

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
FACULDADE DE DIREITO

MARIO MASSANORI FUJITA

O JUIZ BRASILEIRO E O OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE A MAGIA E A  
RELIGIÃO: DELINEAMENTOS DE UMA PRÁTICA DEMOCRÁTICA.

CURITIBA  
2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
FACULDADE DE DIREITO

MARIO MASSANORI FUJITA

O JUIZ BRASILEIRO E O OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE A MAGIA E A  
RELIGIÃO: DELINEAMENTOS DE UMA PRÁTICA DEMOCRÁTICA.

Monografia de conclusão de curso apresentada  
pelo acadêmico Mario Massanori Fujita, do curso  
de Direito Diurno – 5º ano, matrícula 012887-2,  
Faculdade de Direito da Universidade Federal do  
Paraná, sob orientação do Prof. **Celso Luiz  
Ludwig**.

CURITIBA  
2005

TERMO DE APROVAÇÃO

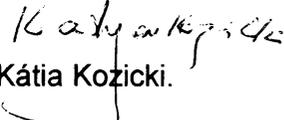
Mario Massanori Fujita

O juiz brasileiro e o olhar antropológico sobre a magia e a religião: delineamentos de uma prática democrática.

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel no Curso de Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

  
Orientador: Célio Luiz Ludwig.

  
Primeira examinadora: Vera Karam de Chueiri.

  
Segunda examinadora: Kátia Kozicki.

Curitiba, 25 de outubro de 2005.

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que com seus simples gestos colaboraram, direta ou indiretamente, para a formação destes pensamentos. Em especial, Renato Braga Bettega e José César Valeixo Neto pelas suas amplas concepções sobre o “Direito”.

“Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.”

(Friedrich Wilhelm Nietzsche).

“Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você.”

(Friedrich Wilhelm Nietzsche).

**RESUMO:**

Estudo realizado sobre o juiz brasileiro associado à uma concepção filosófica de democracia, a partir de uma análise do olhar antropológico. Este, primeiro é visto em si mesmo para depois recair sobre o tema da magia e da religião, perpassando pelo juiz inserido na cultura brasileira, até chegar ao significado prático da democracia. Objetiva relacionar a democracia com uma conduta dialógica, mediante a observação antropológica do papel do juiz na sociedade brasileira, bem como a partir das decisões judiciais relativas à magia e à religião e da postura periférica dos antropólogos provenientes de países não centrais. Adotou-se o viés da antropologia como meio de dialogar com o sistema jurídico, apontando as possibilidades de atuação democrática do magistrado brasileiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** juiz, cultura, antropologia, magia, religião, democracia, diálogo, Brasil, periferia, cidadania.

## SUMÁRIO:

1.	INTRODUÇÃO.....	07
2.	O OLHAR ANTROPOLÓGICO.....	12
2.1.	NOÇÕES GERAIS.....	12
2.2.	OLHAR, OUVIR E ESCREVER: A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E A RELATIVIZAÇÃO. ....	14
2.3.	A METAMORFOSE DO OLHAR. ....	17
3.	ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO E DA MAGIA.....	23
3.1.	TEORIAS PRECURSORAS SOBRE A MAGIA E A RELIGIÃO.....	24
3.2.	AS TEORIAS INTELECTUALISTAS E AS PSICOLÓGICAS.....	24
3.3.	AS TEORIAS SOCIOLÓGICAS. ....	27
3.4.	A TEORIA INTERPRETATIVA DE CULTURA E A RELIGIÃO COMO SISTEMA CULTURAL. ....	31
4.	O JUIZ NA CULTURA BRASILEIRA .....	40
4.1.	VOCÊ SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO?.....	40
4.2.	AS NOÇÕES DE INDIVÍDUO E DE PESSOA.....	45
4.3.	A NOÇÃO DE CIDADANIA NO BRASIL.....	49
5.	O JUIZ COMO ANTROPÓLOGO OU O ANTROPÓLOGO COMO JUIZ.....	56
5.1.	CURANDEIROS E JUÍZES.....	57
5.2.	O JUIZ PARTICIPANTE E O ANTROPÓLOGO CIDADÃO.....	73
6.	A DEMOCRACIA FUNDADA NO DIÁLOGO.....	84
7.	CONCLUSÃO.....	91
8.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94

## 1. INTRODUÇÃO

A presente monografia vem tratar, num primeiro plano, do Juiz brasileiro contemporâneo sob uma perspectiva antropológica e, em um segundo momento, de uma concepção filosófica de democracia. A magia e a religião serão tomadas como objeto de análise no escopo de verificar as possibilidades que o olhar antropológico pode proporcionar às discussões contemporâneas sobre o papel do magistrado.

Diante disso, primeiramente cumpre afirmar que a tematização da democracia será indireta, tocando os demais temas tangencialmente, sem redundar na superficialidade. Apenas no último capítulo far-se-á uma breve sintetização das idéias anteriormente referidas. Tampouco ela será abordada como uma forma de sistema político a partir dos seus mecanismos de representatividade. O seu estudo será focalizado para descobrir a sua essência no escopo de responder a pergunta “o que é democracia?” e o que constitui o “agir democraticamente”. Ou seja, qual o núcleo central do substantivo “democracia” e quais as suas principais qualidades.

Para tentar responder essas indagações partir-se-á de uma metodologia distinta. Mediante o estudo do olhar antropológico, primeiro visto em si mesmo e depois focado sobre a religião e a magia, vislumbrar-se-á como é possível dialogar com o “outro”. Após, deitar-se-á essa mesma visão de mundo (antropológica) sobre a figura do Juiz brasileiro. Primeiro, inserindo este ator no contexto cultural atual e, depois, observando-o a partir de duas das suas principais atividades: a cognição do caso concreto e a decisão. Almeja-se, portanto, um confronto intenso de perspectivas díspares, de olhares sobre olhares, a fim de que a questão democrática possa exsurgir com veemência e pertinência prática.

Mas por que a Antropologia? Como será observado adiante, a escolha dessa ciência não é casual. A Antropologia foi pioneira em insistir que “nós vemos as vidas dos outros através de lentes por nós lapidadas, e que os outros vêem as nossas vidas através de suas próprias lentes, cuja lapidação foi feita por eles.”<sup>1</sup>. Além do mais, é uma compreensão que constantemente se coloca em prática por força das próprias características da disciplina. Será, então, que ela não tem mais a nos dizer? Alguém que constantemente situa-se diante de dilemas também vividos pelos

---

<sup>1</sup> GEERTZ, Clifford. Anti Anti-Relativismo. *In Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Número 8, vol. 3, out/1988, pág. 18.

profissionais do Direito, como se verá no decorrer da pesquisa, mas que os vê sob outras perspectivas possivelmente possui algo a contribuir.

Ademais, parte-se do pressuposto que ainda são pouquíssimas as aberturas que o Direito e os atores jurídicos têm oferecido a outras searas do conhecimento, na medida que se nota a insuficiência de pesquisas que partem de uma visão externa ao sistema jurídico. Em síntese, aquilo que eles pensam de nós evidencia-se extremamente distante daquilo que nós pensamos de nós mesmos. Poder-se-ia questionar, portanto, se haveria uma falha na auto-representação que produziria uma clivagem incomunicável entre aquilo que se discursa e aquilo que se é (de um lado, um Direito idealizado e perfeito, de outro, aquele da vida real, concreto e imperfeito). No escopo de problematizar essa indagação buscou-se no conhecimento antropológico algumas respostas.

Além disso, a centralidade que a cultura detém para a Antropologia também se revelou decisiva para escolher o presente ponto de vista. Salvo raras exceções a esfera jurídica não apreende a cultura como fator de influência predominante nos seus objetos de estudo. Normalmente, tal referência aparece em notas de rodapé e comentários aleatórios, mas sem a devida importância que ela representa.

Esta assertiva não possui as suas bases primeiras em autores antropológicos, mas na própria experiência pessoal deste acadêmico. Em viagem a alguns países da América do Sul (Paraguai, Argentina, Uruguai, Chile, Bolívia e Peru) observou-se que o impacto da cultura para o estudo de qualquer bem da vida é nuclear. Assim como ela condiciona a nossa visão de mundo, ela também nos cega. Retira-se essa conclusão de uma experiência vivida no interior boliviano (o país aparentemente mais distante da realidade brasileira dentre aqueles citados). Ali o tempo parecia ter parado na década de 80: carros velhos, ritmos musicais antigos, tecnologia defasada (mas novos para eles), roupas estranhas, etc. Para alguém acostumado aos centros urbanos ou mesmo rurais brasileiros tudo aquilo soaria como algo pitoresco. Este acadêmico, portanto, era um “outro” naquele contexto.

Em um dado momento, junto com outros brasileiros, comentou-se sobre a extensa massa de bolivianos que pediam “una propina”<sup>2</sup> quando nos avistavam. E muitos dos brasileiros se sensibilizavam com as “cholas” carregando seus filhos enrolados em um pedaço de pano e levados nas costas. Diante disso, poder-se-ia

---

<sup>2</sup> Tradução livre: “um trocado”.

questionar se estas mesmas pessoas também se sentiriam da mesma forma com os mendigos do Brasil. Muito provavelmente a resposta seria negativa, eis que existiriam elementos culturais que nos impediriam de ter a mesma reação de um estrangeiro na Bolívia que vê um pedinte. Ao refletir sobre o ponto de vista do “outro” boliviano - de um estrangeiro - foi possível observar a “normalidade” brasileira com olhos de “estranhamento”: a própria cultura passou a ser vista de outra forma e aquilo que passava despercebido é objeto de questionamento. Em síntese, alguns fatos cotidianos mostraram-se encobertos por uma cultura que os normaliza.

Por outro lado, a convivência paulatina naquele meio inicialmente diverso, em face dos fatores culturais do local, passava a influenciar o próprio estrangeiro. Um dos melhores exemplos seria o trânsito caótico de La Paz, com os motoristas buzinando sem motivo e os pedestres que desconheciam qualquer norma básica de circulação. Em poucos dias de convivência via-se com normalidade aquele comportamento. Ao seu revés, a presença maciça de turistas também impunha a influência de culturas estrangeiras em povos “nativos”, como, por exemplo, a vida encenada para turistas em Cuzco.

Enfim, constatou-se que a particularidade de cada fato, local e cultura fazem toda a diferença. Eles condicionam a nossa visão de mundo. Com base nisso, e retornando a atenção à perspectiva do Direito, a necessidade de trazer dados culturais para o estudo das questões jurídicas, e, mais especificamente do papel do Juiz, faz-se fundamental. Além disso, um estudo cujo foco se atenha no olhar de estranhamento sobre o Direito local também avulta ser de grande relevância.

Tais ponderações são ainda mais pertinentes dada a forte tendência de os doutrinadores do Direito amoldarem muitas das teorias e pensamentos de pesquisadores franceses, italianos, alemães, dentre outros, à realidade brasileira. Via de regra, as adaptações que se operam para a realidade local se restringem a apontar as diferenças entre os sistemas jurídicos, mas não entre as culturas aí envolvidas. Ou seja, dificilmente se relaciona o pensamento de um alemão, por exemplo, com as formas de vida para a qual ele se volta (cultura alemã) e, tampouco, se as teorias daí decorrentes se adequam ao contexto cultural local. Em suma, as teorias jurídicas dificilmente se debruçam também sobre as premissas culturais das quais partem.

Por tais razões, é inevitável questionar se o Direito brasileiro é, de fato, produzido para brasileiros. Haveria o menosprezo daquilo que estaria tão próximo e

evidente? Haveria uma falta de preocupação basilar com a imperfeição dos fatos, em favor de manter presente a perfeição das abstrações? Vale aqui a crítica de DaMatta ao falar sobre o papel carnaval, um rito que poderia ser também considerado banal e de pouca importância social:

Pois o fato alarmante é refletir como uma nação de milhões de habitantes, um país industrializado, capitalista e na virada do século, permite que os “pobres” virem “ricos” durante quatro dias do ano. Será esse, como querem alguns observadores superficiais da cena brasileira, um fato banal? Ou será isso que ajuda a fazer o Brasil, Brasil?<sup>3</sup>

Em outra oportunidade o mesmo autor, ao estudar as relações pessoais na sociedade brasileira reafirma a crítica acima:

Mas será preciso incorporar definitivamente as implicações de tudo isso, que corre como anedota ou como um dado irreduzível da singularidade brasileira, para o centro de nossas preocupações como cientistas sociais. Caso contrário, continuaremos a realizar estudos da sociedade brasileira e latino-americana que serão puramente normativos ou inteiramente formalizantes, incapazes de perceber os meandros e dilemas de sociedades que, sem terem liquidado o passado, já estão abraçando o futuro.<sup>4</sup>

Não se trata aqui de tentar impor um posicionamento supostamente mais esclarecido, como uma confissão da espécie “cresci e hoje sou adulto”, ou tomar como argumento a antropologia e uma espécie de idolatria à diversidade cultural, mas sim de focar os problemas atuais sob um outro prisma. Por esse motivo, vale ressaltar que as leituras jurídicas propriamente ditas, provenientes de autores “do direito”, serão tomadas mais como contrapontos do que como objetos de análise propriamente ditos.

E por que tratar da magia e da religião? A perspectiva religiosa, no caso, é por excelência um “outro” para a tradição ocidental, tão marcada por suas instituições secularizadas e pela luta de mantê-la separada de outras esferas, tais como a econômica, a política e a jurídica. Ademais, a dificuldade de compreensão acerca da religião e da magia é enorme. Um ritual mágico-religioso, por exemplo, encarna a vivência de um sentimento cuja compreensão não se limita à simples

---

<sup>3</sup> DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

<sup>4</sup> *Idem*. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6ª. ed.. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

análise do fenômeno extrínseco. O que se vive não necessariamente será transmitido a um informante, e tampouco se garante a fidelidade de seus acontecimentos. Quando se retorna dele, a visão de mundo do crente pode ter se alterado sem que, contudo, isso seja relatado e analisado racionalmente. Por essa razão, a possibilidade de dialogar e conversar com ela é tão difícil. Esses empecilhos de compreensão, por sua vez, serão extremamente fecundos para fomentar a questão da democracia.

Isto posto, a partir dessas premissas é que se buscou integrar a realidade cultural brasileira, o olhar antropológico sobre a magia e a religião e a atividade jurisdicional em busca de uma vivência democrática. As seções desse percurso seguem rapidamente delimitadas a seguir.

O primeiro capítulo versará sobre a noção de “olhar antropológico”. Cumprirá aqui traçar as características dessa forma específica de abordar um dado objeto. Por meio dessas lentes é que os temas da magia, da religião e do juiz serão observados e estudados. Igualmente, cumprirá a ele também, ao final da pesquisa, determinar e delinear a democracia que se objetiva alcançar.

No segundo capítulo, a visão anteriormente conceituada se debruçará sobre o seu primeiro objeto: a magia e a religião. Os estudos antropológicos nessa área podem ser considerados extensos, dada a tradição perpetuada por este ramo do conhecimento durante o século XX. Todavia, não caberá aqui esmiuçá-los, mas apenas trazer alguns dos estilos antropológicos principais sobre o tema. Outrossim, por se tratar do “outro” por excelência para a tradição científica ocidental do qual se parte, este capítulo poderá trazer muitos frutos para a discussão que se instalará nas seções seguintes.

Adiante, o terceiro capítulo situará o magistrado hodierno na cultura brasileira. Neste momento vislumbrar-se-á um panorama diverso daquele comumente visto pela tradição jurídica. Ou seja, constatar-se-ão forças culturais que o distanciam das perfeições teóricas dos manuais jurídicos.

O quarto momento deste estudo fará o encontro esperado entre um Juiz e os desafios que a ele se postam atualmente e o antropólogo que fala com propriedade e experiência sobre o “outro”. O primeiro inserido no plano da Carta Constitucional de 1988 como agente do Estado Democrático de Direito, e, o segundo, com as suas características limitadas no espaço e no tempo vistos no capítulo segundo. As vozes

destes dois atores serão coladas em contraste, preparando o último ato deste transcurso.

Como uma decorrência lógica dos capítulos precedentes, espera-se na última seção um cabedal teórico e alguns dados concretos daquilo que se denomina de democracia, as suas qualidades, os seus aspectos na realidade imperfeita dos fatos e algumas propostas que acenem para o futuro.

## 2. O OLHAR ANTROPOLÓGICO.

### 2.1. NOÇÕES GERAIS.

Primeiramente, o olhar antropológico é pautado por algumas características que acompanham a definição da própria Antropologia como disciplina.

Uma delas é a abordagem do concreto, do empírico e do particular, ou seja, uma especial atenção aos contextos sociais. Não é sem motivo que o trabalho de campo sempre foi constitutivo da disciplina. É a perspectiva anunciada por Clifford Geertz:

A abordagem de uma teoria de valor que olhe o comportamento de pessoas reais em sociedades reais, vivendo em termos de culturas reais procurando tanto o seu estímulo como a sua validade, irá afastar-nos dos argumentos abstratos e muito escolásticos nos quais um número limitado de posições clássicas é repetido sempre e sempre, com muito pouca novidade a recomendá-los, voltando-se para um processo de introspecção cada vez maior tanto para o que são os valores como para como eles atuam.<sup>5</sup>

O aspecto dedutivo, todavia, não é olvidado. Lévi-Strauss afirma que:

Esta alternância entre dois métodos – o dedutivo e o empírico – e a intransigência que colocamos ao praticá-los um e outro sob uma forma extrema e como que purificada, dão à antropologia social seu caráter distintivo dentre os outros ramos do conhecimento: de todas as ciências ela é a única, provavelmente, a fazer da subjetividade mais íntima um meio de demonstração objetiva.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pág. 103.

<sup>6</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pág. 23.

Além disso, a descrição etnográfica também é microscópica. Isso não significa que não se extraiam conhecimentos gerais, mas que estes são alcançados a partir de assuntos concretos e ampliados em suas nuances<sup>7</sup>. Geertz sintetiza tal ponto de vista e demonstra a natureza do olhar do etnólogo:

Somente pequenos vôos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; vôos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal. O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já se disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. (...) Como não se pode desligar das imediações que a descrição minuciosa apresenta, sua liberdade de modelar-se em termos de uma lógica interna é muito limitada. Qualquer generalidade que consegue alcançar surge da delicadeza de suas distinções, não da amplidão das abstrações<sup>8</sup>.

Por fim, outra importante característica é o contato com visões de mundo distantes daquelas do pesquisador. DaMatta, ao especificar o âmbito da Antropologia Social afirma que ela é, por excelência, o campo de estudo das diferenças pela seguinte razão:

Os homens se diferenciaram porque tornaram-se homens, e tornaram-se homens porque responderam de modo específico a estímulos universais. Por isso que o estudo da Antropologia Social será sempre o estudo das diferenças, plano efetivo e concreto em que a chama Humanidade se realiza e se torna visível.<sup>9</sup>

Tais características gerais serão a seguir esmiuçadas progressivamente a partir das atividades que compõe esse 'olhar', as quais encerram idéias-valor específicas da etnologia. A seguir, cumprirá situá-las no tempo e no espaço, delineando as suas transformações nestes dois quadrantes.

---

<sup>7</sup> Tal detalhamento é melhor explicado por Geertz: "*Porém, a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus modos de expressão, aquilo que chamo de sistemas simbólicos, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento desta habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de nativos – para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa – parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada – ou, como sugeri acima – interpretar um poema, do que com conseguir uma comunhão de espíritos.*" – GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: ed. Vozes, 2002, pág. 107.

<sup>8</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pág. 17.

<sup>9</sup> DAMATTA, Roberto. *Aprender relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. 1997, pág. 34.

## 2.2. OLHAR, OUVIR E ESCREVER: A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E A RELATIVIZAÇÃO.

O “olhar” aqui é aquele que sintetiza a metodologia e o enfoque dado pela Antropologia. Segundo GEERTZ (1988b) e OLIVEIRA, R. (1988), a título preliminar poder-se-ia afirmar que o olhar como gênero se decompõe no olhar em sentido estrito, no ouvir e no escrever, como atividades desempenhadas por estes profissionais.

Assim, o olhar em sentido estrito “funciona como uma espécie de prisma por meio da qual a realidade observada sofre um processo de refração”<sup>10</sup>. Ou seja, a observação é acurada e voltada para detalhamentos não perceptíveis para um leigo, utilizando-se dos instrumentos fornecidos pela teoria etnológica.

Em seguida, tem-se o ouvir, o qual em conjunto com o olhar desvenda mais a fundo a teia de significantes culturais. As informações advindas dos informantes ou entrevistados são essenciais. Neste certame, métodos sobre qual é a melhor forma de ouvir, com o mínimo de ruídos possíveis, são discussões presentes nos textos antropológicos.

GEERTZ (1988b) afirma que o bom desempenho destas duas atividades (olhar e ouvir), cumpriram o papel de convencer os seus leitores que o etnólogo de fato “esteve lá” (being there), que de fato viu e ouviu aquilo que os nativos viram e ouviram<sup>11</sup>.

O trabalho de campo permite que se desenvolvam técnicas voltadas para o aperfeiçoamento do diálogo com o “nativo”. Vide, por exemplo, a crítica que se faz à distinção pesquisador/“informante”, em que o primeiro estaria em posição de poder em face do segundo. Mesmo se o antropólogo se colocasse em posição de suposta neutralidade, as possibilidades de reais interações com um “informante” não seriam tão efetivas. De outro vértice, propõe Roberto Cardoso de Oliveira que o “informante” seja substituído pelo “interlocutor”, o que permitiria o diálogo e um encontro etnográfico. Trata-se da chamada observação participante: “O ouvir ganha em

---

<sup>10</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: ed. Unesp, 1988, pág. 19.

<sup>11</sup> “Ethnographers need to convince us (as these two quite effectively do) not merely that they themselves have truly “been there”, but as they also do, if rather less obviously that had been there we should have seen what they saw, felt what they felt, concluded what they concluded.” – GEERTZ, Clifford. *Works and lives: the anthropologist as author*. EUA: Stanford University Press, 1988, pág. 16.

qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto uma verdadeira interação”<sup>12</sup>.

Assaz pertinente a reflexão de Geertz sobre os problemas que derivam desse relacionamento, bem como a solução por ele proposta:

Nesse tipo de trabalho atuamos em meio a pessoas necessitadas que esperam melhorias radicais em suas condições de vida, melhorias que não parecem propriamente iminentes; além disso, somos os típicos benfeitores capazes de trazer exatamente as melhorias que eles buscam, obrigados também a pedir sua caridade, o que é pior, obtendo-a. (...) Moralmente, voltamos ao nível do escambo; a moeda do pesquisador é inegociável, todos os seus créditos se dissolveram. A única coisa que realmente temos a oferecer para evitar a mendicância (ou –não desprezando a abordagem da troca de bugigangas – o suborno) somos nós mesmos. Eis uma idéia alarmante; e a reação inicial a ela é o surgimento de um desejo ardente de nos tornarmos pessoalmente valiosos para os informantes – ou seja, amigos –, de modo a manter o auto-respeito.<sup>13</sup>

A passagem acima demonstra com clareza a inserção do pesquisador em seu objeto de estudo. Colocam-se em pauta questões éticas que implicam determinado envolvimento do antropólogo com os seus informantes. Trata-se de verdadeira troca cultural, porquanto na amizade que se deve travar entre ambos a relação é dialógica. Somente assim se destitui a posição de poder, ou, ao menos, tenta-se a sua mitigação. Tais questões serão mais aprofundadas e problematizadas em momento posterior. Por ora, vale apenas colocá-las em pauta para explicitar o campo do olhar e do ouvir (“being there”).

Em um terceiro momento cumpre ao antropólogo escrever. Diversamente dos dois momentos anteriores, desempenhados no “campo” (“fieldwork”), a última atividade é realizada no seio acadêmico do pesquisador (“Being here”), momento no qual o antropólogo sintetizará no papel as suas conclusões e suas interpretações dos símbolos culturais apreendidos em sua experiência empírica.

No texto é que se produz a tradução de uma cultura nativa para uma cultura antropológica. Essa transposição ocorre a partir dos dados colhidos no campo, que são interpretados novamente para a linguagem acadêmica, eis que o olhar e o ouvir já são em si interpretações (construções do observador). A estrutura textual,

---

<sup>12</sup> *Idem. ibidem.* Pág. 24

<sup>13</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. pag. 39/40.

portanto, põe em relação dialética um sistema conceitual próprio da etnologia e os dados do fieldwork.

OLIVEIRA, R. (1988) ainda classifica as espécies de textos em três, quais sejam, as monografias clássicas, as modernas e as pós-modernas. As primeiras se caracterizariam pela disposição em capítulos de forma rígida, contendo em seu bojo análises circunscritas ao “território, economia, organização social e parentesco, religião, mitologia, cultura e personalidade”<sup>14</sup>.

Já as segundas se fundariam pela prioridade de um tema específico por meio do qual uma sociedade ou uma cultura passa a ser descrita, analisada e interpretada. É o caso da magia, oráculos e religião dos Azande, tema tratado por Evans-Pritchard.

Por fim, tem-se as monografias experimentais ou pós-modernas, cuja proposta seria de situar o autor do texto de forma quase intimista em resposta ao fim do observador neutro e impessoal.

Encerrando esses três momentos na produção do conhecimento antropológico, exsurge duas idéias-valor que vêm pautando contemporaneamente essa modalidade de saber: a observação participante e a relativização. A primeira já foi referida no “olhar”, como meio de permitir a interlocução e o diálogo entre sujeitos provenientes de culturas diferentes. Já a segunda representa a garantia de se evitar o etnocentrismo, baseado pela forma de ver e ouvir do leigo.

De fato, ainda sobre o relativismo, há grande discussão no meio acadêmico sobre esse tema. A preocupação na Antropologia se sobrepõe a outras disciplinas, eis que sendo um ramo que lida essencialmente com o “outro” e com o diálogo torna-se imperioso que os preconceitos sejam afastados por uma postura relativista. Esta posição, no entendimento de alguns, não redundaria, todavia, na impossibilidade de se decidir sobre algo relativo (é, dentre outras, a posição anti anti-relativista de Geertz: “acho que é possível agir sob a incerteza, é possível agir sob o indeterminável, porque este é o modo como todos nós vivemos”<sup>15</sup>).

