

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VIVIANE MARGARETH POUHEY VIDAL

**OS ARTEFATOS DE ARREMESSO DOS CAMPOS DA AMÉRICA MERIDIONAL:
UM ESTUDO DE CASO DAS BOLEADEIRAS**

Porto Alegre

2009

VIVIANE MARGARETH POUHEY VIDAL

**OS ARTEFATOS DE ARREMESSO DOS CAMPOS DA AMÉRICA MERIDIONAL:
UM ESTUDO DE CASO DAS BOLEADEIRAS**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em História na área de concentração em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em História Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Klaus Peter Hilbert

Porto Alegre

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V649a Vidal, Viviane Margareth Pouey
Os Artefatos de arremesso dos campos da América
Meridional : um estudo de caso das boleadeiras / Viviane
Margareth Pouey Vidal. – Porto Alegre, 2009.
151 f.

Diss. (Mestrado em História – Área de Concentração:
Arqueologia) – Fac. de História, PUCRS
Orientador: Prof. Dr. Klaus Peter Hilbert

1. Boleadeira – História. 2. Simbolismo. 3. Identidade
Cultural. 4. Patrimônio Cultural. 5. Etnoarqueologia.
I. Hilbert, Klaus Peter. II. Título.

CDD 980

Bibliotecária Responsável: Salete Maria Sartori, CRB 10/1363

VIVIANE MARGARETH POUHEY VIDAL

**OS ARTEFATOS DE ARREMESSO DOS CAMPOS DA AMÉRICA MERIDIONAL:
UM ESTUDO DE CASO DAS BOLEADEIRAS**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em História na área de concentração em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em História Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Klaus Peter Hilbert (orientador) – PPGH-PUCRS

Prof. Dr. Arno Kern – PPGH-PUCRS

Profª. Dra. Gislene Monticelli – ULBRA

A meu pai (*in memoriam*), por me fazer acreditar que
os sonhos são possíveis àqueles que persistem!

A minha mãe, pela vida, amor, educação,
incentivo e dedicação.

“[...] Pedras e tentos, três estrelas, boleadeiras,
Almas chibeiras contrabandeando aos apartes.
A sina das artes dos Charrua boleadores,
Levando no tempo a força-vida dos combates.
Traste campeiro de luz própria, andarilha,

Que os potros xucros se entregaram manoteando.
A desafiar os ventos nos seus rumos mais distantes,
A rosa estrelada cruzou no tempo cantando.

Estrelas cadentes reluzindo a luz dos campos,
Saltam e se aninham junto às patas andadeiras,
Da mão campeira que as forjou osso de tava,
Parando de golpe esta sina estradeira.”

Adriano Medeiros

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Klaus Hilbert, orientador, pela amizade, dedicação e incentivo na construção desta pesquisa. Ao Prof. Dr. Arno Kern, pelo apoio e oportunidade em assistir suas aulas como ouvinte ao chegar a Porto Alegre. Ao amigo Doutorando Prof. Flamarion Gomes, que me iniciou na arqueologia, pelo apoio e dedicação em me mostrar o caminho a seguir. A Profa. Dra. Gislene Monticelli, pelo carinho, indicações bibliográficas e pela dedicação nas revisões feitas nesta pesquisa. Aos secretários da pós-graduação (PUCRS) Davi e Carla, pela competência e amizade.

A CAPES, pela bolsa integral que possibilitou minha dedicação exclusiva ao mestrado.

A Profa Dra. Adriana Dias, pela atenção, indicações bibliográficas e pela oportunidade de participar de suas aulas na UFRGS. Ao Dr. Antropólogo Sergio Baptista, pela colaboração com as indicações bibliográficas, por ter me apresentado aos índios Charrua e pela oportunidade de cursar seu seminário (UFRGS), possibilitando uma maior aproximação entre a arqueologia, a antropologia e a etnologia.

Ao Dr. Etnoarqueólogo Gustavo Poltís (Universidade de La Plata), pelas dicas e indicações bibliográficas. A Rodrigo Vechi, Doutorando da Universidade de La Plata, pelas bibliografias fornecidas.

Aos amigos que contribuíram para a realização deste trabalho. Não poderia esquecer de agradecer aos arqueólogos Marlon Borges, pelo incentivo e amizade; a Gustavo Wagner, pela amizade, discussões, indicações bibliográficas e freqüentes dicas. A Marcélia Marques, em especial, por estar ao meu lado sempre com uma palavra de apoio e incentivo, além de me auxiliar com indicações bibliográficas, discussões teóricas e na estruturação dos capítulos.

A amiga Márcia Lara, que durante estes dois anos de laboratório (CEPA) não mediu esforços para me auxiliar nesta caminhada, agradeço por sua dedicada amizade, pelos conselhos, pelo empréstimo dos livros, auxílio na tradução de inglês, revisões dos trabalhos e, não poderia esquecer, pelos diversos e saborosos churrascos do seu esposo Rubens que, de certa forma, diminuía a saudade de casa.

Aos amigos do CEPA, meu segundo lar em Porto Alegre: a Lautaro Hilbert, pelo carinho e desenhos das boleadeiras; a Daiane Brum, pelo carinho, apoio e pelos vários momentos de alegria que dividimos juntas. A Renata Rauber, pelo carinho e discussões; a Lucas, pelos freqüentes auxílios informáticos; aos amigos Gabi, Eti, Deysi,

Frizzo e Ângela, pelas alegres conversas na hora do chimarrão.

Aos amigos de Uruguaiana/RS, que me incentivaram e estiveram ao meu lado nesta caminhada. Ao Prof. Ricardo Simas e sua esposa Rita Simas, pela amizade, apoio e carinho. A historiadora Josiane Gomes, que incentivou este momento. A Raquel, pela amizade e dedicação na correção e formatação desta dissertação. A mestranda Sabrina Steink, pelo carinho e apoio nos diversos momentos do curso. A Cleres, Ranzan, Adriano, pelo carinho e amizade. Agradeço, em especial, ao meu amigo historiador Antonio Gentil (*in memorian*), pela amizade, incentivo e por não me deixar desistir da nossa utopia. Aos demais professores da graduação na PUCRS/Uruguaiana, pela minha formação; em especial, aos Professores Protásio Pletch, Edison Brito, Maria de Lourdes D'Avila, e Ronaldo Colvero.

Aos amigos da farmácia que trabalhei em Porto Alegre, Zé e Débora, pelo carinho e incentivo a continuar em busca do mestrado. Aos amigos da pensão que morei em Porto Alegre, Miguel e Mirian, pelo carinho e amizade.

Agradeço imensamente aos meus informantes da etnografia em Uruguaiana/RS, pela colaboração e disponibilidade em me receberem em seus lares: João da Silva, José Adir Pouey, Sirineu Scolars, José Silva, Jorge Bairros. Aos informantes Charrua, na figura da Cacique Acuab, que possibilitou a realização da pesquisa etnoarqueológica com o seu povo.

Por fim, e de uma forma especial, quero agradecer a minha família: a minha mãe, grande incentivadora desta conquista, pelo amor e a educação; ao meu pai (*in memorian*), pela criação e pelo amor com suas filhas. Fabio, pelo carinho, dedicação e incentivo; a Juve, pela amizade; a minha avó, pelo amor; a Karina Pouey, pelo incentivo e amizade. As minhas irmãs Cristiane, Daiane, Taciane, pelo amor e amizade e a maninha Juliele, por ser a estrela que iluminou esta caminhada.

RESUMO

OS ARTEFATOS DE ARREMESSO DOS CAMPOS DA AMÉRICA MERIDIONAL: UM ESTUDO DE CASO DAS BOLEADEIRAS

O objetivo desta dissertação é entender as boleadeiras num processo histórico contínuo; porém, com diferentes significados. A abordagem utilizada analisa o uso das boleadeiras pelas diferentes parcialidades indígenas do Sul Meridional, nas atividades da caça e da guerra, comentando sua transculturação para o cotidiano do peão campeiro que as utilizou no trabalho nas estâncias de gado. Após a domesticação dos animais, as boleadeiras perdem sua função técnica, mas continuam presentes no contexto cultural do gaúcho como um elemento simbólico que representa e fortalece a sua identidade riograndense. Visando compreender o simbolismo das boleadeiras nos diferentes períodos históricos, realizou-se uma etnografia na cidade de Uruguaiana /RS, na qual se abordou a memória oral dos gaúchos que tiveram a oportunidade de confeccionar e utilizar as suas boleadeiras no trabalho rural. A ênfase das entrevistas é dedicada a conhecer e compreender os atuais significados simbólicos das boleadeiras no contexto cultural do gaúcho, assim como na indumentária, na dança, no CTG, na poesia, nas lendas, na música, no cinema, etc. Na aldeia “Polidoro Povo Charrua”, em Porto Alegre, efetuou-se uma etnoarqueologia que destaca a maneira como os indígenas se apropriam das bolas de boleadeiras na construção dos seus discursos étnicos como um elemento simbólico que afirma a existência de seus ancestrais Charrua. Nesta pesquisa, as boleadeiras foram pensadas como patrimônios simbólicos que ultrapassam o tempo num processo histórico ressignificativo. Procurou-se, desta forma, construir um trabalho interdisciplinar, contemplando os significados das boleadeiras na memória oral de gaúchos e indígenas com o simples objetivo de colaborar com as futuras pesquisas nesta temática.

Palavras-chave: boleadeiras, simbolismo, identidade gaúcha, identidade Charrua, patrimônio cultural, ressignificação.

ABSTRACT

THE THROWING ARTEFACTS OF THE MERIDIONAL AMERICA FIELDS: A BOLEADEIRAS STUDY CASE

The objective of this dissertation is understanding the “boleadeiras” in a continuous historical process, although with different meanings. The approach used analyses the usage of “boleadeiras” by different indigenous partialities of the Meridional South, in the activities of war and hunting, commenting its transculturation to the day-by-day of farmer workers, who used them in cattle farms. After domestication, the “boleadeiras” lose their technical function, but keep present in the cultural context of the “gaucho” as a symbolic element which represents and strengthens their identity in Rio Grande do Sul. Aiming the comprehension of the symbolism to the “boleadeiras” in different historical periods, we realized ethnography in the town of Uruguaiana, Rio Grande do Sul state, in which we approached the oral memory of the “gauchos” that have made and used their “boleadeiras” in the rural labor. The focus on the interviews is dedicated to know and understand the current symbolic meanings of the “boleadeiras” in the cultural “gaucho” context, as well as in their dressing, dancing, poetry, legends, music, cinema, etc. At the Polidoro Povo Charrua settlement, in Porto Alegre, we did ethno archeology, that emphasizes the way indigenous people adopt the rock balls of the “boleadeiras” to build their ethnic discourses, as a symbolic element which affirms the existence of their Charrua ancestors. In this research, the “boleadeiras” were thought as symbolic inheritance that overcomes time in a historical process which renews its meaning. We tried, this way, to set an interdisciplinary project, overlooking the meanings of the “boleadeiras” in the oral memory of gauchos and Indians, with the mere objective of cooperating with future researches on this topic.

Key-words: boleadeiras, gaucha identity, Charrua identity, cultural inheritance, symbolism, resignification.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Jorge no trabalho de campo	29
Figura 2: Jorge utilizando as boleadeiras no Desfile Farroupilha	29
Figura 3: Acuarela-Boleando Baguales.....	31
Figura 4: Boleadeiras do Séc. XIX	35
Figura 5: Desfile Farroupilha, POA-RS, 2007.....	37
Figura 6: Fagner Campos dançando com a boleadeira (Out./2007).....	46
Figura 7: Chaveiro boleadeira.....	49
Figura 8: Boleadeiras com símbolo do internacional	50
Figura 9: Piquete Boleadeira de Prata no Parque da Harmonia 2008, em Porto Alegre.....	51
Figura 10: As boleadeiras arqueológicas na Lareira da Estância Itapitocaí	54
Figura 11: Bolas de boleadeiras polidas (Coleção CEPA)	57
Figura 12: Bola: Rompe-cabeça. Pro Prata.....	58
Figura 13: Charruas civilizados (peões)	66
Figura 14: Cacique Vaimaca Peru.....	76
Figura 15: Índios Charrua, levados a Paris	79
Figura 16: Grupos de Charrua levado a Paris em 1833.....	84
Figura 17: Índios Pampas	86
Figura 18: Querandis com a “honda”	89
Figura 19: Uso da boleadeira como massa	92
Figura 20: Discurso da Cacique ACUAB por ocasião do reconhecimento da etnia Charrua.....	101
Figura 21: Pictografias do “Arroyo La Virgen”	103
Figura 22: Palácio Piratini. (23/5/2007)	105
Figura 23: Família Charrua com um amigo da comunidade (Ago./2008).....	106
Figura 24: Ritual de dança dos Charrua (Set/2008)	107
Figura 25: Apresentação do projeto da aldeia para a FUNAI.....	108
Figura 26: Exposição dos objetos Charrua para a FUNAI (Set/2008).....	110
Figura 27: Índio Charrua	119
Figura 28: Pictografias: Arroio Del Chamanga - Augustin Larrauri (1905)	119
Figura 29: Pictografias: Arroio Del Chamanga, Uruguai, Augustin Larrauri (1905).....	120
Figura 30: Painéis: Adriana Xaplin - Aldeia Charrua (Jul./2008)	120

Figura 31: Reconhecimento dos Charrua pela FUNAI (Nov. 2007).....	121
Figura 32: Imagem: Guyunusa e Tacuabé vestindo o quillapí - Paul Rivet “Les Derniers Charrua (1930)	121
Figura 33: Baralho Charrua, confeccionado por Tacuabé - Paul Rivet (1930)	122
Figura 34: Centro de Pesquisa de Arte Rupestre do Uruguai	123
Figura 35: Artesanato: Arte Rupestre em garrafas no Uruguai	123

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	A BOLEADEIRA COMO SÍMBOLO DE IDENTIDADE	19
2.1	A INVENÇÃO DA TRADIÇÃO GAÚCHA.....	19
2.2	AS BOLEADEIRAS COMO HERANÇA CULTURAL NA MEMÓRIA GAÚCHA	26
2.3	AS BOLEADEIRAS E A CONSTRUÇÃO DO VESTUÁRIO TRADICIONALISTA.....	38
2.4	AS BOLAS DE BOLEADEIRAS E SUA HARMONIA COM O CORPO DO GAÚCHO	42
2.5	AS BOLEADEIRAS E O FOLCLORE GAÚCHO.....	45
2.6	A DIMENSÃO PESSOAL DAS BOLEADEIRAS.....	47
3	AS BOLAS DE BOLEADEIRAS NAS FONTES ARQUEOLÓGICAS, ETNOHISTÓRICAS E ETNOGRÁFICAS	55
3.1	AS BOLAS DE BOLEADEIRAS NO OLHAR DOS ARQUEÓLOGOS	55
3.2	AS BOLEADEIRAS NAS FONTES HISTÓRICAS	63
3.2.1	A guerra dos Charruas na Banda Oriental (Período Hispânico).....	67
3.2.2	Os Charrua na Guerra Guaranítica.....	71
3.2.3	Charrua e Minuano no avanço Português de 1801	73
3.2.4	A guerra dos Charruas na Banda Oriental (Período Pátrio)	74
3.2.5	Campanha do General Fructuoso Rivera.....	76
3.3	ETNOGRAFIAS DOS INDÍGENAS DA ANTIGA PROVÍNCIA DO URUGUAI E ARGENTINA.....	80
3.3.1	Charrua	81
3.3.2	Minuano.....	84
3.3.3	Guénaken.....	84
3.3.4	Querandi.....	85
3.3.5	Pampas.....	86
3.3.6	Patagones ou Chónecas	86

3.4 AS BOLEADEIRAS DOS ÍNDIOS PAMPEANOS NO OLHAR DOS CRONISTAS	87
3.4.1 A Utilização da boleadeira como massa	91
3.4.2 As boleadeiras com duas e três pedras	93
4 ETNOARQUEOLOGIA DOS CHARRUA DO PRESENTE: A BOLEADEIRA COMO ÍNDICE DA IDENTIDADE	97
4.1 A ETNOARQUEOLOGIA.....	97
4.1.1 Para que serve a Etnoarqueologia?	99
4.1.2 Como os Charrua se apresentam aos pesquisadores	101
4.1.3 Como os Charrua se apresentam a FUNAI.....	107
4.2 A BOLEADEIRA COMO ÍNDICE DA IDENTIDADE CHARRUA	109
4.3 MEMÓRIA E IDENTIDADE INDÍGENA	111
4.4 MEMÓRIA OU RECONSTRUÇÃO CHARRUA?	114
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	133

1 INTRODUÇÃO

[...] El moderno historiador de la boleadora que, para documentarse, recurra a las fuentes literarias e iconográficas, sufrirá una primera decepción. Respecto de las primeras descubrirá, con asombro, que en un país donde virtualmente la totalidad de la población aborigen y criolla usaba este implemento para la caza y la pelea, casi no existen estudios promenorizados a su respecto. [...] Tampoco abundan publicaciones y estudios etnográficos o folklóricos que nos detallen su manejo y funciones, ni su importancia en la vida del índio y del paisano (FERNANDEZ, 2001, p. 70).

Meu interesse pelo estudo das boleadeiras surgiu no início do curso de Licenciatura em História na PUCRS Uruguiana, em março de 2003, quando decidi conhecer o Núcleo de Pesquisas Arqueológicas (NUPA). Ao visualizar pela primeira vez os artefatos arqueológicos, fiquei surpresa ao descobrir que a grande maioria destes foi encontrada na minha cidade natal onde nunca havia escutado falar da ocupação indígena. Desse modo, decidi realizar um estágio no laboratório e conhecer um pouco mais sobre a origem dos objetos e sua relação com as pessoas que os confeccionaram e os utilizaram. Durante a apresentação do laboratório arqueológico, o coordenador procurou iniciar sua explicação a partir de um artefato que estivesse diretamente relacionado à minha realidade local, foi quando o professor segurou a bola de boleadeira na mão e exclamou: “Este artefato tu conheces! É a boleadeira que o gaúcho usa. Pois os índios também a utilizavam, só que a boleadeira indígena era de pedra” (Flamarion Gomes, Comunicação pessoal, Março de 2003).

Neste momento, percebi como a minha experiência pessoal poderia estar relacionada à arqueologia, pois sendo filha de alambrador e neta de capataz de estância, conheci e presenciei a vida no campo, o trabalho com o gado, a encilha do cavalo e o significado de cada elemento da indumentária gaúcha. Ainda durante esta conversa no laboratório, o arqueólogo me explicou o processo de continuidade das boleadeiras indígenas na cultura do gaúcho, ressaltando que este instrumento passou por várias transformações morfológicas, mas que seu caráter funcional poderia ser o mesmo nas atividades com o gado. Com base nas minhas lembranças do cotidiano rural, afirmei ao professor que atualmente o gaúcho não usava mais este instrumento com o gado domesticado por que poderia ferir o animal.

No entanto, lembrei que meu avô e meus tios jamais iriam a uma festa campeira, ou ao Desfile Farroupilha em comemoração ao vinte de setembro, sem uma boleadeira presa na cintura. Assim, percebe-se que a boleadeira perdeu apenas sua função técnica com o gado,

mas continua fazendo parte da vida do gaúcho como um símbolo que fala para eles, sobre seus ancestrais, lembrando da sua cultura da vida no campo, das corridas de eguadas, das atividades com gado bravo. José Hernandez (1879), em sua obra intitulada “La Vuelta de Martin Fierro”, já ressaltava que: “El gauchito, semisalvaje y seminómada! Señor antes y dueño de llanura y de la inagotable riqueza de sus rebaños, desdeñaba el trabajo manual, como indigno de su hidalga estirpe”. Sendo necessário atrair o imigrante, que viu nos pampas uma nova oportunidade de riqueza. Mais dócil e disciplinado, mais adaptável, foi desalojando o gaúcho dos trabalhos rurais. Assim, até o fim do Séc. XIX, formou-se uma nova civilização. “Obscurecióse su alma, al paso que iba trocando algunas de sus prendas tradicionales; bota de potro por la alpargata, el chiripá por la bombacha, las boleadoras por el arado” (HERNANDEZ, 1879, p. 18). O autor, nesta pequena estrofe, mostra as longas mudanças históricas nas quais as boleadeiras estão inseridas, ou seja, a introdução de uma nova indumentária à domesticação do gado bovino e equino para servir e alimentar o homem que vai cuidar do cultivo da terra.

Ao longo do estágio no laboratório, efetuei um levantamento bibliográfico que me proporcionou maior embasamento sobre a história das boleadeiras nos diferentes contextos sociais. Entre as obras encontradas, pode-se mencionar como a mais detalhada a monografia do arqueólogo argentino Alberto Rex González (1953), intitulada “La Boleadora. Sus áreas de dispersión y tipos”. Esta pesquisa permitiu conhecer a classificação taxionômica das boleadeiras e suas diferentes áreas de dispersão, contribuindo amplamente com as análises tecno-tipológicas; no entanto, durante o desenvolvimento da monografia de conclusão do curso de história, acabei deixando algumas lacunas. Ou seja, mesmo conhecendo o extenso campo simbólico das boleadeiras e sendo a idéia inicial do projeto de pesquisa compreender os significados da sua continuidade na vida do gaúcho, acabei seguindo a idéia central de González (1953) de classificá-las, conhecer sua função no contexto indígena e sua área de dispersão.

Posteriormente, na elaboração do projeto de mestrado, após dialogar com o meu atual orientador professor Klaus Hilbert, compreendemos que era necessário mudar o enfoque que abordei na monografia de conclusão, pois havia dedicado grande parte da pesquisa às análises tecno-tipológicas das boleadeiras e seus aspectos funcionais. Sendo viável ressaltar que nesta dissertação de mestrado não está se negando a importância das análises em laboratório e, sim, propondo um novo olhar interpretativo para o estudo das boleadeiras. Nesse sentido, procura-se pensar outros aspectos essenciais para o entendimento dos artefatos, buscando conhecer e interpretar os significados simbólicos da continuidade deste elemento indígena na

indumentária do gaúcho, já que a boleadeira perdeu sua função técnica no trabalho com o gado. Dessa maneira, foi analisada uma rede de contextos onde as boleadeiras continuam presentes, procurando identificar seus significados na indumentária, no arreo do cavalo, no CTG, na poesia, nas lendas, nas músicas, na dança, no cinema, no artesanato, na ornamentação das lareiras das estâncias, etc.

Visando compreender os significados das boleadeiras e suas relações com as pessoas, foi necessário conhecer alguns trabalhos que abordam o simbolismo dos objetos, assim encontrou-se em Glassie (1999) a seguinte afirmação: “Os artefatos lembram a tecnologia através da qual a natureza foi transformada em cultura, e eles encarnam a mente do criador” (GLASSIE, 1999, p.42 *apud* JACQUES, 2007, p.1). Nesse caso, entende-se que a cultura material é repleta de significados que se relacionam diretamente com as pessoas. Como afirmou Clarisse Jacques (2007), “Por mais que o arqueólogo busque ações humanas passadas, uma vez que ele constrói este passado no momento presente, a cultura material segue relacionando-se com pessoas” (JACQUES, 2007, p.2).

A hipótese central nesta dissertação de mestrado é que as boleadeiras - artefatos de origem indígena pré-colonial - ultrapassaram o tempo em um processo histórico contínuo sem interrupção e permanecem no atual contexto do gaúcho. Compreende-se que, neste período de longa duração, as boleadeiras são modificadas e aprimoradas, porém nunca descartadas. Se por um lado, as boleadeiras perdem algumas de suas funções práticas como caçar e lutar, por outro, elas transformaram-se em um símbolo gaúcho que representa e compõem a cultura Riograndense. Para testar esta hipótese, além de se consultar os relatos dos cronistas e viajantes, as fontes literárias, históricas, arqueológicas, antropológicas, etnoarqueológicas, etnohistóricas, etnográficas patrimoniais, e semióticas, desenvolveu-se uma etnografia com os gaúchos na cidade de Uruguaiana e uma etnoarqueologia na aldeia dos atuais Charrua de Porto Alegre. A idéia de entrevistar os gaúchos e indígenas surgiu devido à necessidade de conhecer a história das boleadeiras e sua agência simbólica no cotidiano e na memória dos homens dos pampas. A metodologia de entrevista oral atualmente tem sido muito utilizada nos trabalhos arqueológicos como um meio de conhecer os aspectos simbólicos por detrás do caráter morfológico e funcional dos objetos. Fabíola Silva (2000, p.11) afirma que essa nova forma de pensar o registro arqueológico é conhecida como Etnoarqueologia, pois seu sentido mais amplo pode ser entendido como uma abordagem que visa proporcionar os meios para que se possa interpretar o registro arqueológico, tendo como referencial a dinâmica do contexto etnográfico. Ou seja: “[...] a partir do estudo de sociedades contemporâneas,

proporciona os meios para formular e testar hipóteses, modelos e teorizações que possibilitam responder questões de interesse arqueológico” (SILVA, 2000, p.30).

A autora comenta, ainda, que a utilização de dados etnográficos sempre foi uma constante nas pesquisas arqueológicas. No entanto, novos estudos têm influenciado os arqueólogos a repensar suas análises tipológicas e as classes de objetos na formulação de novas interpretações. Nesta perspectiva, procurou-se, através das fontes orais e bibliográficas, compreender os diferentes contextos arqueológicos e históricos em que as boleadeiras estiveram presentes, assim como proporcionar uma contribuição para os futuros trabalhos que tratarão desta temática.

A dissertação foi estruturada fazendo aproximações em três capítulos:

No capítulo 1, procura-se compreender o papel simbólico das boleadeiras na construção da identidade do gaúcho do Rio Grande do Sul, da Argentina e do Uruguai. Apresenta-se a etnografia realizada na cidade de Uruguaiana/RS, na qual aborda-se as memórias dos gaúchos que tiveram a oportunidade de utilizar a boleadeira com o gado selvagem, nas corridas de cavalos e que, atualmente, preservam este elemento na sua indumentária. Observa-se a importância das boleadeiras na construção do vestuário tradicionalista, assim como sua harmonia com o contexto e o corpo do homem. Comenta-se a expressiva representação da dança com as boleadeiras no folclore gaúcho, procurando conhecer também a dimensão pessoal das boleadeiras no contexto Sul Meridional.

No capítulo 2, revisa-se as fontes arqueológicas, etnohistóricas e etnográficas que mencionam a história das boleadeiras, organizando o capítulo em diferentes momentos. Inicialmente, consulta-se os trabalhos arqueológicos, visando conhecer a maneira que os pesquisadores discutem e explicam a presença das bolas de boleadeiras encontradas em suas pesquisas. No segundo momento, analisam-se as fontes etnohistóricas com o interesse de encontrar outras referências para se explicar as boleadeiras no contexto dos índios pampeanos. Utilizam-se como principais referências os dois volumes da obra de Eduardo Acosta y Lara com os índios Charrua (1961 e 1969/70), nos quais o autor apresenta os relatórios dos cronistas e viajantes dos diferentes períodos da conquista. A pesquisa de Ítala Becker (1982), na qual a autora tratou da ocupação dos índios Charrua e Minuano na Antiga Banda Oriental do Uruguai, também contribuiu amplamente na construção deste capítulo.

Sendo importante ressaltar que nesta revisão etnohistórica o objetivo é compreender o contexto em que viveram os Charrua que utilizaram as boleadeiras numa seqüência analítica e cronológica. No terceiro momento, procura-se conhecer as etnografias dos indígenas da Antiga Província do Uruguai e Argentina, utilizando como referências principais as obras de

Antonio Serrano. A primeira intitulada “Etnografia de La Provincia del Uruguay” (1936), na qual o autor elaborou um quadro completo da etnologia e etnografia do país. A segunda denominada “Aborígenes Argentinos. Síntesis Etnográfica” (1947), onde o autor estudou os indígenas e, baseado nas fontes etnohistóricas e etnográficas, dedicou-se a pesquisar as diferentes parcialidades étnicas e sua provável forma de organização no momento da conquista espanhola.

No quarto momento, busca-se compreender o impacto que os cronistas sofreram ao visualizar a temível eficácia das boleadeiras nas mãos indígenas. Abordam-se as diferenças entre as respectivas armas de arremesso: boleadeiras, bola de funda (honda) e a bola perdida. Desse modo, esclarecendo as diversas contradições dos viajantes e cronistas que, ao se referirem as boleadeiras, denominavam-nas como bola de funda ou bola perdida. Descreve-se o uso das boleadeiras indígenas como massa na caça e principalmente nas lutas corpo a corpo. Apresentam-se as boleadeiras com duas e três pedras, discutindo a hipótese do instrumento com a terceira pedra ser uma criação do gaúcho.

No capítulo 3, apresentam-se as bases conceituais da Etnoarqueologia, aplicando suas metodologias na aldeia Polidoro Povo Charrua, em Porto Alegre. O objetivo foi conhecer a narrativa simbólica que os indígenas estão construindo através dos objetos arqueológicos e etnográficos para afirmar a sua identidade étnica. Procura-se analisar a maneira como os Charrua se apresentam aos pesquisadores e como eles transformam seus corpos e suas narrativas para se apresentarem a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Através das entrevistas orais, percebe-se as boleadeiras como índices simbólicos da identidade Charrua. Aborda-se a construção da identidade indígena, mostrando como o grupo Charrua se apropria de alguns elementos que consideram típicos da cultura indígena para afirmarem sua memória e identidade étnica. Eduardo Acosta y Lara (1969/70) afirmou que os Charrua sobreviventes do massacre de Salsipuedes (1831) foram definitivamente eliminados no combate de Mataojos (1832). Na continuidade de suas pesquisas, em 1981, o autor considera que a última família Charrua descendente do cacique Polidoro Sepé residia em Tacuarembó no Uruguai até a década de 70. Nesta perspectiva, o interesse deste capítulo é conhecer e compreender como as pessoas que se reconhecem como Charrua no Rio Grande do Sul estão reconstruindo esta memória devido ao longo período de rompimento cultural entre eles e seus ancestrais.

Neste sentido, a presente dissertação trata-se de um novo olhar para as bolas de boleadeiras, pois vai além de seus aspectos funcionais e tipológicos, buscando na memória dos gaúchos e indígenas seus significados sócio-simbólicos. A partir do estudo das boleadeiras nos diferentes contextos culturais, pretende-se analisar a presença destes artefatos

em uma história contínua; porém, com novos olhares e significados. Acredita-se que novas abordagens para análise dos objetos possam contribuir com as futuras pesquisas dedicadas à temática, especificamente no que diz respeito ao simbolismo das boleadeiras nos encontros étnicos gaúchos e indígenas.

2 BOLEADEIRAS COMO SÍMBOLO DE IDENTIDADE

2.1 A INVENÇÃO DA TRADIÇÃO GAÚCHA

A Revolução Farroupilha é evidenciada como referência da memória do Rio Grande do Sul, sendo anualmente comemorada no mês de setembro com festividades em todo o Estado. Diversos autores como Sandra Pesavento (2005, p.54), Moacyr Flores (1985, p.177-178) e Rubem Oliven (1991, p.43) descrevem a Revolução Farroupilha como um episódio constantemente abordado pela história local e como um dos elementos responsáveis pela construção da identidade gaúcha. Estes historiadores compreendem a revolução riograndense inserida no contexto das revoluções brasileiras que buscaram impor um ideário liberal, diminuindo a autonomia do poder executivo e aumentando a abrangência do poder legislativo.

Desse modo, eles buscam apresentar o papel que a Revolução Farroupilha possui nas representações locais como referência de práticas que são vitalizadas pela memória a partir do ideário do gauchismo. Uma das manifestações desta identidade gaúcha, ligada à Revolução Farroupilha, apresenta-se no culto ao tradicionalismo. De acordo com Maciel (1994), a primeira iniciativa em torno deste culto ao tradicionalismo deve-se aos gaúchos Paixão Côrtes e Barbosa Lessa, líderes do grupo de estudantes do Colégio Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, fundadores do Centro de Tradições Gaúchas (35 CTG), em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, em 1948. Surpreendentemente, a maioria dos estudantes envolvida com este movimento tradicionalista era descendente de pequenos proprietários rurais da região, onde predominava o latifúndio. Assim, "embora cultuassem valores ligados ao latifúndio, não pertenciam à oligarquia rural", e nem eram moradores do campo, mas sim da cidade. Eram jovens do interior em quem a cidade despertava "a vontade de buscar no campo e no passado um refúgio seguro e claro" (OLIVEN, 1991, p.43). Uma das primeiras atividades do grupo foi receber as cinzas do herói farroupilha David Canabarro, trazidas para Porto Alegre pela Liga da Defesa Nacional. Desse modo, a fundação do CTG tinha como objetivo resgatar hábitos e costumes da região da campanha e das estâncias, que os fundadores do movimento julgavam ser "autênticas" tradições gaúchas, procurando revivê-las. Deste modo, Paixão Cortês e Barbosa Lessa com seu grupo dedicaram-se às pesquisas sobre os costumes espalhados por todas as regiões sulistas para reviver e resgatar de forma "autêntica" esta vida da campanha.

A estrutura interna do 35 CTG não utilizou a nomenclatura que normalmente existe

em associações e em clubes sociais, mas adotou os nomes usados na administração de um estabelecimento pastoril, já que os jovens visavam evocar o ambiente e a hierarquia de uma estância. No lugar de presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro, diretor, etc., empregaram os títulos de patrão, capataz, sota-capataz, agregados e posteiros¹. No lugar de Conselhos Deliberativos ou Consultivos, criaram o Conselho de Vaqueanos e, em vez de departamentos, foram criadas as invernadas. A organização foi semelhante a todas as atividades culturais, cívicas ou campeiras, receberam nomes que tivessem origem nos usos e costumes das estâncias gaúchas, tais como rondas, rodeios, tropeadas, etc. (OLIVEN, 1991, p.15-16). Após a criação do 35 CTG, em 1948, ocorreu uma proliferação de outros Centros de Tradições Gaúchas por todo o Estado do Rio Grande do Sul, depois em outros estados e até no exterior. São os gaúchos que criam estes centros nos locais de sua permanência.

É indispensável evidenciar que a re-criação dessa tradição gaúcha não representou, em si, uma anomalia ou excentricidade ímpar na história de várias comunidades humanas. Para os historiadores Hobsbawn e Ranger (1997, p.12), “não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a ‘invenção’ de tradições”. Nessa construção, a figura mitológica do gaúcho é representada pelo homem livre, corajoso, invencível, veloz cavaleiro, morador da campanha, ou seja, essa idealização do gaúcho deu-se após a Revolução Farroupilha, como afirmam diversos historiadores, a qual serviu de cenário para exibição das suas façanhas e heroísmo. Nessa perspectiva, a derrota na revolução ganha novos significados e “serve de modelo” para exaltação da imagem do gaúcho, possibilitando a identificação que os mesmos possuem com seus heróis farrapos, mesmo derrotados. Oliven, referindo-se à relação do gaúcho com os outros Estados brasileiros, destaca:

[...] é em torno desse acontecimento histórico que se estabelece simbolicamente a relação do gaúcho com o restante do país, seja para afirmar o seu caráter autônomo, seja para evidenciar que o mesmo é brasileiro por opção (OLIVEN, 2006, p.311).

