

Democracia, direitos humanos e cultura política de esquerda no Brasil

Um diálogo com Luciano Oliveira

EMMANUEL PEDRO RIBEIRO

Resumo: O presente artigo estabelece um diálogo com a obra de Luciano Oliveira, pondo em evidência o instante em que o pensamento político de esquerda no Brasil se abriu aos valores democráticos e passou a falar a linguagem dos direitos humanos. Inicialmente são fixados os procedimentos metodológicos e, em seguida, explicitadas as condições históricas que possibilitaram a emergência de uma nova cultura política de esquerda no Brasil. Na terceira e quarta seções, discute-se a mudança de sensibilidade e de mentalidade que constituiu a “nova esquerda”. Na quinta seção, aborda-se a proibição da tortura como um dos traços fundamentais nas sociedades modernas e, na sexta, a democracia e os direitos humanos como elementos constitutivos dessa nova sensibilidade. Por fim, discute-se o conceito de *trauma* e propõe-se uma caracterização do contemporâneo na obra de Luciano Oliveira.

Palavras-chave: democracia; direitos humanos; cultura política de esquerda no Brasil; Luciano Oliveira.

Democracy, Human Rights and Left political culture in Brazil: a dialogue with Luciano Oliveira

Abstract: This paper aimed at establishing a dialogue with the work of Luciano Oliveira and highlighted the moment in which Left political thought in Brazil opened itself to democratic values and began to speak the language of human rights. First, the methodological procedures were established. Second, the historical conditions that made possible the emergence of a new political culture of the Left in Brazil were explained. Third, a discussion about the change in sensibility that constituted the “new Left”. Fourth, a change in mindset considered “irreversible”. Fifth, the question of torture as one of the fundamental prohibitions in modern

Recebido em 11/10/22
Aprovado em 7/3/23

societies. Sixth, democracy and human rights as constitutive elements of this new sensibility. Finally, the issue of *trauma* and a characterization of the Contemporary in the work of Luciano Oliveira.

Keywords: democracy; human rights; Left political culture in Brazil; Luciano Oliveira.

1 Introdução

Começamos este texto – e esperamos contar com a tolerância e a atenção do leitor – com uma citação longa, mas muito elucidativa do que virá a seguir:

As raízes deste trabalho remontam ao ano de 1976. Era o fim da tarde de uma sexta-feira e nós tínhamos um encontro marcado no bar. “Nós” era um grupo de amigos que freqüentavam a Faculdade de Direito de Sergipe, bebiam cerveja e liam Politzer. Naturalmente éramos todos de esquerda e fazíamos oposição ao regime militar que, nessa época, já começava a se desagregar. Não éramos propriamente heróis e a crônica de nossas ações não comporta nenhuma epopéia. [...] Alguns de nós, mais ousados, já tinham pichado nos muros da cidade um desses “Abaixo a Ditadura!” que surgiam durante a noite e que de manhã eram rapidamente apagados pelos funcionários municipais. Outros tinham ligações com o clandestino PCB. Corria mesmo a boca pequena que um próximo da turma já havia feito um curso de marxismo-leninismo em Moscou... Mas era tudo. De repente, a má notícia explodiu no bar: um dos colegas com quem tínhamos encontro havia sido preso! A menos de 40 metros do local onde estávamos, um policial tinha-o “convidado” a segui-lo até uma delegacia, alegando uma história de cheque sem fundos. [...] Logo compreendemos o que estava se passando, tanto mais que, nas horas seguintes, tomamos conhecimento de que outras pessoas do nosso meio [...] tinham também recebido o mesmo “convite” [...]. No total, essa incursão dos “serviços especiais” do regime militar numa pacata cidade do nordeste brasileiro – Aracaju – seqüestrou cerca de 50 pessoas. Durante o longo, longuíssimo fim de semana que se seguiu, *todos* foram torturados. Quando reapareceram, tinham os cabelos cortados no estilo recruta, os barbudos tinham perdido a barba e, detalhe sinistro, *todos* tinham um pequeno ferimento na concavidade do alto do nariz, entre as sobrancelhas, seqüela de uma máscara de borracha que lhes tinha sido aplicada nos olhos desde o instante da prisão e que eles foram obrigados a usar ininterruptamente durante o “interrogatório” que durou todo o fim de semana. [...] Creio que este trabalho remonta a esses anos porque, desde então, nunca deixei de pensar nesses acontecimentos. Não apenas enquanto ser humano mas também enquanto pesquisador [...]. De qualquer forma,

fica claro que o lugar de onde falo é aquele dos direitos humanos. Mas esse novo engajamento não anula – ao contrário, enriquece – minhas antigas convicções (OLIVEIRA, 1995, p. 19-21, grifos do autor).

Esse testemunho revela as marcas profundas de uma experiência de sofrimento, de um trauma – a um só tempo, individual e coletivo –, que, emergindo continuamente como memória ao longo de anos, foi transformado pelo autor em objeto de pesquisa, em dissertação acadêmica e, posteriormente, em livro. Foi sobre esse livro e outras publicações de Luciano Oliveira que o autor deste artigo se debruçou para tratar das condições históricas que possibilitaram a emergência de uma nova cultura política de esquerda, que passou a falar a linguagem dos direitos humanos e a assumir a democracia como condição para atingir o objetivo que permanecia no horizonte – o socialismo (OLIVEIRA, 1992, p. 150-151).

A respeito dessa questão, Oliveira aponta que procurou traçar o percurso do pensamento político da esquerda brasileira do início dos anos de 1960, momento em que se confrontou com a ditadura, ao fim dos anos de 1980. Para ele, duas expressões podem traduzi-lo: “Revolução no ponto de partida, Democracia no ponto de chegada” (OLIVEIRA, 1992, p. 150, 1995, p. 21). Oliveira (1992, p. 151, 1995, p. 21) procurou colocar-se na brecha que caracterizou a cisão por ele identificada na cultura política de esquerda, para mostrar a “mudança de sensibilidade que se operou ao longo do caminho”.

Para Oliveira (1992, p. 153, 1995, p. 21, grifo do autor), a mudança de sensibilidade está relacionada à “descoberta literalmente *dolorosa* da questão dos direitos humanos”, e essa dimensão “subjetiva” do seu trabalho não diz respeito apenas a sua “sensibilidade pessoal”, traumatizada com a tortura imposta “a alguns amigos”, mas à sensibilidade de uma “subjetividade no plural, *vivida* por dezenas de militantes para quem o problema dos direitos humanos tornou-se uma questão teórica importante” (OLIVEIRA, 1995, p. 21, grifo do autor).

Para o autor, esse viés subjetivo atravessou, metodologicamente, o seu trabalho na medida em que buscou “prioritariamente nesse próprio *vivido* as razões que desencadearam essa mudança de perspectiva” (OLIVEIRA, 1995, p. 21, grifo do autor). Importa salientar, portanto, que a originalidade da sua *démarche* pode ser percebida quando afirma que “o lugar de honra foi como que atribuído a um fator tão pouco sociológico que sequer ousou escrevê-lo sem a proteção de duas aspas: ‘a experiência do sofrimento’” (OLIVEIRA, 1995, p. 21).

Observa-se que Oliveira (1992, p. 151) pôs em questão a hipótese central do seu trabalho, mostrando que ela pode ser sociologicamente ingênua e até politicamente menos astuta do que tantas outras, mas foi esse o problema que trabalhou de modo exaustivo, pois, apesar de reconhecido

por outros que já refletiram sobre o tema, foi pouco explorado. Assim, procurou “captar o sofrimento desses torturados em sua irredutibilidade e fazer dele o fator explicativo dotado do mesmo direito de cidadania na pólis sociológica como qualquer outro” (OLIVEIRA, 1995, p. 21).

O que quis fazer foi apenas colocar em evidência um fator que, na minha opinião, não tinha recebido o destaque que merece nas análises existentes sobre a mudança na cultura política de esquerda que se operou no Brasil ao longo das últimas duas décadas. Aqui, mas também na América Latina de um modo geral (OLIVEIRA, 1995, p. 21).

O autor está convencido de que os acontecimentos por ele narrados afetaram de tal modo o pensamento político de esquerda na América Latina, que este não saiu incólume. Para Oliveira (1992, p. 151, 1995, p. 23), “os direitos humanos ditos ‘burgueses’, a ética enquanto simples ‘fumaça superestrutural’, todos esses julgamentos foram revisados”. O que explicaria essa mudança parece basear-se num sentimento ético que “tem suas raízes plantadas num sofrimento inscrito na própria carne de um corpo torturado” (OLIVEIRA, 1995, p. 22).

O autor afirma a fragilidade de sua construção em face da razão sociológica tradicional – que “adota como um dos postulados explicativos mais fundamentais a exterioridade dos fatores em relação aos atores, e isso independentemente da própria coloração ideológica daquele que a exerce” (OLIVEIRA, 1995, p. 21) –, mas ousa enfrentar a questão sob outra perspectiva, quando assim se pronuncia: “só que, no caso específico do meu objeto de estudo, parecia-me estar diante de experiências que repousavam, por assim dizer, numa instância interior e independente dessas determinações” (OLIVEIRA, 1995, p. 22).

