

6. SOCIOLOGIA JURÍDICA

DIREITO E ANTROPOLOGIA: UMA HISTÓRIA DE ENCONTROS E DESENCONTOS – JULGAMENTOS DE CURANDEIRISMO E CHARLATANISMO – (BRASIL – 1900/1990)

ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER

SUMÁRIO: I. Introdução – II. Magia e religião em alguns paradigmas antropológicos: 1. Precusores de teorias antropológicas sobre magia e religião; 2. Magia e religião para a Escola Britânica; 3. Atalhos pela Psicologia; 4. A Escola Francesa – III. Mentalidade jurisprudencial brasileira: ordem e progresso: 1. Curandeiros e charlatães; 2. Textos doutrinários – IV. Algumas considerações finais.

I. Introdução

São duas as questões básicas que gostaríamos de propor para reflexão e debate. A primeira, sugerida no título deste trabalho, refere-se a quais foram os encontros e desencontros ou congruências e incongruências entre Antropologia e Direito em julgamentos de curandeirismo e charlatanismo no Brasil deste século. A segunda, decorrente das conclusões a que chegamos com a primeira, indaga por que apenas houve um grande encontro no final do século XIX e início do XX, quando alguns paradigmas antropológicos fizeram parte do universo jurisprudencial brasileiro, tendo os paradigmas posteriores ficado à margem das idéias e práticas que nortearam os magistrados em suas sentenças.

Demonstraremos que os principais textos doutrinários, pareceres e decisões de tribunais superiores referentes a julgamentos de curandeirismo e charlatanismo publicados entre 1900 e 1940, nas duas principais revistas de jurisprudência do país, freqüentemente se embasavam em teorias socioantropológicas ainda discuti-

das na Europa e quase sempre reinterpretadas e adaptadas criativamente ao contexto brasileiro. A partir dos anos 40, contudo, tais teorias parecem ter se cristalizado, ficando as novas produções antropológicas internacionais, e mesmo nacionais, à margem dos debates que chegavam aos tribunais.

Cabe-nos refletir se este descompasso decorreu de um desconhecimento dos novos paradigmas antropológicos por parte dos intérpretes e aplicadores da lei, ou se, conhecedores desses novos modelos, eles optaram por desconsiderá-los. Nossa hipótese é a de que, por um lado, houve um desconhecimento, pois o impacto das teorias socioantropológicas na formação de profissionais do Direito parece ter sido mais intenso no final do século XIX e início do XX do que nas décadas seguintes, quando ocorreram alterações no conteúdo curricular dos cursos jurídicos, até então cursos de ciências jurídicas e sociais. Também mudaram substancialmente, a partir de meados deste século, o perfil e as expectativas dos corpos docente e discente das mais famosas Faculdades de Direito brasileiras, pois

com o aumento do número de vagas oferecidas e a multiplicação de oportunidades de trabalho, professores e alunos tornaram-se mais técnicos e burocratas da lei do que cientistas e pesquisadores de seus conteúdos e alcances. Por outro lado, é possível que os novos referenciais antropológicos, ao contrário dos da virada do século, não correspondessem mais às exigências de controle e contenção sociais almejados pela ordem jurídico-política pós 40, o que explicaria sua exclusão de textos doutrinários e de fundamentações jurisprudenciais.

As respostas que apresentaremos à primeira das questões norteadoras deste trabalho estão respaldadas em material documental já coletado e analisado.¹ As hipóteses que desenvolveremos em relação à segunda questão são ainda de caráter especulativo. Ambas, todavia, têm por finalidade abrir caminhos para que discutamos as relações entre Antropologia e Direito ou, mais especificamente, a importância que a produção teórica antropológica já teve na legitimação de discursos e práticas dos aplicadores da lei.

II. Magia e religião em alguns paradigmas antropológicos

Adotaremos como ponto de partida a proposta elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira, segundo a qual o desenvolvimento da Antropologia se deu não através da superação de paradigmas, mas de complexas combinações e sobreposições entre vários deles, relações estas responsáveis pela criação de uma *matriz*

disciplinar. Tal *matriz*, portanto, é uma composição de paradigmas que, apesar de historicamente datados e localizados, não se substituíram, *mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes*. Seriam eles os paradigmas *racionalista*, proveniente dos trabalhos da Escola Francesa; *empiricista e estrutural-funcionalista*, da Escola Britânica; *culturalista*, da Escola Histórico-cultural, e, por fim, o paradigma *hermenêutico*, da Antropologia Interpretativa.²

Tentaremos demonstrar que o Direito não absorveu esta *matriz* à medida que foi apreendendo a Antropologia ao longo deste século. Ao incorporar paradigmas antropológicos enquanto argumentos científicos para sustentar alegações, contra-alegações e sentenças em julgamentos de curandeirismo e charlatanismo, acreditamos que a mentalidade jurisprudencial brasileira absorveu fragmentos da produção antropológica, mas não para formar uma nova matriz e sim perdendo de vista seu contexto e as articulações entre teorias.

