Anistia: o perdão político

Fernando Sá

Direitos

Os direitos nos séculos XVII e XVIII eram amplamente discutidos como se fossem simplesmente prerrogativas e, portanto, maneiras de agir por parte do detentor do direito. De fato, esta tendência está profundamente enraizada na tradição do discurso relativo a direitos. É difícil dizer quando "um direito" foi pela primeira vez expresso de uma forma relacionada com o uso corrente, mas muitos pesquisadores localizam este primeiro uso em William de Ockham (1973: 400), quando este fala a respeito de um direito como um poder ou capacidade de agir fundamentado em normas ou, no caso especial de uma prática jurídica, como um acordo. Tal uso foi bem estabelecido no século XVII (com Hobbes e Locke) e tem sido generalizado desde então (Hunt, 2009: 118-119).

Na verdade, conforme o entendimento contemporâneo (tal como estão enunciados na Declaração Universal de Direitos do Homem das Nações Unidas, de 1948), seria melhor destacar três funções principais dos direitos. Assim, o conteúdo central de alguns direitos pode ser uma maneira de agir (por exemplo, uma liberdade de conduta de algum tipo). Mas, no núcleo de outros direitos estará uma maneira de ser tratado: um não agravo de algum tipo ou, alternativamente, a prestação de um

serviço. Porém, uma condição é que os direitos mais importantes são universais – em particular os direitos humanos e os direitos constitucionais, que são direitos civis fundamentais ou básicos de todas as pessoas (ou cidadãos) no contexto de uma dada sociedade politicamente organizada (Comparato, 2006: 636).

De maneira geral, todos os direitos civis são direitos importantes e refletem um alto nível de compromisso social. Mas nem todos podem ser justificados como representantes de reivindicações morais específicas, praticáveis e universais. Do ponto de vista do reconhecimento social, os direitos humanos seriam, simplesmente, direitos constitucionais que contêm precisamente reivindicações morais válidas. Essas reivindicações, quando analisadas isoladamente, poderiam ser descritas como normas de direitos humanos (Comparato, 2006: 622).

O que então poderia estar envolvido na justificação dos direitos humanos – ou normas de direitos humanos – e daqueles direitos constitucionais suscetíveis do mesmo tipo de justificação? Uma coisa parece clara: as normas que constituem ou apoiam os direitos humanos são normas morais. Assim, os direitos humanos só podem existir se existirem em algum sentido normas morais substantivas (ou, pelo menos, puderam ser objetivamente descritas e defendidas). No entanto, é possível que os direitos morais, e, portanto, humanos, existam mesmo que as normas morais sejam convencionais ou relativas à cultura. Mas se os direitos humanos – ou as normas de direitos humanos – vão cumprir seu papel de padrões internacionais de crítica política, então essa moralidade convencional terá que incluir algumas normas que sejam aceitas em todo o mundo (Hunt, 2009: 177). Também é importante verificar se tais normas levarão em consideração futuros seres humanos em sociedades que ainda não existem (e isto parece ser importante se quisermos chamar essas normas de universais em qualquer sentido significativo). Em caso positivo, essas normas não podem ser meramente convencionais.

Assim, ao classificar os direitos humanos como direitos morais, pode ser útil distinguir entre moralidade de fato e moralidade crítica. O que parece especialmente crucial aos direitos humanos é a crença de que há princípios morais críticos que são objetivamente corretos, ou objetivamente razoáveis. Frequentemente, os direitos humanos – ou normas de direitos humanos – são vinculados a ideias como dignidade humana, personalidade moral, ação moral ou comunidade moral (Comparato, 2006: 478). Mas também aqui não se obteve consenso, talvez porque noções como ação

moral não pareçam por si mesmas ser suficientemente diferentes das próprias normas ou direitos que se espera que elas justifiquem. Ou, ainda, porque tais noções pareçam, em última análise, necessitar elas próprias de maiores justificativas Assim, seria prudente considerar outros princípios fundamentadores que pudessem ser defendidos como objetivamente razoáveis.

Uma maneira de limitar as opções é considerar primeiro as teorias substantivas da justificação crítica que foram desenvolvidas em torno de uma discussão sobre direitos humanos e constitucionais. Três teorias contemporâneas importantes se adaptam a esta descrição: o utilitarismo de J. S. Mill (2000), a teoria ética da escolha racional de David Gauthier (1986) e a teoria da justiça como equidade de John Rawls (1997).