Isto posto, cumpre situar as propriedades acima e as duas idéias-valor no tempo e no espaço, a fim de uma compreensão mais detida sobre o significado do olhar antropológico.

---

<sup>14</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: ed. Unesp, 1988, pág. 29.

<sup>15</sup> GEERTZ, Clifford. *A mitologia de um antropólogo*. Caderno Mais! da Folha de São Paulo de 18 de fevereiro de 2001.

### 2.3. A METAMORFOSE DO OLHAR.

As características ora apontadas nunca foram e não são as mesmas ao longo do tempo e do espaço. Existem e existiram formas diversas de olhar, mutações, nuances, divergências.

A história do modo de olhar antropológico se inicia mais propriamente com o surgimento dos Estados-Nações a partir do século XVI. As pretensões colonialistas daí advindas impunham também a necessidade mínima de se conhecer os povos dominados, razão pela qual surgiram os relatos dos viajantes, missionários e outros que objetivaram relatar os povos ditos “nativos” ou “exóticos”.

A pretensão científica da Antropologia se instalou no século XIX. A metodologia empregada pela etnografia centrava-se no suposto caráter científico e neutro dos seus pesquisadores. Distanciava-se, portanto, das formas amadoras verificadas anteriormente. Nesse estilo de olhar, por sua vez, o observador etnógrafo não é “participante”, eis que ele

... escrutina a alteridade sem registrar nenhuma falta essencial do seu ser (no sentido laciano de falta) com relação à cultura e à sociedade do nativo por ele olhado; a cultura alheia, ainda que respeitada, é basicamente objetivada: o olhar não pressupõe que o nativo esteja implicado na reprodução do horizonte de vida do próprio etnógrafo<sup>16</sup>.

Em um segundo momento, tem-se a visão cujo maior expoente é representado por Lévi-Strauss, “o qual encarna o olhar científico face às instituições culturais em seu estado quase puro”<sup>17</sup>. Todavia, essa distância é mitigada com aproximações nostálgicas e subjetivas no momento em que ele toma para si a causa indígena (e.g.; “Nossos índios estão desaparecendo”). Segundo Carvalho, tal disposição se traduz da seguinte forma: “somos nós, enquanto brasileiros, que falamos também junto com ele; ou de certo modo é ele, em sua mítica lucidez de

---

<sup>16</sup> CARVALHO, José Jorge de. *O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 261, 1999. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004, pág. 5.

<sup>17</sup> *Idem. Ibidem*. Pág. 5.

autor, que resolve falar por nós, neófitos no jogo antropológico surgido no Ocidente.”<sup>18</sup>

Entrementes, em face dos fenômenos imigratórios constatados na França recentemente, Lévi-Strauss estaria, de acordo com CARVALHO (1999), preocupado com a invasão de valores alheios à cultura francesa. Isso revelaria que o pesquisador nesse momento é colocado como objeto de análise por aqueles antes estudados, abrindo espaço para a discussão da autoridade etnográfica.

Isso leva a examinar outra metamorfose, qual seja, aquela que questiona a posição do autor e a sua autoridade, chamada de “meta-etnográfica” ou “meta-antropológica”, à qual pertencem James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, Michael Fisher e o próprio Geertz. Este último, com o texto “Works and Lives: The Anthropologist as Author”, trouxe um marco central nessa discussão.

Neste momento, existe a revisão das práticas imperialistas que sempre se colocaram ao lado da produção antropológica. Godelier, por sua vez, afirma que a antropologia nunca conseguiu libertar-se do estigma colonialista:

A antropologia apresenta-se como uma disciplina dedicada ao conhecimento de povos ou grupos sociais que aos olhos de outros povos ou outros grupos sociais parecem estar atrasados culturalmente e ser menos desenvolvidos econômica e socialmente. Nossa profissão está marcada por estes estigmas.<sup>19</sup>

A interlocução e o diálogo em paridade de condições, destituindo a posição de poder do antropólogo que visita o povo “nativo” é um dos intentos dessa outra modalidade de olhar. Há a crítica da voz que se coloca em lugar seguro, como se o próprio pesquisador não estivesse implicado no tema estudado e no confronto de valores. O saber acadêmico, portanto, é repensado diante dessa base que nenhum olhar prepondera sobre os demais.

Essa forma diversa de autoridade é entendida por CLIFFORD (2002) mediante paradigmas dialógicos e polifônicos. Apesar de haver diferenças entre ambos, os dois modelos trariam em comum a tentativa de negociação construtiva entre dois ou mais sujeitos conscientes e politicamente relevantes. Por esse motivo, para Clifford “os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e por

<sup>18</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 5.

<sup>19</sup> GODELIER, Maurice. O Ocidente, espelho partido: uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 21, ano 8, 1993, pág. 07.

vezes as folhas de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo informante não é mais adequado, se é que algum dia foi.”<sup>20</sup>

Adiante, cumpre às finalidades desta pesquisa ressaltar a perspectiva chamada “periférica”. Ou seja, a reação dos antropólogos de países não tradicionais na produção acadêmica à “antropologia da antropologia” anunciada pelos autores contemporâneos de países centrais. Trata-se de situar o olhar etnográfico no espaço.

Vale ressaltar que quando se fala em periferia, quer se entender pela produção acadêmica não derivada da matriz da disciplina (Inglaterra, França e os Estados Unidos). Por outro lado, dentro da periferia existem aquelas com grandes tradições intelectuais (China, Japão e Índia, por exemplo), distintas das européias periféricas (Portugal, Espanha, Alemanha, países do leste europeu, etc.), e também dissociadas das novas nações (América Latina).

Dito isso, a crítica é voltada aos antropólogos dos países centrais, que numa espécie de divisão social do trabalho preocupam-se até hoje em manter as pretensões iniciais da disciplina ao compreender a diversidade cultural no globo terrestre. Tanto que os principais departamentos de antropologia das universidades americanas possuem especialistas em cada área geográfica do mundo, e, em regra, não há especialistas de uma determinada corrente teórica. Por sua vez, as antropologias periféricas estariam mais preocupadas em tratar de questões domésticas e regionais de seu próprio espaço. Isso se deve, segundo OLIVEIRA, R. (1988b), ao passado colonial de países como o Brasil, fazendo com que a antropologia fosse apropriada para a construção de uma nova realidade social, voltando-se para o seio da própria nação.

Entrementes, isso varia de acordo com cada país. Naqueles de grande tradição intelectual, como a Índia, por exemplo, a Antropologia floresceu associada ao estudo das tradições indianas. Aqui, as principais preocupações estiveram focadas na questão indígena e na busca da identidade nacional. No caso desta última, ela deve grande contribuição a Roberto DaMatta, o qual será melhor abordado em momento oportuno.

O que importa afirmar é que esse traço imperialista tomado como estigma pelos pesquisadores dos países centrais é revisto e, num sentimento de

---

<sup>20</sup> CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. *in A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 1ª. reimpressão. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2002, pág. 55.

arrependimento, a chamada “antropologia da antropologia” exsuruiu. A denúncia dos autores domésticos, por sua vez, é que a posição dos países centrais face aos de terceiro mundo impossibilita que na prática exista um diálogo paritário, por mais que teorizado e tentado na prática. Santos conclui que

Portanto, mesmo possuindo uma pretensão de elevar a dignidade da diferença cultural no mundo de hoje, antropólogos que pertencem aos grandes centros da disciplina podem se ver envolvidos com práticas disciplinares que reproduzem assimetrias de poder presentes na ordem internacional<sup>21</sup>.

Nesse sentido, as críticas pós-coloniais não possuiriam real efetividade na realidade concreta. Um exemplo disso seria a ausência de menção de Geertz da interferência direta dos Estados Unidos na construção e manutenção do regime de terror sob o qual viviam os indonésios durante o seu trabalho de campo. Ou seja, se a posição de poder foi mitigada na esfera etnográfica, o imperialismo quanto a outras questões (geopolíticas, por exemplo) manteve-se inalterado no discurso de Geertz. O mesmo se diga de Pritchard, o qual foi enviado para estudar os Nuer por solicitação e com financiamento do governo do Sudão anglo-egípcio.

Outro caso semelhante se dá no campo dos Direitos Humanos. SANTOS (2003) denuncia a utilização da defesa dos direitos humanos por parte de antropólogos norte-americanos como um instrumento de pressão de organismos internacionais e de países de primeiro mundo para instituir políticas nem sempre favoráveis aos interesses locais. Ou seja, por mais que haja a boa intenção de efetivar os Direitos Humanos, mesmo os especialistas da área podem partir de seu próprio horizonte de significação, e, portanto, de forma impositiva.

A mesma autora cita o caso de uma antropóloga norte-americana (Starn) com longa experiências de pesquisa em questões andinas que propõe pequenas ações como dar aulas de inglês ou organizar um centro cultural na comunidade como forma de melhoria da qualidade de vida dos “nativos”. Conclui a autora, entretanto, “que dada a delicadeza de sua posição suas sugestões soam como paliativos para aliviar o complexo de “culpa histórica” dificilmente solucionável”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. *A antropologia e direitos humanos no Brasil*. In LIMA, Roberto Kant de (org.). *Antropologia e Direitos Humanos 2*. Niterói: Ed. Da Universidade Federal Fluminense, 2003, pág. 27.

<sup>22</sup> *Idem*. *Ibidem*. Pág. 27.

Em suma, por força a herança histórica, o posicionamento crítico dos antropólogos dos países centrais é bastante ambígua quando se trata em levá-lo às últimas conseqüências. No mais das vezes, trata-se de conflitos decorrentes dos interesses econômicos díspares em jogo entre o país do pesquisador e o do povo estudado.

O problema aqui é de legitimidade, eis que o antropólogo que se compromete com causas nativas não é afetado em sua cidadania, nem em seus projetos como cidadão nacional. Ao seu revés, aquele proveniente da própria nação, como é o caso do brasileiro ao estudar as questões que afligem o seu próprio país, poderia se tornar em “forte aliado das populações menos favorecidas no processo de reivindicação de direitos e de construção de cidadania, incorporando criticamente os princípios envolvidos na categoria dos Direitos Humanos”<sup>23</sup>.

Todavia, nessa perspectiva o olhar sobre o “outro” característico da Antropologia não deixa de existir, mas pelo contrário, produz-se o “estranhamento” daquilo que é habitualmente visto como “normal”. No Brasil, como já citado, isso se dá de duas formas, ou seja, o “estudo do Nós, i. é, da sociedade nacional a que pertence o antropólogo, e o estudo do Outro interno a essa mesma sociedade, a saber, os povos indígenas sob cujos territórios uma nova nação se expandiu.”<sup>24</sup>

A questão é colocada exemplarmente a partir do debate instaurado em um Seminário de Teoria Antropológica descrito no texto de CARVALHO (1999), no qual Rita Segato bem se expressa, a seguir:

Spivak fala o que a gente pensa que fala quando faz Antropologia. Só que os antropólogos dos países centrais não o fazem. Nós somos muito mais parecidos com o que Spivak faz: tentamos colocar o subalterno para falar – a voz que nunca se escuta, a voz inaudível, inscrever essas vozes que não estão inscritas, fazer um registro do que a história não conta. E esse não é o viés da Antropologia dos países centrais, é a nossa Antropologia. Eles não estão implicados em nosso mundo. É muito raro que não nos vejamos implicados no que fazemos. E quanto mais aprendemos o recorte deles, vai (nós vamos) perdendo essa implicação.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 31.

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1988, pág. 153-154.

<sup>25</sup> CARVALHO, José Jorge de. *O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 261, 1999. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004, pág. 23.

Ressalva-se que a proposição contida na última frase dá conta de uma tentativa de se buscar uma Antropologia de fato brasileira. Isso porque, até os presentes dias, a base epistemológica da antropologia se assenta em grande parte nas produções dos países centrais.

Um exemplo dessa crítica citado por CARVALHO (1999) remete à análise de Edward Said, em *Imperialismo e Cultura*<sup>26</sup>, sobre o clássico livro *Mansfield Park*. Referido autor objetiva demonstrar que a vida civilizada retratada na novela está baseada em uma das práticas mais execradas do imperialismo, qual seja, a escravidão. Tal trecho refere-se ao momento em que os protagonistas da novela discutiam como transformar a mansão de província num lugar idílico, quando o senhor da casa foi chamado às pressas para sufocar uma rebelião de escravos em uma de suas plantações. Inverte-se, portanto, o significado metropolitano para se vislumbrar o seu lado negativo e periférico.

Outro exemplo remete aos antropólogos indígenas, os quais podem descobrir a amplitude dos malefícios que os antropólogos ocidentais detêm ao impor os seus modelos. Em síntese, o estudo do “outro” deve ser reavaliada quando esse outro somos nós.

Por fim, nessa esteira de idéias, Mariza G. S. Peirano assevera que o antropólogo brasileiro seria, além de cientista, também cidadão, detendo a função cívica de falar em nome dos grupos inaudíveis e objetos de estudo da Antropologia:

Quer então apontando para a divisão de papéis sociais, que eram anteriormente concentrados nas mãos dos literatos do início do século, gerando a categoria dos cientistas sociais, quer pensando nas alteridades estruturais do antropólogo, derivadas parcialmente desta herança, ressalta em ambos os casos a configuração do cientista social como cientista e ator político ao mesmo tempo, enfim, como cidadão que, ao fazer ciência, não pode deixar de lado sua responsabilidade cívica.<sup>27</sup>

Em resumo, o olhar antropológico se transformou não só ao longo do tempo, mas também em relação ao espaço. Passou de uma visão estritamente objetiva, para aquela que distancia e aproxima, mantendo porém o lugar hegemônico, até a visão crítica e reflexiva que indaga a autoridade do pesquisador sobre os “nativos”.

---

<sup>26</sup> SAID, Edward W. *Imperialismo e Cultura*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

<sup>27</sup> PEIRANO, Mariza G. S.. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UNB, 1.992, pág. 100.

Contudo, tal criticismo é ainda olhar limitado ao campo etnográfico e que se encontra comprometido pela herança colonialista dos países centrais, e, portanto, não totalmente colocado na prática. Por fim, tem-se o olhar subalterno dos antropólogos periféricos, os quais possuem a legitimidade de devolver uma imagem do colonizador construída a partir da experiência do grupo dominado. Esta noção, por sua vez, será melhor abordada quando em paralelo com a análise do Juiz na sociedade brasileira contemporânea. Cumpre, agora, tratar da magia e da religião.

### 3. ANTROPOLOGIA DA MAGIA E DA RELIGIÃO.

O presente capítulo voltará o olhar antropológico dissecado na seção precedente sobre a religião e a magia.

A gênese da abordagem da Antropologia do presente tema se deu concomitantemente com o florescimento da própria disciplina em meados do século XIX. O interesse sobre o tema advém do estudo sobre a universalidade da razão, ou seja, se existiam padrões universais de pensamento e o porquê das crenças na magia e na religião. O enfoque, aqui, era naturalmente o mais objetivo e laico possível, imbuído do espírito científico que norteava os estudos das ciências naturais.

Não é sem razão que as primeiras conclusões demonstravam que os crentes em fenômenos mágicos e religiosos eram vítimas de um atraso cultural ou, caso civilizados, ludibriados por charlatães e instituições voltadas para este fim, como explicita Schritzmeyer.

Disto podemos concluir que a religião era um dilema não só intelectual, mas também pessoal para todos estes pensadores da virada do século, desejosos de fundar um espaço da reflexão racional sobre o Homem e a vida social.<sup>28</sup>

Pritchard também professou a mesma opinião ao contextualizar o ambiente que foram produzidas as primeiras teorias sobre o tema:

---

<sup>28</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Direito e antropologia: uma história de encontros e desencontros – julgamentos de curandeirismo e charlatanismo (Brasil – 1900/1990)*. In *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo: RT/IBCCRIM, ano 5, n° 18, abril-junho/1997, pág. 22.

O que ocorre é que estavam implícitas, em sua forma de pensar, as convicções otimistas dos filósofos racionalistas do século dezoito, segundo as quais as pessoas são estúpidas ou más apenas porque têm más instituições e são ignorantes e supersticiosas por terem sido exploradas em nome da religião por padres espertalhões e avaros, bem como pelas classes inescrupulosas que mantêm os padres.<sup>29</sup>

### 3.1. TEORIAS PRECURSORAS SOBRE A MAGIA E A RELIGIÃO.

Exemplo dessa concepção remete à teoria do fetichismo de COMTE (1983), segundo a qual a religião se originava da veneração de fetiches, ou seja, objetos animados ou inanimados aos quais se atribuíam poder sobrenatural. Da evolução intelectual que seria natural do ser humano (teológico, metafísico e positivo), o primeiro (teológico) seria composto pela seguinte gradação: fetichismo, politeísmo e monoteísmo. Tal corrente teórica não restou superada, eis que as suas noções ainda impactam o senso comum da sociedade brasileira, além de ter influenciado outras teorias antropológicas que se seguiram.

Outra corrente é a tese do mito natural, cujo maior precursor foi Max Muller, segundo o qual todo conhecimento e raciocínio humanos têm raízes na limitada percepção dos sentidos, e assim os fenômenos intangíveis, como o sol, a lua, as estrelas, o alvorecer, etc, provocariam a noção de infinito e a conseqüente concepção de deidades. Ou seja, de acordo com EVANS-PRITCHARD (1978), Muller teria intuído que os grandes objetos naturais propiciariam um sentimento de infinitude, e, de conseqüência, serviam de símbolo para o infinito. A partir de um dado momento, tais símbolos perdiam o seu sentido metafórico para se personificar em deidades próprias.

Referida teoria, todavia, não perdurou por muito tempo diante da ausência de provas históricas, constituindo-se mais em conjecturas e especulações. Esta escola foi logo sucedida pela forte influência de Herbert Spencer e Edward Tylor, conforme análise de EVANS-PRITCHARD (1978), a seguir expostos.

### 3.2. AS TEORIAS INTELLECTUALISTAS E AS PSICOLÓGICAS.

---

<sup>29</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social da Religião*. Trad. Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Campus, 1978, pág. 29.

Herbert Spencer e Edward Tylor, inaugurando a Escola Britânica, também contribuíram para a discussão ao demonstrarem a racionalidade da magia e da religião.

Para Spencer o homem “primitivo” seria racional, embora por força de seu pequeno conhecimento suas assertivas seriam débeis. Desse modo, a concepção de dualidade seria inerente a essas pessoas, o que as levariam a crer em almas e fantasmas. Estes, por sua vez, seriam a origem da religião, eis que corresponderiam à primeira noção de sobrenatural, anterior mesmo ao fetichismo.

De modo semelhante, Tylor formulou a teoria do animismo. O termo “anima” estaria vinculado à noção de alma, de crença e de vida que até alguns objetos materiais poderiam ter, segundo a ótica primitiva. Assim, Tylor aduz que as reflexões sobre a morte, os sonhos, as visões, dentre outros, levaram-nos a acreditar na presença ou não da alma. A alma, por conseguinte, poderia ser transferida a outras criaturas ou mesmo para objetos, formando a idéia de seres imateriais, e, em seguida, desenvolvendo a concepção de Deus.

Portanto, para Tylor existiria um equívoco entre as conexões reais e objetivas com as conexões ideais e subjetivas. Estas teorias podem ser enquadradas como teorias intelectualistas.

Vale fazer referência à James Frazer. Ele adicionou às conclusões de Tylor dois outros aspectos sobre a magia e a religião: primeiro, afirmando que toda a humanidade passaria por estágios gradativos de desenvolvimento intelectual, à semelhança de Comte, passando da magia à religião, e desta para a ciência; em segundo lugar, fez uma observação psicológica que comparava a magia com a ciência, cujos atores agiriam em plena confiança (apesar de a ciência ser verdadeira e a magia não), da religião, na qual o padre estaria sempre com medo e tremendo.

Diferindo de Tylor, Andrew Lang, um de seus pupilos, refutou a noção de que os deuses seriam formações posteriores da concepção de alma e fantasmas, eis que aqueles seriam encontrados ainda em povos primitivos. De todo modo, em que pese a divergência quanto à ordem dos acontecimentos, Lang ainda se mantinha fiel à matriz animista.

R.R. Marett, outro pupilo de Tylor, enveredou por outros caminhos. Ele negou que os primitivos se equivocassem ao confundir conexões ideais e reais, pois eles conheciam a diferença entre ações simbólicas e ações empíricas. Na importaria para as religiões primitivas, portanto, o lado reflexivo, mas sim a ação derivada de

estados afetivos. Quanto à distinção evolutiva magia, religião e ciência, Marett aduz que existiria um estado pré-animístico, equiparando magia e religião. Isso porque ambas seriam decorrentes de uma “sensação de mistério”, o que engendraria reações emocionais e estados afetivos. A diferença, todavia, é que a segunda (religião) seria uma formulação mais sistematizada da primeira (magia). Além disso, ambos seriam um substituto das situações que faltariam os meios práticos para se conseguir um objetivo.

Ernest Crawley, de maneira semelhante, associou a primitividade aos perigos, aos medos e à religiosidade. Assim, o homem primitivo imbuído de um forte sentimento de medo, de hesitação, de ignorância e de inexperiência teria dado surgimento à religião.

Cumprido citar, ainda, Bronislaw Malinowski que defendeu o pragmatismo primitivo, ou seja, a instituição do pressuposto que os “selvagens” observavam o mundo como “um campo de problemas práticos a demandar soluções práticas”<sup>30</sup>. Em seu texto, “Magic, Science and Religion”, Malinowski afirma que as práticas mágico religiosas, de caráter sobrenatural, dizem respeito a problemas concretos do cotidiano. A magia, o mito e o ritual voltar-se-iam para acentuar exatamente o pragmatismo. Ou seja, de forma semelhante à Marett, Malinowski realça a magia e a religião como forma de substituir o insucesso de empreendimentos concretos.

Vale ressaltar que tais concepções encontram-se situadas com a influência psicológica e psicanalítica da época, tanto que Freud afirmou que à magia corresponderia um estágio inicial, narcísico, na qual a realização do desejo ocorreria mediante alucinações. Já a religião decorreria de uma ilusão, fomentados pelo sentimento de culpa e de proteção.

A crítica que se faz ante todas estas concepções pode ser sintetizada pelas considerações de EVANS-PRITCHARD (1978). Segundo ele, em todas elas haveria uma forte concepção evolucionista, fundada em ilações que não passariam de mera especulação. Não se explicaria, portanto, como essas “ilusões”, da forma como eram tratadas a religião e a magia por tais autores, puderam persistir por tanto tempo em inúmeras conformações sociais, ou, ainda, como se poderia explicar ritos mágicos ou religiosos que não evocariam a alegada perturbação emocional.

---

<sup>30</sup> GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, pág. 99.

De todo modo, ambas as vertentes, intelectualista e emocionalista, influenciaram as teorias mais recentes e, principalmente, as concepções de juristas brasileiros do século XX, como se verá mais adiante.

### 3.3. AS TEORIAS SOCIOLÓGICAS.

As teorias sociológicas, de um modo geral, observam a religião enquanto fator de coesão social.

Um dos principais pensadores desta corrente foi DURKHEIM (1983). Este autor contrapõe-se às idéias emocionalistas, afirmando que seriam os fenômenos sociais a fonte de emoções individuais, e não o contrário. Ou seja, para ele a religião é um fato social de caráter objetivo.

Tal característica seria decorrente de três dados: primeiro, a religião é tradicional e se transmite de uma geração para outra, de modo que ela estará presente mesmo com a morte do indivíduo; segundo, ela possui caráter geral; terceiro, ela é obrigatória pois um homem não tem opção senão aceitar o consenso gerado naquela sociedade. Em suma, para DURKHEIM (1983), Deus e sociedade se confundem, eis que a religião representaria a forma como os indivíduos observam a própria sociedade em que vivem.

Adiante, ele distingue a magia da religião ao afirmar que a primeira é fundamentalmente individual e privada, e, portanto, fonte de anomia social; já a religião seria eminentemente coletiva, de grupo, sendo a base da moralidade e da coesão social. Tal distinção será também acatada pelos operadores do direito brasileiro, como se observará em momento oportuno.

Marcel Mauss e Herbert Hubert também dedicaram-se ao presente tema, trazendo importantes contribuições. Afirmaram que a magia compreende agentes, atos e representações, todos intrinsecamente relacionados, em que

... chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Herbert. Esboço de uma teoria geral da magia. *In Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, pág. 55.

Disso, tentaram distinguir a magia não só da religião, como também de atos jurídicos, artes e ciências e técnicas laicas. Concluíram que a magia teria caráter privado, enquanto que a religião encontrar-se-ia na esfera pública. Indagaram-se, por sua vez, a respeito da magia, que “ela deve sê-lo à maneira de uma função especial da sociedade. Mas como concebê-la então? Como conceber a idéia de um fenômeno coletivo em que os indivíduos ficassem perfeitamente independentes uns dos outros?”<sup>32</sup>.

A resposta seria que tanto a religião como a magia conteriam forças coletivas, entretanto, na primeira as forças se apropriariam dos indivíduos, enquanto que nos fenômenos mágicos são os indivíduos que tomam estas forças:

Não nos restará senão explicar como essas forças coletivas se produziram, apesar do isolamento em que parecem se achar os mágicos, e seremos levados à idéia de que esses indivíduos não fizeram senão se apropriar das forças coletivas.<sup>33</sup>

Essa conclusão advém das análises empíricas de mágicos que deliberadamente simulavam as suas práticas, mas que não o faziam na qualidade de charlatães com a intenção de ludibriar. MAUSS e HUBERT (2003) associam tais práticas ao estado de neurose, sendo voluntária e involuntária ao mesmo tempo. Se era inicialmente voluntária, passa a ser inconsciente e acaba por produzir estados de “alucinação perfeita; o mágico engana-se a si mesmo, como o ator que esquece que desempenha um papel”<sup>34</sup>.