A própria Antropologia nos ensina, todavia, que podemos ver caos onde pode existir uma lógica estranha aos nossos códigos, ou seja, a apreensão aparentemente desarticulada que o Direito fez (e faz?) de paradigmas antropológicos pode ser uma maneira de rearticulá-los em função de parâmetros da lógica jurídica e jurisprudencial.

Analisemos, então, quais foram esses fragmentos absorvidos e utilizados pelo discurso jurisprudencial brasileiro, ao longo deste século, observando-os a partir de casos em que os conceitos de magia e religião estavam em jogo.

(1) Trata-se da dissertação de mestrado intitulada *Sortilégio de Saberes: Curandeiros e Juízes nos Tribunais Brasileiros (1900-1990)*, apresentada em 06.09.1994, ao PPGAS da FFLCH-USP (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo), sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Paula Montero.

(2) Ver CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia, in *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/CNPQ, 1988, p. 13-25.

1. Precusores de teorias antropológicas sobre magia e religião³

Iniciemos lembrando que o interesse intelectual por fenômenos mágico-religiosos é muito anterior ao surgimento da Antropologia, pois, desde antes do Renascimento, teólogos analisavam-nos para tipificar fiéis e infiéis. Como tais análises partiam de um referencial cristão, considera-se a renascença florentina, caracterizada pelo platonismo de alguns escritores, o marco inicial dos primeiros "estudos intelectuais" sobre magia e religião.

Estes estudos, e os que os sucederam até a segunda metade do século XVIII, não buscavam, entretanto, o porquê das crenças ou questionavam diferenças entre magia e religião; apenas pressupunham a viabilidade de certos tipos de magia e davam-lhes tratamento doutrinário, transformando-os em sistemas lógico-divinatórios como a quiromancia, a fisiognomonia, a astrologia e a geomancia.⁴ Somente em meados do século XIX, essa busca teve início com o nascimento da Antropologia e da Sociologia.

Interessados em investigar a origem da humanidade, em explicar as diferenças entre grupos das mais diversas partes e empenhados em identificar e tipificar regularidades no aparentemente aleatório comportamento humano a fim de classificá-lo, controlá-lo e prevê-lo, os primeiros antropólogos e sociólogos fizeram do estudo de fenômenos mágico-religiosos o fio condutor de muitas de suas principais obras.

O tema da religiosidade representava-lhes não só o desafio intelectual de inaugurar um novo espaço científico de reflexão, como também um desafio pessoal, uma vez que muitos, apesar de declaradamente agnósticos ou ateus à época em que desenvolveram seus estudos, provinham de diferentes formações religiosas, como o judaísmo (Durkheim e Lévy-Bruhl), o presbiterianismo (Frazer) e o catolicismo (Malinowski), entre outras. Para estes intelectuais, tomar as religiões como objeto de investigação era uma espécie de prova cabal e de autoconvencimento de que as ciências sociais tinham chegado para ficar, equiparando-se às já legitimadas ciências físicas e naturais.

Enquanto biólogos perguntavam qual o mecanismo da evolução das espécies, antropólogos discutiam qual o ponto de partida e através de que etapas a Humanidade evoluíra e prosseguia se aperfeiçoando. O questionamento sobre o ponto de partida foi típico da tradição francesa, a qual interligou Antropologia e Sociologia, desenvolvendo-se a partir dos trabalhos de Durkheim, Hubert, Mauss e Lévy-Bruhl. Já a discussão sobre qual a sequência das etapas evolutivas foi típica da tradição britânica, consolidadora de um evolucionismo etnográfico-comparativo, especialmente a partir dos trabalhos de Tylor e Frazer.⁵

Antecipando o paradigma da Escola Francesa, temos Auguste Comte, com sua "teoria do fetichismo", segundo a qual magia e religião se situavam na etapa inaugural da evolução do pensamento humano, raciocínio que progrediria através da superação de três estágios: teológico, metafísico e positivo, sendo o

(3) Uma análise detalhada das teorias e autores e obras mencionados neste item encontra-se no Capítulo I da dissertação já citada, sob o título "Magia, Religião e Direito na Tradição Antropológica" (p. 16-58).

(4) V. THOMAS, Keith. Curandeiros e Magia Popular, in *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra - Séculos XVI e XVII*. São Paulo : Companhia das Letras, 1988 (Cap. 8).