Por outro lado, ainda há pouca concordância em torno de como a discussão da justificação crítica dos direitos é estabelecida e conduzida. Se, por exemplo, concordamos que é melhor levantar as questões relativas à distribuição dos direitos depois de tentativas bem-sucedidas, ou pelo menos plausíveis, de justificação, então problemas tais como que tipos de seres podem ter direitos também devem ser considerados. Atualmente, assistimos acaloradas discussões sobre se os fetos têm direitos, se os animais podem tê-los ou, ainda, sobre os limites do direito à vida (em casos de eutanásia, por exemplo, ou pedidos de suicídio assistido). Mas uma tentativa séria de responder a perguntas como estas, perguntas sobre distribuição, sobre amplitude e sobre anulação de direitos, devem ser tratadas à luz de explicações adequadas sobre a função dos direitos. Se assim é, inevitavelmente essas questões nos remetem à ideia de justiça.

Justiça

A ideia de justiça ocupa uma posição de destaque na filosofia moral e política contemporânea. Além de ser uma virtude necessária aos indivíduos em suas interações com a sociedade, é a principal virtude de instituições sociais. Da mesma forma que um indivíduo pode apresentar qualidades tais como integridade, solidariedade e lealdade, também uma sociedade pode ser mais ou menos economicamente próspera, artisticamente culta, e assim por diante. Tradicionalmente definida pela expressão "dar a cada um o que lhe cabe", a justiça sempre tem sido intimamente relacionada a ideias de merecimento e igualdade, ou seja, as recompensas

e castigos serão justamente distribuídos se forem concedidos a quem os merecer. Mas, quando não houver merecimentos diferentes, a justiça sempre deve exigir um tratamento igual (Comparato, 2006: 525).

Uma divisão comum diferencia justiça corretiva de justiça distributiva. Enquanto a justiça corretiva cobra o que é devido a uma pessoa enquanto castigo, a distributiva cobra o que é devido em forma de benefícios e encargos não punitivos. Na esfera da justiça corretiva existem divergências sobre a justificativa do castigo em si mesmo, mas sempre houve – e ainda há – acordo universal sobre os critérios para um castigo justo: castigos justos devem ser impostos corretamente e a quantidade do castigo deve refletir a gravidade da ofensa.

Não há a mesma concordância sobre o conteúdo de princípios justos para a distribuição de benefícios e encargos (não punitivos). A linha convencionalista sustenta que o que é devido a cada pessoa é concedido pelas leis, costumes e entendimentos compartilhados da comunidade da qual a pessoa é membro. Os teleólogos acreditam que pode-se fazer uma avaliação do bem para os seres humanos e que a justiça é o princípio organizador por meio do qual uma sociedade (ou a humanidade) busca esse bem. Os que entendem a justiça como vantagem mútua propõem que as normas de justiça podem ser derivadas da concordância racional de cada agente em cooperar com os demais, para promover o seu próprio interesse. Teóricos do que pode ser denominado justiça como equidade acreditam que justiça é um conceito fluido que proporciona uma estrutura equitativa, dentro da qual cada pessoa está apta a buscar seu próprio bem (Rawls, 1997).

Também existe concordância geral sobre o fato de que um castigo justo deve atender aos seguintes critérios:1. só deve ser imposto a um transgressor devidamente condenado;2. a quantidade do sofrimento deve satisfazer o princípio de proporcionalidade. Isto significa que as pessoas condenadas por crimes de gravidade comparável devem receber castigos de severidade comparável, exceto quando circunstâncias atenuantes ou agravantes alterem a culpabilidade do criminoso;3. a quantidade do sofrimento também deve satisfazer o princípio da proporcionalidade, ou seja, deve haver uma classificação vertical de crimes e penas por sua gravidade (Walzer, 1983).

Na história do pensamento sobre justiça, a justificativa mais comum para qualquer conjunto específico de leis, convenções ou práticas tem sido apelar para uma autoridade externa, geralmente divina. Na tradição da lei natural, para que um ato seja justo, não basta que ele esteja de acordo com a lei positiva da sociedade. A lei positiva deve ela mesma estar de acordo com uma lei natural que pode ser conhecida através da faculdade humana da razão. Esta tradição, que deve suas origens aos estoicos gregos, encontrou seu intérprete mais lúcido em Cícero (1973: 163). Escreve Cícero que a verdadeira lei está de acordo com a natureza e é de aplicação universal, imutável e perpétua. O elo com a natureza humana através da razão humana é importante, porque daí se segue que os seres humanos só atingem seu fim verdadeiro, ou realizam sua verdadeira natureza, se viverem de acordo com a lei natural. Desta forma, as duas perguntas, o que é a justiça e por que a justiça é considerada um bem, são respondidas ao mesmo tempo (Cícero apud Comparato, 2006: 111).