A história da revolução farroupilha não pode ser vista como algo que apenas aconteceu no passado, mas como uma história sobre o passado do gaúcho heróico. É uma história útil que serve para afirmar sua identidade e para superar as derrotas, as tragédias e transformá-las em conquista. É importante considerar que toda a história riograndense contribui para esta mitificação do gaúcho, tanto a história oficial, relatada pelos historiadores e acadêmicos, quanto a história poética e literária contada nas rodas de chimarrão, nos contos e nos encontros dos contadores de causos. Em comparação com a história oficial e acadêmica,

¹ Posteiro: é o vigia do gado. No CTG, é o responsável pela organização das pilchas.

a história literária é muito mais rica, detalhada, em que se encontram os mais diversos personagens que atuam dentro deste mundo cotidiano do campo. Esta literatura regionalista começou a desenvolver-se a partir da primeira metade do Séc. XIX e atribuiu a si todas as características dos modelos vigentes. Nesse caso, destacando-se o modelo romântico de José de Alencar, sendo o romantismo no Brasil a busca por fazer uma literatura nacional, com uma temática própria do país. O regionalismo veio ancorar essa busca das “cores locais” do país. No Rio Grande do Sul, essa “cor local”, até início do Séc. XX, era o pampa, o campo. E o principal construtor desse cenário era o gaúcho riograndense a ser difundido ao restante do país.

Mas, quem era este personagem? Era o gaúcho vaqueano ou estancieiro, que é marcado na literatura regionalista como sendo o herói, auto-suficiente, que defende seus ideais, a sua bandeira, até a morte. É o homem do campo que chegou a transformar-se em mito devido à influência romântica na literatura. O discurso da figura mítica do gaúcho é narrado como uma promessa gloriosa, herói que atravessou altivamente guerras e adversidades, tipo humano rude, que assim se constituiu somente por uma necessidade imposta pelo meio:

Embora rude, o gaúcho era extremamente gentil para com as mulheres e destemido na defesa da honra dos indefesos. As constantes carnações, o churrasco meio cru, sua familiarização à lida campeira constante, o contato com o sangue, tornava-o sempre preparado para a guerra. [...] Na descendência telúrica encontramos as razões para um ser tão rude, forte e corajoso, ligado profundamente à terra, que chamou, carinhosamente, de Torrão (LAMBERTY, 2000, p.16).

Nessa citação, percebem-se algumas das características presentes no “mito do gaúcho”: o tipo rude para o trabalho e na guerra, mas gentil com as mulheres, a coragem e a bravura, a prontidão para a peleia, o amor à terra, ao pago, tão presente hoje em dia no discurso tradicionalista, sendo todas estas supostamente adquiridas pela influência do meio e transmitidas aos gaúchos de todas as épocas. Essas mesmas características presentes nos discursos sobre os gaúchos encontram-se no “gaucho” argentino e uruguaio, tendo a figura do “gaucho” como uma das mais ilustres personagens de obras literárias como as de José Hernández (1948), “El Gaucho Martín Fierro” é apresentado da mesma maneira como herói: “[...] El gaucho se formó en la planicie y bajo clima templado. Fue hijo dessa de la Pampa. [...] era fuerte y hermoso, su estirpe guerrera, su alimentación substanciosa, la fuerza e destreza que necesitaba para explotar su ganadería.” (HERNANDEZ, 1948, p.10-11). Para Oliven (1993), existem diversos momentos nesse culto à figura do gaúcho, “e ele deve ser entendido como fazendo parte de várias condições históricas que tornaram possível tanto esta

construção imagético-discursiva do gaúcho, quanto o seu aspecto encomiástico” (OLIVEN, 1993, p.25).

Diferentemente do “gaucho” argentino ou uruguaio, o gaúcho não representa uma figura nacional, mas eminentemente regional. O gaúcho é riograndense. Nesse sentido, Oliven (2006, p.310) também se refere a Erico Veríssimo (1969, p.3-4), que evoca elementos recorrentes no discurso regional do Rio Grande do Sul. Entre esses elementos abordados, o primeiro é o caráter de fronteira do Estado. O segundo é a escolha feita pelo Estado do Rio Grande do Sul em pertencer ao Brasil, quando podia ter optado por pertencer ao Império Espanhol. Um terceiro é o alto preço que foi pago por essa escolha, representado por guerras envolvendo o Estado e o governo central, quando se percebia injustiça e necessidade de intervir na política nacional em momentos de crise. O quarto elemento é a questão da autenticidade dos costumes e do comportamento. O quinto e último elemento, resultante direto das suas escolhas, é a necessidade de guardar as fronteiras que fazem parte de um clima constante de oposição ao governo central.

Dessa maneira, Oliven (2006, p.310) compreende que a imagem evocada pelas tradições do gaúcho tem sua raiz na região denominada campanha. O gaúcho está localizado no sudoeste do Rio Grande do Sul, fronteira com a província argentina e uruguaia. A região é caracterizada pelas suas estâncias² ou fazendas, muitas vezes de grande amplitude. A figura de culto ao gaúcho é a de homem livre e aventureiro, um príncipe solitário; enquanto estiver na sela do seu cavalo, seu único interlocutor é a natureza, desdobrando-se sem limites em toda a planície.

A literatura romantizada estilizou o gaúcho como “Monarca das Coxilhas”, (PORTO ALEGRE, 1987), pois o termo monarca significa cavalgar, ou seja, a figura do gaúcho está relacionada ao sentido de liberdade, ou como "o centauro dos pampas" (BARROSO, 1939). Nota-se a forte presença simbólica do cavalo na vida do gaúcho, sendo ele seu companheiro; em muitos casos, esse animal é o fiel amigo do homem. As freqüentes lutas pelo gado e pela terra deram ao gaúcho uma identidade guerreira numa função política: guardião do pampa.

Angelise Fagundes da Silva (2006, p.1) acredita que nesse processo de estilização mitológica do gaúcho, além do cavalo e do gado, diversos outros atributos foram incorporados à construção da sua identidade e estão relacionados à história indígena. Pois o gaúcho herdou dos índios não só a arte da montaria, mas também elementos como o chiripá, a capa de couro, as botas garrão de potro, o chimarrão e o churrasco, que incorporado ao cotidiano tornou-se

² Estância: grande extensão de terras com plantações e criações de animais.

sua marca emblemática de identificação. Além destes elementos já citados, destacam-se as bolas de boleadeiras, objeto em estudo na presente pesquisa, como um importante símbolo da cultura gaúcha. Dayse Albeche (1996) diferencia duas figuras do gaúcho: o gaúcho literário e o real³ gaúcho histórico. Para Albeche, o gaúcho na literatura passou por diversas ressignificações, pois nem sempre foi reconhecido como herói riograndense. O real gaúcho histórico foi marginalizado pela sociedade e esquecido pelos literatos por ser considerado desordeiro, desregrado e pilhador. Quando mencionado na literatura, os enfoques não eram centrados no gaúcho e, sim, nos aspectos geográficos dos pampas, na relação com o cavalo, na liberdade e nos costumes. Um exemplo é o conto do Apolinário Porto Alegre (1869), *O Monarca das Coxilhas*, em que é exaltada a figura do bom cavaleiro e a superioridade do homem e da vida rural, que monta sem necessitar dos pelegos e bastos⁴: “[...] os riograndenses tem em nenhuma monta tronos e centro. Para eles uma boa equitação vale uma monarquia [...] valentes campeiro”. (PORTO ALEGRE, p.111). Nota-se que, em suas obras, em nenhum momento há exaltação ao gaúcho como imagem da sociedade riograndense, e, sim, à figura do riograndense por sua natureza livre, nobreza de sentimentos, coragem e bravura, valores esses associados ao processo do desenvolvimento da propaganda republicana no Rio Grande do Sul (ALBECHE, 1996, p.20).

Os primeiros relatos do perfil social do gaúcho foram deixados pelos viajantes estrangeiros; entre eles, destacam-se os relatos do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, na sua obra “Viagem ao Rio Grande do Sul”. O autor considera o “habitante de maneira geral muito hospitaleiro”. No entanto, descreve o gaúcho como um homem que se encontra à margem da sociedade. Homens sem princípios, sem honra, de vida livre, que vagam pelos campos da fronteira, aproveitando-se das desordens causadas pelas lutas entre espanhóis e portugueses para pilhar e roubar estâncias (SAINT-HILAIRE, 1974, p.72).

Dayse Albeche (1996, p.34) destaca outra importante contribuição para se conhecer a figura do “real gaúcho histórico” anterior à Revolução Farroupilha⁵, que foi o palco das mudanças significativas do termo. A autora apresenta a obra de Nicolau Dreys (1839), intitulada “Notícia descritiva da Província do Rio Grande de S. Pedro do Sul”. Dreys viveu no Brasil no período de 1817 a 1843. Para ele, o homem em geral era hospitaleiro, generoso e possuidor de uma vida regada pela abundância. O autor compreende o perfil social do gaúcho

³ A autora utiliza o termo “real gaúcho” para se referir ao gaúcho histórico. Acredita-se, entretanto, que ambos gaúchos são reais, o literário e o histórico.

⁴ Bastos: sela de cavalo.

⁵ É importante destacar que o gaúcho na Revolução Farroupilha (1835 a 1845) carregava a faca e a boleadeira na cintura, além do laço preso no arreio do cavalo.

como o de homem nômade, que não possui residência fixa, geralmente sendo encontrado nas estâncias ou charqueadas:

[...] os gaúchos, nômades, habituados nas margens do rio da Prata, principalmente das Campinas, ao Norte de Montevidéu, estendem-se igualmente em todo território banhado pelo Paraguai, Paraná e Uruguai, até o oceano, em todas as partes onde há estâncias ou charqueadas em que servem de peões. (DREYS, 1980, p.22, *apud* ALBECHE, 1996, p.34).

Nota-se, no discurso de Saint-Hilaire (1974, p.62), que o autor não insere o gaúcho como membro social e sim o apresenta como bandido e pilhador vivendo à margem da sociedade. Em contrapartida, é possível notar uma mudança na vida do gaúcho enfatizada por Dreys (1980, p.22), ao destacar o mesmo como trabalhador de estâncias ou de charqueadas, mas não deixando de ser visto como marginal, devido a seus hábitos de gaudério e a sua origem mestiça. Como enfatiza “[...] sem ordem e sem destino, com o gosto tão geral de uma vida fácil e de perfeita liberdade. Sem chefes, sem leis e sem polícia, os gaúchos não têm moral social, se não as idéias vulgares”. Desse modo, o gaúcho era percebido como elemento de atraso na sociedade riograndense, denominado inicialmente como gaudério, expressão pejorativa dada aos aventureiros e desertores paulistas, que adotaram a vida de vagabundos e pilhadores de gado. Como afirma Flores (1992, p.349), eles pertenciam a um grupo social marginalizado pela sociedade, assim como o negro e o índio, pois não possuíam propriedade, nem cidadania e o emprego dependia do período de maior atividade nas estâncias.

Verli Silveira (2004) discorda da afirmação de diversos historiadores acima citados de que a revolução farroupilha foi decisiva na construção do mito fundador do herói gaúcho. Ela argumenta que, tanto antes quanto depois da Revolução Farroupilha, já havia um “confronto discursivo” envolvendo a designação de gaúcho; afinal, não é de uma hora para a outra que o “gaúcho bandido” passa a “gaúcho herói”. Ela entende que esse fato se tornou possível graças ao fortalecimento mitológico. O contexto revolucionário, re-inventado constantemente pelo imaginário social, contribui com o processo ressignificativo da denominação gaúcho, inserindo-lhe novos significados, colaborando, assim, com a exclusão de sentidos pejorativos através da mudança dos discursos. A atual exaltação à imagem do “gaúcho herói” é compreendida nesse trabalho como um processo mitológico construído ao longo das mudanças históricas.

Essa ressemantização dos significados atribuídos a um determinado grupo social não ocorreu somente com os gaúchos. Klaus Hilbert (2001), em seu artigo intitulado “Caçadores da região do Prata, de vilão a herói”, apresenta as mudanças dos significados atribuídos aos índios Charrua ao longo da história. Os mais antigos relatos escritos referentes aos indígenas são a carta de Luiz Ramirez, de 1528, e o diário de bordo de Pero Lopez de Souza, de 1530,

que, no primeiro momento, mencionam um contato inter-étnico pacífico e apresentam os Charrua como pescadores e caçadores do litoral. Eles descreveram seus costumes, seus objetos, suas armas como boleadeiras, arcos, flechas e lanças e seus agasalhos. Schmidel (1536) destaca que a farinha de peixe e a carne são a base da sua alimentação. Algumas transformações na vida cultural indígena é resultado da introdução do cavalo e, posteriormente, do gado bovino na região do Prata, ocorrendo, durante o Séc. XVII, visíveis mudanças na vida dos Charrua. Nos relatos dos cronistas do Séc. XVIII, os mesmos passam a ser descritos montados a cavalos, atacando as fazendas, roubando os animais e vendendo a carne e o couro.

Nessa direção, Hilbert (2001, p.113) denota que, no início do Séc. XIX, os pampeanos vão fazer parte das disputas de fixação de fronteiras. Os índios Charrua e Minuano participaram ativamente das disputas ao lado do general José Artigas. Após os conflitos, os Charrua são chamados de elementos selvagens e indomáveis nos relatórios oficiais da época, que perturbam a paz e retardam o progresso do país. Considerando os indígenas como elementos de atraso, o general Rivera preparou a emboscada, em 1831, que executou a maioria dos Charrua. Justificando sua ação da seguinte maneira:

El desefreno criminal de las hordas salvajes y degradadas, sus recientes y horribles crímenes, no habían dejado al Gobierno, mas alternativas que la de atacarlas y destruir las (ACOSTA y LARA, 1961, p.3, *apud* HILBERT, 2001, p.113).

Esse acontecimento muda os significados dos indígenas na memória da população uruguaia, sendo considerados atualmente símbolo nacional, representando o espírito de luta, a “garra Charrua”, como um dos elementos de sua identidade cultural. Hilbert (2001, p.113) compreende que a imagem que existe hoje dos Charrua é um produto da imaginação, construído a partir de raras fontes escritas e de inúmeros fragmentos de objetos arqueológicos, coletados fora do contexto Charrua. Um dos aspectos que influenciaram essa construção foram os trabalhos de alguns historiadores que se empenharam em transmitir a imagem de um herói ancestral.

Atualmente, no Uruguai, existem monumentos em homenagem a essa figura Charrua heróica e guerreira, fortalecendo e afirmando a identidade do país. Ou seja, o mesmo acontece no Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, com a figura do laçador, símbolo regional da identidade riograndense, representando o gaúcho livre, corajoso, herói, guerreiro, leal, justo,

honesto⁶.

2.2 AS BOLEADEIRAS COMO HERANÇA CULTURAL NA MEMÓRIA GAÚCHA

Na tentativa de conhecer o modo como os atuais gaúchos se percebem e de que maneira eles atribuem valores a seus objetos, foram analisados, nessa pesquisa, os significados simbólicos das bolas de boleadeiras⁷, um dos vários e importantes elementos que contribuem para a construção e afirmação da sua cultura. Nesse sentido, realizou-se, na cidade de Uruguaiana/RS, uma etnografia que viesse expor as diversas vozes que narram a importância dos artefatos de boleadeiras no contexto gaúcho num processo histórico contínuo que ultrapassa gerações. Desse modo, é necessário destacar o artefato como um patrimônio material que é passado de pais para filhos. Referindo-se ao valor simbólico do objeto antigo, Baudrillard (1993, p.82) menciona que “o objeto antigo é puramente mitológico na sua referência ao passado”. Ou seja, não possui mais resultado prático, acha-se presente unicamente para significar, assim as boleadeiras contemporâneas não devem ser consideradas como totalmente afuncionais, nem simplesmente decorativas. A boleadeira tem uma função bem específica na memória dos gaúchos. Ela significa a história dos seus ancestrais heróicos, a tradição e, ao mesmo tempo, o presente da sua cultura que necessita ser conservado e vivido.

Dessa maneira, a memória dos gaúchos sobre as boleadeiras proporciona importantes informações em relação ao uso e significados dos objetos. As entrevistas possibilitaram conhecer diversas visões sobre os artefatos e seu meio cultural. Esse modelo de pesquisa investigativa também foi desenvolvido por Eduardo Góes Neves (1998/2002), em outro contexto histórico, na região do alto Rio Negro (Amazonas). Nessa região, o pesquisador se utilizou da inter-relação entre a “tradição oral e os dados históricos, lingüísticos e arqueológicos para tentar compreender o processo histórico de ocupação daquela área, pelos

⁶ Eleito símbolo da cidade de Porto Alegre, a escultura nasceu de uma mobilização iniciada em 1954 por ocasião do IV Centenário da Fundação de São Paulo: em concurso público promovido para eleger o projeto que melhor representasse o povo e as tradições gaúchas para uma exposição no Parque Ibirapuera, Caringi – concorrendo com nomes como Vasco Prado e Fernando Corona - vence com a proposta da escultura de um boleador. Mais tarde, ela seria alterada por sugestão da comissão julgadora, que trocava as boleadeiras por um laço. (GOMES, 2008).

⁷ Boleadeiras: armas utilizadas para caçar e guerrear. O primeiro instrumento de boleadeira era composto de duas pedras esféricas com um sulco onde se amarrava o tento de couro para poder realizarem o arremesso. Com a colonização, o artefato recebe do gaúcho a terceira pedra chamada maniclã - pedra menor que proporciona o equilíbrio a arma (LEGUIZAMÓN, 1919).

ancestrais das populações indígenas atuais” [...]. (SILVA, 2002, p.185). Nessa perspectiva, a presente etnografia procurou compreender e descrever os discursos do gaúcho morador do campo e do gaúcho urbano, sendo uma maneira de conhecer não apenas uma noção geral das boleadeiras, mas sim as diferentes percepções e atribuições de significados aos objetos.

Durante as entrevistas, evitou-se realizar muitas anotações ou utilizar o gravador para impedir a inibição e a ocultação da fala dos informantes; a narrativa foi construída com base em um diálogo entre o informante e o pesquisador. Dessa maneira, a solução foi transcrever posteriormente os depoimentos.

Alguns dos entrevistados não somente utilizam e reconhecem as boleadeiras como símbolos de identidade gaúcha, como também as confeccionam. O informante Jorge Bairros (57 anos) há muitos anos exerceu o ofício de domador de cavalos, atualmente é trabalhador rural e artesão, elaborando cordas para as correarias da cidade e também por encomenda aos conhecidos⁸. Realiza um belo trabalho artesanal com as boleadeiras feitas em pedras, de tal modo que foi difícil distingui-las das boleadeiras arqueológicas, pois ficam idênticas aos artefatos confeccionados pelos indígenas pré-coloniais. Ao ser questionado sobre o que o levou a confeccionar esses objetos, destacou que o motivo deve-se ao trabalho na campanha, onde por diversas vezes encontrou as “bolas dos bugres”⁹, resolvendo assim reproduzir estas armas antigas. De acordo com o artesão, “quanto mais antiga a boleadeira, mais demonstra a tradição do homem da lida¹⁰ campeira”. Mencionou que, tendo como modelo as bolas encontradas nos campos, sempre procura nas margens dos arroios ou no rio Uruguai seixos que proporcionem bons artefatos. Ao levá-los para casa, inicia o lento e delicado trabalho, descrevendo que o primeiro passo é lixar o seixo com a lima¹¹, afunilando as pontas e dando-lhe formato de limão. Quando a pedra, antes bruta e sem molde, ganha a forma de boleadeira, com uma serrinha ele faz o sulco onde o couro é amarrado. As boleadeiras em madeira e as revestidas no couro são vendidas aos conhecidos ou comercializadas com as correarias, que sempre o procuram por seus artigos. Os instrumentos elaborados com a pedra são confeccionados para uso próprio ou para pessoas muito próximas. Essa é uma maneira de apresentar-se como diferente: “Se eu vender todos terão as armas iguais as minhas, assim não terá graça”, denotando a importância que atribui à unicidade e à integridade simbólica do artefato. Jorge Bairros se sente como único guardião das tradições e das habilidades de confeccionar bolas de boleadeiras. Nesse sentido, considera-se viável ressaltar o trabalho de

⁸ Correaria: casa comercial de artigos gaúchos.

⁹ Bugre: modo como se refere aos indígenas.

¹⁰ Lida: trabalho.

¹¹ Lima: espécie de lixa utilizada pelos artesões.

Baudrillard (1993, p.101) referente ao valor simbólico da unicidade dos objetos, utilizando como exemplo a anedota narrada por Maurice Rheims:

Um bibliófilo possuidor de exemplares únicos tem um dia conhecimento de que uma livraria pôs à venda em Nova York um exemplar idêntico àquele que possui. Corre e adquire o livro, convoca um porteiro para queimar, na sua presença, o segundo exemplar e fazer constar por escrito a destruição. Isso feito, insere o pronunciamento no volume tornado único e adormece tranqüilo.

O autor destaca que há, portanto, só aparentemente, a negação da série, pois o exemplar único achava-se impregnado com o valor de todos os exemplares virtuais e o bibliófilo, ao destruir o outro, nada mais fez que restabelecer a integridade do símbolo comprometido.

Desta maneira, o artesão revela a importância em manter a unicidade das boleadeiras elaboradas em pedra, enfatizando que suas boleadeiras são diferentes das comuns, pois despertam a atenção de todos quando se *pilcha*¹² para uma festa campeira ou no desfile comemorativo à Revolução Farroupilha: “Minhas boleadeiras são as peças que dão mais destaque a roupa, também coloco um par delas no arreio do meu cavalo, assim chamamos ainda mais atenção do povo”. Percebe-se, em seu discurso, que o artesão transforma essa arma em um objeto personificado, ele é único; mesmo que um pequeno grupo os obtenha, não é de acesso a grande maioria. Dessa forma, o artefato, além de ser um elemento fundamental na construção do seu corpo, de sua identidade gaúcha e da dos seus amigos mais próximos, também lhe confere prestígio na sociedade. Nesse caso, é visível a extensão do corpo do homem, a partir da sua cultura material, pois mesmo não comercializando a réplica da boleadeira lítica, o artesão negocia com pessoas próximas, criando assim um elo de confiança entre membros de um mesmo grupo através do objeto.

O informante destaca as diferentes denominações das boleadeiras na sociedade gaúcha. Ao se referir às boleadeiras, em alguns momentos durante a entrevista, as chamava de “*potreiras*, *bolas de bugre*¹³, *boleadeiras*, *avestruzeiras* e *três marias*”. Ao ser questionado do motivo para tantos nomes para um mesmo objeto, ele explicou que: “as *potreiras* são bolas pequenas para as corridas dos cavalos, evitando, assim, quebrar os animais, as dos *bugres* são as mesmas *avestruzeiras* que eles utilizavam para caçar.” Mencionando que a maioria dos gaúchos conhece os artefatos por *boleadeiras* ou *três marias* devido à relação com as três estrelas centrais na constelação do Órion, pois são três bolas, duas do mesmo tamanho e a

¹² Pilcha: veste-se.

¹³ Bugre: modo como eram chamados os indígenas pampeanos.

chica, pedra menor que o peão segura para girar as outras duas.¹⁴ A comparação do artefato com as estrelas evidencia o simbolismo atribuído ao objeto, sendo necessário destacar a possibilidade da existência de significados religiosos ao chamarem as boleadeiras de “Três Marias” (Jorge Bairros, comunicação pessoal, janeiro de 2008).

É importante ressaltar que o trabalho que o artesão realiza com as boleadeiras é uma espécie de arqueologia experimental, pois os objetos são verdadeiras réplicas dos artefatos arqueológicos. Essa manutenção do conhecimento das técnicas culturais também ocorre em contextos indígenas. É o caso dos Asurini contemporâneos que encontram as lâminas de machados deixadas pelos seus ancestrais e sabem exatamente como encabá-las (SILVA, 2002, p.181). Sendo indispensável mencionar que enquanto os Asurini apenas interferem nos artefatos, dando a eles um encabamento, o gaúcho confecciona o artefato por inteiro, tendo o total domínio das técnicas do artesanato na pedra.



Figura 1: Jorge no trabalho de campo



Figura 2: Jorge utilizando a boleadeira no Desfile Farroupilha

O informante José Adir Pouey (50 anos) é capataz de uma estância no interior da cidade¹⁵. No início do diálogo, mencionou que: “As boleadeiras vieram dos índios que viviam nos campos abertos, pois não podiam utilizar as boleadeiras no mato, como arremessar o instrumento sem prendê-los nas árvores”. É importante enfatizar essa noção do informante em relação ao ambiente propício para a utilização das boleadeiras, reforçando sua relação com os

¹⁴ Chica: a bola chica é outra forma de chamar a manicã, a bola menor.

¹⁵ Capataz: responsável pela organização da estância e coordenação dos peões.

campos abertos dos pampas e com o peão gaúcho. Ele entende que os indígenas utilizaram as boleadeiras inicialmente para caçar emas, depois gado e cavalos; dessa maneira, quebravam as patas dos animais, pois o golpe da arma os atingia na corrida adquirindo assim maior força. Afirmando que, por esse motivo: “atualmente, o gaúcho não usa mais a boleadeira na lida com os animais, pois não existe a necessidade de machucar o gado; também tem o IBAMA¹⁶ que proíbe”. A entrevista com este informante possibilitou perceber outro aspecto importante que é o nível de consciência dos trabalhadores rurais em relação às leis de proteção aos animais. Estas proíbem o uso de uma arma terrível como a boleadeira no trabalho com o gado domesticado.

José Pouey considera a boleadeira como um patrimônio simbólico do gaúcho, mas compreende que o gaúcho não é descendente do índio. Eles mantiveram contato com os índios nos pampas, ocorrendo assim a troca dos conhecimentos¹⁷, como esclarece: “o índio passou a boleadeira para o gaúcho, mas também aprendeu muito com ele nas estâncias”. O informante fez questão de mencionar diversas vezes, durante a entrevista, que a boleadeira pertence a “*própria tradição gaúcha*”, descrevendo o processo de modificações no cotidiano campeiro e o aperfeiçoamento do artefato. Através das suas lembranças, comenta: “Nos campos, ainda se encontra bolas de pedra dos índios, elas têm um sulco em volta, esse era para passar o couro, nessa época só caçavam emas e avestruzes”. Ele entende que a introdução do gado no Rio Grande do Sul pelo homem branco facilitou a confecção das armas: “foi bem mais fácil, eles dão um retovo¹⁸ para as pedras e não precisam mais fazer o sulco”. Sendo solicitado a descrever o significado das boleadeiras na sua vida, enfatiza: “Para mim, a boleadeira é um símbolo da tradição gaúcha, algo do passado que devemos preservar como um tesouro importante, que ficará para sempre como relíquia”.

No discurso do informante, nota-se que as boleadeiras remetem as pessoas às suas memórias, possibilitando um elo entre o passado e o presente dos gaúchos através dos seus significados. Como compreende Baudrillard (1993, p.83), o objeto antigo não é aquele que atualmente é isto, e sim aquele que foi, ou seja, este objeto é para mim o signo do presente que mergulha no tempo. Na medida em que se integra no sistema cultural atual, o objeto antigo vem do passado significar no presente dimensão vazia do tempo. Sobre a temporalidade do instrumento na cultura gaúcha, o informante ressalta: “mesmo a boleadeira não sendo mais uma arma para o trabalho, não me desfazo dela, pois a considero uma relíquia

¹⁶ IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

¹⁷ Esse processo de transculturação é abordado por Arno Kern (1991). O autor narra a contribuição indígena na formação do gaúcho, levando para as estâncias o churrasco, o chimarrão e as boleadeiras.

¹⁸ Retovo: forro em couro cru que a boleadeira recebe.

de três pedras “*três marias como as estrelas*”. Atualmente, afirma que as boleadeiras usadas no trabalho são feitas em madeira para evitar ferir os animais. José Pouey confecciona suas boleadeiras da seguinte forma: “coloco a madeira no torno até dar uma forma esférica, depois furo com a pua para passar o couro”. O informante argumenta que as boleadeiras em madeira por serem mais leves foram utilizadas para caçar aves e também na corrida de cavalos, evitando assim quebrar os ossos dos animais que são bem mais frágeis que o do gado (José Pouey, comunicação pessoal, maio de 2008).



Figura 3: Acuarela-Boleando Baguales
Obra de Florian Pauck 1719/1780. Madrid Museu da América

Com relação a corrida de cavalos e com a necessidade de usar “*bolas menores, as três marias e a estética dos artefatos*”, os relatos dos informantes coincidem com o conto “**Correr Eguada**”, de Simões Lopes Neto, descrito por Moysés Velinho (1957, p.52).

[..] Mas, como quera, era sempre um divertimento macanudo, uma volteada de baguais! **Ah!** Não há nada como tomar mate e correr eguada! [...] E a gauchada quase toda em pêlo. Uns de bombacha, 'outros de chiripa; muitos sem chapéu, muitos de lenço na cabeça, tudo em mangas de camisa e faca atravessada. O mais maula¹⁹ levava pelo menos dois pares de bolas, três pares, isso era a rôdo, e havia torena que chegava a levar cinco: um na mão e outros na cintura. **E tudo boleadeiras mui bem feitas, de pedra pequena;** porque Vancê sabe que o cavalari tem o osso mais quebradiço que a rês-e vai, se toma um bolaço pesado, aí no mais

¹⁹ Maula: covarde, frouxo.

já temos um avariado. Pois é as três marias retovadas a preceito, e as sogas macias para não cortar [...] [Grifo nosso].

Esse conto descreve a importância simbólica das boleadeiras no cotidiano dos gaúchos. Nessa perspectiva, o informante João Rodrigues da Silva (80 anos), natural de São Francisco de Assis/RS, residente em Uruguaiana há 40 anos, comenta que, em sua cidade natal, morou na “Estância do Marafico”. Lembra que, na estância, todos os peões utilizavam a boleadeira nas atividades com o gado e nas corridas de cavalos, sendo os próprios gaúchos que confeccionavam suas armas. Ele descreve o modo como eram elaboradas as boleadeiras: “recolhíamos seixos e os aperfeiçoávamos com a lima, até ficarem bem redondos, também afunilávamos a ponta onde se prendia o couro, o retovo era feito com couro curtido, ou com o escroto do touro que ressecava até fechar bem a boleadeira”. João, devido a sua longa experiência na vida campeira, forneceu diversas informações sobre a boleadeira na cultura do gaúcho, afirmando que quase sempre o instrumento era passado de pai para filho, ou dos avôs para os netos, como um patrimônio familiar. Desse modo, conta que a boleadeira que utilizou por muito tempo no trabalho em São Francisco, herdou do seu avô, enfatizando: “Eram boleadeiras que tinham uma longa história, pois meu avô já havia derrubado muita eguada com elas”.

Sua narrativa demonstra também que certos objetos possuem biografias que remetem a lembranças de outros agentes num passado interiorizado. Objetos com biografias têm sido abordados por diversos pesquisadores, entre eles Janet Hoskins (1998), antropóloga vinculada à Universidade da Califórnia, que apresenta o lugar do objeto biográfico enquanto expressão e instrumento de memória em seu livro: *Biographical objects: how things tell stories of people's lives*. Em especial, o capítulo intitulado “*The betel bag: a sack for souls and stories*”, a autora analisa o relacionamento de Maru Daku (homem do povoado de Kodi, localizado na costa sudoeste da ilha de Sumba na Indonésia) com a sua inseparável “bolsa de betel”, evidenciando singularidades históricas que conectam presente e passado em um valioso processo de identificação. A “bolsa de betel”, representada por Janet Hoskins como “um saco para almas e histórias”, foi utilizada como suporte para incentivar a narrativa das experiências de vida do senhor Maru Daku. Este objeto doméstico é uma pequena bolsa de tecido usualmente levada no ombro, presente no cotidiano dos homens e mulheres da Vila do Kodi, que guarda um conteúdo cuidadosamente preparado: o betel (uma pimenta cuja folha tem propriedades adstringentes) envolvendo a noz de areca (semente da Areca Catechu, conhecida como “palmeira de betel”) para formar uma pastilha elástica, uma “goma estimulante” que é mastigada e armazenada:

[...] Maru Daku herdou do seu avô as "sementes de sabedoria" que são produzidas por meio de uma mistura, feita na boca com saliva e embrulhadas com a unha do polegar para mascar. Ele juntou sementes e histórias em um pequeno saco de tecidos que ele levava ao longo de sua vida (HOSKINS, 1998, p.26).

Segundo Janet Hoskins (1998, p.26), Maru Daku usou a “bolsa de betel” como uma metáfora das suas experiências. Afinal, este objeto biográfico incentivou suas recordações ancestrais mediando novas percepções. O significado dado por Maru Daku à “*bolsa de betel*” foi evidenciado por Hoskins em três momentos da sua narrativa. Ele apontou a transmissão de conhecimento por gerações: “recordações do seu avô, do seu irmão e do seu filho favorito”. Ultrapassando gerações, o objeto biográfico permite um elo com o passado. A “bolsa de betel” é para Maru Daku instrumento de registro dos momentos considerados significativos na sua história de vida.

Nesse sentido, percebe-se que a boleadeira, assim como a “bolsa de betel” descrita pela autora, é um objeto com biografia que permite um posicionamento reflexivo do informante, facilitando a elaboração de narrativas por meio da atribuição de sentidos aos vários detalhes do objeto apresentado. João descreve as bolas de boleadeiras como um patrimônio simbólico da sua identidade gaúcha e afirma que elas estão na sua família há gerações, antes foram do seu avô, que o presenteou, mas seu pai também as usou no trabalho com o gado. Esse objeto é uma herança familiar, um símbolo afetivo e cultural de longa duração, que reafirma sua identidade gaúcha, além de fazê-lo lembrar do passado, de sua história de vida e dos bons momentos com o pai e o avô. Recorda também da convivência como os amigos no campo, do trabalho com o gado, das disputas que faziam com as boleadeiras na corrida de cavalos. Mencionando que seu avô o ensinou arremessar as armas, quando era apenas um menino, pois precisava de um longo treinamento para tornar-se ágil no manejo das boleadeiras. Sendo os pais, ou avôs, que preparavam seus filhos e netos para o trabalho do campo. João conta ter visto na estância onde trabalhou há quarenta anos os filhos dos peões arremessarem boleadeiras que seus pais confeccionavam: “eles brincavam no pátio das casas na mesma fazenda, treinando em cavaletes e também nos cachorros”²⁰. Os homens faziam as boleadeiras, amassando os papéis da embalagem do cigarro “*Ascot*”. Esta caixa tinha na frente a imagem de um homem em uma charrete com dois cavalos, ou seja, tudo estava relacionado com o contexto pampeano. “A bolinha de papel era revestida com sola, ou couro curtido, deixando o instrumento leve, facilitando assim o arremesso das crianças.” Nesse caso, pode-se pensar num processo de iniciação, devido ao manejo com as armas exigir

²⁰ Cavaletes: espécie de cabide reproduzido na madeira com quatro patas para dependurar os arreios.

do gaúcho muita preparação e destreza. O entrevistado também afirma desconhecer o uso de boleadeiras por meninas, como relata: “Jamais as meninas brincaram com as armas dos homens, elas aprendiam com as mães as tarefas da casa”.

Nesse sentido, a entrevista com João possibilitou identificar, entre outros aspectos da vida no campo, a questão do gênero inserido nas boleadeiras. Assim como o uso das armas era feito somente pelos homens, o revestimento do objeto era feito com o escroto do touro, ou seja, o objeto é utilizado como um símbolo que comunica e afirma a força e a masculinidade do gaúcho (João Rodrigues da Silva, comunicação pessoal, maio de 2008).

Nessa perspectiva, as obras históricas e literárias que falam sobre as boleadeiras, tanto na sociedade indígena como na colonial e contemporânea, sempre as destacam como armas utilizadas apenas pelo sexo masculino. Como exceção a essa regra, evidencia-se o exemplo da minissérie “*A casa das sete mulheres*”, em que Anita Garibaldi, na Revolução Farroupilha (1835-1845), utilizava boleadeiras na cintura. No entanto, é necessário lembrar que, nesse contexto, Anita assume o papel da força masculina, transformando seu corpo com a indumentária dos guerreiros farrapos, composta de botas, esporas, chiripá, lenço, chapéu, tirador e as boleadeiras presas na cintura e no arreio do cavalo, evitando assim a falta das armas nas disputas.