(5) Para uma retomada dos principais aspectos do evolucionismo cultural, v. STOCKING JR., George. *Race, Language and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago : University of Chicago Press, 1968.

primeiro formado também por três fases sucessivas: fetichismo, politeísmo e monoteísmo.

Contemporânea a esta teoria e antecipando a tradição britânica, temos a “teoria do mito natural”, proposta por Max Müller, para quem os deuses da antiguidade seriam personificações de fenômenos naturais, como sol, lua e trovão. Segundo este autor, todo conhecimento e raciocínio humanos partiam da limitada percepção dos sentidos, de modo que fenômenos intangíveis provocavam a noção de infinito e de deidades.

2. Magia e Religião para a Escola Britânica

Opondo-se a Müller e inaugurando a tradição antropológica britânica, Herbert Spencer, Edmund Tylor e seus pupilos Andrew Lang e R. R. Marett desenvolveram, na segunda metade do século XIX, as teorias “do fantasma” e “da alma”, cuja relevância está no reconhecimento de que os *primitivos* eram capazes de inferências racionais, embora débeis.

Para Spencer, a origem da religião residia no culto a ancestrais ou na crença em fantasmas, os quais não se confundiam com almas, uma vez que, segundo ele, primitivos dotavam de alma tanto criaturas quanto objetos.

Tylor, a partir de duas teses sobre a origem da alma (uma remetendo-a a sonhos e outra relacionando-a a um estágio inferior ao espírito), concluiu que a religião primitiva partia da crença nessa entidade material capaz de se desmaterializar, ocasião em que seria concebida como divindade. Daí, segundo Tylor, explicações primitivas atribuídas à morte, doenças, transes, visões e sonhos relacionarem-se à presença ou ausência de alma.

Tanto Spencer quanto Tylor, portanto, tentaram demonstrar a racionalidade da magia ou religião primitivas, uma vez que as viam como resultados da capa-

cidade dos crédulos de refletir lógica e associativamente, elaborando classificações por similaridade, embora “confundindo” conexões objetivas com subjetivas.

Quanto a Lang, discípulo de Tylor considerado um dilettante em Antropologia, sua contribuição residiu na recusa de que a idéia de divindade evoluíra das noções de fantasmas, almas e espíritos. Acreditava que o monoteísmo poderia ter sofrido uma “degradação” e precedido o animismo.

Mas Lang e Tylor logo foram duramente atacados por Frazer, para quem a religião era precedida por uma fase mágica ainda mais elementar que o animismo. Frazer discordava de Lang quanto à degradação do monoteísmo e concebia o desenvolvimento intelectual da Humanidade de modo semelhante a Comte, ou seja, através de três estágios evolutivo-progressivos: magia – religião – ciência. Foi o primeiro a questionar, profunda e sistematicamente, as relações e distinções entre estes três conceitos.

Segundo Frazer, magia e religião eram técnicas. Diante da ineficácia de certos ritos mágicos, o Homem teria constatado sua impotência perante a Natureza e inventado deuses, os quais, por demandarem abstrações e reflexões complexas, teriam prenunciado a chegada do pensamento científico. Mesmo atribuindo à magia e à religião o caráter de falsas ciências, Frazer também admitiu que nelas já se encontravam sementes dos fundamentos racionais e das regularidades causais característicos do pensamento científico.

3. Atalhos pela Psicologia

Um dos primeiros a questionar as explicações intelectualistas de Tylor e Frazer foi Marett, filósofo da escola que ficou conhecida como pré-animística. Ele se contrapunha a Tylor afirmando que primitivos não confundiam conexões obje-

tivas com subjetivas, pois sabiam distinguir ações simbólicas de empíricas. Quanto à diferenciação entre magia, religião e ciência elaborada por Frazer, Marett afirmava existir um estágio inicial, pré-animístico, em que magia e religião se equiparavam, tendo ambas função catártica e simuladora. Considerava-as derivadas de estados afetivos ou tensões emocionais, os quais, por sua vez, seriam causados pela "sensação de mistério" decorrente da atribuição de poderes ocultos a certas pessoas e coisas.

Contemporâneo a Marett, Ernest Crawley também enveredou pelo campo das sensações, acrescentando aos debates de seu tempo a idéia de que os mundos mental e espiritual estavam imbricados. Apontou a religião primitiva como produto do medo e equiparável à noção de tabu: quanto maior a primitividade, mais presentes a noção de perigo, a sensação de medo e a religiosidade. Como prova desta relação diretamente proporcional entre medo e religiosidade, apontava o fato de serem as mulheres mais medrosas e religiosas do que os homens.