O utilitarismo também pode ser caracterizado como uma teoria de justiça se definimos justiça simplesmente como a principal virtude das instituições. Os utilitaristas sustentam que, em última análise, existe apenas uma virtude que importa: maximizar a utilidade. Entretanto, o utilitarismo está sujeito a violar exigências elementares de justiça da forma como são comumente entendidas: duas pessoas com merecimento idêntico serão tratadas de maneira diferente se do cálculo utilitarista resultar a decisão de que a utilidade seria maximizada dessa forma. A crença comum é a de que o que é devido a uma pessoa deveria estar relacionado a alguma coisa acerca daquela pessoa, e não derivado de um cálculo sobre o que favoreceria de forma mais efetiva algum estado de coisas desejável em geral (Mill, 2000: 241).

Uma linha importante de raciocínio dentro do utilitarismo tem tentado desviar essas críticas, argumentando que, na prática, os preceitos do utilitarismo garantiriam as práticas e instituições que são geralmente consideradas necessárias pela justiça. Assim, David Hume descreveu a justiça como uma "virtude artificial", uma vez que atos de justiça contribuem para a utilidade não diretamente (como o faria um ato de benevolência), mas indiretamente, pela adesão a uma instituição que de modo geral é benéfica. Os exemplos de Hume foram o respeito pela propriedade, a castidade (nas mulheres), a submissão ao governo e o cumprimento de promessas (Hume, 1973: 201). Para Hume, então, a

justiça era uma convenção – mas, fazia sentido perguntar que bem era satisfeito pela obediência a ela. Em linhas mais ou menos paralelas, J. S. Mill argumentou em *Utilitarismo* (2000: 243), que "justiça" é o nome que damos aos preceitos cuja estrita observância é importante para o favorecimento do fim utilitarista. Os oponentes do utilitarismo, contudo, sustentaram que podem surgir situações nas quais a injustiça (da forma como é geralmente entendida) seria para o bem geral. E mais, eles reclamam que as fundações da teoria continuam insatisfatórias porque ela, nas palavras de John Rawls não "leva a sério a diferença entre as pessoas" (1997: 128).

O utilitarismo é baseado na suposição de que o bem de diferentes indivíduos pode ser de alguma forma reunido, e a busca de utilidade agregada ser proposta como o objetivo de todos. Versões de "justiça enquanto vantagem mútua" podem ser encontradas no argumento "poder é direito", apresentado por Platão no Livro I da *República* (1999) e no contrato social fraudulento, identificado por Jean-Jacques Rousseau (1995) como tendo sido perpetrado pelos ricos contra os pobres. Mas o lugar clássico desta teoria é sem dúvida o *Leviatã* de Thomas Hobbes (1973).

Para que os termos do acordo sejam vantajosos para cada um (comparados com a guerra de todos contra todos), eles devem refletir os poderes relativos de barganha dos cooperantes. Os fortes e vencedores têm pouco a ganhar (ou temer) em relação aos fracos ou vencidos, e os últimos podem mesmo "ficar fora dos limites" da moralidade se os fortes não tiverem motivo para levar em consideração os seus interesses. Porém, sempre depois de identificados, detidos, julgados e punidos, uma das formas que os fortes têm de afirmar o seu poder sobre os vencidos, por meio da justiça, é conceder a eles o perdão, ou a clemência (abrandamento da punição).

Perdão

Perdão é o ato de considerar sem efeito uma falta, uma ofensa, de não ser demasiado severo com o culpado e de não guardar ressentimento (Jankélévitch, 1957: 15). Segundo Lacoste (2003: 319), o que chamamos de perdão é na realidade uma questão que já se coloca no pensamento clássico: como responder a uma falta? Platão dará respostas a essa questão no *Górgias* (1992) e nas *Leis* (1999). Para Platão, aquele que pratica o mal deve ser punido, mas o culpado deve ser digno de piedade.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (1999), fala de magnanimidade. O homem magnânimo não deve ter rancor, não deve guardar ressentimentos. Quanto aos erros sofridos, o melhor é desprezá-los. Todavia a benevolência não é necessariamente uma virtude, pois tolerar a humilhação ou ouvir com indiferença insultos aos seus amigos é característica de uma alma vil e mesquinha.

