

DIREITOS HUMANOS E CULTURA POLÍTICA DE ESQUERDA*

LUCIANO OLIVEIRA

... o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.

Hannah Arendt¹

Início de 1989. Alfredo Stroessner, presidente do Paraguai durante 34 anos, é apeado do poder e pede asilo político ao Brasil. No país, algumas vezes se elevam para protestar contra a concessão da medida a alguém que, aos olhos da opinião pública esclarecida, sempre passou por um típico ditador sul-americano, com tudo o que essa qualificação implica em termos de violação dos direitos humanos. Para surpresa de muitos, entretanto, num artigo publicado na maior revista de circulação nacional, um autor inesperado defende a concessão do asilo ao ditador caído em desgraça: "A idéia básica do asilo" – escreve esse autor – "é a de proteger um ser humano da violência

* Este texto resume algumas idéias que foram mais longamente exploradas na parte teórica de uma tese de doutorado – *Images de la Démocratie: le thème des Droits de l'Homme et la pensée politique de gauche au Brésil* –, defendida na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, 1991.

¹Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1988, p. 41.

de outro. Partindo deste princípio, este é um direito universal, porque trata, em síntese, do direito à vida. Não só não faz sentido como também não é ético escolher as pessoas que devem ser aquinhoadas com esse direito. O democrata convicto, o *batalhador pelos direitos humanos*, e o ativista político *de esquerda, que foi perseguido e torturado*, todos têm direito ao asilo. O ex-ditador do Paraguai, general Alfredo Stroessner, também”².

A surpresa que provocou esse artigo ficou por conta da identidade do seu autor: ao invés de ter sido escrito por Sobral Pinto ou qualquer outro jurista empedernido, o artigo trazia a assinatura de Herbert de Souza Filho, o “Betinho” – militante da JUC nos anos 50, da Ação Popular na sua fase cristã nos anos 60 e na sua fase maoísta nos anos 70, e, finalmente, o exilado político mais famoso do Brasil, ao virar o “irmão do Henfil” que, como tanta gente, “partiu num rabo de foguete”... Se a referência a esse artigo de Betinho figura logo na abertura deste pequeno ensaio, é porque tal artigo, pelas três figuras que invoca – o *ativista político de esquerda, o batalhador pelos direitos, e o democrata convicto* –, resume bem, a meu ver, o percurso que foi o de toda uma geração; e, na seqüência em que os invoca, constitui uma ilustração perfeita do argumento que desenvolverei em seguida.

* * *

O arco que descreve o percurso aventado por Betinho pode ser assentado em duas palavras-chaves: revolução no início, democracia no ponto de chegada. Para os militantes que o percorreram – freqüentemente designados e às vezes mesmo auto-designados como *Nova Esquerda* –, o socialismo, que permanece o objetivo a alcançar, já não poderia ser construído com o sacrifício da democracia; a preocupação com o coletivo já não se confunde com o “coletivismo” stalinista, maoísta ou mesmo guevarista, e o seu compromisso com os chamados direitos sócio-econômicos corre junto com um não menos sincero compromisso com as chamadas liberdades individuais –

²Herbert de Souza Filho, “Um Direito sem Preconceitos”, in *Veja*, 15.02.89.

aquilo que a antiga cultura revolucionária dos anos 60 chamava de “liberdades burguesas”.

O presente ensaio tem por objeto de análise um dos momentos desse percurso. Retomando as três figuras invocadas por Betinho, a minha intenção é de privilegiar, na análise da “conversão” do ativista político de esquerda em democrata convicto, o momento em que esse ativista se defronta, como vítima, com a questão crucial dos direitos humanos. Esse *acontecimento* – no sentido forte da palavra –, somado a outros eventos cuja abordagem não vem ao caso aqui fazer, foi, no meu modo de ver, um dos responsáveis por uma reavaliação feita por essa geração de alguns postulados da tradição marxista na qual ela se inseria, assim como o ponto de partida para uma nova maneira de encarar um objeto axiológico anteriormente ignorado quando não simplesmente desdenhado: o direito.

As aspas na palavra “conversão” – que empreguei para me referir a essa reviravolta – cumprem a função óbvia de proteger o seu autor da acusação de estar sendo demasiadamente ingênuo na análise de um fenômeno que poderia ser melhor explicado com o recurso a categorias sociológicas mais sólidas que o simples encontro com um acontecimento crucial. Um brasilianista francês, por exemplo, analisando essa abertura dos intelectuais de esquerda no Brasil aos valores da democracia, considera que a hipótese de uma “pura evolução dos espíritos” devida às duras provas por que passaram esses intelectuais sob o regime militar, não parece “nem muito convincente, nem muito fecunda”³.