A feição pública, portanto, exsurge pelo fato de que o mágico não age por interesse próprio, mas como um funcionário investido pela sociedade, na qual a crença do mágico e a crença do público se identificam. Ou seja, “a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública”<sup>35</sup>. Portanto, segundo tais autores, em se tratando de crença *a priori*, na magia se crê, ela não se percebe. Tais práticas se desvinculam, portanto, do seu resultado, sejam elas bem ou mal sucedidas.

---

<sup>32</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 124.

<sup>33</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 125.

<sup>34</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 130.

<sup>35</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 131.

As teorizações de Hubert e Mauss avançaram para o campo do simbolismo (a seguir ressaltado por Geertz), no qual a lógica da magia foi concebida como “representante da própria lógica social”<sup>36</sup>. Todavia, inicialmente elas obtiveram pouco eco nos estudos antropológicos.

Lévi-Strauss trilha o mesmo caminho. Ele pondera que por um lado é provável que parte dos feiticeiros sejam dotados de conhecimentos e técnicas positivas capazes de explicar o seu sucesso. Todavia, isso não bastaria. Haveria a necessidade do consenso coletivo a respeito:

Em resumo, é provável que os médicos primitivos, do mesmo modo que seus colegas civilizados, curem ao menos uma parte dos casos de que cuidam, e que, sem esta eficácia relativa, os usos mágicos não teriam podido conhecer a vasta difusão que os caracteriza, no tempo e no espaço. Mas este elemento não é essencial, pois está subordinado aos dois outros: Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro. Somos, pois, diretamente conduzidos à outra extremidade do sistema, isto é, ao seu pólo coletivo.<sup>37</sup>

Sob orientação diversa, de acordo com EVANS-PRITCHARD (1978), Lévy-Bruhl afirmou que a mentalidade primitiva se orientava na direção do sobrenatural, enquanto que a civilizada, dita européia, voltava-se para a explicação dos fenômenos naturais. Isso ocorria por conta de que as representações coletivas do primitivo seriam pré-lógicas e místicas.

O seu pensamento foi muito criticado, eis que muitos de seus termos foram pouco compreendidos. A noção de pré-lógico, por exemplo, deveria ser interpretada, segundo a leitura de Evans-Pritchard, como uma forma de pensamento que não evitava contradições, não sendo científica e tampouco crítica, embora racional<sup>38</sup>. Diversa, por conseguinte, da leitura dada pela maioria dos europeus no sentido de “sem razão”.

---

<sup>36</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. Tese de mestrado. PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 1994, pág. 43

<sup>37</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, pág. 198.

<sup>38</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social da Religião*. Trad. Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Campus, 1978, pág. 117.

Já o termo místico referia-se às crenças em forças que para os olhares europeus eram imperceptíveis. Estes, por sua vez, centrariam o seu olhar sob a objetividade das coisas e nada além disso. Lévy-Bruhl concluía que primitivos e civilizados raciocinavam diferente porque possuíam representações coletivas diversas. Não obstante, seria distinto de Tylor e Frazer porque para ele os primitivos pensavam incorretamente por força de representações místicas de sua sociedade.

Por outro lado, Lévy-Bruhl foi um dos pioneiros a salientar que as concepções primitivas são dotadas de significação quando inseridas dentro de seu respectivo contexto, formando um sistema complexo, lógico e, portanto, racional, embora dizer respeito a uma razão diversa daquela que estamos acostumados.

De todo modo, a sua teoria, feita as ressalvas de Pritchard, foi amplamente criticada por exagerar na feição mística dos povos primitivos, dando-lhe características extremamente supersticiosas e deixando de observar as especificidades empíricas nas culturas primitivas.

Por fim, Evans-Pritchard critica as formulações de Durkheim, Mauss & Hubert, Lévy-Bruhl e Marx, os quais todos em certa medida associaram a religião e a magia a estruturas sociais específicas, como se aquelas fossem mero reflexo destas, o que não poderia ser tomado como um axioma da mesma forma que, por exemplo, Lévy-Bruhl as concebia. Por esse motivo, seriam teorias ainda imbuídas em grande parte de força especulativa, porquanto não afirmavam apenas que as concepções religiosas eram influenciadas por outras esferas, ou ainda que ela fosse produto da vida social, mas sim que seriam projeções da própria sociedade. Nas palavras de Pritchard:

A suposição de que um certo tipo de religião decorre de ou acompanha um certo tipo de estrutura social só teria um alto grau de probabilidade se se pudesse provar historicamente não apenas que as alterações na estrutura social se acompanham de alterações no pensamento religioso, mas também que esta correspondência seja regular. Ou se se pudesse demonstrar que todas as sociedades de um certo tipo têm sistemas religiosos semelhantes, o que para Lévy-Bruhl era um axioma.<sup>39</sup>

Em síntese, a teoria antropológica da magia e da religião assentou as suas bases clássicas sobre tais estudos. A pertinência da explicitação dessas teorias decorre não só para observar as diversas formas de olhar sobre o fenômeno

---

<sup>39</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Ibidem*. Pág. 107.

mágico-religioso, como também, como se verá adiante, verificar como elas são apropriadas pelo atores jurídicos de forma fragmentada<sup>40</sup> na fundamentação de suas decisões.

### 3.4. A TEORIA INTERPRETATIVA DE CULTURA E A RELIGIÃO COMO SISTEMA CULTURAL.

Neste capítulo cumpre explicitar a conceituação de religião trazida por Clifford Geertz. Referido autor, ao adaptar a teoria de Paul Ricoeur para o campo antropológico, anuncia um conceito de cultura eminentemente semiótico, ou seja, fundado numa ciência interpretativa:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado<sup>41</sup>.

Ato contínuo, mediante a fala de informantes, o estudo antropológico visaria ver “de dentro” a visão de mundo de uma dada cultura. Ele parte do pressuposto que o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos quando textualizados assumem uma relação com o contexto, de tal modo que se possa apreender o todo (a cultura) a partir de suas partes. James Clifford, ao explicar o paradigma interpretativo, bem explica essa concepção:

Um mundo não pode ser apreendido diretamente; ele é sempre inferido a partir de suas partes, e as partes devem ser separadas conceitual e perceptualmente do fluxo da experiência. Desse modo, a textualização gera sentido através de um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato ou evento em sua realidade englobante. Um modo familiar de autoridade é gerado a partir da afirmação de que se estão representando mundos diferentes e significativos. A etnografia é a interpretação das culturas.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Direito e antropologia: uma história de encontros e desencontros – julgamentos de curandeirismo e charlatanismo (Brasil – 1900/1990)*. In *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo: RT/IBCCRIM, ano 5, n° 18, abril-junho/1997.

<sup>41</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pág. 4.

<sup>42</sup> CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 1ª. reimpressão. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2002, pág. 40.

Uma segunda etapa na teoria de Ricoeur é a distinção entre o discurso e o texto. O discurso demanda o “being there”, enquanto que o texto não, pois este é produzido no seio acadêmico (“being here”). A interpretação do texto, por sua vez, comporta uma amplitude muito maior do que a do discurso, eis que desvinculada dos seus interlocutores. Assim, um rito textualizado evidencia um contexto, ou seja, uma realidade cultural, na qual se cria um autor generalizado (“os zande”, “os balineses”, “os nuer”) para dar conta desse todo que permanece latente. Por esse motivo, o papel do antropólogo seria correlato a de um intérprete literário, uma vez que “encara como sua a tarefa de organizar os significados não controlados em um texto numa única intenção coerente”<sup>43</sup>.

Cumprido salientar que Geertz não traça uma distinção entre magia e religião, mas os coloca genericamente sob um mesmo designativo no intuito de compreender a essência desta espécie de simbolismo. Busca respostas para o motivo pelo qual as idéias, atos e instituições religiosas embasam a fé religiosa, e, também, a firme adesão a alguma concepção supratemporal da realidade.

Em suma, a sua concepção rompe uma abordagem tanto introspectiva (mística e sobrenatural de Lévy-Bruhl, por exemplo), como também a behaviorista (de Malinowski e o seu pragmatismo), sendo semântica e simbólica:

O foco não está agora nem na vida subjetiva como tal, nem no comportamento exterior, mas nos “sistemas de significação” socialmente disponíveis – crenças, ritos, objetos significativos – em termos dos quais a vida subjetiva é ordenada, e o comportamento exterior, orientado.<sup>44</sup>

Dito isso, Geertz busca conceituar a religião da seguinte forma::

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 41.

<sup>44</sup> GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, pág. 103.

<sup>45</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pág. 67

Ao explicitar referido conceito, Geertz afirma que é um sistema de símbolos (1) porque a religião representa uma fonte extrínseca de informações. Ou seja, encontra-se fora dos limites do organismo do indivíduo, ao contrário do DNA, por exemplo, na esfera da intersubjetividade. É, igualmente, fonte de informações pois fornece as bases para a instituição dos processos sociais e psicológicos que delineiam o comportamento do sujeito. Trata-se, assim, de “modelos”, “conjunto de símbolos cujas relações uns com os outros “modelam” as relações entre as entidades, os processos ou o que quer que seja nos sistemas físico, orgânico, social ou psicológico”<sup>46</sup>.

Todavia, existiriam duas espécies de “modelos”: os modelos “da” realidade e os “para” a realidade. Enquanto no primeiro coloca-se em pauta a manipulação de estruturas simbólicas em paralelo com o sistema não-simbólico (e.g.; a formulação de teorias hidráulicas a partir do funcionamento de um dique), no segundo tem-se a manipulação do sistema não-simbólico que se adapta às relações expressas no simbólico (e.g.; a construção do dique de acordo com a teoria hidráulica). Assim, os padrões culturais, incluído aí a religião, apresentam o aspecto dúplice, tanto “de”, quanto “para” a realidade.

A mentalidade humana, por sua vez, seria característica entre os seres vivos por deter não só os modelos “para”, presentes também em inúmeras manifestações de vida, mas também os modelos “de” realidade.

Adiante, a religião como sistema simbólico teria a condição de induzir a duas disposições, quais sejam, o ânimo e a motivação. Não diz respeito a atos ou sentimentos, mas a inclinações ou a tendências para executar determinadas espécies de atos ou de deter certos tipos de sentimentos. Isso não redundaria, entretanto, em apenas uma espécie de ânimo ou motivação, mas “vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a sua apatia”<sup>47</sup>.

Num terceiro momento, esse sistema simbólico religioso situa-se como o centro de verdades transcendentais, no escopo de evitar o caos em três esferas: nos limites da capacidade analítica, nos limites do poder de suportar (sofrimento) e nos limites da introspecção moral (mal).

---

<sup>46</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 69.

<sup>47</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 71.

Assim, primeiramente as crenças religiosas exsurgiriam da inquietação decorrente do fracasso de outros padrões culturais, como o senso comum, a ciência, a especulação filosófica, o mito, etc. É, por exemplo, a noção Zande de magia da forma como explicitada por Evans-Pritchard<sup>48</sup>:

O zande atribui todos esses infortúnios à bruxaria, a menos que haja forte evidência, e subsequente confirmação oracular, de que a feitiçaria ou um outro agente maligno estavam envolvidos, ou a menos que tais desventuras possam ser claramente atribuídas à incompetência, quebra de tabu, ou ao não cumprimento de uma regra moral.

(...)

A crença na morte por causas naturais e a crença na morte por bruxaria não são mutuamente exclusivas. Pelo contrário, elas se suplementa, cada uma justificando o que a outra não explica.

Em seguida, tem-se o problema do sofrimento. Não seria o caso de evitá-lo, mas de saber suportá-lo e tolerá-lo. A religião, portanto, não só fornece a capacidade de compreender o mundo, como também a definição das emoções e dos sentimentos humanos de modo a torná-los convivíveis. Vide, por exemplo, o seguinte conto do norte da Rodésia, citado por Geertz e transcrito de C.W. Smith e A.M. Dale:

Ela era uma velha, Ba Ila, de uma família com uma longa genealogia. Leza, o assediado, estendera sua mão contra a família. Ele chacinara seu pai e sua mãe enquanto ela era ainda uma criança e, no decurso dos anos, tudo em torno dela perecia. Ela dizia para si mesma: Desta vez conservarei aqueles que se sentam nos meus joelhos. Mas não, mesmo eles, o filhos dos seus filhos, foram-lhe arrancados... Dentro de seu coração, então, ela tomou uma resolução desesperada de encontrar Deus e perguntar-lhe o significado disso tudo... Começou então a viajar, indo de um país a outro, sempre com o mesmo pensamento: Irei até o fim do mundo e aí encontrarei um caminho para Deus e então lhe perguntarei: O que fiz a Ti para que me persigas desta maneira? Ela nunca descobriu onde era o fim do mundo, mas não abandonou a busca, embora desapontada, e enquanto atravessava diferentes países perguntavam-lhe: A que veio você, minha velha? E a resposta era: Estou procurando Leza. Procurando Leza? Para quê? Meus irmãos, que pergunta! Haverá neste país alguém que sofra o que eu tenho sofrido? E eles perguntavam outra vez: Como você tem sofrido? É assim, eu estou sozinha. Como você vê, sou uma velha solitária, é isto o que sou! E diferente dos outros? O Assediado senta-se nas

<sup>48</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar ed., 2005, pág. 49 e 55.

costas de cada um de nós e não podemos derruba-lo. Ela nunca alcançou seu objetivo, e morreu com o coração partido.<sup>49</sup>

A questão do sofrimento é abordado com atenção também pelo Budismo. Para explicitar um pouco a concepção budista, especificamente o tibetano, traz-se à baila as explicações do Lama Padma Samten, a seguir:

O exame cuidadoso do sofrimento revela que ele é, na verdade, um desconforto mental, cuja base, na maior parte das vezes, não tem sequer origem física ou mesmo concreta, mas é constituída das voláteis substâncias da imaginação e da delusão. É esse sofrimento, tomado em sua acepção de desconforto mental mais geral e abrangente, que é enfocado pelo Buda Sakiamuni como um dos pontos centrais de seu ensinamento.

O sofrimento é a sombra do ser. Havendo um ser, há sofrimento. Havendo um ser, há o mundo, e o sofrimento é inevitável. Podem-se ver três face no sofrimento: impossibilidade de harmonia, impermanência e busca de salvação. (...)

Em meio à dor e perplexidade do mundo, o darma, na acepção de ensinamento externo proporcionado pelos budas, é o remédio, a orientação segura, o ensinamento e a compreensão libertadores.<sup>50</sup>

Por fim, de maneira semelhante à questão do sofrimento, há a questão do mal e do sentimento de iniquidade. A resposta religiosa se coloca em face dessas situações, não para negar a sua ocorrência, mas para fornecer uma imagem de ordem de mundo que não vislumbre a justiça como uma miragem ou o mal como impossível de ser extirpado.

Em um quarto estrato, questiona-se como o crente acredita em tais axiomas, inserindo-se em seu âmago. GEERTZ (1989) então distingue a perspectiva religiosa das dimensões do senso comum, da ciência e da estética para chegar ao ritual. Este – o ritual – fundiria o mundo vivido e o mundo imaginado em um só. São em tais cerimônias ou realizações culturais que as crenças podem ser facilmente verificadas, porquanto são momentos de sua própria concretização.

É o que ocorre com a meditação no seio da religião budista, o transe dos balineses no rito Rangda-Barong, as missas para a religião católica, etc. Em todos esses momentos passa-se para uma outra existência, fora de seu mundo ordinário, não para representar os sistemas simbólicos religiosos, mas para presentificá-los.

<sup>49</sup> C.W. Smith e A.M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (Londres, 1920), pp. 197 *apud* GEERTZ, Clifford. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pag. 76.

<sup>50</sup> SAMTEN, Padma. *A jóia dos desejos*. São Paulo: Peirópolis, 2001, pág. 104 e 109.

Em relação às práticas budistas, Padma Samten é esclarecedor ao determinar que as cerimônias são formas de prática dos ensinamentos, fixando-os na mente:

O coração de uma cerimônia é a visualização da mente. A cerimônia é uma meditação conduzida onde, durante as recitações, diferentes imagens e ensinamentos vão sendo produzidos, lembrados e, assim, fixados na mente. No resto do dia as recitações voltam à mente, elevando-a, ocupando um espaço que poderia ser preenchido por pensamentos negativos e improdutivos – e, portanto, cármicos.<sup>51</sup>

De fato, a força dessas crenças impõe ao religioso fortes experiências que atingem não somente a esfera intelectual, como também emocional. A passagem de Pritchard sobre os Azande ratifica essa proposição: “Na verdade, os Azande experimentam sentimentos, mais que idéias, sobre a bruxaria, pois seus conceitos intelectuais sobre ela são fracos, e eles sabem mais o que fazer quando são atacados por ela do que como explicá-la. A resposta é a ação, não a análise.”<sup>52</sup>

Por fim, esses ritos detêm grande parcela de importância na vida cotidiana, ou seja, nas transformações produzidas pela religião na existência comum. Um crente antes do ritual é diferente do crente depois dele. Por este motivo que, em sendo modelos “de” e também “para” a realidade, a religião não só descreve a ordem social, como também a modela e a transforma.

Deve-se ressaltar que essa concepção distancia-se, portanto, das formulações de Durkheim, Hubert, Mauss, Lévy-Bruhl e Marx, na crítica já apontada anteriormente. O sistema religioso, portanto, não vem levado a cabo por uma estrutura política, econômica ou social específica, mas ele mesmo as influencia e as modifica. Em síntese, “as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo”<sup>53</sup>.

Ao objetivar superar a dicotomia entre uma visão introspectiva de uma comportamental, trazendo a abordagem semântica e simbólica, GEERTZ (1989) institui a noção de ethos e de “visão de mundo”, os quais seriam indissociados e complementares, em alusão à referência dos modelos “para” e “de” da realidade. Ou

<sup>51</sup> SAMTEN, Padma. *Ibidem*. Pág. 127-128.

<sup>52</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Ibidem*. Pág. 60-61.

<sup>53</sup> GEERTZ, Clifford. *Ibidem*. Pág. 90.

seja, a visão de mundo (modelo “de”) é a ordenação da vida subjetiva, enquanto que o ethos é a orientação do comportamento exterior (modelo “para”).

O ethos representaria a carga valorativa e de dever ser de um povo, o que vai pautado por uma concepção existencial e uma percepção da realidade específica, a visão de mundo. Esta, todavia, também é influenciada por aquele, na medida em que a torna emocionalmente aceitável por retratar e se compatibilizar de modo autêntico com um certo tipo de vida (“deve”).

Nas palavras de Geertz

... concebe-se que a fonte de sua vitalidade moral repousa na fidelidade com que ela expressa a natureza fundamental da realidade. Sente-se que o “deve” poderosamente coercivo cresce a partir de um “é” fatualmente abrangente e, dessa forma, a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana.<sup>54</sup>

Toda essa carga de informações e de significados, por sua vez, está inserida em símbolos religiosos, relatados a partir dos mitos e vivenciados e dramatizados mediante ritos. O conjunto disso revela para uma dada religião a visão global de mundo que ela empresta ao crente, bem como o modo pelo qual este deve se comportar.

Tais concepções se espraiam para a noção de senso comum. Isso porque, o equívoco de Malinowski, segundo GEERTZ (2004), seria que ele generalizou uma dentre várias formas de conceber a vida (pragmática). O senso comum, portanto, é definido como uma disposição da mente; como um sistema simbólico cultural próprio, em que pese praticamente invisível aos nossos olhos, mesmo estando em estado de evidência.

O senso comum, portanto, sendo também uma “visão de mundo”, mantém-se em relação dialética não somente com a religião, mas com a arte, a ciência, o direito, dentre outros, pois seria da sua insuficiência em dar sentido à experiência que estes sistemas simbólicos exsurgiriam. Tais sistemas deveriam ser lidos à luz do senso comum, eis que aqueles se encontram constantemente se resignificando em face deste, e vice-versa.

Em síntese,

---

<sup>54</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 93.

... a religião deve ser vista contra o panorama da insuficiência – ou, de qualquer modo, da insuficiência sentida – do senso comum como orientação total da vida; e também deve ser vista em termos de seu impacto formador do senso comum, da maneira como, ao questionar o inquestionável, ela forma nossa apreensão do mundo cotidiano “do que existe” e no qual, quaisquer que sejam os tambores que ouvimos ou deixamos de ouvir, todos temos de viver.<sup>55</sup>

O melhor exemplo dessa relação pode ser avaliado a partir da análise de Evans-Pritchard acerca dos Azande, povo da África Central que centraliza a sua organização a partir de conceitos como os de bruxaria, magia, feitiçaria e oráculos. Ela é, portanto, totalmente incompatível com a forma ocidental de pensar (centrada em fundamentos racionais). EVANS-PRITCHARD (2005) constatou a aludida relação entre um sistema religioso e o senso comum. Isso porque a bruxaria, como conceito onipresente naquela sociedade, era invocada para explicar infortúnios e situações da vida prática. Como se verificará adiante, ela se superpunha às causas ditas “racionais” em sentido de complementaridade. Além disso, aqui resta também cristalina a afirmação de Geertz no sentido de que a religião diz muito à vida dita secular de um povo. Um ótimo exemplo dessas constatações é o seguinte:

Ao conversar com os Azande sobre bruxaria, e observando suas reações em situações de infortúnio, tornou-se óbvio para mim que eles não pretendiam explicar a existência de fenômenos, ou mesmo a ação de fenômenos, por uma causação mística exclusiva. O que explicavam com a noção de bruxaria eram as condições particulares, numa cadeia causal, que ligaram de tal forma um indivíduo a acontecimentos naturais que ele sofreu dano. O rapaz que deu uma topada no toco de árvore não justificou o toco por referência à bruxaria, e tampouco sugeriu que sempre que alguém dá uma topada num toco isso acontece necessariamente por bruxaria, pois sabia perfeitamente que fora causado pelo toco. O que atribui à feitiçaria foi que, nessa ocasião em particular, enquanto exercia sua cautela costumeira, ele bateu com o pé num toco de árvore, ao passo que em centenas de outras ocasiões isso não acontecera; e que nessa ocasião em particular, o corte, que ele esperava resultar naturalmente da topada, infeccionou, ao passo que já sofrera antes dúzias de cortes que não haviam infeccionado. Certamente essas condições peculiares exigem uma explicação.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, pág. 103.

<sup>56</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruçaria, oráculos e magia entre os Azande*. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar ed., 2005, pag. 52.

O que transparece no exemplo acima é que as crenças mágico-religiosas na bruxaria apenas vêm a reforçar que é normal que feridas pequenas não causem infecções. Essa noção, portanto, advém do senso comum do povo Azande. A partir do momento que tais conhecimentos populares são insuficientes para a explicação de um dado fenômeno, emanam então os conceitos de bruxaria. Ao contrário do que possa parecer, é o mágico e o religioso que garantem a crença no senso comum, impedindo a formação da descrença e da insegurança sobre o que já está dado.

Ademais, a noção de bruxaria para os Azande é compatível com os conhecimentos técnicos, com a lei e com a moral, os quais são respeitados e detêm o seu lugar próprio na estrutura social.

As conclusões de Pritchard e a sua vivência entre os Azande permitiu-lhe compreender não só a visão de mundo desse povo, como também o seu estilo moral (ethos). Aquilo que aparentava ser incompreensível aos olhos de um ocidental, passou a ser, no mínimo, objeto de diálogo. Quando ele afirma que “sua (do Azande) percepção de como os eventos ocorrem é tão clara quanto a nossa”<sup>57</sup>, apenas clarifica que o olhar o outro, diz respeito também ao nosso olhar e à nossa identidade.

Isto posto, observou-se a concepção interpretativa da religião. Por meio dela o fenômeno mágico-religioso pareceu tomar uma feição dúplice que permite correlacionar dialeticamente o sistema religioso com os demais sistemas; o indivíduo e suas crenças mais íntimas com a vida secular de um povo. Já a regressão à análise do senso comum, visão de mundo e ethos é pertinente pois toca também ao direito, eis que,

... Para os franceses, um legalismo lógico é uma resposta à noção de que a realidade é estruturada racionalmente, de que primeiro os princípios são claros, precisos e inalteráveis e, portanto, só precisam ser discernidos, memorizados e aplicados dedutivamente a casos concretos. (...) Cada um dos lados, o normativo ou o metafísico, é arbitrário em si mesmo, mas, assumidos juntos, eles formam uma Gestalt, como um tipo peculiar de inevitabilidade. (...) **O que todos os símbolos sagrados afirmam é que o melhor para o homem é viver de modo realista – onde eles diferem é na visão da realidade que constroem.**<sup>58</sup>

<sup>57</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Ibidem*. Pág. 55.

<sup>58</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pág. 95-96.

Como se verificará no próximo capítulo, é imprescindível ver o sistema jurídico e o papel do magistrado por meio da realidade cultural do brasileiro, e não eminentemente a partir da visão de mundo dos franceses, italianos, alemães, portugueses, etc.

#### 4 O JUIZ NA CULTURA BRASILEIRA

As ponderações que estão a se iniciar dizem respeito a um enfoque antropológico sobre o Brasil. Como já afirmado na introdução deste estudo, bem como na seção precedente, parte-se da premissa que falar de um Juiz brasileiro e do direito brasileiro compreende situá-los antes de tudo na realidade cultural brasileira. Diversas questões que a esfera jurídica impõe certa alteração de comportamento, mediante leis, não são alcançadas eficazmente mormente por ausência de compreensão sobre os objetos culturais.

Além disso, como será analisado adiante, o papel do Juiz está no mais das vezes condicionado a padrões culturais significativos. Portanto, o foco aqui é a posição desse papel (do Juiz) na sociedade brasileira. Como ele é visto e como isso pode condicionar a sua auto-representação e a sua função.

O presente capítulo, por sua vez, terá como base as obras de Roberto DaMatta, antropólogo renomado por discutir a questão da identidade brasileira, bem como os estudos de Luis Roberto Cardoso de Oliveira, o qual, seguindo as premissas já traçadas por DaMatta, procedeu a análises de campo e comparativas entre a noção de cidadania no Brasil, nos Estados Unidos e no Quebec.