Apesar dessas investidas psicológicas de Marett e Crawley, a inauguração da chamada "Psicologia Científica" somente foi atribuída a Wilhelm Wundt, que também propôs explicações especulativas e evolucionistas sobre a seqüência magia-religião, a qual, segundo ele, seria composta das seguintes etapas: crença na magia (em demônios) → totemismo → culto a ancestrais humanos → culto a heróis → culto a deuses.

É inegavelmente estreita a relação entre correntes de pensamento antropológico e psicológico na virada do século XIX para o XX, sendo que Freud não fugiu à regra. Ao refletir sobre o desenvolvimento intelectual da Humanidade, analogamente a Frazer e a Comte, ele associou a magia a um estágio inicial (narcísico) em que a realização dos desejos se daria através de alucinações. Estudou ritos mágico-primitivos e equiparou-os a ob-

sessões protetoras dos neuróticos, concluindo que os mágicos, como as crianças, as mulheres, os poetas, os artistas, os amantes, os místicos, os criminosos, os sonhadores e os loucos lidam com a realidade através da onipotência do pensamento. A religião, para Freud, seria uma ilusão originada e alimentada por sentimentos de culpa e pela busca de proteção, havendo correlação direta entre a figura paterna e a de Deus.

Foram muitos os desdobramentos dessa interface entre Antropologia e Psicologia no que se refere a análises sobre magia e religião. O mais importante, talvez, seja o do qual resultou a própria Escola Francesa de Sociologia ou, ao menos, a obra de um dos principais representantes do paradigma que Roberto Cardoso de Oliveira denomina de *racionalista*: Durkheim.

4. A Escola Francesa

Após sua passagem pelo laboratório de psicologia experimental fundado por Wundt, com quem estudou Antropologia e Psicologia, Durkheim decidiu se dedicar às ciências sociais com o propósito de transformar a Sociologia em disciplina autônoma. E para demonstrar que as leis reguladoras da vida social não se reduziām às de outros domínios, sobretudo aos psicológicos, ele contestou as explicações emocionalistas de Wundt sobre magia e religião, afirmando que ritos mágico-religiosos não eram efeitos de estados psicológicos exaltados, mas suas causas. Preocupado em compreender a progressiva desorganização das sociedades européias na virada do século XIX para o XX e empenhado em encontrar mecanismos para defender e estimular a coesão social, Durkheim considerou magia a religião desiguais enquanto forjadoras de elos sociais.

Considerava a magia um exercício de caráter predominantemente individual, fonte de anomia social, tanto que pres-

cindia de uma igreja, ou seja, de um sistema unificado de crenças e práticas relacionadas ao sagrado. A religião, ao contrário, dependente da existência de tal sistema era, para Durkheim, um exercício de caráter predominantemente coletivo, fonte de moralidade e coesão, pois voltado para o controle de transgressões.

Mas o que denominamos Escola Sociológica Francesa prossegue com as obras de Marcel Mauss e Herbert Hubert, especialmente com a retomada que estes fizeram das teorias sobre magia e religião até então existentes. De um modo geral, eles criticaram os teóricos anteriores por terem analisado apenas atos mágicos e não a magia como um todo, a qual se compunha, segundo eles, de três elementos inseparáveis: atos, agentes e representações.

E quanto às distinções feitas por Durkheim, concluíram que *forças coletivas* estão presentes tanto em atos mágicos quanto religiosos, uma vez que nestes últimos tudo se passa como se tais forças coletivas se apropriassem dos indivíduos e, nos primeiros, como se os indivíduos delas se apropriassem. Nas palavras dos autores: "(...) o mágico é designado pela sociedade, (...) Ele possui (...) o espírito de sua função, a gravidade de um magistrado, é sério, pois é levado a sério e é levado a sério porque tem-se necessidade dele. (...) a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública".⁶

Mauss e Hubert demonstraram, portanto, que um fenômeno coletivo, como a magia, pode se apresentar sob formas individuais e, com isto, inauguraram o campo de estudo que viria a ser conhecido como simbolismo. A lógica mágica passou a ser concebida como representante da lógica social, assim como hierar-

quias atribuídas pelos homens às coisas passaram a ser tratadas como hierarquias existentes entre os próprios homens. Mas apesar do impacto positivo desta nova abordagem sobre os pensadores da época, nem todos aderiram a ela.