Seja. Mas se, de um lado, seria realmente pouco convincente falar de uma “pura evolução”, de outro não resta dúvida de que houve uma mudança no “espírito” de uma parte expressiva da cultura política de esquerda no Brasil dos anos 70 para cá – mudança essa, a meu ver, em parte devida às duras provas a que foram submetidos vários dos seus militantes. Nesse sentido, o presente ensaio procura resgatar um aspecto não suficientemente explorado dessa história.

³Daniel Pécaut, *Les Intellectuels au Brésil: de la construction de la société à celle de la démocratie*, Paris, EHESS, 1986, p. 285.

AUSÊNCIA E APARECIMENTO DO TEMA

Todo sociólogo da cultura política (ou outra) que se dispõe a fazer um rastreamento de uma época, tentando achar o instante inaugural em que um conceito, anteriormente inexistente, irrompe na cena histórica, deve estar preparado para enfrentar frustrações. No nosso caso, também não seria tarefa fácil detectar o momento preciso em que o tema dos direitos humanos aparece no Brasil como uma cobrança tipicamente de esquerda endereçada a um regime que, justamente, tinha feito das violações maciças desses direitos uma de suas bases de sustentação. Em todo caso, o que esse sociólogo poderá sustentar com bastante segurança é que, até inícios dos anos 70, o tema dos direitos humanos estava longe de freqüentar, para dizer o mínimo, o temário da cultura política de esquerda. E não só no Brasil.

Por exemplo: os dois grandes acontecimentos que incendiaram o imaginário da geração de esquerda dos anos 60 no mundo inteiro, a "Revolução Cultural" chinesa, e o "Maio de 68" na França, foram, um e outro, acontecimentos hostis à idéia demasiadamente "burguesa" de direitos humanos. Aliás, um dos *graffitti* que ilustravam os muros da ocupada Universidade de Nanterre, nos arredores de Paris, dizia sem meias palavras: "O direito burguês é a vaselina dos entubadores (a expressão original era mais brutal...) do povo"⁴.

Em termos de Brasil, dou um exemplo que considero bastante significativo. Em 1985 Daniel Aarão Reis Filho e Jair Ferreira de Sá, dois sobreviventes da luta armada contra o regime militar, lançaram, sob o título de *Imagens da Revolução*⁵, um alentado volume contendo nada menos de dezoito documentos doutrinários e programáticos das organizações clandestinas de esquerda que surgiram no Brasil entre 1961 e 1971. São todos documentos de época, transcritos tal e qual foram escritos. Pois o fato curioso é que não há, em suas mais de 350 páginas, sequer uma vez, a expressão "direitos humanos". Fala-se em "progresso da Nação", "bem-estar do povo", e mesmo em "direitos democráticos". Mas não em direitos humanos. Mesmo nos trechos

⁴Citado por Daniel Cohn-Bendit, *Nous l'avons tant aimée, la Révolution*, Paris, Barrault, 1986.

⁵Daniel Aarão Reis Filho e Jair Ferreira de Sá, *Imagens da Revolução*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.

onde são denunciadas as atrocidades cometidas pelo regime, com as inevitáveis referências à tortura, não se mencionam esses atos como violações dos direitos humanos. É como se, em resumo, a expressão não fizesse parte – digamos assim – da *episteme* da época.

Subitamente, começa-se a falar. Ocorre que, entre os anos que vão de 1969 a 1976 – ou seja: entre a decretação do AI-5 e o deslanchamento da "distensão" de Geisel –, a esquerda brasileira viveu a experiência literalmente dolorosa do que eu chamaria de "horror superlativo". Por que "superlativo"? A resposta está no trecho de uma carta-denúncia subscrita por 35 prisioneiros políticos de São Paulo, dirigida ao presidente nacional da OAB em 1975. Nessa carta são arrolados os nomes e a respectiva qualificação de prisioneiros políticos desaparecidos, entre os quais o de David Capistrano da Costa, dirigente do PCB, que é qualificado assim: "61 anos, três filhos, ex-deputado pelo Estado de Pernambuco, combatente da Guerra Civil Espanhola; da Resistência na França, prisioneiro num campo de concentração nazista. Preso (no Brasil) no dia 16 de março de 1974:"⁶.