Por fim, encerrando a introdução desta seção e antecipando a seguinte, cumpre asseverar que ver o Juiz como objeto de influência cultural o coloca sob um prisma diverso daquele tomado pelas leituras jurídicas clássicas, ou seja, não o que ele deve ser, visto sob uma perspectiva abstrata formulada pela Teoria do Estado, mas a partir do óbvio, da realidade concreta e, em boa parte, daquilo que idealmente ele **não** deveria corresponder. Exatamente por se tratar de constatações tão evidentes é que o seu estudo é de fundamental importância.

##### 4.1. VOCÊ SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO?

Segundo Roberto DAMATTA (1997b) o Brasil seria um país fortemente marcado pelos traços colonialistas, heterogêneos e hierarquizantes, não obstante a presença concorrente dos ideais iluministas de liberdade e de igualdade. A sua unidade não estaria centrada no indivíduo, mas em relações, pessoas, famílias, grupos de parentes e amigos, sendo, por sua vez, relacional. Ou seja, o indivíduo sozinho é desrespeitado e isolado, enquanto que o inverso se sucede com aquele que possui ligações com pessoas ou instituições de prestígio.

A sociedade brasileira na prática seria, portanto, uma mistura tipicamente tupiniquim de entrelaçamento de heranças culturais e filosóficas díspares. Já a tradição jurídica acolhe, ao menos teoricamente, **integralmente** os preceitos democráticos, não reconhecendo como legítimas as discriminações arbitrárias, ainda mais a partir da promulgação da Constituição Federal de 1.988.

Como ocorre, então, o influxo desse traço hierárquico? DAMATTA (1997b) responde que o “sabe com quem está falando?” é um rito que reforça tal tradição. Porém, trata-se de um ritual que, apesar de generalizado, a sua utilização é considerada ilegítima e “politicamente incorreta”.

Além disso, a expressão revela a exposição de uma situação conflitante, o que acentua a tendência de sua exposição recatada e velada pela cultura brasileira. Isso porque o conflito seria encarado pelos brasileiros como sinal de desgraça, de insegurança e de fraqueza, e não como um problema carecedor de solução. Tal concepção se amolda à estrutura de uma sociedade pautada pela hierarquia, em que se observa o atrito como sinal de insubordinação, contrapondo-se à ordem criada pela estratificação.

Nesta senda, o rito expressa mais do que a mera situação acidental implantada por aqueles que detém o poder, sendo um traço marcante dos valores que instruem a sociedade brasileira. Ou seja, a complexidade do fenômeno é acentuada.

Isso é facilmente verificado a partir do momento que a sua utilização é execrada por muitos informantes, como símbolo de arbitrariedade pura, mas noutras indicam o silêncio consentido de quem está implicado em situações do “sabe com quem está falando?”. DaMatta bem salienta que “geralmente, a situação era a de considerar indesejável o uso da expressão, mas ser um praticante dela. Tal como

nos casos das pesquisas sobre preconceito racial, todos consideram o preconceito indesejável, mas em situações concretas específicas todos se revelam racistas.”<sup>59</sup>.

A generalidade com que se emprega a expressão revela que ela não se limita a classes sociais específicas. Ou seja, mesmo aquele que não desfruta de uma posição de poder, mas encontra-se relacionado de alguma forma a alguém “do poder”, utiliza-se do “sabe com quem está falando?”. Não é sem razão a influência das “relações” e dos “contatos” para a ascensão social. A personalidade e a intimidade dão o tom para definir uma estrutura hierárquica. Esse dado, por sua vez, tende a reduzir as diferenças sociais e políticas calcadas na diferença econômica.

A partir disso, as relações sociais se tornam mais complexas, eis que se instituem eixos hierárquicos diversos, os quais podem se compensar mutuamente. As relações empregatícias, neste liame, são apaziguadas pelas relações de intimidade e personalidade, conferindo ao patrão atribuições morais que podem reduzir a tensão gerada pela diferença econômica. De outro vértice, a situação contrária também pode ocorrer, no sentido de diferenciar os economicamente iguais.

DAMATTA (1997b) conclui que a partir desse panorama de tendência de múltiplos eixos é reduzida a tomada de consciência horizontal, sendo facilitada a tomada de consciência vertical. Segundo ele, “É, pois, muito mais fácil a identificação com o superior do que com o igual, geralmente cercado pelos medos da inveja e da competição, o que, entre nós, dificulta a formação de éticas horizontais”<sup>60</sup>.

Esses traços, por óbvio, remontam a características muito mais colonialistas, centradas em lealdades verticais, do que as éticas horizontais provenientes das utopias do modernismo. A lei, em sua acepção hodierna do Estado Democrático de Direito, e que iguala os iguais e diferencia os diferentes, também se contrapõe ao “sabe com quem está falando?”, eis que não reconhece como legítima a diferenciação calcada nos vínculos pessoais, nos favores e na intimidade.

Outro dado característico refere-se à sua vinculação com o não saber. A interrogação com tom impositivo coloca as coisas em seu devido lugar, desestimula o ouvinte a saber de fato com quem se fala e inibe a realização de questionamentos, os quais passam a ser vistos negativamente como um modo de insubordinação e de agressividade.

---

<sup>59</sup> DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pág. 186.

<sup>60</sup> *Idem. Ibidem*. Pág. 194.

A diferença cultural entre o Brasil e um país que herdou os ideais libertários parece evidente quando se contrapõe a mesma expressão em línguas diferentes. Por exemplo, nos Estados Unidos as mesmas palavras demonstram outra situação. O “você sabe com quem está falando?” transmuta-se em “Who do you think you are?”. Ambos os termos expressam rituais distintos, eis que o primeiro ratifica as noções de hierarquia, já o segundo é o inverso, ou seja, ele é tomado como argumento de nivelamento.

Segundo DAMATTA (1997b), a aplicação prática dessa constatação se dá na impressão causada pela fila. Enquanto a cultura brasileira impõe que o sargento, o político ou o juiz utilizem o “sabe com quem está falando?” para infringir a ordem de chegada, nos Estados Unidos o mesmo termo seria adotado por aqueles que aguardavam na fila para impedir que alguém de autoridade tentasse desrespeitar a ordem. Ou seja, “quem você pensa que é para desrespeitar a ordem da fila?”.

Tal indagação vem a reforçar a igualdade dos cidadãos no contexto norte americano. Conclui-se, portanto, que na realidade brasileira “somos muito mais substantivamente dominados pelos papéis que estamos desempenhando do que por uma identidade geral que nos envia às leis gerais a que temos de obedecer, característica dominante da identidade de cidadão”<sup>61</sup>.

Outro exemplo recente e concreto é retratado na seguinte notícia, datada de 22 de março de 2.005:

Juiz terá de ser tratado por "senhor" pelos vizinhos.

Rio de Janeiro - Os porteiros de um edifício em Niterói **terão de demonstrar saber com quem estão falando quando se depararem com o juiz Antônio Marreiros**, titular da 6ª Vara Criminal de São Gonçalo. A Justiça do Rio concedeu decisão favorável ao juiz, que exigiu ser chamado pelos empregados e moradores do prédio onde mora de "senhor" ou de "doutor". Por dois votos a um, a 9ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio reforçou liminar concedida no ano passado que garantia este tratamento

(...)

O episódio que deu início à batalha ocorreu dia 26 de agosto de 2004. Com um vazamento no teto de seu apartamento, o juiz pediu ajuda de um empregado na portaria, que recusou-se a atendê-lo sem a permissão da síndica. Após a discussão, o juiz afirma que o porteiro passou a tratá-lo pelo nome ou por "você" para desrespeitá-lo. **"O objetivo do meu cliente é ter um tratamento que deve ser dado a qualquer pessoa. Ainda mais a ele, que é juiz.** Ele estava

<sup>61</sup> DAMATTA, Roberto. *Ibidem*. Pág. 198.

sendo achincalhado", disse o advogado de Marreiros, Arly Barbosa, afastando a idéia de que Marreiros abusa de sua autoridade.<sup>62</sup>  
(GRIFO NOSSO)

A autenticidade dos casos concretos denuncia a faceta de verdade das assertivas que ora se colocam. Primeiramente, destaca-se a posição da vítima, ou seja, Juiz de Direito. A seguir, ressalta-se a justificativa do advogado do ofendido, segundo o qual deve-se conferir um tratamento igualitário a todos, **"ainda mais a ele, que é juiz"**. Ou seja, é cristalino, aqui, como a igualdade impessoal (a todos) é reconhecida, todavia, alguns seriam mais "iguais" que outros. O componente hierárquico do "sabe com quem está falando?" então produz os seus efeitos.

Há, portanto, uma passagem entre um papel universalizante, o "povão", para outro muito mais específico e que o destaca da multidão, colocando-o dentro da esfera do sistema tido como dominante.

Por fim, outra característica essencial na individualização desse rito remete à sua associação com um componente típico do brasileiro: a sua personalidade e cordialidade. São duas conseqüências derivadas da mesma realidade, porquanto se por um lado o jeitinho malandro reconhecido no carnaval e no futebol é motivo de orgulho, essa lógica é no mais das vezes perversa ao impor o descumprimento da lei para beneficiar o amigo e respeitar a sua pessoa.

Outro exemplo poderia ser a produção acadêmica no país. A possibilidade de crítica muitas vezes se restringe pelo necessário cumprimento de um código de relações morais e de fino trato. A discórdia aberta acarreta, muitas vezes, o entendimento de insubordinação e a reação emotiva, como se a sua pessoa estivesse sendo atacada. Com enorme diferença se dá, por exemplo, na cultura alemã. Pode-se afirmar que lá, com um tanto de exagero, o "lado pessoal" do sujeito não existe. A objetividade e a racionalidade do alemão permite que a crítica desvelada à sua teoria não seja tomada como ofensa à sua pessoa, de modo que o questionamento e o debate é visto com naturalidade. Reflexo disso, por exemplo, são os vários relatos de brasileiros na Alemanha que sentem falta da afetividade e da personalidade, em face da frieza típica dos germânicos<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> RODRIGUES, Alexandre. Juiz terá de ser tratado por "senhor" pelos vizinhos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 22 de março de 2.005. Online. Disponível em <http://www.estadao.com.br/rss/agestado/2005/mar/22/217.htm>. Acesso em 29.04.2005.

<sup>63</sup> Assaz pertinente a ponderação de DAMATTA: "Então, não é por acaso que os brasileiros no exterior sentem "saúde", ou seja, vêm descobrir a terrível nostalgia do estado de solidão, quando

Isto posto, viu-se que o rito do “sabe com quem está falando?” está presente na cultura brasileira, inserindo-se dentro de seu viés hierarquizante. O magistrado, nesse ínterim, ao ocupar uma posição hierarquicamente superior depara-se com tal realidade cultural. Seja pelo de fato se colocar nesse *status*, seja por que a sociedade é quem lhe atribuiu o status.

Schritzmeyer, ao analisar acórdãos dos Tribunais brasileiros sobre curanderismo, apontou uma característica muito comum em suas linguagens com a presença de “bajulações”, o que revelaria a teia de relações do Magistrado:

Acreditamos que estas bajulações, mais do que meras formalidades profissionais, registram e revelam-nos a complexa rede de relações sociais pela qual transitam os magistrados, sendo, portanto, suas decisões também resultado das imposições da hierarquia que lhes impõe respeitos, acatamentos, limites para divergências. Talvez, de outra maneira, estejamos, novamente, afirmando o quanto é baseado numa lógica não meramente técnico-científica o aparentemente neutro sistema judiciário, seus representantes e a própria lei.<sup>64</sup>

Saliente-se que o Juiz pode não se utilizar do “sabe com quem está falando?”, mas por ser tomado como referência por aqueles próximos à sua pessoa, tais como filhos, esposa, empregados domésticos, amigos, etc, são quem, como comumente ocorre, lançam mão desse artifício. Em resumo, querendo ou não ele é um centro irradiador de relações hierarquizantes.

Em seguida, cumpre sintetizar as idéias supra expostas mediante a definição e a distinção entre Indivíduo e Pessoa como representantes da vertente impessoal e universalizante *versus* a moralidade pessoal, a malandragem e a solidariedade.

#### 4.2. AS NOÇÕES DE INDIVÍDUO E DE PESSOA.

Como já afirmado anteriormente, o rito em questão traduz a passagem entre as noções do indivíduo, anônimo e impessoal, para a pessoa, sujeito destacado dentre a multidão.

---

se situam diante de um mundo impessoal, sem nenhuma relação de mediação e de complementariedade com ele.” – DAMATTA, Roberto. *Op. cit.* Pág. 243.

<sup>64</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. Tese de mestrado. PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 1994, pág. 192.

Enquanto o primeiro é auto-suficiente, capaz de escolher sempre entre um ou outro, o segundo é elemento complementar para formar um todo. O desenvolvimento histórico Ocidental, a partir das revoluções burguesas, acentuou a prevalência do indivíduo na sociedade. Exemplo disso na seara jurídica foi a primazia do princípio da autonomia da vontade, instituindo exatamente a independência do sujeito de direito. Aqui a sociedade estava contida no indivíduo. Já na pessoa o processo é inverso, pois é a pessoa quem se encontra inserida na sociedade em relação de complementaridade com as demais. Outrossim, a liberdade do indivíduo se dá também na opção de integrar ou não a sociedade civil, enquanto que nas sociedades tradicionais esta se impõe sobre a pessoa.

Vale citar a título exemplificativo o caso da sociedade norte-americana, verdadeiro berço histórico das garantias e liberdades individuais. Ali, haveria a influência de pelo menos quatro tradições que preconizariam a importância do indivíduo na sociedade (bíblica, republicana, utilitarista e expressivista), o mesmo não se sucedendo no Brasil.

Diante disso, DaMatta sintetiza as características de Indivíduo e Pessoa da seguinte forma:

**Indivíduo:** Livre, tem direito a um espaço próprio. Igual a todos os outros. Tem escolhas, que são vistas como seus direitos fundamentais. Tem emoções particulares. A consciência é individual. Faz as regras do mundo onde vive. Não há mediação entre ele e o todo.

**Pessoa:** Presa à totalidade social à qual se vincula de modo necessário. Complementar aos outros. Não tem escolhas. A consciência é social (isto é, a totalidade tem precedência). Recebe regras do mundo onde vive. A segmentação é a norma.<sup>65</sup>

O rito de passagem da pessoa para o indivíduo é indicado por DAMATTA (2000) como sendo aquele análogo à figura da casa e da rua. A primeira é o *locus* da consideração máxima à pessoa, bem como à sua proteção no seio familiar. A passionalidade e a afetividade colocam em questão vínculos íntimos os quais devem ser preservados, colocando-se acima da conduta ética do “irmão”. É o momento da criança que é tutelada pelos pais, devidamente orientada e também subordinada.

---

<sup>65</sup> DAMATTA, Roberto. *Ibidem*. Pág. 225-226.

Ao seu revés, a rua é o espaço público, adulto, impessoal, frio e indiferente da lei. Aqui, o certo e o errado, o legal e o ilegal são impiedosos e não fazem “considerações pessoais”. Essa passagem do seio caloroso da casa para a “dureza” da rua é amplamente conhecido no senso comum brasileiro. Normalmente há a conotação negativa nessa transposição de passagem.

Destarte, como já afirmado, instaura-se uma dialética complexa ente um superior hierárquico e o subordinado. A ironia que se instaura é que esse “representante” protege o inferior e impede que ele seja enganado e surrupiado em seus direitos. Não é a lei que eficazmente desempenha esse papel, mas o “representante do povo” que tem o dever de conduzir a massa indissociada de indivíduos. A hierarquia aqui é evidente.

Por outro lado, a lei se aplica perante indivíduos, impessoalmente, e, portanto, cede em face da prevalência dos “mais iguais”: as pessoas. Essa perversidade imputa às camadas mais abastadas o sinônimo da lei como “instrumento de aprisionamento da massa que deve seguir a lei, sabendo que existem pessoas bem relacionadas que nunca a obedecem”<sup>66</sup>. Observe-se, por exemplo, o posicionamento de indignação emitida pelo desembargador Eliseu Gomes Torres no julgado abaixo, ao falar sobre as leis no Brasil, ratificando tudo o que já foi dito:

Sr. Presidente, dizem que foi o Gen. De Gaulle, Presidente da França então – e coincide a referência, com a visita do Presidente Chirac – que disse que o Brasil não é um país sério. Efetivamente não é. É um país em que todos devem se submeter ao império da lei, menos os governantes eleitos pelo povo que essa eleição os ungiu como semideuses, acima do bem e do mal, acima da lei, da ordem e da Constituição.

Enquanto todo o cidadão está obrigado a cumprir a lei, esta obrigação não vincula o governante. (...)

A CF brasileira, então, não é, como se pretendia, uma carta de princípios de uma nação, estatuto perene, duradouro e que sirva para nortear a cidadania, mas a CF brasileira é como uma “sanfona”, que se encolhe e se abre ao sabor e ao impulso de quem a toca.<sup>67</sup>

Por fim, segundo DAMATTA (1997b), a desconfiança gerada por leis que não são cumpridas gera a expectativa e a esperança de vê-las sendo finalmente aplicadas e adotadas por todos. Porém, tanto para os desbastados, quanto para os

<sup>66</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 237.

<sup>67</sup> Apelação Cível. Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Pres. Relator Sérgio Gishkow Pereira. Julgado em 12 de março de 1.997.

poderosos, a lei é mero instrumento para favorecer parcialmente a si, e nunca na qualidade de regra imparcial que incide indiferentemente a todos. Para todos, portanto, a criação de lei é a solução, e elas de fato são inflacionadas ao ponto de se tornarem inexecutáveis. Então, se as normas pretendiam minar os sistema de vantagens indevidas, o seu excesso culmina por exatamente fortalecer o eixo hierarquizante das relações pessoais. Fecha-se o ciclo.

O dado interessante dessa análise é que o Juiz se encontra como centro de imputação de ambas as realidades. Ou seja, tanto na qualidade de dizer a lei ao caso concreto, ainda mais a partir da chamada Constituição cidadã de 1988 (viés do indivíduo), quanto no ápice das relações hierárquicas de poder (viés da pessoa).

A fecundidade das conclusões acima apontadas são evidentes para discutir o papel do magistrado. Tem-se uma leitura do Juiz tomado pela cultura brasileira situado no centro das discussões entre casa e rua, pessoa, indivíduo e do “você sabe com quem está falando?”. Dados que falam do Brasil e este Brasil do magistrado.

#### 4.3. A NOÇÃO DE CIDADANIA NO BRASIL.

Na esteira das proposições tecidas por DaMatta, Luis R. Cardoso de Oliveira aplicou tais noções ao conceito de cidadania.

De conseguinte, referido autor aduz que os desvios para cima e para baixo da cidadania implicariam para a lógica da rua a condição de subcidadania, enquanto no espaço da casa explicitaria a supercidadania. No primeiro caso, o sujeito seria qualificado pelos deveres, enquanto que no segundo pelos direitos:

Se no universo da casa sou um supercidadão, pois ali só tenho direitos e nenhum dever, no mundo da rua sou um subcidadão, já que as regras universais da cidadania sempre me definem por minhas determinações negativas: pelos meus deveres e obrigações, pela lógica do “não pode” e do “não deve”.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6ª. ed.. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

Neste liame, afirma OLIVEIRA, L. (2002) que a conseqüência proveniente dessa articulação seria a tendência de se transformar direitos em privilégios por meio da privatização do local destinado ao público.

Destarte, coloca-se em um dos pólos o princípio vinculado à justiça e o respeito ao “indivíduo”. Por outro, tem-se a solidariedade vincada ao espaço privado da casa e atrelada à concepção de “pessoa”. No Brasil, tendo em vista a configuração exposta na seção precedente, o déficit decorreria da falta de “justiça” e na sobra de “solidariedade”, “ou seja, uma situação que se tem muito pouca justiça no acesso aos direitos, mas na qual sobra solidariedade, ainda que excessivamente circunscrita e bem localizada na consideração da pessoa do cidadão que merece reconhecimento.”<sup>69</sup>

De fato, existe a impressão de que esse desequilíbrio e desigualdade são compartilhados de forma generalizada na sociedade brasileira. Isso porque, não somente aqueles que se encontram no topo da hierarquia social se beneficiam dessa lógica, como também aqueles que se situam em tese subordinados e em posição inferiorizada acolhem-na como meio legítimo de ascensão social. As práticas de clientelismo, a cartorialização da economia, o corporativismo de classes profissionais e de sindicatos, dentre outros, são exemplos concretos dessa realidade.

A seara jurídica, mais especificamente, não foge à regra. Em que pese haver o discurso teórico e doutrinário que repudia sempre essas práticas, o cotidiano forense indica uma realidade inversa. Basta ver o jogo de influência criado sob as vestes de uma teia de relacionamentos complexa e envolvendo os vários atores jurídicos (advogados, juízes, promotores, etc). Ser amigo de alguém é a melhor forma de obter resultados efetivos. Até mesmo na área acadêmica do direito a importância de ser “apadrinhado” de alguém também se mostra relevante para se obter vantagens. A figura do magistrado, como já mencionado, também se encontra inscrita nessa ordem de idéias, pressionado por uma cultura de relações pessoais de supercidadania que o coloca em contradição com os preceitos legais notadamente impessoais e isonômicos (“todos são iguais perante a lei”).

---

<sup>69</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R.. Entre o Justo e o Solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. *In Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, pág. 167/168.

Adiante, assaz pertinente o estudo de Luis Roberto Cardoso de Oliveira sobre a cultura judiciária norte americana e a questão da independência do Québec. Tais questões explicitam equacionamentos diversos entre a justiça e a solidariedade. A observação de outras configurações jurídicas nos permitirá aprofundar a discussão em testilha.

A tradição norte-americana, como citado e de acordo com Bellah et al.<sup>70</sup>, seria marcada pelo individualismo, cujas origens remontariam a quatro vertentes precursoras, dentre elas a bíblica, a republicana, a utilitarista e a expressivista. Cada uma, de uma forma singular, ressaltaram a importância do indivíduo na sociedade. A primeira com a idéia de “liberdade moral”, inserta em uma comunidade ética; a segunda na idéia de “igualdade política”; a terceira na concepção de que o indivíduo deveria perseguir os seus próprios interesses pessoais e materiais; e a quarta estimularia o cultivo do espírito e da identidade profunda do indivíduo.

O resultado das fusões das diversas tradições seria a dificuldade de articular um discurso coerente que incluísse o indivíduo no seio da sociedade, como partícipe de um todo. Isso se deve, principalmente, às duas últimas concepções, tornando o sujeito descontextualizado e à par das relações sociais. Referido contexto implicaria em muitas ocasiões um certo desprezo e extremo formalismo na tratativa do próximo, visto não na qualidade de pessoa dotada de sentimentos e de identidade própria.

Dito isso, ao contrário do Brasil, a realidade norte-americana contemplaria um quadro deficitário, não no tocante ao respeito dos direitos individuais (“lei”), mas no componente solidário da cidadania (“solidariedade”).

Com bases nessas premissas, Luis Roberto Cardoso de Oliveira traça alguns exemplos retirados de sua experiência nas Cortes de Pequenas Causas Norte-Americanas, em que se observava na solução do litígio a importância de um equacionamento também na dimensão moral do conflito (o reconhecimento da agressão perpetrada pelo reclamado), e não apenas legal. Isso ocorreria, segundo o autor, por exemplo, nos casos em que as custas judiciais em uma acepção ampla (englobando todo o ônus decorrente da propositura de uma demanda judicial)

---

<sup>70</sup> BELLAH, R., R. Madsen, W. Sullivan, A. Swindler & S. Tipton. *Habits of the Heart*. Berkley: University of California Press, 1985. *apud* OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R.. *Entre o Justo e o Solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. In Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, 174-175.

seriam maiores do que os benefícios puramente econômicos que o autor poderia auferir.

O seu estudo aponta, também, a dificuldade de se construírem argumentos coerentes com a violação dos direitos que envolvem também a consideração à pessoa. Dado o enfoque extremo nas tradições individualistas, decorre daí um comportamento nitidamente emocional e que é desconsiderado para o equacionamento do litígio no momento que os mediadores buscam compatibilizar os interesses e direitos em jogo, descartando as razões que fundamentam a indignação dos litigantes. Ele denominou esse fenômeno de insulto moral. Como ele bem afirma:

Por outro lado, é importante observar que a maneira mais utilizada para descaracterizar as demandas dos atores, relativas ao reconhecimentos destes direitos, é identificá-las como expressão de um comportamento ou atitude emocional. Pois, sem conseguir articular um discurso moral substantivo e/ou fundamentar os valores que motivam a percepção de agressão, e a respectiva demanda de reparação, os atores recorrem a uma categoria psicológica.

(...) os direitos excluídos da pauta de negociações são os que exigem, para que sejam reconhecidos, uma manifestação explícita de consideração à pessoa do indivíduo/cidadão. Quer dizer, uma manifestação de reconhecimento de sua dignidade, enquanto membro de uma comunidade/sociedade inclusiva e minimamente solidária, onde a identidade dos cidadãos tenha um mínimo de substância que lhes garanta um tratamento que não seja estritamente formal e coisificador.<sup>71</sup>

Nesse liame, ele afirma que nas causas analisadas no Juizado de Pequenas Causas Norte-Americano observou-se a presença de três dimensões temáticas, quais sejam: (1) a dimensão dos direitos, (2) a dimensão dos interesses e (3) a dimensão do reconhecimento (insulto moral). A primeira analisa a responsabilidade jurídica dos litigantes, “por meio do qual é feita uma avaliação da correção normativa do comportamento das partes no processo em tela”<sup>72</sup>. A segunda decorre do desrespeito de um direito, acarretando a avaliação e a quantificação dos danos materiais e atribuindo-se um valor monetário como indenização à parte prejudicada

---

<sup>71</sup> OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. In Ensaios Antropológicos Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, pág. 181 e 183.

<sup>72</sup> OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Honra, dignidade e reciprocidade*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 344, 2004. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004, Pág. 6.

ou se estabelece uma pena em seu lugar. Por fim, na terceira “os litigantes querem ver seus direitos de serem tratados com respeito e consideração sancionados pelo Estado, garantindo assim o resgate da integração moral de suas identidades”<sup>73</sup>.