Na continuidade do diálogo, procurou-se saber de João quais eram os significados das boleadeiras na sua vida. Ele ressalta: “tenho afeto pelas minhas boleadeiras, não doaria em vida para ninguém, pois o homem campeiro ao montar a cavalo sempre tem que ter as boleadeiras na cintura ou nos arreios, o laço também não pode faltar”. Lembra ainda que: “atualmente, não se usam mais as boleadeiras para o trabalho, mas elas continuam porque é um símbolo do gaúcho e as primeiras foram criadas pelos bugres”. Afirma também que as “*três marias*” são criação própria do gaúcho, pois as boleadeiras indígenas não possuíam couro nem a bola menor, a maniclã, que dá equilíbrio ao arremesso. É viável comentar que os informantes sempre enfatizam as inovações e as diferenças das suas armas, desse modo sustentando a autenticidade do artefato como um elemento próprio de identidade gaúcha. Em contrapartida, nota-se que o artesão Jorge Bairros reconhece que as boleadeiras são criações suas, mas gosta de confeccioná-las na pedra por considerar as mais antigas as mais belas e mais desejadas entre os gaúchos que não dominam a técnica indígena.

João, denotando as modificações e o simbolismo dos artefatos, narrou a história do tradicionalista uruguaianense, Pedro José Coutinho, já falecido. Segundo o informante, Coutinho fez sucesso, na cidade, na década de sessenta, pela sua rica indumentária: “era um tradicionalista que andava sempre a caráter, bem pilchado, carregando *as boleadeiras de*

prata e marfim na cintura, o que despertava a atenção de todos na cidade”, sugerindo que as mesmas deveriam estar no museu. Durante a visita ao museu, Dr. Pedro Marini verificou-se que as mesmas se encontravam no espaço do gaúcho e eram exatamente como o informante as descreveu, em marfim e prata; realmente um admirável instrumento que, infelizmente, a responsável pelo museu não permitiu que fosse fotografado.

João compreende que o gaúcho Coutinho se destacou na cidade de Uruguaiana, afirmando sua autenticidade gaúcha através da indumentária tradicional. E um dos importantes elementos que colaboraram com a construção do seu corpo e sua identidade foram as boleadeiras, as quais expressavam a sua paixão pelo tradicionalismo, valorização da cultura gaúcha, além de revelarem seu *status* na sociedade (João Rodrigues da Silva, comunicação pessoal, maio de 2008).²¹



Figura 4: Boleadeiras do Séc. XIX
(Similares as de Coutinho em prata e marfim)

Outras importantes informações referentes à comunicação do *status* social do gaúcho através da sua indumentária e arreios encontram-se em Arsene Isabelle (1833-1834). Na sua obra, intitulada “Viagem ao Rio Grande do Sul”, o viajante destaca em seu diário que os homens ostentam luxo: “seus cavalos têm rabicho, sobre-chinchas e cabrestos, bem como todo o resto dos arreios, cobertos de *“placas de prata”*, levam ainda na mão, como os

²¹ Em Uruguaiana/RS, foi fundado o CTG Pedro Coutinho em homenagem ao tradicionalista.

argentinos, um pequeno rebenque, com um cabo muito curto de “*prata maciça*”. O cabo e a bainha de sua faca-punhal são também de “*prata*”. O viajante estabelece uma comparação entre os homens do campo do Rio Grande do Sul e os “Gauchos” argentinos e orientais. Ele enfatiza que ambos andam sempre armados e valorizam bastante suas montarias, sendo que os brasileiros ostentam ainda mais luxo sobre seus cavalos do que os outros (ISABELLE, 1983, p.65-66).

Até o presente momento, buscou-se evidenciar as diferentes visões de gaúchos, verdadeiros homens do campo, que ainda usaram e confeccionaram bolas de boleadeira. A história de Sirineu Scolars (53 anos) é diferente. Sirineu é um gaúcho da cidade. Ele participa das festividades campeiras, preserva e respeita os costumes da tradição gaúcha, sem nunca ter vivido no campo. A sua entrevista permitiu conhecer outras percepções sobre as boleadeiras, percepções que relacionam o homem do campo com o homem urbano através do mesmo objeto: a bola de boleadeira. Sirineu reproduz um discurso que repete as fórmulas e narrativas aprendidas com os homens do campo. As histórias que ele conta não foram vividas por ele, mas ele se sente atingido e identificado como gaúcho. A sua vestimenta gaúcha, apesar de ser roupa de trabalho rural, expressa um caráter festivo e de identidade. Além das boleadeiras, outro artefato de uso campeiro importante que compõe a roupa do gaúcho é a faca²², que é usada tradicionalmente junto com a boleadeira, na cintura do gaúcho, até mesmo quando vai ao centro da cidade. Evidentemente, sem a intenção de utilizá-la, mas sim porque faz parte do costume de “se pilchar” usando todos os adornos tradicionalistas.

O informante entende que os pampas no passado: “eram terras não demarcadas, permitindo assim o contato dos gaúchos com os índios”. Também acredita que, antigamente, as boleadeiras eram usadas para capturar o gado selvagem, “pois o golpe quebrava o animal”. Admitindo não ser tarefa fácil manejá-las, adverte: “É preciso muita preparação, ou a própria pessoa pode se ferir”. Na continuidade do seu discurso, deteve-se na importância da ornamentação corporal, que possibilita a identificação das boleadeiras na cultura gaúcha como um forte elemento de expressão cultural e estética, que compõe e transforma o corpo do homem.

Esta relação de expressão cultural e estética do gaúcho pode ser perfeitamente observada no desfile da Semana Farroupilha que acontece todos os anos no mês de setembro.

²² Cezimbra Jacques (1883) destaca que a faca e a boleadeira são, muitas vezes, as únicas armas que os gaúchos têm e nunca o gaúcho é visto sem elas: “O gaúcho é exímio em manejá-las; com elas, assenhoreia-se do jaguar, da onça, do boi, do cavalo, da avestruz e vimos, no Camaquã, um rapaz matar com as bolas um abutre voando”.

“No desfile, eu acho bonito andar de laço e boleadeira que não é para laçar, mas para representar a tradição. O uso nos dias comuns acho feio, pois vejo que fazem isso só para chamarem a atenção, mostrarem-se mais gaúchos, auto-afirmarem-se”. Ele ainda critica que “muitos utilizam a bola de boleadeira na cintura sem nunca ter testado o arremesso, pois essa arma foi utilizada somente no tempo dos meus pais e dos avôs”.



Figura 5: Desfile Farroupilha - POA-RS (2007)
Foto: Viviane Pouey

Por ser um gaúcho urbano, Sirineu nunca utilizou suas boleadeiras nas atividades com o gado, mas sempre como adorno e como símbolo de identidade na cintura, durante o desfile na Semana Farroupilha. Jamais emprestaria ou doaria suas boleadeiras para outra pessoa desfilar. Nos anos em que não desfilou na Semana Farroupilha, por motivos de trabalho, chegou a emprestar seus arreios aos conhecidos “mas ninguém usa minhas boleadeiras para se mostrar na avenida, em 20 de setembro”. Denotando assim seus sentimentos de afeto e de posse pelos artefatos, além de seu orgulho de possuir este símbolo e mostrá-lo ao público. O informante compreende que “as boleadeiras são símbolos gaúchos, uma herança cultural” e reconhece que “a arma precisa ficar exposta no CTG, junto à chama crioula, expressando a garra gaúcha”, ou seja, ele percebe a força simbólica destes dois elementos gaúchos: a chama e a boleadeira (Sirineu Scolars, comunicação pessoal, maio de 2008).

Nessa etnografia, consideram-se os relatos dos informantes como forma de representação da realidade social do gaúcho rural e do gaúcho urbano, mantendo suas especificidades, o que leva a pensar nas narrativas discursivas e imaginárias de cada entrevistado que reforça sua posição para falar sobre o gaúcho. Percebe-se também que os mesmos identificam-se com o gaúcho mitológico, ou seja, o herói, bravo guerreiro, corajoso, veloz. Entende-se que a história não deve ser desvinculada do imaginário e do simbólico que

constituíram e constituem a sociedade dita “gaúcha”, num constante processo de reinvenção (SILVEIRA, 2004, p.186). Mas o importante é que todos esses relatos e diferentes personagens contribuíram para a compreensão dos significados simbólicos das boleadeiras na cultura gaúcha. Discutir-se-á, a seguir, o simbolismo das boleadeiras na indumentária sul-riograndense e sua relação com o corpo e com o contexto em que vive o gaúcho.

2.3 AS BOLAS DE BOLEADEIRAS NA CONSTRUÇÃO DO VESTUÁRIO TRADICIONALISTA

No processo de construção de identidades sociais, alguns elementos culturais são escolhidos pelas pessoas para representar o grupo, ou seja, aqueles elementos que são considerados os mais representativos. Em geral, esses elementos são buscados no passado do grupo, como um resgate da sua ancestralidade, mantendo assim aquilo que é conhecido geralmente por tradição construída (MACIEL, 2005, p.6). É necessário destacar que um dos elementos escolhidos pelos gaúchos na construção e afirmação da sua identidade foram as bolas de boleadeiras indígenas. Essas são consideradas objetos simbólicos e representam um elo entre o passado e o presente do gaúcho. Assim, é preciso ressaltar que a presente pesquisa não possui interesse de elaborar apenas um inventário das vestimentas tradicionalistas. Procurou-se conhecer sua origem e demonstrar sua relação harmônica com o corpo e com o ambiente natural do gaúcho. Ele é, antes de tudo, um trabalhador rural. Como afirmou Martiniano Leguizamón (1919), em seu trabalho intitulado “*El origen de las Boleadoras y el Lazo*”, ele aproveita grande parte dos recursos do seu ambiente natural para a confecção dos objetos que fazem parte do seu dia-a-dia e, conseqüentemente, da sua vestimenta, como botas, guaiacas, tirador, laço e boleadeiras, armas indispensáveis para o homem pampeano.

A construção da identidade gaúcha reúne dois elementos característicos na sua compreensão: a vestimenta do trabalhador rural, com sua principal ocupação de vaqueiro, e de guardiões das terras e das fronteiras. Estas duas funções resultaram na criação de estilos típicos das áreas abertas pampeanas que os diferencia dos demais grupos, através de suas vestimentas e costumes. Assim, a busca de representações da região pampeana, a partir de manifestações simbólicas e culturais, impulsiona diversas mudanças no cotidiano e nas vestimentas dos homens que habitavam esses campos. Barbosa Lessa (1995) compreende que, desde o início do povoamento luso-brasileiro, a defesa da terra e das fronteiras havia sido

confiada aos sesmeiros e fazendeiros, que normalmente proviam, com seus peões, a sustentação de numerosas milícias de segunda-linha, suplementares das forças regulares do exército. Percebe-se que a busca por homens ágeis e valentes não seria apenas para o trabalho com o gado, mas também para prepará-los para dar respaldo ao exército na proteção das terras, das fronteiras e do gado dos seus patrões.

Ao iniciar o povoamento da América do Sul, o colonizador que chega às terras vestido a moda européia encontra, nos campos, índios cavaleiros Mbaia-Guarani, Charrua, Minuano, Yaro e os Gê-guaranizados, vivendo nas Reduções Jesuíticas nos Sete Povos das Missões. Já os padres vestiam-se de acordo com a severa moral religiosa. José Saldanha (1786/87), que entrevistou os cinco mais reconhecidos caciques Minuano (Batu, Maulei, Salteinho, Tajuy e D. Miguel de Caray), referindo-se a sua indumentária destaca: “os índios cavaleiros usavam duas peças da indumentária consideradas como originais; são elas o chiripa e o cayapi.”²³ O chiripa é uma espécie de saia constituída por um retângulo de pano enrolado da cintura até os joelhos, muito utilizado na Fronteira Oeste do Estado. O “*cayapi*” dos Minuano era couro de boi inteiro e bem sovado, que se usava nas costas como manto, ou capa, com o pêlo para o interior e o carnal para fora, pintado com listas verticais e horizontais, em cinza e ocre, à noite servia de cama estirado no chão. “Os Charrua os chamavam ‘quillapi’ ” (SALDANHA, *apud* FAGUNDES, 2001, p.13).

Portanto, a indumentária gaúcha é resultante da união entre peças do vestuário indígena e ibérico. Antonio Fagundes (2001) identifica o primeiro vestuário do gaúcho sendo composto de quatro trajes fundamentais, cada conjunto indumentário possui uma peça que se destaca entre as demais: 1)chiripá primitivo, 2)bragas, 3)chiripá farroupilha²⁴ e 4)bombachas. As primeiras vestimentas introduzidas pelas sociedades ibérica, português ou espanhol constavam basicamente de botas fortes de couro curtido feitas por sapateiros; às vezes, essas botas subiam à meia coxa, com canos altos, que também se dobravam abaixo do joelho, formando campânulas. As esporas medievais eram muito simples, com pequenas rosetas pontiagudas. Posteriormente, apareceu a espora mais elaborada chamada de “nazarena gauchesca”. Um costume da época eram as ceroulas compridas, os calções justos nas coxas, terminando logo abaixo dos joelhos, conhecidos pelos portugueses por “bragas”. Um antigo ditado português faz menção às “bragas” como metáfora para significar que o bom resultado exige sacrifício: “não se pescam trutas as bragas enxutas”. Essas bragas eram confeccionadas

²³ A melhor descrição dessa indumentária foi elaborada por D. José de Saldanha, (1787), que entrevistou os cinco mais importantes caciques Minuano (Batu, Maulein, Salteinho, Tajuy e D. Miguel de Caray).

²⁴ Chiripa farroupilha: devido ao fato de ter sido uma das peças mais utilizadas na Revolução Farroupilha. (FAGUNDES, 2001).

em veludo, lã e algodão, conforme as posses do homem. A faixa da cintura era ampla e apertada, de cor única, podendo ser preta, azul ou vermelha, segurando o cós das bragas e protegendo os rins.

A camisa sem botões tinha a gola ampla e as mangas fofas. Às vezes, era rendada, presa aos punhos por cadarços, quase sempre de linho, seda ou algodão. Os jalecos eram uma espécie de colete, jaqueta ou um casaquinho curto terminando na cintura, fechado na frente por moedas, ou grandes botões de metal. Os lenços de cabeça eram utilizados como touca com as pontas caídas para trás, atadas junto à nuca, ao estilo dos piratas dos atuais cinemas. Os chapéus eram de copa alta e abas estreitas, ou de palha, que os portugueses chamavam “abeiro, que a maioria dos nossos gaúchos repudia por desconhecer que foi de uso comum entre nossa gente” (FAGUNDES, 2001, p.10-12).

Essa primeira indumentária trazida pelos ibéricos passou por diversas transformações ao longo da história riograndense, até constituir-se na atual vestimenta do gaúcho. Antonio Fagundes (2001) descreve algumas dessas mudanças. Ele afirma que o gaúcho: “deixa de vestir o chiripá herdado do indígena para usar as bombachas, um dos itens fundamentais na atual indumentária que coincide em traços gerais com a Guerra do Paraguai (1864/70)”. No Uruguai, onde as bombachas apareceram inicialmente, eram chamadas de “calzones chinos”, porque tudo que fosse do Oriente para os castelhanos era chinês. O autor compreende que as bombachas provavelmente foram introduzidas primeiramente em Montevideu pelos comerciantes ingleses, chegando ao Rio Grande do Sul através da Banda Oriental. A bombacha foi utilizada inicialmente apenas pelos pobres, pois os estancieiros preferiam as calças citadinas e o “cullote francês” por serem mais “chic”. “E até começos deste século - Deus o livre! Dançar em baile de respeito vestindo bombachas: o gaúcho viajava a cavalo léguas trajando bombachas e trazendo as calças “cola fina” cuidadosamente dobrada debaixo dos pelegos para frisar”²⁵ (FAGUNDES, 2001, p.23).

Foi uma questão de tempo para os gaúchos adaptarem-se e valorizarem a nova peça na sua indumentária, “pois, na Revolução Federalista de 1893, quase todos os estancieiros, usaram amplamente as bombachas, poucos vestiam o chiripá” (FAGUNDES, 2001, p.22). Esse episódio pode ser visualizado nas inúmeras imagens que ficaram dos períodos difíceis da história. Destacando que, inclusive, um médico, Ângelo Dourado, baiano, membro das forças de Gumercindo Saraiva, vestia bombachas normalmente. Ainda referindo-se às mudanças na

²⁵ A bombacha é considerada no RS, em 1947, elemento de sarcasmo e discórdia. O homem que a vestia podia ser barrado em clubes, no cinema. Já usada há muito tempo na vida rural pela sua funcionalidade nas tarefas campeiras. Somente em 1989 a rejeitada bombacha se transforma em traje de honra no Estado.

indumentária gaúcha e à introdução da bombacha, Fagundes cita a seguinte cantiga: “A gaita matou a viola, o fofre matou o isqueiro, a bombacha, o chiripá e a moda, o uso campeiro [...]” (FAGUNDES, 2001, p.22).

Desse modo, a partir da Guerra do Paraguai (1864/70), a indumentária fica constituída por bombachas e lenços, que deixam de ser utilizados na cabeça, sendo presos ao pescoço, expressando toda uma simbologia na elaboração dos nós, que podem ser atados de oito maneiras, incluindo duas de origens políticas farroupilha (1835/1845). As cores dos lenços também denotam a ideologia política do gaúcho. O chapéu passa a ser de copa baixa e abas largas, surgindo também a boina e as alpargatas usadas na fronteira. As botas são sempre de sapataria, pretas e marrons, e ainda muitas rusilhonas. Para protegerem-se do frio, vestiam o pala bichará confeccionado em algodão, ou seda, o poncho e a capa campeira. O chiripá era comum ser utilizado nas festividades tradicionalistas. As esporas nazarenas eram raras, mas utilizadas, pois os gaúchos preferiam as chilenas; as pequenas e de prata para os ricos; as grandes e de ferro para os despilchados²⁶. Assim como as esporas, as boleadeiras dos estancieiros também se diferenciavam pelo luxo das armas dos humildes peões, muitas eram feitas em marfim e prata. Rex González (1953, p.160), analisando o *status* social dos habitantes dos pampas, relata: “Sabemos que en los últimos años los crioulos ricos llevaron boleadoras fabricadas en marfil, bolas de billar adaptadas especialmente, algunas cuidadosamente trabajadas y con “virolas” de plata para asegurar las cuerdas”²⁷. Outra importante contribuição sobre o *status* social do gaúcho, representado através da sua indumentária, encontra-se em Arsene Isabelle, na obra “Viagem ao Rio Grande do Sul (1833-1834)”. O viajante, assim como observou o luxo dos arreios dos cavalos do gaúcho riograndense, também afirma que a vestimenta dos homens do campo era mais rica do que a dos gaúchos argentinos e orientais.²⁸ Ele enfatiza que seu traje consiste: “em grandes botas, uma larga calça de veludo azul, uma jaqueta de pano da mesma cor, um amplo casaco de pano e um grande chapéu de abas largas levantadas dos lados e atados sob o queixo por um cordão terminado em duas borlas”. Comentando também que, no verão, muitos gaúchos levavam jaquetas de chita da Índia e os homens distintos traziam sobre a casaca de chita da Índia uma espécie de “robe de Chambre” (ISABELLE, 1983, p.66). Sendo viável lembrar que a calça larga descrita pelo autor não se trata ainda da bombacha. É preciso, porém, perceber que os

²⁶ Despilhados: mal vestidos e sem dinheiro ou bens. Essa citação denota mais uma vez a representação do *status* social através da vestimenta.

²⁷ No museu da cidade de Eva Perón se encontra um exemplar de boleadeira em marfim, colecionada por Frenguelli (GONZÁLEZ, 1953, p.160).

²⁸ Nessa pesquisa, p.18, encontra-se a descrição de Arsene Isabelle do luxo dos arreios dos cavalos do gaúcho riograndense.

gaúchos já utilizavam uma peça que proporcionasse harmonia com os demais acessórios da sua indumentária e com as atividades cotidianas.

2.4 AS BOLAS DE BOLEADEIRAS E SUA HARMONIA COM O CORPO DO GAÚCHO

Considera-se necessário compreender, na análise dos significados da indumentária gaúcha, a importância da harmonia entre as pessoas e as coisas. Grant McCracken (2003) utiliza em suas pesquisas sobre o simbolismo das vestimentas e a importância da harmonia entre o corpo, a vestimenta e o ambiente, conceitos elaborados pelo filósofo francês Denis Diderot (1713-1784). Esta relação entre as pessoas, as coisas e os contextos é identificada por Diderot em seu próprio gabinete. Ele descreveu seus sentimentos enquanto estava sentado em seu gabinete, confuso e melancólico. Sua sala de estudos sofrera grande transformação. Antes fora abarrotada, dispendiosa, caótica e feliz, agora era elegante, organizada, ordenada e um pouco severa. Diderot suspeitava que a causa desta transformação fosse sua veste. Esta transformação ocorreu por estágios, como conta Diderot. Primeiro, ele ganhara um terno novo de um amigo e, assim, passara a substituir seu velho roupão. Este seria o primeiro passo do processo de mudança. Uma ou duas semanas após a chegada da nova veste, Diderot começara a pensar que sua escrivaninha não estava totalmente a altura do padrão e a substituiu. Então, a tapeçaria da sala de estudos parecia um pouco surrada e uma nova teve de ser encontrada. Dessa forma, gradualmente, o gabinete inteiro, incluindo cadeiras, gravuras, estantes de livros e relógio, fora julgado insuficiente e substituído. Diderot concluiu que “todas essas trocas ocorrem devido ao trabalho do imperioso robe escarlate [que] forçou tudo o mais a se conformar com seu próprio tom elegante” (DIDEROT, 1964, p.311 *apud* McCracken, 2003, p.152). Diderot havia perdido sua veste, seu bricabraque e, o mais importante, a própria harmonia. “Agora a harmonia está destruída: Agora não há mais consistência, não há mais unidade e não há mais beleza” (1964).

Esta revelação de Diderot constitui o que é provavelmente o primeiro reconhecimento formal de um fenômeno cultural aqui chamado por McCracken de “unidade Diderot” e de efeito Diderot. A explicação para essa transformação deve-se a necessidade de uma complementação simbólica e harmônica entre as pessoas e as coisas (McCracken, 2003, p.152).

Se relacionarmos o efeito Diderot, descrito acima, com o contexto cultural do gaúcho,

percebe-se que o homem do campo preocupa-se com a manutenção de um equilíbrio harmônico entre seu corpo, a vestimenta e o ambiente em que vive. Os instrumentos de trabalho que compõem seu conjunto indumentário, como boleadeiras, laço, tirador, guaiacas, mala de garupa, botas, barbicacho, são confeccionados em couro, geralmente da mesma espécie. Muitas vezes, esses couros são extraídos dos animais das próprias fazendas, onde trabalham como peões ou capatazes. Todos esses objetos são utilizados com a bombacha larga já descrita nessa pesquisa. A bombacha torna-se um elemento simbólico, mas também funcional e indispensável no cotidiano do gaúcho, à medida que ela proporciona um equilíbrio entre seu corpo e as atividades que desenvolve como montar a cavalo e laçar o gado. Como observou Grant McCracken, “as vestimentas estão relacionadas ao contexto em que vivem e às atividades desenvolvidas”, afirmando que as coisas andam juntas por causa de sua consistência cultural interna, e os produtos trafegam em complementos porque a cultura lhes confere as mesmas propriedades simbólicas (McCRACKEN, 2003, p.152).

A relação harmônica na construção do corpo do gaúcho é um ato consciente, que obedece a certas regras culturais que se formaram entre os membros do mesmo grupo tradicional. A maneira em que o gaúcho transforma o seu corpo, sua noção de pessoa enquanto tela cultural é identificada nos relatos dos gaúchos entrevistados na cidade de Uruguaiana/ RS. Ao comentar a produção do corpo do gaúcho, Sirineu Scolars (53 anos) denota a necessidade da harmonia entre a indumentária e os adornos, referindo-se ao uso das boleadeiras. Ele relata que considera indispensável a presença das bombachas largas, argumentando: “Porque se o gaúcho andar de jeans, com as boleadeiras na cintura, não combina, as pessoas vão estranhar! É como montar em um cavalo bem encilhado de calça jeans ou terno. Não é certo! A roupa tem que combinar com a tradição”. O informante menciona como exemplo um vizinho que é peão de estância: “Imagina o Adão, que é um homem do campo, quando está na cidade sem o cavalo e de calça jeans ele já se sente maneado até para caminhar de casa ao bolicho”.

Compreende-se, assim, que a indumentária do gaúcho não deve ser considerada apenas como um elemento decorativo e substituível. Nessa pesquisa, ela é considerada como um conjunto simbólico e harmônico, pois, além de transformar o corpo do homem, comunica e expressa significados culturais. Sirineu, referindo-se a maneira como os gaúchos transformam seus corpos no desfile de comemoração à Revolução Farroupilha, em 20 de setembro, afirma a importância da atitude do homem em produzir-se, vestindo todos os elementos simbólicos da sua cultura. Ou seja, bombacha, tirador, boleadeiras na cintura, laço, bota, esporas, chapéu, lenço, montando em um cavalo bem encilhado. “Sendo essa uma

maneira de afirmar e resgatar a tradição gaúcha” (Sirineu Scolars, comunicação pessoal, maio de 2008).

José Pouey (50 anos), capataz de estância, ao ser questionado se a boleadeira poderia ser utilizada com uma peça que não fosse à bombacha, mostrou-se surpreso com a pergunta, contestando-a da seguinte maneira: “Como isso? Jamais! Não pode! Tem que ser só com as bombachas, ou estaria fora da realidade. Deve seguir o padrão do tradicionalismo e sempre combinar”. Sua resposta demonstra claramente os reflexos do efeito Diderot no cotidiano social, o qual impõe a necessidade de manter o equilíbrio harmônico entre o corpo do homem, sua vestimenta e o contexto em que se apresenta. O informante explica ainda o processo atual de construção do corpo com as boleadeiras. Relata que o gaúcho escolhe as boleadeiras mais bonitas e decoradas para usar junto com o tirador, dessa forma: “mostrando que é pachola, ele quer ser notado, pois cada gaúcho quer se pilchar mais que o outro”.²⁹ Lembrando que o gaúcho, ao transformar o corpo com todas as peças da indumentária, colocando as “boleadeiras na cintura, que é o próprio símbolo da tradição gaúcha, sente-se faceiro, feliz e exibido”. Observa, também, que alguns gaúchos dançam com as boleadeiras de fogo, sendo elas uma grande atração no CTG (José Pouey, comunicação pessoal, maio de 2008).

Conhecendo o efeito Diderot no cotidiano das pessoas, tornou-se possível compreender as normas estabelecidas na maioria dos CTGs (Centro de Tradições Gaúchas). Para frequentar o CTG, o gaúcho deve estar pilchado, mantendo assim o equilíbrio simbólico e harmônico entre o vestuário e o contexto em que se apresenta. Em alguns centros tradicionalistas, o gaúcho até pode frequentar sem vestir a típica indumentária gaúcha, mas é extremamente proibido dançar. Tivemos exemplo em Uruguaiana /RS, onde jovens durante a Semana Farroupilha vestiam bombachas com tênis e boné, passando a visitar as entidades por curiosidade ou fascínio pela tradição³⁰. Desconhecendo as regras, tentaram dançar, sendo convidados a se retirar do salão de baile pelo patrão³¹ do CTG. Nessa medida, compreende-se a indumentária gaúcha como uma mediadora das relações e negociações sociais, expressando e comunicando múltiplos significados simbólicos. A colaboração dos entrevistados foi essencial para a percepção da agência simbólica das vestimentas e adornos no cotidiano do gaúcho. Denotando, também, que sua indumentária e costumes possuem aspectos que os identificam com um determinado grupo e os diferenciam dos demais. Como ressalta o sociólogo Paulo Sérgio (2001, p.192), as pessoas possuem uma necessidade própria de auto-

²⁹ Pachola: gaúcho faceiro, contente, alegre.

³⁰ Fatos presenciados nos CTGS em Uruguaiana.

³¹ Patrão: responsável legal pela entidade tradicionalista.

afirmação; desse modo, a preocupação com a própria imagem assume uma importância especial nesse momento da vida, principalmente porque permite exibir sinais seguros de pertencer a um determinado grupo e definir uma identidade.

2.5 AS BOLEADEIRAS E O FOLCLORE GAÚCHO

A boleadeira com duas bolas atualmente é utilizada na dança folclórica chamada de Malambo, marcando o ritmo junto com o bombo e o sapateado do gaúcho³². O espetáculo encanta o público tradicionalista e os turistas que visitam o Rio Grande do Sul, a Argentina e o Uruguai. Em Porto Alegre, essa dança é o cartão postal da churrascaria do 35 CTG (Centro de Tradições Gaúchas), fundado em 1948, por um grupo de estudantes liderados por Paixão Côrtes e Barbosa Lessa, como mencionado anteriormente. Estes jovens procuraram resgatar os costumes da vida no campo como forma de manutenção das tradições gaúchas. Esse culto ao tradicionalismo na contemporaneidade é difundido por todo o Brasil, inclusive no exterior como uma extensão do corpo e costumes do gaúcho. Um exemplo da expansão da cultura gaúcha para os países estrangeiros pode ser observado na história de Fagner Campos, um jovem de 17 anos, que desde pequeno freqüentava a churrascaria do CTG 35, onde seus avôs trabalhavam. Observando o Malambo com as boleadeiras, ele imitava os passos da dança girando sua fralda no ar. Ao completar três anos de idade, seu pai, que observara sua alegria em assistir a dança e imitar os passos, confeccionou sua primeira boleadeira feita com barbante e duas rolhas de champanhe. O brinquedo, que era apenas uma paixão da infância, tornou-se a profissão de Fagner, que há oito anos dança com as boleadeiras no CTG 35. Em dezembro de 2006, o garoto foi convidado por uma companhia de dança a participar de uma excursão pela China. Com outros bailarinos, ele apresentou danças tradicionais do Rio Grande do Sul, trajando a típica e reconhecida indumentária gaúcha, levando a chula, o Malambo e a boleadeira para o outro lado do mundo, sendo destaque em espetáculos realizados em um cassino de Macau³³ (MEIRA, 2007).

³² É importante mencionar que a dança do malambo é outro contexto em que a mulher utiliza as boleadeiras.

³³ Reportagem Jornal Zero Hora, 27 de outubro de 2007, elaborada por Ane Meira.

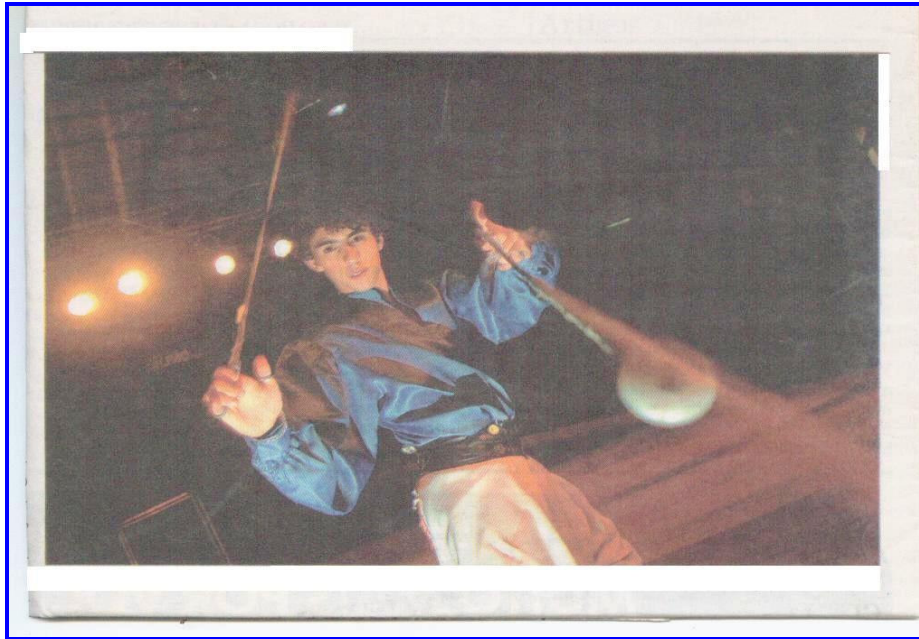


Figura 6: Fagner Campos dançando com a boleadeira (Out./2007)
Foto: Júlio Cordeiro

Para reforçar a importância simbólica das boleadeiras no folclore gaúcho, entrevistou-se, em Uruguaiana, José Silva (40 anos), bailarino e professor de invernada tradicionalista³⁴. José, sendo solicitado a falar sobre o significado de dançar com as boleadeiras, inicialmente se desculpa e explica que suas informações não seriam úteis para a presente pesquisa: “Pois a dança com as bolas de fogo não é nossa! É do folclore argentino. Por lá é conhecida como Malambo³⁵ com as boleadeiras”³⁶. Foi necessário explicar a ele que, apesar da dança ter sido criada na Argentina, foi inserida no Sul do Brasil como um elemento simbólico que representa também a cultura gaúcha. Satisfeito com esta explicação, e após compreender a relevância da sua contribuição, o informante relata o seu primeiro contato com as boleadeiras: “desde guri morei no campo, não cheguei a usar a boleadeira com o gado, mas treinava em vaca parada”³⁷. Lembro-me que a boleadeira com a qual brincava pertenceu a meu avô. Ele sim usou a boleadeira no trabalho com o gado xucro”³⁸. José se lembra que iniciou a dança com as boleadeiras após assistir a apresentação de um gaúcho no CTG “Sinuelo do Pago”, em Uruguaiana, quando tinha apenas oito anos de idade. Sentindo-se atraído pelo espetáculo,

³⁴ Invernada: grupo de danças gaúchas

³⁵ O Malambo é uma dança específica do sexo masculino. Trata-se de um desafio de sapateios também realizados com as boleadeiras, dança típica dos gaúchos argentinos e uruguaios (FAGUNDES, 2001).

³⁶ É necessário destacar que a dança com as boleadeiras é típica do sexo masculino, mas na Argentina algumas mulheres já violaram essa regra e dançam o malambo. Essa dança nem sempre é realizada com boleadeiras de fogo.

³⁷ Vaca parada: cavalete feito em madeira. Atualmente, continua sendo utilizado para o treino do tiro do laço.

³⁸ Gado Xucro: gado solto no campo, não domesticado.

passou a treinar os passos da dança. Na sua primeira apresentação, estava ansioso, mas foi questão de pouco tempo para se acostumar com o público: “hoje é só eu me pilchar e pegar as boleadeiras que a dança sai.” A narrativa do bailarino denota a importância do equilíbrio entre seu corpo e a indumentária na realização da dança.

Esta experiência etnográfica visou conhecer quais eram os significados da dança com as bolas de boleadeiras para os gaúchos. José, ao comentar a respeito do sentido em dançar com as boleadeiras, ressalta: “dançar com as boleadeiras faz parte da minha vida, pois eu já brincava com as bolas no campo e na dança. Continuo a brincadeira que me diverte e alegra quem assiste. Para mim, a boleadeira é um símbolo de identidade gaúcha”. José, porém, afirma que não as utiliza apenas na dança. Ele também coloca as boleadeiras na cintura no desfile em comemoração a Semana Farroupilha, em vinte de setembro. Reforçando, desse modo, a importância das boleadeiras na cultura riograndense “pois elas foram temíveis armas utilizadas pelos homens na formação do Rio Grande do Sul, auxiliando-os na sobrevivência nos campos, como caçar o gado e defender-se nas frequentes disputas por fronteiras”. O informante destaca, também, que o gaúcho ao pilchar-se colocando as boleadeiras na cintura “está querendo ser notado, chamar a atenção para seu corpo, mostrar que é pachola e muito campeiro, pois ele tem as armas da lida³⁹ com o gado”. Antonio Fagundes (2001, p.16) reforça esta relação simbólica entre corpo e boleadeira, relatando que: “em ocasiões especiais, o homem usava dois ou mais pares de boleadeiras, na cintura e nos arreios”. A transformação do corpo com vários pares de boleadeiras é uma maneira que o gaúcho encontrou para afirmar sua identidade e fortalecer sua relação com o tradicionalismo.