Quando se lêem essas linhas, a impressão que se tem é a de que os seus autores estão querendo sublinhar o fato de que o antigo dirigente comunista, um sobrevivente de duas guerras terríveis e mesmo de um campo de concentração nazista, não conseguiu escapar dos torturadores brasileiros! Esse choque não foi um triste privilégio dos esquerdistas brasileiros. No Chile e na Argentina, por exemplo, reflexões de memorialistas dos anos da ditadura militar que também se abateu sobre esses países dão conta de idêntica estupefação. A propósito do primeiro país, Dom Carlos Camus, um bispo chileno, fazendo uma auto-crítica sobre a atuação da Igreja no período final do governo Allende, testemunha: "Custou nos convenceremos, então, que começávamos a viver uma ditadura longa e cruel, como jamais imaginamos possível no Chile. Acreditávamos que nós chilenos não sabíamos odiar tão profundamente, que a vingança tinha limites, que a nossa classe média tinha uma formação moral incompatível com a tortura (...), que as forças armadas eram profissionais, respeitosas de uma tradição cristã e que não sabiam mentir

⁶In Amnesty International – Section Française, *Témoignage des Prisonniers de la Prison de la Justice Militaire Fédérale de São Paulo*, Paris, Comité France-Brésil, 1975.

descaradamente"⁷. No que diz respeito à Argentina, Graciela Meijide, militante de direitos humanos, faz a reflexão seguinte a respeito dos "desaparecidos": "qualquer integrante de organizações políticas (...) podia prever, na Argentina de antes da década de 70, o encarceramento, a agressão física e mesmo, excepcionalmente, a morte. Era um risco que se assumia. O desaparecimento, o evaporar-se sem deixar rastros que não fossem o estupor e o desespero da família e dos amigos, era uma nova ameaça aterrorizante, já que o castigo se estendia para além da vítima e comprometia o seu entorno afetivo"⁸.

Acontecimentos surpreendentes: igual ao que sucedeu em outros países do continente, a classe média brasileira, até então cercada de certas "imunidades sociais", como nos lembra o memorialista Paulo Cavalcanti⁹, caiu no rol daquilo que um célebre personagem de Graham Greene, o Capitão Segura – chefe da polícia política do ditador Fulgêncio Batista, de Cuba – classificava como "classes torturáveis"... Uma sobrevivente daqueles duros anos, Rosalina Sta. Cruz – ela própria irmã de um "desaparecido" –, rememorando sua experiência nos porões do regime militar, conta: "Ali eu estava sozinha com o que eu era, com a minha condição de classe – de classe média que nunca tinha levado um tapa no rosto"¹⁰.

Foi por volta desses anos que o discurso das vítimas dessas violações, dos seus amigos, parentes, defensores e companheiros de organização, começou a incorporar o tema dos direitos humanos nas cobranças que endereçavam ao regime militar e nas proclamações que, contra este, dirigia ao mundo. Como diz José María Gómez, "contra o terror do Estado, que levava até as últimas conseqüências a política da 'guerra', só restava às associações que lutavam por fixar-lhe limites, invocar razões puramente morais, bem como a normatividade jurídica internacional"¹¹. Foi como se, face ao inadmissível, as vítimas da "guerra suja" tivessem descoberto uma nova espécie de "última

⁷ Dom Carlos Camus, in *Repressão Política y Defensa de los Derechos Humanos*, Ediciones Chile y América, 1986, p. 54.

⁸ Graciela Fernandes Meijide, *idem*, p. 62.

⁹ Paulo Cavalcanti, *A Luta Clandestina*, Recife, Guararapes, 1985, p. 219.

¹⁰ Depoimento in Chico de Assis et al., *Onde está meu Filho?*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985, p. 49.

¹¹ José María Gómez, "Direitos Humanos e Redemocratização no Cone Sul", in *Direitos Humanos – Um debate necessário*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 115.

instância": a ética... E, o que é interessante, as referências a essa instância ética não se limitaram a uma tática ocasional, uma vez que foram incorporadas ao discurso mas também à prática política dos sobreviventes da "guerra suja" como uma estratégia permanente.

Consideremos, por exemplo, num diapasão semelhante ao de Betinho, as seguintes palavras pronunciadas por Flora Abreu – militantes revolucionária nos anos 70 e presidente do Grupo "Tortura Nunca Mais" nos anos 80: "condenar a tortura no Brasil e no mundo (...), não é apenas necessário, mas um dever de cada cidadão amante da justiça e dos direitos humanos. Ser contra a tortura não envolve apenas uma posição política. É mais do que isso: trata-se de uma questão ética, de princípio, que precisa ser trabalhada para conscientizar o conjunto da sociedade"¹². Ou, num tom igualmente análogo, a seguinte observação de Jacob Gorender – ex-militante do extinto PCBR –, no contexto de uma reflexão sobre a violência (inclusive a tortura) que podem se permitir os oprimidos para livrar-se da opressão: "A violência revolucionária (...) não pode ser absoluta e incondicionada. Os revolucionários praticam a violência não somente dentro de determinadas condições políticas, mas também conforme os princípios de um código de ética que visa preservá-los da contaminação pela corrupção moral da classe dominante"¹³.