Diante disso, as duas primeiras esferas (do direito e dos interesses) seriam confrontados pelo Judiciário, enquanto que a terceira dificilmente seria considerada como válida na discussão da lide. Para tanto, bastaria observar as sessões de mediação e de conciliação, nas quais os direitos e os interesses são equacionados para se chegar a um denominador comum.

Vale ressaltar que uma característica mais marcante dos Juizados Especiais seria a tendência de se chegar ao acordo, principalmente com base na composição dos interesses envolvidos, em detrimento de uma análise pura da responsabilidade jurídica. Haveria, portanto, maior flexibilidade e maleabilidade na busca de alternativas para se encontrar uma solução satisfatória para as partes.

Um exemplo dessa evidência é um caso norte-americano citado por OLIVEIRA, L. (2002), segundo o qual havia dois homens em uma biblioteca, o primeiro queria deixar a janela fechada e o segundo a janela aberta. Ambos discutem sobre o quanto a janela deveria se abrir, sem chegarem a um consenso. A bibliotecária chega e pergunta as razões de ambos em seus pleitos: enquanto um justifica que é para entrar ar fresco, o segundo quer evitar a corrente de ar. Diante disso, ela propõe que se abra outra janela na sala ao lado para contemplar os interesses de ambos.

Este exemplo demonstra como a mediação centrou-se nos interesses objetivos das partes, o qual se mostrava mais vantajoso do que a primazia sobre a negociação em torno das posições instituídas a partir das razões (direitos) dos litigantes.

De qualquer modo, o Judiciário de uma maneira geral não exclui a esfera dos direitos e tampouco dos interesses, objetivando equanimizá-los da melhor forma, ainda que muitas vezes priorizando estes em detrimento daqueles (caso dos Juizados Especiais). Situação diversa ocorre com a dimensão do reconhecimento, o qual não chega sequer a ter existência e pertinência para a maioria dos atores jurídicos. Tal fato pode ser demonstrado a partir de situações nas quais as partes (e não seus advogados) tentam demonstrar todo o seu sofrimento e indignação em

---

<sup>73</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 6.

razão das supostas ilicitudes, esperando a sensibilização do Juiz e dos ouvintes. Em maior parte dos casos, contudo, a sua tentativa é frustrada com a resposta do Juiz, que normalmente considera tais ponderações impertinentes na cognição do caso. Não seria o caso, contudo, segundo OLIVEIRA, L. (1999), de fomentar deliberadamente a briga e o insulto dos envolvidos no litígio, mas de nos limites aceitáveis não inibir essas manifestações, lidando-as em conjunto com os outros dois estratos.

A experiência deste acadêmico em estágio realizado na 1ª Vara Cível da Comarca de Curitiba atesta esse fato. Nas audiências, ao se contraporem as partes litigantes, são comuns as discussões acaloradas e revoltadas dos sujeitos envolvidos. Por uma questão de ordem e para apaziguar os ânimos, o Juiz normalmente objetiva desviar o foco da discussão para a análise mais objetiva dos interesses e dos direitos, desconsiderando o que havia se passado. Seja por pragmatismo, seja pelo fato de considerar a esfera do reconhecimento como desinfluyente na lide, ao final a esfera moral dos litigantes e a consideração ao seu sofrimento não são dados “jurídicos”.

O caso brasileiro dos Juizados Especiais também seria análogo ao americano no que toca à esfera cível, eis que lá não existem na esfera criminal. Um ótimo exemplo da realidade brasileira é dado por Cimea Barbato Bevilaqua em sua tese de doutorado<sup>74</sup>. O caso se passa no Juizado Especial Cível de Curitiba. O reclamante, utilizando de linguagem coloquial, enfatiza o relato de seu sofrimento ao longo da disputa no intuito de sensibilizar o Juiz da causa. Este, por sua vez, além de questionar a viabilidade jurídica do pleito, ainda pede um laudo de sanidade mental do autor antes da realização da segunda audiência<sup>75</sup>.

O estudo de referida autora sobre as relações de consumo revela que o prejuízo econômico não é o único motor para a ocorrência dos conflitos. As qualidades morais do fornecedor, os sentimentos de indignação e revolta pelo alegado desrespeito à sua pessoa são fatores considerados vitais nos litígios:

---

<sup>74</sup> BEVILAQUA, Cimea Barbato. *O consumidor e seus direitos: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo*. Tese de doutorado. PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2002, pág. 200.

<sup>75</sup> Para a surpresa do magistrado, a conclusão do laudo foi de que o reclamante somente possuía a crença demasiada na Justiça brasileira, o que justificava o seu comportamento.

Neste contexto, o econômico é também moral, uma vez que o prejuízo infligido ao consumidor significa imediatamente o não-reconhecimento de sua dignidade como parceiro. No setor de atendimento do Procon, essa interconexão transparece nos inúmeros casos em que o reclamante enfatiza, sobretudo, a conduta desrespeitosa ou ofensiva do fornecedor: “A gente liga e eles fazem cara de deboche”; “Vim aqui porque eles são sacanas mesmo, é um desaforo”; “Quero que eles saibam até que ponto foram honestos comigo”; “Falei para eles: vocês fizeram sujeira comigo, agora vou até o fim”; “O valor é mínimo, mas agora é uma questão de honra!”.<sup>76</sup>

A seguir, cumpre explicitar, a título exemplificativo, a celeuma envolvendo a esfera do reconhecimento nas demandas do Quebec e analisadas por OLIVEIRA, L. (2001b). Ali, também estão em pauta a insuficiência das leituras jurídicas no equacionamento satisfatório dos litígios e que demandam o enfoque na esfera moral dos envolvidos.

A questão quebequense remonta às suas origens históricas francesas distintas do resto do Canadá, ou seja, anglófonas. A constituição do Canadá como um Estado-Nação na carta celebrada em 1.867 foi percebida de maneira distinta nas duas tradições, não obstante ambas reconhecerem a importância das garantias e das liberdades individuais.

Enquanto no Quebec há a percepção de um país formado por duas nações e dois povos fundadores, com *status* iguais na esfera pública, os anglófonos priorizam a igualdade dos cidadãos sem distingui-los em suas origens étnicas e nacionais. As conseqüências dessa disparidade de visões podem ser facilmente antevistas: por um lado os quebequenses reivindicam a paridade de condições com os anglófonos em várias esferas da vida (língua, educação, políticas públicas, etc.); por outro, o resto do Canadá observa essa secção como indevida e uma afronta à igualdade de todos os cidadãos canadenses.

O início dos problemas, porém, remontaria a uma época mais recente, especificamente em 1982, quando Trudeau aprovou uma emenda constitucional anexando uma Carta de Direitos e Liberdades. Para os francófonos a política instituída na emenda foi percebida como uma ameaça à sua autonomia, principalmente no que toca à língua francesa. A partir de então os conflitos entre as duas tradições têm sido recorrentes, impondo, de um lado, a instituição de políticas

---

<sup>76</sup> *Idem. Ibidem.* Pág. 181.

protecionistas, visando à igualdade entre ambos, e, contraposta, a visão de que tais diferenciações correspondem a privilégios injustificados

Cardoso de Oliveira, por sua vez, atribui essa situação a um

... **diálogo de surdos**, cristalizado através da expressão *the two solitudes*. (...) Enquanto os quebequenses defendem a atribuição de um lugar relevante para identidades coletivas singulares na esfera pública, permeando os direitos de cidadania e dando sentido ao sentimento de pertencimento compartilhado por membros de uma mesma comunidade/sociedade política, no resto do Canadá a esfera pública é vista como estando composta por indivíduos cujos direitos estariam inteiramente dissociados de suas identidades coletivas primárias, que não abrangessem a totalidade de cidadãos do país.<sup>77</sup>  
(grifo nosso)

Em virtude disso, os quebequenses sentem-se constantemente ressentidos e atingidos em sua dignidade. Trata-se, mais uma vez, de atos de desconsideração à sua pessoa. Eles buscam o reconhecimento da sua singularidade como igualmente importantes na formação da Nação. Esse reconhecimento, por sua vez, não pode ser instituído legalmente, porquanto “supõe uma avaliação genuína daquele que reconhece e, portanto, não pode ser definido como um direito legal, ainda que seja razoável pensá-lo como uma obrigação moral.”<sup>78</sup>

Ressalva-se que em um apanhado geral entre a perspectiva americana e da questão quebequense *versus* a nacional, pode-se afirmar que o desrespeito à consideração da pessoa do cidadão naquelas sociedades ainda garante ao indivíduo ao menos o respeito de seus direitos básicos da cidadania, produzindo desigualdades sociais bem menores do que as verificadas no Brasil.

Em síntese, a discussão sobre o insulto moral vem trazer um olhar antropológico do Poder Judiciário e dos juizes. Uma concepção, diga-se de passagem, crítica da forma com a qual o Direito vem conduzindo a solução dos litígios na sociedade, descartando um aspecto ético-moral da cidadania e importante para uma satisfatória pacificação social.

Por outro lado, a desconsideração do insulto moral pelo Direito apenas demonstra como de fato a lei é fria e impessoal, e que tal tratamento é insuficiente

<sup>77</sup> OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 304, 2001. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004, pág. 18.

<sup>78</sup> *Idem. Ibidem*. Pág. 20.

para a solução dos litígios. Há, também, a necessidade de reconhecimento das identidades também na esfera ética-moral, balanceando os extremos do justo e do solidário.

Ante o exposto, as conclusões desta seção apontam para o que será explicitado de forma sistematizada no capítulo atinente à democracia, mas que se adianta a partir do posicionamento de Oliveira:

Por outro lado, como a ampliação dos direitos de cidadania do Brasil ou sua expansão na vida cotidiana não depende da promulgação de legislação apropriada, mas de uma mudança de atitude por parte dos atores (tanto no serviço público como na sociedade civil), a eventual satisfação das demandas quebequenses (dentro ou fora do Canadá) **não requer apenas mudanças legais ou constitucionais, mas mudanças de atitudes também.**<sup>79</sup>. (grifo nosso)

## 5 O JUIZ COMO ANTROPÓLOGO OU O ANTROPÓLOGO COMO JUIZ.

Após analisar a visão antropológica do Magistrado a partir do seu papel na sociedade brasileira, o enfoque do presente capítulo é diverso. Antes vislumbrou-se quais as condicionantes culturais para o exercício dessa profissão a partir dos estudos sobre a identidade nacional, situando-o, por um lado, num meio ambiente impregnado de relações pessoais e afetivas, e, noutro, por dizer um direito impessoal ao caso concreto.

Agora, faz-se mister analisar o olhar dos juízes a partir de um olhar antropológico. Deve-se perquirir como o Magistrado exerce dois dos elementos centrais da Jurisdição: a cognição e a decisão. Vale ressaltar que, por óbvio, ambas as atividades encontram-se relacionadas, uma condicionando a outra. Contudo para fins didáticos é aconselhável referida distinção, tomando primeiro como o juiz apreende um caso concreto e quais os elementos formadores de sua convicção (cognição), e, depois, como ele decide (e, portanto, age) a partir dos elementos que possui em mãos, diretamente condicionada ao papel que acredita deter (decisão).

---

<sup>79</sup> OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Individualismo, identidades coletivas e cidadania: os Estados Unidos e o Quebec vistos do Brasil*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 299, 2001. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004, pág. 14.

Porém, para a primeira questão, esse olhar dos Juízes deve se voltar para um dado objeto. Para tanto, traz-se à baila o tema da magia e da religião tão abordado pela Antropologia e objeto de estudo em capítulo precedente no escopo de recolher os frutos deste estudo.

Neste quadrante, vislumbrar-se-á como ele irá compreender tais casos, e, conforme proposta de Schritzmeyer:

... como os profissionais oficialmente desapercibidos percebem as histórias oficialmente publicadas. Neste momento, o que interessa não é a análise de práticas oficiosas, mas uma leitura antropológica de representações oficiais, pois tão importante quanto saber o que as pessoas fazem além da lei e “por baixo do pano” é saber o que elas elegem para tornar legal o oficial, o que escolher, afinal, para deixarem como registros de si mesmas e de seu mundo.<sup>80</sup>

A primeira parte desta seção, portanto, será focada nas leituras de Carlo Ginzburg, Yvonne Maggie e Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer. Os três autores traçam a linha de pesquisa supra exposta, estudando temas da magia e da religião a partir de “vozes oficiais”. Uma luz será lançada sobre o âmbito da cognição.

Na segunda parte, cumprirá trazer as leituras jurídicas sobre o papel do Magistrado para servir de contraponto às concepções antropológicas do olhar subalterno e à inserção do juiz na cultura brasileira. Isso porque, dependendo do papel atribuído ao magistrado a sua decisão muda radicalmente de orientação, eis que todo o esforço e a atividade estarão voltadas para tais fins. Deste modo, verificar-se-á como ele decide quando o ordenamento legal e a vida concreta se colocam lado a lado. E mais, como ele equaciona no momento de julgar a esfera jurídica (impessoal) com o viés pessoal da “casa” e a sua posição de autoridade implicada na realidade cultural brasileira.

## 5.1. CURANDEIROS E JUÍZES.

Carlo Ginzburg, em um breve capítulo intitulado “O Inquisidor como Antropólogo” no livro “A Micro-História e outros ensaios” forneceu as bases para

---

<sup>80</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. Tese de mestrado. PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 1994, pág. 142.

uma linha de estudos cujo enfoque seria a reconstituição da mentalidade das pessoas relativamente à feitiçaria a partir de julgados históricos.

Ele observou como a atividade do antropólogo e do inquisidor conteriam semelhanças, em que pesem voltarem-se para finalidade diversas. Nesse sentido, Ginzburg afirma que:

O que os juizes da Inquisição tentavam extorquir às suas vítimas não é, afinal, tão diferente daquilo que nós procuramos – diferentes eram sim os meios que usavam e os fins que tinham em vista. Quanto estava a ler processos dos tribunais da Inquisição, muitas vezes dava por mim a espreitar por cima do ombro do Inquisidor, seguindo os passos, na esperança, que também ele teria, de que o réu confessasse as suas crenças – por sua conta e risco, claro.<sup>81</sup>

A sua pesquisa, portanto, debruçou-se perante centenas de julgamentos da época da Inquisição. Em meio à maioria dos casos repetitivos, nos quais a pressão do juiz inquisidor impunha na voz do réu a resposta que se almejava, havia, entretanto, exceções.

É o caso dos *benandanti* julgados em Friuli entre finais do século XVI e meados do século XVII. Eles faziam “longas descrições das batalhas nocturnas que em espírito travavam contra as bruxas para a fertilidade das colheitas”<sup>82</sup>. Os casos levavam os inquisidores à perplexidade, eis que eles não sabiam se se tratavam de casos sinônimos de feitiçaria ou de antifeitiçaria. Apesar de ao final julgarem-nos culpados como feiticeiros, foram precisos cinquenta anos de embates e discussões para tanto. Nesse lapso temporal de indecisão poder-se-ia afirmar que se instaurou uma forma de diálogo e de tentativa de interpretação sobre o enquadramento desses “estranhos *benandanti*”.

Outro exemplo citado por GINZBURG (1989) remete ao julgamento de duas mulheres do final do século XIV, chamadas Sibillia e Pierina, em 1.384 e 1.390, pela Inquisição de Milão. Ambas relatavam em pormenores reuniões com uma senhora misteriosa chamada de Madona Oriente. Sibillia teria afirmado ao inquisidor Beltramino da Cernuscullo que havia confessado há seis anos atrás a outro inquisidor, Rugero da Casale, que “costumava ir ao jogo de Diana, a que chamam Herodiades”. Segundo Ginzburg, ambas se referiam à Madame Oriente, mas a

<sup>81</sup> GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo. In A micro-história*. Lisboa: Difel, 1989, pág. 206.

<sup>82</sup> *Idem. Ibidem*. Pág. 208.

referência à Diana e à Herodiades seria atribuição de Rugero da Casale, reproduzido pelo segundo inquisidor, Beltramino. Isso porque as duas figuras são atribuídas na mitologia romana e bíblica ligada ao mundo dos mortos. Em decorrência disso, pergunta-se o historiador se “a interpretatio romana ou bíblica (Diana ou Herodiades) sugerida pelos inquisidores não seria afinal uma tentativa de penetrar nesta unidade subjacente?”<sup>83</sup>.

Em suma, as contribuições de Ginzburg colocam em paralelo a proximidade que muitas vezes pode-se vislumbrar entre a atividade cognitiva do Juiz, ainda que excepcionalmente nos casos da Inquisição, e aquela desempenhada pelos antropólogos.

De fato, a partir do que já foi dito sobre a concepção antropológica, as suas noções de informantes, atividade de campo e de compreensão do “outro” se assemelham às figuras desempenhadas pelas testemunhas, apreensão do caso concreto e *cognitio* oriundas do Direito. Poder-se-ia dizer que ambos os atores tomam contato com uma realidade crua e desconhecida, passando a interpretá-la com os seus próprios olhos. A compreensão do caso perpassa pelo *Being there* referido por Geertz, eis que ambos tem a possibilidade de ouvir e olhar os fatos inicialmente estranhos mediante informantes, testemunhas e outros instrumentos.

Por outro lado, a posição do magistrado em face da alteridade (o caso concreto) é de num primeiro momento observar e compreender, atividades essenciais do antropólogo. Caso contrário ele iria pré-julgar, como faziam a maioria dos inquisidores ou os missionários. E mais, a experiência antropológica como essencialmente dialógica, também deve, ao menos idealmente, estar presente na atividade jurisdicional.

Como se observa, poder-se-ia elencar inúmeros outros pontos de contato. No entanto, a pertinência dessas conclusões evidencia-se melhor verificada a partir das análises antropológicas de outros julgados mais próximos da realidade brasileira, como cumprirá tecer a seguir.

Dois estudos antropológicos, o primeiro de Yvonne Maggie e o segundo de Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer avaliaram como os juízes e demais atores jurídicos decidiam casos de curanderismo e de charlatanismo. Elas indagaram nessas pesquisas como eles interpretavam os temas relacionados com essa matéria, ou

---

<sup>83</sup> GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*. In *A micro-história*. Lisboa: Difel, 1989, pág. 211.

seja, a feitiçaria, a magia, a religião, o ocultismo, dentre outros, dentro da linha de pesquisa proposta por Ginzburg.

A questão do curanderismo e charlatanismo no Brasil remonta a três artigos do Código Penal de 1.890 (arts. 156, 157 e 158<sup>84</sup>) que punia a sua prática, e mantida no Código Penal de 1.940 sob roupagem pouco diversa (arts. 282, 283 e 284<sup>85</sup>), além do art. 27 da Lei de Contravenções Penais<sup>86</sup>. A partir dessa tipificação as vozes jurisprudenciais foram se solidificando desde o final do século XIX e ao longo do século XX.

---

<sup>84</sup> O teor dos artigos é o seguinte: “Art. 156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamento:

Penas – de prisão celllular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Paragrapho único. Pelos abusos commettidos no exercicio illegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem causa.”

“Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias, para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas – de prisão celllular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

§ 1º. Se, por influencia, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das facultades psychicas:

Penas – de prisão celllular por um a seis annos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

§ 2º. Em igual pena, e mais na de privação de exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.”

“Art. 158. Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo, assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas – de prisão celllular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Paragrapho único. Se do emprego de qualquer substancia resultar à pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas facultadade psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de órgão ou aparelho orgânico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celllular por um a seis annos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Se resultar morte:

Pena – de prisão celllular por seis a vinte e quatro annos.”

<sup>85</sup> Os artigos ora vigentes são os seguintes: “Art. 282. Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena- detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) annos.

Parágrafo único. Se crime é praticado com o fim de lucro, applica-se também multa.”

“Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena – detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) anno, multa.”

“Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I – prescrevendo, ministrando ou applicando, habitualmente, qualquer substância;

II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III – fazendo diagnósticos;

Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) annos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.”

<sup>86</sup> “Art. 27. Explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predição d futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres:

Pena – prisão simples, de um a seis meses, e multa, de quinhentos mil réis a cinco contos de réis. “

Os crimes em questão situam-se no Código Penal, tanto o de 1.890 quanto o de 1.940, dentre os crimes contra a saúde pública. O fundamento era histórico-social, eis que o final do século XIX a “Ordem e o Progresso” instituídos a partir da República trouxeram ares de policiamento e de moralidade no seio social. Segundo Schritzmeyer:

O temor das autoridades em relação à delinquência, à vadiagem e a quaisquer expressões culturais que contrariasse, a implantação da modernidade republicana encontrou na idéia de contágio social, moral e mesmo físico o respaldo teórico para se tornar uma prática científica interventiva.<sup>87</sup>

Soma-se a isso as políticas públicas de saneamento e campanhas de higienização social, sempre associadas à idéia de progresso. Nesse ínterim, os médicos tomaram a posição de monopólio das práticas curativas. Os homens da lei, por sua vez, vinham em grande parte como defensores da ordem pública associado ao lema positivista do Estado republicano. Ambos – médicos e juristas – , portanto, combatiam os chamados curandeiros e charlatões.

Isto posto, o argumento inicial (**primeira corrente**) era de que a prática ou a suposta arte de curar, caso não fora aquela chancelada pelo crivo da ciência, deveria ser considerada como ofensiva à saúde pública. Segundo MAGGIE (1992), essa era uma das posições defendidas até 1.940. Ressalte-se que tal concepção procedia a uma clivagem entre as práticas consideradas mágicas e aquelas decorrentes de uma religião, eis que a liberdade desta era garantida constitucionalmente, desde a promulgação da Constituição Republicana e a instituição do Estado laico.

Uma **segunda orientação** jurisprudencial afirmava que cumpria delimitar o emprego de alguns princípios religiosos. Cabia ao Juiz, portanto, afirmar o que se constituía como uma religião verdadeira e quais eram falsas, ou seja, tendentes a serem “nocivas à saúde mental do povo”<sup>88</sup>. Apesar de semelhante da primeira, eis que continha um forte viés evolucionista, convergiam outras forças além da tendência médico-científica. Foi esta vertente que veio a prevalecer após de 1940 a partir do Código Penal então vigente.

<sup>87</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Ibidem*. Pág. 75.

<sup>88</sup> MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Oficial do Estado, 1992, Pág. 88.

Por fim, a **terceira corrente** defendia a inconstitucionalidade desses artigos, eis que ofenderiam a liberdade profissional e a religiosa ao exigir diploma científico e ao limitar formas de expressão religiosa. Em seus lugares, deveria incidir o crime de estelionato caso se verificasse a intenção do praticante de ludibriar o incauto. O crime, portanto, seria contra a pessoa e não contra o bem público. O maior defensor desta vertente foi o juiz maranhense Viveiros de Castro.

Segundo MAGGIE (1992), o posicionamento da legislação penal de 1.940 procurou se posicionar entre as vertentes positivistas (repressivas), de um lado, e as liberais, de outro.

Para demonstrar a aplicação das três vertentes, cita-se, adiante, o caso denominado de “Antonio Lopes Alves”, datado de 1.898, processo nº 691, e retirado por Maggie da caixa 1.859 do Juízo dos Feitos da Saúde Pública, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Ele foi acusado de exercer ilegalmente a medicina e de praticar o espiritismo, inculcando cura de moléstias curáveis e incuráveis e recebendo remuneração das pessoas que o procuravam.

O juiz da causa era Viveiros de Castro, liberal e defensor da **terceira corrente**, afirmou na sentença que em relação à prática de espiritismo tratava-se em verdade de um direito assegurado pela liberdade profissional que não exigiria diploma científico. Poderia haver o crime de estelionato caso se empregassem manobras fraudulentas, o que não era o caso.

Todavia, ele analisou ainda a prática do delito de extorsão, o qual considerou procedente na modalidade tentada, sob o seguinte argumento:

O acusado aterrorizou com um pau-de-guiné, gritos, vociferações e cerimônias extravagantes o espírito inculto da sexagenária senhorinha Ozório da Conceição, declarando que morreria ela dentro de treze dias se não tomasse um remédio preparado por ele e que custava 70 mil réis...<sup>89</sup>

O crime não teria se consumado em razão de o acusado não ter recebido o dinheiro. O processo se dirige ao Juízo *ad quem* por meio de Recurso de Apelação. Ali, o subprocurador Gabriel Luiz Ferreira, adotando a **primeira corrente** não questiona a constitucionalidade dos dispositivos, mas pelo contrário, observa a prática de espiritismo como um fato de conseqüências maléficas à saúde pública.

---

<sup>89</sup> Processo autuado sob nº 691/1898, Juízo dos Feitos da Saúde Pública, Comarca de Rio de Janeiro – RJ.

Afirma que “A questão seria: é ou não verdade que o espiritismo tem dado lugar a inúmeros casos de loucura, e que seu desenvolvimento é um fator constante de degeneração mental?”

Por fim, o acórdão do Tribunal assentou posicionamento sobre a **segunda vertente**, dissociando uma boa de uma má religião:

O delito do artigo 157 compreende-se no número dos crimes contra a Saúde Pública, e não é constituído pelo exercício puro do espiritismo, mas pelo mau ou abusivo emprego dos seus preceitos, emprego que não raro produz enfermidades mentais. A disposição penal não viola a liberdade de consciência, é um meio de prevenir casos de alteração das faculdades psíquicas.<sup>90</sup>

Segundo Maggie, em todos os casos com variações de intensidade os juízes acabam se colocando na posição de julgadores das crenças, avaliando-as. A vertente predominante após 1.940 (segunda corrente) seria aquela que mais se presta a tal função. Conclui a autora:

Ora, para saber se alguém está abusando de algum preceito é preciso saber qual o preceito certo e não abusivo, e até mesmo concordar com ele. Acreditarão esses juízes no preceito? Aparentemente sim, porque em suas posições está implícito o conhecimento da maneira correta de ser espírita.<sup>91</sup>

Ao descortinar tais entendimentos, descobre-se que por detrás escondem-se os interesses dos médicos ao se criminalizar as práticas “não científicas”, e, por outro, no caso do espiritismo e de acordo com MAGGIE (1992), denota o confronto existente dentro do próprio espiritismo, separando o joio do trigo.

