

---

# DO ETNOGRAFADO AO ETNOGRAFÁVEL: "O SUL" COMO ÁREA CULTURAL\*

***Ondina Fachel Leal***

***Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil***

**Resumo:** *Tomo alguns autores (Darwin, Mantegazza, Herskovits, Willems e Bastide) como chaves para a construção do Rio Grande do Sul como um campo etnográfico. A partir de textos originais destes antropólogos, mapeio as características básicas daquilo que passa a ser identificado como uma área cultural. A problemática da diferença, face a uma suposta homogeneidade cultural nacional, é o ponto central que organiza e identifica o Sul como um constructo antropológico.*

**Abstract:** *I approach few authors (Darwin, Mantegazza, Herskovits, Willems and Bastide) as key-anthropologists in taking the Brazilian state of Rio Grande do Sul as an ethnographic field. Presenting original texts from these early anthropologists, I analyze the main features of what came to be identified as a cultural area. The issue of cultural difference in contrast with a alleged homogeneous national culture is the central point that organizes and identifies the South as an anthropological construct.*

Iniciando nos anos trinta do século passado, isto é, nos primórdios da própria Antropologia como disciplina, proponho-me aqui a cotejar textos de alguns autores e traçar a história do campo antropológico no Rio Grande do Sul.<sup>1</sup> A questão que quero abordar não é a produção de pioneiros locais no ofício antropológico, mas indicar alguns trabalhos que tomam o estado, a região ou o assim chamado o Sul como objeto de investigação, e vão constituindo-o

---

\* Agradeço a Elisabeth Colson, que em suas reflexões sobre a história da antropologia, há muitos anos (Universidade da Califórnia, Berkeley, em 1983) foi quem primeiro incentivou-me a ler os autores aqui discutidos na intenção de investigar os construtos etnográficos que conformam *áreas culturais* na literatura antropológica. Agradeço também a Ruben Oliven e Ari Oro por suas pertinentes sugestões e a José F. Fachel por suas muitas contribuições, sobretudo, seus depoimentos pessoais a respeito de Emilio Willems.

<sup>1</sup> Para uma história da antropologia nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro no período 1930-60, ver Corrêa (1988).

como *área cultural* e como um campo etnográfico legítimo. Neste sentido, considero esses trabalhos como *chaves* para uma história da antropologia no Brasil. Como em um passeio exploratório, me permitirei bater em apenas algumas portas, guiada por uma curiosidade errante que tem a ver com minha própria trajetória como antropóloga que trabalhou com gaúchos, peões campeiros da sociedade pastoral da região do pampa.

Os limites desta área cultural etnografada e etnografável, frequentemente nominada o Sul, numa estratégica imprecisão retórica, não coincidem com os limites políticos do estado do Rio Grande do Sul ou mesmo os da nação Brasil. E, sem dúvida, a região geográfica do pampa, seus homens e seus cavalos, que torna-se o grande semantizador das práticas culturais, encompassando outras diversidades e reconstituindo-se como diferença vis a vis uma suposta homogeneidade da cultura nacional. Esta construção sócio-antropológica e acadêmica deste território de significados reflete a realidade de uma identidade social específica, de um sistema de valores e de uma determinada ordem social. Em outro nível, certamente, implica na produção de categorias analíticas específicas que vão dar conta desta realidade. Muito já foi dito sobre a construção social desta identidade gaúcha por antropólogos contemporâneos e, pelo menos, em certa medida, “locais”, mas o objetivo aqui é o de historiar as gêneses de representações antropológicas “dos outros”, a produção de uma antropologia já estabelecida, ou que se estabelecia no nível mundial, constituindo o próprio campo da Antropologia como uma disciplina.<sup>2</sup>

## Homens montados

Mesmo deixando eruditos viajantes de lado, um deles, de olhar informado e perspicaz, merece nossa atenção quando pensamos o território gaúcho como objeto antropológico. Trata-se de Charles Darwin (1809-1882) em seus escritos de 1831 a 1836 (publicados em 1839).