Para Oliveira (1995, p. 22, grifo do autor), é da natureza da sociologia investigar as determinações sociais que explicam por que se age de certa maneira ou de outra, partindo de postulados explicativos (“da ‘infra-estrutura’ em Marx, do ‘fato social’ em Durkheim, ou mesmo da ‘sociedade disciplinar’ em Foucault”), ou seja, “a explicação para esse ou aquele comportamento repousa sempre numa instância *externa* ao sujeito da ação”. Usar conceitos como grupo, classe, função, sistema, modo de produção para explicar os comportamentos dos atores sociais significa submetê-los ao crivo da razão sociológica *externalista*.

Entretanto, Oliveira (1995, p. 21) insiste que lhe parecia estar diante de experiências apoiadas numa instância interna e independente das determinações sociais. E questiona-se: “seria a instância da ética?” Uma resposta afirmativa a essa pergunta o exporia “à crítica da razão sociológica *externalista*, para quem os sentimentos éticos [...] devem ser explicados por fatores sociais” (OLIVEIRA, 1995, p. 21). Ao pensar

que esse sentimento ético emergia de um sofrimento inscrito na própria carne de um corpo torturado, via-se diante do risco de exposição à crítica, mas era continuamente interpelado sobre as possibilidades explicativas das categorias sociológicas tradicionais.

Nas palavras do autor: “foi pensando nessa questão que decidi correr o risco de assumir a minha hipótese sobre a experiência do sofrimento como variável independente” (OLIVEIRA, 1995, p. 21). Contudo, ao expor a singularidade da sua hipótese de trabalho, Oliveira adverte que não tinha a pretensão de ampliá-la ou torná-la aplicável a todo e qualquer objeto, em qualquer espaço ou tempo, em razão do reconhecimento dos seus limites e possibilidades. Tudo indica que a originalidade do seu trabalho consiste em assumir essa perspectiva de análise. Desse modo, observa-se que não sem motivo Lefort (1995, p. 7) afirmou, no prefácio que fez a uma de suas obras fundamentais: “pareceu-me valer a pena sublinhar a originalidade de sua *démarche*, a amplitude de sua investigação sociológica, histórica e filosófica, e, sobretudo, o alcance das questões que ele levanta”, o que reforça o argumento deste artigo acerca do ineditismo do trabalho de Oliveira.

Para Lefort (1995, p. 7), as questões levantadas

dizem respeito não apenas ao leitor brasileiro ou latino-americano mas também, em muitos aspectos, a todos aqueles que foram vítimas de um poder totalitário e, enfim, até mesmo àqueles que têm o privilégio de viver em países que gozam de uma longa tradição democrática e que acreditam já saber demais o que são os Direitos do Homem.

Observa-se um fio condutor no pensamento de Oliveira: o tema dos direitos humanos. É ele que confere unidade às investigações

teóricas e empíricas que até o momento realizou, seja como filósofo político, seja como sociólogo do Direito.

Para analisar a mudança que se operou no pensamento político de esquerda no Brasil, Oliveira (1995, p. 121-122) faz uso do conceito de democracia de Claude Lefort “por razões que relevam tanto de uma escolha subjetiva quanto de uma observação objetiva – [...] a eclosão no Brasil dos movimentos de defesa dos direitos humanos [...] pode ser percebida como um bom exemplo da visão lefortiana sobre a democracia”. Como se vê, Oliveira aponta que, no âmbito dos seus trabalhos, o sentido atribuído ao conceito de democracia é o elaborado por Claude Lefort em seus estudos sobre o fenômeno democrático.

2 Contexto de emergência de uma nova cultura política de esquerda no Brasil

O interesse de Oliveira em reconstituir a evolução da esquerda brasileira – a partir do momento em que ela se confrontou com a ditadura, conferindo relevância a alguns pontos que caracterizaram a cultura revolucionária dos anos de 1960 – justifica-se, da sua perspectiva, pelo que ocorreu em 1964 e sobretudo pelo que se passou a partir de 1968.

Os acontecimentos que precipitaram a emergência do regime militar no Brasil em 31/3/1964 e o agravamento das violações dos direitos humanos a partir de 1968 levaram à mudança na cultura política de esquerda. A disputa do projeto revolucionário no interior da própria esquerda evidenciou a diferença entre os grupos que defendiam o “pacifismo” e os que rejeitavam o “etapismo” e abraçaram a ideologia revolucionária como método para atingir o objetivo: o socialismo. Nesse contexto,

emergiu uma cultura política democrática no interior da esquerda brasileira (OLIVEIRA, 1995, p. 27). Como diz Oliveira (1995, p. 31),

[o] período que vai de 31 de março de 1964 a 13 de dezembro de 1968 pode ser definido como uma corrida em direção ao desastre. O golpe militar teve por efeito imediato reforçar a corrente partidária da luta armada. Não era ele a prova cabal de que a via das reformas pacíficas era um logro? Além do mais, os excessos de violência das forças de repressão, nos dias que se seguiram ao golpe, só fez aumentar a cólera dos esquerdistas ou meros simpatizantes.

Entre 1964 e 1979, a partir das dissidências com o PCB, os grupos clandestinos multiplicaram-se, chegando à marca de quase cinquenta (OLIVEIRA, 1992, p. 152). Esse período de 15 anos foi dividido em “primeiro tempo” e “segundo tempo”, para salientar que a ditadura pura e dura foi instaurada a partir da edição do Ato Institucional (AI) nº 5, de 13/12/1968, que estabeleceu como objetivo da nação a “segurança nacional” e, como método nunca pronunciado, a “guerra suja”.

Guerra estranha, a “guerra suja”. Os oficiais que, nos porões do DOI-CODI, a ganharam, não emergiram das sombras aureolados de glória nem tiveram direito a estátuas erigidas em praça pública, pois o principal método empregado nesse tipo de guerra, a tortura, cobre de vergonha aquele que o emprega [...]. Desde o início o regime apresentou um aspecto novo e inquietante: enquanto que sob a ditadura de Vargas os torturadores eram agentes da polícia comum, dessa vez eram as próprias forças armadas que estavam diretamente engajadas nessas práticas [...]. Em 1964, ao contrário, elas se encontravam à frente da repressão, contudo, claro, com o concurso de policiais acostumados a esse ofício (OLIVEIRA, 1995, p. 38-40).

A divisão temporal mencionada marcou o agigantamento do aparato repressivo do Estado instalado a partir do AI nº 5, sua organização

e amplitude em todo território nacional, seus poderes exorbitantes sem precedentes na história brasileira e a tomada final do poder pela extrema-direita (OLIVEIRA, 1992, p. 153, 1994, p. 18-20). Por outro lado, as violações sistemáticas dos direitos humanos e o emprego da tortura como instrumento regular de investigação incidiram sobre as classes médias numa proporção sem igual: mais da metade das pessoas presas a partir de 1969 eram estudantes e profissionais com título universitário. “O que de novo ocorre a partir de 1964, mas sobretudo a partir do AI5, é que a tortura passa a atingir segmentos sociais antes protegidos por certas imunidades: estudantes, políticos, advogados, jornalistas, intelectuais etc.” (OLIVEIRA, 1994, p. 18). Ademais, reapareceram os “suicidados” e os “desaparecidos”, assinalando que, se não foi inteiramente original, a ditadura militar de 1964 foi exímia na prática de fazer desaparecer e no número de mortos. Isso se mostrou

mais do que suficiente para mergulhar a sociedade brasileira, sobretudo as elites políticas e intelectuais, num estado de medo permanente. Num regime em que qualquer cidadão está sujeito a desaparecer de um dia para o outro sem deixar nenhum traço de sua passagem sobre a terra, todo mundo está em perigo (OLIVEIRA, 1995, p. 43-44).

Indaga-se: não obstante esse estado de coisas e o mergulho profundo na “guerra suja”, até 1974 o silêncio sobre o tema dos direitos humanos nos escritos da esquerda brasileira poderia ser compreendido em razão do descrédito que a cultura política de esquerda tinha em relação ao direito e à democracia? Possivelmente. Interessa notar o levantamento feito por Oliveira (1994, p. 152, 1995, p. 46-47) sobre essa questão:

Peguemos por exemplo um volumoso livro publicado no Brasil nos anos 80, *Imagens da Revolução*, no qual seus autores juntaram

vários documentos (manifestos, programas, análises) das organizações de esquerda surgidas no Brasil entre 1961 e 1971. [...] [E]m suas 350 páginas [...] não se encontra uma vez sequer a expressão “direitos do homem” [...]. Mesmo nas passagens onde são denunciadas as atrocidades cometidas pelo regime contra os prisioneiros políticos, esses atos criminosos não são percebidos – em todo caso não são denunciados – como violações dos direitos humanos. Seria isso devido à pecha de “burgueses” com que a cultura política de esquerda – Marx em primeiro lugar – os teria qualificado?