Lévy-Bruhl, por exemplo, contemporâneo de Durkheim, mesmo concordando com seus postulados básicos, priorizou o estudo da lógica de sistemas de pensamento em detrimento da análise de possíveis relações entre estes e instituições sociais. Cada sociedade, segundo Lévy-Bruhl, tem um tipo distinto de mentalidade. As de tipo primitivo estariam orientadas para o sobrenatural, tendendo ao misticismo, enquanto as de tipo civilizado procurariam as causas dos fenômenos em processos naturais, tendendo à ciência. Concluiu que as primeiras partiam de representações coletivas *pré-lógicas* e *místicas*, pois não evitavam contradições, ao passo que as segundas partiam de representações coletivas científicas, pois limitavam-se à objetividade das coisas. Parece não ter atribuído descrédito a nenhum desses tipos de representações e, quanto à magia e à religião, aceitava-as como fatos consumados, não tencionando demonstrar suas origens e desenvolvimento; desejava apenas desvendar suas estruturas para, a partir delas, provar a existência de tipos distintos de mentalidade.

Suas teses não encontraram grande ressonância nos meios antropológicos, especialmente porque pesquisas de campo começavam a revelar a existência de mais complementaridades que contradições entre explicações místicas e científicas. Contudo, apesar das controvérsias, muitos pensadores não deixaram de mencionar as idéias de Lévy-Bruhl, como foi o caso de William James, Max Weber, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss.

Poderíamos prosseguir destacando outras teorias antropológicas e novos prismas através dos quais magia e religião foram abordadas, mas acreditamos

(6) HUBERT, Herbert & MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia in *Sociologia e Antropologia*, São Paulo : EPU/EDUSP, 1974, v. I, p. 126.

ter selecionado os que nos pareceram os mais presentes no universo de idéias e práticas jurisprudenciais relativas aos crimes de curandeirismo e charlatanismo no Brasil. Prossigamos, portanto, apontando a presença de paradigmas antropológicos e de como fragmentos desses chegaram aos tribunais brasileiros e se rearticularam numa nova dinâmica.

III. Mentalidade jurisprudencial brasileira: ordem e progresso⁷

O Brasil da virada do século XIX para o XX cindia-se entre o que restava do Império e o que ainda não existia da República. O país oscilava entre a escravidão e o capitalismo, entre os mundos rural e urbano. Negros, índios, mestiços e imigrantes brancos desafiavam uma possível unidade nacional e, nas grandes cidades da época, os saberes populares esbarravam nas primeiras faculdades. A coesão e a viabilidade do país estavam em causa, o que implica dizer que seu povo estava se tornando objeto de preocupações políticas e acadêmicas. Era preciso desvendá-lo, analisá-lo, tipificá-lo, curá-lo e educá-lo, tarefas às quais se lançaram arduamente médicos e juristas, muitos dos quais também políticos. Neste contexto, algumas teorias socioantropológicas, ou recortes delas, caíam como uma luva para conferir a esses profissionais a legitimidade científica de que necessitavam para se proclamarem vanguardas intelectuais da modernidade e do progresso almejados.

Instituir novas regras, para a maioria dos que participavam dessas vanguardas, significava compatibilizar a manutenção da *Ordem* com a chegada do *Progresso*, como bem anunciava o lema da nova bandeira nacional de inspiração comtiana.

Era preciso transformar cada brasileiro num cidadão capaz de ocupar, ordenada e corretamente, as modernas funções e espaços públicos. Uns poucos “avançados” teriam de se encarregar dessa cruzada modernizadora, levando multidões de “atrasados” rumo ao desenvolvimento. Mas tal cruzada seria viável? As diferenças entre “civilizados” e “primitivos” seriam conjunturais e superáveis ou eram inatas e definitivas? A Antropologia e a Sociologia davam dicas: positivismo, evolucionismo, darwinismo social.

Modelos teóricos europeus, aparentemente inconciliáveis, foram então reinterpretados e devidamente adaptados ao contexto brasileiro, aproveitando-se, de cada um, os argumentos que melhor servissem aos interesses em jogo. Assim ocorreu diante do “problema” da miscigenação, recuperando-se do darwinismo social o reconhecimento de hierarquias e diferenças naturais – *Ordem* – e retirando-se do evolucionismo a crença na transformação e no aperfeiçoamento – *Progresso*.

As principais dúvidas dos intelectuais brasileiros quanto à viabilidade de uma composição harmoniosa das diferenças abundantes no país, em vez de os imobilizarem, levaram-nos à elaboração de novos códigos e projetos de lei, medidas sanitárias e políticas governamentais. Tornou-se praticamente hegemônica a idéia de que se não fosse construída uma *identidade cultural* para o Brasil e, de preferência, próxima àquela considerada a mais bem-sucedida – branca, intelectualizada, urbana e industrializada –, não haveria *identidade nacional*.⁸

Para os índios, prevaleceu o pressuposto de que as espécies evoluem como

(7) Detalhamentos dos aspectos mencionados neste item foram trabalhados na dissertação citada, Cap. II – “Sortilégios – Charlatanismo e Curandeirismo no Brasil”, p. 59-91.