O Darwin anterior à *Origem das Espécies* (obra que será publicada em 1859), através de um olhar que é mais evocativo do que dissecador, mais descritivo do que dedutivo, mais vigoroso do que rigoroso, e por tudo isto, nos

---

<sup>2</sup> Para extensos trabalhos antropológicos relativamente recentes sobre identidade gaúcha e a discussão sobre regionalismo ver, entre outros: Oliven (1983, 1992), Araújo (1987), Leal (1989), Maciel (1994), Teixeira (1988).

desvenda junto com seu texto, um Darwin *etnógrafo*, coletando informações e esboçando idéias, inventariando modos culturais, balizadores, mais tarde, de sua teoria da evolução. Em suas incursões pela região do pampa, referindo-se aos gaúchos, cavaleiros de uma sociedade pastoral, identifica-os como uma unidade etno-cultural específica:

Os Gaúchos são um conjunto de homens de singular aparência; geralmente altos, belos, com uma expressão de orgulho e desdém. Eles usam bigodes e cabelos longos, que cacheiam-se à altura do pescoço. Com suas vestes coloridas, grandes esporas batendo em seus calcanhares e uma faca enfiada (frequentemente usada) como uma adaga em suas cinturas, eles parecem uma raça de homens muito diferente de nosso homem do campo. [...] Há um grande prazer na independência da vida do Gaúcho – em poder, em qualquer momento, parar seu cavalo e dizer: “Passarei a noite aqui”. A imobilidade mortal da planície, a vigia dos cães, o grupo cigano de gaúchos ajeitando-se para dormir ao redor do fogo, deixou em minha mente um imagem fortemente marcada desta primeira noite [no pampa] que não esquecerei tão cedo. (Darwin, 1933, p. 148-160).

O talvez hesitante emprego do termo “raça” feito por Darwin para descrever um grupo cultural, biologicamente não homogêneo, e seu incontido entusiasmo para com o esta população masculina do pampa são elementos que possivelmente merecem mais que um pé de página na história da antropologia.<sup>3</sup> Biógrafos de Charles Darwin são unânimes em apontar a sua experiência de campo na América do Sul como fundamental na elaboração suas teorias posteriores.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Outro ponto, não necessariamente relacionado com sua experiência na América meridional, mas certamente não desvinculado de seu pensamento e observações sistemáticas sobre o masculino, as idéias de Darwin sobre seleção sexual, expostas na *Origem das Espécies*, também não receberam ainda a devida atenção dos estudos sobre gênero contemporâneos: “O que eu chamei de seleção sexual [...]. Esta forma de seleção depende, não de uma luta pela existência em relação a outros seres orgânicos ou de condições externas, mas de uma luta entre indivíduos de um sexo, geralmente machos, pela posse do outro sexo. [...] Seleção sexual é, entretanto, menos rigorosa do que a seleção natural. [...] Em muitos casos a vitória depende não tanto do vigor, quanto do fato de ter uma arma. prerrogativa confinada ao sexo masculino” (Darwin, [s.d.]). Claro que Darwin aqui está se referindo a cornos, esporões, (e pênis?) como armas, *instrumentos*, mas o paralelismo (ou a homologia, para usar um termo caro a Darwin) entre seus vários trechos descritivos de observador naturalista, como o acima referido a respeito dos gaúchos, centrando na espécie masculina, em seu vigor e suas armas, é inevitável.

<sup>4</sup> Tomam também a debilidade física de Darwin, que o acompanhará por toda a vida e sua morte como um legado pampeano. Retrospectivamente, analisando seus sintomas, a hipótese é que teria sido contaminado pela enfermidade de Chagas, endêmica nesta região, e só muito mais tarde, posterior a sua morte, identificada como doença por Carlos Chagas (ver Gillispie, 1968).

Ainda na esteira de uma antropologia, anterior à própria etnografia nos cânones malinowiskianos que só virá a estabelecer-se no início deste século, Paolo Mantegazza (1831-1910), antropólogo e médico italiano, em 1854 estabelece-se na Argentina, por alguns anos. Mantegazza viaja, pesquisa e escreve, centra seus estudos no gaúcho, no meu entender, com análises fundantes de uma antropologia médica. Será só mais tarde que coletará dados na Índia e na Oceania e escreverá abundantemente sobre comportamento sexual em uma perspectiva comparativista cross-cultural. Irá inclusive empregar o termo *etnografia* precursoramente e com propriedade – “Etnografia del Piacere” é título de um de seus trabalhos (Mantegazza, 1886) – e fundará em Florença, Itália, *Museo Antropologico-etnografico*, em 1871. Contemporâneo de Darwin, incorpora e discute premissas evolucionistas em seus trabalhos e é citado com frequência por Darwin (*Descent of Man*, 1871)<sup>5</sup>