O estoicismo será breve quanto a esse tema. A piedade é uma paixão (uma doença da alma) e o sábio não deve ter paixão. Portanto, o sábio não será misericordioso, assim como não ficará com cólera. Para Cícero, a clemência do homem magnânimo nasce da luta que ele trava contra a cólera (1973: 167). Já o homem político saberá também esquecer as injúrias, mas uma necessária severidade sempre deve acompanhar a clemência. A virtude também consiste em saber se vingar, na medida permitida pela equidade e pela humanidade. O tratado de Sêneca *Sobre a clemência* (1990) segue o mesmo caminho traçado por Cícero. O que ensinar ao jovem príncipe sobre a clemência? Em primeiro lugar, que muitos homens são capazes de retornar para o bem se forem perdoados, mas o príncipe não deve perdoar todos, pois é tão cruel perdoar todos quanto não perdoar ninguém. O príncipe sábio, diante da falta, deve agir sem crueldade ou compaixão (esta última vista como estado mórbido de uma alma que desfalece diante das infelicidades alheias).

O pensamento moderno vai refletir sobre o perdão de forma mais ou menos uniforme. Para Descartes (1998) os homens generosos, embora percebam as faltas dos outros, são mais inclinados a desculpar que a condenar por acreditarem que as faltas são cometidas mais por ignorância que por falta de boa vontade. A ética de Spinoza (1973) fala da misericórdia como uma modalidade do amor. É pelo amor e pela generosidade que o homem poderá responder humanamente ao mal. Thomas Hobbes em *De homine* (1991) diz que o homem deve perdoar a ponto de não exigir qualquer reparação e nem mesmo desculpas. Hobbes afirma que todos os vícios estão contidos na injustiça e na insensibilidade para com as aflições do próximo, isto é, na falta de caridade. Para Jean-Jacques Rousseau (1995), nas *Confissões*, a consciência natural está isenta dos remorsos do ímpio e dos crimes do malfeitor. Portanto, o perdão, cuja concessão faria supor a responsabilidade do malfeitor, é desqualificado desde o início, pois se ninguém responde ao mal, a não ser as relações sociais desprovidas de rosto, então ninguém pode ser absolvido. Para Kant (2004), o homem

misericordioso não é um homem racional, mas um animal também dotado de razão. O homem virtuoso não deixa de conhecer o perdão, a aptidão para a reconciliação é um dever do homem, mas, a exemplo de Aristóteles, não se deve confundir com a resignação diante das ofensas. Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche rejeitará a compaixão (2008). Entretanto, Nietzsche admite a virtude do esquecimento sem a qual nenhuma felicidade, nenhuma esperança, ou prazer pelo instante presente poderiam existir (2009). Ou seja, o perdão, a clemência, vai além da justiça, restabelece uma certa igualdade entre ofendido e ofensor, mas não tira do ofendido a memória da ofensa que foi cometida.

A anistia política na História do Brasil

Segundo Boris Fausto (2001) e Moacyr Flores (2001), em alguns episódios da História do Brasil o instrumento da anistia política foi usado pelos governantes, isto é, pelos vencedores, pelos mais fortes, para perdoar os que se rebelaram contra o poder instituído.

Invasões holandesas - No curso de uma grande crise que acabou por deixar vago o trono português, a nobreza e a alta burguesia portuguesa aclamaram Felipe II da Espanha como rei português. Na realidade, com a união das duas coroas, a burguesia mercantil portuguesa esperava ter maior acesso ao mercado espanhol na América. No plano das relações internacionais, a união das duas coroas fez com que a proximidade que existia entre Portugal e Países Baixos desaparecesse, como consequência dos conflitos existentes entre a Espanha e os Países Baixos. Foi neste contexto que se deram as invasões holandesas no Brasil, o maior conflito político-militar do período colonial. As invasões começaram com a ocupação de Salvador entre 1624 e 1625. Depois, em 1630, os holandeses atacaram Pernambuco com o objetivo de conquistar Olinda. Essa segunda invasão, por sua vez, pode ser dividida em três períodos: 1630-1637 período de conquista e afirmação do poder holandês na região; 1637-1644 período de relativa paz e relacionado com o governo do príncipe Maurício de Nassau; 1645-1654 período marcado pela guerra de reconquista portuguesa. A primeira anistia política concedida no Brasil foi concedida pela metrópole portuguesa aos que apoiaram os invasores holandeses e foram derrotados.