Essa passagem parece revelar o desprezo da cultura política de esquerda no Brasil pelos direitos humanos, ao menos até 1974. Contudo, duas vezes faziam-se ouvir quando se falava dos direitos humanos e das suas violações sob a ditadura militar: a Igreja Católica e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Eis que, inesperadamente, a linguagem dos direitos humanos sai da circunscrição dos bispos e dos advogados, passa a fazer parte do vocabulário dos militantes de esquerda e impõe-se como força mobilizadora com o movimento de defesa dos direitos humanos (OLIVEIRA, 1994, p. 21, 2010, p. 105). A essa altura, a OAB já se posicionara como instituição de combate e defesa desses direitos sob o que passou a ser denominado “regime de exceção” (OLIVEIRA, 1995, p. 49).

Deve-se registrar que até 1979 a defesa dos direitos humanos no Brasil significava a defesa dos prisioneiros políticos. Com o advento da Lei nº 6.683, de 28/8/1979, a chamada *Lei da Anistia*, os exilados puderam retornar ao País, e os presos políticos pouco a pouco saíram da prisão. Nos anos de 1980, o movimento de defesa dos direitos humanos cresceu, multiplicando seus temas e mobilizando militantes. Segundo Oliveira (1995, p. 55, 1994, p. 22, 2010, p. 106), muitos dos ex-exilados e dos anistiados

se voltam para os chamados prisioneiros “comuns”, para outros encarcerados

provenientes das classes populares: loucos, menores etc. [...] para a promoção e reivindicação dos direitos sócio-econômicos das classes populares [...] incorporando o tema dos direitos humanos do novo movimento social [...]. [A]lguns grupos singularizados por sua identidade étnica (negros e índios) ou comportamental (homossexuais, por exemplo), ou sua situação desvantajosa, como é o caso das mulheres, começam a falar a linguagem dos direitos humanos.

No entanto, é necessário diferenciar as vozes que falavam a linguagem dos direitos humanos: a Igreja Católica, a OAB e os militantes de esquerda. Deve-se também registrar o nascimento do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH) em 1986, cujos documentos fundacionais fixaram seus objetivos e revelaram sua vocação preferencial sob as rubricas “Terra”, “Trabalho” e “Violência” (nessa ordem), temas que aproximaram o MNDH das direções assumidas pelos grupos que gravitavam em torno da Igreja Católica (OLIVEIRA, 1995, p. 56). Por sua vez, a OAB e as suas comissões não apresentavam programas tão amplos, apesar de reivindicarem uma “sociedade mais justa”. A diferença é que a sociedade mais justa desejada pela OAB, instituição vinculada aos princípios liberais, não era a sociedade sem classes desejada pelo MNDH (OLIVEIRA, 1995, p. 57-59). Ao estabelecer essas distinções, Oliveira (1995, p. 55) expressa a seguinte preocupação: “Na primeira metade dos anos 80 assiste-se a uma tal proliferação do tema dos direitos humanos, invocados a propósito de um tal número de causas, que o próprio conceito de direitos humanos corre o risco de diluição próprio a qualquer moda”.

Todavia, essa questão não era tão ameaçadora quanto a que apontou no fim dos anos 1980 e início da década de 1990, quando os grupos de defesa dos direitos humanos perceberam que, ao voltar-se para a defesa dos presos “comuns”, a própria noção de direitos humanos começou a ser desvalorizada pela opinião pública, e esses

grupos passaram a sofrer a incômoda acusação de “defensores de bandidos”. “E os direitos humanos da vítima? A questão é tão seguidamente colocada que não parece exagerado dizer que estamos diante de uma verdadeira campanha” (OLIVEIRA, 1995, p. 64, 1994, p. 23, 2000, p. 14).

Na história da polícia brasileira, chamava a atenção, por um lado, a regularidade das práticas de torturas, castigos físicos e execuções sumárias impostas aos delinquentes, ou supostos delinquentes, provenientes das classes populares (OLIVEIRA, 1994, p. 23). Por outro lado, era estarrecedora a constatação de que essas práticas contavam com o apoio da opinião pública e dos setores menos favorecidos da população, exatamente aqueles que se supunha interessados em uma política de segurança que respeitasse os direitos humanos (OLIVEIRA, 1994, p. 23-25, 1995, p. 63-65).

Potencialmente “torturáveis” e “elimináveis”, e, portanto, teoricamente os mais interessados numa polícia respeitadora dos direitos humanos, os segmentos mais pobres [...] são eles que, por sua frágil posição social, mais estão expostos à ação da criminalidade violenta que hoje assola os grandes centros urbanos do país. Este é um fator que não deve ser desconsiderado: o desdém popular contra os direitos humanos, se, de um lado, se inscreve na linha de continuidade que existe da sociedade brasileira escravagista até os nossos dias, de outro, é reforçado pelo crescimento exponencial da violência nos últimos anos (OLIVEIRA, 1994, p. 25-26).

Encerramos esta seção com a reflexão de Lefort (1995, p. 9-10) sobre as questões apontadas:

O que resulta dessa dupla incursão no passado e na atualidade? Uma dúvida profunda a respeito das chances de assimilação – ousaria

dizer, de interiorização – da noção de direitos humanos pelo conjunto da sociedade. Assim, o pensamento do autor nos conduz a duas direções diferentes: ao mesmo tempo que indica a mudança de mentalidade que aconteceu na Esquerda – uma mudança irreversível – ela mostra a fratura que existe entre essa Esquerda e, de um lado, a autoridade política que não pode ou não quer tornar-se o garantidor do direito; e, de outro, de modo mais profundo, uma massa de pessoas tão acostumada às desigualdades que se recusam a aceitar a imagem do outro como semelhante. É contra o pano de fundo dessas considerações que aparece em todo seu valor a reflexão sobre os direitos do homem.

3 Mudança irreversível: uma nova sensibilidade

Oliveira (1995) observa que, ao longo dos anos 1970, na América Latina e também na Europa despontou uma nova sensibilidade no pensamento de esquerda quanto aos direitos humanos, o que, segundo o autor, apontava uma mudança na cultura política. Se nos países democráticos da Europa essa questão surgiu como reação aos regimes totalitários comunistas, na América Latina relacionava-se à utopia de esquerda e nasceu como reação às ditaduras de direita. A defesa do “ocidente democrático” constituiu a semelhança. Importa notar que, na América Latina, a passagem da indiferença ao ativismo militante não foi uma adesão superficial ou mesmo estratégica por parte da esquerda, mas uma mudança operada no registro do próprio saber.

Uma certa e inevitável ambigüidade afeta dessa forma o MNDH: de um lado, a luta por uma sociedade igualitária, o que o liga à perspectiva socialista; de outro, a defesa igualmente intransigente da “pluralidade de opiniões” (expressão que se encontra na sua “Carta de Princípios”), o que o liga de

preferência à tradição liberal. O MNDH é socialista, mas toma distância em relação ao modelo leninista de conduzir as massas; prega uma sociedade igualitária, mas ao mesmo tempo põe em valor as diferenças étnicas, culturais e mesmo políticas; em lugar de falar em nome dos interesses do proletariado, fala em nome dos direitos do povo, combate pelos direitos sócio-econômicos dos deserdados, mas ao mesmo tempo reivindica certos valores do liberalismo político (OLIVEIRA, 1995, p. 79).

Segundo Oliveira (1995), para compreender essa mudança de sensibilidade na cultura política de esquerda, é necessário considerar alguns acontecimentos. Desde o início, a hipótese sustentada foi a de que a experiência dolorosa que a esquerda brasileira viveu nos porões do regime militar conduziu-a a pensar sobre a repressão ordinária praticada há muito contra os prisioneiros de direito “comum” no Brasil, somando-se a essa reflexão a conexão entre a crise da mentalidade revolucionária dos anos de 1960 e a crise do “socialismo real”. Para Oliveira (1995, p. 83-84, grifos do autor),

[n]ão há dúvida: no Brasil, eis de onde veio o choque: desse encontro *vivido* entre os militantes de esquerda e o *Gulag* brasileiro [...]. Houve um momento em que a esquerda, por assim dizer, descobriu o *povo empírico* – o que significa dizer que uma mudança se operou ao nível de sua própria teoria. Na minha opinião, esse acontecimento significou bem mais do que uma simples “contaminação” passageira das categorias marxistas por algumas idéias liberais e religiosas, como consequência do combate comum levado a efeito por marxistas, cristãos e advogados contra a ditadura.