A RUPTURA

Ora, uma tal linguagem, onde a ética *tout court* (e não a "ética proletária"...) chega mesmo a ser colocada acima da política, já não é simplesmente marxista – pelo menos no sentido tradicional do termo. Dito de outra forma: quando toda uma geração formada no esquema teórico do marxismo tradicional põe-se a falar uma linguagem onde – para tudo dizer numa frase que reverte a fórmula tradicional – certas formas de consciência dos homens já não são vistas como determinadas pela sua existência social, aí nós estamos em presença de um pequeno

¹²Flora Abreu, in *1 Seminário do Grupo Tortura Nunca Mais*, Petrópolis, Vozes, p. 21.

¹³Jacob Gorender, *O Combate nas Trevas*, São Paulo, Ática, 1987, p. 236.

terremoto que muda a disposição de um terreno bastante conhecido: aquele formado pelas camadas da infra e da superestrutura – a primeira, naturalmente, determinando a segunda. É dizer: a experiência *vivida* do "horror superlativo" foi um acontecimento político mas também *teórico*, na medida em que significou uma ruptura na maneira como o marxismo tradicional encarava alguns fenômenos tidos por superestruturais. Como rezava o postulado tantas e tantas vezes repetido, "O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral"¹⁴. Só que, frente a uma situação-limite como a tortura, o direito de não ser torturado passou a ser considerado como estando estribado num elemento por assim dizer "não-material": a ética...

Mas aqui é necessário introduzir uma advertência. Quando dizemos que esse acontecimento significou uma ruptura em relação à tradição, não estamos querendo dizer que, antes, a cultura marxista tradicional – os clássicos naturalmente em primeiro lugar – seria complacente em relação à tortura, só passando a execrá-la quando, de repente, ela se abateu sobre seus próprios militantes. Não é bem assim. Se falamos em ruptura é porque, afinal, a tortura pode ser considerada como um exemplo extremo (talvez *o exemplo extremo*) de algo mais abrangente: a violência. E é em relação a esta última, na verdade, que a cultura marxista tradicional sempre se negou a considerações ético-metafísicas desvinculadas das forças sociais e/ou econômicas às quais ela, a violência, estaria servindo.

O próprio Marx, como sabemos, insistia em ver no comunismo não uma "idéia" a ser alcançada pelos homens, mas um "movimento real" cujo impulso residiria na substituição de um modo de produção por outro – substituição, aliás, tida como inevitável pela própria dinâmica de um descompasso que, em algum momento, se verificaria entre forças produtivas e relações sociais de produção. E é essa postura que levou o marxismo a considerar os chamados fenômenos superestruturais com uma objetividade "científica" que dispensava o concurso dos chamados "sentimentalismos pequeno-burgueses". Típico disso é a serenidade com que a tradição marxista sempre analisou o papel da violência na história: a violência considerada como a parteira da nova sociedade, perspectiva que está presente seja no próprio

¹⁴Karl Marx, "Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política", in Karl Marx e Friedrich Engels, *Textos vol. 3*, São Paulo, Edições Sociais, 1977, p. 301.

Marx, seja em teóricos importantes que refletiram especificamente sobre esse tema, como Engels, Lênin, Trotsky e Sorel – entre outros.

Marx, vale a pena lembrar, sempre demonstrou uma espécie de admirado horror pela civilização capitalista industrial que tudo destruíra, e, assim fazendo, asphaltava o caminho para a sociedade comunista futura, ao produzir os seus próprios "coveiros": o proletariado moderno. Num famoso artigo publicado no *New York Daily Tribune*, a propósito da dominação britânica na Índia, ele escreveu: "É bem verdade que ao realizar uma revolução social no Indústão, a Inglaterra atuava sob o impulso dos interesses mais mesquinhos, dando provas de verdadeira estupidez na forma de impor esses interesses. Mas não se trata disso. O de que se trata é de saber se a humanidade pode cumprir sua missão sem uma revolução a fundo do estado social da Ásia. Se não pode, então, e apesar de todos os seus crimes, a Inglaterra foi o instrumento inconsciente da história ao realizar dita revolução"¹⁵.

Da mesma forma, no *Anti-Dühring* de Engels há alguns capítulos em que o amigo de Marx empreende uma análise do "papel da violência na história"¹⁶. Engels argumenta contra o idealismo de Dühring, o qual, precisamente, havia lamentado o fato de ser a violência o motor da história. Diz Engels: "Para o Sr. Dühring, a violência é o mal absoluto; o primeiro ato de violência é para ele a queda original; tudo o que o Sr. Dühring expõe é uma jeremiada sobre a contaminação que resultou desse pecado original na história inteira, das origens até os nossos dias; (...) Mas que a violência desempenhe um outro papel na história, um papel revolucionário, que ela seja, segundo a palavra de Marx, a parteira de toda velha sociedade, grávida de uma nova; que ela seja o instrumento com a ajuda do qual o movimento social se impõe e quebra as formas políticas mumificadas; nenhuma palavra sobre tudo isso no Sr. Dühring". Por seu turno, Lênin chega a falar enfaticamente na "necessidade de educar de maneira sistemática as massas nesta idéia", a de que "a revolução violenta está na base de toda a doutrina de Marx e Engels"¹⁷.