Independência - Em agosto de 1820 precipitou-se em Portugal uma revolução liberal inspirada nas ideias ilustradas. A disputa política passava pelo retorno ou não de D. João VI a Portugal. Enquanto o retorno era defendido pela "facção portuguesa", formada pelos oficiais militares, burocratas e comerciantes interessados em manter o Brasil subordinado à metrópole, opunha-se ao retorno, por razões opostas, o "partido brasileiro" constituído por grandes proprietários rurais, burocratas e membros do Judiciário nascidos no Brasil. Essa questão logo foi superada, pois D. João VI, temeroso de perder o trono português, regressou a Portugal em 1821 e deixa no Brasil seu filho como príncipe regente. O "partido brasileiro" trabalhou no sentido de conseguir a permanência de D. Pedro no Brasil. A decisão do príncipe de ficar no país, simbolizada pelo "dia do fico" em 9 de janeiro de 1822, representou a escolha de um caminho sem volta. Em 7 de setembro de 1822 o Brasil se tornava independente, com manutenção da forma monárquica de governo e com um português em seu trono. Em 18 de setembro de 1822 o governo brasileiro deu anistia política aos brasileiros e portugueses que lutaram contra o movimento de independência e foram vencidos.

Confederação do Equador - A concentração de poderes nas mãos de D. Pedro I e o fechamento da Assembleia Legislativa Constituinte geraram reações políticas nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. Em 2 de julho de 1824, o presidente da Junta Governativa de Pernambuco, Manoel de Carvalho Pais de Andrade, publicou uma proclamação considerando D. Pedro I como traidor e convocando as províncias do Norte a aderirem à Confederação do Equador, sob a presidência de Pernambuco, formando um Estado republicano e federativo. Apesar da adesão de algumas províncias – Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará –, os monarquistas de Pernambuco reagiram às pretensões políticas dos rebeldes. D. Pedro I enviou o general Francisco de Lima e Silva rumo a Recife para combater os revoltosos. A conquista de Recife termina em 17 de setembro de 1824. Manoel de Carvalho consegue fugir para a Europa, mas o tribunal do Rio de Janeiro condena à morte Joaquim da Silva Loureiro, João Metrowich e João Guilherme Ratcliffe. Além dessas, ocorreram outras 13 execuções nas comissões militares de Recife e Fortaleza. Entre os condenados à morte estava o Frei Joaquim do Amor Divino Rabelo e Caneca, que atacava o governo por meio do seu jornal *Tiphis Pernambucano*. Depois da anistia e da abdicação de D. Pedro I, Manoel de Carvalho retorna

ao Brasil e, em 1834, foi eleito senador vitalício do Império. Depois de punir severamente suas lideranças, a Regência concedeu anistia política aos que aderiram à Confederação do Equador e foram derrotados.

Balaiada – A balaiada foi uma insurreição contra o presidente da província do Maranhão, Vicente Tomás Pires de Figueiredo, que se iniciou em 13 de dezembro de 1838 quando Raimundo Gomes assaltou a cadeia pública de Manga do Iguará para libertar seu irmão que estava no tronco. O povo acompanhou o assalto e o movimento acabou se estendendo até São Luís. Aos insurretos uniu-se Manoel Francisco dos Anjos Ferreira, o Balaio, que se destacava por odiar as autoridades constituídas depois que um alferes da polícia, Antonio Raimundo Guimarães, a quem dera abrigo e hospedagem, seduzira uma de suas filhas. A província do Maranhão dividia-se politicamente na facção dos conservadores ou cabanos e dos liberais ou bentevis. O movimento popular foi fortalecido pela adesão das tropas de Lívio Lopes Castelo Branco e Silva e de Cosme Bento das Chagas, que se intitulava "D. Cosme, tutor e Imperador das liberdades bentevis" e que distribuía títulos e postos militares. Nomeado presidente provincial, o cel. Luis Alves de Lima e Silva, atacou os insurretos e recuperou as vilas do Brejo, Viana e Pastos Bons, até derrotar os balaios ou bentevis em Tocanguira, mandando enforcar o negro Cosme. Lima e Silva retoma a cidade de Caxias, que lhe daria o nome para o título de barão e, em seguida, foi eleito deputado pelo Maranhão. Depois de punir seus líderes, a Regência concedeu anistia política aos revoltosos que combateram na Balaiada e foram derrotados.

Revolução Praieira - A revolta dos praieiros se dá quando a queda do gabinete liberal, em 31 de maio de 1848, provocou forte reação política em Recife. Os rebeldes liberais publicavam um jornal – Diário Novo – que imprimiam em uma tipografia na rua da Praia, daí derivando o nome da revolta contra os gabirus (conservadores). Os praieiros, inspirados numa série de revoluções democráticas que aconteceram na Europa, pretendiam a convocação de uma constituinte, a abolição da vitaliciedade do Senado, a modificação da divisão territorial, o sufrágio universal e que só os brasileiros natos pudessem ser ministros, parlamentares e juízes. Reivindicavam também que o Imperador escolhesse de uma lista tríplice os presidentes das províncias e os prefeitos de departamentos. Cerca de 2.500 homens chegaram a atacar Recife, mas foram derrotados. Sob a forma de guerrilhas, a luta prosseguiu até 1850, sem, entretanto, causar

maiores problemas ao governo imperial. O Império concedeu anistia política aos rebeldes que combateram na Praieira e foram vencidos.