Um primeiro ponto considerado foi a descoberta do “povo empírico”, vítima das mais variadas formas de violência cotidiana, encoberto pelo “povo” capaz de fazer a revolução e abolir todos os tipos de injustiça. A elaboração das condições de visibilidade e *dizibilidade* do “povo empírico” ocorreu no registro do próprio saber, na “contaminação” ou “infiltração” da tradição marxista pela tradição do liberalismo político, com todas as reticências que possa implicar. Parece que a crise do modelo do “socialismo real” contribuiu para a mudança, assim como a reflexão anticomunista na Europa em reação ao totalitarismo bolchevista, a oposição ao fascismo europeu e a tomada de posição contra a ausência das liberdades civis e políticas, e contra as violações sistemáticas dos direitos. Foi com base nas memórias de antigos militantes das organizações de esquerda (Fernando Gabeira, Alfredo Sirkis, Índio Vargas, Alex Polari, Herbert de Souza Filho, Zuenir Ventura), que optaram pela luta armada, sobreviveram à “guerra suja” e vivenciaram a experiência do exílio que Oliveira construiu a hipótese central do seu trabalho:

o tema dos direitos humanos, que não fazia parte da tradição marxista, foi um daqueles aos quais os militantes de esquerda tiveram de recorrer, *primeiro* como meio de luta contra o regime militar, e *em seguida* como um dos marcos mais importantes de suas aspirações ideológicas (OLIVEIRA, 1995, p. 90, grifos do autor).

A esse respeito é importante observar a reflexão de Lefort (1995, p. 7-8, grifo do autor):

Esse relato não consiste numa simples descrição da passagem da luta armada a uma resistência comandada pela exigência de defender os perseguidos, pois ele é concebido como o de um *aprendizado*: os oponentes, no início subjugados pelo marxismo revolucionário, descobrem através da prova cruel dos acontecimentos o significado político e ético dos direitos do homem. O termo resistência que acabo de empregar, não deve se prestar a um mal-entendido. Seria um engano crer que a passagem que se opera é a de uma posição ofensiva a uma posição defensiva; a Esquerda não se retira para o terreno ocupado pelos defensores do liberalismo no Brasil; ela de forma alguma subestima a questão social; mas adquire a convicção de que existem direitos constitutivos da vida em sociedade, e que o poder, qualquer que seja o seu caráter – ainda que pretenda ser o agente da emancipação do povo –, choca-se com limites que lhe é vedado transgredir. A resistência à ditadura alia-se assim a uma tomada de consciência seja das ilusões, seja das mentiras que o marxismo revolucionário cultivava, e torna-se fonte de uma reflexão sobre os fundamentos da ordem civil. O poder exorbitante dos militares revela, pode-se dizer, o que existe de exorbitante em todo poder que pretenda ser o depositário da Lei.

Oliveira quis mostrar que a prática violenta da tortura infligida aos prisioneiros políticos na América Latina no decurso dos anos de 1970 foi um acontecimento assustador e, ao mesmo tempo, teoricamente importante. Por quê? Porque a tortura praticada contra os militantes da esquerda revolucionária colocou-os na categoria dos torturáveis, lugar que sempre foi ocupado pelos mais pobres. Quando o fenômeno é observado na “longa duração”, a percepção é de que os mais pobres sempre foram vítimas de castigos físicos, torturas, execuções sumárias que caracterizam violações sistemáticas dos direitos humanos (OLIVEIRA, 1994, p. 9-10).

A maior parte dos militantes da esquerda revolucionária brasileira era da classe média, filhos e filhas de boa família, que passaram por uma experiência que marcou seus corpos, seus espíritos e sua maneira de olhar o próprio País (OLIVEIRA, 1995, p. 91). A tortura foi uma espécie de “horror superlativo” que tiveram de enfrentar. Como adverte Oliveira (1992, p. 154-155, 1995, p. 92), “[é] como se, face ao inadmissível, as vítimas da ‘guerra suja’ tivessem descoberto uma espécie de nova ‘última instância: a da ética’”.

Haveria outra última instância? Tudo indica que sim. Havia uma certa “vulgata” do marxismo que se espalhou pelo mundo. No Brasil, a esquerda revolucionária dos anos 1960 foi constituída intelectualmente com base nas categorias do marxismo-leninismo. O que se quer dizer com isso? Que se trata de um modelo historicista de explicação da realidade econômica e social, que se articula afirmando que as ideias morais e jurídicas são formas de consciência social determinadas pelo conjunto das relações de produção, ou seja, as formas de consciência social são “simplesmente uma espécie de fumaça superestrutural secretada pelo modo de produção dominante – mesmo que em última instância. É verdade que essa espécie de historicismo economicista nem sempre foi o de Marx” (OLIVEIRA, 1995, p. 94). Porém, esse foi o “marxismo que correu o mundo” e foi posto à prova por uma geração de revolucionários latino-americanos que experimentou na própria carne o “horror superlativo” (OLIVEIRA, 1995, p. 94).

Oliveira (1995, p. 95) problematizou o historicismo de certo marxismo, a ideia de que a história é o lugar onde tudo se julga e é julgado, porque “o tribunal que conta é o da realização da história na sociedade comunista futura”, e todos os critérios de julgamento são históricos. Assim, tanto na perspectiva do desenvolvimento dos sucessivos modos de produção, em que predomina o economicismo, quanto do ponto de vista do interesse do proletariado, em que prevalece o voluntarismo, tudo o que escapa à história é recusado (OLIVEIRA, 1992, p. 159, 1995, p. 95).

Desse modo, a questão posta em relevo foi: como uma geração formada intelectualmente com base nas categorias do marxismo tradicional repentinamente começou a falar a linguagem da ética e dos direitos humanos? Se todos os valores são relativos porque históricos,

como afirmar, por exemplo, que a tortura é mais abominável e inadmissível que outras formas de tratamentos “desumanos, cruéis ou degradantes”? Como considerar os valores fora da sua historicidade? Oliveira (1994-1995, p. 113, 1995, p. 93) salienta que,

[q]uando uma geração formada intelectualmente no arcabouço do marxismo tradicional se põe a falar uma linguagem onde a ética é colocada acima da política; onde ações ignóbeis como a tortura e o desaparecimento de prisioneiros são consideradas como interditos absolutos; onde, para tudo dizer numa única frase que reverte a fórmula tradicional, algumas formas de consciência social já não são percebidas como determinadas pelo conjunto das relações de produção, aí estamos em presença de um pequeno tremor de terra que altera a disposição de um terreno bastante conhecido: aquele formado pelas camadas da infra e da superestrutura – a primeira, evidentemente, sendo a “base real” sobre a qual se assenta a segunda.

É muito provável que o silêncio da tradição clássica do marxismo sobre a tortura, passando por Marx (1818-1883), Engels (1829-1895), Lênin (1870-1924) e Trotsky (1879-1940), tenha revelado as insuficiências desse modelo explicativo. Sobretudo para os militantes da esquerda revolucionária que se chocaram com o *gulag* brasileiro, a exemplo dos “suicidados”, dos “desaparecidos”, dos torturados, dos que foram torturados e também exilados em países socialistas ou de tradição democrática. Nota-se também que, nas obras desses autores, o silêncio foi explicado por razões históricas. Como observou Oliveira (1995, p. 102), a prática da “tortura como procedimento ‘normal’ de sustentação de um regime político tinha [...] desaparecido da história”, entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do século XX, mais ou menos entre a época do Iluminismo e o aparecimento dos Estados totalitários

(OLIVEIRA, 1992, p. 161, 1994, p. 34-35). “Subitamente, no século XVIII, no bojo do Iluminismo, ela começa a ser questionada e chega a ser formalmente abolida em quase todos os países que compunham o mundo civilizado da época – basicamente a Europa ocidental e os países periféricos sob sua influência cultural” (OLIVEIRA, 1994, p. 32), desaparecimento histórico que foi coetâneo do silêncio do marxismo quanto à questão da tortura.

Para Oliveira, foi relevante retomar a evolução da esquerda sob a ditadura, pois esse percurso evidenciou a emergência de uma nova sensibilidade ou o surgimento de uma nova cultura política. Segundo Lefort (1995, p. 8),

[s]e para Oliveira tem tanta importância retomar a evolução da Esquerda sob a ditadura, é, enfatizemos, porque ela faz aparecer a gestação de uma “nova cultura política”. Avançando essa fórmula, ele não hesita em afirmar que a experiência feita pela Esquerda é irreversível. Uma prova disso, para ele, é que aqueles que continuam a depositar suas esperanças no advento de uma sociedade sem classes renunciam a conceber um socialismo que não esteja enraizado numa sociedade democrática. Os direitos do homem, antigamente localizados na superestrutura, ei-los doravante considerados como fundamentais, como fornecendo a estrutura sobre a qual todas as novas instituições sociais devem se estabelecer. Eles se revelam a condição necessária, ainda que não suficiente, de um mundo habitável por todos.

4 Uma das proibições fundamentais nas sociedades modernas: a tortura

Recorrendo a historiadores especialistas no tema, Oliveira (1994, p. 43) observa que a prática da tortura fora banida do Ocidente entre a época do Iluminismo e o final da Primeira Guerra Mundial, mas reapareceu na Europa, no século XX, por motivos políticos. “E esse retorno deu-se em grande estilo, no bojo dos dois movimentos ideológicos mais espetaculares do século XX: o nazismo e o comunismo”.