Na tradição dos naturalistas da época, Mantegazza discorre sobre o estatuto mesmo da *observação direta*, método para dar conta da realidade *positiva*, como modo de coletar indicadores de outros níveis de realidade, tais como valores morais, emoções, desejos e sofrimentos. Seria a observação positiva que permitiria uma ciência da civilização.<sup>6</sup> Em seus primeiros escritos, os que têm a região do Prata como cenário, foi capaz de elaborar uma rica, detalhada – e, sobretudo, pioneira – etnografia de doenças, crenças relacionadas a cuidados corporais, práticas profiláticas e dos recursos de cura desta região. Além disto, é também um etnógrafo do grupo gaúcho, e descreve o gaúcho como aquele cavaleiro que tem uma rara intimidade com o animal, moldando seu modo de ser:

---

<sup>5</sup> Escreve Victor Robison na introdução da publicação tardia, nos Estados Unidos, do livro de Mantegazza *The Sexual Relations of Mankind* (Mantegazza, 1935), originalmente *Gli amori degli uomini*, 1885: “Na América do Sul, o jovem médico tornou-se antropólogo. [...] [Mais tarde, de volta na Itália] O período de 1870-71 foi o *Coming of Age* da Antropologia. *The Descent of Man* de Darwin foi publicado, o Royal Anthropological Institute de Londres abriu suas portas, a Sociedade Antropológica de Viena estabeleceu-se, bem como a Sociedade de Antropologia de Munique. Mantegazza, aos 40 anos de idade, entra na fase mais produtiva de sua carreira. É indicado para a primeira cátedra de antropologia em Florença (Istituto di Studi Superiori), [...] Ele fundou e foi o editor da revista *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* [em 1894, a revista existe até hoje], fundou a Sociedade Italiana de Antropologia [1871] e criou o primeiro Museu de Antropologia na Itália [Museo Antropologico-etnografico di Firenze]” (Mantegazza, 1935, p. xi).

<sup>6</sup> Por exemplo, propõe uma agenda para uma *etnografia* do prazer, que abrangeria diversas investigações: “1. Estudo comparado do prazer em diversas raças; 2. Estudo da expressão étnica do prazer; 3. Exame da arte para buscar o prazer”. Uma agenda semelhante é proposta para o estudo do sofrimento. Ambos, prazer e sofrimento, como instâncias positivas, comportamentais, de emoções como o amor, o ódio, a experiência da doença e da dor física ou psíquica. (Mantegazza, 1902, p. 505).

O gaúcho passa mais da metade de sua vida sobre o cavalo, às vezes, come e cochila sobre a sela. A pé, não sabe caminhar direito e ao arrastar suas esporas enormes e pesadas, que o impedem caminhar como nós, parece um pássaro desterrado e submetido a viver sobre a terra. [...] Desta necessidade de vida *aérea*, tomam forma e medida mil elementos da vida física e moral do gaúcho, desde o seu esqueleto até a mais terna expansão de seus sentimentos. (Mantegazza, 1916, p. 59).<sup>7</sup>

Ou ainda:

[Os gaúchos] perseguem o gado errante no Pampa, sem cultivar a terra, vivem isolados, como fazem geralmente os animais carnívoros. Estes homens, assim espalhados por amplos espaços, formam também uma sociedade unida por vínculos comuns de simpatia, costumes e de interesses. [...] O costume é um exercício; aperfeiçoa-se à medida em que é repetido, e passando inalterável através de gerações de um século, se torna cada vez mais profundo, se imprime nas entranhas das crianças dentro do ventre materno e se transforma em natureza. (Mantegazza, 1916, p. 55).

Percebe-se assim em Mantegazza, como nos textos de Darwin, aquela tensão entre *natureza* e *cultura* e a opção por uma noção de hábito definida como a incorporação e *naturalização* de processos culturais. Ou seja, nos termos em que Bourdieu virá a definir *habitus* mais tarde. Ambos, Darwin e Mantegazza, estão claramente chocados com a “selvageria” dos gaúchos: um bando de seres masculinos montados e quase exclusivamente carnívoros. Com gestos e postura corporal figurativas e denotadoras de poder. Espera-se encontrar “selvageria” no *outro*, mas quando este é o nativo de outro lugar, não de origem européia, como é o caso do gaúcho.