¹⁵Citado por Manuel Atienza, *Marx y los Derechos Humanos*, Madrid, Ed. Mesquita, 1983, p. 139.

¹⁶Estou me referindo a três capítulos do *Anti-Dühring* publicados na França com esse título: *Le Rôle de la Violence dans l'Histoire*, Paris, Ed. Sociales, 1947, p. 36.

¹⁷Lenine, *L'Etat et la Révolution*, Paris, Ed. Sociales, 1947, p. 25.

Isso não quer dizer, naturalmente, que seria legítimo considerar o marxismo como um sistema filosófico desprovido de toda ética. Ao contrário, uma filosofia que aspira ardentemente a uma sociedade onde "todos os homens serão livres e irmãos" – no dizer de um autor que fez do suposto "anti-humanismo teórico de Marx" um verdadeiro cavalo de batalha, Louis Althusser¹⁸ –, uma tal filosofia, dizíamos, pode ser considerada como sendo profundamente ética. Pode-se aliás notar que entre as várias leituras que a obra de Marx já inspirou existe pelo menos uma, a de Maximilien Rubel, onde a ética é encarada como ocupando um lugar essencial nessa obra¹⁹. Para Rubel, com efeito, "Marx apresenta a vinda do socialismo ao mesmo tempo como uma possibilidade econômica e como uma necessidade ética"²⁰.

Ocorre, entretanto, que essa ética, como lembra Roland Lew a propósito da leitura de Rubel, é "subjacente mas nunca afirmada. (...) Marx não reivindica o primado da ética. Enquanto tal, a ética nunca faz parte do discurso explícito de Marx"²¹. Lew nos dá uma informação interessante e bastante significativa: "Numa carta endereçada a Rubel em julho de 1951, Karl Korsch, mesmo se declarando de acordo com a dimensão ética (na obra de Marx), lembra as reticências espontâneas dos 'velhos marxistas' – Korsch nasceu em 1886 – em relação a esse tema"²². Aliás, como o próprio Rubel chegou certa vez a notar *en passant*, "... Marx não reconhecia nos valores morais tais como 'justiça' e 'dever' senão uma significação relativa, porque histórica"²³.

Parece-nos que, sobre esse assunto, existe um ponto comum que nós encontramos nas diversas interpretações da obra marxiana, quaisquer que sejam suas diferenças: é impossível considerar os valores independentemente de sua historicidade. Mesmo no caso da interpretação de Rubel, se a ética é considerada como uma espécie de *a priori* que domina toda a

¹⁸Louis Althusser, "Soutenance d'Amiens", in *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 54.

¹⁹Sobre esse assunto ver: Roland Lew, "Rubel et la Question de l'Ethique chez Marx", in *L'Homme et la Société*, Paris, l'Harmattan, 1987/2, nº 84.

²⁰Maximilien Rubel, "Introduction", in Karl Marx, *Pages Choies pour une Ethique Socialiste*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1948, p. XXVIII.

²¹Roland Lew, op. cit., p. 59.

²²Idem, ibidem.

²³Maximilien Rubel, op. cit., p. XLVI.

obra de Marx, é porque se trata de uma ética cujo portador é uma classe que deteria o interesse universal: o proletariado. Ainda aqui nós não escapamos do fulero da história, pois essa classe, como todas as demais, é por ela produzida. Além do mais, o aparecimento dessa classe não relevaria do puro acaso, mas de uma história que se desenrola no mundo segundo leis cujo segredo Marx acreditava ter descoberto.

Na tradição do marxismo clássico, com efeito, os critérios de julgamento dos valores são estritamente "não-idealistas": seja o desenrolar dos sucessivos modos de produção, uma versão mais "economicista", seja o interesse do proletariado, numa versão mais "voluntarista" – como aliás não cessavam de lembrar dois autores que nunca escolheram meias palavras para fazer a apologia da violência proletária: Lênin e Trotsky.