2.6 A DIMENSÃO PESSOAL DAS BOLEADEIRAS

A boleadeira é um símbolo muito poderoso e completamente interiorizado na memória coletiva dos gaúchos. Este simbolismo é tão forte que, mesmo quando o artefato encontra-se aparentemente fora do seu contexto habitual, isolado da indumentária gaúcha, ou do arreio do cavalo, permite uma leitura clara de seus significados. Neste sentido, a boleadeira pode ser percebida como uma arte mobiliária, carregada de significados, até quando faz parte da decoração nas paredes das casas, lareiras ou escritórios.

³⁹ Lida: trabalho no campo.

Observando esta agência que as boleadeiras possuem no cotidiano do gaúcho, utilizou-se as idéias de Alfred Gell (1992), que afirmam que a agência social pode ser exercitada relativa às coisas e, também, exercitada por coisas. Esse conceito de “*agency*” parece ser freqüentemente utilizado no caso de pessoas que possuem evidentes relações sociais com as coisas. Desse modo, busca-se entender a agência das boleadeiras no contexto do gaúcho. Pois as boleadeiras contemporâneas, assim como as indígenas pré-coloniais, destacam-se pelo seu excelente acabamento estético. Isso significa que os gaúchos transformam os artefatos em um índice da sua agência na intenção de se manifestarem e se expandirem através dos seus instrumentos.

Como destacou Marcel Mauss (2003, p.8), “os objetos são extensões morais e simbólicas de seus proprietários, sejam eles indivíduos, ou coletividades, estabelecendo mediações cruciais entre eles e o universo cósmico natural e social”. Nesse sentido, nota-se que as boleadeiras possuem uma agência na sociedade riograndense, permanecendo na sua cultura como um patrimônio simbólico e histórico convencional. A convenção social e simbólica das boleadeiras no Rio Grande do Sul é o que permite que tanto o gaúcho do campo quanto o gaúcho urbano reconheçam o instrumento pelos seus significados simbólicos interiorizados na memória regional. Charles Peirce (1975) destaca que os símbolos se distinguem dos demais signos pelo seu caráter convencional, “esse convencionalismo, contudo, é acolhido em termos de regras admitidas pela comunidade que se vale de símbolos, pois são as pessoas que tornam os objetos seus símbolos representacionais”.

O convencionalismo das boleadeiras na memória do gaúcho possibilitou à cidade de Jaguarão, no Rio Grande do Sul,⁴⁰ criar um projeto de preservação ambiental com o objetivo de incentivar e conscientizar a comunidade a proteger uma gruta turística, utilizando um enorme rompe-cabeças⁴¹ como símbolo do projeto de preservação. O objeto, nesse sentido, é utilizado como metáfora que possui a força de provocar uma ruptura na cabeça das pessoas, ou seja, fazê-las pensar enquanto existe tempo de salvar a natureza. A construção de um monumento à boleadeira com a finalidade histórica e educativa denota que os gaúchos consideram essa arma um patrimônio simbólico que faz parte da sua identidade. Sendo um elemento da cultura gaúcha, a boleadeira pode representar diferentes contextos, mediando múltiplas mensagens socioculturais. Atualmente, é comum visualizar-se as bolas de boleadeiras como ornamentos decorativos nas paredes das salas das residências dos gaúchos. Esses objetos são confeccionados em madeira, revestidas em couro, marfim ou, até mesmo,

⁴⁰ Projeto “Rompe Cabeças”: a idéia é abrir a consciência das pessoas para a preservação do meio ambiente.

⁴¹ Um artefato de boleadeira com protuberâncias com formato de uma estrela.

em bronze, ouro e prata, demonstrando o prestígio aos objetos, paixão pela tradição e o *status* do morador.

Neste contexto, as boleadeiras estão relacionadas a uma série de significados simbólicos e mágicos que o gaúcho pretende expressar através do culto ao instrumento. Em um extremo desta linha de significâncias, está o comércio relacionado ao turismo. Os artesões confeccionam chaveiros com bolas em miniaturas, réplicas perfeitas dos instrumentos no tamanho convencional. As boleadeiras também estão expressas em artesanatos com ferro e porcelana, ilustrando o trabalho do homem do campo com o gado. Esse comércio é sustentado tanto pelos gaúchos que se identificam com os objetos, como pelos turistas que visitam o Rio Grande do Sul. Para registrar e comprovar sua visita ao Rio Grande do Sul, o turista leva estas “lembrancinhas” representativas para outros estados ou países. Dessa maneira, acontece a expansão da cultura gaúcha, através dos objetos de valor turístico, mas também sua vulgarização. Muitas vezes, o turista desconhece os profundos significados dos símbolos da identidade gaúcha. Ele percebe estes objetos como recordações que substituem vozes, impressões e sentimentos relacionados com sua visita ao estado gaúcho. Greenblat (1991) explica que esta ressonância representa o poder de um objeto exposto em atingir um universo mais amplo para além de suas fronteiras formais, e que tem o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante. (GREENBLATT, 1991, p.42, *apud* GONÇALVES, 2005, p.2).



Figura 7: Chaveiro boleadeira

Foto: Viviane Pouey

Na outra ponta desta sequência de significados relacionados aos objetos feitos pelos artesãos, estão as boleadeiras como mediadoras das relações sócio-simbólicas vulgarizadas. Exemplo dessa popularização do símbolo encontra-se nas lojas de artigos tradicionalistas em Porto Alegre. Estas comercializam bolas de boleadeiras decoradas com emblemas de clubes

de futebol, cores da bandeira ou com as armas do Estado. Essa junção de símbolos, sem dúvida, visa somar a força de dois ou mais símbolos gaúchos. Por outro lado, estabelece uma ruptura entre os gaúchos, pois os símbolos de clubes de futebol, por exemplo, são altamente seletivos. Por um lado, representa uma identidade gaúcha, provoca um sentimento de aproximação, mas por outro divide as torcidas. O comprador de uma boleadeira com o símbolo do Sport Club Internacional jamais se identificaria com uma boleadeira com o emblema do outro time, mesmo sendo este também gaúcho.



Figura 8: Boleadeiras com símbolo do internacional
Foto: Viviane Pouey

Para essa união de símbolos gaúchos, diversas seriam as tentativas de interpretações, mas o que fica claro é que, no ato de criação do objeto, ocorreu uma negociação sócio-simbólica entre o artesão e a boleadeira. Roland Barthes (2001) enfatiza que “os significados dos objetos dependem muito não do emissor da mensagem, mas do receptor, isto é do leitor do objeto” (BARTHES, 2001, p.215).

Essa negociação sócio-simbólica é identificada nos diversos contextos em que as boleadeiras são inseridas fora do corpo do gaúcho. Um exemplo é o “*Piquete Boleadeira de Prata*”, estabelecido pelos gaúchos durante a Semana Farroupilha, no Parque da Harmonia, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, nos anos de 2007/2008. A interiorização desse símbolo na memória gaúcha permite a compreensão coletiva do nome da entidade sem a necessidade de expor a imagem da boleadeira. No referido evento, havia uma faixa que trazia somente o nome da entidade com imagens de um casal tomando chimarrão, ao lado do churrasco. Sendo a boleadeira um símbolo convencional, toda a sociedade riograndense saberia do que se tratava. Neste caso, observou-se mais a unificação e o reforço dos símbolos: da harmonia familiar, do chimarrão, do churrasco e da boleadeira.



Figura 9: Piquete Boleadeira de Prata no Parque da Harmonia 2008, em Porto Alegre
Foto: Viviane Pouey

Outro aspecto simbólico importante está no nome desta entidade tradicionalista. Não se trata de uma boleadeira de madeira, ou pedra, mas sim de uma boleadeira de prata. Entretanto, porque esse piquete recebeu o nome “*Boleadeira de Prata*” e não somente boleadeira? Novamente, observou-se a soma de dois valores simbólicos. Supõe-se que a escolha do nome da entidade foi devido à necessidade que os gaúchos sentem em se expressarem através dos seus objetos. Ou seja, a representação dos seus valores mediante a posição sócio-cultural concorre para o *status* do grupo em que é representada a intencionalidade simbólica num artefato valioso de prata, esteticamente perfeito e diferenciado dos demais. Nesse contexto, as boleadeiras também mediam relações entre pessoas de um mesmo nível social, do mesmo modo em que os diferenciam dos demais. Surgem assim aproximações e distanciamentos sociais através dos objetos. Considerando todas as coisas como mediadoras de relações sociais e possuidoras de uma pluralidade de significados, Hodder (1994, p.138) entende que “um objeto nunca significa por si mesmo, mas por uma teia de relações com outras coisas que compõem um contexto, um campo de significações, um material equivalente a um idioma”. Ian Hodder destaca a importância de se realizar a leitura dos objetos, sendo necessário antes de ler os significados em voz alta interpretar uma complexa corrente de significações materiais inseridas nos objetos nos diferentes contextos.

Quais relações estariam resguardadas entre as boleadeiras contemporâneas e as pré-históricas? Que vínculos ainda são estabelecidos entre estas boleadeiras distanciadas no tempo pelos gaúchos? As boleadeiras arqueológicas atualmente são coletadas, nos campos do Rio Grande do Sul, por estancieiros, peões, agricultores e pescadores. Diferentemente de outros objetos da cultura material pré-histórica ou indígena, as boleadeiras encontradas pelos gaúchos são incorporadas ao domínio sócio-simbólico, constituindo-se em um elemento significativo na sua auto-atribuição cultural. Inserindo as boleadeiras no seu contexto social, como se mencionou anteriormente, esses objetos são utilizados na ornamentação de estantes e lareiras, tornando-se um índice da sua “agency”. Gell (1998, p.17), referindo-se a um exemplo similar, ressalta:

vamos supor que, dando uma volta pela praia, nós encontrássemos uma pedra lascada. É talvez um machado de mão pré-histórico? Mesmo que concluíssemos que a pedra lascada, transformada em machado, tornando-se uma ferramenta, não tenha sido feita por um artesão pré-histórico, e tendo levado isso para casa, o consideramos um ornamento. Decidindo expor o artefato em uma prateleira, colocando-o em nosso contexto social, esse machado passa a ser um índice da nossa *agency*.

Nesta perspectiva, durante as pesquisas arqueológicas realizadas na área rural da cidade de Uruguai/ RS, no período de 2003 a 2005, visitando algumas residências de moradores da região, foi possível notar a agência que os objetos exercem sobre as pessoas. Atraídos pela estética exótica dos artefatos arqueológicos que encontram nos campos como as bolas de boleadeiras, lâminas de machado, almofariz, cerâmicas, pontas de flecha, eles os coletam, levando-os para comporem a ornamentação instituída de significados das suas casas. Os informantes, ao se referirem aos objetos exóticos mencionados anteriormente, constroem seus discursos sobre os artefatos com os quais mais se identificam; deste modo, as bolas de boleadeiras estimulam suas narrativas. Considera-se que a força maior de identificação reside na permanência destes objetos antigos na cultura gaúcha, tornando-se um índice, uma lembrança, uma confirmação da história de seus ancestrais. Um exemplo da agência das boleadeiras no cotidiano dos gaúchos é a história de Adalberto Martins, trabalhador rural reconhecido no interior de Uruguai como “Sr. Negrinho” do Itapitocaí⁴². Ele encontrava artefatos arqueológicos nos campos e nas margens do Rio Uruguai e os coletava. Ao longo dos anos, à medida que a coleção foi aumentando, transformou um dos cômodos da sua pequena residência em um museu arqueológico. Expondo os objetos, percebeu que as boleadeiras eram os artefatos com os quais os gaúchos mais se identificavam. Devido a essa

⁴² É importante destacar que o Senhor Negrinho doou sua coleção ao NUPA: Núcleo de Arqueologia da PUCRS Campus Uruguai.

relação dos visitantes com as bolas de boleadeiras, o Sr. Negrinho as expôs por tipologias e tamanhos. Quando questionado sobre as boleadeiras, demonstrava um apreço pelos objetos e sua história, ressaltando que: “Essas bolas de boleadeiras são dos índios que viveram nessa região, são muito antigas, os bugres as usavam para caçar e lutar, mas o gaúcho também as usou com o gado xucro. Hoje, ela é um símbolo do Rio Grande do Sul” (Adalberto Martins, comunicação pessoal, 2004).

Observa-se que os colecionadores conhecem a história dos objetos e a sua importância para a sociedade gaúcha, sendo eles, de certo modo, os intercessores das relações mediadas pelos objetos. Esse trânsito de comunicação permite que esses artefatos falem. Thomas (1996, p.62) ressaltou que o contexto do significante é constituído de acordo com a imaginação e a interpretação das pessoas sobre os objetos, iniciando com os diálogos que elas realizam com as coisas, e as coisas com elas, no momento que passam a fazer parte do seu mundo social e incentivar seus discursos. Desse modo, observando a narrativa que os gaúchos constroem sobre as boleadeiras, é possível notar que eles se identificam com os objetos e, ao dialogar com eles, constroem narrativas. O artefato arqueológico inserido no seu contexto social contemporâneo adquire significados simbólicos e intencionais que vão, além de suas características funcionais, motivando a maneira das pessoas perceberem as coisas, como repletas de significados, informações, sentimentos, idéias e motivações. É comum demonstrarem um determinado fetiche sobre a cultura material que deixa de ser uma simples boleadeira isolada na superfície de um sítio arqueológico e passa a fazer parte da sua “agency” social e cultural. Nessa perspectiva, Julian Thomas demonstra que existe uma série complexa de relações entre as pessoas e as coisas, e que existem relações impenetráveis da sociedade com o mundo material. Os objetos enquanto heranças culturais dinâmicas retêm significados do passado, ao mesmo tempo em que adquirem outros quando de releituras. Thomas (1996, p.58) destaca que: “o mundo é composto de seres humanos e coisas e está continuamente em movimento, integrando-se em si mesmo”.

Visando compreender as bolas de boleadeiras como uma herança social, foi possível utilizar a perspectiva de patrimônio de Marcel Mauss, a que Reginaldo Gonçalves (2005, p.136-137) se refere quando diz que muitos objetos podem ser entendidos como patrimônios na “medida em que, pela sua ressonância⁴³ junto à grande parte da população brasileira, realizam mediações importantes entre o passado e o presente, entre o imaterial e o material, entre a alma e o corpo, entre outras”. No Rio Grande do Sul, tem-se outro exemplo da

⁴³ Poder mágico do objeto (MAUSS, 2003).

ressonância das boleadeiras como patrimônio cultural e simbólico. Essas são coletadas da superfície dos sítios arqueológicos, sendo expostas com destaque nas lareiras das estâncias. O estancieiro, colocando as boleadeiras em um ambiente destinado ao aconchego da família, demonstra o prestígio que atribui ao artefato. Os gaúchos transformam a boleadeira em uma arte mobiliária, um patrimônio que se faz notar, em uma história contínua, mas com diferentes olhares e múltiplas interpretações sobre os mesmos objetos.



Figura 10: As boleadeiras arqueológicas na Lareira da Estância Itapitocai
Foto: Viviane Pouey

No entanto, os mediadores da cultura material, sejam eles arqueólogos ou colecionadores, constroem discursos sobre os objetos de acordo com suas concepções socioculturais e científicas. Muitas vezes, atribuem aos instrumentos apenas características funcionais, esquecendo que os objetos possuem uma proximidade com as pessoas e as pessoas com eles. Dreyfus (1992) enfatiza que as coisas são parte do nosso mundo e pode-se reconhecê-las como coisas de um modo particular, até mesmo se não está se fazendo uso delas de fato. “Pois, nos podemos examiná-las como itens potenciais de equipamento e focalizá-las como objetos (de análise e discurso), podendo torná-las inteligíveis.” (DREYFUS, 1992 *apud* THOMAS, 1996, p.63). Desse modo, ao longo da presente pesquisa, considerou-se necessário um olhar direcionado à compreensão do simbolismo das bolas de boleadeiras, assim como sua agência na vida dos gaúchos.

3 AS BOLAS DE BOLEADEIRAS NAS FONTES ARQUEOLÓGICAS, ETNOHISTÓRICAS E ETNOGRÁFICAS

3.1 AS BOLAS DE BOLEADEIRAS NO OLHAR DOS ARQUEÓLOGOS

O interesse deste capítulo é conhecer a narrativa que os arqueólogos construíram sobre as bolas de boleadeiras e perceber como eles explicam a presença destes artefatos nos sítios arqueológicos. O arqueólogo Rex González (1953), em sua monografia intitulada “La Boleadora. Sus áreas de dispersión y tipos”, ressaltou a necessidade de estudos arqueológicos e etnográficos que abordassem o cotidiano do homem do campo e sua relação com as boleadeiras. González, na década de cinquenta, considerou que a boleadeira do gaúcho não é um objeto anacrônico e sim associado à vida diária nas fazendas e aos jogos infantis. Ele destaca que a boleadeira para os gaúchos é “el recuerdo del pasado (que) evoca los momentos más arduos de la lucha contra el aborigen o los pasajes más heroicos de la epopeya nacional” (GONZÁLEZ, 1953, p.135). González lamenta o pouco interesse dos demais pesquisadores na temática das boleadeiras e comenta que os únicos trabalhos anteriores a sua pesquisa que trataram especificamente das boleadeiras foram a monografia de Martiniano Leguizamón (1919), intitulada “Etnografía del Plata. El origen de las boleadoras y el Lazo” que, por sua vez, baseou-se no trabalho de Robert Lehmann-Nitsche (1918) “Costumbres Nacionales. El origen de las boleadoras y el Lazo” e de Alfredo Metraux (1949) “The Boleadoras”, incluído no “Handbook of the South American Indians”. Após estas pesquisas, os demais trabalhos publicados sobre as armas do gaúcho e do índio dos pampas foram artigos com ênfase em temas folclóricos.

Conhecendo estas publicações anteriores, o objetivo principal da pesquisa de González (1953), entretanto, foi realizar uma classificação taxonômica das peças que haviam sido encontradas em sítios arqueológicos na Argentina. O arqueólogo analisou coleções particulares e museológicas, iniciando com a coleção reunida pelo professor Próspero Alemandri, que se encontrava no acervo do Museu do Instituto de Arqueologia da Universidade Nacional de Córdoba, sobre a responsabilidade do arqueólogo Antonio Serrano, que disponibilizou a coleção para as análises do pesquisador que iniciaram já em 1944. A esta coleção foi agregada importantes séries de artefatos do museu da cidade de Eva Perón, onde se encontram boleadeiras de distintas procedências como do Uruguai e Rio Grande do Sul,

reunidas pelo professor José Figueira, no final do Séc. XIX. González denota que este agrupamento de numerosos exemplares serviria de base para estabelecer a tipologia e a distribuição geográfica das formas mais comuns, já que a temporalidade dos objetos é impossível de estabelecer pela carência de estudos estratigráficos na arqueologia daquela época. Na construção de um conjunto tipológico, foi necessário conhecer a variedade e a forma de manejo das boleadeiras. Desse modo, González também recorreu às fontes históricas Sul americanas, especialmente das regiões pampeanas consideradas como áreas típicas de seu uso. Mas a consulta a estas fontes teve como único objetivo buscar informações morfológicas e funcionais das boleadeiras.

González compreende que: “La boleadora fué el arma de guerra y de caça por excelencia del indígena de las planicies. En manos del criollo fué, también instrumento de labor. Las llanuras infinitas fueron el centro geográfico de su mayor extension.” (GONZÁLEZ, 1953, p.135). Os trabalhos etnográficos e arqueológicos anteriores ao de Rex González não haviam elaborado uma nomenclatura das variedades das bolas de arremesso. Isto provocou vários debates e contradições. González observa que alguns autores cometeram o engano de agrupar armas distintas na mesma categoria tipológica. É necessário destacar que o termo “bola”, no plural “bolas de boleadeiras”, é usado como sinônimo. O primeiro é mais utilizado pelos autores de língua inglesa; no Brasil, na Argentina e no Uruguai, são utilizados ambos os termos. González (1953, p.136) menciona que o uso do termo bola de boleadeira deve-se limitar ao objeto arqueológico “es decir cuando se halla aislado, desprovisto de sus correas, tal como nos llega de las estaciones o yacimientos arqueológicos a las que se denomina también “piedras de boleadora”. Ressalta ainda que o termo boleadeira deva ser utilizado na denominação do instrumento etnográfico, ou seja, quando está completa com duas ou três pedras amarradas à correia.

Nesta pesquisa, pretende-se comentar as tipologias mais características apresentadas na taxionomia elaborada por González (1953). O autor organizou os tipos em categorias alfabéticas e as classes por números arábicos. O tipo “A” reúne as bolas esféricas que apresentam um bom polimento, que foram revestidas por couro e amarradas pelo cordão no próprio forro. Este instrumento, provavelmente, foi a bola de funda conhecida também como “*la Honda*”, com apenas uma bola presa ao cordão, que foi mencionada por vários cronistas do período da conquista. A seguinte citação denota a antiguidade destes artefatos:

Las piedras de boleadoras lisas, y más o menos esféricas que constituyen este tipo, son muy comunes en los a yacimientos arqueológicos la republica Argentina. Estas piezas debieron ser usadas provista en una envoltura de cuero, unida directamente al torzal. En la parte correspondiente hemos visto que fuera de América también se

hallan piedras esféricas más o menos lisas, siendo especialmente notables las del musteriense europeo. En América no tenemos, hasta fecha, pruebas de que piedra de boleadora lisa haya precedido el tiempo a la provista de surco. En efecto, las piezas más antiguas, halladas e imputadas a este género de instrumentos, llevan surco, a si la de Cueva del Manzano como las halladas por Bird e Capas antiguas de la Patagonia (GONZÁLEZ, 1953, p.167).

Alguns autores como Lehman-Nitsche (1918) e Leguizamón (1919) afirmam que a boleadeira esférica com sulco⁴⁴ seria uma criação indígena tardia, enfatizando que, de uma forma geral, todos os instrumentos na América Meridional teriam sido revestidos com couro e amarrados a um cordão no próprio forro. Essas afirmações nos levam a imaginar que a boleadeira isenta de sulco seria anterior à bola com o mesmo. Porém, entre os achados arqueológicos no sítio mencionado na citação acima, encontram-se as boleadeiras com sulco; desse modo, existe a possibilidade da boleadeira com este não ser uma criação exclusiva do período neolítico. Os exemplares classificados como tipo “B” são os artefatos que apresentam o sulco, como afirma González: “Todos los ejemplares provistos de surcos se designan con la letra B. Es necesario aclarar que existe un buen número de piezas, de las, mas variadas procedencias, en el área pampeano-patagónica, en que el surco es un delgado canal” (GONZÁLEZ, 1953, p.178). Para este tipo de artefato, existem referências no Uruguai, no Brasil, na Argentina, etc.

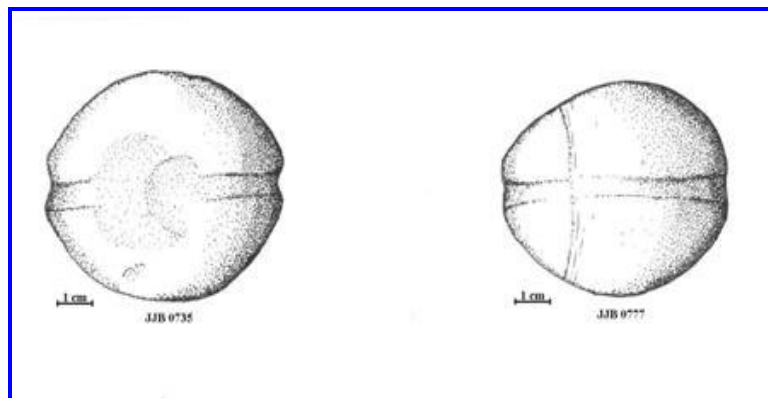


Figura 11: Bolas de boleadeiras polidas (Coleção CEPA)
Desenhos: Hilbert L.M

Os artefatos do tipo “C” são menos incidentes, apresentam sulco duplo e foram publicados por Leguizamón (1919). Seis exemplares, entre eles um procedente de Pigüé, e outro, mais ou menos esférico, encontrado em Neuquén. Outes (1897), citado em González (1953, p.210), afirma conhecer o sétimo exemplar e Ameghino (1918), outros três

⁴⁴ Sulco: cavidade para prender o couro e arremessar o artefato.

exemplares.

Os tipos “D” são peças eriçadas com protuberâncias simétricas conhecidas como bolas perdidas, massas ou rompe-cabeças. Essa tipologia é mais freqüente no Uruguai, pois em Buenos Aires apenas um artefato dentro dessa classificação foi encontrado, sendo procedente da região de Trenque Lauquen, e que estava em poder de J. Mayo, que doou para a coleção do Museu de La Plata. Para Orbigny (1949), a região pampeana, que abrange a Patagônia, o Rio Grande do Sul e o Uruguai, possui, sem dúvida, relações arqueológicas evidenciadas através destes instrumentos líticos:

Las bolas erizadas se caracterizan por tener una serie de mamilos e protuberancias agudas y más o menos salientes del núcleo central de la pieza. A menudo fueron trabajadas con dos o tres surcos que se entrecruzan y delimitan las salientes; otras veces solo se advierte sin surco, por lo que la cuerda debió amarrar-se en forma un tanto irregular entre las depresiones dejadas por las mamelones, los que pueden guardar un cierto orden simétrico o disponerse irregularmente alrededor del núcleo (D'ORBIGNY, 1949, p.58).

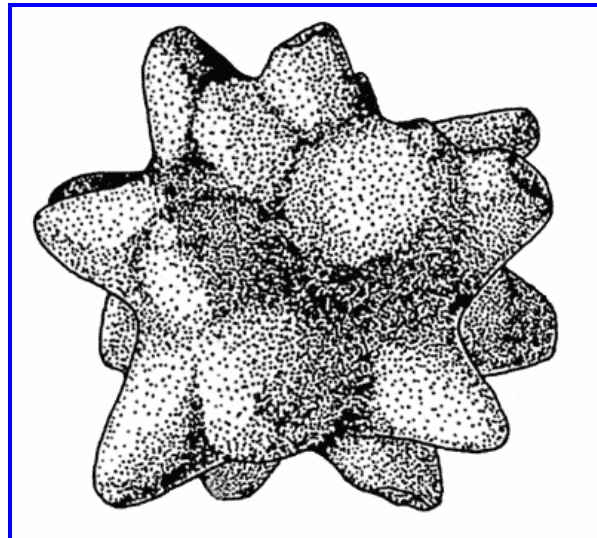


Figura 12: Bola: Rompe-cabeça. Pro Prata

As bolas de tipo “E” são raras. Até o presente momento, apenas dois exemplares desse tipo foram encontrados. Tratando-se de duas esferas unidas pelos sulcos. O primeiro artefato pertence à coleção Alemandri, procedente do Lago Viedma, território de Santa Cruz; o segundo é procedente de Ongamira e foi ilustrado por Leguizamón (1919). Este exemplar é diferente do primeiro que possui um segundo sulco transversal ao primeiro.

O tipo “F” é um exemplar raro, mas importante. González comenta que nestes artefatos não existem sulcos. Compostos por três bolas, contam com perfurações centrais por onde passa o cordão que permite o arremesso. Estas são bolas típicas entre os Esquimós e

Chuckchees, mas também foram encontradas em diferentes áreas geográficas assim como Chile, Patagônia e Terra do Fogo. Para o tipo “F”, existe a classe 1 que se refere às bolas pequenas elaboradas em bronze e prata. O cordão é preso através de uma cavidade transversal no interior da peça. As bolas esféricas podem estar decoradas com figuras zoomorfas. O mesmo ocorre nas boleadeiras esquimais. As fontes etnográficas denotam estas modalidades de instrumentos com figuras zoomorfas no Peru e no Noroeste Argentino. Para explicar a presença destes artefatos também no Noroeste Argentino, as fontes históricas mostram uma coincidência com a ocupação Inca na região (GONZÁLEZ, 1953, p.165).

É necessário recordar que Rex González (1953) percebia a necessidade de um novo olhar para o estudo das bolas de boleadeiras que abordasse a continuidade cronológica e seus significados na vida dos gaúchos. Porém, devido à inexistência de uma nomenclatura dos diversos tipos de pedras de arremesso, o arqueólogo optou em sua pesquisa por desenvolver uma monografia destinada às análises tipológicas e à dispersão destes artefatos na América Sul Meridional.

Após se comentar a taxionomia das boleadeiras criada por Rex González, o objetivo desta pesquisa é conhecer como os arqueólogos adotam as metodologias de outros pesquisadores para responder os seus questionamentos teóricos. Visando perceber, também, como eles discutem as tipologias, adotam e ampliam as técnicas arqueológicas no processo de construção das suas pesquisas.

A taxionomia das bolas de boleadeiras organizada por Rex González (1953) foi, posteriormente, adaptada às peculiaridades brasileiras pelo arqueólogo Pedro Ignacio Schmitz e seus colaboradores (1971). O objetivo do artigo de Schmitz, intitulado “Bolas de Boleadeira no Rio Grande do Sul”, foi apresentar os artefatos de diversas áreas do Rio Grande do Sul e estabelecer as possíveis conexões com as áreas próximas, em que as mesmas também ocorrem. Utilizando a obra de González (1953) como guia de referência, Schmitz e os demais autores não discutiram os princípios teóricos da classificação adotada. Quando encontraram um artefato não classificado por Rex González, estes autores apenas o descreviam detalhadamente. Por outro lado, se nas coleções estudadas não aparecem algum dos tipos, ou sub-tipos da obra guia, o mesmo não é mencionado.

Schmitz (1971) não relacionou os artefatos arqueológicos com as fontes etno-históricas e etnográficas. Sua preocupação foi adequar a tipologia de González aos artefatos encontrados no Rio Grande do Sul. Schmitz (1971, p.64) menciona que: “a boleadeira é um elemento pampeano, e ele foi aceito pelos grupos vizinhos, mesmo que o modo de vida e o ambiente fossem muito diferentes”. Destacando, também, que, em sítios de Tradição

arqueológica Tupiguarani, foram encontrados bolas de boleadeiras em diversas áreas: “Em Camaquã, no Vale do Caí e em Itapiranga. Nestes sítios, as bolas são encontradas com frequência, mesmo quando situados para o interior do mato, como no caso de Itapiranga” (SCHMITZ, 1971, p.59). Schmitz sugere que a difusão das culturas seria uma das hipóteses para explicar a presença das bolas de boleadeira em sítios de Tradição Tupiguarani. O arqueólogo compreende que os índios Guarani não utilizaram as boleadeiras como armas em períodos pré-coloniais, mas sim que estes artefatos tiveram outros fins no seu cotidiano doméstico como batedores e moedores de semente, pois as peças encontradas quase sempre estão fragmentadas (SCHMITZ, 1971, p.63).

As bolas de boleadeiras encontradas nos sítios arqueológicos do Rio Grande do Sul, durante as pesquisas realizadas pela equipe do PRONAPA⁴⁵, na década de sessenta, foram inseridas na tradição Umbu. Esta tradição arqueológica foi denominada pelo arqueólogo Eurico Miller (1961), a partir das escavações do sítio RS-LN-01: Cerrito Dalpiaz, abrigo-sob-rocha, localizado na encosta nordeste inferior da serra do Umbu. Miller (1966-67) explica que o período caracterizado como fase Umbu é o único que produziu artefatos em número suficiente para permitir uma designação cultural. “[...] inicialmente com alta frequência de pontas lanceoladas, pontas triangulares com entalhe basal, pontas grandes com aletas e pedúnculo, aparecem no final do período”. Miller, dedicando-se apenas a descrever a morfologia estética dos artefatos e a quantificá-los, compreende que os artefatos polidos surgem na mesma fase arqueológica; entre eles, os mais característicos são os instrumentos de boleadeiras. As pesquisas realizadas por José P. Brochado tiveram início a partir do segundo ano do programa PRONAPA, vindo a complementar as áreas de trabalho de Miller. Brochado (1967-68) fez prospecções nos vales dos rios Ijuí e Jacuí/RS, onde visitou 51 sítios em três áreas, sendo possível estabelecer oito fases arqueológicas; entre estas, três não cerâmicas. As fases não cerâmicas são: Jacuí, Panambi e uma terceira que, no período, não foi denominada. As cinco fases cerâmicas são: Vacacaí, Toropí, Induá, Ijuí e Missões, das quais as quatro primeiras pertencem à tradição Tupiguarani e a última é histórica. Brochado, ao descrever os artefatos líticos coletados nos sítios arqueológicos, chama atenção para a presença das bolas de boleadeira, comentando somente suas características tipológicas. Enfatiza que é muito comum nas três áreas prospectadas encontrar: “artefatos picoteados ou polidos, esferóides, elipsóides ou piriformes, com ou sem sulcos, comumente classificados como bolas de boleadeiras” (BROCHADO, 1969, p.36). O arqueólogo lembra também que as bolas de

⁴⁵ PRONAPA: Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas.

boleadeira são encontradas em todas as coleções locais.

Acredita-se que não há interesse nessa pesquisa discutir as fases e tradições arqueológicas. Estas são mencionadas apenas para demonstrar como os arqueólogos abordam e explicam a procedência das boleadeiras em seus trabalhos. Meggers e Evans (1977), no seu artigo intitulado “Lowland South América and Antilles”, definem duas tradições líticas no sul do Brasil da seguinte maneira: “[...] Uma das tradições com pontas de projétil líticas e outra onde estas estão ausentes. Esta última é a tradição Humaitá.” Para Meggers e Evans, as pontas de projétil líticas são antigas na América do Sul e continuam no sul do Brasil depois de 5.000 a.C, na tradição Umbu “[...]. Frequentemente estão também associadas bolas de boleadeiras, machados polidos e semi-polidos e afiadores líticos” (MEGGERS & EVANS, 1977, p.548-550).

Devido às imprecisas descrições abordadas pela equipe do PRONAPA, Arno Kern (1981, p.368) reclama a necessidade de estudos mais minuciosos da indústria lítica e dos sítios dos caçadores coletores. Kern entende que a tradição Umbu pode ser representada por uma mesma população que buscou sempre o mesmo tipo específico de ambiente com o mínimo de modificação visível em sua cultura material. A tradição Umbu, além disso, pode ser formada por diferentes grupos que permutaram técnicas ou idéias ao ocuparem o mesmo meio (KERN, 1981, p.288). Schmitz (1976), Copé (1985), Kern (1981; 1991) Jacobus (1991) Dias (1994), entre outros pesquisadores, preocuparam-se em caracterizar os modos de vida dos caçadores-coletores, cuja referência auxilia na compreensão dos contextos arqueológicos da tradição Umbu.

Porém, alguns arqueólogos que pesquisaram os sítios arqueológicos relacionados a caçadores-coletores somente quantificaram os artefatos encontrados e descreveram suas tipologias, impossibilitando, assim, uma caracterização sócio-econômica mais ampla desse grupo. Esta lacuna provoca apropriações imprecisas do termo caçador-coletor, fazendo com que Pedro Mentz Ribeiro (1990, p.131; 1991, p.104) relacionasse a presença de bolas de boleadeiras e pontas de projétil nos contextos da tradição Umbu como indicativos da preponderância da caça em sua economia, desconsiderando a importância da coleta nessas sociedades (JACOBUS, 1991, p.64).