Contudo, apesar do seu reaparecimento com o advento da guerra moderna e com os regimes totalitários da primeira metade do século XX, a sua prática não ousou revelar-se publicamente – constituiu uma espécie de não dito ou linguagem cifrada. O mesmo fenômeno ocorreu nas ditaduras sangrentas da América Latina entre os anos 1960 e 1980, quando a tortura foi empregada pelas forças de repressão de modo sistemático, com fins políticos ou militares. Como aponta Oliveira (1994, p. 67-68, 1995, p. 105-106),

a negação da tortura pelas autoridades que dão o sinal verde – ou que preferem nada saber [...] é um comportamento praticamente generalizado no século XX. Mesmo os sistemas totalitários que desdenharam – seja em nome de uma classe (o stalinismo), seja em nome de uma raça (o nazismo) – os bons sentimentos humanistas, não ousaram ostentá-la publicamente. Em todos os lugares e sempre (ou quase isso...) a tortura permanece algo que não ousa dizer seu nome: o célebre telegrama de Stalin, datado de 1939, era uma “ordem secreta”; da mesma forma, a Alemanha hitlerista ela própria não legislará publicamente sobre a tortura. Em relação aos Judeus e aos “comissários” comunistas, ela procedeu através de circulares secretas e dissimulou as ordens de exterminação sob o nome banal de “tratamento especial”. Essa foi a linguagem que funcionou no próprio interior do aparelho nazista.

Por que não se ousou sustentar a prática da tortura publicamente? O diálogo que Oliveira travou com Miguel Benasayag, ex-prisioneiro político durante a ditadura na Argentina, lançou luz sobre essa indagação e robusteceu a sua hipótese de trabalho, pois a distinguiu de outras explicações possíveis. A reflexão de Benasayag tratou do lugar particular ocupado pelo corpo nos Estados de Direito modernos. Para Benasayag (apud OLIVEIRA, 1995), a intangibilidade do corpo é condição necessária da legitimidade do Estado nas sociedades modernas. Para o autor, nas sociedades ditas civilizadas, o corpo humano adquiriu um lugar simbólico central. Atentar contra o corpo, martirizar, castigar fisicamente, torturar significa pôr em questão a legitimidade do próprio Estado de Direito. No limite, restabece, de alguma maneira, uma relação baseada na lei do mais forte. Benasayag aponta que o horror espetacular proporcionado pelo uso da tortura como método de “extração de informação ou de confissão” não caracteriza a questão central. O horror espetacular é considerado, mas não

constitui o elemento fundamental que interdita, de modo absoluto, a prática da tortura nas sociedades modernas (OLIVEIRA, 1995, p. 105-108).

Sobre essa questão pontua Lefort (1995, p. 12):

Oliveira discute amplamente as interpretações que tentam dar conta da mudança que marca o repúdio à tortura nos tempos modernos [...]. Ele concorda com o argentino Miguel Benasayag quando este diz que a intangibilidade do corpo é um princípio fundamental do Estado de direito moderno, e aceita a idéia de que, para que um registro simbólico se mantenha, para que possa existir uma civilização humana, é preciso uma renúncia à presença do corpo: a tortura põe em perigo a ordem simbólica ao concentrar a violência sobre o corpo da vítima e ao reintroduzir, desta forma, uma relação de força bruta, uma relação-duelo. Resta [...] explicar o fato de que no passado sociedades que não eram regidas despoticamente ignoraram esse interdito. Por que razão então ele caracteriza as sociedades modernas?

Oliveira (1994, p. 73, 1995, p. 108) concorda, em parte, com a explicação de Benasayag, mas pontua que ela é insuficiente porque negligencia “um dos elementos mais essencialmente constitutivos do olhar da sociedade moderna sobre a tortura: o horror que ela inspira”. Se o horror que a tortura inspira é parte da explicação, mas não é o seu fator principal, parece que Benasayag diminui ou minimiza a sua força explicativa, muito embora o reconheça como parte integrante da explicação do fenômeno que está sendo interrogado. O que interessa registrar é que Benasayag não explora essa possibilidade até as últimas consequências. Oliveira (1995, p. 109) observa que

o problema da tortura nos países da América Latina, da mesma forma que a vaga de

indignação que ela provocou, forneceu-nos elementos para apreender algo que [...] poderíamos chamar de sensibilidade moderna, fenômeno que tem como um dos traços mais característicos o horror que inspira a crueldade física.

Por um lado, essa passagem mostra a importância que teve para Oliveira recuperar a tradição clássica do marxismo e o seu silêncio sobre a questão da tortura e, por outro, apontar que na América Latina o confronto da esquerda com a ditadura provocou uma discussão, no interior dessa tradição, acerca da validade moral da prática da tortura em contextos de insurreição popular: “Seria moralmente válido torturar um general que detém informações decisivas para a vitória do povo?” (OLIVEIRA, 1994, p. 64, 1995, p. 107).

Esse questionamento pôs em evidência a mudança de sensibilidade na cultura política de esquerda no contexto latino-americano e muito provavelmente mostrou o retorno às fontes do pensamento liberal. A interpelação continua: é possível apontar a primeira manifestação histórica dessa nova sensibilidade, que caracteriza essencialmente o olhar da sociedade moderna sobre a tortura? Talvez haja dificuldade em datar a primeira manifestação histórica, porém é possível apontar a existência de um movimento que atinge o seu ponto culminante no século XVIII. Acerca desse problema diz-nos Oliveira (1995, p. 109)

que as correntes político-filosóficas (os humanistas, o Iluminismo) que desembocam na Declaração de 1789 são fortemente animadas por essa sensibilidade, que tinha como um de seus alvos aquilo que o historiador Harold Laski chamou “dores inúteis”. Desde então, ela não deixou de ter um lugar importante no imaginário moderno.

Pode-se dizer que a captura dessa mudança de sensibilidade sobre a tortura nos tempos modernos (OLIVEIRA, 2000, p. 65-66) tornou possível evidenciar que a cultura política de esquerda foi “contaminada” por elementos da tradição do liberalismo político. Por essa via, Oliveira (1994, p. 60, 1995, p. 110) mostra que, “para a razão sociológica com a qual estamos habituados, nós não podemos nos entregar ingenuamente à ficção de uma sensibilidade, que não suporta o espetáculo da tortura [...]. [S]eria preciso explicá-la”.

Assim, assumir o ofício de sociólogo em seu sentido tradicional fazendo uso das categorias sociais, históricas, econômicas, deixaria escapar o que, para Oliveira, parece ser essencial. Por essa razão, interroga-se: “o horror que inspira a tortura não conteria um núcleo duro que não se deixa dissolver no conjunto dos fatores que o ‘explicam’?” (OLIVEIRA, 1994, p. 80, 1995, p. 110). Dizendo de outro modo: “tal maneira de pensar termina suprimindo um dos aspectos mais cruciais dessa história: a

coisa mesma – ou seja, a crueldade inerente à cena de um corpo sendo queimado ou rompido em pedaços ainda vivo!” (OLIVEIRA, 2010, p. 21, grifo do autor).

Para provar a existência de um núcleo duro, que não se deixa dissolver no conjunto dos fatores explicativos, Oliveira – motivado pelo retorno da tortura depois da Primeira Guerra Mundial e pela vaga de indignação que ela provocou nos países da América Latina – retomou a discussão sobre o fenômeno da abolição da tortura e dos suplícios na segunda metade do século XVIII, assim como tantos outros pesquisadores o fizeram. Trata-se – pode-se dizer – de um retorno interessado.

Esse debate recuperou pelo menos três perspectivas de análise. Oliveira (1994, p. 49, 2000, p. 11, 2010, p. 20, 2017, p. 3-4) observou que os reformadores penais, cujo maior expoente foi Beccaria (1738-1794), explicaram a abolição dos castigos corporais pelo “modelo progressista-humanitário”, uma vez que a época moderna é marcada pela ideia de progresso do espírito humano em direção à suavização dos costumes. Numa segunda perspectiva, observou também que a produção dos trabalhos sociológicos e históricos, sobretudo os de influência marxista, marginalizaram os argumentos morais dos reformadores como fatores explicativos, e a dimensão propriamente ética que explicaria a abolição da tortura e dos suplícios foi “reduzida a uma ilusão vazia de sentido” (OLIVEIRA, 1995, p. 111, 2017, p. 6-7). Como terceira perspectiva de análise, observou que a rejeição do “modelo progressista-humanitário” foi levada ao extremo por um autor francês, Michel Foucault (1926-1984), em obra bastante conhecida, *Vigiar e punir*. Para Foucault (1987, p. 18-20), trata-se de punir a alma, e não mais o corpo. Não é uma questão de suavização dos costumes, mas um deslocamento do objeto da punição. O que está em jogo é a eficácia, e não o humanitarismo das penas.