A respeito desse assunto, aliás, Lênin e Trotsky chegam a ser dois autores paradigmáticos. Libertários e até mesmo generosos no início (a revolução bolchevique tinha até abolido a pena de morte...), eles vão em seguida ser engolidos pelos horrores da guerra civil: para fazer frente ao "terror branco", eles não hesitarão em apelar para o "terror vermelho" sem mercê, e assumirão as consequências. Lênin, por exemplo: "Nós afirmamos: é moral tudo o que contribui para a destruição da velha sociedade de exploradores, e para a mobilização de todos os trabalhadores em torno do proletariado na luta pela construção da nova sociedade comunista"²⁴. E Trotsky dirá: "... a revolução exige (...) da classe revolucionária que ela coloque em prática todos os meios para atingir seus fins; pela insurreição armada, se preciso; pelo terrorismo, se necessário"²⁵. E sem meias-palavras: "Para vencer, é preciso utilizar *todas* as armas, sem hesitação, sem exceção *alguma*, e utilizá-las de forma *impiedosa*, sem a mínima concessão, nem aos princípios da democracia ou da metafísica pequeno-burguesa, nem mesmo a todos os princípios humanitários que não podem ser, em toda sociedade de classes, e mil vezes mais ainda na sociedade imperialista, senão uma cínica mascarada"²⁶ – grifos no original.

Em resumo: dentro da tradição marxista, a idéia de uma moral não subordinável aos interesses de uma classe era

²⁴ Citado por Michael Löwy, *Classical Marxism and the Ethics of Revolution*, Paris, s/d, mimeo.

²⁵ Léon Trotsky, *Terrorisme et Communisme*, Paris, Prométhée, 1980, p. 67.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 9.

geralmente tomada como algo não "científico". Para essa tradição, geralmente passava por evidente que "não é possível chegar a nenhum conceito próprio de moral partindo de um ato isolado"²⁷. *N'A Ideologia Alemã* Marx e Engels haviam dito – e é curioso o fato de que esta afirmação conste de um tomo organizado por Rubel a que ele deu o nome de "páginas escolhidas para uma ética socialista": "Os comunistas não fazem apelo nem ao egoísmo contra o altruísmo, nem ao altruísmo contra o egoísmo. Do ponto de vista teórico, eles não concebem essa antinomia sob nenhuma de suas formas, nem sentimental, nem romântica, nem ideológica; ao contrário, eles demonstram o seu fundamento material cujo desaparecimento provocará automaticamente o desaparecimento da própria antinomia. Aliás, os comunistas não pregam nenhuma moral"²⁸. Compare-se isso com o que diz Jacob Gorender – ele próprio um ex-torturado – em 1989: "A concepção materialista do socialismo, contrariamente ao socialismo utópico, não parte de princípios éticos. Mas o socialismo sem ética é tão inadmissível quanto a luta pelo socialismo sem um código moral. Se nós aceitamos não importa que meios – como a tortura, por exemplo, nós nos desmoralizamos; nós descenderemos ao nível abjeto do inimigo"²⁹.

O SILÊNCIO DOS CLÁSSICOS

Aqui, pelo cotejo dos textos clássicos com aqueles produzidos pelos sobreviventes da "guerra suja", nós tocamos no ponto de inflexão que marca a ruptura que mencionamos: a referência à tortura. Que teórico marxista latino-americano, refletindo sobre a década de 70, teria considerado que a tortura nela mesma, como "ato isolado", não é um ato sujo e imoral? Reflexões como a de Gorender – mas também como as que são feitas pelo Grupo "Tortura Nunca Mais" – constituem uma novidade em relação aos textos clássicos. Mas o silêncio dos clássicos, como explicá-lo?

²⁷William Ash, *Marxismo e Moral*, Rio de Janeiro, Zahar, p. 115.

²⁸Karl Marx, *Pages Choisies...*(fragmento d'*A Ideologia Alemã*), p. 41.

²⁹Jacob Gorender, "Crise Mortal ou Reconstrução?", in *Teoria & Debate*, São Paulo, nº 8, outubro/dezembro de 1989, p. 12.

Uma das explicações possíveis residiria na própria recusa – tão tipicamente marxista – de refletir sobre os fenômenos superestruturais independentemente de sua conjuntura histórica concreta. É uma hipótese aparentemente plausível. Para além disso, todavia, há aqui um fato histórico curioso que merece ser registrado. Quando os clássicos do marxismo escrevem sobre a violência na história, quando eles a aceitam como a parteira do novo e a ela fazem apelo, a violência da qual eles falam não tem nada a ver com os métodos dos "serviços especiais" das várias polícias políticas que assolam este século, pois eles escrevem numa época onde a tortura – pelo menos da tortura enquanto procedimento "ordinário" de sustentação de um regime político – tinha ... desaparecido da história!