Além disso, cumpre analisar os estudos de Schritzmeyer, os quais voltaram-se para um espectro de textos doutrinários e jurisprudenciais sobre o curanderismo de 1.900 até 1.990. A autora, de forma semelhante às conclusões de Maggie, ressalta que haveria na maioria dos julgados e dos textos doutrinários uma separação entre a religião-doutrina dissociadas das práticas “mágicas-falaciosas”.

Como já afirmado, essa clivagem era compatível com a liberdade religiosa garantida na Constituição Republicana, eis que a religião como prática poderia ser

<sup>90</sup> Processo autuado sob nº 691/1898, Juízo dos Feitos da Saúde Pública, Comarca de Rio de Janeiro – RJ.

<sup>91</sup> MAGGIE, Yvonne. *Ibidem*. Pág. 107.

considerada nociva. Dentro destas, existiam aquelas inofensivas, porquanto não se chocavam com os preceitos médico-científicos.

De uma forma geral, tem-se que a principal diferença entre os julgados do início do século XX e aqueles do final é a ampliação do rol de práticas consideradas científicas e, por consequência, legais. Seria o caso, por exemplo, do acolhimento do uso da parapsicologia<sup>92</sup> como dotada da necessária “cientificidade” para o fim de excluir a tipicidade da conduta pretendida como criminosa.

Assim, se por um lado garantia-se a liberdade de pensamento, por outro ela era limitada no modo de agir. Detinha-se a percepção de que certas condutas representavam o atraso social, dentre elas aquelas que possuíam laços com o passado colonial. Havia, portanto, um intento evolucionista de retirar o Brasil do atraso cultural, tornando-o um país “civilizado”.

Em um texto doutrinário de Sady Gusmão<sup>93</sup>, escrito após 1.940 e objetivando comparar os dispositivos do antigo e do então novo Código Penal, o doutrinador associa diretamente o curanderismo às raízes indígenas e negras do país, os quais trouxeram uma série de superstições, além do chamado baixo espiritismo (macumba, magia negra, bruxaria). Esse exemplo indicaria, segundo SCHRITZMEYER (1994), o sentido negativo com o qual a heterogeneidade e a miscigenação cultural era tratada.

Outra característica é apontada no artigo de Flávio Fávero<sup>94</sup>, datado de 1.942, chamado de “Exercício Ilícito da Medicina”. Referido autor apontou uma nova tendência, não estritamente pessimista sobre o curanderismo, mas, associada às intenções evolucionistas, também utilitariamente otimista. Ou seja, a sua existência era considerado um mal necessário no escopo de serem tomados como índices estatísticos acerca da falta de instrução e educação de uma dada localidade. Quanto maiores os números de curandeiros, maiores seriam os avanços a serem realizados.

---

<sup>92</sup> Conforme artigo escrito por Sérgio Gischkow Pereira, juiz de direito da 2<sup>a</sup>. Vara de família e sucessões da Comarca de Porto Alegre – RS, em 1.981. Revista dos Tribunais 547/276.

<sup>93</sup> GUSMÃO, Sady Cardoso. Curanderismo. In *Repertório Enciclopédico do Direito Brasileiro*. Vol. 14. Rio de Janeiro: Borsoi. Apud SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. Tese de mestrado. PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 1994.

<sup>94</sup> FÁVERO, Flávio. Exercício Ilícito da Medicina. In *O Novo Código Penal*. Vol. II. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1942. apud SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Ibidem*.

Por fim, outro texto doutrinário a ser salientado é de Bento de Faria<sup>95</sup>, Procurador Geral da República dos anos 30. Seu posicionamento não distingue as raças ou as camadas sociais que podem ser vítimas do delito (cultas ou incultas), excluindo ainda as práticas religiosas atribuídas à Igreja Católica e ao espiritismo. Quanto a este, o autor explica que não se poderia puni-lo, eis que visaria ao bem do próximo de forma desinteressada, professando caridade. De outro vértice, o chamado baixo espiritismo ao professar intenções malignas deveria se sujeitar às penas legais.

Cumprido citar ainda um dos julgados paradigmáticos colacionados pela autora. Cita-se uma decisão de 28 de abril de 1.965, contida na RT 368/254, cuja ementa é a seguinte:

CURANDERISMO – Delito caracterizado – Acusados que prescreviam medicamentos e passes aos que os procuravam e seu centro espírita para consultas – Recebimentos de dinheiro em pagamento destas – Defesa consistente no caráter religioso de tais atos, essenciais após o culto que exerciam – Improcedência – Condenação mantida – Inteligência do art. 284 do Código Penal.

O Acórdão se inicia resguardando a liberdade religiosa e explicitando a diversidade cultural nessa seara. A seguir, estabelece uma distinção entre aquelas práticas abusivas daquelas permitidas:

Basta que os passes já não tenham mais o significado de um gesto ritual, para tornar-se em encenação para induzir à crença de uma cura. Basta que os avisos e conselhos não se destinem mais à alma, para cuidar dos seus males, mas ao corpo, para curar as suas mazelas, e aí temos o curanderismo.

Soma-se a isso a valoração negativa advinda do recebimento de dinheiro pela prestação de serviço. “Ao lado dessa modificação, já então francamente assimilada à vida do centro, começa a pingar o dinheiro das consultas.”

Por fim, o julgado traça uma visão evolucionista sobre esses rituais religiosos:

As curas, todas ocorridas em predispostos portadores de males de fundo psíquico, e não orgânico, proclamam a grandeza da virtude curativa do santo milagroso. Isto sempre existiu e sempre existirá por

---

<sup>95</sup> FARIA, Bento de. *Das contravenções penais*. Rio de Janeiro: Record, 1.958. *Apud* SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Ibidem*.

muitos séculos até que o homem atinja um grau de espiritualidade tal, que seja também o dono seu próprio mundo psíquico, libertando-o dos temores, das angústias, das influências do desconhecido, que estão muito mais em nós mesmos do que no chamado outro mundo.

Isto posto, como se pode observar, a voz oficial dos atores jurídicos, principalmente dos Juizes, posta-se a favor de uma concepção evolucionista, darwinista e positivista. SCHRITZMEYER (1994) conclui o seu pensamento aduzindo que o discurso jurídico ao longo do século XX colocou-se favorável aos paradigmas da Escola Empirista ou estrutural-funcionalista (Britânica) de Spencer, Tylor, Lang, Marret, dentre outros, e da Escola Francesa (racionalista) de Durkheim<sup>96</sup>, Mauss, Hubert e Lévy-Bruhl. Por outro lado, nada teriam aproveitado de outros paradigmas, tais como o interpretativo conforme estudado anteriormente.

Todavia, trata-se de uma apropriação fragmentada. Ou seja, da Escola Britânica retira-se a tendência do evolucionismo e do cientificismo. Da escola francesa a distinção entre religião-doutrina e religião-prática e o misticismo de Lévy-Bruhl, descartando as demais contribuições, como aquela de Mauss e Hubert que avançaram para o campo do simbolismo ou de Lévy-Bruhl quando este afirmava a lógica específica das religiões primitivas.

Por fim, a autora extrai, a partir dessa leitura antropológica, um modelo jurídico que é monológico e exclui a observação dos contextos culturais em favor de uma certa “verdade”. Afirma que:

A jurisprudência, enquanto técnica voltada para a aplicação da lei a casos concretos, faz uma miscelânea entre teorias científicas e impressões advindas do senso comum. Esta mescla, julga e decide casos concretos, estando a Antropologia presente, uma vez que produz teorias científicas a partir de muitos estudos de “casos concretos”. Porém, sua presença tem sido a de uma testemunha que somente pode dizer o que querem ouvir ou que muito diz, mas tem seu depoimento devidamente censurado.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Afirma a autora sobre a teorização de Durkheim e o seu aproveitamento pelos juristas brasileiros: “A partir de Durkheim, passou-se a atribuir aos estudos sobre magia e religião nova dimensão científico-metodológica cuja extensão parece que as doutrinas jurídicas e a prática judicial não alcançaram completamente, pois estas doutrinas valorizaram a distinção magia/religião enquanto recurso para avaliação do grau de organização e coesão sociais modernas, mas desprezaram as reflexões durkheimianas sobre o sentido das crenças, o que a magia diz sobre o mundo e de onde vêm suas categorias.” SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastores. *Ibidem*. Pág. 37.

<sup>97</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Direito e antropologia: uma história de encontros e desencontros – julgamentos de curandeirismo e charlatanismo (Brasil – 1900/1990)*. In *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo: RT/IBCCRIM, ano 5, n° 18, abril-junho/1997, pág. 144/145.

De fato, o julgamento das práticas mágico-religiosas pelos atores jurídicos e seu discurso unilateral e auto-suficiente reproduz a realidade cultural apresentada na seção precedente. O Direito é tomado como fator de hierarquia: conhecer as leis é se aproximar do poder. Os juízes, imbuídos desse status social atribuído pela própria sociedade brasileira e muitas vezes assumido por eles, não deixaram as suas concepções próprias de religião e magia. Fizeram uma “justiça particular” ao invés de procurarem interpretar as realidades culturais que se impunham sob os seus olhos. Dificilmente buscaram outras searas do conhecimento, e, quando o fizeram, tomaram-nas como mero argumento ratificador de suas próprias crenças.

Esse viés hierárquico que impede os magistrados de ouvir a Antropologia também se fez presente nas decisões sobre o tema. MAGGIE (1992) afirma que em um século de casos envolvendo a tipificação penal instaurada em 1.890 a feitiçaria foi disciplinada, hierarquizada e classificada. Há, portanto, duas correntes, a primeira observa a feitiçaria com o viés sociológico “que vê o mal como produto da desorganização social e outra que acredita nos poderes ocultos e sobrenaturais de produzir o mal”<sup>98</sup>. A primeira, ressaltada por SCHRITZMEYER (2003), é representada pelos médicos-cientistas; a segunda, por parte dos religiosos que viam com maus olhos outras práticas (e.g., a disputa entre o alto e o baixo espiritismo). Ambas, todavia, fundiram-se em um só entendimento (a segunda corrente) e concordavam que certas práticas seriam fruto de relações sociais desorganizadas e poluídas.

Em síntese, a repressão e a busca por padrões de práticas boas e más, falsas e verdadeiras, culminou mais por reafirmá-las e discipliná-las do que de fato extirpá-las. Observa-se, por exemplo, a experiência do Zimbábue sob a vigência da Lei de Supressão da Feitiçaria instituída em razão da dominação inglesa estudada por Peter Fry. Lá perseguiam-se os acusadores. Aqui exigia-se que os feiticeiros fossem acusados. Conclui Maggie que:

Isso significa que os ingleses não acreditavam nessa feitiçaria, apesar dos esforços e da habilidade do médium shona de provar com objetos que a feitiçaria existia e era real. Aqui o sistema de combate aos feiticeiros instituído na República fez de dominados e dominadores cúmplices no combate na feitiçaria.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> MAGGIE, Yvonne. *Ibidem*. Pág. 255.

<sup>99</sup> *Idem*. *Ibidem*. Pág. 265.

A menção da autora à cumplicidade dos dominados e dos dominadores se dá em razão de que lá no Zimbábue a mediunidade shona representou um símbolo de africanidade que se opunha à dominação europeia. Os dominados tomaram a feitiçaria como representante de sua cultura local. Por outro lado, aqui, tanto os representantes da medicina oficial e científica (dominadores), como, por exemplo, aqueles do alto espiritismo no caso das crenças mediúnicas (dominados), uniram forças para punir outros segmentos mágico-religiosos (do baixo espiritismo). É assim que o feitiço como produtor do mal passou a ser o vetor diferenciador capaz de determinar a punição. Os reflexos de uma sociedade relacional são, portanto, evidentes.

A pertinência dessas colocações se posta até os dias atuais. Um ótimo exemplo disso é retratado por MAGGIE (1992) a partir do Processo autuado sob o nº 1.931/1985 da 33ª. Vara Criminal do Rio de Janeiro. Trata-se do caso de uma enfermeira com câncer que acusou uma mulher de ter recebido bens em troca da cura. As testemunhas afirmaram que a enfermeira ficou robotizada após a intervenção da “macumbeira”. Esta, por sua vez, negou atribuição e o recebimento tais bens.

O juiz, Eduardo Mayr, condenou a ré pelo crime de estelionato, mesmo existindo apenas provas testemunhais, e, seguindo o posicionamento do Juiz Viveiros de Castro, não a condenou pelo crime de curanderismo ou charlatanismo. Ele afirmou, contudo, que a macumbeira utilizou os seus poderes para iludir e tirar proveito da vítima, robotizando-a.

Segundo o Jornal do Brasil, que acompanhou o caso, a defensora pública disse acreditar que a ré fosse, de fato, charlatã. Entretanto, depois da condenação foi-lhe sugerido que o caso envolvia uma briga de amantes, eis que a enfermeira relacionou dentre os bens tomados pela “macumbeira” alguns incompatíveis com o seu poder aquisitivo. A defensora, então, apelou à 2ª. instância trazendo estas novas evidências. O tribunal, contudo, negou-lhe provimento e a acusada encontra-se foragida.

Mais tarde, o mesmo juiz concedeu uma entrevista em que confessava algumas crenças pessoais sobre as práticas mágico-religiosas:

Segundo Mayr, existem três grupos de filosofias que se posicionam quanto à vida e à morte. A primeira é a materialista, que não crê na

vida depois da morte. A segunda, a que acredita na vida depois da morte – se você foi bom, justo e trabalhador, ganha a vida eterna; caso contrário, a condenação. A terceira é a crença em que depois da morte, os mortos podem voltar a esta vida e ajudar os vivos. Segundo o juiz, a terceira filosofia é a que mais se presta à fraude, à mistificação. (...) Ou seja, a crença nessa formulação supõe a possibilidade em essência da fraude, da falsificação e da mistificação.<sup>100</sup>

Em suma, o caso acima revela que o magistrado mesmo afirmando não possuir preconceitos assumiu uma posição hierarquizadora quanto ao tema ao definir qual vertente estaria mais próxima do crime e da fraude. Ele acreditou que a macumbeira tinha poderes, os quais deveriam ser reprimidos. A condenação aqui como bem salienta MAGGIE (1992) se dá em punir não o estelionato, mas uma crença repudiada como má.

O mesmo pode ser dito quando se trava a discussão na seara das imunidades tributárias. O preâmbulo e o art. 150, inciso VI, letra b, da Constituição Federal determina o seguinte:

PREÂMBULO. Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.

Art. 150 (...)  
VI – instituir impostos sobre:  
(...)  
b) templos de qualquer culto;

Em razão desses dispositivos alguns doutrinadores e juristas professam a opinião que apenas as entidades religiosas voltadas à alguma forma de Deus poderiam ser beneficiadas pela imunidade tributária. Observe-se os comentários de Ives Gandra Martins, um dos maiores defensores deste posicionamento:

Por templo há de se compreender apenas o prédio físico, em que o culto se dá, ou todas as atividades com que a paróquia, igreja, ou

<sup>100</sup> MAGGIE, Yvonne. *Ibidem*. Pág. 251.

divisão semelhante exteriorize **o culto a Deus?** Entendo que não apenas o prédio em que o culto ocorre, mas todas as atividades correlatas são imunes, **desde que dirigidas às suas finalidades superiores.** <sup>101</sup> (grifo nosso)

“As finalidades superiores” a que se refere Martins pressupõe a legitimidade de algumas crenças, em oposição de outras crenças que seriam reputadas como “inferiores” ou voltadas para o “mau”. O seu pensamento se amolda com perfeição às vozes citadas anteriormente.

Dito isso, mais do que apontar essa realidade, como o discurso antropológico poderia servir às decisões judiciais? Certamente as contribuições da Antropologia poderiam ser úteis aos atores jurídicos na presente temática. Em que pesem as ressalvas sobre as limitações da concepção interpretativa, a religião do ponto de vista do nativo poderia acarretar uma compreensão diversa do assunto. Igualmente, a mesma consequência poderia advir com as conclusões de Hubert e Mauss sobre a distinção entre as práticas religiosas e mágicas.

Ressalta-se, neste liame, a concepção interpretativa da cultura e da religião tomada por Geertz. Como visto, o seu conceito de religião ao objetivar o diálogo e a compreensão de um sistema simbólico permitiu-lhe – ao menos acredita-se que sim – ver a concepção nativa vista de dentro. O resultado disso se revela a partir dos seus estudos sobre a religião no Marrocos e na Indonésia e a significação de diversos ritos ali analisados, como a famosa briga de galos balinesas ou o ritual Rangda Barong na Indonésia. Para qualquer um com concepção evolucionista aquilo seria sinônimo de primitividade e atraso. Geertz, todavia, buscou a sua significação a partir do contexto cultural balinês, permitindo-lhe ver a “racionalidade” daqueles rituais.

De igual modo, assaz pertinente foi a constatação de que a religião lança uma luz derivativa sobre a vida secular de um povo, como restou latente nas vozes dos juízes e doutrinadores. O conceito de religião na qualidade de modelos “de” e “para” a realidade evidenciam-se fundamentais para a cognição de casos envolvendo a magia e a religião no Brasil.

O mesmo se pode dizer sobre Mauss e Hubert. A distinção entre magia e religião trouxe informações importantes, além da simples dicotomia tomada pelo

---

<sup>101</sup> MARTINS, Ives Gandra. *Comentários à Constituição do Brasil*. 2ª edição. 6º v.. Tomo I. São Paulo: Saraiva, 2001, pág.198.

juristas entre uma religião-doutrina e uma religião-prática. Trata-se da conclusão de que os feiticeiros seriam legitimados pela própria comunidade, independentemente dos resultados efetivos de cura, encarnando em sua pessoa um papel social relevante. Como visto, a distinção se limitaria ao fato de que as forças coletivas é que se apropriariam dos indivíduo na religião, enquanto na magia ocorre o inverso.

Assim, a esfera da cognição do Juiz poderia se ampliar para pontos de vistas desprotegidos. Como a própria defensora pública do caso da “macumbeira” afirmou, ela própria não acreditava na sua cliente. Enquanto isso, a ré foi condenada e seu ponto de vista não foi defendido e sequer exposto ao magistrado.

A posição antropológica na qualidade de uma ciência do “outro” não produz juízos de valor sobre uma crença ser melhor que a outra. Objetiva, tão somente, conhecê-la e compreendê-la. E assim deveria ser a postura do Juiz no momento que procura instruir o caso concreto.

O que se vislumbrou, todavia, foram decisões condicionadas ao pré-julgamento, etnocêntricas e decididas a partir das crenças pessoais dos magistrados. Posturas que relembram as especulações em tom evolucionista dos intelectualistas e emocionalistas do início do século XX. Não se nega que eles, na qualidade de qualquer outro ser humano, não detenham concepções próprias sobre o tema. O que se torna assaz perquirir é se essas crenças não tomariam um espaço demasiado, sobrepondo-se às crenças dos acusados e produzindo decisões inquisitoriais. Esse juiz se amolda com perfeição à figura do missionário conforme analisou Pritchard:

O missionário geralmente só conhece a língua fora do contexto da vida nativa, e portanto pode desconhecer o pleno significado de palavras que apenas o contexto permite captar. (...) É óbvio que, como os nativos não sabem inglês, o missionário em sua propaganda, não tem outra escolha senão procurar palavras da língua nativa que possam servir para exprimir conceitos como “Deus”, “alma”, “pecado” etc. Assim, ele não está traduzindo as palavras nativas para sua língua, mas procurando traduzir palavras européias que possivelmente não compreende em palavras de uma língua nativa que talvez entenda menos ainda. (...) Os missionários usaram, por exemplo, a palavra mbori para traduzir “Deus” em zande, sem ter a menor idéia do significado do termo para os Azande. Coisas ainda piores aconteceram em algumas línguas nilóticas. Não vou insistir no assunto; deixem apenas dizer que, no final das contas, a confusão se torna inextrincável: ao escolher uma palavra nativa para “Deus”, os missionários terminam inevitavelmente

por conferir ao termo nativo o significado e as qualidades que a palavra “Deus” tem para eles, missionários.<sup>102</sup>

Vale frisar que as conseqüências dessa perspectiva para a esfera cognitiva do juiz sempre foram enfrentadas pela Antropologia. Basta observar o trabalho de campo em povos de condutas que contrariam algumas “verdades” do pesquisador. Pritchard resume com clareza o que se passou com a sua pessoa quando foi estudar os Azande e a bruxaria:

Mas é preciso reconhecer que há um certo fingimento em tais esforços de participação, e os povos que estudamos nem sempre os acolhem bem. Na verdade, entra-se numa outra cultura, mas ao mesmo tempo guarda-se uma distância dela. Não é possível ao antropólogo tornar-se verdadeiramente um zande, um nuer ou um beduíno; a atitude mais digna a seu respeito talvez seja a de manter-se, no essencial, apartado deles. Pois, de qualquer modo, sempre seremos nós mesmos e nada mais – membros de nossa própria sociedade, visitantes numa terra estranha. Talvez seja melhor dizer que o antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, construídos segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Ele se torna, ao menos temporariamente, uma espécie de indivíduo duplamente marginal, alienado de dois mundos. (...) Muitas vezes me perguntaram se, quando estava entre os Azande, cheguei a aceitar suas idéias sobre bruxaria. Esta é uma pergunta difícil de responder. Acho que se poderia dizer que as aceitei; não tinha escolha. Em minha própria cultura, dentro da atmosfera de pensamento em que nasci e fui criado, rejeitava e rejeito as noções zande sobre bruxaria. Na cultura deles, dentro do horizonte de idéias em que então vivia, eu as aceitava; de certa forma, acreditava nelas. (...) Não podemos ter uma conversa produtiva ou sequer inteligível com as pessoas sobre algo que elas têm por auto-evidente, se damos a impressão de considerar tal crença como ilusão ou delírio. Se fizéssemos isso, logo cessaria qualquer entendimento mútuo e, junto com ele, toda simpatia.<sup>103</sup>

A realidade exposta acima é sem dúvida paradoxal, ambígua e gera uma série de desconfortos no pesquisador. Um certo “abrir mão” de posicionamentos pessoais para permitir uma abertura para um terceiro olho e para o diálogo. As conseqüências dessa postura para a Antropologia e para o Direito serão melhor analisadas no capítulo que tratará sobre a democracia.

Em síntese, observou-se no presente capítulo o discurso oficial dos atores jurídicos, principalmente dos juízes, sobre o curanderismo e o charlatanismo ao

<sup>102</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar ed., 2005, pág. 250/251.

<sup>103</sup> *Idem. Ibidem*. Pág. 246/247.

longo de mais de 100 anos desde a sua tipificação penal em 1.890. Depois, viu-se como essa fala judicial se relaciona com o conhecimento antropológico, as similitudes entre ambas as esferas e as possibilidades de ampliação da esfera de cognição do magistrado para impedir decisões inquisitoriais. Cumpre agora focar o estudo em como o antropólogo interfere na realidade social que estuda e como o juiz decide (e não só apreende - *cognitio*) questões numa sociedade que ele se inclui.

## 5.2. O JUIZ PARTICIPANTE E O ANTROPÓLOGO CIDADÃO.

Antropologia e Direito podem ser encontrados também na esfera da ação. Ambos podem interferir incisivamente na realidade social. Ver-se-á no presente capítulo primeiramente como isso ocorre. Com a primeira (Antropologia) algo já se disse quando se falou da voz subalterna. Com o segundo (Direito) invocar-se-á algumas leituras jurídicas sobre o papel do magistrado.

A seguir, a análise será voltada para as implicâncias dessa participação do antropólogo ou do juiz na sociedade. Ou seja, trata-se de colher os frutos que emanam do estudo do olhar antropológico para discutir o papel do magistrado brasileiro.

Primeiramente, cumpre trazer algumas das leituras jurídicas sobre a função do Juiz, as quais dependendo das suas variantes irão pautar as suas decisões e a sua postura em face da sociedade, dos litigantes e do Direito de uma forma geral. Como será observado, as análises focam-se principalmente em modelos de magistrados (dos positivistas aos de viés mais social) e nas mudanças históricas e sociais que influenciaram o papel da função judicante. Disso se extrairá um panorama que servirá depois de contraponto às questões colocadas na antropologia.

Destarte, apoiando-se sobre as leituras de Mauro Capelleti, observa-se a mudança de papel atribuído ao Poder Judiciário e ao Juiz nas sociedades contemporâneas democráticas. O advento do Welfare State trouxe consigo um Estado Social e intervencionista, incluindo-se aí uma modificação não somente do Poder Executivo ou do Legislativo, mas também do Judiciário. Ou seja, a existência de direitos sociais acarretou uma postura diferente do Estado, eis que eles detêm natureza promocional e projetados para o futuro:

Na proteção de tais direitos, o papel do juiz não pode, absolutamente, limitar-se a decidir de maneira estática o que é agora legítimo ou ilegítimo, justo ou injusto; ao contrário, constitui freqüentemente responsabilidade do juiz decidir se determinada atividade estatal, mesmo quando largamente discricional – ou a inércia, ou em geral dado comportamento dos órgãos públicos –, está alinhada com os programas prescritos, freqüentemente de maneira um tanto vaga, pela legislação social e pelos direitos sociais.<sup>104</sup>

Além disso, a sociedade hodierna também apresentaria a feição de massificação das relações em detrimento dos conflitos meramente individuais. Desse modo, as exigências sociais e culturais estariam atualmente ligadas, eminentemente, a demandas coletivas. Isso diz respeito à pulverização da dicotomia clássica entre o público e o privado, mediante interferências cada vez mais comuns entre ambas as esferas.

No caso brasileiro, todavia, a mudança se fez sentir de modo mais incisivo com a Constituição Federal de 1.988, conforme explicita Vianna et al:

O aprofundamento do processo da transição, entretanto – em particular após a promulgação da Constituição de 1988, que redefiniu o papel republicano do Poder Judiciário –, e mais a progressiva identificação deste Poder como lugar de ampliação de direitos por parte de uma nova clientela até então distante dele, trouxeram esse “retardatário” para o primeiro plano da vida pública. (...) O que se designa, então, como crise do Poder Judiciário nada mais é do que a sua súbita adaptação à feição contemporânea da sociedade brasileira, sem estar equiparado material, conceitual e doutrinariamente para dar conta da carga de novos problemas que a sociedade passou a lhe apresentar.”<sup>105</sup>

Assim, esse cenário tem imposto ao Poder Judiciário e à figura do Juiz uma crise de identidade e de papéis em vias de transformação. Contrastam os modelos tradicionais, calcados no positivismo dogmático<sup>106</sup>, com aquele de matriz multidisciplinar, crítico e especulativo.