Como sustenta Oliveira (1994, p. 79, 1995, p. 116), “o que nos parece excessivo, no limite perigoso, é não ver no acontecimento histórico que foi a abolição da tortura qualquer coisa que vai além da cadeia de condições sócio-históricas na qual ele se inscreve”, pois, para ele, “subsiste em nós a indelével impressão de [...] experimentar um sentimento de horror diante da imagem de um corpo que sofre” (OLIVEIRA, 1994, p. 77, 1995, p. 115).

A quantidade de informações sobre a extensão do *Gulag* soviético tirou da esquerda a referência a que vinha se apegando. “[C]omo [...] continuar apregoando as conquistas da ‘ditadura do proletariado’ fazendo vista grossa para o fato de que se tratava de uma ditadura que tinha prendido, torturado e feito desaparecer milhares e milhares de pessoas?” (OLIVEIRA, 1995, p. 119-120).

Por essa razão, foi no terreno da ética e dos direitos humanos “que a esquerda revolucionária brasileira foi buscar a linguagem de que

necessitava para falar de sua experiência nas câmaras de tortura do regime militar brasileiro” (OLIVEIRA, 1995, p. 119). Como afirma Oliveira (1994), não foi outra a posição de Edgar Morin, quando interveio no debate suscitado na França na época da guerra argelina. Ele reconheceu que a tortura tem a sua eficácia, sua utilidade: ela faz falar e produz informações. Todavia, para Morin, se a nossa época é marcada pelo utilitarismo e pela perda da fé na moral, a única oposição eficaz à tortura é moral. Apenas do ponto de vista da moral se pode condenar a tortura de modo absoluto (OLIVEIRA, 1994, p. 54-55).

Na próxima seção, será explorada a tematização de um novo olhar sobre noções há muito ridicularizadas com facilidade. Como adverte Oliveira (2010, p. 105), “[o]s menos jovens ainda se lembram da emergência, no Brasil daqueles anos, de uma nova cultura política no seio da esquerda marcada por uma sensibilidade inédita em relação a dois objetos antes negligenciados, para dizer o mínimo: o direito e a democracia”. Dessa maneira, salienta que “é nesse ambiente pouco sensível a tais conceitos que a reflexão de Lefort vai levar a sério a democracia, encarrando-a de frente – ou, como diz uma de suas expressões mais caras, a ‘invenção democrática’” (OLIVEIRA, 2010, p. 22).

5 Os elementos constitutivos da nova sensibilidade: a democracia e os direitos humanos

Parece plausível a hipótese de que a eclosão dos movimentos de defesa dos direitos humanos nas décadas de 1970 e de 1980 na América Latina faz parte de um fenômeno mais amplo: a abertura do pensamento político de esquerda aos valores democráticos. A multiplicidade de atores políticos que entraram em cena ao longo

dos anos de 1980, junto com os movimentos de defesa dos direitos humanos, passou a caracterizar uma nova matriz simbólica das relações sociais. A dispersão de movimentos reivindicando uma especificidade própria na cena política e social assinalou a possibilidade de leitura desse fenômeno com base na concepção de democracia elaborada por Claude Lefort.

A ideia de “invenção democrática”, noção característica da sociedade moderna por ser radicalmente histórica, instituiu um modo de pensar a democracia que vai além de um conjunto de práticas e de instituições passíveis de localização na sociedade, sem, no entanto, deixar de salientar a importância das instâncias procedimentais das instituições políticas. A ideia de democracia produzida por Lefort pensa o poder como “lugar vazio”, e a sociedade democrática como lugar de “instituição de novos direitos” (CHAUI, 2010, p. 12).

A abertura do pensamento político de esquerda aos valores democráticos implicou, por um lado, a renovação da noção de direito e, por outro, o reconhecimento da existência de diferenças sociais, isto é, permitiu a percepção do valor do direito e da pluralidade do social no próprio registro do saber, compreendido como conhecimentos, opiniões, crenças e costumes diversos. Por essa razão, os movimentos de defesa dos direitos humanos que se multiplicaram no Brasil e seus correlatos, “como o das mulheres, dos negros, dos índios, das minorias sexuais etc.” (OLIVEIRA, 1995, p. 122), podem ser percebidos como exemplos da concepção lefortiana de democracia. São movimentos que não aceitaram o assujeitamento das suas reivindicações ao nível das chamadas contradições “secundárias”, como a cultura política de esquerda revolucionária dos anos 1960 tratava essas pautas particulares.

A democracia, tal como a pensa Lefort, pode ser apreendida como um regime que funciona

mais precisamente no desintrincamento que se opera entre a instância do poder, a instância da lei, a instância do saber [...] [R]econhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por esta mutação [...] [O] poder aparece como um lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente [...] [A] democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano (LEFORT, 1983, p. 118).

O *desintrincamento* de que fala Lefort remete à ausência de um poder corporificado ou de um corpo identificador: o corpo do Rei no Antigo Regime, a “raça ariana” no nazismo, o “proletariado” no comunismo como manifestações das experiências totalitárias da primeira metade do século XX. A possibilidade desse *desintrincamento* entre a instância do poder e a instância da lei, entre a instância do poder e a instância do saber permite o aparecimento de brechas, isto é, a abertura do tempo das ações políticas e toca o ponto que caracteriza a democracia: o poder como lugar vazio e a invenção social de novos direitos. Foi com a revolução democrática moderna que ganhou força o sentido do Direito, percebido simultaneamente como produto do político, que revela e oculta o processo de instituição da sociedade política democrática, e como elemento constitutivo fundamental sobre o qual se erigem as instituições sociais.

Como nos diz Oliveira (2010, p. 23), o objeto principal da reflexão de Lefort é “a democracia – e tudo o que ela traz consigo: o direito, a legitimidade dos conflitos etc.”, ou seja, ele dirige “o seu pensamento a interrogar o que considera essencial no fenômeno democrático: a construção de uma *mise-en-scène* sobre a legitimidade do conflito”. A questão que Lefort torna manifesta é a de que o regime democrático não tem como finalidade abolir o conflito e solucionar de uma vez por todas o problema da convivência

humana. Nesse regime, a democracia e o poder não instituem a boa sociedade em oposição à má sociedade que o totalitarismo e o poder que lhe é correlato põem em funcionamento (CHAUÍ, 2010, p. 13). Conforme sustenta Lefort (1991, p. 57, grifo do autor),

[a] democracia convida-nos a substituir a noção de um regime regulado por leis, de um poder legítimo, pela noção de um regime fundado na *legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo* – debate necessariamente sem fiador e sem termo. Tanto a inspiração dos direitos do homem quanto a difusão dos direitos em nossa época atestam esse debate.

Tratar do poder como lugar vazio na democracia implica desmontar a noção do povo como uma totalidade orgânica, pois empiricamente essa entidade não existe, a não ser simbolicamente. A democracia não consiste num regime sem fissuras, instituído historicamente para superar a divisão social e os conflitos; ao contrário, ambos são compreendidos como constitutivos da democracia, tal como Lefort a pensa. Por isso, por um lado, justifica-se a ideia de que a democracia não se restringe a um regime regulado por leis e, por outro, argumenta-se que a ideia de democracia não funda um poder legítimo ao estabelecer as suas dimensões procedimentais. Parece que Lefort exige algo mais para caracterizar uma sociedade política democrática:

A sociedade democrática moderna aparece-me, de fato, como aquela sociedade em que o poder, a lei, o conhecimento se encontram postos à prova por uma indeterminação radical, sociedade que se tornou teatro de uma aventura indomesticável, tal que o que se vê instituído não está nunca estabelecido, o conhecido permanece minado pelo desconhecido, o presente se revela inominável,

cobrimdo tempos sociais múltiplos não sincronizados uns com relação aos outros na simultaneidade – ou nomeáveis apenas na ficção do futuro; uma aventura tal que a procura da identidade não se desfaz da experiência da divisão. Trata-se aí, por excelência, da sociedade *histórica* (LEFORT, 1983, p. 119-120, grifo do autor).

A observação que se pode fazer acerca dessas questões põe em relevo uma mudança na sensibilidade da esquerda. Lefort foi persuadido inicialmente pelo trotskismo, mas dele se afastou alguns anos mais tarde. O mesmo aconteceu com Oliveira, também influenciado por certo modelo marxista de explicação da realidade que nos anos seguintes já não lhe satisfaziam. Desse modo, assumiu a concepção de democracia defendida pelo filósofo francês e percebeu a viabilidade da sua utilização para interpretar a mudança de sensibilidade que se operou na cultura política de esquerda na América Latina entre as décadas de 1970 e 1980. Para Oliveira (1994-1995), a concepção de democracia lefortiana possibilitou um novo olhar sobre o Direito, bem como o reconhecimento das diferenças.