---

<sup>7</sup> As observações de Mantegazza a respeito dos gaúchos sobre o desenvolvimento de uma visão “aérea” do mundo e de uma corporalidade gestual estendida, ambos *dispositivos* causados pelo uso constante do *instrumento* cavalo, nos remetem não apenas a Darwin que era seu interlocutor, mas, muito mais tarde a Leroi-Gourhan, Leroi-Gourhan elabora as noções de *espaço itinerante* e *espaço irradiante*. Trata-se de modos de ver e perceber, o primeiro nos dá uma imagem do mundo com base em um itinerário, “o outro integra esta mesma imagem em duas superfícies opostas, a do céu e da terra, que se unem no horizonte. Estes dois modos de apreensão existem, em conjunto ou separadamente, em todos os animais, sendo o modo itinerante especialmente característico de animais de animais terrestres, enquanto o modo irradiante é sobretudo apanágio dos pássaros. [...] No caso do homem, os dois modos coexistem, estando essencialmente relacionados com a visão, tendo originado uma dupla representação de mundo, com modalidades simultâneas, mas, segundo tudo indica, representados de forma inversamente proporcional antes e depois da sedentarização”. (Leroi-Gourhan, 1965, p. 134-135). É claro que o gaúcho foi pensado pelos seus observadores do século passado como um ser de sedentarização incompleta.

Também em ambos, Darwin e Mantegazza, percebe-se uma certa surpresa naquilo que é descrito como altivez do gaúcho. Darwin refere-se a “expressão de orgulho”, “desdém”, “determinação”, apresentando a manifestação destas características, no seu entender, *culturais*, no nível da corporalidade de seus observados. O mesmo ocorre com Mantegazza: “Algumas expressões de humildade, alguns gestos de submissão, certos movimentos da espinha dorsal que nós herdamos de nossos pais, não se vêem nunca nesta gente [os gaúchos] (Mantegazza, 1916, p. 62).

## O lugar da diferença

Cerca de cem anos mais tarde temos outros “viajantes” estrangeiros antropológicamente qualificados, e, em certa medida, contemporâneos entre si: Emílio Willems, Melville J. Herskovits e Roger Bastide. Emílio Willems faz o seu trabalho sobre imigrantes alemães no sul do Brasil, de 1930 a 1935, incluindo aí o Rio Grande do Sul (Willems, 1940, 1944).<sup>8</sup> Melville J. Herskovits (faz trabalho de campo em Porto Alegre em 1942, estudando as religiões de origem africana (Herskovits, 1943).<sup>9</sup> Roger Bastide,<sup>10</sup> que chega ao Brasil em 1938, observou, investigou, leu atento autores brasileiros e colecionou imagens de rara imaginação antropológica nos seus muitos anos de Brasil; o Rio Grande está presente em suas análises, relatado em sua especificidade cultural, quer no batuque, modalidade das religiões afro-americanas, quer nos seus estudos sobre literatura, sobre folclore e sobre história social e política, no afã de dar conta da cultura brasileira em seus muitos contrastes (Bastide, 1959a, 1959b, 1959c, 1967).

Estes autores, entre outros, vão tecendo uma antropologia do Rio Grande do Sul onde a tônica é a especificidade: as particularidades históricas, lingüísticas, a incorporação tardia do Rio Grande ao território nacional, a cultura do gaúcho campeiro e seu conjunto de valores percebidos como singulares, vis a vis àquilo que se construía como a “cultura nacional” e a hegemonia

---

<sup>8</sup> Willems nascido na Alemanha, teve sua formação em universidades da França e da Alemanha. Em 1939 fundou junto com Romano Barreto a revista *Sociologia*. Foi docente na faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1934) e professor da Escola de Sociologia e Política em São Paulo (fundada em 1933). A partir de 1950 é antropólogo do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Vanderbilt, Estados Unidos (ver *Dicionário de Sociologia*, 1961).

<sup>9</sup> Melville J. Herskovits (1895-1963), norte-americano.

<sup>10</sup> Roger Bastide (1989-1974), francês. Viveu no Brasil de 1938 a 1954, retornando algumas vezes depois desta data (Queiroz, 1983).

desta cultura (a eqüestre, a pampeana, a pastoral) sobre outras conformações culturais tais como minorias étnicas européias mais recentes, e novamente, a especificidade dos numerosos grupos étnicos, sobretudo alemães, seu isolamento e dinâmica de assimilação ou resistência à assimilação.