(8) V. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil*, in: *Tempo Social – Revista de Sociologia* (1), São Paulo : USP, 1989, p. 29-46

os indivíduos, fazendo-se necessário tutelá-las até se tornarem adultas. Incorporados ao Estado como indistintamente infantilizados, grupos indígenas os mais variados foram considerados igualmente representantes de uma “natureza bruta” carente de sedentarização, de leis, de trabalho e de religião.

Negros e mulatos também foram indistintamente vistos como lembranças do passado escravo e de costumes bárbaros a serem combatidos, tais como o candomblé que, na opinião de Nina Rodrigues, era uma inquietante mistura entre catolicismo e “cultos bárbaros”.

Mesmo os diferentes tipos de imigrantes brancos europeus foram hierarquizados de acordo com as características de “atraso” ou “progresso”, dependendo de seus países de origem. O conjunto dos imigrantes, na verdade, foi visto por muitos intelectuais do período como perigoso, pois vários grupos traziam de seus países hábitos considerados perturbadores da *Ordem*, como jogos e festas de rua ou experiências sindicalistas. O modelo que, no final do século XIX, associava o trabalhador não branco à ociosidade e à decadência, nas primeiras décadas do século XX se alargou e passou a associar o ócio, praticado por quem quer que fosse, à ilegalidade, bem como o trabalho à legalidade.

A umbanda, neste contexto, nascida na década de 20, no Rio de Janeiro e em São Paulo, desde o início foi reprimida, pois floresceu em zonas consideradas marginais, ligadas à criminalidade, além do que, elementos centrais de seus ritos, como a possessão e o transe, foram, desde logo, percebidos por médicos como sinais de loucura. Não será por mero acaso que predominarão “presidentes” ou “diretores” de centros espíritas dentre réus de curandeirismo e charlatanismo, durante várias décadas deste século.

A incipiente polícia e os não menos principiantes saberes médico e jurídico

tomaram a frente desse empreendimento identificador, repressor e saneador de qualquer tipo de “desordem” ou “retrocesso”, estando especialmente unidos na perseguição a curandeiros e charlatães que, simultaneamente, representavam perigo para a ordem e para a saúde públicas. É certo que, desde o início, houve enfrentamentos teóricos e práticos entre médicos e juristas, higienistas e legisladores, mas as oposições se esvaneciam quando a briga era entre “doutores” e “não doutores”.

1. Curandeiros e charlatães

Podemos dizer que, desde o primeiro Código Penal republicano, promulgado em 1890, foi declarada uma verdadeira guerra médico-policial-jurídica contra os mais diferentes agentes terapêuticos populares e suas respectivas atuações curativas. Reunidos sob os rótulos de praticantes ilegais da medicina, de charlatães ou de curandeiros, estão *velhos pajécaboclos* remanescentes de grupos indígenas desagregados; *santos milagreiros*, *beatos*, *benzedeiros*, *raizeiros*, *curadores de cobras*, *negros rezadores e curadores*, todos integrados aos quadros do catolicismo popular. Temos também os *adeptos do espiritismo* como alvos de perseguição, uma vez que se discutia a legitimidade do espiritismo enquanto religião a ser reconhecida pelo Estado.

Mas o que nos interessa é questionar em que medida na rotulação desses agentes terapêuticos e réus preferenciais de acusações de curandeirismo ou de charlatanismo estão presentes alguns paradigmas antropológicos.

Analisando todos os resultados de julgamentos realizados por tribunais superiores e que chegaram a ser publicados entre 1900 e 1990 em duas das principais revistas nacionais de jurisprudência (um total de 223 casos), pudemos perceber a construção de estereótipos de réus e ví-

timas que nos permitem traçar algumas considerações.⁹

O típico curandeiro brasileiro retratado por essa jurisprudência é do sexo masculino e, geralmente, age sozinho, pelo menos aos olhos de um direito liberal que pulveriza conflitos e esgarça redes de relações sociais. Nas sentenças majoritariamente condenatórias, esses curandeiros são tachados de perturbadores da ordem pública e agentes que põem em risco a coesão social.