Revolução Farroupilha – Em 1835, no Rio Grande do Sul, eclodiu a Guerra dos Farrapos ou Farroupilhas. Os gaúchos se consideravam explorados pelo governo central por meio de um sistema de pesados impostos. As reivindicações de autonomia e separação muitas vezes uniam conservadores e liberais. Entretanto, uma vez deflagrada a revolta, percebeu-se que ela não foi capaz de unir todos os segmentos da população sulista. Estimulada por estancieiros e alguns representantes da classe média urbana, a adesão à revolta não vingou, por exemplo, entre os charqueadores que dependiam das encomendas do Rio de Janeiro. Caxias foi nomeado presidente e comandante de armas da província e combinou habilmente ações de repressão e conciliação, conseguindo, em 1845, firmar acordos em separado com vários líderes rebeldes. Durante a Revolução Farroupilha a Regência ofereceu anistia aos líderes rebeldes que abandonassem a luta e se comprometessem nunca mais pegar em armas contra o Império do Brasil. A chamada convenção de paz de Poncho Verde, assinada por Caxias e Davi Canabarro e seus oficiais, em 28 de fevereiro de 1845, foi na realidade uma anistia política ampla concedida pelo Império aos derrotados. Os oficiais farroupilhas se integraram ao Exército brasileiro e o governo imperial assumiu as dívidas da República de Piratini.

Revolta da Chibata - Em 25 de novembro de 1910 a Câmara Federal aprovou anistia aos marinheiros da Revolta da Chibata. A maior liderança desse movimento foi João Cândido Felisberto, que estava à frente dos marinheiros do Minas Gerais, dos encouraçados S. Paulo e Deodoro e do *scout* Bahia. O movimento rebelde conseguiu que o Congresso votasse a anistia para os revoltosos e o fim do castigo da chibata na Marinha. Apesar da anistia política concedida aos derrotados, João Cândido esteve preso durante 18 meses incomunicável, até ser levado à Justiça Militar. João Cândido foi pronunciado com mais 69 companheiros, dos quais apenas 10 compareceram ao julgamento, os outros estavam desaparecidos, foragidos ou foram assassinados. João Cândido morreu de câncer e viveu o fim dos seus dias na mais completa miséria.

Era Vargas – Governante com maior expressão na história política do Brasil, Getúlio Vargas subiu ao poder em 1930 e ali permaneceu como chefe de um governo provisório, depois presidente eleito pelo voto indireto, depois ditador e, finalmente, presidente eleito pelo voto direto.

O movimento de 1930 no Brasil está inserido em um contexto de instabilidade gerada pela crise bursátil de 1929 em toda a América Latina.

1. A revolução de 1930 estourou em Minas Gerais e no Rio Grande do Sul em outubro de 1930. Daí se espalhou rapidamente para o Nordeste e São Paulo. Diante do apoio popular, integrantes da cúpula militar do governo, em nome do Exército e da Marinha, depuseram o presidente da República no Rio de Janeiro e constituíram uma Junta Provisória. Isso não foi o suficiente para deter Getúlio Vargas, que chegou de trem ao Rio de Janeiro, passando antes por São Paulo, precedido por um contingente de 3 mil soldados gaúchos. A posse de Getúlio Vargas na presidência da República, em 3 de novembro de 1930, marcou o fim da Primeira República. Em 1930, o rebelde e vitorioso governo Getúlio Vargas decretou anistia ampla a todos os envolvidos em processos políticos.

2. Pouco tempo depois, além das reivindicações econômicas e políticas locais, a falta de habilidade política do governo federal propiciou que em São Paulo se deflagrasse uma guerra civil. Getúlio nomeou quatro interventores para São Paulo sem considerar os interesses e as pretensões da elite paulista. A luta pela constitucionalização do país e as questões da autonomia e da superioridade de São Paulo mobilizaram a população paulista. O movimento de 1932 uniu diferentes setores da sociedade, da cafeicultura à classe média e aos industriais, mas a classe operária organizada não aderiu ao movimento. Apesar da superioridade militar dos governistas, a luta durou quase três meses, tendo fim em outubro de 1932 com a rendição de São Paulo. Em 1932, o governo Getúlio Vargas concedeu anistia política aos rebeldes paulistas derrotados.