Ainda na saga fundada pelos primeiros viajantes e legitimada por descrições antropológicas acadêmicas (pelo menos, no âmbito do que era Antropologia nos seus primórdios, na metade do século passado), como os mencionados trabalhos de Darwin e de Mantegazza, Bastide centra na descrição do ser gaúcho-cavaleiro e masculino:

O cavalo é de fato a palavra-chave desta civilização, que contrasta de forma tão violenta com todas as que examinamos antes. (Bastide, 1959a, p. 160).

Cavalo de corrida, cavalo de guerra. O bando de campeadores das origens do Rio Grande do Sul, transformado em clã de combate e ao qual se entregou a vigilância da fronteira, também ataca a cavalo. Suas aventuras são cantadas a noite pelos trovadores, junto ao fogo, enquanto circula a vasilha [cuia] de mate em que todos bebem pela mesma bombilha [bomba]. O herói substitui o santo. A proeza guerreira, os milagres. O homem de luta, o homem de paz. (Bastide, 1959a, p. 159).

O interessante é que ainda que se perceba uma certa não-familiaridade de Bastide com a cultura gaúcha e, neste caso, diferente de seu estudo sobre o *batuque* em Porto Alegre, não houve um trabalho etnográfico propriamente dito: suas análises vão no sentido de construir o contraste com aquilo que seria o nacional. Neste ponto, seu olhar é agudo, e esta oposição entre o *herói* e o *santo*, ou entre uma cultura – a *gaúcha* – que celebra feitos individuais e é mais secular, embora não-urbana, e uma cultura – a *brasileira* – mais tradicional e beata, permeada pelo catolicismo popular, é bastante instigante.

Ou ainda:

A linguagem dos gaúchos está recheada de expressões espanholas, seus costumes estão muito próximos dos de seus vizinhos argentinos. Desforra da geografia sobre a história, dos imperativos do meio sobre as disputas das dinastias. Os homens dos pampas defendendo o seu país *não se sentiam, porém, inteiramente iguais aos outros brasileiros; tinham consciência de sua originalidade*, e durante todo o período imperial, lutaram contra o poder central. O maragato contra o pica-pau. O farrapo contra o exército legal. Ou, numa palavra, o cavaleiro contra o pedestre [...]. (Bastide, 1959a, p. 160, grifo meu).

O trabalho de Emílio Willems é a respeito da primazia cultural de um *ethos cavaleiro* (a expressão é minha, Willems usa o termo *horse-complex*) manifesto na linguagem e cultura das minorias alemãs. Analisando a língua alemã falada no Rio Grande do Sul, Willems demonstra a hegemonia de termos gaúchos (em português ou até espanhol) no vocabulário relativo a cavalo e montaria e a tudo que isto se relaciona. O isolamento, a coesão interna das comunidades de origem germânica, a escolaridade em alemão e uma série de outros fatores que foram percebidos como dificultadores do processo de assimilação dos alemães no sul do Brasil, renderam-se culturalmente apenas à terminologia relacionada ao cavalo (cor, tipo, montarias, estilo de trote e de cavalgada, etc.), permanecendo, para tudo o mais, a língua alemã. Willems conclui pelo prestígio que este tipo de cultura – a do gaúcho cavaleiro – gozava sobre os imigrantes, diferente de outros elementos *caboclos* da cultura brasileira, não sendo inclusive o complexo-cavalo gaúcho percebido como caboclo. O cavalo na cultura alemã camponesa do sul do Brasil não será empregado como instrumento de trabalho, é *reinterpretado*, a partir de significados ligados ao seu uso apenas pela nobreza na Alemanha, no grupo alemão de colonos passa a ser símbolo de prestígio social e é utilizado apenas para passeio ou esporte (ver Willems, 1944 e Bastide, 1959a, p. 157, referindo-se ao trabalho de Willems).



Emílio Willems em Porto Alegre – 1963; da esquerda para direita: Emílio Willems, Ondina G. Fachel e José F. Fachel (foto: arquivo particular Ondina Fachel Leal).