Os historiadores são de um modo geral unânimes em relação a esse ponto: entre o fim do século XVIII (época do Iluminismo) e o aparecimento dos estados totalitários no século XX, a tortura tinha praticamente cessado de existir na Europa³⁰. Claro que essa verdade histórica deve ser nuançada. Assim, por exemplo, em ocasiões insurrecionais (Guerra da Vendéia, Comuna de Paris, etc.), a repressão exemplar que se segue a esses movimentos é geralmente acompanhada de represálias terríveis contra os vencidos. De acordo com o historiador Alec Mellor, "As atrocidades insurrecionais pertencem a todos os tempos, se por isso se entende os atos gratuitos de crueldade comuns às revoluções. O que é novo, entretanto, é o aspecto 'inquisidor' e pseudo-policial, seja militar ou político, de que o fenômeno se reveste nos dias atuais"³¹.

O exemplo mais eloqüente do desaparecimento da tortura durante mais de um século, enquanto procedimento policial com finalidades políticas, nos é dado pelo acontecimento maior do Iluminismo: a Revolução Francesa. Como nos lembra Mellor, "é surpreendente a ausência de torturas em 1793 (auge do Terror revolucionário), pois o Comitê de Segurança [da Revolução] não costumava brincar com os 'suspeitos'"³². Para ver isso, basta comparar os suplícios desumanos que foram infligidos

³⁰Ver, entre outros: Alec Mellor, *La Torture – son histoire, son abolition, sa réapparition au XXème siècle*, Paris, Les Horizons Littéraires, 1949; Pierre Vidal-Naquet, *La Torture dans la République*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972; Edward Peters, *Torture*, New-York, Basil Blackwell Inc., 1985.

³¹Alec Mellor, op. cit., p. 312.

³²Idem, ibidem, p. 170.

em 1757 ao infeliz e célebre Damiens – um quase débil mental que feriu levemente o rei Louis XV com um canivete –, torturado até a morte em praça pública, com o tratamento apesar de tudo civilizado a que teve direito Charlotte Corday em 1793, guilhotinada por ter assassinado Marat, um dos líderes mais populares da Revolução. E os investigadores encarregados do caso de Marat tinham tudo para acreditar na hipótese de um complô mais vasto, estando portando, confrontados com a necessidade de obter de Charlotte Corday os nomes dos possíveis cúmplices... E no entanto, não se tocou sequer num fio de cabelo da acusada. A similitude das duas situações só torna ainda mais surpreendente a diferença de tratamento que um e outro tiveram de suportar³³.

Quando Marx, Engels, Sorel, Lênin ou Trotsky teorizam sobre a violência, quando eles a aceitam e até a reivindicam, a tortura institucionalizada é algo sobre que eles não têm praticamente de tomar posição. Trata-se, de fato, de um tema estranho à sua especulação. Mesmo Trotsky, que com uma franqueza às vezes brutal não hesita (em *Terrorismo e Comunismo*, e em *A Moral Deles e a Nossa*) em justificar atos de represália como a prisão de suspeitos, o fuzilamento sumário, a tomada de reféns, etc., mesmo nele a questão da tortura não é sequer mencionada.

Mas como toda regra tem exceção, curiosamente no próprio Marx há pelo menos uma referência – essa descoberta devo-a a Michael Löwy³⁴ – à tortura como uma prática encontrável no seu tempo, se bem que no contexto de represálias anti-insurrecionais e não como método policial "normal". Essa referência encontra-se numa de suas obras históricas, *A Guerra Civil na França*, quando Marx relata as atrocidades cometidas pelas tropas de Thiers contra os últimos sobreviventes da Comuna de Paris – episódio que ele qualifica de "a indizível infâmia de 1871". O trecho é o seguinte: "Para encontrar um paralelo à conduta de Thiers e seus cães, seria preciso remontar ao tempo de Sila e dos dois triunviratos de Roma. Mesma carnificina em massa, executada a sangue-frio, mesma indiferença no massacre quanto à idade e ao sexo; *mesmo sistema de torturar* os prisioneiros; (...) Havia apenas uma diferença: os Romanos ainda não possuíam

³³Sobre esses dois célebres casos, ver: Bernard Lecherbonnier, *Bourreaux de Père en Fils – les Samson 1688-1847*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. 94-105 e 237-242.

³⁴Michael Löwy, op. cit.

metralhadoras para executar os proscritos em bloco (...), nem tinham, nos lábios, a palavra de ordem de 'civilização'³⁵ – grifei.