<sup>104</sup> CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes irresponsáveis?*. Trad. Carlos Alberto Álvaro de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989, pág. 22.

<sup>105</sup> VIANNA, Luiz Werneck; et al. *Corpo e Alma da Magistratura Brasileira*. 3ª. ed. Rio de Janeiro : Revan, 1997, pág. 12.

<sup>106</sup> “Tal concepção, privilegiando as argumentações lógicas fundadas no princípio da não-contradição, deixa de lado os aspectos políticos e históricos de fenômeno jurídico, por considerá-los empiricamente contingentes, de um lado destacando o racional-jurídico como universal e necessário e, de outro, reduzindo as condutas às estruturas normativas, numa contínua construção e reconstrução das próprias estruturas formais do direito.” – FARIA, José Eduardo. *Ordem legal x*

Essa é a posição de José Eduardo Faria e Celso Fernandes Campilongo, os quais apontam que a crise do Judiciário está fundada na concepção do direito unidisciplinar, despolitizada e estruturada num sistema jurídico tido como auto-suficiente. Ou seja, haveria a necessidade de os atores jurídicos voltarem-se para a realidade social e a complexidade daí decorrente, intervindo efetivamente nas relações que o cercam de forma positiva e promocional. Observe-se a assertiva de Campilongo:

Apesar das exigências práticas que a politização das questões jurídicas impõe aos magistrados, grande parte dos profissionais do direito é formada num dogmatismo que não permite sequer o debate desses problemas. Atados à perspectiva interna ao direito, compondo e recompondo sua atuação profissional a partir dos inputs do sistema jurídico, desatentos quanto ao crescente uso político do direito, alguns setores da magistratura fazem vista grossa diante da nova realidade.<sup>107</sup>

De igual modo, os representantes do movimento intitulado de Juízes Alternativos, com nascentes em meados da década de 1.990 no Rio Grande do Sul, realçam com clareza a dicotomia entre uma magistratura como forma de manutenção das relações de poder na sociedade e outra como instrumento de transformação social. De um lado, juízes preocupados em aplicar cegamente a lei, mantendo os privilégios dos detentores do poder, e, noutro, “um novo magistrado, desmistificado, comprometido com a sociedade civil, julgando com paixão, empenhado na busca da mínima possibilidade de felicidade. Em suma, o juiz tem de deixar de ser um pouco príncipe e ser um pouco mais cidadão.”<sup>108</sup>

Evidente, portanto, que no Brasil o papel do Magistrado encontra-se incerto e em crise. Isso porque a crítica veemente por parte da doutrina aponta a existência de um outro magistrado cego às realidades que pulsam ao seu redor, coexistindo com outras vozes oficiais mais voltadas à observância das contradições sociais e da atividade promocional do Estado.

Dito isso, no escopo de melhor clarificar tal panorama, cumpre traçar um paralelo com as questões colocadas na Antropologia sobre o seu olhar localizado no

---

Mudança social: a crise do Judiciário e a formação do magistrado. In FARIA, José Eduardo (org.). *Direito e Justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: ed. Ática, pág. 99.

<sup>107</sup> CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Magistratura, sistema jurídico e sistema político*. In FARIA, José Eduardo (org.). *Direito e Justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: ed. Ática, pág. 119.

<sup>108</sup> ANDRADE, Lédio Rosa de. *Juiz alternativo e poder judiciário*. São Paulo: Editora acadêmica, 1.992, pág. 83.

tempo e no espaço (capítulo 2). Poder-se-ia afirmar que o fio condutor dos diferentes cenários estaria calcado na posição do Juiz na sociedade ou do pesquisador em face do objeto pesquisado. Faz-se mister, então, considerar as suas diferentes modalidades.

Assim como na experiência etnográfica e o olhar antropológico, há aqueles que se posicionam de forma neutra, acima e intocável em relação ao objeto estudado ou ao litígio a ser julgado. Seria a posição daqueles mais dogmáticos e positivistas, tão criticados por Faria e Campilongo. Sobre eles não há necessidade de falar muito. É a figura mais comumente combatida nos textos doutrinários, conforme visto acima, principalmente daqueles que detêm um visão mais social do direito.

Numa posição intermediária, existem aqueles que admitem a inserção do observador no objeto estudado ou da ausência de neutralidade do Juiz, mas deixando de levar isso às últimas conseqüências (como Strauss ou mesmo Geertz). A posição de autoridade reluz sobre as vozes do antropólogo e do juiz. Este magistrado não chegaria a condicionar a sua decisão com a sua leitura extra-jurídica, pois observa ambas as esferas como questões distintas. Seria um pouco daquela disposição que afirma: “De fato, isso não é justo. Todavia, está na lei e nada posso fazer a respeito”. Em suma, o reconhecimento da influência de outros sistemas (político, social, religioso, etc) no jurídico não chegaria a destituir o lugar central e de autoridade do direito e do magistrado.

Acredita-se que a segunda posição seria prevalente faticamente no cenário dos Tribunais Brasileiros. Não existem dados e pesquisas abrangentes a respeito. O que se encontrou foi um estudo realizado a partir de 3.927 questionários enviados a magistrados brasileiros, dentre os 12.847 enviados<sup>109</sup>. Nele, em uma das perguntas, indagou-se a sua atitude em face da “neutralidade do Juiz”, bem como uma possível gradação desses comportamentos. Os posicionamentos majoritários foram os seguintes: a maioria (83%) adotou a opção de não-neutralidade; (74,8%) de promoção do Estado de Direito em relação ao papel do Poder Judiciário no país; e, quando perguntados da sua atitude em face do papel do poder judiciário na consolidação da democracia, 61,7% entenderam ser o magistrado como fiel intérprete da lei, enquanto que 26,6% entenderam que cumpre ao Judiciário exercer

---

<sup>109</sup> Ver VIANNA, Luiz Werneck; et al. *Corpo e Alma da Magistratura Brasileira*. 3ª. ed. Rio de Janeiro : Revan, 1997.

um papel ativo no sentido de reduzir as desigualdade sociais. Por conta disso, os autores construíram um quadro no qual 46,4% dos juízes se enquadrariam na modalidade “intervenção baixa”, contrapondo-se aos 23,0% da “neutralidade” e os 30,6% da “intervenção alta”.

O estudo acima, apesar de parcial, revela que de um modo geral o Juiz brasileiro hoje estaria situado de fato naquela segunda posição intermediária. Ou seja, admite-se que o Juiz não é neutro, mas ao mesmo tempo considera-se que o seu papel no Estado Democrático de Direito está mais vinculado à lei e à sua correta interpretação legal (61,7%). A autoridade do legislativa, portanto, é reinante para decidir um caso concreto.

A pesquisa acima também poderia resumir a posição entre os doutrinadores do direito. Se por um lado a crítica a uma visão positivista pura alcança alto grau de consenso, como visto em Capelletti, Faria, Campilongo e Andrade, as conseqüências daí decorrentes já se encontram em um zona nebulosa. Ou seja, se o juiz não é neutro, ainda é incerto o quanto se estende a sua participação. Diante disso, uma importante contribuição antropológica, ou seja, a necessidade da reflexão sobre a posição de autoridade do pesquisador e, no caso, do magistrado e da própria esfera jurídica pode servir como um traço distintivo dentre os posicionamentos que refutam o dogmatismo cego, e que vai explicitado a seguir.

Destarte, há os que assumem um papel ativo e afirmativo diante da realidade social que o cerca. Trata-se de uma voz subalterna ou de um Juiz cidadão. O Magistrado “subalterno” também, assim como o antropólogo, colocar-se-ia implicado na realidade social do país periférico. Ele também é cidadão que desempenha, como qualquer outro brasileiro, a construção da nação, não como uma imagem acabada, mas como um projeto<sup>110</sup>.

Peirano observa que particularmente no Brasil a associação de papéis é prática comum historicamente. Vide os romancistas do início do século XX até meados da década de 30, os quais incorporavam uma forte tendência sociológica, “dando origem àquele gênero misto de ensaio, construído na confluência da história

---

<sup>110</sup> “Deste traço característico da nossa ideologia nacional decorre que a idéia de nação se configura para o cientista social como projeto e não propriamente como imagem acabada, afetando diretamente a escolha do objeto de estudo.” – in PEIRANO, Mariza G. S.. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UNB, 1.992, pág. 103.

com a economia, a filosofia ou a arte – esta forma “bem brasileira de investigação” de que nos fala Antonio Candido”<sup>111</sup>.

De igual modo, quando a sociologia começou a ter autonomia, destacando-se da literatura a partir da década de 40, a criação das escolas sociológicas estava imbuída da finalidade de preparar uma elite intelectual para a construção da nação. Mais uma vez a ciência e a política se intercalavam. A esse panorama se associou a influência europeia, mais propriamente francesa, e a reação dos recentes sociólogos brasileiros. Teriam se formado duas correntes: por um lado, no pólo cosmopolita, alguns acolheram na integralidade as forças estrangeiras em um desejo de ser o próprio estrangeiro; por outro lado, havia aquela vertente mais humanista e preocupada com a realidade social local. Para estes, de acordo com Peirano

... ao buscar a inserção da sociedade brasileira numa ordem humanitária sem fronteiras, estes ‘escritores-cidadãos’ de que fala Sevcenko paradoxalmente traziam à tona a questão nacional. Acreditavam eles que somente a descoberta e o desenvolvimento de uma originalidade nacional daria condições ao país de compartilhar, em igualdade de condições, de um regime de equiparação universal de sociedades, envolvendo influências e assimilações recíproca<sup>112</sup>.

Nesse certame, com a antropologia o mesmo se sucedeu. Ela passou a ser uma elite que tomou para si o papel de preencher os vazios de representação das minorias, ao mesmo tempo que estudava esses mesmos grupos. Por tal motivo, conclui a autora, o antropólogo-cidadão vem suprir uma função que deveria ser desempenhada por uma classe eminentemente política. Tais intelectuais, portanto, sentiram-se no dever de opinar também na esfera política em vista de interesses nacionais.

Esses exemplos se amoldam para a realidade do magistrado? Acredita-se que sim. É típico do Brasil essa mescla de papéis. Um Juiz-cidadão não se encontra alheio à sua realidade brasileira, em que pese sobrevoar na cultura jurídica um certo ar cosmopolita no sentido de querer ser o estrangeiro. Assim como outros intelectuais, ao magistrado também se agrega uma função política além da atividade técnico-científica de meramente dizer o direito ao caso concreto.

Um exemplo desse papel do juiz pode ser extraído do caso citado no texto de Carvalho, bem como a sua conclusão, a seguir:

<sup>111</sup> PEIRANO, Mariza G. S.. *Ibidem*. Pág. 95.

<sup>112</sup> PEIRANO, Mariza G. S.. *Ibidem*. Pág. 97.

No momento da queima de todas as casas, executada pelo oficial de justiça, veio a juíza de Monte Alegre exigir que as mulheres abandonassem o povoado destruído. Aí, uma das mulheres se aproximou da juíza e lhe deu um coque na cabeça, um golpe leve, de punho fechado. Isso foi feito para acordá-la da injustiça que ela estava contribuindo para perpetuar. A quebradeira de coco cobrou da juíza que tivesse mais simpatia pela mulheres: ela, uma mulher que também pariu, deveria entender o sofrimento daquelas mulheres pobres e injustiçadas. A juíza então chorou ao receber o coque e mudou: instantaneamente determinou que medidas fossem tomadas para cessar as hostilidades contra a comunidade e afastou do horizonte qualquer ameaça de despejo e de legalização da grilagem. No final da luta, Olho D'água dos Grilos alcançou estatuto, há tanto sonhado por seus habitantes, de reserva extrativista.

(...) Assim, a mulher deu um coque na cabeça da juíza: tocou o juízo da juíza, mandou a juíza tomar juízo. Ao invés da arma de fogo, usada pelos homens para eliminar homens e mulheres e não para transformá-los em seres humanos melhores, a quebradeira de coco abriu o coco da mulher poderosa sem quebrá-lo. Como o toque do polegar do mestre zen na cabeça do discípulo, que tanto fascinou a Victor Turner quando descreveu o toque do mestre de cerimônia do Chihamba na cabeça dos neófitos ndembu, houve ali uma abertura do terceiro olho, uma passagem a um plano superior da humanidade, que é o exercício da fraternidade, da solidariedade e da justiça. Foi esse o coque que recebi ao entrar em contato com esses relatos. Dou um coque em vocês que me escutam.<sup>113</sup>

Com base no exemplo acima, por certo que olhar para os que não se vêem e ouvir os que não falam exigiria do juiz uma conduta positiva, um certo esforço para buscar esses sons e imagens que se perderam. E isso não afetaria a sua imparcialidade, pelo contrário, seria o amplo exercício das garantias constitucionais. Até mesmo porque não se exigiria dele a atuação como um advogado, defendendo os interesses privados daquele que não possui voz, mas sim a busca por um interlocutor real e concreto no interesse público assente no princípio democrático. Ou seja, esse juiz-cidadão buscaria conversar com o “outro” até as últimas conseqüências, principalmente com outras esferas do conhecimento alheias ao Direito. Um juiz não é economista, sociólogo, filósofo, antropólogo ou, e talvez o mais importante, um leigo em questões jurídicas, e por isso vai procurar um diálogo<sup>114</sup> com a economia, a sociologia, a filosofia, a antropologia e o senso comum.

<sup>113</sup> CARVALHO, José Jorge de. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. *Série Antropologia*, on line, Brasília, n. 261, 1999, págs. 23-25. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004.

<sup>114</sup> A acepção precisa do termo “diálogo” será tratada no capítulo seguinte.

De igual modo, essa mesma disposição dialógica lhe seria demandada em face dos litigantes, de seus procuradores e demais atores jurídicos. Poder-se-ia afirmar que o seu papel cidadão se constrói na disposição de uma tradução dialógica constante, evitando a ocorrência de um “diálogo de surdos” (*the two solitudes* de Luis Roberto Cardoso de Oliveira) e ajudando a preencher os “vazios de representação política”.

Ressalte-se que o termo “cidadão” não exsurge a esmo. Fundamental agora pontuar uma questão: qual o significado de cidadania para esse juiz tendo em vista a conformação cultural brasileira? As lições de DaMatta e de Luis Roberto Cardoso de Oliveira são valiosos neste momento. Vale lembrar que no Brasil coexistiria uma “nação” que opera a partir de seus “cidadãos”, e uma “sociedade” calcada nas “relações pessoais”. Uma estrutura ainda com fortes traços coloniais que acarreta déficits de cidadania no viés impessoal - das garantias individuais e da “rua”- e uma supercidadania para alguns relacionados - viés pessoal e da “casa”- , como amigos e parentes.

Diante disso, pode-se afirmar que a juíza do caso Olho D’água dos Grilos é um exemplo desse juiz-cidadão ao compatibilizar ambos os espaços. Ela se afastou um pouco do rigor da lei. Uma lei fria que a impedia de ver o sofrimento e a realidade concreta dos habitantes do local. Por outro lado ela se sensibilizou e se “tocou” das conseqüências que a sua decisão acarretaria. Um tom de personalidade nas palavras de DaMatta e de consideração nas de Luís Roberto Cardoso de Oliveira se fizeram presentes. Todavia, a personalidade aqui não se voltou para o objetivo de burlar a lei, mas sim para garantir que as finalidades para as quais ela (a lei) se volta sejam asseguradas. Ou seja, instituiu-se um sentimento de justiça, de correção, de ética e de moralidade.

Operou-se uma mudança de atitude baseada no ato de sentenciar que realizou a cidadania em sua feição mais ampla. A juíza, por sua vez, abriu mão da sua posição superior que a impedia de se igualar com as mulheres da reserva extrativista, bem como da autoridade da lei e de um direito formalista, para alçar a atividade jurisdicional à tutela efetiva da cidadania na esfera pessoal, relacional ou moral.

Outrossim, a possibilidade de o magistrado concretizar esse híbrido de “pessoa” e “indivíduo” estaria sendo respaldada pela mudança de viés introduzida, por exemplo, pela legislação consumerista de 1.990, segundo a análise de Cimea B.

Bevilaqua. Isso porque os direitos inscritos no Código de Defesa do Consumidor teriam a matriz na proteção da “pessoa”, e não apenas no “indivíduo”. Por sua vez, a aplicação da lei em si focaria um ser moral e relacional. Nas palavras de referida autora:

Na reinterpretação nativa das normas do Código de Defesa do Consumidor, a reivindicação de direitos não constitui prioritariamente um mecanismo de afirmação do indivíduo como cidadão livre, autônomo e igual, mas dos atributos diferenciais da pessoa como ser relacional e moral. No entanto, a emergência da pessoa como valor no universo político-jurídico também não representa uma forma de evitar ou burlar a lei – como sucede nas situações em que o “jeitinho” ou o “você sabe com quem está falando” prevalecem sobre a norma (cf Da Matta 1990) -, mas ocorre no próprio processo de aplicação dos dispositivos legais. Ao mesmo tempo, o sentido moral da pessoa não é dado previamente pela posição que ela ocupa, mas é construído e avaliado na particularidade das relações concretas, em conformidade com os valores explícitos da honestidade e da boa-fé subjetiva. (...) A noção de indivíduo como cidadão, no contexto analisado, não se contrapõe à idéia de pessoa ou ser relacional, e vice-versa. Em vez disso, as duas noções se mostram indissociáveis e, por isso mesmo, nenhuma delas permanece igual a si mesma.<sup>115</sup>

Vale trazer, ainda, um exemplo coletado na pesquisa de campo realizado por BEVILAQUA (2002), a qual relata o caso do Sr. Valter (citado no capítulo 4). Como já afirmado, o Juiz da causa havia pedido um laudo de sanidade mental por força da forma acalorada e sentimental que o reclamante expôs a sua demanda. Vale agora ir mais adiante nesse relato e observar o comportamento de outro Juiz que atuou no mesmo processo.

O Sr. Valter era um operário que se mudou de São Paulo para Curitiba para trabalhar em um grande montadora de veículos em 1.997. Logo que chegou à cidade buscou um lugar para morar. Para tanto, comprou um lote de terreno oferecendo como sinal de negócio a quantia de R\$ 500,00 e rapidamente construiu uma pequena casa no local. Porém, antes mesmo de assinar o contrato definitivo Valter observou que o lugar alagava com facilidade, ficando completamente submerso. Sentindo-se enganado, o operário voltou à imobiliária requerendo a devolução da quantia paga. Esta negou-lhe qualquer restituição, e o que se seguiu

---

<sup>115</sup> BEVILAQUA, Ciméa Barbato. *O consumidor e seus direitos: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo*. Tese de doutorado. . PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2002, pág. 190/191.

foi um longo percurso até que Valter se visse restituído material e moralmente dos prejuízos sofridos.

Passados nove meses e depois de proposta a demanda no Juizado Especial Cível, Valter obteve a proposta de R\$ 400,00, contudo, sem a inclusão de correção monetária ou juros de mora. Os conciliadores do Juizado lhe orientaram no sentido de aceitar a proposta, eis que ele poderia acionar novamente a imobiliária para pleitear indenização por danos morais.

O reclamante fechou acordo com a imobiliária e logo já propôs nova demanda conforme sugerido. Neste segundo processo, todavia, Valter chegou atrasado na audiência e o processo foi extinto. Ele então adentrou novamente em Juízo por meio de um terceiro processo. Após uma audiência de conciliação conturbada, o autor foi advertido pelos conciliadores de trazer provas concretas das suas alegações para a próxima audiência (de instrução). No dia designado para tanto, a imobiliária reforçou as suas alegações, juntando novos documentos, arrolando testemunhas a serem ouvidas e pedindo, ainda, a reintegração de posse pela ocorrência de esbulho. Valter, por sua vez, veio despreparado. O Juiz o repreendeu e o que se viu foi uma conversa ríspida de ambas as partes, conforme se transcreve a seguir:

- “Sim, o senhor tem esse direito, desde que o senhor traga provas. O senhor não trouxe provas.”
  - “Mas eu tenho provas aqui”, começou Valter. Tentou falar dos empregos que tinha perdido, dos danos causados pelas enchentes. Mal começava a falar, porém, era interrompido.
  - “Mas o senhor não foi olhar o terreno antes de comprar?”
  - “Fui, mas num dia de sol. Eu fui enganado.”
  - “Mas o senhor também não assinou o contrato, não chegou a comprar efetivamente o terreno. E o senhor recebeu o dinheiro de volta. O senhor assinou um acordo. O que é que o senhor quer mais?”
  - “Eu quero os meus direitos, eu tenho direito de entrar...”
  - “Não, o senhor tem que trazer provas. O senhor pode entrar aqui desde que o senhor tenha provas, desde que tenha uma reclamação consistente. Ou então o senhor está aqui aventurando.”
- Finalmente, para encerrar a discussão, o juiz resolveu dar a Valter uma alternativa, sugerindo:
- “O senhor entra com um pedido de desistência dessa ação. O senhor se municia de provas consistentes, procura um procurador para representá-lo. Então o senhor abre um novo pedido,

fundamentado em provas. Do contrário, eu vou negar provimento ao seu pedido. O senhor vai entrar com um pedido de desistência?”<sup>116</sup>

A proposta do juiz não foi compreendida por Valter. Este ficou confuso e afirmou apenas que não iria desistir jamais. O magistrado, então, reafirmou a proposta em tom de ameaça, induzindo-o a aceitá-la. Contudo, o reclamante manteve-se firme em seu posicionamento. Diante disso, a secretária passou a digitar o termo de audiência. Ao final, o autor se negou a assinar. Nesse momento o juiz já visivelmente irritado e não compreendendo o comportamento de Valter passou a discutir novamente com o autor. O reclamante respondeu que não compreendia o texto escrito no termo e que, por isso, não assinaria. O juiz, então, leu em voz alta o que a secretária havia digitado de forma pausada, mas ao falar sobre “prazo de recurso” o reclamante novamente exarou a sua incompreensão. Seguiu-se a partir de então o seguinte diálogo:

Valter não sabia o que era recurso e recebeu a seguinte explicação, que nada esclarecia:

- “Se o senhor quiser recorrer, o senhor tem dez dias.”

Foi a gora d’águia. Valter tomou coragem e começou a falar:

- “Vocês estão abusando da minha boa fé. Eu estive aqui da outra vez, assinei um documento aceitando os R\$ 400 e agora isso está me prejudicando. Não estou mais conseguindo obter o que é justo. Se eu não tivesse assinado aquilo, não estaria tendo os problemas que estou tendo hoje. Então, eu não estou entendendo esse documento, o senhor me desculpe, mas eu não vou assinar.”

O juiz vociferou mais uma vez, incrédulo:

- “O senhor não vai assinar? O senhor está se recusando a assinar?”

Valter prosseguiu com firmeza:

- “Eu não estou entendendo os termos desse documento. Eu fiz até a sexta série, não tenho os diplomas que os senhores têm. Não sou doutor, sou semi-analfabeto. Eu não estou entendendo. Assinei da outra vez e me prejudicou, então não vou mais assinar.”

A transcrição da conversa acima demonstra com clareza um “diálogo de surdos”, tendo como personagem central o juiz. Este em nenhum momento teve a percepção que as suas palavras eram incompreensíveis para um leigo, ainda mais semi-analfabeto. Por outro lado, ficou claro também a incorporação no magistrado de uma autoridade a qual se deve respeito, pois tanto o reclamante, quanto o próprio

<sup>116</sup> BEVILAQUA, Ciméa Barbato. *O consumidor e seus direitos: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo*. Tese de doutorado. . PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2002, pág. 205.

juiz demonstravam uma regra de etiqueta implícita: era preciso coragem para discordar frontalmente do magistrado. De igual modo, o linguajar técnico do Direito em nenhum momento foi abandonado para tentar um efetivo diálogo com o Sr. Valter. Por fim, as formalidades legais exigidas pelo juiz não sofreram qualquer abalo pelas alegações do autor, claramente fundadas no apelo às suas condições pessoais e reivindicando atenção ao desrespeito perpetrado pela Imobiliária.

Em resumo, uma disposição dialógica da atividade jurisdicional cidadã não se constituiria naquele tom sentencial de um sujeito que fala de cima, mas daquele que construiria o entendimento e a decisão numa via de mão dupla. Por tal razão que esse magistrado não se amoldaria a todas as formas usuais na prática forense de hierarquização em relação à sua pessoa, tais como a sua posição superior nas salas de audiência, os pronomes de tratamento utilizados (“excelentíssimo”, “digníssimo”, “doutor”, etc), a ausência de deveres próprios em relação à sua função, etc.

Por outro lado, seria requerido dele atitudes positivas de buscar o conhecimento no lugar onde ele repousa, saindo, se preciso, da sua bolha de isolamento jurídica. Um exemplo disso seria a nomeação de antropólogos na qualidade de peritos em questões indígenas inseridos nos processos judiciais. Enfim, impõe-se uma postura política, mas nada além daquilo que é exigido de qualquer outro cidadão.

Por fim, a realização da cidadania para o magistrado também se colocaria na esfera da personalidade, das relações e da moralidade (esfera da “casa”), e não somente no espaço da “rua” e do indivíduo.

A antropologia, portanto, trouxe um panorama realístico na figura do Juiz brasileiro, ao mesmo tempo que também apontou para outras figuras ainda pouco exploradas mas importantes na discussão sobre o papel dos magistrados, dos atores jurídicos e do Direito em geral. Isso tudo remete para o desfecho da presente monografia. Cumpre tratar especificamente da democracia.

## 6 A DEMOCRACIA FUNDADA NO DIÁLOGO.

De tudo o que foi dito, a presente monografia poderia ser sintetizada a partir do presente capítulo. Apesar de o termo “democracia” não compor o vocabulário

comum dos estudos antropológicos, verificou-se que ali se encontra um fecundo campo para as discussões que a envolvem.