Adriana Dias (1994), repensando a tradição Umbu a partir de um estudo de caso sobre as pontas de projétil, explica que a metodologia de campo dos “Pronapianos” consistiu em coletas superficiais e um período de tempo de dois meses, o que consideravam suficientes para coletar artefatos e analisar o resto do ano. Este grupo de arqueólogos realizou uma caracterização geral dos artefatos líticos coletados, pois era praticamente impossível realizar

grandes intervenções nos sítios em tão curto tempo. Essas metodologias de campo seguiram os pressupostos criados por James Ford (1962), que propôs, em sua tese de doutorado, o método quantitativo para estabelecer cronologias culturais. Dias ressalta que Ford, baseado nos pressupostos histórico-culturalistas, percebe as capacidades humanas enquanto fatores restritivos ao livre desenvolvimento dos processos culturais. Dias, além de discutir e repensar a tradição Umbu, realiza as análises tecno-tipológicas dos artefatos líticos associados aos contextos arqueológicos desta tradição. Ao comentar a tipologia e a confecção das boleadeiras, assegura que: “A produção de uma boleadeira demanda a confecção de um sulco central, através de picoteamento, necessitando também o emprego de polimento para o acabamento da superfície” (DIAS, 1994, p.124). Dias comenta que encontrou um artefato de boleadeira nas escavações no sítio RS-C-43, a 40 cm de profundidade, relacionado com as perturbações estratigráficas dos cortes externos. A arqueóloga destaca que este artefato é tradicionalmente associado à tradição Umbu. Na continuidade de suas pesquisas nos sítios de caçador-coletor da região do Alto Rio dos Sinos, Dias (2003) identificou, entre os demais artefatos líticos, duas boleadeiras presentes nos sítios (RS-S-327 e RS-358)⁴⁶. A autora também se dedica a descrever a tipologia das boleadeiras da seguinte maneira: “Ambas são confeccionadas em basalto e apresentam formato esférico, sulco periférico produzido por picoteamento e polimento” (DIAS, 2003, p.251).

Flamarion Gomes (2002) afirma que as bolas de boleadeiras frequentemente encontradas na superfície dos sítios arqueológicos estão diretamente relacionadas a grupos indígenas associados à Tradição Umbu. Porém, ainda que sua presença seja menor em sítios Guarani, impossibilitando maiores estudos, não deve ser negligenciada. Para o arqueólogo, os artefatos líticos Guarani tendem a ser confeccionados com matéria prima local. Como os Guarani ocuparam grandes extensões de terras não existe uma especialização em determinado tipo de rocha: “O tipo de trabalho no lítico é semelhante à técnica dos caçadores pampeanos, variando entre o lascado e o polido” (GOMES, 2002, p.75). Gomes não comentou as fontes etnohistóricas para explicar o uso das boleadeiras pelas etnias indígenas, mas com base nas análises tipológicas considerou as técnicas no lítico polido como características similares entre os índios Guarani e os Pampeano.

Gustavo Wagner (2004), estudando o sistema de ocupação dos grupos ceramistas pré-coloniais do Litoral Norte do Rio Grande do Sul, menciona os sítios arqueológicos denominados por Schmitz (1958) como “paradeiros guaranis”. Wagner descreve estes sítios e

⁴⁶ As datações para esses sítios arqueológicos com boleadeiras não estão disponíveis na tese da autora.

apresenta os resultados das análises das coleções realizadas por Schmitz. O arqueólogo comenta que os dois assentamentos estão situados em meio a um sistema de dunas móveis ligadas a uma cadeia de lagoas. O material coletado em ambos os sítios é idêntico e por essa razão Schmitz descreveu-os em conjunto: “[...] grande quantidade de cerâmica, dezenas de pontas de flechas, [...] machados polidos, regular número de machados lascados prontos ou em preparo, simples lascas aproveitadas como machados ou facas, uma bola de charrua⁴⁷ [...]” (SCHMITZ, 1958, p.115). Pela primeira vez, Schmitz relaciona diretamente a boleadeira com a etnia Charrua, fugindo de suas características tipológicas. Devido à presença de bolas de boleadeiras e pontas de flechas, Wagner relaciona estes artefatos aos caçadores-pescadores das “Zonas de Paisagens Abertas”⁴⁸, e compreende que os sítios arqueológicos referidos por Schmitz provavelmente foram reocupados pelos horticultores do Planalto e, finalmente, pelos horticultores Guaranis, como indicam os fragmentos de cerâmica associadas ao concheiro. Wagner⁴⁹ também não utiliza fontes etnohistóricas para explicar a reocupação dos sítios arqueológicos, mas interpreta as boleadeiras e as pontas de flechas encontradas nestes locais como índices da presença de índios caçadores.

3.2 AS BOLEADEIRAS NAS FONTES HISTÓRICAS

A maioria dos arqueólogos, ao se referir às bolas de boleadeiras, aborda apenas seus aspectos tipológicos e funcionais. Porém, alguns pesquisadores procuram nas fontes históricas outras referências para explicar as boleadeiras no contexto indígena. Ítala Becker (1982), que estudou a ocupação dos índios Charrua e Minuano na antiga Banda Oriental do Uruguai, procurou mostrar como o colonizador ibérico, tanto espanhol como português, agiu sobre os índios pampeanos e como estes reagiram aos diversos momentos da colonização. Becker utiliza os relatos dos primeiros cronistas e viajantes do Séc. XVI, que se referem aos costumes dos Charruas. Entre outros autores, Becker cita Diego García de Mogger (1526-27), Lopes de Sousa (1530-32) e Ulrico Schmidel (1534-54). As referências para os Minuano começam aparecer somente no Séc. XVII e as informações mais detalhadas são fornecidas pelos missionários e administradores espanhóis, devido aos contatos que se intensificam ainda mais

⁴⁷ A bola de boleadeira recebe de Schmitz (1958) o nome da etnia indígena Charrua.

⁴⁸ Denominação atribuída por Arno Kern (1994).

⁴⁹ O autor também se refere à presença de bolas de boleadeiras no sítio arqueológico Sambaqui de Itapeva.

no Séc. XVIII. O avanço do contato permite relatórios mais consistentes como o do português José Saldanha (1787) e do espanhol Felix de Azara (1783-1806).

Ítala Becker (1982), ao revisar as fontes históricas, constata que, somente após o desaparecimento dos grupos indígenas pampeanos, cresce entre os antropólogos e historiadores uruguaios, brasileiros e argentinos o interesse em estudar e resgatar sua história. Estes pesquisadores tinham como objetivo tanto descrever os grupos etnográficos dentro do enfoque da ciência antropológica (TESCHAUER, 1929; SERRANO, 1936, 1947; PORTO, 1954; ACOSTA y LARA, 1961, 1969-1970, entre muitos outros), como revelar a sua contribuição no surgimento dos povos platinos. Eles demonstram também que, no mesmo território, apesar da presença dos índios Charrua e em desfavor deles, estabeleceu-se a República Oriental do Uruguay. Becker afirma que os índios Charrua e Minuano são dois grupos de pescadores e coletores que partilham a antiga Banda Oriental do Uruguay com dois outros grupos conhecidos como Chaná e Guarani. Os Charrua e Minuano seriam física, cultural, econômica e socialmente semelhantes a caçadores do sul da Argentina. Quando o contato com o branco se intensificou, os caçadores seriam uns 2.000 indivíduos, os quais se dividiam entre 1.100 Charrua e uns 900 Minuano; os primeiros eram habitantes de ambas as margens do Rio Uruguai, os segundos situavam-se ao longo da costa atlântica, desde a Lagoa Mirim até a altura de Montevideo (BECKER, 1982).

A autora enfatiza que, devido à ocupação branca nos seus territórios iniciais, ocorreram deslocamentos, mas suas posições originais sempre ficaram relacionadas à Banda Oriental del Uruguay. Becker explica que, embora o colonizador muitas vezes unisse os Charrua com os Minuano confundindo-os, tratava-se de duas populações bem diferenciadas, que ocupavam espaços separados, apresentavam aspectos culturais e sociais inconfundíveis e seguiam líderes independentes. Entretanto, não está claro se falavam línguas ou dialetos diferentes. O ambiente dos dois grupos são os campos, intercalados de bosques, sempre próximos aos córregos de água, onde há fartura de recursos animais e vegetais. Diferentemente dos grupos horticultores Guarani, que foram rapidamente aldeados ou entregues ao colonizador sob forma de “encomienda”, os índios pampeanos conseguiram manter sua vida na periferia da civilização por mais três séculos.

Os Charrua e Minuano continuaram sendo caçadores, enquanto o colonizador não conseguiu, por si, ocupar e incorporar o território indígena. O território colocado entre as duas fronteiras em expansão, a portuguesa e a espanhola, ficou quase dois séculos uma “terra de ninguém”, onde o nativo podia continuar sem ter a sua economia ameaçada. Os índios pampeanos eram solicitados para trabalharem para os colonizadores, mas em ocasiões

esporádicas, sendo também combatidos por estes, mas sem poder ser totalmente exterminado porque mantinha o seu território, que lhe garantia certa liberdade. Com a intensificação do contato, os indígenas tiveram acesso aos elementos inseridos pelo colonizador; inicialmente, ao cavalo, com o qual se tornaram ágeis cavaleiros; depois, ao gado das vacarias espanholas. Os pampeanos ao dominarem “a montaria usavam as bolas de boleadeiras e o laço, instrumentos comuns, e necessários aos campeiros que nestes campos vadeiam, neles tiveram a sua origem, com estes apanham no campo várias éguas e potros bravos” (BECKER, 1982, p.95). As boleadeiras, além de serem as armas que acompanharam os índios pampeanos durante toda sua vida, continuam presentes na sua mobília funerária. Lope de Sousa (1530) revela a localização de um cemitério nas proximidades de Maldonado (Uruguai), com trinta índios Charrua enterrados em covas individuais, e junto às mesmas estavam os seus pertences, sendo a única forma de propriedade indígena. Becker (1991) comenta que os corpos eram enterrados em covas rasas, cobertas com pedras ou ramas. Sobre esse pequeno acúmulo, eram colocadas as boleadeiras; a lança ficava plantada no lado oposto ao qual deixavam o cavalo. A autora menciona que Azara (1936) argumentou que o cavalo era sacrificado sobre a sepultura, por desejo expresso de seu proprietário. Serrano (1936, p. 351) o contestou, pois acredita que o cavalo era deixado vivo ao lado da cova para a viagem que o defunto deveria realizar.

No final do Séc. XVIII, e nas primeiras décadas do Séc. XIX, a população espanhola e portuguesa ocupa em definitivo o território que explora economicamente, restringindo cada vez mais o espaço dos pampeanos. Os indígenas perderam o gado para os fazendeiros; sem a caça e sem o território, só lhe restava a opção de se empregar com os brancos, dos quais se tornaram dependentes. Inicialmente, estes eram contratados para defenderem as fronteiras, após a independência das colônias: “o índio e toda a sua família se fez guerreiro e os caciques se fizeram comandantes militares” (BECKER, 1982, p. 12). Ainda era possível a vida tribal, mas esta já muito deteriorada. Havia também trabalho nas estâncias; porém, poucos aceitavam, pois teriam que se afastar do grupo e do seu ambiente natural. As guerras de fronteiras acabaram e o território foi todo ocupado pelo conquistador. Num pequeno espaço de tempo, na República Oriental do Uruguai, no Rio Grande do Sul e nos campos de Corrientes, não havia mais espaço para a vida tribal de um grande grupo indígena. Os índios, recusando-se a mudar seu modo de vida e a servir o branco, passaram a invadir as estâncias para roubar o gado armados com suas bolas de boleadeiras. Teschauer (1929, p.212-213) comenta que o conflito dos pampeanos não era só com os espanhóis, mas também com os Guaraní aldeados: “Estes, por muito tempo, foram inimigos jurados das reduções guaraníicas, que sofreram deles diversos e contínuos assaltos como de Yapeyú y la Cruz”. Becker afirma

que os pampeanos não abandonaram suas armas primitivas embora modificadas com os elementos inseridos pelos conquistadores, pois utilizaram nas freqüentes disputas pontas de flechas e bolas de boleadeiras. Neste período de conflitos, a vida indígena se desorganizou, pois os recursos estavam cada vez mais escassos, os toldos não lhes garantiam mais segurança. Os movimentos são freqüentes, os cavalos cada vez mais estropiados, os indígenas morriam em grande número nos combates. As epidemias de varíola contribuíram para a redução da população indígena. Mesmo assim, os pampeanos resistiram às tentativas de aldeamento pelo colonizador e, devido a essa insistência de manterem o seu modo de vida primitivo no espaço, já todo dominado pelo branco, foram exterminados pelo exército uruguaio. O exército Uruguaio, sob o comando do General Fructuoso Rivera, pressionado pelos proprietários de terras que temiam pelas suas vidas e bens, preparou a emboscada de Salsipuedes, em 11 de abril de 1831, em que mataram os homens Charrua a fio de espada. As mulheres e crianças foram distribuídas entre a população branca para lhes prestarem serviço e aprenderem a cultura colonial espanhola. Deste massacre, sobraram ainda uns trinta índios destribilizados, sem história, perdidos no meio da população européia. A miscigenação para o trabalho como peões nas estâncias foi a única opção de sobrevivência que lhes restava. Como haviam se tornado ágeis cavaleiros, contribuíram muito no trabalho com o gado, inserindo suas bolas de boleadeiras nas atividades rurais. Atualmente, a boleadeira continua na indumentária do gaúcho como uma herança cultural da história dos índios pampeanos.



Figura 13: Charruas civilizados (peões)
Imagem: Jean-Baptiste Debret (1834)

3.2.1 A guerra dos Charruas na Banda Oriental (Período Hispânico)

Ítala Becker, em sua pesquisa sobre os Charrua, na Banda Oriental do Uruguai, utilizou como referências principais os dois volumes da pesquisa de Eduardo Acosta y Lara (1961;1969-1970). Nesta revisão etnohistórica, não se comenta exaustivamente as boleadeiras, objeto de estudo, pois se considera um elemento que está diretamente relacionado ao contexto cultural dos índios pampeanos. O objetivo é compreender o contexto em que viveram os Charrua que as utilizaram, com base nas obras de Acosta y Lara (1961; 1969-1970), numa seqüência analítica e cronológica.

O historiador Uruguaio Acosta y Lara, que reconhece a ocupação dos Charrua em seu país, trabalha com fontes antropológicas, etnológicas, etnográficas e também se utiliza dos relatos dos cronistas e viajantes das diferentes épocas para explicar os indígenas. O autor revisa os relatos dos cronistas com o objetivo de compreender os primeiros contatos dos europeus com os índios Charrua e os diferentes momentos da colonização. A obra de Acosta y Lara (1961), intitulada “La Guerra de Los Charruas en la Banda Oriental (Período Hispânico)”, foi construída com base nos diferentes momentos e acontecimentos da história dos Charrua, cuja organização por períodos possibilita uma ampla compreensão do contexto em que viveram estes indígenas.

Acosta y Lara inicia esclarecendo que, diferentemente do que muitos historiadores costumam afirmar, a morte de Juan Diaz de Solís (1516) não pode ser atribuída aos Charrua, pois as crônicas dos séculos XVI e XVII que relatam este episódio omitem o nome dos indígenas com que fizeram contato e tão pouco foram nomeados no diário do descobridor. Acosta y Lara explica que a razão para o desconhecimento do nome da etnia se justifica pelo fato dos companheiros de Solís, no trágico desembarque à Colônia, não regressarem para narrar à história. Os expedicionários que permaneceram a bordo, como narra o cronista Pedro Mártir (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, 1, v.2, p.202): “espantados de aquel atroz ejemplo, no se atrevieron a desembarcar, ni pensaron en vengar á su capitán y compañeros, y abandonaron aquellas playas crueles”. Como poderiam saber então o nome dos selvagens se não os conheciam e apenas os observaram a distância? O certo é que, dois séculos mais tarde, o Padre Lozano ainda culpava os índios Charrua pela trágica matança, assim outros historiadores seguiram afirmando estas contradições. Este acontecimento resultou na primeira

legenda negra da história rio-platense.

Acosta y Lara argumenta que, posteriormente, investigações históricas e arqueológicas demonstram que o desembarque de Solís e seus companheiros foi em terras habitadas pelos Guarani, estes pertencentes ao grupo Tupi eram canibais. A maioria dos cronistas concorda que os indígenas, após matarem Solís (1516) e seus companheiros, os devoraram, o que levou Acosta y Lara (1961, p.2) a considerar que estes são os Guarani e não os Charrua. Percebe-se que o discurso do autor sobre os reais culpados pela morte do colonizador Juan Diaz de Solís possui um ideal político. Pois, ao transferir a culpa dos índios Charrua para os Guarani, ocupantes das regiões brasileiras, o historiador uruguaio está delegando o assassinato de Solís de forma metafórica aos seus vizinhos brasileiros, intrusos no território uruguaio.

Acosta y Lara observa que a vinda de Sebastián Gaboto ao Rio da Prata começa a esclarecer o panorama étnico. Em março ou abril de 1527, a pequena frota chega à desembocadura do arroio San Juan, a Colônia, que denominaram como Porto de San Lázaro, o de penetração para os rios Paraná y Paraguay. Ali, Luis Ramírez escreveu a seu pai a carta de 10 de julho de 1528, conservada atualmente na Biblioteca de Escorial. Esta carta proporciona notícias sobre os costumes e modo de vida das nações indígenas destas terras. Porém, Ramírez (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.202) não cita “los charrúas ni da gentilicio alguno que se les parezca. Y es extraño, porque habiendo vivido bastante tiempo en San Salvador pudo tener referencias de ellos por los guaraníes o por Francisco del Puerto”⁵⁰.

Acosta y Lara destaca a importância do relato do cronista espanhol Gonzalo Fernandez de Oviedo (1535). Este para escrever sobre o Rio da Prata e seus habitantes se baseou nas informações de Johan de Junco y Alonso de Santa Cruz, ambos integrantes da expedição de Gaboto. Disse o cronista ao descrever a costa do Rio da Prata: “Y á la boca del río⁵¹ están los Jacroas, que es una gente que se sostiene de montería de venados, de avestruces y de otros animales llamados apareares”, [...]. Oviedo enfatizou que os Jacroas⁵² não fixavam residência:

Van de una parte á otra corriendo la caza, y llevan consigo sus mujeres é hijos, é las mujeres van cargadas de todo que tienen, é los hombres van siguiendo su montería é matando los ciervos y avestruces, arrojándoles unas bolas de piedra con trayllas ó pendientes de una cuerda, como ya en otra parte la historia ha hecho mención de tales armas. También usan algunos arcos é garrotes en su montería. Estos indios

⁵⁰ Francisco de Puerto é o grumete que escapou da matança da expedição de Solís e que virou prisioneiro dos índios, incorporando-se anos depois à expedição de Gaboto como intérprete da língua indígena.

⁵¹ Oviedo não é muito claro ao definir qual é o rio a que se refere, já que no parágrafo anterior havia falado no rio Paraguai. Porém, a imediata menção do rio Negro leva a pensar que o rio que Oviedo está se referindo é o Rio da Prata (1535, p.4).

⁵² Jacroa “há sido ya aceptado como sinónimo de “charrua”. A maioria dos autores atribui a erros de traduções e de interpretações fonéticas das variantes dos “gentilicios”, especialmente em relação a letras iniciais de ambos os vocábulos” (ACOSTA y LARA, 1961).

están de la parte de la costa al Norte, y más adelante en la misma costa, pasando el río Nero, está otra gente que dice chanas timbus, que viven en islas de la costa ya dicha, etc; [v. 9] (OVIEDO, 1535, p.191).

Acosta y Lara (1961) ressalta que, em ordem cronológica, seria esta a primeira menção histórica aos Charrua⁵³; porém, é possível contar também com as descrições do navegante Diego García⁵⁴, que havendo conhecido as costas brasileiras no mesmo período que Gaboto, refere-se a estes indígenas. Diego Garcia (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.4) relata, em 1530-31, que, no Cabo Santa Maria, atual Punta del Este: “yentoda esta costa no parece yndio ny alderredordelcavo mas luego ay adelante ay una generación qsellama los chaurruaes questos no comen carne umana manttienense de pescado e caza de otra cosa no comen”. E repete esta citação quando se refere aos grupos indígenas que conheceu em sua viagem: “los charruases de la vanda del norte, estos comen pescado e cosa de cá e no tienen outro manteniym”. Acosta y Lara acredita que Garcia provavelmente não tenha visto pessoalmente os Charrua, mas que soube deles através dos Guarani, ou pelos timbúes, três dos quais levou consigo ao regressar a Espanha.⁵⁵ Ao final de 1531, visitou o Rio da Prata o português Pero Lope de Sousa que, ao se referir aos grupos indígenas que encontrou, conta que eram três grupos. O primeiro estava na Bahia de Maldonado, ao Oeste do Cabo Santa Maria, (Punta del Este), lugar onde Garcia afirmou a presença dos “chaurruaes”. Sobre os indígenas, Pero Lope de Sousa (1531, p.5, *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.306) enfatiza que estes receberam os portugueses “com grandes choros e cantigas mui tristes”. Lope de Sousa indica também o costume de amputar os dedos. É muito provável que os índios que encontraram foram os Charrua devido a este costume e a sua localização na mesma zona mencionada por García e Ruy Díaz de Guzmán.

Com Lope de Sousa (1531) termina o ciclo de descobrimento e com Pedro de Mendoza inicia a conquista. A magnífica expedição deste último chegou ao Rio da Prata no início de 1536, ancorando seus quatorze navios em San Gabriel, colônia, ou seja, na mesma hospedagem que Magalhães utilizara dezesseis anos antes. Neste local, Schmidel (1534-1554) se refere aos “Zechuruass”; quando regressou à Alemanha, publicou as experiências que viveu

⁵³ Os Charrua recebem dos cronistas diversas nomeações, isto se deve às diferentes nacionalidades dos informantes.

⁵⁴ Diego Garcia de Moguer (1532 *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.6), apresentado por alguns historiadores como português e por outros como espanhol, já havia vindo ao Rio da Prata com Solís, e pela terceira vez com a frota do adelantado Pedro de Mendoza.

⁵⁵ A síntese feita em Sevilha (1530) para investigar a origem e o destino dos índios levados à Espanha pela expedição de Gaboto. Garcia (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.178) declarou que estes três timbúes - “ätamburures” - haviam sido comprados no “Rio Solís” de outros índios inimigos seus - os “guaranies, que los come”.

naquela expedição. O alemão destacou em sua obra tão conhecida pelos pesquisadores da história indígena “Allí encontramos con un pueblo de Indios llamados Zechuruass que constaba como de 2.000 hombres, y que no tenían más de comer que pescado y carne”. Schmidel faz mais duas menções aos Charrua. A primeira é ao falar da indumentária dos Querandi “carendies, su vestir era como el de los Zechurg del ombligo á las rodillas” (SCHMIDEL, 1986, p.147). E a segunda quando enumera os grupos indígenas que se aliaram para atacar o povoado de Buenos Aires “Carendies, Barenis, Zechuruass y Zechenais Diembus”, (SCHMIDEL, 1986, p.154)⁵⁶ Acosta y Lara (1961), consultando as crônicas do alemão Schmidel⁵⁷, adverte que não é possível afirmar que os indígenas que ele menciona são os Charrua, pois o alemão não conheceu a Banda Oriental, mas se realmente ele fez contato com esta etnia foi com o grupo que interferiu ao ataque a Buenos Aires (SCHMIDEL, 1986, p.6).

Acosta y Lara considera que os primeiros europeus que realmente estabeleceram contato com os índios Charrua na Banda Oriental do Uruguai foram os membros da expedição de Juan Ortiz de Zaráte (1573). Nos primeiros contatos entre Charruas e espanhóis, não ocorreram desavenças, mantendo-se o espírito de paz. Nesta expedição, veio como capelão o acerdiano Martin Del Barco Centenera. Nas importantes observações de Centenera, expostas em seu poema “La Argentina” (1836), Acosta y Lara resgatou várias informações sobre o contato dos espanhóis com os Charrua. Centenera, além de narrar o contato com os índios Charrua e descrever hábitos, comenta a penosa estadia dos expedicionários em Santa Catalina. Nesta expedição, a miséria e a fome se agregaram à humilhação de uma oficialidade despótica repressora dos gestos de insatisfação dos viajantes. Em meio a tantos erros e divergências, ocorreu o inesperado. Chegando a São Gabriel, os espanhóis foram surpreendidos por um temporal vindo do Sul. Este foi tão violento que: “pilotos y maestros, marineros, grumetes, pajes, frailes y soldados, mujeres y muchachos, pasajeros, andaban dando voces muy turbados. Los gritos y alaridos mensajeros allí son de una nave a otra enviados, Y cada cual socorro demandaba.” (canto X). Ao mencionar os índios Charrua, Centenera os denomina da seguinte maneira: “la gente que aqui habita en esta parte charruahas se dicen, de gran brío, a quien ha repartido el fiero Marte su fuerza, su valor y poderío”. Estes índios eram altos e habilidosos nas guerras e nas batalhas, atrevidos e corajosos.

⁵⁶ Índios, Querandies, Guaranies, Charruas y Chaná-timbúes.

⁵⁷ Schmidel (1986, p.196) é bem conciso ao expressar que os indígenas de San Gabriel não puderam ser encontrados, ou seja, que não foram vistos. E que estes haviam fugido com a chegada dos espanhóis. Mendoza somente em outra oportunidade pisou em terra uruguaia.

As informações do Poema de Centenera sobre os Charrua são as mais completas do Séc. XVI. O observador comenta que os indígenas eram tão ágéis que: “alcanzan corriendo por los campos los venados; Trás fuertes avestruces se abalanzan, Hasta dellos se ver apoderados; Con unas bolas que usan, los alcanzan” (CENTENERA, 1836, p.150). Os “Charruahaes” dominam o arremesso das boleadeiras e não erram o tiro mesmo distante do alvo: “A cien paso (que es cosa monstruosa) apunta el charruaha a donde quiere e no yerra ni un punto aquella cosa que tira” (CENTENERA, 1836, p.151). Centenera relata que, com a boleadeira, muita gente era morta com golpes na cabeça e, quando estes eram aplicados no corpo, ficavam com várias cicatrizes. Outro costume dos “Charruahaes” faz parte do ritual do luto quando perdem um parente “hacen luego cala en sí propios, su carne dividiendo, que de manos y pies se corta y tala el número de dedos, que perdiendo de propincuos parientes va en su vida. El charruaha por orden y medida” (canto X). Centenera descreve os toldos dos indígenas da seguinte maneira “solamente de estera es fabricada la casa, y así presto do quieren es mudada”.

Acosta y Lara fala que o término da convivência de paz entre os Charrua e os espanhóis ocorreu pelo simples fato dos colonizadores não respeitarem a tradição dos nativos em dar abrigo em seus toldos a quem desejasse viver em seu meio. A deserção de um marinheiro que se refugiou em campo dos Charrua provocou imediatamente as desavenças que determinaram o combate em San Gabriel e San Salvador e como definitiva a guerra de sangue que durou até o fim da colonização. Existindo nesta ocasião uma obsessão de Zárate⁵⁸ pela entrega do desertor, que havia se tornado amigo dos Charrua de quem recebia proteção.

Em 1745, enquanto os franciscanos tentavam a catequização dos Charrua, os jesuítas já obtinham as milícias dos Guarani que viviam sobre o rio Uruguai, ao norte de Yapeyú e povoaram ainda todo o interior do Rio Grande do Sul. Com estes índios, formaram as Missões Orientais e Ocidentais do Uruguai e as de Tape, uma fortificação na guerra contra os Charrua e o muro que conteve os portugueses até a segunda metade do Séc. XVIII. Na realidade, foram unicamente as Missões Orientais e Ocidentais que contiveram os portugueses até a metade do Séc. XVIII. As de Tape foram destruídas pelos bandeirantes paulistas em 1636 (ACOSTA y LARA, 1961, p.15).

⁵⁸ Sobre as incidências ocorridas na expedição de Zárate com os Charrua, é possível ampliar os detalhes na carta de Hernando de Montalvo (1576), tesoureiro da expedição.

3.2.2 Os Charrua na Guerra Guaranítica

Acosta y Lara (1961), pesquisando os diversos momentos na história dos Charrua, menciona a sua participação na Guerra Guaranítica. Em consequência ao Tratado de Madrid (1750), os Guarani tiveram que enfrentar as tropas da Espanha e Portugal. Foram auxiliados por outros grupos indígenas, sendo eles os Charrua, Minuano, Bohanes y Guenoas. A primeira notícia formal da aproximação dos Guarani com os Charrua corresponde a setembro de 1753 e está descrita no diário do padre Bernardo Nusdorffer, S.I, (1750-1756), intitulado “La Guerra de los Siete Pueblos”. Nusdorffer (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.97) relata que vieram a San Luis Gonzaga os caciques dos infieis Guenoas, Minuanos e Charrua, “entraron en el Pueblo y fueron recibidos de los Indios Guaraníes, como se fuessen sus antiguos amigos, siendo así que aora pocos años estubieran atrevido de meterse en aquellos pueblos sin tener su venia bien asegurada”. Acosta y Lara, consultando as fontes etnohistóricas, encontrou interessantes resultados da aliança dos índios pampeanos com os Guarani. Entre as fontes, estão incluídas as manifestações de Joaquim de Viana, governador de Montevideo (1755). Viana (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.99) comenta que consta nas declarações dos índios prisioneiros do Povo de Yapeyú que, em todo este campo, especialmente “en las Costas de S.ta Tecla, S.n Antonio, y Caydas Del río Grande, mantienen” los (guaraníes), “sus Piquetes fuertes y unidos con los Charrua, Bojanes y Minuanes, todos los cuales son ynfieles”.

Outra importante informação sobre a participação dos Charrua na Guerra Guaranítica pertence à Bartolomé de Villanueva, feitas no “Campamento de Jesus”, em julho de 1754. Este, aliando-se com uma tropa espanhola nas proximidades do Arroyo “Garapey”, encontrou-se com duzentos índios, entre Tapes e Charrua, “quienes Le recibieron con bastante desafecto y avanzaron a cavallada retirandola violem.te haziendo vnos frente y otros disparando flechas Piedras y manejando la Lanza” (VILLANUEVA *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.101). Os charrua, na Guerra Guaranítica, constituíram primordialmente um corpo de observação e guerrilha. Divididos em grupos de quinze indivíduos pelos lugares mais estratégicos da campanha, seu trabalho alternava entre observar os movimentos das forças inimigas, “arrear los ganados y quemar los campos por donde aquéllas habían de pasar, trabando así su aprovisionamiento y avance”. As tropas hispano-portuguesas só encontraram povoados arrasados e os poucos animais deixados por seus proprietários apareciam mortos a

golpes de lança dentro dos currais.

Acosta y Lara explica que se afastar dos acampamentos era um sério perigo, pois não foram poucos os distraídos que desapareceram para sempre devido à rapidez dos índios Charrua em invadir os acampamentos e dar seus golpes de surpresa. Gomes Freire (1853 *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.101) ressaltou, em seu diário, que “é costume n’esta vil canalha de Índios não darem quartel a pessoa alguma”. Acosta y Lara afirma que não encontrou referências sobre os papéis ocupados pelos Charrua nos combates mais importantes da Guerra Guaranítica, ou seja, o de Daymán (3 out. 1754) e o de Caaibaté (10 fev. 1756). Sobre o primeiro combate, o autor não resgatou nenhuma informação; quanto ao segundo, as fontes indicam apenas a matança dos índios na qual os Guarani perderam muitos de seus aliados Guenoas.

3.2.3 Charrua e Minuano no avanço Português de 1801

A infiltração portuguesa, no final do Séc. XVIII e início do XIX, foi conseqüência direta da desestruturação das Missões Jesuíticas e proporcionou aos Charrua um respaldo em sua luta contra os espanhóis. Os Charruas, que eram perseguidos incessantemente pelos espanhóis, encontraram respaldo, trabalho e proteção nas vacarias clandestinas dos portugueses. A agilidade dos índios Charrua atraiu os portugueses que os utilizaram como tropeiros, domadores de reses bravas e vigias das patrulhas espanholas. Em último caso, eram utilizados como homens de armas. Algumas vacarias tiveram a dimensão de verdadeiras expedições militares. Exemplo disto são as vacarias de Rafael Pinto Bandeira, que nos anos de 1773-74 realizou várias incursões ao território Uruguaio, desde a Serra de Tape, levando grandes quantidades de gado. Sendo dispensado de suas funções pelo governador de Buenos Aires, Pinto Bandeira logo se destacou no ataque português a Rio Grande (1776), sendo ele quem colocou o sítio e ocupou a fortaleza espanhola de Santa Tecla. Porém, se há quem tenha todo um capítulo da história de nossas fronteiras, este é José Borges do Canto, que era conhecido como “bandeirante rezagado”. Canto protagonizou um dos episódios mais curiosos da guerra hispano-portuguesa de 1801. Acosta y Lara resgatou um documento escrito na “Vila de S. Pedro do Rio Grande”, que fala a seu respeito nesta guerra (30 de agosto de 1801):

A memorável notícia que da fronteira do Rio pardo chegou a esta Villa, de serem tomados aos castelhanos seis povos de Missões, explica-se da maneira seguinte: Do

regimento de dragões da mesma fronteira, havia desertado um soldado por nome José Francisco do Canto, natural e baptisado na freguezia do mesmo Rio Pardo, onde existem seus pais (ACOSTA y LARA, 1961, p. 216).

Tendo conhecimento da presente guerra, tomou a decisão de se apresentar ao tenente coronel do mesmo regimento e comandante daquela fronteira, de cuja deserção ficou perdoado. Canto pediu ao comandante licença para sair na campanha fazendo as hostilidades que fossem possíveis aos Castelhanos. O tenente permitiu, além da sua licença, que levasse ainda em sua companhia quarenta soldados auxiliares que, voluntariamente, optaram por acompanhá-lo muito bem armados. Canto iniciou sua batalha contra os espanhóis com a força de quarenta homens e, aos vinte e seis anos de idade, anexou as Missões Orientais à Coroa de Portugal. Ele contou também com o auxílio de fortes contingentes Guarani, que se incorporaram ao grupo justificando estarem cansados de serem explorados e humilhados pelos espanhóis. Os índios Charrua e Minuano como desde o início lutaram a favor dos portugueses auxiliaram Canto na tomada das missões. Acosta y Lara (1961, p.217) enfatiza que, durante o período que mediou a guerra de Portugal (1801) e a invasão inglesa (1806), os Charrua não deram trégua em seus ataques às estâncias. O autor cita uma exposição do cabildo relativa ao estado caótico que atravessava a campanha em agosto de 1803⁵⁹: “Los índios infieles charruas asaltan las estancias de los vecinos, con la mas inhumana barbaridad en las manos sangrientas de estas fieras, talan los campos, incendian las posesiones y llevan ganados, y quanto lês proporciona el pillaje”. Em consequência a seus assaltos às propriedades vizinhas, foram numerosas as tentativas de repressão ao Charrua e seus aliados portugueses; entre estas, destacam-se as realizadas por Francisco Xavier de Vianna, Jorge Pacheco, Tomás de Rocamora e José Artigas.

3.2.4 A guerra dos Charruas na Banda Oriental (Período Pátrio)

Acosta y Lara (1969/1970), no seu segundo volume, intitulado “La Guerra de los Charrúas em La Banda Oriental” (período pátrio), realizou uma continuidade de suas pesquisas publicadas em 1961. Com novas fontes documentais, o autor visou ampliar suas investigações até a primeira presidência do General Fructuoso Riveira (1830-1834), na qual,

⁵⁹ O professor Uruguiaio Flavio A. Garcia publicou um trabalho sobre o estado geral da Banda Oriental em 1803, baseado especialmente nos documentos que consultou no Arquivo Histórico Nacional de Madrid. Sua leitura ilustra amplamente sobre o tema em questão nesta pesquisa (ACOSTA y LARA, 1961, p.218).

como sabemos, foram exterminados os últimos grupos de Charrua infiéis que restavam dentro do território nacional Uruguaio.