De qualquer maneira, as observações e análises de Willems, ao indicar as dificuldades da assimilação alemã no sul do Brasil, apontam para a peculiaridade de um Brasil regional, com significativos focos rurais e urbanos de uma cultura germânica, em dissonância com a cultura luso-nacional. Ainda dentro da região mais ampla que recebeu imigração alemã de forma sistemática, Willems

distingue a colonização alemã no Rio Grande do Sul por algumas especificidades. A primeira delas, sua preeminência histórica, a primeira colônia é estabelecida em São Leopoldo-RS, em 1824. Segundo, pelo número de migrantes, concentrando-se mais da metade do total de imigrantes alemães vindos para o Brasil, no Rio Grande do Sul (Willems, 1940, p. 76). Aponta Willems também para o fato de que a imigração para o Rio Grande do Sul foi sistemática e contínua por vários anos, permitindo criar diferentes modalidades de identidade cultural e autotransclassificação, tais como “Deutschländler” (“alemães da Alemanha”) para nomear imigrantes originais e “Deutsche” (“alemães”) para nativos do estado com descendência alemã (Willems, 1940, p. 87). Além disto, o Rio Grande do Sul teria recebido, a partir de 1848, grupos de intelectuais “que haviam lutado nas barricadas pela ideologia liberalista na Alemanha e que vinha sobrepor-se à população germânica como elite intelectual. [...] Estes homens tinham naturalmente uma visão mais larga da situação social dos imigrantes” vindo a representar uma efetiva força política (Willems, 1940, p. 89).<sup>11</sup>

Em relação à conformação da *diferença* para identificar um território chamado o *Sul* e, ao que me referia no início deste texto, as fronteiras alargadas desta diferença, que não coincidem necessariamente com fronteiras políticas nacionais, Willems apresenta um dado interessante:

Prova a existência de uma “consciência teuto-brasileira” o fato de os colonos emigrados para províncias argentinas limítrofes continuarem a se considerar “teuto-brasileiros”, mesmo na segunda ou terceira geração nascida na Argentina. (Willems, 1940, p. 127).

A idéia de uma intelectualidade “diferenciada” ou com características próprias, que vai conformando políticas e uma cultura também diferenciada, está presente também em Bastide quando toma a literatura brasileira como corpus de suas análises:

Érico Veríssimo estava indicado para pintar um grande mural de sua província, fazendo com o Rio Grande do Sul, o que outros tinham feito para Pernambuco, para a Bahia, para o sertão, uma vez que encarnava parte das virtudes do *Sul*. Realizou esta obra com o Tempo e o Vento, passando assim do romance naturalista para o romance histórico, [...] *O caso de Érico Veríssimo é típico da*

---

<sup>11</sup> Aqui destaca-se sobretudo a figura de Karl von Koseritz, sua participação política no estado do Rio Grande do Sul e seu incontestável legado intelectual.

*resistência cultural do Sul contra o Norte*. A fronteira entre o Brasil tradicional e o Brasil moderno está literalmente traçada pelos limites do romance naturalista. Onde termina o romance naturalista começa outra concepção de vida (Bastide 1959a, p. 196, grifos meus; maiúscula no termo sul é de Bastide).

## Deuses montados

Tomemos apenas como uma coincidência intrigante o paralelismo entre a atenção dada aos gaúchos e seus cavalos na literatura antropológica sobre o *Sul* e a ênfase dada por Bastide sobre a metáfora *montar* como possessão, exploradas em seus dois artigos sobre religiões *africanas* – o batuque – em Porto Alegre.<sup>12</sup> No entanto, também não podemos deixar de lê-lo quando analisa o que representou o cavalo para o negro no Rio Grande do Sul:

A África negra não conhecia o cavalo, que veio do exterior. No Rio Grande do Sul, o cavalo tornou-se, para o negro, o meio de igualar-se ao branco; firmando nos estribos da montaria que empina, deixa de ser um homem preso à terra, sempre curvado sobre a enxada [...] Ei-lo que se torna um ser alado, levado pelo galope do corcel, não mais sentindo a terra a que estivera colado, e sim somente, entre as pernas, o frêmito do animal. Pode ser escravo; porém leva exatamente a mesma vida do senhor; e o espaço infinito que vence lhe dá a ilusão de liberdade (Bastide, 1959a, p. 156).