A intenção desta pesquisa não foi estudar a democracia de forma ortodoxa, trazendo a história de um conceito que detém as suas bases no Iluminismo e observá-la abstratamente. Tampouco se buscou um estudo fundado nas questões concretas da representatividade. A proposta foi ir além, ou seja, observar onde concretamente se encontra uma conduta humana que se enquadraria no termo “democrático”, como ela opera e quais os pontos de intersecção com a atividade jurisdicional.

O que se encontrou foi a antropologia, o antropólogo e o olhar antropológico como sintetizadores de uma conduta democrática. Isso porque ambos estão intimamente relacionados com o diálogo.

No caso da antropologia, verifica-se que o próprio surgimento da disciplina pressupõe uma tentativa de compreender realidades diferentes. Por mais que no fim do século XIX ela estivesse fortemente vincada em leituras unilaterais e por vezes até preconceituosas, em seu atual estágio ela exhibe um debate rico e principalmente dialógico. De fato, em todas as leituras ora realizadas uma “disposição dialógica” sempre esteve associada a uma “atitude antropológica”. Vide, por exemplo, Ginzburg ao afirmar que “a essência daquilo a que chamamos uma atitude antropológica, quer dizer, o confronto entre culturas diferentes, reside numa disposição dialógica”<sup>117</sup>.

Por outro lado, a democracia é pensada a partir do binômio liberdade/igualdade, o qual também se fundaria no diálogo. Isso porque se constata que os direitos comumente relacionados com a democracia (e.g., liberdade de expressão, informação, participação, direitos sociais, etc.) não constituiriam a própria democracia, mas apenas garantiriam as condições mínimas de manutenção de um ambiente propício para fomentar o diálogo. Em outras palavras, a garantia de tais direitos não se bastaria para assegurá-la, sendo essencial um **aspecto subjetivo e comportamental**, qual seja, a efetiva disposição de conversar com o “outro”. Em suma, as diversas concepções de democracia, sejam mais focadas na liberdade, sejam na igualdade, reivindicariam por meios e tons diversos alcançar esse estado dialógico.

---

<sup>117</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In *A micro-história*. Lisboa: Difel, 1989, pág. 207.

Mas o que é, de fato, o diálogo? A sua conceituação, por sua vez, é precisamente tratada por Maldonato, a seguir:

Está suficientemente claro que o diálogo não pode limitar-se às transações entre dois universos irreduzíveis, mas deve preparar um tempo novo mediante o próprio sacrifício? O diálogo, esse diálogo, o nosso diálogo, é uma luta mortal. Aqui, a alteridade do outro, para tornar-se familiar e ser reconduzida a uma figura de si, arrisca-se ao extremo sacrifício. O diálogo, esse diálogo, nosso diálogo, nunca mais será um jogo efetuado de memória do qual os autores conhecem os movimentos antecipadamente. Ora, o diálogo é improvisação. Nenhum jogo está acabado. Tudo é aberto. Nenhum uso calculado das palavras, dos silêncios poderá esconjurar os riscos que um encontro traz consigo: isto é, que o encontro, esse encontro, nosso encontro, torne-se um encontro frustrado.<sup>118</sup>

A associação que Maldonato realiza entre o conceito de “diálogo” e “luta mortal” não é casual. É extremamente profícua a metáfora que o enquadra como um embate. Para explorá-la vale trazer um pouco da riqueza de povos “estranhos” e as suas contribuições, em consonância com o comentário citado em capítulo precedente de Pritchard.

Destacam-se os ensinamentos de Don Juan Matus, índio yaqui do norte mexicano que foi estudado pelo então antropólogo Carlos Castaneda, o qual transformou-se, ele próprio, em aprendiz do “nativo”. Segundo Don Juan, o conceito de guerreiro é central na filosofia de vida dos feiticeiros yaquis. Um guerreiro não age em função de ganhar ou perder, mas apenas de viver integralmente de modo impecável, desapegado à sua história pessoal e à sombra de sua própria morte. Nas palavras de Castaneda:

El espíritu de un guerrero no está hecho a la entrega y a la queja, ni está hecho a ganar o perder. El espíritu de un guerrero está hecho sólo a la lucha, y cada lucha es la última batalla del guerrero sobre la Tierra. Por eso el resultado le importa muy poco. En su última batalla sobre la tierra, el guerrero deja fluir su espíritu libre y claro. Y mientras se entrega a su batalla, sabiendo que su *intento* es impecable, un guerrero ríe y ríe.(...)

Una de las grandes ayudas que emplearon los chamanes del México antiguo para establecer el concepto de guerrero fue la idea de tomar nuestra muerte como compañera, como testigo de nuestros actos. Don Juan decía que en cuanto se acepta esta premisa, por muy livianamente que sea, se tiende un puente que salva el abismo entre

<sup>118</sup> MALDONATO, Mauro. *A subversão do ser: identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação*. São Paulo: Peirópolis, 2001, p. 49.

nuestro mundo de los asuntos cotidianos y algo que tenemos enfrente y que no tiene nombre; algo que está perdido en una niebla, que parece no existir; algo tan tremendamente difuso que no puede utilizarse como punto de referencia, pero que está allí, innegablemente presente.

Don Juan afirmaba que el único ser de la Tierra capaz de cruzar ese puente era el guerrero: silencioso en su lucha, imparabile porque no tiene nada que perder, práctico y eficaz porque tiene todo que ganar.<sup>119</sup>

Com as devidas adaptações, a disposição do guerreiro se amolda à disposição dialógica e democrática. O guerreiro, conforme citado por Castaneda, não objetivaria ganhar ou perder em um confronto com o próximo, eis que a sua importância se voltaria para uma conduta impecável. O poder aí toma outro sentido, totalmente diverso da manutenção do poder pelo poder. Ou seja, numa concepção grosseira e ainda que descontextualizada poder-se-ia afirmar que o guerreiro não evitaria o auto-sacrifício porque sabe que a morte é inevitável, buscando apenas viver da melhor forma possível (a chamada impecabilidade)<sup>120</sup>. Trata-se de uma postura, uma atitude, um ânimo diante da vida que lhe permite, assim como no diálogo, “lutar sem se defender”.

Poder-se-ia concluir, portanto, que o diálogo é um rito diametralmente oposto ao “sabe com quem está falando?”. Por meio dele a igualdade e a diferença deixam de fazer sentido, fundindo-se no “encontro”. Já a liberdade é pressuposto basilar de qualquer disposição dialógica.

Cumpra perquirir, ainda, o que decorre desse rito (dialógico) e, por conseguinte, dessa democracia. Seu exemplo já foi explicitado com a antropologia. Viu-se que o olhar antropológico pôde, com o fim do colonialismo, ser também periférico e subalterno. O então nativo devolve as análises sobre a sua pessoa para o público dos países centrais. É como se o feiticeiro zande procedesse a um estudo sobre a sociedade ocidental. E mais, esse encontro de visões não se trava a partir de um lugar seguro, eis que o pesquisador é afetado diretamente pelo objeto estudado. É uma luta “mortal” que coloca o estudioso em posição fragilizada. Ou seja, o estudar o outro também acarreta o reflexo direto sobre si. As confissões de Pritchard são um exemplo claro, pois era visível que as suas crenças sobre o

<sup>119</sup> CASTANEDA, Carlos. *La rueda del tiempo*. On line. Disponível: [www.promineo.gq.nu](http://www.promineo.gq.nu). Acesso em 19.05.2005, pág. 7-9.

<sup>120</sup> “Un guerrero debe aprender a hacer que cada acto cuente, pues va a estar aquí, en este mundo, tan sólo un tiempo breve; de hecho, demasiado breve para ser testigo de todas las maravillas que existen.” – *Idem. Ibidem*. Pág. 10.

misticismo foram abaladas ao estudar os zandes quando ele próprio afirmou que “apenas uma vez pude ver a bruxaria a seu caminho”<sup>121</sup>. Referido autor aduz ainda que:

Pergunto-me se os antropólogos têm consciência de que, ao longo de seu trabalho de campo, podem ser – e às vezes são – transformados pelo povo que estão estudando, que de uma forma sutil e inconsciente eles “viraram nativos”, como se costumava dizer. Ora, se o antropólogo é uma pessoa sensível, não poderia ser de outro jeito. Mas essa é uma questão muito pessoal, e direi apenas que aprendi com os “primitivos” africanos muito mais do que eles comigo.<sup>122</sup>

Disso decorre também a lição que a democracia, ao se exercer mediante o diálogo, não acarreta representações do “outro” a-históricas ou abstratas, mas, ao contrário, forma imagens complexas, concretas e conscientes das relações de poder que medeiam ambos os espaços. É o que se abstrai da crítica dos periféricos, bem analisada por Clifford:

Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. Elas são elaboradas – a crítica dos modos de representação colonial pelo menos demonstrou bem isso – a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo.<sup>123</sup>

Dessa concreção há também outra característica correlata: a microscopia. O olhar voltado para a questão da identidade nacional bem revelou este aspecto. O mesmo se diga a respeito dos estudos antropológicos sobre as vozes oficiais no tema do charlatanismo e do curanderismo ou o rito do “sabe com quem está falando?”. Temas que para alguns poderiam ser considerados banais são relevados e estudados como partes de um contexto cultural abrangente. As lentes de aumento

<sup>121</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Trad. Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002, pág. 42.

<sup>122</sup> *Idem. Ibidem*. Pág. 247.

<sup>123</sup> CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 1ª. reimpressão. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2002, pág. 19.

demonstraram, por sua vez, figuras importantes para se pensar um todo, seja o Brasil, o Direito, ou o papel do Magistrado. E não poderia ser diferente com a democracia e a disposição ao diálogo. Ou seja, eles também se revelaram a partir de pequenos atos do cotidiano e não somente a partir dos centros de poder. A parte e o todo são uma realidade indivisível. DaMatta, ao analisar as filas no Brasil expõe com clareza esse dado:

A fila é o óbvio ululante do Brasil. Uma prova contundente disso é o recorrente tratamento da fila como vergonha, calamidade pública e exceção, quando - na realidade - a bicha é parte constitutiva e estrutural de nossa paisagem sociológica. (...)

O fato é que a fila fala de um sutil elo dialético. De um lado, aquele que de dentro de um palácio, por detrás de um balcão, envelopado num avental branco ou uniforme e com um carimbo na mão, atende, concede, autoriza, negocia, permite, decreta, veta, nega e faz; e, do outro, os que na fila, esperam - p. da vida, esperançosos ou conformados - pelo atendimento. (...)

O cidadão apressado come cru e, nervoso, pode ser acusado de “desacato a autoridade”. Na fila, lembramos amargamente que a tal democracia tem muito a ver com um mundo de pequenas coisas que escapam das majestosas promessas eleitorais.<sup>124</sup>

Ante o exposto, acima se viu uma concepção ideal de democracia. Referido conceito foi centrado em outro: o de diálogo. Somado a isso se viu as suas qualidades e características a partir dos temas e das concepções antropológicas abordadas na presente monografia.

Cumprindo agora indagar como ela se posta na prática do Direito, do Juiz e do brasileiro. Diante disso, o exemplo da fila remete à “democracia” que se pratica no Brasil. E aqui vale rememorar os estudos antropológicos sobre a identidade nacional. Uma democracia que atribui à lei, ao Direito e ao Magistrado uma posição central nessa leitura. Aos representantes da esfera pública cabe carregar o discurso liberal-universalista. E a democracia idealmente pensada ali – no discurso – de fato subsiste com vigor. Mas a transposição das concepções democráticas de igualdade e liberdade, centradas no diálogo, esbarram no vetor privatístico da sociedade brasileira: a lógica de privilégios aos amigos e parentes. A presente dinâmica é exposta com clareza por DaMatta:

---

<sup>124</sup> DAMATTA, Roberto. *Em torno das filas: óbvio ululante e patrimônio nacional*. On line. Disponível: <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=248899>. Acesso em 18.05.2005.

O jogo duplo da chamada “política” no caso do Brasil fica então facilmente entendido. É que o discurso público é realizado utilizando-se um idioma liberal-universalizante: fala-se de fato aos cidadãos do país. Mas a prática política se faz dentro de um outro quadro de referência e segue uma outra lógica. Aqui o quadro dos amigos e correligionários que, uma vez no poder, terão tudo! E a lógica é a das lealdades relacionais que não têm compromisso legal ou ideológico. O resultado não passa, porém, despercebido à massa brasileira, que vê na atividade política um jogo fundamentalmente sujo, onde existe de tudo, menos ética.<sup>125</sup>

A referência acima à política poderia ser aplicada à seara jurídica. A polícia, os advogados, os juizes, os tribunais e até muitos dos professores das faculdades de direito são reconhecidos pela sua incorreção e condutas anti-éticas; pelos favorecimentos que ocorrem à revelia da opinião pública; pelo jogo de influência indevido. A nota exemplar disso refere-se àqueles últimos, dos quais espera-se de sua conduta um mínimo de compatibilidade com as suas aulas, mas que em muitos casos agem contraditoriamente, como no caso de utilizarem seu *status* e influência para garantir poder e prestígio pessoal em detrimento das aulas que deveriam ministrar.

Em suma, revela-se que para falar de democracia no Brasil deve-se antes falar desse Brasil. E diante de tudo o que foi dito, segundo a opinião de alguns antropólogos, dentre os quais Roberto DaMatta<sup>126</sup> e Luis Roberto Cardoso de Oliveira<sup>127</sup>, talvez a solução deste enigma seria não tentar cortar abruptamente um dado cultural que faz o Brasil, Brasil.

Em suma, o que parece óbvio é que no caso brasileiro o intento democrático, e junto disso a crise do papel do Juiz, não necessita de novas leis, constituições ou regulamentos, mas de uma mudança de atitude frisada por Cardoso de Oliveira ao final do quarto capítulo, e, essencialmente, uma **atitude dialógica**. Até mesmo

<sup>125</sup> *Idem*. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6ª. ed.. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, pág. 87.

<sup>126</sup> “A massa, então, não estaria reagindo somente contra alvos específicos, num plano de percepção abstrato, “político”, no sentido de valores, estratégias, ou alvos racionalmente dados, mas contra os intermediários que provocam sua espoliação como pessoa moral, isto é, um ser dotado de alma e de direito básico ao respeito, à consideração e a um tratamento humano.” – DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pág. 51.

<sup>127</sup> “... argumentei que independentemente da amplitude e da diversidade do significado dos direitos de cidadania em diferentes democracias, eles teriam que contemplar um equilíbrio razoável entre os princípios de justiça e solidariedade. Isto é, um equilíbrio entre o respeito aos direitos (universalizáveis) do indivíduo e a consideração à pessoa ou à identidade do cidadão.” – OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Individualismo, identidades coletivas e cidadania: os Estados Unidos e o Quebec vistos do Brasil*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 299, 2001. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004, pág. 02.

porque, como já afirmado no exemplo do Quebec e dos Estados Unidos, a cidadania (e, portanto, a democracia) não se constrói apenas a partir do respeito dos direitos fundamentais e do aspecto impessoal da lei, mas também do ato (dialógico) de consideração à pessoa. Ou seja, onde o aspecto impessoal da lei se faz constantemente presente, ainda subsistiriam questões de cidadania e, portanto, de democracia a serem supridas. O ideal talvez seria alargar a esfera de privilégios para um espectro suficientemente largo até que isso deixe de soar como uma arbitrariedade, mas sim como expressão legítima de justiça e solidariedade, como no caso da Juíza do caso Olho D'água dos Grilos. Em síntese, o direito em si não se basta: ele necessita dialogar na melhor acepção do termo.

Por fim, não foi sem razão que o tema da magia e da religião foi evocado. Se a seara jurídica necessita dialogar, qual o melhor tema de análise para esse propósito senão aquele que nos últimos tempos mais se buscou a distância? Observou-se, portanto, que não somente é possível a comunicação de mundos tão distantes, mas, principalmente, isso se mostrou necessário. Basta ver que a caça às bruxas ainda ocorre nos Tribunais brasileiros.

Como visto, todos os capítulos anteriores fundiram-se na questão mais ampla da democracia, contribuindo seja com modelos ideais que se projetam para propostas futuras, seja com leituras concretas e realistas de um mundo que boa parte dos atores jurídicos esquecem de mencionar.

## 7. CONCLUSÃO

A presente monografia pesquisou e discutiu questões aparentemente longínquas e extremamente particulares. O que um olhar mais atento revela, contudo, é a íntima correlação entre os temas abordados da forma como se explicitará a seguir.

Inicialmente o foco recaiu sobre o olhar antropológico. Primeiro com algumas noções gerais para o efeito de familiarizar o leitor no ambiente que se estaria a adentrar. A seguir, o modo específico de abordagem da antropologia foi esmiuçado. O olhar, o ouvir e o escrever; o estar ali e o estar aqui; a observação participante; a relativização; todos esses conceitos chave foram explicitados. Por fim, cumpriu ao encerramento do capítulo traçar a evolução do olhar etnográfico no tempo e no

espaço. Conferiu-se especial atenção ao olhar subalterno em face da sua pertinência no contexto brasileiro da periferia.

A seção seguinte objetivou deitar as lentes cujas propriedades foram estudadas anteriormente sobre a religião e a magia. Viu-se de modo sintético algumas das principais teorias sobre o tema, desde aquelas baseadas no evolucionismo e as suas variações, passando por algumas contribuições da escola francesa até os estudos mais recentes de Geertz e o paradigma interpretativo. Vislumbrou-se, também, um percurso cuja finalidade não se resumiu em descrever, classificar e caracterizar o fenômeno religioso e mágico, mas principalmente compreendê-los até que se permitiu conversar e produzir um entendimento entre “dialetos” tão distintos.

O capítulo referente ao Juiz na cultura brasileira trouxe uma perspectiva ainda pouco estudada na doutrina jurídica. Ou seja, apreendeu-se o papel desse ator no plano fático, explicando as forças sociais e culturais que movem o seu comportamento. A preocupação aqui não foi trazer o juiz no plano do “dever ser”, ideal e abstrato, mas o ser humano que, como qualquer outro, está sujeito às circunstâncias em que vive. Em face disso, encontrou-se um magistrado atado, por um lado, às relações pessoais e hierárquicas, e, por outro, à aplicação da lei fria e impessoal.

Dando seqüência, a seção seguinte contrapôs o conhecimento antropológico com o jurídico em planos mais específicos. Os três capítulos anteriores foram aplicados para, em um primeiro momento, colocar em discussão o olhar antropológico sobre a magia e a religião e, noutro canto, as vozes dos atores oficiais sobre o mesmo tema. Em síntese, o olhar etnográfico recaiu sobre o olhar judicial quando este se voltava para o tema da magia e da religião. Os pronunciamentos revelaram decisões inquisitoriais, eis que impunham a aplicação de crenças do próprio julgador ao caso concreto. Ou seja, puniam-se crenças religiosas e mágicas. Além disso, tais vozes também confirmaram o que se viu na seção precedente: o juiz, assim como a sociedade que o cerca, também hierarquiza ao classificar e separar o “joio do trigo” quando se colocava em pauta crenças religiosas e mágicas.

Num segundo momento a pesquisa contrapôs as leituras jurídicas sobre o papel do juiz com a postura periférica abordada no segundo capítulo e, novamente, a sua inserção cultural tematizada no quarto capítulo. Destarte, traçou-se um paralelo entre antropologia e direito, demonstrando as principais posições que um

antropólogo e um juiz tomam em face da realidade concreta. Desde aquela supostamente neutra, passando por um viés intermediário, até aquela chamada de “cidadã”. Conferiu-se especial atenção para esta última modalidade, eis que ela se apresenta como a mais adequada à atual teoria antropológica e também em função da própria condição sócio-cultural do Brasil. Analisou-se essa figura e se concluiu que ela comporta em si um equacionamento razoável para atingir a cidadania em seus dois espaços: a da “casa” e a da “rua”.

A última parte deste transcurso conferiu o amálgama necessário para que os temas aparentemente tão distantes fossem aproximados. A democracia se revelou extremamente íntima da antropologia e o seu olhar mediante o conceito de diálogo. Este foi tomado não a partir de sua definição abstrata, mas como uma disposição, uma atitude e um rito pelo qual a democracia se expressa. Além disso, o conceito de guerreiro citado nos livros de Castaneda serviu de base para aprofundar ainda mais o seu significado. A seguir, viram-se os reflexos dessa democracia dialógica: formação de imagens concretas e complexas do “outro”, reconhecimento das relações de poder e a manifestação da democracia em pequenos atos do cotidiano (visão microscópica).

Por fim, a democracia foi problematizada a partir dos desvirtuamentos observados na sociedade contemporânea. A política, o Direito e o papel do Juiz foram rememorados a partir da cultura brasileira no escopo de trazer um pouco da imperfeição dos fatos. Concluiu-se que esses temas devem ser lidos a partir dos dados que fazem o Brasil, Brasil, sendo essencial uma mudança de atitude centrada na concepção de diálogo.

O desfecho da presente pesquisa não poderia ser outro. Buscou-se com a monografia em si mesma um transcurso dialógico. Os temas abordados aqui foram com essa finalidade: antropologia, direito, juízes, religião, magia, centro e periferia foram justapostos e colocados em discussão. Uma tentativa de diálogo no conceito de Maldonado, e, principalmente, uma atitude e disposição de “guerreiro” na acepção de Castaneda. Afinal, qual seria o significado da democracia senão a possibilidade de falar do “outro” ao mesmo tempo em que se fala de si próprio.

## 8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Lédio Rosa de. *Juiz alternativo e poder judiciário*. São Paulo: Editora acadêmica, 1.992.

AZCONA, Jesus. *Antropologia I: historia*. Petrópolis: ed. Vozes, 1992.

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. *O consumidor e seus direitos: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo*. Tese de doutorado. . PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2002 (pgs. 391).

CARLIN, Volnei Ivo. *Deontologia Jurídica: ética e justiça*. Florianópolis: ed. Obra Jurídica, 1996.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Magistratura, sistema jurídico e sistema político*. In FARIA, José Eduardo (org.). *Direito e Justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: ed. Ática, pág. 119.

CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes irresponsáveis?*. Trad. Carlos Alberto Álvaro de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.

CARVALHO, José Jorge de. *O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 261, 1999. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004.

CASTANEDA, Carlos. *La rueda tel tiempo*. On line. Disponível: [www.promineo.gq.nu](http://www.promineo.gq.nu). Acesso em 19.05.2005.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 1ª. reimpressão. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2002.

COMTE, Auguste. *Comte: Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1.983.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 1999.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6ª. ed.. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. *Aprender relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997[a].

\_\_\_\_\_. *Camavais, malandros e heróis*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997[b].

\_\_\_\_\_. *Em torno das filas: óbvio ululante e patrimônio nacional*. On line. Disponível: <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=248899>. Acesso em 18.05.2005.

\_\_\_\_\_. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DA SILVA, José Carlos Gomes. *A identidade roubada: ensaios de Antropologia Social*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1994.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. *In Durkheim: Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social da Religião*. Trad. Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

\_\_\_\_\_. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Trad. Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

FARIA, José Eduardo. Ordem legal x Mudança social: a crise do Judiciário e a formação do magistrado. *In FARIA, José Eduardo (org.). Direito e Justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: ed. Ática.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. *A mitologia de um antropólogo*. Caderno Mais! da Folha de São Paulo de 18 de fevereiro de 2001 [a].

\_\_\_\_\_. Anti Anti-Relativismo. *In Revista Brasileira de Ciências Sociais*. número 8, vol. 3, out/1988 [a], págs. 5-19.

\_\_\_\_\_. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, 1988 [b].

\_\_\_\_\_. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 [b].

\_\_\_\_\_. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: ed. Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Works and lives: the anthropologist as author*. EUA: Stanford University Press, 1988 [c].

GODELIER, Maurice. O Ocidente, espelho partido: uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 21, ano 8, 1993.

GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo. In A micro-história*. Lisboa: Difel, 1989 (pág. 203-214).

HERKENHOFF, João Baptista. *O direito dos códigos e o direito da vida*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1993.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

\_\_\_\_\_. Introdução à obra de Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Oficial do Estado, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Quanto o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian de Lucca. Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo USP; Fapesp, 1996.

MALDONATO, Mauro. *A subversão do ser: identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

MARTINS, Ives Gandra. *Comentários à Constituição do Brasil*. 2ª edição . 6º v.. Tomo I. São Paulo: Saraiva, 2001.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Herbert. *Esboço de uma teoria geral da magia. In Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. In Ensaios Antropológicos Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: ed. Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 304, 2001[a]. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004.

\_\_\_\_\_. *Honra, dignidade e reciprocidade*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 344, 2004. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004.

\_\_\_\_\_. *Individualismo, identidades coletivas e cidadania: os Estados Unidos e o Quebec vistos do Brasil*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 299,

2001[b]. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004.

\_\_\_\_\_. *Legalidade e eticidade nas pequenas causas*. Série Antropologia, on line, Brasília, n. 265, 1999. Disponível: [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm). Acesso em 23.10.2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: ed. Unesp, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1988.

PEIRANO, Mariza G. S.. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UNB, 1.992

RODRIGUES, Alexandre. Juiz terá de ser tratado por "senhor" pelos vizinhos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 22 de março de 2.005. Online. Disponível em <http://www.estadao.com.br/rss/agestado/2005/mar/22/217.htm>. Acesso em 29.04.2005.

SAMTEN, Padma. *A jóia dos desejos*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. *A antropologia e direitos humanos no Brasil*. In LIMA, Roberto Kant de (org.). *Antropologia e Direitos Humanos 2*. Niterói: Ed. Da Universidade Federal Fluminense, 2003.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. Tese de mestrado. PPGAS – Programa de Pós-graduação em antropologia social – FFLCH-USP – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 1994 (pgs. 226).

\_\_\_\_\_. *Direito e antropologia: uma história de encontros e desencontros – julgamentos de curandeirismo e charlatanismo (Brasil – 1900/1990)*. In *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo: RT/IBCCRIM, ano 5, n° 18, abril-junho/1997 (pg. 135-145).

VIANNA, Luiz Werneck; et al. *Corpo e Alma da Magistratura Brasileira*. 3ª. ed. Rio de Janeiro : Revan, 1997.