3. Com o fim da Segunda Guerra Mundial e a vitória da democracia liberal patrocinada pelos EUA e seus aliados, as ditaduras então existentes na América Latina foram aos poucos esgotando seus projetos políticos. No Brasil, a queda de Getúlio não foi motivada por uma conspiração externa, mas resultado de um jogo político onde atuaram vários atores e em diferentes cenários. Entre outros acontecimentos, precipitaram a queda de Vargas: a volta dos pracinhas ao Brasil, a partir de maio de 1945, que provocou grande entusiasmo popular e contribuiu para aumentar as pressões pela democratização do país; as greves operárias reprimidas durante o Estado Novo e que voltaram a acontecer em 1945; a campanha "queremista" saiu às ruas defendendo a instalação de uma Assembleia Nacional Constituinte com Vargas no poder; a consolidação

dos três principais partidos políticos do período 1945-1964; a sucessão de Vargas é postulada pelo general Dutra, ainda Ministro da Guerra, e pelo brigadeiro Eduardo Gomes; crescimento, na vizinha Argentina, da influência do peronismo, etc. Vargas foi forçado a renunciar, faz uma declaração pública de que concordara com sua saída e recolhe-se em São Borja, sua cidade natal. Em 18 de abril de 1945, como que anunciando a redemocratização do país, foi concedida anistia política geral e irrestrita.

Revolta de Jacareacanga – Os militares antigetulistas, ligados à UDN sofreram várias derrotas políticas. Entre elas a vitória da chapa Juscelino Kubitschek e João Goulart em 3 de outubro de 1955; a deposição do presidente em exercício Carlos Luz, patrocinada pelo então ministro da Guerra, general Henrique Teixeira Lott; e a posse dos eleitos em 31 de janeiro de 1956. Os militares udenistas derrotados politicamente temiam uma represália do grupo militar vitorioso no 11 de novembro e, por essa razão, não concordavam com a permanência, no governo JK, do ministro Vasco Alves Seco na pasta da Aeronáutica. Poucos dias após a posse do novo governo, em 10 de fevereiro de 1956, oficiais da Aeronáutica, liderados pelo major Haroldo Veloso e pelo capitão José Chaves Lameirão, partiram do Campo de Afonsos, no Rio de Janeiro, instalaram-se na base aérea de Jacareacanga, no sul do Pará, e ali organizaram o seu quartel-general. Dez dias depois do início da rebelião, os rebeldes já controlavam as localidades de Cachimbo, Belterra, Itaituba e Aragarças, além da cidade de Santarém, contando inclusive com o apoio das populações locais. Após 19 dias a rebelião foi afinal controlada pelas tropas do governo, com a prisão do major Haroldo Veloso. Os outros líderes conseguiram escapar e se asilar na Bolívia. Todos os rebelados derrotados foram beneficiados pela "anistia política ampla e irrestrita", concedida logo depois pelo Congresso, por solicitação do próprio presidente JK.

Aragarças – Oficiais da FAB conspiraram contra o governo com o objetivo de que fosse decretado estado de sítio no país. Usavam como argumentos a renúncia de Jânio Quadros à sua candidatura à Presidência da República e o plano de Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul, de chefiar um levante popular de viés comunista. Na realidade tratava-se de uma desculpa para que as Forças Armadas tomassem o poder político com o objetivo de debelar uma revolução comunista. O tenente-coronel aviador José Paulo Moreira Burnier e o major Haroldo Veloso articularam o plano para que fossem tomadas de assalto as bases

de Santarém, Xingu, Cachimbo, Jacareacanga e Xavantina. Antes de seguir para o Brasil Central, Burnier tinha como objetivo bombardear os palácios do Catete e das Laranjeiras. Mas a conspiração falhou e Burnier sequestrou um avião Constellation, da companhia aérea Panair, que fazia a rota Rio-Belém com oito tripulantes e 38 passageiros, forçando que a aeronave aterrasse em Aragarças. Em seguida, Burnier capturou outros três aviões no aeroporto do Galeão que também foram levados para Aragarças. No dia 04/12/1959 os revoltosos desistiram da luta e voaram para Buenos Aires no Constellation sequestrado, onde pediram asilo político ao governo argentino. Em 1961, foram anistiados os rebeldes vencidos que se envolveram na Revolta de Aragarças.