Significaria isso dizer que Marx, na prática, teria oposto ao seu historicismo teórico uma espécie de barreira intransponível? – pois ao transpô-la, entraríamos no terreno do "indizível"? Uma resposta positiva a essa questão parece possível, tanto mais que, nesse mesmo escrito – contrariamente a um Trotsky, por exemplo –, Marx condena claramente a execução de prisioneiros e de civis, pois tais atos, da mesma forma que a tortura, infringiriam o código de honra da "guerra entre civilizados", ao qual Marx parece aderir, segundo a interpretação de Löwy³⁶. Mas isso já seria assunto para um outro ensaio. No âmbito deste, o que importa realçar em relação à tortura é que, à parte uma ou outra referência esparsa, o que aparece, nos clássicos, é a sua ausência. Vejamos alguns exemplos.

Tomemos um grosso volume, publicado em 1972 na França com o título de *Teoria da Violência*, contendo praticamente todos os escritos importantes de Engels sobre o tema³⁷. São quase 400 páginas de textos. Engels não economiza palavras de indignação ao historiar todas as formas de violência de que são capazes as classes dominantes européias para defender seus privilégios frente ao movimento sindical e à revolta proletária. E no entanto, fato curioso: em todo o livro, Engels não relata *um só caso* que se assemelhe à repressão através da tortura sistemática de prisioneiros, como se tornou corrente a partir de certa altura deste século XX.

Outro exemplo: se tomarmos o clássico de Sorel, *Reflexões sobre a Violência*, escrito em 1908, verdadeira apologia à violência revolucionária, veremos que a violência que ele prega é, por assim dizer, "limpa"... Com efeito, Sorel condena explicitamente tanto os métodos da Inquisição medieval quanto os tribunais revolucionários de Robespierre, com os quais "as violências proletárias não têm nenhuma relação", pois "elas são puramente e simplesmente atos de guerra". Escrevendo no início do século, Sorel anuncia que "a guerra travada à luz do dia, sem nenhuma atenuação hipócrita, e visando à ruína do inimigo irreconciliável, exclui todas as abominações que desonraram a

³⁵Karl Marx, *La Guerre Civile en France*, Paris, Ed. Sociales, 1968, pp. 81-82.

³⁶Michael Löwy, op. cit.

³⁷Friedrich Engels, *Théorie de la Violence*, Paris, Union Générale d'Éditions (10/18), 1972.

revolução burguesa do século XVIII". Os tempos eram outros, sem dúvida. Sorel chega mesmo a falar nos "costumes próprios à guerra", onde tudo que lhe diz respeito "se produz sem ódio e sem espírito de vingança", e onde "não se matam os vencidos"³⁸. Com efeito, trata-se de um autor que não conheceu os horrores da "guerra suja", tão próxima dos latino-americanos...

Da mesma forma que não conheceram Lênin, Trotsky... – enfim, toda essa brilhante geração de revolucionários do início do século cujo "trem de vida" – como diz Hannah Arendt com uma ironia que beira a provocação – "foi levado nas célebres bibliotecas de Londres ou de Paris, ou nos bares de Viena ou Zurique, ou ainda nas prisões relativamente confortáveis e calmas dos vários *Anciens Régimes*"³⁹... Curiosamente (melhor: significativamente) o próprio Trotsky dá uma descrição semelhante dos anos de formação dessa geração – à qual ele pertenceu, aliás... –, quando fala dos dirigentes bolcheviques como "a camada social que conheceu a clandestinidade (...), que morou em países estrangeiros, que leu muito nas prisões e no exílio, que adquiriu uma experiência política e uma visão larga (...)"⁴⁰, etc. Mas nenhuma palavra sobre a tortura, e isso num texto (*Terrorismo e comunismo*) repleto de palavras e denúncias virulentas...

Já na dura realidade dos anos 70 na América Latina – onde a tradição dos "simples" fuzilamentos no fragor da batalha foi ultrapassada pelo horror sistemático dos torturados e desaparecidos –, o pensamento marxista não passou imune por essa experiência. Dos memorialistas da guerrilha perdida aos teóricos da *Nova Esquerda*, passando, evidentemente, pelos grupos de militantes dos direitos humanos, perpassam um sentimento e uma convicção cuja síntese pode ser lida numa proposição de um jurista "crítico", Roberto Lyra Filho: "A própria praxis transformadora do mundo tem limites jurídicos, pois o processo de libertação se desnatura quando pretende sacrificar,

³⁸Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie., 1972, pp. 134, 373 e 135, respectivamente.

³⁹Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 383.

⁴⁰Léon Trotsky, op. cit., p. 173.

paradoxalmente, o seu fim nos meios utilizados para alcançá-lo⁴¹. Para essa geração, princípios como "Não Torturarás" e "Não Farás Desaparecer o Corpo do Teu Inimigo", tornaram-se, por assim dizer, espécies de imperativos categóricos! Mas isso já não será Kant?...

⁴¹Roberto Lyra Filho, *Pesquisa em que Direito?*, Brasília, Ed. Nair, 1984, p. 19.