De acordo com o autor, além dos Charrua e Minuano, antigos habitantes da Banda Oriental, os Guaycurú e os Abipón também participaram da revolução de Artigas em 1811-1820. Acosta y Lara comenta que os Charrua, neste período, ainda conservavam suas características culturais primitivas e, desde o início, atuaram como fiéis patriotas na revolução. Os índios pampeanos eram nômades e caçadores, que com a colonização aprenderam a utilizar o cavalo e a caçar o gado chimarron. E, sem dúvida, aderiram à revolta artiguista nos anos de 1812. Esta adesão dos Charrua e Minuano às idéias de Artigas teve aspectos muito singulares, já que não obstante estes índios concordam com certas formas de convivência nas ordens patrióticas, mantendo dentro delas sua condição de selvagens e independentes. Acosta y Lara afirma que consultou os relatos do General Antonio Díaz “Apunte varios sobre los charrúas” (1891), e que este diário contém importantes informações sobre a temática. Díaz relatou que, em 1812: “hicieron los charruas, una especie de pacto y alianza con el Gral. Artigas a q.n.tenian respeto ofreciendo pelear contra los realistas. En consecuencia se le incorporaron”. Díaz destaca que os Charrua eram muito receosos e desconfiados devido ao seu caráter independente e retraído, estes acompanhavam o exército espanhol a distância “y de repente alzaban la toldería y no vovian al campo en mucho tiempo. Sin embargo nunca la abandonaron del todo” (DÍAZ, 1891, *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.3).

Os Charrua durante 300 anos estiveram em incessantes guerras com os espanhóis, sem um só dia de paz nem trégua, até o ano de 1812, quando se uniram a Artigas. Os indígenas fizeram com Artigas uma espécie de pacto e aliança, mas conservaram sua independência, seus costumes e hábitos ferozes. Díaz (1891) mencionou, em sua pesquisa, o individualismo dos Charrua dentro das ordens artiguistas e a persistência do uso de armas primitivas com exclusão total da arma de fogo. Ele explica que, enquanto os Guarani missioneiros usavam o fuzil e pistolas e, inclusive, realizavam ensaios para a fabricação de pólvora, os Charrua continuaram se valendo das suas armas tradicionais. Suas armas “son la Lanza, la flecha, la honda y las bolas. La primera y última son de caballería, ambas temibles, pues la lanza tiene en su punta una espada entera muy bien asegurada que compran a los Portugueses a cuenta de caballos” (DÍAZ, 1891, *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.6). As boleadeiras usam contra os jinetes, jogando-as nas patas dos cavalos. Acosta y Lara descreve o relato do capitão Francisco B. Laguardia (1812) como uma maneira de comprovar a continuidade do uso das armas primitivas pelos índios pampenos aliados a Artigas: “Sobre los efectivos de Artigas en

el Campamento de Salto Chico, elevado a la junta Paraguay el de marzo de 1812, en el que figuran cuatrocientos indios charrúas armados con flechas y bolas”. Outro documento do período artiguista que menciona as armas dos pampeños é a carta do Padre Damaso Larrañaga (1813), já mencionado nesta pesquisa. Ele descreve os Minuano como índios altos e fortes, cor bronze, cabelo negro, grosso e largo, um pouco cortado na frente, a barba escassa e somente no lábio superior formando largos bigodes, olhos negros. Seus dentes eram muito conservados e bem similares, a boca e lábios tinham tamanho médio, nariz um pouco grande, pés e mãos pequenos. “Suas armas são a flecha, la honda e las bolas” (LARRAÑAGA, 1813, *apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.4).

Acosta y Lara (1961, p. 6) encontrou nas fontes históricas referências da presença cacical em praticamente todas as negociações dos Charrua. Na “guerra fria” (1812), que se transformou no amplo roubo de cavalos e apressamentos dos Chasques, a repressão das forças invasoras portuguesas “contra los porteños fue del cargo casi exclusivo de los charrúas [...] y una vez más la figura singular de Casiquillo se perfila como elemento de elance entre los indígenas y el jefe de los Orientales” [...]. Outra importante informação sobre a liderança dos Caciques Charrua é deixada pelo General Antonio Díaz (1891): “El Cacique los forma a caballo en ala, y los proclama. E expone las injurias o agravios de los enemigos y les recuerda los triunfos y glorias y sus mayores hazañas y hechos de armas” [...]. Díaz afirmou que os Caciques incentivavam os Charrua a lutarem contra os inimigos invasores.



Figura 14: Cacique Vaimaca Peru
Imagem: Paul Rivet (1930)

3.2.5 Campanha do General Fructuoso Rivera

Muitas foram as pesquisas sobre os motivos para o extermínio dos Charrua, ato realizado no governo do General Fructuoso Rivera (1830). Acosta y Lara reuniu e ordenou uma série de documentos e referências em que os responsáveis pela emboscada de Salsipuedes tentam justificar suas atitudes.

Com o país Uruguaio livre no período pátrio II (1830-1834) e a atuação do General Rivera como Presidente do Uruguai (24 de outubro de 1830), as providências começam a serem tomadas contra os Charrua, que continuam nos campos a saquear as estâncias, recusando-se a abandonar sua vida nômade. Devido à barbárie realizada pelos índios nas estâncias, foi necessário o envio de um corpo de expedicionários que restabelecesse a ordem e a legalidade, normalizando as condições de vida no meio rural. Esta expedição causou uma série de disputas com os Charruas, que continuaram cada vez mais resistentes a abandonar seu modo de vida primitivo. Acosta y Lara destaca que reduzir os indígenas, dentro das ordens nacionais, seria árdua tarefa para qualquer líder que assumisse a presidência do país. Os compradores das terras exigiam que estas estivessem sem a presença de índios. Acosta y Lara considera que a repressão de 1831 se deve às imprudências dos indígenas como citado acima, mas também às negociações políticas da época. O autor ressalta que o mesmo é afirmado nos escritos de Carlos Anaya e Antonio Diaz (filho). Estas informações se encontram em uma carta de Rivera ao Coronel Manuel Lavalleja (1831): Rivera (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.69) advertiu que “los caciques charrúas apoyarían a una eventual revolución contra su Gobierno, decidiéndose entonces a ponerlos bajo control o a borrarlos del mapa”. O General Rivera organizou duas etapas na campanha de 1831. A primeira consistiu em uma manobra envolvente que ocupou grande número de couros clandestinos, prendendo os que trabalhavam com eles, já que muitos eram desertores do exército ou acusados de outros delitos comuns. A ação de Rivera se completou com um minucioso inventário dos depósitos de couros que havia nas estâncias, povos e lugares de embarque, confiscando toda existência cuja origem não fora devidamente justificada. A segunda etapa da campanha contra os Charrua só foi viável porque os atraíram a uma cilada, já que não tinham como os deter e nem se animaram a enfrentá-los em um combate honesto a campo aberto. Coube ao General Laguna a tarefa de internar-se no deserto e firmar contato com alguns dos principais caciques a mando do General Rivera. A falsa proposta foi convidá-los para apoiar o governo uruguaio na suposta próxima guerra

contra o Brasil. A hierarquia do General Laguna e sua amizade com o Cacique Charrua Juan Pedro proporcionou bons resultados. Os Charrua, convencidos da suposta guerra, migraram até as pontas de Queguay, Potrero de Salsipuedes, onde o Presidente os esperava para esclarecer os planos do evento. As negociações foram realizadas com grande sigilo, nada era transparente ao público, nem as negociações de Laguna, nem os acontecimentos dos três dias que os Charrua permaneceram acampados com as tropas, nem os detalhes do combate em si. As notícias do massacre de Salsipuedes, fornecidas a imprensa da capitania, limitaram-se a justificar o ato do governo de Rivera (*apud* ACOSTA y LARA, 1961, p.70): “el desenfreno criminal” de las “hordas salvajes y degradadas, sus recientes y horribles crímenes, no habían dejado al Gobierno más alternativa que la de atacarlas y destruirlas”. Acosta y Lara enfatiza que, em razão da ausência de maiores informações e relatos dos participantes da batalha de Salsipuedes, contou com os aportes históricos como a “Memória”, escrita pelo coronel Manuel Berro Lavalleja (1948), publicada anos após por Mariano Berro, e uma série de referências obtidas pelo General Antonio Díaz, que residia em Montevideo durante a campanha de Rivera. Em suas informações, basearam-se Antonio Díaz (filho) e Eduardo Acevedo Díaz, nas suas respectivas versões do episódio. Porém, Acosta y Lara considera estas versões um pouco tendenciosas devido à filiação política dos autores. O certo é que nenhum outro fato contribuiu tanto para confirmar o extermínio dos Charrua como o conteúdo das cartas enviadas pelo próprio Rivera ao General Laguna, convocando-o para estabelecer contato com os líderes indígenas nas jornadas anteriores ao encontro.

Com o massacre de Salsipuedes, o General Rivera deu por vitorioso os objetivos da sua campanha, permitindo que as tropas do exército uruguaio que haviam participado do combate se reintegrassem aos seus postos. Algumas unidades foram licenciadas e outra, a mando do coronel Bernabé Rivera, saíram em busca do restante dos Charrua que haviam escapado do massacre. Em 27 de junho de 1832, o coronel Bernabé permitiu um choque armado aos Charrua, na barra de Mataojo com o Arepay, em que os Charrua, apesar da sua eficiência guerreira, tiveram quinze mortos e oitenta e dois prisioneiros, enquanto nas forças do governo uruguaio não foi registrada nenhuma baixa. Os prisioneiros do combate de Mataojos foram levados a Montevideo, conforme os planos do general Rivera. Os indígenas foram integrados à população da capital. Acosta y Lara encontrou documentos relativos a pedidos de liberdade dos Charrua; porém, não se sabe se estes foram repartidos ao público como fizeram com os prisioneiros de Salsipuedes. O que se sabe ao certo, em relação aos últimos Charrua, é que cinco foram levados à França, sendo eles: “Ramón Mataojo, Vaimaca Perú, Senaqué, Laureano Tacuabé y Micaela, Guyunusa” (RIVET, 1930). É necessário

esclarecer que o cidadão francês Monsieur de Curel levou para exposição apenas quatro indígenas; Micaela é a filha do casal Tacuabé e Guyunusa que nasceu em Paris. Entretanto, não se sabe o que aconteceu com ela e com o pai. Os outros três morreram em menos de um ano de cativeiro e seus restos foram mantidos no Museu de História Natural de Paris até 1998, quando gestões do governo uruguaio conduziram o seu repatriamento.



Figura 15: Índios Charrua, levados a Paris
Monumento: Juan Manuel Blanes (Montevideo)

Devido aos massacres de Salsipuedes e Mataojo, os Charrua foram numericamente exterminados, não sobrando, entre todos, cinquenta homens. Acosta y Lara (1961, p.82) destaca que, a margem de tantos tropeços, os últimos Charrua permanecem unidos, “indeclinable en el afán de salvaguardar su independencia y sistema de vida seculares”.

Na Revolução Lavallejista (1834), quando praticamente ocorrem os últimos encontros com os Charrua, estes não somavam mais que trinta e sete índios. A Revolução Lavallejista se dividiu em duas etapas. Uma que vai desde a rebelião de Santana até o combate de Tupambay e outra que iniciou com o desembarque de Lavalleja no Arroio Higuieritas e terminou com sua derrota no potrero de Yarão. Na realidade, o movimento faccioso não se interrompeu em nenhum momento e as ações continuaram mesmo que Lavalleja estivesse afastado do terreno de luta. Sobre a participação dos Charrua nesta Revolução, as fontes históricas afirmam que estes participaram apenas do combate no Arroio Yarão. Acosta y Lara considera provável que, em 1832, Mariano Paredes contou com o apoio dos Charrua e que, em 1833, Manuel Lavalleja “estuvo diez meses con ellos”, obviamente por assuntos relacionados a Revolução.

A partir do combate de Yarão, a presença dos Charrua em território uruguaio só é destacada através de episódios menores e esporádicos. Entre os quais, Acosta y Lara (1961, p.152), revisando o Arquivo Geral da Nação de Montevideo, menciona o roubo de cavalos ocorrido nos campos do inglês Juan Mutter, no Rio Negro, em maio de 1838. Estas informações constam na reclamação apresentada ao governo da República por Thomas S. Hood, Cônsul General de S.M.B. Após a Revolução Lavallejista, boa parte dos Charrua que ainda sobreviviam se incorporaram ao movimento republicano brasileiro e combateram na Guerra dos Farrapos, outros se agruparam e obtiveram triunfos parciais como o de San Servando, Cerro Chato e Guardiã 15 de Maio e outros. Enfim, formavam grupos isolados que se dedicavam com interesses próprios ao roubo e a pilhagem de gado. Esta situação se prolongou até a entrada da Presidência de Manuel Oribe, na qual os revolucionários puderam regressar à Pátria graças a uma generosa lei de anistia.

3.3 ETNOGRAFIAS DOS INDÍGENAS DA ANTIGA PROVÍNCIA DO URUGUAI E ARGENTINA

Antonio Serrano (1936) desenvolveu uma etnografia “De La Provincia Del Uruguay”. O objetivo do autor foi conhecer as etnias indígenas que habitaram o país. Serrano apresentou um quadro completo da etnologia e etnografia da antiga Província do Uruguai, além de resolver certos problemas relacionados à língua e a localização dos Charrua. O antropólogo também pesquisou as etnias Chaná, Guaynás, Caarós, Tupis de Azara, Kaigangue e Tupi-Guarani. Em 1947, na continuidade de suas pesquisas, o autor publicou “La Etnografía de los Aborígenes Argentinos”, baseado nas fontes etnohistóricas e etnográficas, em que se dedicou a estudar as diferentes parcialidades indígenas e sua provável forma de organização no momento da conquista espanhola.

Serrano considera que a história destes indígenas é o resultado de lentas transformações culturais. Ele acredita que o principal fator transformador da organização primitiva foi a colonização que introduziu novas formas de economia, estabeleceu colônias e cidades, impôs o trabalho servil, deslocou grande parte da população e provocou entre os aborígenes guerras e alianças. Nesta pesquisa, optou-se por selecionar apenas alguns dos grupos indígenas pesquisados por Antonio Serrano (1936 /1947) em seu mapa étnico e geográfico. De uma forma analítica e sucinta, comentaram-se as etnias que, de acordo com

Serrano, utilizaram as boleadeiras.

3.3.1 Charrua

Serrano (1936) afirma que os Charrua ocuparam ambas as costas do rio Uruguai, desde Yapeyú até quase todo o território uruguaio, com exceção de sua parte oriental, onde, sem dúvida, entravam durante suas migrações. Em tempos históricos, os Charrua estenderam seus domínios, chegando até a costa do Paraná, e ocuparam também maior parte do estado do Rio Grande do Sul. Serrano comenta que os Charrua mantiveram relações de contato com outras etnias. Para o autor, as nações Chana e Charrua falavam o mesmo idioma; porém, com muitas formas dialetais. Essa unidade de dialetos foi contestada por Félix Outes (1913), afirmando que este idioma “tiene estrechas vinculaciones con el de los actuales kaingangs (modernos guayanás)”. Serrano (1936, p.66) comenta que, além do idioma, os Chana e os Charrua possuíam outras características em comum: não eram “agricultores, el tipo de vivienda era el mismo y todos tenían por costumbre amputarse una falange a la muerte de cada pariente”. Porém, as etnias também apresentam características que as diferenciam. Os Chana eram canoieiros e pescadores, as mulheres usavam adornos corporais e os homens tembetás e adornos nasais. Enterravam seus mortos “en cementerios ex-profesos”. Enquanto os Charrua não usavam adornos “auriculares y sus muertos (los huesos) eran llevados en continuo peregrinaje en sus correrías” (SERRANO, 1936, p.67). Culturalmente, os Charrua se assemelhavam muito aos indígenas de “la Pampa y los Chaná a los antiguos Guayanás”. Porém, em “La Pampa”, especialmente na região dos Chechehet, os adornos labiais e auriculares são abundantes e as referências históricas sobre o uso destes adornos pelos Chechehet levaram Serrano (1936, p.68) a pensar em possíveis afinidades entre os índios Pampas e os Ge Meridionais.

De acordo com Serrano, o resultado destas afinidades entre as culturas são os grupos étnicos Pampa-Chaná e Charrua-Guayaná, cuja discussão deveria ser encarada livre dos preconceitos que até hoje pesam na etnologia antiga do Rio da Prata. Após revisar os vocabulários indígenas meridionais, Serrano concluiu que os idiomas dos Chaná e Guenoa estão vinculados entre si e ambos se referem a um tronco lingüístico comum. Serrano mencionou, ainda, que os trabalhos mais relevantes que consultou sobre a língua dos Charrua foram as obras de Wilhelm Schmidt (1926, *apud* SERRANO, 1936, p.260) e Paul Rivet (1924, *apud* SERRANO, 1936, p.680), os quais consideraram o idioma dos Charrua como língua isolada. “Los más probable dice el primero-es que forme un idioma aislado pero no se

puede asegurar nada” (SERRANO, 1936, p.68). É necessário ressaltar que Serrano (1936/1947) utiliza as informações do cronista Félix de Azara (1923) como uma das suas principais referências na construção da etnografia sobre os índios Charrua. Azara (1923, *apud* SERRANO, 1936, p.76) relata que os Charrua usavam tembetás: “Es este-dice, un pequeño pedazo de madera de cuatro a cinco pulgadas de largo y de dos líneas de diámetro”. Estes também tinham o costume de amputar “uma falanje de los dedos a la muerte de cada pariente y Souza dice que vió hombres que solo tenían el pulgar”. As mulheres igualmente amputavam seus dedos na perda de seus familiares (AZARA, 1923, *apud* SERRANO, 1936, p.79). Percebe-se, nas descrições feitas por Azara (1923), que ao construir a sua narrativa sobre os índios pampeanos recorreu ao diário de Pero Lope de Sousa (1530-1532), um dos primeiros cronistas a falar sobre os índios Charrua e seus rituais funerários. A tatuagem facial foi um dos distintivos desta nação, porém similar ao que acontece em outras nações indígenas, mas cada parcialidade tem suas características próprias. Por exemplo, os Minuano tatuavam três linhas azuis que iam desde a raiz dos cabelos até o extremo do nariz, enquanto os Charrua tatuavam linhas transversais que iam de uma face a outra em torno dos olhos. Serrano, novamente se utilizando das informações dos cronistas, considera que os índios que D’Orbigny viu em 1828, nas proximidades de Montevideo, não foram os Charrua e sim os Minuano, pois os Charrua desta região já haviam retornado ao norte do Rio Negro, onde eram conhecidos como “antiguos charrúas”. Entretanto, os intrusos Minuano de “Entre Rios”, havendo ocupado estes territórios, foram chamados de Charrua (D’ORBIGNY, 1839). D’Orbigny (1839) relatou que os Charrua tinham uma estatura média de 1m68cm. Suas vestimentas consistiam no clássico manto de peles de pequenos mamíferos, cujos couros sovavam com graxa e logo pintavam com figuras geométricas. D’Orbigny comenta ainda que esta vestimenta era comum ente os índios Patagones. As mulheres andavam nuas, apenas no inverno vestiam mantos, ou se cobriam com pequenas telas, sem dúvida adquiridas com os Guaranis.

Os Charrua pintavam as mandíbulas de branco nas ocasiões de guerra e também nas festas, das quais participaram a convite dos Jesuítas. Serrano (1936, p.74) também buscou em Schmidel (1534-1554) referências sobre a cultura material dos Charrua: “Los Hombres usaban un manto de píele, las mujeres además de este manto de pieles usaban una pampanilla de algodón que les cubría desde la cintura hasta las rodillas”. As armas dos Charrua foram “el arco y la flecha con empleo de carcaj, las boleadoras, la honda y la lanza” (SCHMIDEL, 1986, p.101). O padre Catáneo citou a “maza” que deve ser a macana. As flechas eram de pontas de pedra que talhavam com muita habilidade. As bolas eram de duas e de três pedras; no geral,

possuíam sulco (SERRANO, 1936, p.101). As pesquisas arqueológicas da região ocupada pelos Charrua apresentam grande quantidade de artefatos de boleadeiras e pontas de flechas. Quando os Charrua aderiram ao cavalo, a lança e as bolas foram armas exclusivas dos jinetes, enquanto a honda e o arco eram dos índios que não dominavam a montaria (SERRANO, 1936, p.102). Considera-se esta afirmação inconsistente, devido aos inúmeros relatos do uso da bola de honda pelos Charrua cavaleiros. Serrano (1936, p.20), referindo-se ao diário do padre José Cardiel (1748), escrito durante sua viagem ao Rio Sauce, afirma que a moradia dos Charrua estava relacionada ao seu caráter nômade, viviam estes em toldarias: “En cada toldo dormían como diez personas entre niños y adultos y otros tantos perros, unos sobre otros en tan pequeño atalaje”. Com a introdução do cavalo e do gado, os materiais de construções dos toldos são modificados no Séc. XVIII. Muitos índios Charrua substituíam as esteiras de palha por couros de vacas que estendiam sobre três ou quatro ramas em forma de “U” invertido. Sua alimentação consistia em carne (especialmente de ñandu, ciervos y roedores) e frutos silvestres. Após a conquista e a introdução do gado chimarrón, que se reproduziu em seu território, os Charrua preferiam a carne de potro invés de qualquer outro animal. Não se sabe quais os tipos de narcóticos que conheceram. Durante a colonização, sentiam-se atraídos pelo tabaco e pela erva mate. Sua bebida nacional foi o hidromel. Nenhum documento fala que os Charrua foram ceramistas. Sem dúvida, nos antigos sítios oficinas do Uruguai, aparece uma cerâmica primitiva de formas simples, sem alças, misturada com resíduos de pedra e armas. Serrano (1947) menciona que, além da fabricação de suas armas e da preparação dos seus couros para vestir, os Charrua não tiveram outra ocupação a não ser a guerra e a pilhagem. Eram polígamos, os homens já casavam maduros; as mulheres, ao contrário, constituíam família ainda muito jovens. As tarefas domésticas eram responsabilidades das mulheres, assim como o transporte de toldos, o cuidado com os cavalos, a carneada e até a preparação dos alimentos. Enquanto os homens só se dedicavam à guerra e à caça; nas suas horas de ócio, passavam grande parte do seu dia praticando o tiro de bolas. Este animado jogo consistia em enredar a boleadeira em uma pequena estaca cravada no solo. Quando fizeram contato com o colonizador, aprenderam o jogo de cartas, em que apostavam até suas vestimentas (SERRANO, 1947, p.130).

Serrano ressalta que, em 1833, foi levado a Paris um grupo de Charrua para exibição comercial, afirmando que: “Todos ellos murieron, haciéndose de algunos calcos estatuarios que hoy se conservan en el museo de aquella ciudad” (SERRANO, 1947, p.127). Este infeliz episódio, cujos antecedentes foram reconstruídos por Paul Rivet (1930), deixou na etnologia rioplatense uma valiosa documentação artística dos Charruas:



Figura 16: Grupos de Charrua levado a Paris em 1833
Imagem: Paul Rivet (1930)

3.3.2 Minuano

De acordo com Serrano (1947), os Minuano foram confundidos, por diversas vezes, com os últimos Guenoas: “los cuales los españoles comienzan a llamar también minuanes”. No Séc. XVII, os Minuano, sendo perseguidos pelos jesuítas, migraram para o Uruguai e começaram a ocupar a Banda Oriental do país e parte do território Riograndense, ao Sul do Ibicuy. Em 1730, este grupo fez aliança com os Charrua que “maloqueavam” as estâncias da costa do Paraná, entre Bajada e Santa Lucía. Suas armas eram as mesmas que usavam os Charrua “el arco, la Lanza, la honda y las boleadoras de caballería” (LARRAÑAGA, 1924, *apud* SERRANO, 1947, p.128).

3.3.3 Guénaken

Os índios Guénaken, ou Puelches, são etnias que ocuparam a Patagônia septentrional expandindo-se entre “los rios Negro y Chubut, desde el Limay hasta casi la zona atlántica que ocupaban los chechehet”. Na província de Buenos Aires, freqüentavam, juntamente com os

Chechehet, a região das serras; por isso, receberam o nome de Serranos. Suas armas foram arco e flecha, com o uso de carcaj e boleadeiras. Posteriormente, adaptaram dos araucanos o uso da lanza. É possível que as boleadeiras não tenham sido armas antigas desta etnia, pois os Guénaken, habitantes das serras bonaerenses, chamavam-nas de: “pedras del diablo y creyeran que el surco que presentaban lo hacía este con la uña de su dedo pulgar” (SERRANO, 1947, p.184).

Os índios moradores das serras, companheiros de viagem e missão do Padre José Cardiel (1748) ao Rio Grande del Sauce, informaram-lhe que: “los toelches (chechehet), llevan muchas de esas bolas a vender al Volcán para bolear fieras...” (CARDIEL, 1930, *apud* SERRANO, 1947, p.259). Eles se referem às inúmeras pedras de boleadeiras com sulco, que são facilmente encontradas nos paradores antigos do Sul de Buenos Aires.

3.3.4 Querandi

Serrano (1947) comenta que o nome Querandi aparece nas primeiras crônicas do Rio da Prata. Diego García (1528) o menciona em sua clássica carta e, desde então, é citado sem interrupção nos documentos históricos até 1678. Posteriormente, o nome Querandi só tem valor histórico. As mais antigas informações sobre estes grupos correspondem a Sebastián Gaboto (1527), informante da investigação judicial feita a bordo do navio “Santa Maria del Espinar” a sua chegada a Sevilla”; porém, as mais completas são de Ulrico Schmidel (1534-1554), mercenário alemão já mencionado nesta pesquisa, que viveu entre os indígenas e lutou contra eles. Serrano descreve que os Querandi eram bem altos, os homens andavam nus e muitas mulheres “llevaban un pequeño delantacillo de paño que les tapaba hasta las rodillas”. Durante o inverno “se combrian con mantos feitos de couro de nutria, similar os dos Charrua e Patagones” (SERRANO, 1947, p.210). Suas armas eram arco, flechas e boleadeiras. As boleadeiras dos Querandi eram de pedra e “las manejaban al igual que los charrúas y pampas, aunque también usaban la de una piedra.” (SERRANO, 1947, p.211).

3.3.5 Pampas

Serrano (1947) ressalta que os índios “Pampas”, como eram denominados os índios argentinos, foram descritos pelo Padre Joseph Sánchez, em 1772, que explicou que estes não se tratavam propriamente de uma única nação: “Son pues los pampas-dice-una junta de parcialidades de los indios que se reconocen en las tierras australes” (SERRANO, 1947, p.200). Sem dúvida, através da literatura do final do Séc. XVIII e início do XIX, especialmente, observa-se que a designação “Pampa” se reservava aos Guénaken, moradores iniciais dos pampas, que haviam desaparecido, ou já estavam completamente absorvidos, e não a todos os indígenas estabelecidos nas alturas. Serrano adverte que o nome Pampa: “no sirve, pues, para designara a los primitivos habitantes de la llanura bonaerense y circunvecinas, porque este nombre no involucra un sentido étnico sino geográfico” (SERRANO, 1947, p.201). O Padre Diego Rosales (1666), que ingressou com a “compañia de Jesus” ao Chile, relata que as armas dos índios Pampas foram: “la boleadora, el arco y la flecha. Algunos misioneros han citado el uso de la honda para los del sur de Córdoba (taluhet)”. As boleadeiras dos índios “Pampas” eram de duas bolas com sulco, atadas com um tento de couro de vaca. Uma delas era menor e servia de “maniclä”. Pedro Lozano (1755) lembra que a boleadeira era revestida em couro. As pontas de flechas eram feitas de perdenal, mas era comum encontrá-las de madeira. Posteriormente, agregaram a lança e o colete defensivo como armas de guerra (SERRANO, 1947, p.204).

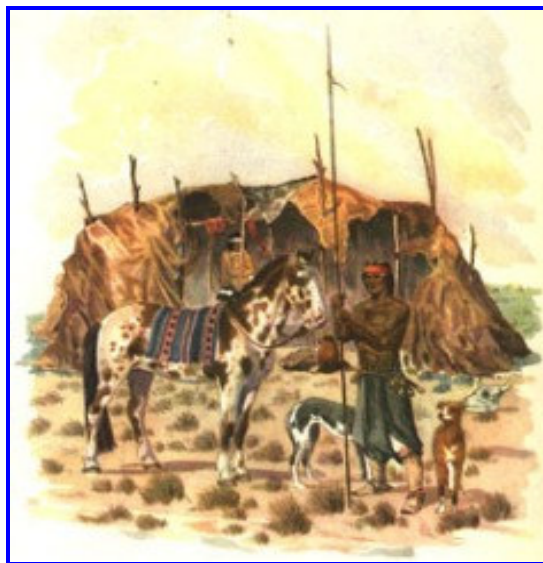


Figura 17: Índios Pampas
Imagem: Juan Perón (1935)

3.3.6 Patagones ou Chónecas

As mais antigas fontes sobre os índios Patagones consistem no breve relato de Antonio Pigaffeta (1520), escrivão italiano da viagem de Fernão de Magalhães. Pigaffeta comentou que seu capitão, depois de descrever os “gigantes” que os expedicionários encontraram no Porto de San Julián, chamou-os de “Patagones” (SERRANO, 1947, p.214). Estes também eram conhecidos por “Chonecas” como eram denominados os indígenas que povoaram o extremo meridional do território. Sua área de dispersão compreendia toda a Patagônia ao Sul dos Guénaken até o estreito, cujo litoral dividiam com as zonas de seus irmãos de raça e idioma e, até certo ponto, de cultura. As armas deste grupo consistiam em arco e flecha. “Las flechas de caña pequeñas que por un extremo tenían plumas como las nuestras y por el otro, en lugar de hierro una punta de pedernal blanco y negro” (SERRANO, 1947, p.215). Pigaffeta relata que: “La boleadora generalmente empleada como arma de caza, se considera entre os Chónecas una adaptación reciente, debida a su contacto con las tribus de la Patagonia Septentrional”. O cronista compreende que provavelmente a boleadeira já era utilizada há muito tempo pelos parentes de raça e cultura dos Chónecas.

3.4 AS BOLEADEIRAS DOS ÍNDIOS PAMPEANOS NO OLHAR DOS CRONISTAS

Os etnohistoriadores sempre buscaram nos diários dos cronistas informações para construir as suas próprias narrativas sobre as etnias indígenas. O objetivo deste trabalho é refazer o caminho das fontes dos cronistas e identificar a presença das boleadeiras nas suas narrativas. Visando perceber também como eles trocam as informações entre si, ou seja, de que maneira um se apropria da informação do outro e manipula estas fontes a favor do seu discurso. As primeiras notícias sobre as boleadeiras se deve aos viajantes europeus e aos conquistadores da região do Prata. Estes alertavam a temível eficácia da arma nas mãos dos indígenas. Na conhecida carta de Luiz de Ramirez (1528), encontra-se uma descrição detalhada da destreza com a qual os indígenas manejavam as bolas de boleadeiras: “Combaten los indígenas, con arcos y flechas y con unas pelotas de piedra redondas tan grande como el puño, con una cuerda atada las cuales atiran tan certero que no herran a cosa que tiran”. Durante a expedição de Don Pedro de Mendonza, os relatos elaborados por Ulrich Schmidel

(1534-1554) apresentam os índios Querandi pela primeira vez. Nesta ocasião, o autor narra um combate entre os Querandi e os espanhóis. Schmidel (1986, p.31) relata que Don Pedro de Mendonza, o líder da expedição, mandou seu irmão Don Diego de Mendoza com trezentos soldados e trinta cavalos bem equipados invadir o território dos Querandi, matá-los e ocupar seu povoado. Entretanto, quando chegaram ao local, havia quatro mil homens, pois tinham pedido auxílio aos amigos. Ao serem atacados, os Querandi resistiram aos espanhóis com tanta força que chegaram a matar vinte soldados, seis fidalgos e a Don Diego de Mendonza. Ulrich Schmidel que participou desta batalha afirma que os venceram, mas não puderam capturar nenhum Querandi, pois os índios já haviam retirado suas mulheres e filhos do local. Schmidel descreve também as armas que os Querandi utilizaram no combate:

Esses Querandis usam como armas uns arcos e dardos, que são uma espécie de lança média com um perdenal aguçado na ponta. *Usan também bolas de pedras atadas a uma larga corda.* Lançando estas bolas nas patas dos cavalos e cervos, os fazem cair. Foi dessa maneira que mataram nosso capitão e os fidalgos. Os soldados mataram com os dardos (SCHMIDEL, 1986, p.32). [Grifo nosso].

O mercenário alemão deixa explícito que as armas que utilizaram nessa batalha foram as boleadeiras, pois as mesmas amarraram-se as patas dos animais. Como se sabe, a bola de “honda”, por possuir uma única pedra, não realiza o mesmo efeito (SCHMIDEL, 1986, p.33). Nos relatos anteriores, é quase impossível distinguir a qual arma se referem ao falar das “pelotas de piedras”, pois em alguns momentos os cronistas se contradizem chamando as boleadeiras de funda, ou bola perdida. Esta confusão na terminologia tem suas origens nos nomes que os próprios cronistas usaram para descrever estes objetos. Eles procuravam os termos equivalentes a seu contexto cultural. Outro motivo que contribui para estas contradições está na tradução dos textos em alemão, espanhol ou holandês para o português. No primeiro documento iconográfico das boleadeiras, registrado por Hendrick Ottsen, em sua viagem ao Rio da Prata (1598-1601), o comerciante holandês ilustra dois índios Querandi: um deles vestindo capa de couro, vestimenta usada no inverno; o outro, sem roupa, segurando a “*honda*”⁶⁰ O autor usa esta nomenclatura de forma metafórica para se referir às fundas, armas conhecidas no seu contexto e usadas há mais de 2000 anos no Oriente Médio.

⁶⁰ Expressão de origem holandesa usada por Ottsen é “Slingher”.

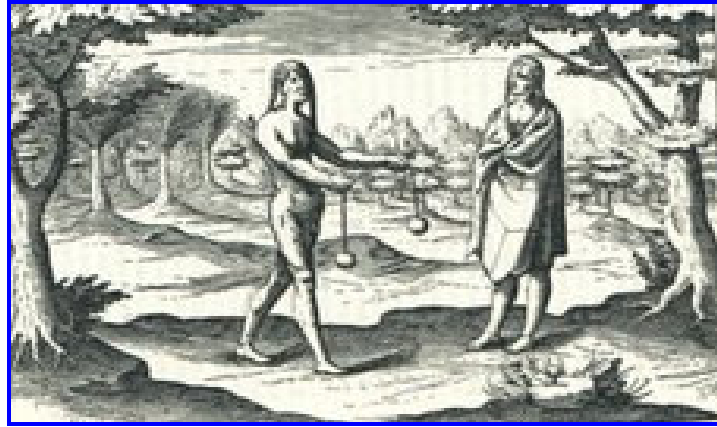


Figura 18: Querandis com a “honda”
Iconografia: Hendrick Ottsen (1598-1601)

Lothrop (1932), baseado nos relatos de Lozano (1874), ressalta que os Querandis utilizaram como armas: arcos, flechas, dardos, “fundas e bolas”. O autor enfatiza que os indígenas eram peritos no manejo dessa última, com o que provocaram grandes perdas na cavalaria espanhola (LOZANO, 1874 *apud* LOTHROP, 1932, p.99). As bolas a que Lothrop se refere são as boleadeiras, pois somente uma arma com duas ou três pedras poderia amarrar-se as patas dos cavalos.