Ditadura militar de 1964 - Logo a partir da decretação do AI-1, de 9 de abril de 1964, assim que começaram a ser praticadas as arbitrariedades que marcaram a ditadura militar, grupos de brasileiros passaram a defender a anistia. A Frente Ampla, que reunia Juscelino Kubitschek, Carlos Lacerda e João Goulart, em seu manifesto de 1967, defendia a concessão de anistia. Em 1968, o deputado Paulo Maccarini, MDB-SC, apresentou projeto de anistia a todos os envolvidos na manifestação de 28 de abril de 1968, data do assassinato do estudante Edson Luís, no restaurante do Calabouço, por policiais do Rio de Janeiro. Em 20 de agosto o projeto foi rejeitado. Em julho de 1968, um grupo de mulheres fundou a União Brasileira de Mães. Em 1970, o MDB elegeu deputados e senadores que defendiam a anistia, eleições diretas e o fim do regime autoritário. Em 1972, o programa do MDB incorporou a reivindicação de anistia ampla e total. Em 1974, a advogada Terezinha Zerbini fundou em São Paulo o Movimento Feminino Pela Anistia (MFPA) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) aprovou moção de anistia aos presos políticos. O movimento popular se disseminou com o surgimento de comitês a favor da anistia em todo o País. Em 1978, realizou-se em São Paulo o I Congresso Nacional pela Anistia. Finalmente, em 22 de agosto de 1979, foi votada e concedida a anistia política ampla e irrestrita que, curiosamente, contra toda a nossa tradição histórica de uso desse instrumento de conciliação política, anistiou vencidos e vencedores.

O perdão *ad hoc*

Se o perdão pressupõe a falta, é preciso reivindicar em primeiro lugar o reinado da justiça, uma vez que o perdão está além do que é obrigatório e as razões da afirmação do poder e da força política por meio do perdão são destinadas a intervir em momento posterior à punição legal. É fato que os que lutaram de alguma forma contra a ditadura militar de 1964 no Brasil receberam o benefício da anistia, mas, antes disso, foram perseguidos, presos, torturados, julgados e condenados pela justiça militar (muitos foram exilados e assassinados). No entanto, ao conceder o perdão político antecipado a seus próprios agentes, ou seja, a si mesma, as elites civis e militares que ocupavam o poder político nessa mesma ditadura assumiram que foram cometidas por eles faltas gravíssimas que não foram, mas que mereciam ter sido e ainda estão por merecer avaliação de seus atos pela justiça.

Referências bibliográficas

ANSCOMBE, G. *Modern Moral Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1999.

_____. *Política*. Brasília: Editora da UNB, 1997.

CÍCERO, M. T. *Da República*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética – Direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2001.

FLORES, Moacyr. *Dicionário de História do Brasil*. Porto Alegre: Edpucrs, 2001.

FRANKENA, William. *Ethics*. New Jersey: Prentice Hall, 1973.

GAUTHIER, D. *Moral dealing*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito.* Petrópolis:Vozes, 2008.

HOBBES, T. *Man and citizen – De Homine and De Cive*. New York: Hacket Publishing, 1991.

_____. *Leviatã*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

HUME, D. Investigação sobre o entendimento humano. In: *Berkeley, Hume*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos – uma história*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
ISHAY, Micheline R. (Org.). *Direitos humanos: uma antologia*. São Paulo: Edusp, 2006.
JANKÉLÉVITCH, V. *Le pardon*. Paris: Aubier, 1957.
KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Porto: Porto Editora, 2004.
LACOSTE, Jean-Yves. Clemência e perdão. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral.* São Leopoldo: Unisinos, 2003.
MILL, J. S. *A liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
NIETZSCHE, F. *Aurora.* Petrópolis: Vozes, 2008.
_____. *A genealogia da moral.* Petrópolis: Vozes, 2009.
OCKHAM, William de. *Física e ética.* Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.
PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
_____. *Las leyes*. Madrid: Centro de Estúdios Políticos y Constitucionales, 1999.
_____. *Górgias.* Lisboa: Ed. 70, 1992.
RAWLS, John. *Uma teoria da justiça.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes.* Paris: Gallimard, 1959-1995.
ROSS, W. D. *The right and the good.* Oxford: Oxford University Press, 1930.
SCOT, John Duns. *Sobre o conhecimento humano.* Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.
SENECA, Lucius Annaeus. *Sobre a clemência.* Petrópolis: Vozes, 1990.
SIDGWICK, H. *The methods of ethics*. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1981.
SPINOZA, Baruch. *Ética III.* Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.
WALZER, M. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

Resumo

O artigo trata de algumas questões morais e políticas que envolvem a concessão da anistia política antecipada aos agentes da ditadura militar que se instalou no Brasil a partir de 31 de março de 1964.

Palavras-chave

Ditadura militar – Anistia – Justiça.

Abstract

The article deals with some moral and political issues involving the granting of Amnesty early policy to agents of the military dictatorship in Brazil from March 31, 1964.

Keywords

Military dictatorship – Amnesty – Justice.