Considerando o conjunto de casos em que a fala judicial atribui qualificativos aos réus (174), confirma-se a presença marcante de adeptos de religiões populares (médiums, presidentes de centros espíritas, pastores evangélicos, budistas, não católicos, membros de seitas, sacerdotes, pretos velhos, pais de santo etc – 21%) e de “profissionais” da área da saúde, como massagistas, enfermeiros, farmacêuticos, doutores e médicos (15%), além de menções a “espertalhões e farsantes” (20%). Estes dados parecem reforçar a idéia de que os réus são, preferencialmente, agentes que disputam fatias do mercado religioso e da saúde com outras forças sociais significativas.

Quanto às vítimas, destaca-se na leitura dos acórdãos o seu anonimato, uma vez que, na maioria dos casos, há somente vagas menções a “pessoas” ou “população”. Mesmo as vítimas individualmente caracterizadas são citadas como representantes de uma coletividade (*doentes, incautos, supersticiosos, ignorantes, crédulos etc*).

Esta estereotipia coletiva das vítimas é coerente com a abordagem jurídico-pe-

nal dos delitos de curandeirismo e charlatanismo, segundo a qual esses são crimes “de perigo” e não “de dano”, ou seja, para se configurarem não há necessidade de que alguém seja prejudicado pelo curandeiro ou charlatão, pois o que se analisa é se seu comportamento cria a probabilidade de a vítima se prejudicar. O que está em julgamento, portanto, é uma presunção, um juízo.

2. Textos doutrinários¹⁰

Os textos doutrinários mais citados e os acórdãos que se cristalizaram como referências jurisprudenciais para novos julgamentos revelam alguns outros dados que merecem menção.

A questão da liberdade de culto é objeto de acirrados debates. Um parecer de 1939 sugere aos julgadores que, diante de práticas de espiritismo, saibam distinguir aquelas “inofensivas”, a serem absolvidas, das “nocivas”, condenáveis por invadirem domínios de tratamentos cientificamente apropriados.

Fica clara a existência de espaço oficial para crenças doutrinárias, não práticas, tanto que, por um lado, tolera-se o “espiritismo-doutrina” ou “espiritismo-religião”, tendente ao abstrato não interventivo e, por outro, condena-se o “espiritismo-curandeirismo” enquanto rito mágico mais próximo de problemas da vida laica. Esta oposição religião-doutrina x magia-prática foi bastante explorada pela tradição francesa, especialmente por Hubert e Mauss e se fez bastante presente nos debates jurídicos brasileiros.

Outro parecer, anterior a 1940, sugere aos julgadores que não considerem como

⁽⁹⁾ Nos Cap. III e IV da já mencionada dissertação, respectivamente intitulados “Tribunais Brasileiros (1900-1990) – Fontes e Metodologia” e “Curandeiros e Juízes – Panorama Jurisprudencial”, estão explicitados todos os passos da seleção, coleta e análise de dados qualitativos e quantitativos (p. 92-150).

⁽¹⁰⁾ A bibliografia completa dos textos que serão mencionados, bem como maiores detalhes a respeito de seus conteúdos, se encontram na dissertação citada, no Cap. V – “Um olhar antropológico observando os juízes – Alguns textos e casos paradigmáticos” (p. 151-195).

álibi para o curandeiro a possibilidade de suas vítimas já estarem doentes ao procurá-lo e, portanto, virem a piorar em decorrência da própria doença.

Este parecer deixa claro que a fragilidade da vítima é condição necessária para a ocorrência do delito e não atenuante do mesmo. Por igual razão, é considerado irrelevante o fato de as substâncias ministradas pelo curandeiro serem inócuas. O "bom juiz", registra o parecer, é aquele que é mais esperto do que o espertalhão curandeiro, pois, do contrário, pode se igualar às "ingênuas vítimas". Como parâmetros decisivos da racionalidade científica e da modernidade, são elogiados outros pareceres médicos, considerados modernos recursos técnicos para o aplicador da lei que, sobe-rano, julgará.

A partir de 1940, há pelo menos cinco textos recorrentes na literatura jurisprudencial sobre o assunto que dão continuidade a esta linha de raciocínio. Um deles se propõe a esclarecer o leitor sobre a definição de curandeirismo, fazendo um apanhado histórico que parte da escassez de remédios no país para chegar a comentários sobre "elementos indígenas e negros" e a "perniciosa" miscigenação cultural e racial que provocam. O curandeirismo é tomado como mau fruto dessa hibridação e, portanto, como prática a ser extirpada.