A época dessa produção bibliográfica [...] – anos 70 e inícios dos anos 80 –, é aquela onde se desenha o que consideramos uma crise no paradigma de análise dos direitos humanos [...]. Crise porque, paulatinamente, essa análise passa a ser acrescida de uma percepção ético-política da noção de direitos humanos antes inexistente – o que, a nosso ver, configura a infiltração de elementos que anunciam a construção de um novo paradigma (OLIVEIRA, 1994-1995, p. 111-112).

Essa nova postura diante do Direito revela que os militantes dos direitos humanos não assumiram uma posição meramente estratégica ou instrumentalista em face desses direitos, como fizera a cultura revolucionária

marxista-leninista em relação à democracia, ao considerar que, se a democracia serve aos objetivos, isto é, atingir o socialismo, dela se faça uso; todavia, se a democracia representa um obstáculo, que se atrepele a democracia como “sistema jurídico regulador dos conflitos” (OLIVEIRA, 1995, p. 123). Quanto aos direitos humanos, Oliveira também se interrogou se era o caso de mero instrumentalismo.

Contudo, a crise do paradigma marxista tradicional muito provavelmente seria explicada pela crise do chamado “socialismo real” – a perda desse referencial como projeto de emancipação e a prática sistemática da tortura contra os prisioneiros políticos durante os regimes militares no Cone Sul (Brasil, Chile, Uruguai e Argentina). Como adverte Oliveira (1995, p. 123), “raramente se encontra alguém disposto a sustentar que esse objetivo pode ser alcançado através do esmagamento desses direitos [...] como por exemplo aquele que afirma a interdição absoluta de torturar ou de fazer desaparecer [...] os adversários políticos”.

Além disso, a visão de democracia pensada por Lefort permitiu que a nova cultura política de esquerda reconhecesse o potencial político das diferenças, do pluralismo, das demandas cotidianas de grupos sociais oriundos da clivagem política, de diferenças ideológicas, religiosas, culturais, étnicas, além das desigualdades econômicas. O *desintrincamento* apontado por Lefort entre as esferas ou instâncias do poder, da lei e do saber nas sociedades democráticas fez aparecer a multiplicidade e as diferenças, revelou a eclosão de grupos variados e suscitou “uma série de questões novas (a ecologia, a condição feminina, as minorias étnicas, culturais, sexuais etc.) que, no dizer dos seus próprios militantes, recusam-se a ser reduzidas ao modelo único dos enfrentamentos de classe” (OLIVEIRA, 1995, p. 131). A recusa da redução das suas questões ao nível das contradições

“secundárias” e, ao mesmo tempo, a afirmação da singularidade das suas demandas como dignas de participação na pólis significaram o reconhecimento de “que a sociedade é atravessada por várias reivindicações que não estão compreendidas nas aspirações de uma classe pretendendo deter a posse do interesse universal: o proletariado” (OLIVEIRA, 1995, p. 131).

Observe-se a novidade das reivindicações dos novos movimentos sociais surgidos na América Latina no final dos anos de 1970 e no início dos anos 1980. Todos eles puseram em relevo conflitos irresolutos na moldura de uma solução para o que se chamava de *contradição principal* entre o capital e o trabalho, sem esquecer que essa contradição estaria relacionada com o modo de produção que a engendrou. Oliveira (1995, p. 132-134) salienta que

as novas reivindicações que elas põem em relevo são portadoras de exigências que se situam antes num domínio cultural e social do que econômico e político – no sentido estrito do termo –, contrariamente ao que se passava antes. Ora, essa politização de aspectos “menores” da vida cotidiana é um dos principais componentes dos novos movimentos sociais [...]. Crenças, costumes, culturas, estilos de vida – todas essas diferenças, e sobretudo sua “exterioridade” vis-à-vis do poder, marcam a invenção democrática [...]. Sua recepção pelo pensamento político de esquerda [...] assinala uma abertura desse pensamento aos valores da democracia.

Foi sendo forjada uma “nova esquerda”, uma nova cultura política que, apesar das diferenças em relação à “velha esquerda”, permaneceu de esquerda. Como mudar e permanecer de esquerda? Significa dizer que ela não negligenciou, em momento algum, a “questão social”, muito embora toda a discussão tenha sido permeada pelo problema da tortura, talvez a mais grave forma de violação dos direitos humanos.

Como adverte Oliveira (1995, p. 135), “[e]ssa ‘nova esquerda’ é democrata, mas permanece de esquerda, pois num país como o Brasil a miséria ambiente está sempre a interpelar o democrata convicto e a lhe lembrar a necessidade de mudanças sócio-econômicas profundas”. Eram as chamadas *reformas de base* que estavam na ordem do dia nos anos 1960 e ainda permanecem atuais. Pode-se perguntar: afinal de contas, o que perdeu atualidade e provocou uma fissura na cultura política de esquerda? Tudo indica que foi o discurso contra as instituições democráticas liberais, típico da cultura revolucionária daquele decênio. Para essa nova cultura política, o que estava em jogo era a preocupação com as desigualdades sociais e com a garantia das liberdades individuais. O socialismo permanecia como o objetivo a ser alcançado, mas não mais à custa da democracia. A revolução democrática, posta em movimento, era compreendida como condutora de mudanças sociais e políticas profundas, para que fosse alcançado o objetivo de uma “sociedade justa”.

A “nova esquerda” no Brasil encara o desafio democrático. Para dialogar com essa postura política, Oliveira (1995) convocou dois autores que, pela afiliação política e prestígio intelectual de que desfrutavam, provocaram repercussão considerável com os seus escritos: Carlos Nelson Coutinho e Francisco Weffort. O primeiro escreveu, em 1979, *A Democracia como valor universal*; o segundo, *Por que democracia?*, em 1984. Ambos permaneceram socialistas, mas tornaram-se democratas convictos. A novidade que trouxeram foi a tentativa de incorporação de algumas questões da democracia liberal à tradição marxista. O que pretenderam foi “contaminar” a tradição da qual faziam parte pelas denominadas *liberdades democráticas*, mas retirando delas o rótulo de “burguesas”, descolando-as dos contextos revolucionários em que nasceram, em razão do alargamento

delas a outros grupos e classes sociais. Para ambos, essas noções teriam um valor que ultrapassa a contingência da sua origem.

Para simplificar os argumentos, Coutinho e Weffort conferiram valor “universal” à democracia, pois suas conquistas pareciam ter ultrapassado os limites “burgueses” com os quais tinham sido historicamente identificados. Nesse sentido, apesar das pequenas diferenças entre ambos, diz-nos Oliveira (1995, p. 139), “a ideia central é a mesma: a democracia é uma condição necessária, e não simplesmente um acessório do socialismo”. Assim, parece que pretenderam garantir, por um lado, o pluralismo do social (partidário, institucional, dos movimentos populares) e, por outro, fizeram a exigência de um mínimo de igualdade social para a existência de uma democracia não apenas formal, mas também substancial.

Uma discussão interessante e sempre presente diz respeito à prevalência dos direitos civis e políticos – produtos da tradição liberal – sobre os direitos sociais e econômicos – produtos da tradição socialista. Ou, ao contrário, a prevalência dos direitos sociais e econômicos sobre os direitos civis e políticos. Talvez uma falsa querela, como problematiza Oliveira. Os de inspiração liberal são movidos pela ideia de liberdade e menos Estado, os de influência socialista são animados pela ideia de igualdade e mais Estado (OLIVEIRA, 1995, p. 144, 2010, p. 94). Apesar das origens distintas, todos esses direitos resultaram de lutas sociais.

Para Lefort (1991, p. 58),

ainda que não sejam contingentes, os direitos econômicos, sociais e culturais podem deixar de ser garantidos, ou mesmo reconhecidos [...] [A] lesão não será mortal, o processo continua reversível, o tecido democrático é suscetível de ser refeito, não somente graças a circunstâncias favoráveis à melhora da sorte da maioria, mas pelo

próprio fato de serem preservadas as condições de protesto.

Contudo, para Oliveira (1995, p. 146-147),

como quer que seja, a exigência inafastável permanece sempre a nos interpelar: sem a garantia dos direitos sociais (direito ao trabalho, a um salário decente, à habitação, à saúde, à educação, ao lazer e à segurança para todos), uma verdadeira democracia permanece aquém de suas promessas [...]. Podemos assim concluir da seguinte forma: enquanto a democracia não conseguir resolver – ou pelo menos levar a sério – a questão social no Brasil mas também em boa parte da América Latina, ela não terá grande chance nesta parte do mundo. Nem ela nem os direitos humanos...

A diferença entre ambos, se é que existe, remete ao lugar de onde falam. O primeiro, da França, da Europa; o segundo, do Brasil, da América Latina. Com o objetivo de retomar o fio condutor deste texto, aborda-se, na próxima seção, uma breve discussão sobre o trauma e a questão do contemporâneo na obra de Oliveira.