Também Bastide, referindo-se à possessão como um movimento no qual, nas religiões chamadas primitivas, as divindades *descem* e vêm por momentos habitar o corpo de seus fiéis, diferentemente das religiões ocidentais onde o fiel deve *elevantar-se* até Deus, comenta:

Os fiéis que assim são possuídos tomam o nome de “cavalos de santo”. Este termo não é peculiar às religiões afro-brasileiras; é encontrado em quase todas as seitas de negros na América, na Guiana, nas Antilhas e, ultrapassando a

<sup>12</sup> Outro autor também dá ênfase à metáfora do “Cavalo de Santo” ao descrever o Batuque no Rio Grande do Sul (Krebs, 1957). Este artigo de Krebs apresenta a curiosidade de ser publicado junto uma carta de Érico Veríssimo, então redator da revista *Américas* da Organização Pan-Americana nos Estados Unidos. Na carta, Veríssimo desculpa-se pelo fato de o artigo ter sido rejeitado para publicação naquela revista e transcreve o parecer de um dos revisores, diferente do seu, no entanto, definitivo no sentido da não publicação: “os norte-americanos [lendo este artigo] encontrariam motivos para reafirmar suas convicções ou intuição de que as culturas mestiças são selvagens e primitivas, e daqui para frente se refeririam ao Brasil como um país de vudu. Os latino-americanos se sentirão ofendidos com o artigo porque antecipam o que vão pensar os norte-americanos.” A recusa data de 1954 (ver Krebs, 1957, p. 147).

América, no próprio continente Africano. Os negros em transe místico tornam-se cavalos de seus deuses. (Bastide, 1959c, p. 182).

Claro que muito tem ainda de ser investigado sobre as migrações dos deuses, da cosmologia Iorubá e de suas metáforas do continente Africano para cá, e de cá – a América meridional e a caribenha – para a região do golfo de Guiné. Trabalhos mais recentes, discutindo premissas de Herskovits e Bastide, apontam sobretudo para a exportação da *religião afro-brasileira* (aqui como um corpo mais ou menos organizado de crenças e ritos), religião esta como originária da Bahia, ainda que construída com uma série de elementos e referências Africanas, onde a idéia de *pureza*, articulada a uma suposta pureza racial negra em voga na África colonial inglesa do século XVIII e XIX, vai revestir as religiões afro-brasileiras da prerrogativa de “originária da África”, o que passa a ser essencial à construção uma identidade étnica de uma elite negra no Brasil (Matory, 1988, 1993, In print).

Deixando de lado as especulações sobre a própria noção de “cavalo de santo”, se esta seria uma sobrevivência ou uma difusão, e se difusão, de onde para onde, mergulhamos no texto de Herskovits (1943, 1948) – onde o *Sul*, que se estabelece no relativismo do lugar de onde se situa geograficamente o antropólogo, passa a ser *the southernmost* – para novamente ver uma antropologia que coteja a *diferença*. Mesmo aí, numa temática “unificadora”, enfim, trata-se da religião *afro-brasileira*, ambos os trabalhos, o de Herskovits e os de Bastide, vão apontar as especificidades.

Para Herskovits (1943, p. 496), “as diferenças nas tradições ancestrais entre os negros de Porto Alegre e os do norte são surpreendentes”. Ele refere-se sobretudo à presença de origem Daomé neste grupo e nos rituais em Porto Alegre. Além disto, aponta para a quase total ausência de culto de “caboclo”, a proletarização das casas de culto (no sentido de empobrecimento material), a existência de iniciação masculina e, por fim, para o fato de o processo de iniciação ser menos longo e individualizado do que em outras regiões do Brasil.

Apesar das diferenças, Herskovits percebe o processo ritual no sul como estruturalmente similar ao de outras regiões da América, ao que sugere como “hipótese de trabalho”, a especulação de que, pela inexistência de migração interna do negro do Rio Grande do Sul (no seu entender, o negro do Rio Grande do Sul não seria originário de outros estados do Brasil, a população negra do sul tendo vindo diretamente da África), este seu isolamento “original” teria produzido religiões e características culturais semelhantes, de

forma independente e paralela, da população do norte e residiria aí também a explicação para as diferenças rituais.

Em ambos os textos, o de Herskovits e o de Bastide, há uma identificação da figura do Exú com a do Bará, e daí conclui-se que o Exú na Bahia e no Sul são distintos. Bastide indica que, em Porto Alegre, Exus descem e têm cavalos, fato identificado como raro em outros locais do Brasil, justificando isto pelo fato de que “[em Porto Alegre] há uma oposição energética à identificação de Bará com o Diabo, Bará tem filhos [e filhas]” (Bastide, 1959b, p. 241).