Devido às inúmeras contradições apresentadas nos relatos sobre as bolas de boleadeiras, decidiu-se especificar, neste trabalho, o que se considera boleadeira, bola perdida e honda. Considera-se como boleadeiras os artefatos com duas e três pedras, sendo indispensável destacar que a arma com a terceira pedra só começa a aparecer nas crônicas a partir da segunda metade do Séc. XVIII. O instrumento com apenas uma pedra foi classificado, na tipologia de González descrita acima, como “bola perdida”, podendo ser lisa, aguçada em seu extremo ou eriçada com protuberâncias, sendo também denominada como rompe-cabeças ou massas. Estas bolas quando apresentavam protuberâncias possuíam um grande poder traumático, podiam ser arremessadas para atingir o alvo à distância e, se este estivesse próximo, davam o golpe sem soltar o instrumento que estava revestido no extremo por manejos de plumas. O que as diferencia das boleadeiras de duas e três pedras é seu impacto, pois as boleadeiras imobilizam o adversário enquanto a bola perdida pode derrubá-lo pelo golpe, mas não se amarra no alvo. O instrumento com apenas uma bola esférica, ou lenticular, é conhecido como “bola de funda ou la honda”. Seu uso é universal e, ao contrário do que alguns pesquisadores sugerem, a honda não é um artefato ancestral da boleadeira. Estas três armas de arremesso que se menciona, ou seja, boleadeira, honda, bola perdida, são diferentes instrumentos que estiveram em atividade nos pampas em um mesmo período, mas

com diferentes funções. Conhecendo as três armas, foi possível se perceber que Martiniano Leguizamón (1919), baseado nos relatos dos cronistas, inclui todos os tipos de bolas de arremesso em um mesmo grupo como se todas fossem boleadeiras. Além do mais, ele critica a atitude dos arqueólogos em classificarem os artefatos como diferentes armas, enfatizando:

[...] un punto oscuro acerca de las boleadoras és cierta confusión entre los autores es la generalizada manera de considerar como tipos distintos de dicha pieza arqueológica, a lo que se ha dado en denominar piedra de honda, bola perdida y bola arrojadiza o mejor dito boleadoras (LEGUIZAMÓN, 1919, p.18).

Lehmann-Nitsche (1918) já havia cometido contradições similares em seu trabalho ao apresentar características da boleadeira com duas pedras, denominando-as como pedra de honda e bola perdida. É possível notar seu equívoco na descrição que faz sobre a função das armas: “la bola perdida puede considerarse como boleadora, cuya característica, consiste en volverse sus correas alrededor del objeto alcanzado, mientras que el efecto de la bola perdida es el mismo que de la piedra de honda” (LEHMANN-NITSCHKE, 1918, p.114). Nessa afirmação, Nitsche comete um erro, pois a bola “arrojadiza”, como o próprio nome já diz, prende suas correias ao alvo, enquanto a bola perdida composta de apenas uma pedra não imobiliza o animal ou o inimigo. Pero Lope de Sousa (1530/1532), referindo-se aos índios Charrua, no início da conquista da Região do Prata, diferencia claramente bola perdida e boleadeira:

não trazem otra cosa consigo senan pelles e redes para caçar: trazem por armas hum pilouro de pedra do tamanho d'hum falcão, e delle sae hum cordel de hũa braça e mea de comprido, e no cabo hũa borla de penas d'ema grande; e tiram com elle como com funda: e trazem hũa azagaias feitas de páo, e hũa porra de páo do tamanho de hum côvado (LOPE DE SOUSA, 1839, p.54).

A arma que Pero Lope de Sousa descreve é a bola perdida e não a boleadeira. A diferença funcional das armas também pode ser identificada no diário do comissário espanhol Juan Francisco de Aguirre enviado pelo seu país para demarcar as fronteiras entre Espanha e Portugal, no Rio da Prata (1793-1796). Ele comenta o uso da bola perdida da seguinte maneira: “la bola perdida los indígenas la atan un pedazo largo como vara más el otro extremo que es por donde la toman para manejar ponen plumas de avestruz”. Na continuidade do seu relato, Aguirre menciona que existem outras armas similares à bola perdida, descrevendo o modo como os indígenas as utilizavam: “la volean sobre la cabeza como la honda y la despiden con bastante distancia”. [...] bolas de piedra o madera, puestas en lazo largo como los otros, solo sirven para enredar los animales.” (1950, p.251). As bolas que Aguirre mencionou por último se tratam das boleadeiras. Este relato reforça o uso da boleadeira, da bola perdida e da honda em um mesmo período e contexto geográfico.

3.4.1 A Utilização da boleadeira como massa

Alguns cronistas e viajantes do Rio da Prata, além de descreverem o cotidiano dos indígenas e comentarem a respeito das suas vestimentas, hábitos e alimentação, observaram também o poder bélico destes homens. No primeiro momento, as armas dos índios pampeanos não causavam temor algum aos conquistadores. Estes, possuindo a espada e as armas de fogo, percebiam as boleadeiras indígenas com certo desprezo, ressaltando que estes têm como armas apenas umas bolas de pedra e umas flechas. Mais tarde, ao conhecerem a eficiência das boleadeiras nas mãos indígenas, os cronistas passam a mencioná-las com muito respeito e admiração. Como ressaltou Barco Centenera (1836), narrando a caça dos índios Beguá, em seu Poema La Argentina: “Con unas bolas que usan los alcanzan (avestruces y venados) Si ven que están a lo lejos apartados; y tienen en la mano tal destreza que aciertan con la bola en la cabeza” (1836, p.55 canto X). O Padre Jesuíta Pedro Lozano (1873) também descreve a corrida de avestruzes com a boleadeira, elogiando a agilidade dos índios pampeanos. Ele afirma que: “[...] para cuya caza usaban las bolas de piedra, no solo para enredarlos y detenerlos, arrojándoselas atadas en una cuerda a los pies sino para herirlos en la cabeza, en que eran tan certero y competente que no erran el tiro en la distancia” (1873, p.43). Don Félix de Azara (1923), espanhol naturalista, etnólogo e cartógrafo, enviado da coroa para demarcar as terras determinadas no tratado de Santo Ildefonso, firmado em 1777, elaborou uma clara descrição sobre as armas dos índios Charrua. Ele destaca as boleadeiras como as armas mais importantes. Para Azara, existem as bolas com três e dois ramais e outra classe com apenas uma pedra, a qual denomina bola perdida: “[...] usan la bola como la honda y cuando la sueltan da un golpe terrible a cincuenta pasos o mas a lejos, porque la lanzan cuando su caballo corre. Si el objeto está cerca, dan el golpe sin soltar la bola” (1923, p.27).

É necessário destacar que não somente a bola de honda e a bola perdida foram utilizadas como massa, mas também a boleadeira de duas e três pedras, principalmente nas lutas corpo a corpo. O exemplo do uso da boleadeira como massa é evidenciado no relato do Padre Quesa, em uma carta de 1641, na qual narra os duelos dos índios pampas do Rio Cuarto (SERRANO, 1936, p.206-207; GONZÁLEZ, 1953, p.154). Quesa destaca a crueldade dos indígenas que andavam em contínuos desafios demonstrando um modo bárbaro: “Salen dos armados de piedras, con unas bolas redondas en medio y agudas en las dos extremidades, y están en competencia cuál de los dos ha de empezar o primer golpe, cediéndose el uno al otro”. Sendo regra do jogo que o mais covarde e frouxo havia de realizar o golpe. O outro

demonstra sua valentia esperando o golpe com a cabeça baixa sem retirá-la. Muitas vezes, no primeiro golpe, o indivíduo é morto. Uma das regras para os sobreviventes é que as feridas causadas pela boleadeira não devem ser curadas, havendo também grande festa para o vencedor. Acredita-se que esse relato apresenta uma evidente contradição e exagero, pois conhecendo a força do golpe da boleadeira o indígena jamais se submeteria a esse tipo de aposta, colocando sua vida em risco.

A utilização da boleadeira como massa é também descrita no contexto da caça por George Musters (1911), marinheiro inglês que viveu entre os índios patagônios e não somente aprendeu a manejar as boleadeiras como a fabricá-las. Ele ressalta em seu livro intitulado “Vida entre los Patagones” a função da boleadeira como massa na caça de um zorro (1911, p.27) e também de um puma (1911, p.55). Porém, na imagem que Musters edita o indígena que está caçando o puma já o boleou com a boleadeira que se visualiza sobre o dorso do animal, mas a arma que aponta para o golpe é a bola perdida, ou talvez a boleadeira com duas pedras com uma manicla muito pequena, que se torna impossível de ser visualizada:

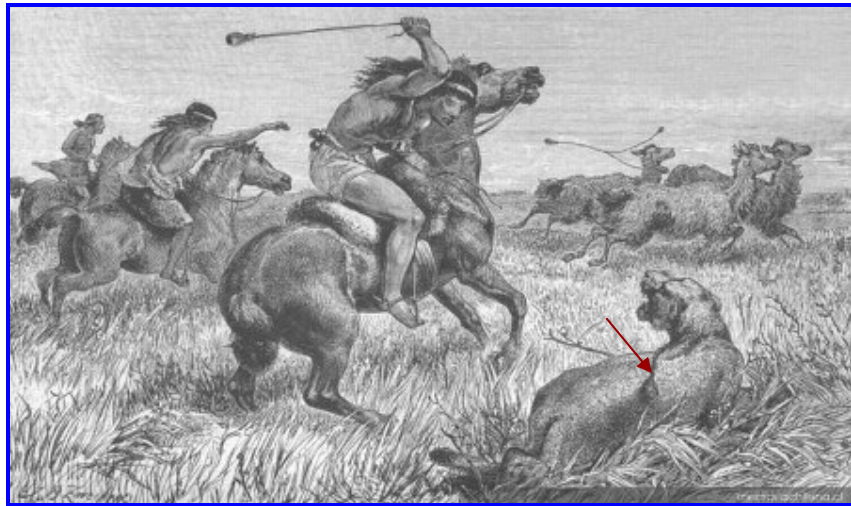


Figura 19: Uso da boleadeira como massa
Ilustração: George Musters (1911)

A aplicação do golpe com a boleadeira também é mencionada no trabalho de López Osorino (1941), que narrou o caso de um paisano de temível fama nos pagos dos Chascomús, que: “había reemplazado las sogas de sus boleadoras por cadenas de hierro, precisamente, para evitar que en la pelea alguien pudiera cortarles con facón” (LÓPEZ, 1941, p.117). González, baseando-se em Falkner (1911), compreende que as boleadeiras foram utilizadas como armas de guerras, mas nas lutas corpo a corpo, ou nos castigos que os indígenas aplicavam aos inimigos, como afirmou Falkner: “[...] es la pena de muerte. Sin embargo

cuando la ofensa es leve, y el ofensor pobre, el ofendido suele azotarlo en el lomo y las costillas con la boleadora” (FALKNER, 1911, p.108 *apud* GONZÁLEZ, 1953, p.154). Alguns crânios araucanos, disponibilizados pelo Museu de La Plata para as análises de González, apresentam feridas frontais cicatrizadas. Segundo González, estas classes de lesões, freqüentemente encontradas em crânios da patagônia, devem-se a golpes com a boleadeira, ou a bola perdida (1953, p.155).

O uso da boleadeira como massa também é narrado no poema de José Hernández, no qual ele descreve a luta do seu personagem “El Gaúcho Martín Fierro” com um índio armado de boleadeiras, expressando o valor do gaúcho e a habilidade do índio com as boleadeiras:

[...] Desató las boleadoras y aguantó con vigilancia. Peligro era atropellar y era peligroso el huir: y más peligroso seguir. Esperando de este modo. Pues otro pedían venir y caniarne allí entre todos. Las bolas la manejaba aquel bruto con destreza las recogía con presteza y me volvía a largar. Haciéndomelas silbar arriba de la cabeza. [...] La bola en manos del indio Es terrible e muy ligera hace de ella lo que quiere saltando como una cabra. Mudos, sin decir palabra. Peliábamos como fieras. Al fin Le corte una sogá y lo empecé a aventajar (HERNÁNDEZ, 1948, Canto X).

Como Hernández comenta em seu poema, muitas vezes durante as disputas os adversários cortavam as cordas das boleadeiras indígenas, o que levou alguns a revestirem suas correias com ferro.

3.4.2 As boleadeiras com duas e três pedras

A hipótese que o instrumento de boleadeira com três bolas pertence às invenções do gaúcho é generalizada entre os autores que se dedicaram a esta temática. Martiniano Leguizamón (1919, p.11) afirma que: “O primeiro instrumento de boleadeira era composto de duas pedras esféricas. Com a colonização o artefato recebe do gaúcho a terceira pedra chamada de maniclã, pedra menor a qual proporciona o equilíbrio a arma”. Entretanto, González (1953, p.149) menciona que é muito difícil afirmar se a boleadeira com três pedras foi realmente uma invenção do gaúcho, ou se trata de um elemento adotado da região andina, onde existem prováveis evidências arqueológicas de que este tipo de boleadeira foi utilizado em época pré-colonial. Felix Outes (1905), que realizou uma cuidadosa investigação das fontes históricas sobre as boleadeiras na Patagônia, confirma que, antes de 1753, não se encontra nenhuma informação sobre a boleadeira de três pedras, apenas com uma e duas bolas

esféricas. Ou seja, os instrumentos a que o autor se refere são a bola de honda e a boleadeira, também conhecida como “avestruzeira” ou bola “arrojadiza”. Apenas em 1769, Antoine Joseph Pernetty faz referência às boleadeiras com duas pedras e às “três marias”, nomeação dada pelo gaúcho às boleadeiras com três pedras. Felix Outes (1905, p.389), baseado nas informações do Padre Florian Paucke (1767), acredita que, na província de Buenos Aires, provavelmente a boleadeira com três pedras também foi utilizada no Séc. XVIII, assim como na província de Santa Fé, pelos índios Mocobies. No início do Séc. XIX, Outes já encontrara informações concretas do uso das boleadeiras com três ramais em Phillip Parke King (1826), comandante britânico que partiu como a Beagle para explorar e demarcar as costas sul-americanas entre o Rio da Prata e a ilha do Chiloé, no Chile. Depois, Robert Fitz Roy (1833), que comandava a Beagle na segunda expedição, dedicou-se a transcrever o diário da primeira viagem do comandante Parke King (1826) para completar as informações do seu relato expedicionário, publicada em 1839. Da mesma expedição, participou o naturalista Charles Darwin.

Entretanto, Denebetti e Casa Nova (1917) afirmam que a boleadeira com três pedras já era conhecida em períodos pré-coloniais. Estes arqueólogos, durante as escavações realizadas no noroeste argentino, em uma Tumba em Tinticonte, encontraram três pedras de boleadeiras do mesmo formato e destacam que estas pertenciam a um mesmo instrumento. Porém, compreende-se que nada se pode constatar devido à decomposição do ramal em couro que unia as bolas.

Antonio Larrañaga (1923) afirma que os Minuano, também denominados como Güenoa, que aparecem nas crônicas somente a partir do Séc. XVII, muito se assemelham aos Charrua. O autor destaca ainda que estes também haviam se transformado numa tribo equestre de cavaleiros inimitáveis e suas boleadeiras consistiam num: “conjunto de três bolas de aproximadamente meia libra cada uma, havendo também boleadeiras menores para caças de emas” (LARRAÑAGA, 1923, p.174-175). Porém, não se pode afirmar que a boleadeira de três pedras foi uma invenção dos índios Minuano, pois sobre este grupo existem raras fontes que apresentam inúmeras contradições.

No entanto, as informações que se encontrou sobre as boleadeiras dos índios Charrua nos Séc. XVII e XVIII destacam que o instrumento continua sendo composto por duas pedras: “eran apenas duas bolas amarradas a una correa de cerca de quatro metros. As bolas eran de pedra, não embrulhadas en couro, mas con cercadura para se amarrar o cabo” (IHERING, 1895, p.211; BECKER, 1982, p.136). Estas eram usadas para a guerra e para a caça como arma de arremesso. Também utilizavam “uma espécie de funda que lhes parece peculiar, a

funda é una arma de tiro largo con la cual se arrojaban guijarros puntiagudos” (SERRANO, 1936, p.101).

O etnohistoriador uruguaio Eduardo Acevedo Díaz (1891), ao falar das armas dos índios Charrua, no Séc. XIX, não comenta o número de pedras das boleadeiras, mas afirma que: “Sus armas continúan sendo o arco e flecha, que carregan numa aljava de couro, boleadoras, pedra de funda, lança, porrete e faca flamenga”. O mesmo autor comenta ainda a participação dos Charrua como aliados às tropas portuguesas nas guerras por territórios. Afirmando que os índios Charrua mesmo estando unidos aos conquistadores e tendo acesso a armas de fogo não as utilizaram, pois em nenhum momento abandonaram suas armas tradicionais: “Estes índios lutaram sim a favor dos portugueses, mas com suas flechas e bolas de boleadeira as quais foram eficientes armas, pois os indígenas eram excelentes manejadores dos instrumentos de arremesso” (DÍAZ, 1891 apud SERRANO, 1936, p. 102).

Klaus Hilbert (1991), baseado nas fontes deixadas pelos cronistas, afirma que, com o avanço da colonização europeia, ocorreram muitas mudanças no modo de vida dos índios Charrua. Porém, alguns dos seus hábitos continuaram inalteráveis até a sua extinção; como exemplo, comenta a substituição da sua alimentação antes baseada na pesca, na caça e na coleta de frutos pela carne do gado chimarron. A inserção do cavalo contribuiu com este processo. Como consequência há também uma modificação no armamento: “A los arcos y flechas se le suman largas lanzas con puntas de hierro, al mismo tiempo se le agregan las boleadoras con 3 bolas, adecuándose éstas mejor para la caza de ganado cimarrón” (HILBERT, 1991, p.6).

Arno Kern (1994) compreende que a história dos índios Charrua e Minuano parece ter sido caracterizada pelas constantes reações aos invasores de seus territórios, inicialmente os Guarani, depois os europeus. Porém, apesar de terem resistido incessantemente às invasões, seu espaço ficou cada vez mais limitado e seu modo de vida primitivo ameaçado: “Finalmente, em 1835, os últimos nômades que ainda não haviam sido integrados na sociedade local, foram definitivamente eliminados e uma considerável parcela dessa cultura [...] sobreviveu, através da mestiçagem” (1994, p.103). Kern afirma que estes indígenas atualmente são reconhecidos nas fisionomias indiáticas de muitos gaúchos dos pampas do Uruguai e do Rio Grande do Sul. Para o autor, os pampeanos deram à sociedade colonial duas contribuições importantes. Em primeiro lugar, “um colorido na tez e um olhar especial, pois colaboraram de maneira inquestionável para a formação étnica dos primeiros habitantes das estâncias de gado, peões ou filhos dos proprietários”. Em segundo, contribuíram com os hábitos e elementos culturais: as reuniões em torno do fogo de chão, o chimarrão, o churrasco,

a chinoca, as boleadeiras na cintura, o nomadismo típico desse tipo arredo. Quanto às boleadeiras, “o gaúcho até recentemente as utilizava em nossos campos para derrubar o gado” (1994, p.63).

4 ETNOARQUEOLOGIA DOS CHARRUA DO PRESENTE: A BOLEADEIRA COMO ÍNDICE DA IDENTIDADE

4.1 A ETNOARQUEOLOGIA

A Etnoarqueologia é uma subdisciplina da Antropologia. Inicialmente desenvolvida como estudo da cultura material etnográfica a partir de perspectivas arqueológicas, expandiu seu alcance e relevância ao longo do último meio século. Esta pesquisa visa comentar e compreender as bases conceituais dessa subdisciplina e perceber a tendência da sua utilização nas atuais pesquisas arqueológicas. Como afirmou Gustavo Politis (2002), em seu artigo intitulado “Acerca da Etnoarqueologia Em America del Sul”: “A etnoarqueologia também é utilizada para abordar outras formas de pensamentos e de padrões de racionalidade, ainda difíceis de identificar no registro arqueológico, “essa subdisciplina é a chave para entender aspectos essenciais das sociedades do passado”. Os autores que desenvolvem a Etnoarqueologia são reconhecidos profissionais e suas abordagens teóricas englobam tanto o processualismo da Nova Arqueologia, como o pós-processualismo dos anos 80 e 90 (DAVID, 2002, p.13). O potencial da Etnoarqueologia é discutido não apenas para vincular a conduta humana com os vestígios materiais, mas também para entender o contexto no qual foram criados os registros arqueológicos. Porém, a Etnoarqueologia é percebida com certa desconfiança por alguns arqueólogos devido às dificuldades de explorar as informações atuais em direção às sociedades do passado. De acordo com Gustavo Politis (2002, p.62), esta questão gerou um prolongado debate por mais de duas décadas entre aqueles que estão contra o uso da argumentação analógica na interpretação do registro arqueológico (WOBST, 1978; GOULD, 1978) e os que consideravam um elemento central o processo de inferência arqueológica (BINFORD, 1967; WATSON, 1979). Atualmente, muitos arqueólogos reconhecem a utilidade da argumentação analógica no processo de interpretação e explicação do registro arqueológico e a consideram como indispensável. No entanto, não são todos os pesquisadores que estão convencidos da utilidade da analogia etnográfica e dos mecanismos usualmente empregados para sua aplicação (GOSDEN, 1999, p.9). Politis (2002, p.62) destaca que outro ponto que tem gerado certa desconfiança nos pesquisadores é o fato de algumas sociedades indígenas atuais que formam as fontes de analogia estarem em contato com a cultura ocidental e, de uma maneira ou de outra, integradas ao processo de

globalização. Devido a esta situação, em que a maioria dos casos é real, que muitos pesquisadores consideram que as sociedades atuais não podem servir como referencial análogo das sociedades do passado. Politis ressalta que esta crítica é, sem dúvida, injustificada, pois a investigação etnoarqueológica opera nos princípios da argumentação analógica e, portanto, os elementos da analogia (a fonte e o sujeito) não devem ser iguais. Neste caso, não seria necessário uma investigação analógica e sim devem ter certas condições de comparabilidade. Para Politis (2002, p.63), a força da analogia gerada a partir da Etnoarqueología não reside no grau de semelhança entre a fonte “(en este caso, la sociedad presente) y el sujeto (la sociedad pasada percibida a través del registro arqueológico) sino en la estructura lógica de la argumentación y en la similitud entre los términos de la relación”. É óbvio que, quanto maior for a semelhança entre a fonte e o sujeito, a argumentação analógica tem um maior potencial; porém, este grau de semelhança por si só não garante a consistência da argumentação na veracidade e nos enunciados. Do ponto de vista étnico, a Etnoarqueologia tem sido questionada tanto por antropólogos como por arqueólogos. Em 1991, um professor de antropologia da Universidade de Bogotá expressou, em uma reunião de departamento, seu descaso com a etnoarqueologia, pois disse que não sabia muito sobre esta subdisciplina; porém, não lhe parecia bom “ir a molestar a los indios vivos para entender los que le pasaba a los indios muertos” (POLITIS, 2002, p.64).

Gustavo Politis explica que estes posicionamentos extremos são incorretos, pois a arqueologia assim como a etnografia, ou qualquer outra área das ciências antropológicas, tem como um dos seus principais objetivos estudar a variabilidade das sociedades humanas e entender os processos culturais. Portanto, é totalmente correto estudar as sociedades presentes para abordar de maneira direta a estes fins ou de forma mais indireta mediante a identificação de referentes análogos que sirvam para entender as sociedades do passado. David Kramer (2001) afirmou que as múltiplas dimensões da sociedade humana têm cada vez mais um papel na Etnoarqueologia moderna. O autor considera que esta subdisciplina atua nas sociedades vivas e deve se sujeitar às mesmas estreitas regras éticas da etnografia contemporânea e não desenvolver nenhum tipo de atividade ou investigação sem o consentimento dos atores sociais envolvidos (DAVID e KRAMER, 2001, p.84-89).

Gustavo Politis (2002, p.64) comenta ainda que algumas pesquisas atuais, quando recorrem aos modelos gerados pela Etnoarqueología, habitualmente restringem as abordagens aos aspectos tecno-economicos das sociedades do passado. O autor considera que o enfoque etnoarqueológico tem um potencial significativamente maior do que vem sendo utilizado, principalmente na América do Sul, onde existem várias sociedades indígenas e abundantes

informações etnográficas e etnohistóricas, o que favorece o desenvolvimento desta subdisciplina.

4.1.1 Para que serve a Etnoarqueologia?

Gustavo Politis (2002, p.67) destaca que muitos têm sido os questionamentos que buscam saber o que é a Etnoarqueologia e para que ela serve. O autor comenta que a Etnoarqueologia tem sido entendida e definida de várias maneiras e se tem proposto também outros vocábulos como sinônimos, tais como “arqueologia viva”, “etnografia arqueológica” ou “arqueoetnografia”. As primeiras definições a consideravam como a comparação entre os dados arqueológicos e etnográficos (GOULD, 1978; STILES, 1977). Para Stanislawsky (1977), a Etnoarqueología é “a coleção de informação etnográfica original para ajudar a interpretar a informação arqueológica”. Para Steensberg (1980; RAVN, 1993) “és o uso controlado da informação etnográfica para explicar o registro arqueológico”. Atualmente, conta-se com uma variedade de definições; entre as mais simples, Politis cita a definição de Hanks (1983, p.351) que expressa que a Etnoarqueologia “é a aplicação de métodos arqueológicos a dados etnográficos”. Entre as mais complexas, está a definição de David (1992), que Politis aponta como uma de suas preferidas:

la Etnoarqueología incluye el campo de estudio de la producción, tipología, distribución, consumo, y descarte de la cultura material, con especial referencia a los mecanismos que relacionan variabilidad y la variación al contexto sociocultural y a la inferencia de los mecanismos de procesos del cambio cultura (DAVID, 1992 *apud* POLITIS, 2002, p. 67).

Em geral, as definições apresentam rígidos conceitos que deveriam ser mais flexíveis, porém têm um caráter operativo e comunicacional inegável. Considerando as distintas definições e se baseando no desenvolvimento corrente da disciplina, Gustavo Politis (2002, p.68), de uma maneira flexível e aberta, define a etnoarqueologia como uma subdisciplina da arqueologia e da antropologia social que obtém informação sistemática a partir da dimensão material da conduta humana, tanto de ordem ideacional como fenomenológica. Politis (2002, p.69) ressalta que a arqueologia e a antropologia são disciplinas “mãe” da Etnoarqueologia, mesmo que o desenvolvimento desta seja quase exclusivo da arqueologia. “Esto no sólo esta relacionado a que los arqueólogos son quienes hacen Etnoarqueología, sino que son casi los

únicos que la consumen”. Infelizmente, os antropólogos sócios culturais ainda não incorporaram em seu debate o enorme potencial que tem a informação gerada por esta subdisciplina e seguem a considerando coisa de arqueólogos.

Esta pesquisa não se limitou somente a conceituar a Etnoarqueologia e sim a utilizá-la como ciência base na compreensão dos atuais Charrua. Como compreende o antropólogo Sérgio Baptista Silva (2002a), fora e dentro de nosso país, as discussões teóricas e metodológicas sobre a utilização de dados históricos e etnográficos para o entendimento: “por exemplo, de sistemas ideológicos e simbólicos do registro arqueológico avançaram consideravelmente nos últimos anos” (SILVA, 2002a p.9). O autor afirma que a relação entre passado e presente, estrutura e evento, mito e história, tradição e inovação, “é tarefa complexa e desafiante que não mais se limita, como nos moldes funcionalistas, a pseudoquestões como “perda cultural”, “aculturação” ou desintegração cultural progressiva” (SILVA, 2002a, p.9). Para Baptista, a Etnoarqueologia é uma subdisciplina que envolve a compreensão de artefatos, estruturas e quaisquer outros vestígios de sociedades do passado, através da utilização de dados históricos e etnográficos, dentro de um contexto cultural muito bem definido. O autor considera que os modelos etnoarqueológicos devem ser testados através de metodologias arqueológicas próprias. Silva (2002a, p.10). enfatiza ainda que: “Na criação desses modelos para a compreensão do passado, a interlocução com membros de sociedades indígenas ou tradicionais e a analogia etnográfica são ferramentas metodológicas potentes”.

Atualmente, tem-se observado que quando uma comunidade se organiza em torno de seus antigos costumes, ou costumes reinventados, e se reconhecem como indígenas, existe a necessidade de separação, tanto territorial como cultural; desse modo, se re-agrupam em um território definido como indígena. A maioria dos grupos exige da FUNAI terras onde possam viver de acordo com suas antigas tradições. Segundo Clarice Novaes Mota (2008), trata-se de um movimento na direção de um suposto resgate da antiga forma de ser, das tradições reconhecidas como tribais e, portanto, “autênticas”, “mas que orientam e suportam uma nova “raison d’être” ou um novo agrupamento autorizado pelas leis nacionais como sendo indígena” (MOTA, 2008, p.23).

A etnia Charrua, considerada extinta pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), voltou a ser reconhecida em ato oficial da fundação, em setembro de 2007. O evento foi organizado em conjunto pelas comissões de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre, da Assembléia Legislativa e do Senado Federal. Segundo os dados da FUNAI, existem, atualmente, cerca de 6 mil Charrua nos países que compõem o Mercosul. Só no Rio Grande do Sul, são mais de 400 indivíduos presentes nas localidades de Santo Ângelo, São

Miguel das Missões e Porto Alegre. No ato do reconhecimento dos indígenas, Ana Elisa de Castro Freitas, Coordenadora do Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana (SMDHSU), lembrou que os índios Charrua foram removidos pela Secretaria do Meio Ambiente (SMAM), em maio de 2006, por encontrarem-se em área de risco no Morro do Osso, em Porto Alegre/RS.



Figura 20: Discurso da Cacique Acuab por ocasião do reconhecimento da etnia Charrua
Foto: Élson Sepé (nov. 2007)

No ato do reconhecimento, a cacique Acuab agradeceu a seus companheiros de luta pelo reconhecimento do seu povo: “Agradeço ao presidente e aos parentes indígenas, Guaranis e Kaingangues, que foram parceiros na valorização da nossa etnia e da nossa liberdade”⁶¹.

4.1.2 Como os Charrua se apresentam aos pesquisadores

A pesquisa etnoarqueológica com o povo Charrua iniciou através da disciplina intitulada “Etnologia Indígena e Arte”, cursada na UFRGS, ministrada pelo antropólogo

⁶¹ As informações foram obtidas em “comunicação pessoal com a cacique Acuab”, e no site da Câmara Municipal de Porto Alegre, em 30/08/2008.

Sérgio Baptista. As leituras e discussões sobre os povos indígenas estimularam o desejo de ir a campo e conhecer a narrativa da comunidade. A primeira visita à aldeia indígena “Polidoro Povo Charrua” ocorreu no dia 21/08/2008. Ao chegar ao local, fui recebida pelo cacique Sergio A’varela e pelo cacique Guaimá, filho da cacique Acuab. Os caciques me acompanharam da entrada da comunidade até a residência, onde se encontrava a líder do grupo, a cacique Acuab, que me recebeu apresentando-se como: “Acuab, a grande cacique e xamã, representante geral do povo Charrua do Rio Grande do Sul” (Cacique Acuab, comunicação pessoal, agosto de 2008). Acuab iniciou nosso diálogo narrando a sua luta pelo reconhecimento do povo Charrua e a busca por uma terra onde fosse possível “construir uma vida digna e tranqüila com suas famílias”. A cacique comentou que, até o dia 26 de maio de 2008, data em que foram conduzidos definitivamente para sua nova terra, seu povo havia passado por muitas dificuldades. A maior delas foi o problema habitacional, pois antes estiveram no Morro da Cruz, sendo removidos para um galpão na Avenida Cristiano Kramer n°. 1046, onde supostamente ficariam por apenas quinze dias na espera de uma terra para seu povo viver: “Infelizmente, a espera por esta terra durou três anos” (Acuab, comunicação pessoal, agosto de 2008). De acordo com Acuab, esse lugar: “Era um galpão sem higiene alguma, tinha ratos e muito lixo, as crianças ficaram todas doentes com um vírus infeccioso e sangravam pelo nariz”. Na reivindicação da sua nova terra, a cacique apresentou imagens do local onde sobreviviam como um elemento de apoio para uma solução imediata do problema (Cacique Acuab, comunicação pessoal, agosto de 2008). Atualmente, vivem na comunidade Charrua, a cacique Acuab e sua família, cerca de trinta pessoas. Os indígenas aguardam a construção da aldeia, pois já existe um projeto realizado pelo arquiteto Rogério Mongelos, que presta assistência aos indígenas há 4 anos através de uma Organização Não Governamental (ONG). Segundo Acuab, assim que as moradias forem construídas, as famílias das missões viram integrar-se à comunidade Charrua de Porto Alegre.

Na comunidade Charrua, a cacique Acuab foi quem me apresentou o contexto cultural que estão construindo na sua nova terra. Nas paredes da residência da família, deparei-me com três murais com imagens similares às representações que se encontram nas obras referentes a essa etnia.⁶² Um dos painéis apresenta uma cena da caça, provavelmente retirada de Rodolfo Maruca Sosa (1957, p.261), em que o autor ilustrou as pictografias da margem direita do “Arroio de la Virgen, Depto de San Jose”, desenhadas pelo geólogo Clemente

⁶² Ver: Serrano (1947); Maruca Sosa (1957); Acosta y Lara (1969/70).

Barrial Posada, em 1874. Porém, no atual contexto Charrua, a representação original foi alterada, pois acrescentaram à mão do indígena uma boleadeira com três pedras e pontas de flechas, ou seja, elementos que estão diretamente relacionados à sua cultura. Entretanto, no painel rupestre do Arroio de La Virgen, o que existe são representações humanas ao lado de um Tatu-mulita (*Dasypus hybridus*), pequeno animal campestre, que indica a caça, mas não ilustra nenhuma espécie de arma. É viável destacar que não possuímos essa imagem do mural transformado, pois nas visitas a aldeia os Charrua não permitiram que fotografasse o cenário. Os painéis também apresentam desenhos geométricos.



Figura 21: Pictografias do “Arroyo La Virgen”
Fotografadas pelo geólogo Clemente Barrial (1874)

Na continuidade do nosso diálogo, perguntei a cacique o que representava aquela cena ilustrada na parede da casa. Acuab me respondeu da seguinte maneira: “Isso, eu digo o mesmo a todos, não conto! Vocês só saberão quando publicarmos nosso livro. Não posso dizer por que muitos podem usar as informações antes de nós” (Acuab, comunicação pessoal, agosto de 2008). Acuab menciona que, além do livro, também lançarão um filme sobre o resgate do seu povo, para o qual já concluíram as gravações em 5 de julho de 2008. Ela enfatiza que, no filme, estarão muitas outras informações que, no momento, não revela a ninguém. Criando, dessa forma, uma grande expectativa em torno do filme e do livro. Durante a pesquisa, através do convite do antropólogo Sergio Baptista, tive a oportunidade de assistir o lançamento do documentário “Perambulantes. A vida do povo de Acuab em Porto Alegre”, em 17/12/2008, na UFRGS, sala da Redenção. Neste não há novas informações, além das que Acuab havia narrado em minhas visitas à aldeia Charrua, mas notei que a Cacique Acuab mantém e afirma a todos os pesquisadores o mesmo discurso étnico pré-construído. Ou seja, esta foi uma maneira que Acuab encontrou para auto-afirmar sua identidade Charrua. Na aldeia, quando questionei a cacique Acuab se eles haviam consultado catálogos com

ilustrações indígenas, ela exclamou: “Não consultamos nada, isto tudo está na nossa memória desde muito antigo, nossos parentes já faziam estas pinturas e o cacique Guaiamá foi quem pintou”. Nesse caso, percebeu-se uma afirmativa contraditória na narrativa da cacique Acuab, pois os painéis não foram pintados pelo grupo, pois fazem parte do cenário construído pela escultora de Porto Alegre Adriana Xaplin para as gravações do documentário “Perambulantes. A vida do povo de Acuab em Porto Alegre”. Nesse caso, é viável ressaltar que não é nosso interesse construir uma crítica sobre a narrativa da cacique Acuab, mas sim demonstrar como eles estão se apropriando dos diferentes elementos materiais para afirmar a sua identidade Charrua.

