu com Bush, e isso foi novo. Os europeus dizem por vezes: «Oh, isso é a América como sempre foi...» E eu acho que isso é absurdo. Existiam certos aspetos de continuidade em relação ao passado, mas o que foi novo na Administração Bush foi que ela realmente minou e ameaçou certas instituições básicas da democracia americana a partir do seu interior. Pode levar muito tempo – talvez demasiado – a restaurá-las. Será revelador a forma como Obama irá lidar com Guantánamo, com a questão da prisão indefinida e com os problemas da imigração legal e ilegal.

Pensa que, há dez ou vinte anos, a Administração Bush poderia ter feito o que fez?

Sem o 11 de Setembro não o conseguiriam ter feito. Mas eu sempre pensei que os atos terroristas produzem sempre as piores reações possíveis por parte dos governos das democracias, eles minam as democracias. Foi o mesmo com a RAF e as Brigadas Vermelhas nos anos 70 na Alemanha e na Itália. Claro que não devia ser tão fácil. O estudo dos anos pós-11 de Setembro podem fornecer lições válidas acerca do potencial de autodestruição de uma democracia, até da americana.

No seu discurso de agradecimento pelo Prémio Mark Van Doren, defendeu que, relativamente aos professores e ao ensino, é melhor ter a assimetria da verdadeira opinião e da verdadeira busca, do que a repetição homogénea dos vários consensos da História. O que é que nos mantém a acreditar nesta espécie de objetividade do conhecimento, ao ponto de a repetição ser o caminho mais facilmente escolhido?

Eu não acredito na capacidade de se atingir alguma objetividade de conhecimento nas humanidades e nas ciências sociais. Penso que todo o conhecimento é situado. Situado no presente, na história da investigação, situado pela metodologia que utilizamos; mesmo as metodologias e teorias são historicamente situadas. Não acredito em metateorias. O ideal de objetividade é um horizonte em direção ao qual queremos trabalhar, mas entender certas limitações é um *sine qua non*, e as limitações podem até ser mais interessantes do que a promessa de alcançar alguma espécie de conhecimento puro. Mas não quero defender que todo o conhecimento é simplesmente construído, à semelhança das posições ideológicas, e que qualquer construção é tão boa como qualquer outra. Uma perspetiva assim leva ao relativismo cultural, social e político, que não nos permite argumentar contra o sistema de educação dos Talibã para rapazes (as madrassas onde apenas aprendem o Corão), contra os Talibã destruírem escolas para raparigas, contra a cliterectomia das raparigas em África, ou contra a negação dos direitos das pessoas em muitas partes do mundo. Quando se fala de direitos humanos é inaceitável o argumento de que, «bem, eles têm a sua cultura, temos de respeitar a sua cultura, temos de reconhecer a sua cultura, mesmo que não gostemos...». Eu não quero reconhecer essas práticas. Eu acredito numa espécie de horizonte de verdade e de direitos, e, assim, penso também que temos de trabalhar com noções de universalismo. Com uma noção de universalismo que entende a problemática do domínio ocidental e a história do colonialismo, e que pode ser crítica da sua própria história.

Mas sou contra uma política de culpa liberal e de demonstrações encenadas de remorsos. Existem certos assuntos em que acho que temos de nos afastar da ideia de que as noções ocidentais de direitos humanos, de iluminismo, de uma espécie de secularismo que aceita a religião como uma realidade, mas rejeita políticas teocráticas, que todas estas ideias são simplesmente eurocêtricas ocidentais e imperialistas. Foi assim durante muito tempo, não há dúvida, mas não há razão para dizer que não podem ser praticadas de forma diferente.

No seu discurso também refere que «ensinar pode ter os seus melhores efeitos não-intencionais quando o professor não tem todas as respostas». É evidente que a existência de dúvidas enriquece qualquer campo de estudos. A minha questão é a seguinte: nesta altura de desconfiança nas narrativas, será que uma narrativa que permite a existência de dúvidas – e o proclama – pode vingar? E apesar dos muitos exemplos em contrário, acredita que estamos a começar a ver esta questão de um modo diferente na arena política?

Bem, isso é uma boa pergunta... Penso que devemos, efetivamente, duvidar das narrativas. Este pode ser um dos maiores benefícios dos estudos em humanidades. Mas devemos duvidar das narrativas ao nível dos seus conteúdos e não necessariamente das suas formas, pois penso que narrativizar é uma necessidade humana fundamental. Mesmo a nível antropológico, não existe vida humana sem narrativas, isto devido à temporalidade, à transitoriedade da vida. Concordo completamente com a desconstrução de metanarrativas, até porque tivemos já várias décadas de uma rejeição radical de todos os tipos de narrativas, e penso que essa rejeição é errada, porque não se trata de uma rejeição dos conteúdos de certas narrativas, mas sim de uma rejeição da narrativização em si. E, quando se rejeita a própria narrativização, o que é que nos resta? Um dos resultados da rejeição radical da narrativa é a anarquia e, de forma sucinta, os estados falhados, e penso que os estados falhados são o pior para as pessoas. As vanguardas históricas deram-nos vários modelos de desconstrução de narrativas, os historiadores começaram a dizer-nos como é que as narrativas são construídas e, assim, penso que podemos escolher como é que vamos construir as narrativas do nosso mundo. E aí a questão é «qual a influência do ensino?». A nossa função como professores na universidade é conseguir que os estudantes percebam aquilo que está em jogo nas narrativas, porque só depois de o compreenderem é que serão capazes de criticar e de utilizar as narrativas de forma benéfica.

A necessidade de grandes narrativas está ligada a um certo elemento de significado e a uma certa necessidade de sentido, pois o sentido preenche um certo vazio que existe nos seres humanos. Será possível viver sem narrativas, ou isso é contrário à natureza humana?

Sim, diria que é contrário à natureza humana tentar viver sem narrativas e sem significado (sentido). Existem vários níveis de sentidos: a nossa vida pessoal, a vida familiar, sentidos ao nível da vida da comunidade local, sentidos a nível nacional, sentidos a nível global. Assim sendo, a questão é sempre: qual o nível a que damos resposta? Mas penso que, se tentarmos viver sem narrativas e sem qualquer sentido e significado, não teremos nenhuma âncora. E nós precisamos de âncoras, que possam, claro, ser içadas quando necessário e mergulhadas num outro sítio. Todos recordamos o grande ataque às metanarrativas por parte de Lyotard, entre outros, que foi importante na altura. Mas agora temos uma nova metanarrativa sobre o fim de todas as narrativas. Essa situação tornou-se uma metanarrativa em si mesma. Isto já não é produtivo. Vivemos num momento muito carregado da História, e tanto precisamos de narrativas sobre o passado, como precisamos de reanimar as narrativas sobre possíveis futuros, alternativas em relação a tudo o que correu mal no século xx.

Entrevista realizada na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa em maio de 2009; foi publicada em *Comunicação & Cultura*, n.º 7, 2009, pp. 141-151