O principal ponto de discussão entre Herskovits e Bastide a respeito das religiões africanas em Porto Alegre é o fato de que “aqui”, diferentemente de outros locais do Brasil, mas semelhante a rituais em outras partes da América, o indivíduo poderia ser possuído (ser cavalo) por mais de um orixá. Para Herskovits residiria nisto uma continuidade entre o Sul e o resto da América negra, descontínua com o resto do Brasil (Bastide, 1959c, p. 182).

Uma nota final merece registro: ambos os autores, Herskovits e Bastide, em seus textos fazem reiterados agradecimentos a Dante de Laytano (historiador, pesquisador e professor da Universidade do Rio Grande do Sul, hoje UFRGS) como o investigador “local” da cultura negra que lhes facilita a “entrada” no campo e com quem trocaram idéias a respeito de suas observações.

Concluindo, quero afirmar que acredito, é claro, que é na própria variação dos fenômenos culturais que reside a riqueza e a complexidade da cultura e das correlatas noções de identidade e pertencimento. Contudo, a minha questão permanece como um desafio para nós antropólogos do *Sul*: Por que o *Sul* vai sendo construído epistemologicamente como o parâmetro limite da diferença e em que medida nós mesmos não acabamos nos pensando como *a diferença* substantiva, em lugar de tomar os outros como padrão de diversidade?

## Referências

ARAÚJO, R. *Sob o signo da canção: uma análise de festivais de nativistas no Rio Grande do Sul*. 1987. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1987.

BASTIDE, R. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959a.

BASTIDE, R. O batuque de Porto Alegre. In: BASTIDE, R. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhembi, 1959b.

BASTIDE, R. Cavalos de Santo. In: BASTIDE, R. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhembi, 1959c.

BASTIDE, R. *Les Ameriques Noirs*. Paris: Payot, 1967.

CORRÊA, M. Traficantes do excêntrico. Os Antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, p. 79-98, 1988.

DARWIN, C. *Diary (1831-18360) of the voyage of H.M.S Beagle*. Cambridge: The University Press, 1933.

DARWIN, C. *The origin of species*. New York: Literary Classics, [s.d.].

DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA. Porto Alegre: Globo, 1961.

GILLISPIE, C. Charles Darwin. In: INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF SOCIAL SCIENCES. New York: Macmillan: Free Press, 1968.

HERSKOVITS, M. The Southermost Outposts of New World Africanisms. *American Anthropologist*, v. 45, n. 4, Oct./Dec. 1943.

HERSKOVITS, M. Deuses africanos em Porto Alegre. *Província de São Pedro*, n. 11, mar./jun. 1948.

KREBS, C. Cavalo de santo. *Província de São Pedro*, n. 21, 1957.

LEAL, O. F. *Gaúchos: male culture and identity in the Pampas*. 1989. Tese (Ph.D. em Antropologia Social)–University of California, Berkeley, 1989.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole: la mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel, 1965.

MACIEL, M. E. *Le Gaucho Brésilien: identité culturelle dans le Sud du Brésil*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Université René Descartes Paris V, Paris, 1994.

MANTEGAZZA, P. *Physiologie du plasir*. Paris: C. Reinwald, 1886.

MANTEGAZZA, P. Prime Linee di Psicologia Positiva. *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, v. 32, 1902.

MANTEGAZZA, P. *Viajes por el Río de la Plata y el interior de la Confederación Argentina*. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1916.

MANTEGAZZA, P. *The sexual relations of mankind*. New York: Eugenics Publishing Company, 1935.

MATORY, J. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MATORY, J. *Sex and the Empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

MATORY, J. *Man in the "City of Women": trans nationalism, matriarchy, and the rise of Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press. In print.

OLIVEN, R. *A fabricação do gaúcho*. 1983. Trabalho apresentado. VII Encontro Anual da ANPOCS, Águas de São Pedro, 1983.

OLIVEN, R. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992.

QUEIROZ, M. I. Nostalgia do Outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide. In: QUEIROZ, M. I. (Org.). *Roger Bastide*. São Paulo: Ática, 1983.

TEIXEIRA, S. A. *O recado das festas: representações e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

WILLEMS, E. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo: [s.n.], 1940.

WILLEMS, E. Acculturation and the horse complex among German-Brasilians. *American Anthropologist*, v. 46, 1944.