6 Conclusão

O coração da cena do testemunho sugere que narrar, escrever, constitui, para aquele que revive o trauma, uma necessidade primária e tão absoluta que pode ser equiparada à necessidade humana de cálcio, açúcar, sal, carne, sono e silêncio. O testemunho apresenta-se como condição de sobrevivência, como impossibilidade de silenciar e esquecer; por isso, o sobrevivente deve lembrar, contar, reelaborar o mundo do qual foi vítima. Como salienta Seligmann-Silva (2008, p. 66, grifo do autor),

podemos caracterizar, portanto, o testemunho como uma atividade *elementar*, no

sentido de que dela depende a sobrevivência daquele que volta do *Lager* (campo de concentração) ou de outra situação radical de violência que implica esta necessidade, ou seja, que desencadeia esta carência absoluta de narrar.

Não parece ser de outra “natureza” a literatura de que fez uso Oliveira para construir a hipótese central da sua obra. Para ele,

um novo estado de espírito aparece de maneira clara num gênero literário que floresceu no Brasil desde fins dos anos 70 e que foi um grande sucesso editorial ao longo de boa parte da década seguinte: as memórias de antigos militantes das organizações de esquerda que seguiram o caminho da luta armada e sobreviveram à “guerra suja” (OLIVEIRA, 1995, p. 87).

Aqueles que foram presos e torturados chocaram-se com a ditadura militar: sofreram o “horror superlativo”, foram vítimas da “guerra suja”, de perseguição política. Muitos deles, exilados, só retornaram ao Brasil após a edição da *Lei da Anistia*, de 1979. Nesse sentido, “a narrativa teria [...], dentre os motivos que a tornavam elementar e absolutamente necessária, este desafio de estabelecer uma *ponte* com os ‘outros’, de conseguir resgatar o sobrevivente do sítio da outridade, de romper com os muros do *Lager*” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66, grifo do autor).

Tudo indica que a função primordial da narrativa é quebrar as barreiras, romper as carapaças, derrubar os muros que separam e isolam os sobreviventes da vivência de seus companheiros de humanidade. A narrativa seria uma espécie de tradução das queimaduras que marcam as memórias dos sobreviventes. O testemunho ou a narrativa do trauma funciona como um “trabalho de religamento ao mundo, de reconstrução da sua casa. [...] [T]em em primeiro lugar este sentido primário de desejo de renascer” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66).

Como se fosse uma busca de familiaridade, de reconexão de sentido, de construção de uma ponte que permita ao sobrevivente fazer o caminho de volta para casa, que o reaproxime dos seus companheiros de humanidade. Uma espécie de reinstituição do laço social para aqueles que viveram do outro lado do campo simbólico. Por isso, a expressão “catástrofes históricas” é tão enfatizada por Seligmann-Silva (2008, p. 67, grifo do autor): “nestas situações, como nos genocídios ou nas perseguições violentas em massa de determinadas parcelas da população, a memória do trauma é sempre uma busca de *compromisso* entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade”.

Recorrer a um gênero literário memorialista, como fez Oliveira, para elaborar a hipótese central da sua obra, fez surgir do próprio testemunho a figura da testemunha. A relação entre testemunho e testemunha

parece apontar para algo como a ideia de restituição da dignidade humana ao sobrevivente que ainda foi capaz de produzir o seu testemunho, que não foi totalmente destruído em sua capacidade de resistir. O trauma “é caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69).

Como visto na Introdução deste texto, o relato de Oliveira (1995, p. 20) aponta que o seu “trabalho remonta a esses anos porque, desde então, nunca deixei de pensar nesses acontecimentos. Não apenas enquanto ser humano mas também como pesquisador”. Pelas razões aduzidas, Oliveira fala do lugar dos direitos humanos. Contudo, o engajamento que manifesta não obscurece suas antigas convicções, apenas as enriquece. Pode-se dizer que o discurso testemunhal põe em movimento a ação política – é intervenção política. Como afirma Seligmann-Silva (2008, p. 74), “na América Latina, sobretudo desde os anos de 1960, o conceito de testemunho adquiriu uma centralidade enorme no contexto da resistência às ditaduras que assolaram o continente”. “[A] memória da barbárie tem [...] também este momento iluminista: preservar contra o negacionismo, como que em uma admoestação, as imagens de sangue do passado” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 75).

A obra de Oliveira também parece carregar as marcas do “contemporâneo”, pois os efeitos produzidos pelos textos de Oliveira dão conta das perguntas de Agamben (2009, p. 57): “De quem e do que somos contemporâneos?”, bem como “o que significa ser contemporâneo?”. A primeira indicação é a de que a intempestividade é uma característica do contemporâneo. Um tempo que penetra em outro tempo, fissurando a cadeia de eventos históricos, abrindo brechas no presente, talvez permitindo que o (in)oportuno venha à tona, o *kairós* cortando e imiscuindo-se em *chronos*. A singularidade do testemunho que constitui a testemunha de uma ditadura violenta irrompe no tempo presente, produzindo uma fenda, uma ruptura, uma descontinuidade, mas também um alojar-se em outro tempo. Por isso, “aquele que testemunha um fato excepcional muitas vezes torna-se ele também uma figura exemplar” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 73). Os sobreviventes “representam exemplos únicos daqueles que viram de perto atrocidades inomináveis. Eles portam estas verdades e são tratados como porta-vozes delas” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 73).

Os testemunhos produzem deslocamentos, anacronismos, dissociações no tempo presente. Salienta Agamben (2009, p. 59) que “a contemporaneidade é uma singular relação com o próprio tempo”. O contemporâneo exige uma não coincidência plena com a época, porque uma plena aderência ou adequação impossibilita vê-la e dizê-la, isto é, “manter o olhar fixo sobre ela” (AGAMBEN, 2009, p. 59). Contemporâneo é aquele capaz de “soldar com o seu sangue o dorso quebrado do tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 60). Fragmentos de narrativa e de imaginação constituem o

testemunho de “catástrofes históricas”, eles irrompem na cronologia. Nesse sentido, “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (AGAMBEN, 2009, p. 62).

Ver essa obscuridade, escrever mergulhando a pena nas trevas do presente significa fraturar o tempo, perceber o escuro e ver as trevas que “todo testemunho [...] único e insubstituível” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72) revela. Adverte Agamben (2009, p. 63) sobre o escuro da contemporaneidade: “perceber esse escuro [...] implica uma atividade e uma habilidade particular que equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, seu escuro especial, que não é [...] separável daquelas luzes”. Assim, ao revelar essa capacidade e habilidade de perceber o escuro e as trevas do tempo presente que a obra de Oliveira se apresenta com a marca do que é contemporâneo e, ademais, revela de quem e do que somos contemporâneos. Diferentemente dos “mestres da suspeita” – Marx, Nietzsche e Freud, mas também Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida (OLIVEIRA, 2010, p. 19-20) –, ele o fez seguindo à risca a fenomenologia aplicada à política por Lefort. Oliveira procurou dirigir-se às coisas mesmas, à verdade efetiva, ao núcleo duro e irreduzível de um corpo que sofre na própria carne a violência da tortura sob um regime autoritário.

Sobre o autor

Emmanuel Pedro Ribeiro é mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Campina Grande, PB, Brasil; mestre em Filosofia pela UFPB, João Pessoa, PB, Brasil; ex-professor de Sociologia Geral e Jurídica da Universidade Estadual da Paraíba e do Centro Universitário de João Pessoa, PB, Brasil.
E-mail: emmanuelpedro@hotmail.com

Como citar este artigo

(ABNT)

RIBEIRO, Emmanuel Pedro. Democracia, direitos humanos e cultura política de esquerda no Brasil: um diálogo com Luciano Oliveira. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, Brasília, DF, v. 60, n. 238, p. 123-146, abr./jun. 2023. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/60/238/ril_v60_n238_p123

(APA)

Ribeiro, E. P. (2023). Democracia, direitos humanos e cultura política de esquerda no Brasil: um diálogo com Luciano Oliveira. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, 60(238), 123-146. Recuperado de https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/60/238/ril_v60_n238_p123

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?: e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. Prefácio. In: OLIVEIRA, Luciano. *O enigma da democracia: o pensamento de Claude Lefort*. Piracicaba: Jacintha Editores, 2010. p. 9-13.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Tradução de Isabel Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. Prefácio. In: OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia: os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1995. p. 7-17.
- OLIVEIRA, Luciano. *A vergonha do carrasco: uma reflexão sobre a pena de morte*. Recife: Ed. UFPE, 2000.
- _____. Direitos humanos e cultura política de esquerda. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 27, p. 149-165, dez. 1992. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451992000300007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/VQXjhKTFnJZ8GnpHc3Ddf5g/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2023.
- _____. Direitos humanos e marxismo: breve ensaio para um novo paradigma. *Nomos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC, Fortaleza*, v. 13-14, n. 1-2, p. 103-118, jan./dez. 1994-1995.
- _____. *Do nunca mais ao eterno retorno: uma reflexão sobre a tortura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Imagens da democracia: os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1995.
- _____. *O aquário e o samurai: uma leitura de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.
- _____. *O enigma da democracia: o pensamento de Claude Lefort*. Piracicaba: Jacintha Editores, 2010.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2023.