Em 1942, num texto resultante de palestras ministradas sobre o novo Código Penal, proferidas por um professor de medicina legal da USP, o charlatanismo é analisado a partir de um raciocínio degenerativo-evolucionista. Partindo do "bom charlador", o professor chega ao "mau charlatão", indo do lícito comércio de mercadorias praticado pelo primeiro à ilícita medicina praticada pelo segundo. Considera as vítimas também culpadas pelo comportamento delituoso de quem as prejudica, idéia que alcançará muitos julgados. Atribui ainda a uma cadeia de causas e efeitos, que nada tem de sobre-

natural, os eventuais sucessos de curandeiros. Finaliza com uma leitura organicista do curandeirismo, associando-o ao trabalho de "animais necrófilos" responsáveis pela putrefação de cadáveres que, apesar dessa terrível tarefa, contribuem com o médico legista permitindo-lhe que este identifique a data provável da morte. Escreve o professor: "(...) o curandeirismo é, simultaneamente, revelador de atraso cultural e indicador de onde programas civilizatórios devem ser implementados".

Uma certa novidade é trazida num texto, também de 1942, que comenta a Lei das Contravenções Penais. Ao tratar da "exploração da credulidade pública", o autor minora o tom depreciativo com que fala da "propensão psicológica para a superstição". Ele a considera universal e cita "importantes civilizações" que demonstraram tê-la, como os egípcios, assírios, babilônios etc. Apesar disto, não deixa de associar feitiçaria a atraso e religião a progresso e civilização.

Sobre a mesma contravenção, outro autor, em 1958, também retorna a "civilizações passadas" para demonstrar a universalidade de tendências supersticiosas, pontuando, com grande preocupação, a persistência de sobrevivências mágicas no Brasil do século XX e citando negros, o candomblé e a macumba como verdadeiras reminiscências de um passado que assombra o presente.

Por fim, já em 1981, temos um artigo escrito por um juiz de uma das varas de família e sucessões de Porto Alegre, demonstrando uma postura mais concessiva em relação a curas mágico-religiosas, simpatia que parece passar pelo reconhecimento da cientificidade de novos saberes como a Medicina Psicossomática e a Parapsicologia.

Uma leitura do conjunto desses sete textos referenciais da jurisprudência brasileira sobre curandeirismo, charlatanismo e exploração de credulidade pública pode nos sugerir que o combate ao curandei-

rismo, iniciado na virada do século XIX para o XX, persiste até os dias de hoje, tendo ganhado novos reforços científicos com a entrada da Psicologia e da Parapsicologia no cenário acadêmico. Outra leitura, contudo, pode nos levar à conclusão de que justamente esse alargamento do "científico" permitiu que agentes, antes marginalizados, ganhassem legitimidade e reconhecimento da lei para atuar. A senha para participarem legalmente do jogo de saberes curativos parece não ter mudado: para ser legal é preciso ser científico. Todavia, o número de possuidores da senha aumentou e, com isto, também cresceram os alcances do "científico" e do "legal".

IV. Algumas considerações finais

Voltando ao nosso ponto de partida, gostaríamos de concluir que os paradigmas antropológicos mais presentes em julgamentos de curandeirismo e charlatanismo no Brasil deste século foram os que Roberto Cardoso de Oliveira apontou como provenientes da Escola Francesa (*racionalista*) e Britânica (*empiricista estrutural funcionalista*), estando ausentes o da Escola Histórico-Cultural (*culturalista*) e, principalmente, o da Antropologia Interpretativa (*paradigma hermenêutico*). O(s) porquê(s) disto pode(m) estar relacionado(s) com a maior afinidade entre os dois primeiros paradigmas e um modelo jurídico-monológico, que busca verdades, excluindo alternativas e menosprezando contextos.

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.

Talvez seja chegado o momento de a Antropologia voltar a participar da construção de outros saberes técnico-científicos com suas mais recentes produções, dúvidas e conclusões. Isto poderá começar, por exemplo, sem grande estardalhaço, em algumas aulas de graduação para alunos de Direito, mesmo sob o título de Sociologia. Quem sabe possamos contar para esses futuros profissionais da lei um pouco sobre hermenêutica não dos textos jurídicos, mas dos contextos sociais. Quem sabe, também, haja algum espaço para esta investida em cursos voltados para a formação dos próprios profissionais que já trabalham com a "ordem pública", como policiais, magistrados, procuradores e promotores.

Não são poucos os antropólogos já chamados a dar pareceres em processos envolvendo questões indígenas, conflitos de terra e conflitos interétnicos. Gostaríamos que não estivesse longe o dia em que também fossem procurados pelo Direito para exporem suas reflexões a respeito de relações conjugais, trabalhistas, de vizinhança etc. Provavelmente, isto os incomodaria bastante, pois, na maioria das vezes, *antropólogos não estudam para decidir*. Mas os *juristas* também se incomodariam, pois, na maioria das vezes, *não decidem para estudar*. Provavelmente, todos ganharíamos com um reencontro entre Direito e Antropologia