Nesta mesma visita, a cacique Acuab me convidou a conhecer o interior da sua casa. Na sala, havia um quadro com a imagem de um índio Charrua, provavelmente retirado da obra de Maruca Sosa (1957, p.125) e uma faixa com a seguinte frase: Í.N.D.I. A (Integrador Nacional dos Descendentes dos Povos Indígenas Americanos), associada a uma ponta de flecha. Acuab comentou que a flecha é o símbolo do seu povo, pois ela afirma que: “foram os Charrua que treinaram os lanceiros negros”. Acuab menciona ainda ser descendente do “grande cacique Charrua Polidoro Sepé, amigo de Sepé Tiaraju, líder Guarani” (Acuab, comunicação pessoal, agosto de 2008). A cacique comentou que seu povo leva a bandeira como um símbolo da cultura Charrua a todos os encontros que participam. Na imagem, pode-se visualizar a visita da comitiva Charrua ao Palácio Piratini. Os atuais Charrua buscam o reconhecimento da sua identidade indígena, interagindo com a sociedade ocidental. Eles estabelecem redes de apoio, de solidariedade, nas quais não só é valorizada a denominada cultura tradicional indígena, mas também se busca um tipo de apoio dessa mesma cultura fora dos limites da aldeia. Esta interação representa um processo auto-afirmativo, demonstra como eles estão reconstruindo sua cultura, mesmo que a custo de invenções e ressignificações das tradições perdidas. No diálogo com os Charrua, foi possível perceber a maneira como eles justificam as suas experiências e seu modo de vida como sendo “legítimo Charrua”. Na sua narrativa, prevalece o mito do índio autêntico, sem o qual não há auto-afirmação possível. Clarice Novaes Mota (2008, p.24) comenta que “as comunidades recém re-constituídas vivem a busca e a validação de uma cultura tradicional como verdadeiro capital cultural, que lhes há de valer na hora de provar aos órgãos oficiais que têm direitos a terra e aos apoios institucionais”.



Figura 22: Palácio Piratini. (23/5/2007)
Foto: Mauro Mattos

Os Charrua são muito receptivos. Após me mostrarem a residência da família, levaram-me para conhecer o mato da aldeia. No caminho, a cacique Acuab narrava a história de batalhas do seu povo até a conquista das terras. Ela enfatizou: “O povo Charrua levou mais de um século para voltar a ser reconhecido e ganhar uma terra, mas tudo isso aqui, esse campo, essa casa, nada vale mais que o resgate da nossa cultura”. Esta afirmação de Acuab incentiva a tentar conhecer e compreender como seu povo está construindo sua identidade étnica, através do resgate da história dos antigos Charrua. É importante destacar que a cacique Acuab sempre utiliza a palavra “resgate”, o que possibilita compreender que a reconstrução da sua identidade étnica está embasada na busca por informações sobre os seus ancestrais Charrua. Os artesanatos, a capa “quillapí” com figuras idênticas às dos murais, provavelmente se embasaram nos desenhos da escultora, mas em nenhum momento Acuab deixa de afirmar que estas representações são oriundas da sua memória, negando qualquer acesso a fontes escritas ou ilustrativas. Entretanto, o cacique Sérgio A’varela, ao mostrar-me uma pasta com registros da trajetória do povo Charrua, em Porto Alegre, chamou-me a atenção para um pequeno papel, ressaltando: “Veja Viviane, aqui, há imagens do nosso povo”. Tratava-se do endereço de um site com imagens dos índios Charrua. Neste momento, ficou evidente que, devido ao longo período de rompimento desta cultura, eles consultam as fontes antropológicas, etnológicas e etnográficas. No entanto, tentam proteger a autenticidade étnica Charrua, afirmando que a confecção da sua cultura material e as apresentações de rituais são resultados das suas memórias. Como destacou Acuab: “Toda a nossa cultura está na nossa memória desde muito antigo, veio dos antigos parentes Charrua” (Acuab, comunicação pessoal, setembro de 2008).



Figura 23: Família Charrua com um amigo da comunidade (Ago./2008)
Foto: Viviane Pouey

Os caciques Acuab e Sérgio A'varela me mostraram o ateliêr onde estão confeccionando seus artesanatos. O grupo já confeccionou brincos, colares e faixas para o cabelo. Alguns colares eram de chifre bovino. O cacique Sergio enfatizou que: “esse é muito difícil de fazer, dá muito trabalho”. Outros colares são feitos com coquinhos associados a miçangas. Percebi que quando utilizam miçangas escolhem apenas uma cor, pois não havia colares multicores. Porém, não é possível afirmar ser essa uma regra, talvez fossem as únicas cores que possuíssem. É viável ressaltar que as faixas para os cabelos possuem motivos geométricos. O cacique Sérgio enfatizou que: “Cada trançado tem um significado, mas no momento só podia afirmar que um dos desenhos geométricos é a família”, porque, “a família é o centro de tudo, e sempre deve estar na faixa” (Cacique Sérgio Avarela, comunicação pessoal, agosto de 2008). É viável mencionar que, a todo o momento, os atuais Charrua se utilizam dos objetos na afirmação da sua cultura, criando sobre estes uma narrativa repleta de mistérios que faz parte da construção da sua nova identidade étnica. Os Charrua ainda não expuseram ao público seus artesanatos, pois antes de começar a comercializá-los, o grupo pretende registrá-los, garantindo desta maneira a sua “originalidade Charrua”. Os indígenas acreditam ser esta a melhor forma de evitar que outros grupos indígenas copiem seus artesanatos. O cacique Sérgio A'varela afirma:

Estamos produzindo mais agora, ainda não temos produção em massa, futuramente faremos uma exposição da nossa cultura. Ainda não expomos, também nunca levamos para o brique da Redenção, lá tem outros parentes com seus trabalhos, como os “Kaingangue e os Guarani” (Cacique Sergio, comunicação pessoal agosto/2008).

4.1.3 Como os Charrua se apresentação a FUNAI

A reunião com a FUNAI da qual participei na aldeia Charrua tinha como finalidade discutir e resolver situações como vagas nas escolas para as crianças, encaminhamento médico, construção da aldeia, incentivo ao uso da terra para plantação, já que até o momento os indígenas vivem de doações. Neste dia, os Charrua receberam os representantes institucionais com cocares, rosto pintado, faixas no cabelo, expuseram na varanda da casa o seu conjunto de cultura material composto de cuia, laço, boleadeiras, cocar, sementes de urucum, etc. Os Charrua também presentearam um dos membros da FUNAI com um cocar, que, segundo a cacique Acuab, “estava protegido pelas orações Charrua”. Eles apresentaram, ainda, algumas danças, como pode ser visualizadas na imagem abaixo, que denominam “rituais de danças do povo Charrua” (Comunidade Charrua, comunicação pessoal, Set/2008).



Figura 24: Ritual de dança dos Charrua (Set/2008)
Foto: Viviane Pouey

Os Charrua prepararam um cenário para recepcionar o órgão institucional FUNAI, em que sua própria narrativa étnica tornou-se ainda mais auto-afirmativa. Nesse momento, observou-se que eles sentiam a necessidade de se mostrarem como “legítimos Charrua”, pois durante outras visitas realizadas à aldeia, em nenhum momento dançaram, pintaram seus rostos ou expuseram outros objetos materiais, além dos artesanatos que estão confeccionando.



Figura 25: Apresentação do projeto da aldeia para a FUNAI
Foto: Viviane Pouey

Entretanto, sabe-se que, durante a colonização, os grupos indígenas eram forçados a negar a sua cultura considerada como primitiva e a inserirem-se aos hábitos coloniais. No Séc. XX, alguns grupos indígenas oprimidos, buscando o reconhecimento da sociedade nacional, começaram a afirmar-se como “índios” e a exigir seus direitos à terra e à identidade. Desse modo, precisam demonstrar conhecimentos sobre suas tradições. A historiadora Marilyn Halter (2000) considera o resgate da identidade cultural como o “marketing da etnicidade”. A autora se refere ao processo da busca pela identidade da seguinte maneira:

Tais iniciativas geralmente políticas eram adornadas por transformações culturais monumentais que incluíam o resgate de raízes enterradas e ocultas pela história assim como a celebração de herança distintiva. Portanto, “após décadas em que a assimilação era o modelo principal para a incorporação de populações diversas, o pluralismo cultural emergiu para tomar seu lugar como o paradigma reinante (HALTER, 2000, p.14).

Na pós-modernidade, esses movimentos tendem a ser incluídos em um modelo que se poderia chamar de mercantilismo cultural, numa “nova era capitalista” onde bens culturais da denominada tradição ancestral de um povo transformam-se em mercadorias, servindo aos propósitos tanto das classes dominantes como dos propósitos indígenas. Paiva (2001) considera que ser “índio” atualmente tornou-se uma tarefa lucrativa, uma alternativa profissional, na qual os índios da aldeia passam não só a ensinar suas técnicas e práticas rituais fora da aldeia como a formar os chamados xamãs. Segundo Paiva, esse movimento

deve ser pensado como uma desconstrução em termos do que os indígenas ressurgidos imaginavam ser seu próprio destino dentro das aldeias. O autor afirma que os indígenas “encontraram uma forma de reconstruir – desconstruindo, transformando – suas bases culturais antigas enquanto vivem à custa de suas novas performances e ofícios dentro dos parâmetros de uma nova era capitalista” (PAIVA, 2001, p.113-114). Marilyn Halter (2000, p.14), ainda tratando dos indígenas inseridos numa sociedade capitalista, ressalta que “o consumismo ao mesmo tempo desagrega e promove uma comunidade étnica, podendo mostrar-se tanto subversivo como hegemônico”. O que a autora enfatiza é que as comunidades podem tanto ganhar como perder com a mercantilização de sua cultura e saber, porque é possível que os consumidores possam tanto desestruturar o plano original da comunidade, com seus significados próprios, como também exaltar e reforçar a identidade étnica. Um exemplo da mercantilização da cultura indígena é a venda dos seus artesanatos.

O grupo Charrua está no processo de confecção de seus artesanatos, por isso ainda não os comercializam. Porém, em Porto Alegre/RS, pode-se mencionar os artesanatos dos índios Guarani e Kaingang no centro e no Parque da Redenção onde, além de expor sua cultura material, os indígenas apresentam rituais de danças, o que encanta grande parte da população. A apreciação da sua cultura pela sociedade ocidental colabora com o processo auto-afirmativo do grupo, assim como lhes garante a subsistência através do consumo dos artesanatos e das doações. Sendo este um evidente exemplo de como o consumismo contribui para reinvenção da identidade indígena. Clarice Novaes Mota (2002), observando o comércio dos artesanatos dos índios Kariri-Xocó de Alagoas, questiona-se sobre “o que dizer sobre os não indígenas que desejam “ser índio” e pagam para isso? São eles ingênuos por reificarem a visão romântica do “bom selvagem” ou ameaçadores pela possibilidade de apropriar-se de bens alheios?” (MOTA, 2002, p.24).

4.2 A BOLEADEIRA COMO ÍNDICE DA IDENTIDADE CHARRUA

Na exposição que os indígenas realizaram para a FUNAI, eles selecionaram aqueles elementos que consideram típicos da cultura Charrua, construindo a partir deles uma narrativa na qual afirmam a sua identidade étnica. Entre os demais objetos que se pode visualizar na imagem a seguir, os que ganham maior destaque nos seus discursos são as boleadeiras. Frickel (1964, p.471) compreende que: “A tradição funciona, pois, como um elo entre o

passado e o presente não só em termos de espaço e tempo, mas também como um elo entre tipos de cultura passada e a atual, ou seja, entre a arqueologia e a etnologia”. Nesta perspectiva, observa-se que a boleadeira é para os Charrua um elo entre o passado e o presente da sua cultura. A cacique Acuab, ao falar-me sobre o instrumento, construiu uma história referente ao modo como viviam seus ancestrais. Acuab comenta que seus antigos parentes viviam da caça e da pesca e, por isso, precisavam das boleadeiras para caçar os “avestruzes e depois o gado”. Eles possuem três artefatos de boleadeiras em pedra e um instrumento que denominam como a boleadeira do gaúcho revestida em couro. A cacique afirma que a boleadeira é a prova que o gaúcho adotou a cultura dos Charrua. Para Acuab, foram os seus antigos parentes que usaram as primeiras boleadeiras, “antes eram de pedra com uma cercadura para amarrar o cordão do arremesso. Os Charrua giravam as boleadeiras sobre a cabeça e jogavam nas patas dos animais e nas lutas davam golpes no corpo do inimigo” (Cacique Acuab, comunicação pessoal, Set/2008).



Figura 26: Exposição dos objetos Charrua para a FUNAI (Set/2008)
Foto: Viviane Pouey

A cacique enfatiza ainda que, atualmente, muitos gaúchos renunciam à identidade Charrua do seu grupo, mas esquecem que foi através dela que adquiriram a maioria dos seus elementos culturais: “como as boleadeiras, o laço, o tirador “mesma capa quillapí”, porém presa a cintura, igual a do gaúcho laçador símbolo de Porto Alegre” (Cacique Acuab, comunicação pessoal, Set/2008).

As boleadeiras são para o grupo Charrua um índice, uma lembrança, uma afirmação da existência dos seus ancestrais, que os possibilita estabelecerem uma semelhança entre os

antigos Charrua, a atual etnia e os Gaúchos. Acuab também comenta que a boleadeira Charrua possuía apenas duas pedras e que foram os gaúchos que inseriram no instrumento a terceira bola, ou seja, a maniclã. Durante nosso diálogo, a cacique Acuab me perguntou se eu já havia visto alguém arremessar a boleadeira? Respondi nunca ter visto, mas que gostaria de presenciar o arremesso. Nesse momento, ela pegou a boleadeira que estava exposta na mesa, segurou duas pedras na mão direita e a maniclã na esquerda pedindo que eu me afastasse, “pois o golpe é perigoso e os antigos parentes Charrua eram muito rápidos no arremesso”. Como estávamos na varanda da casa, a cacique movimentou as correias do instrumento, lançando-as sobre uma das colunas e as boleadeiras enredaram-se rapidamente. Após a apresentação, Acuab exclamou: “Viu? Sabemos como viveram nossos antigos parentes, eles deixaram tudo na nossa memória” (Acuab, comunicação pessoal, Set/2008). Ao assistir o arremesso das boleadeiras pela cacique fiquei surpreendida, pois como sabemos nas sociedades de caçadores coletores eram os homens os responsáveis pela caça e somente eles quem utilizavam as boleadeiras. Outro aspecto observado foi a nova maneira que Acuab criou para arremessar a arma. Esta antes era girada sobre a cabeça, como ela mesma afirmou ao descrever a utilização do instrumento pelos seus antigos parentes. Nesse caso, analisando o processo de afirmação e construção da identidade Charrua, pode-se identificar que, diferentemente das antigas organizações indígenas, onde o cargo de cacique só era concedido aos homens, na atual sociedade Charrua a liderança pertence a uma mulher.

4.3 MEMÓRIA E IDENTIDADE INDÍGENA

João Pacheco de Oliveira Filho (1995) considera a reivindicação étnica como uma forma dos indígenas defenderem sua memória e identidade frente ao processo de transculturação realizado pelos europeus, no qual os índios foram obrigados a abandonar seus hábitos. Conseqüentemente, os indígenas buscaram ocultar seus costumes e tradições sob a forma de representações simbólicas. De acordo com Jacques Le Goff (1984), as sociedades criaram, ao longo da história, instituições e mecanismos para preservar a memória coletiva. O autor destaca cinco grandes momentos diferenciados pelas formas de conservação e transmissão:

1. A memória oral, que ele denomina de memória étnica, presente nas sociedades sem escrita.

2. A memória de transição da oralidade à escrita, correspondendo classicamente ao período da Pré-História à Antiguidade.
3. A memória medieval, em que se dá um equilíbrio entre o oral e o escrito.
4. A memória escrita, com a invenção da imprensa, a mecanização e seus progressos, do Séc. XVI aos nossos dias.
5. A memória eletrônica, atual, que através da informática sistematiza e agiliza o acesso às fontes de informação

Segundo Le Goff (1984, p.11), duas características fundamentais para a questão da memória indígena atravessam todos esses momentos. A primeira é que a memória esteve sempre reunida e elaborada em forma de discurso. E a segunda, que a memória constituiu o elemento essencial daquilo que se costuma denominar como identidade, individual ou coletiva, cuja busca continua afligindo a atual sociedade. Para Le Goff (1984, p.13), a memória coletiva é um instrumento de poder, pois tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. “Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (FREIRE, 1992, p.140). Atualmente, alguns arqueólogos vêm se utilizando da história oral para resgatar a memória dos indígenas sobre a sua cultura material arqueológica.

Nesta pesquisa, utiliza-se como um dos exemplos da importância do resgate da memória indígena o trabalho de Gislene Monticelli (1995) intitulado “Vasilhas de Cerâmica Guarani: um resgate da memória entre os Mbyá”. A autora realizou um levantamento etnográfico em busca de informações orais e evidências materiais sobre as diferentes etapas da produção das vasilhas. Visitando um dos mais importantes aldeamentos Guarani, Monticelli entrevistou um casal de índios Mbyá, que foram seus informantes. O trabalho da arqueóloga foi intermediado por um guia que, baseado nas suas experiências com os indígenas, também contribuiu com importantes informações. Monticelli desenvolveu uma etnoarqueologia, abordando aspectos da cultura material Guarani nem sempre apontados nos trabalhos realizados por antropólogos. As informações adquiridas em sua pesquisa podem ser utilizadas nas interpretações arqueológicas sobre a temática. A autora comenta ainda que este trabalho pode ser uma maneira de garantir a conservação e a divulgação de dados de “uma prática já abandonada, presente apenas na memória de alguns integrantes da sociedade pesquisada” (MONTICELLI, 1995, p.9). Monticelli afirma que a idéia de perguntar diretamente ao índios surgiu devido às dificuldades de análises e tentativas de interpretações da cerâmica Guarani. (MONTICELLI, 1995, p.10). Sua proposta foi contemplar a noção de

Etnoarqueologia, mencionada por Schiffer (1978, p.30), como “o estudo da cultura material no contexto etnográfico e arqueológico com o objetivo de adquirir informações tanto específicas como gerais que serão aproveitadas pela investigação arqueológica”.

Outro exemplo do uso da memória indígena na compreensão do passado dos seus ancestrais e da cultura material arqueológica é observado no trabalho da etnoarqueóloga Fabíola Silva com os Asurini do Xingu (2002). Silva analisa a interpretação que os Asurini fazem sobre os vestígios arqueológicos existentes na aldeia, elaborando uma importante reflexão sobre as diferentes possibilidades interpretativas do passado desta etnia. Ela aborda os vários sujeitos desta interpretação, através da narrativa oral dos Asurini, constatando que eles “se inter-relacionam e incorporam os vestígios arqueológicos como sendo os testemunhos da existência e presença de seus ancestrais míticos”. Regina Müller (1990, p.134) já havia mencionado que a cosmologia dos Asurini “é repleta de seres que vivem em mundos distintos, mas, ao mesmo tempo, podem se apresentar e relacionar com os humanos seja durante rituais, seja no cotidiano”. Segundo a autora, é preciso observar também a noção de concomitância de planos de pensamentos Asurini, ou seja, “a idéia de universo transformacional e da multiplicidade de mundo na cosmologia” (MÜLLER, 1990, p.199). Fabíola Silva afirma que é preciso entender a incorporação dos vestígios arqueológicos no cotidiano Asurini:

[...] Independentemente de uma continuidade histórica comprovada entre eles e aquelas populações que os produziram-como um dos aspectos da construção e manutenção da sua identidade étnica na media em que são elementos materiais que falam para eles sobre a sua ancestralidade e contribuem para a manutenção da sua memória cultural (SILVA, 2002, p.184).

É importante ressaltar que a incorporação dos vestígios do passado é uma prática compartilhada por diferentes populações em todo o mundo e tem sido usada como argumento político para a manutenção de seus territórios (LAYTON, 1985-1989). Silva (2002, p.184) comenta que “em alguns casos, esse aspecto tem gerado polêmicas entre os arqueólogos e as populações nativas no que se refere à pesquisa e remoção de vestígios arqueológicos dos territórios ocupados pelas mesmas”. Ao mesmo tempo, tem motivado a elaboração de propostas de trabalhos conjuntos entre ambos os grupos, tanto no que se refere ao resgate dos vestígios quanto à sua interpretação, tendo como objetivo buscar a construção de uma história não colonialista sobre o passado destas populações nativas (ANAWAK, 1996 *apud* SILVA, 2002, p.184).

Como até o momento não se dispõe de uma etnografia sobre os atuais Charrua, utilizou-se como modelo as investigações etnoarqueológicas descritas acima para se

desenvolver a presente pesquisa. O objetivo foi compreender como os Charrua estão incorporando os elementos arqueológicos e etnográficos nos seus discursos étnicos. Durante as entrevistas, observou-se a interpretação dos indígenas sobre os artefatos e como eles se utilizam destes elementos materiais na afirmação da sua identidade Charrua. Outro aspecto importante que se percebeu nos discursos dos indígenas é a maneira como eles estão construindo uma memória sobre os seus ancestrais. Pois como afirmou Le Goff (1984, p.13), a memória é o elemento fundamental na construção da identidade.

4.4 MEMÓRIA OU RECONSTRUÇÃO CHARRUA?

Como se mencionou no terceiro capítulo desta pesquisa, Eduardo Acosta y Lara (1969/1970) afirma que os últimos Charrua sobreviventes do combate de Salsipuedes foram definitivamente eliminados no combate de Mataojos (1832) e os presos sobreviventes foram repartidos nas cidades para vários fins, ou entregues às estâncias como peões. O autor comenta ainda que cinco dos últimos Charrua foram levados a França com a finalidade de exposição comercial, três deles morreram em cativeiro, enquanto Tacuabé e sua filha Micaela desapareceram e os historiadores não resgataram nenhuma informação (RIVET, 1930). Acosta y Lara destaca também que a história das centenas “de mulheres e crianças Charrua e Minuano, distribuídas no meio da população branca, ainda não foi contada e os poucos que escaparam das batalhas, por enquanto não foram encontrados, nem suas peripécias reunidas” (ACOSTA y LARA, 1969/1970, p.11).

Acosta y Lara (1981) ao retomar as pesquisas sobre os últimos Charrua, em seu artigo intitulado “Un Linaje Charrua En Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes)”, comenta que após os traiçoeiros combates de Salsipuedes e Mataojo não se conhece notícias formais sobre os descendentes dos últimos Charrua. As únicas informações que o autor obteve sobre a linhagem dos antigos Charrua foram referências sobre o cacique Sepé. Acosta y Lara ressalta que é impossível escrever a história de um cacique Charrua, pois seus nomes aparecem vinculados a episódios de maior ou menor relevância, porém não há como conhecer os detalhes das suas vidas (ACOSTA y LARA, 1969-70, p.18). O cacique Charrua Sepé foi incorporado aos lalallejistas que vinham sendo perseguidos pelas forças governamentais do general Rivera e figurou entre os derrotados do Potrero de Yaráo (maio de 1834), que logo aderiram ao movimento separatista do Rio Grande do Sul conhecido como Guerra ou

Revolução dos Farrapos (1835-1845). O ultimo combate desta guerra ocorreu dentro do território Uruguaio, a margem direita do Cuaró, onde uma partida legalista a mando do major Vasco Alves Pereira derrotou a outra republicana comandada pelo coronel Bernardino Pinto, em dezembro de 1844. Entretanto, os Charrua, há vários anos já viviam às margens da hostilidade.

Acosta y Lara (1981, p.16) compreende que as declarações do major Benito Silva, citadas pelo Dr. Vilardebó: “El mês de Noviembre de 1840 ya se hallaba tan reducido el número de ellos que no eran más que diez y ocho”. Os homens adultos não eram mais que oito. Entre eles havia um cacique chamado Sepé, outro chamado Barcelona e um vaqueano muito fraco do tempo de Artigas. Estavam guarnecidos na costa do arroio Sacá, Serra do Caverá província do Rio Grande do Sul, protegidos pelos Republicanos do rio Pardo. Silva esteve oito dias com eles: “y Le regalaron bolas, quillapis y um caballo. Al irse, Le recomendaron que les obtuviese una licencia para volver a la pátria” (GOMEZ HAEDO, 1937, p.350 *apud* ACOSTA y LARA, 1981, p.17). Acosta y Lara afirma que desconhece as circunstâncias em que os Charrua regressaram ao Uruguai. Porém, destaca que não foi quando o General Oribe (1835-38) abriu as fronteiras aos exilados lavallejistas, já que em 1840, constava nas declarações de Benito Silva que ainda permaneciam no Brasil.

Em 1857, os Charrua estavam vivendo nos campos de José Paz Nadal, localizados a oito léguas ao sul da Villa de Tacuarembó. Modesto Polanco foi quem avistou os Charrua nesse local e escreveu uma carta a Eduardo Acevedo Díaz, em agosto de 1890, expressando: “A um Kilómetro del establecimiento estaba la toldería em perfecto estado primitivo, com sus ranchitos de rama arqueada como toldo de carreta”. Parece evidente que Sepe era “el jefe indiscutido do grupo” (POLANCO, 1890 y LARA, 1981, p.17). Posteriormente, Lavalleja Valdez (1941) afirmou que Sepé havia sido envenenado por paisanos que “le dieron a beber caña mezclada com arsênico, ocurriendo ésto en la pulpería de Dutilh y Christy, em 1866”. O corpo de Sepé foi enterrado em uma ladeira próxima a sua casa, que desde então passou a ser chamada de Baixada do Charrua. No fim da Revolução Tricolor (1875), uma caravana científica exumou seus restos e levou o crânio ao Rio de Janeiro (VALDEZ, 1941). Com referência aos descendentes de Sepé, Valdez descobriu que seus filhos Avelino e Santana foram contaminados com a epidemia de rubéola registrada em 1854. No ano de 1855, o filho de Sepé reaparece em Tacuarembó com o nome de Avelino Charrua; sobre sua filha Santana os historiadores não resgataram nenhuma outra informação.

Acosta y Lara comenta que se passaram longos anos até os historiadores retornarem a falar sobre os descendentes de Sepé. Somente em janeiro de 1949, o diário “La Mañana”

publicou uma interessante nota relativa a um deles, Lino García. O jornal baseou-se no material gráfico e informativo enviado de Tacuarembó pela educadora Estela Soares Netto de Helguero, diretora da Escola Granja N. 74, “El Paraíso”.

Na sua carta, Estela disse: “Don Lino García, descende de Sepe, un indio charrua, de los pocos sobrevivientes de esa raza, que murió en los campos de nadal”. Destacando ainda que este: “Vive actualmente em Rincón de Tranqueras, cerca de la desembocadura del Arroyo de esse nombre com el rio Tacuarembó Chico. Cuenta em la actualidad 82 años, pero se conserva fuerte y animoso”. A professora enfatiza na carta que o índio Charrua havia perdido uma irmã há pouco tempo e que esta viveu mais de cem anos.

Acosta y Lara ressalta que guardou esta informação por mais de vinte anos e somente foi visitar a região em 1973, quando um responsável pelo do diário “El Día”, radicado em Tacuarembó, o Sr. Abel Gomez, publicou a notícia do falecimento do ancião neto do cacique Sepé. Acosta y Lara comenta que comissionado pelo diretor do Museu Nacional de História Natural viajou para o Rincón de Tranqueras, em companhia do senhor Gomez. Eles entrevistaram os vários filhos de Lino García, que forneceram fotografias e informações, não só de seu pai, mas também da irmã dele Gregória, falecida em 1970, aos 105 anos. Em relação ao parentesco com Sepé, os filhos de Lino García só souberam afirmar que o pai dizia ser neto do cacique. Porém, sempre muito reservado, nunca contou detalhes à família sobre seus antepassados indígenas. Acosta y Lara, após revisar a documentação histórica e entrevistar os descendentes de Lino García, enfatiza que a carência de documentos comprobatórios o leva a considerar esta tradição familiar como aceitável, no entanto, por apenas duas gerações, que tanto Lino García como suas irmãs, Juana e Gregória, falecidos com 116, 102 e 105 anos, eram descendentes de Sepé. “Muy probablemente los nietos que según consta vivían em Tacuarembó en los últimos decênios del siglo pasado”. Este grupo familiar deve constituir a única “linhaje Charrua que há logrado prolongarse en el tiempo y hasta nosotros”. Dos outros Charruas, após 150 anos do combate de Salsipuedes, Acosta y Lara (1981, p.20) afirma que “se han integrado, sin dejar rastro, a todos niveles de la sociedad uruguaya”. Nesse sentido, se Acosta y Lara afirma que a última linhagem dos Charrua descendentes de Sepé permanecia no Uruguai até a década de 70, como Acuab que se afirma descendente deste cacique nasceu no Rio Grande do Sul na década de 50?

Nesse capítulo, após a revisão das fontes históricas, compreende-se que a cacique Acuab consultou as pesquisas de Acosta y Lara (1981) para construir a sua narrativa sobre os ancestrais Charrua e assumiu o papel de descendente do cacique Sepé. É viável ressaltar que “a comunidade Charrua do Uruguai não reconhece o grupo de Porto Alegre como Charrua,

eles afirmam que os Charrua estão todos no Uruguai” (Cacique Sergio A’varela, comunicação pessoal, setembro, 2008).

Acredita-se ainda que é praticamente impossível que os atuais Charrua de Porto Alegre estejam se utilizando de memórias adquiridas na infância na reconstrução da sua identidade, devido ao longo período de rompimento cultural entre eles e os antigos Charrua. Pois provavelmente seus pais e avôs, miscigenando-se para o trabalho nas estâncias, sofreram um processo transculturativo⁶³ e não exerciam mais a vida nômade dos pampeanos e nem usavam as mesmas vestimentas e armas. Ou seja, os hábitos e costumes foram modificados ao longo do tempo e a memória Charrua possui uma ampla interrupção. Observa-se que, do mesmo modo que os Charrua contribuíram com alguns elementos materiais na construção da identidade do gaúcho, nos quais se pode citar a boleadeira, o churrasco, o chimarrão, eles também tiveram que abandonar seus hábitos primitivos e se adaptar aos costumes coloniais. Nesta perspectiva, acredita-se que, do mesmo modo que os arqueólogos e cronistas consultam outras fontes para construir a sua concepção sobre os indígenas, os atuais Charrua também estão buscando apoio dos antropólogos, historiadores, arqueólogos e catálogos etnográficos na construção da sua memória cultural. Como afirmou Joseph Fontana (1998), a história de um grupo humano é a sua memória coletiva e cumpre a respeito dele a mesma função que a memória pessoal num indivíduo: “a de dar-lhe um sentido de identidade que o faz ser ele mesmo e não outro, daí sua importância. Porém, convém compreender qual é a natureza da memória” (FONTANA, 1998, p.267). Para o autor, a memória é o fio condutor ligando as gerações umas com as outras e dando um caráter de continuidade à vida. Já as semelhanças e as diferenças entre os povos se traduzem por manifestações, sejam elas materiais ou espirituais.

Nas entrevistas com os Charrua, foi possível perceber que eles estão construindo esta memória através das apropriações que fazem das fontes orais, escritas, ilustrativas e também dos artefatos arqueológicos e etnográficos. É viável destacar como exemplo dessa assimilação dos objetos na afirmação da sua identidade o discurso que Acuab construiu sobre as boleadeiras, relacionando-as com o cotidiano doméstico e cultural dos seus ancestrais caçadores - coletores. A boleadeira é para Acuab um patrimônio cultural, um símbolo Charrua que ultrapassa o tempo e fala para eles sobre o passado dos seus ancestrais. Outro exemplo é a assimilação que os Charrua fizeram dos murais etnográficos pintados na aldeia pela escultora Adriana Xaplin, afirmando que foram eles os autores das representações e que estas são

⁶³ Transculturação: termo utilizado por Arno Kern (1991, p.129).

oriundas da sua memória.

Nessa perspectiva, nota-se que a necessidade de reconhecimento social levou os Charrua a criar novos hábitos de interação com o meio social e ecológico, elaborando um discurso simbólico ao se referirem a seus ancestrais. Fontana destaca ainda que a exposição da memória indígena, especialmente de elementos como a dança, o canto e os rituais, percebidos como construtores de sua identidade e de sua auto-imagem, é o caminho que os leva a simbolizar essencialmente as relações abstratas como a cosmologia, narrativa mítica intimamente ligada a seus ancestrais. Estas relações a princípio reorganizam seu universo indígena e sua identidade atual “a qual se encontra num momento de reflexões profundas e faz parte de um processo longo e delicado que precisa de todo o apoio para se auto-afirmar” (FONTANA, 1998, p.267). Esse processo de reconstrução cultural levou os Charrua a eger alguns elementos que consideram importante para a construção da sua imagem e a reconstrução de seu universo indígena atual. O ressurgimento do grupo os obriga a manter uma postura social pré-estabelecida diante da sociedade nacional, mas é indispensável que eles mantenham uma imagem visual bem elaborada para que sejam aceitos como índios nos parâmetros da FUNAI e perante a sociedade. Nesse processo de construção da nova identidade Charrua, como já foi comentado anteriormente, eles formaram uma rede de solidariedade com os órgãos institucionais e com a sociedade nacional. Um exemplo desse apoio institucional foi as gravações para o documentário sobre a trajetória do povo Charrua em Porto Alegre que contou com o auxílio da escultora Adriana Xaplin. Neste capítulo, procurou-se identificar as fontes que a artista se baseou para construir o cenário Charrua. Ao observarem-se as imagens pintadas por Xaplin, é possível afirmar que ela utilizou como base a obra de Rodolfo Maruca Sosa intitulada “La Nacion Charrua” (1957). Sosa apresentou, além das imagens dos índios Charrua, artes rupestres e placas gravadas arqueológicas que acreditou serem originárias desta etnia. Porém, considera-se errôneo atribuir essas placas aos Charrua históricos com os quais os atuais indígenas estão buscando estabelecer uma identidade. Na construção do cenário de Xaplin, a primeira referência que demonstra que a autora consultou a obra de Maruca Sosa foi o quadro visualizado na sala dos Charrua que, segundo Acuab, também fez parte do cenário do filme.



Figura 27: Índio Charrua
R. Maruca Sosa, (1954, p.125)

Nos painéis, observei mãos ilustradas e questionei o Cacique Guaimá sobre o que significava aquela representação na parede? Ele afirmou que eram as mãos de uma menina da aldeia que ele havia pintado, ressaltando: “As mãos das crianças têm que fazer parte das pinturas Charrua por que elas são muito importantes para nós” (Cacique Guaimá, comunicação pessoal, agosto de 2008).⁶⁴ No entanto, no sítio arqueológico “Arroyo Moles Del Chamanga”, pesquisado por Augustin Larrauri (1905) e comentado por Maruca Sosa (1957, p.261), existem pinturas rupestres com representações similares as que a Adriana Xaplin pintou e o cacique Guaimá se apropriou como sendo imagens “legítimas da sua memória Charrua”.

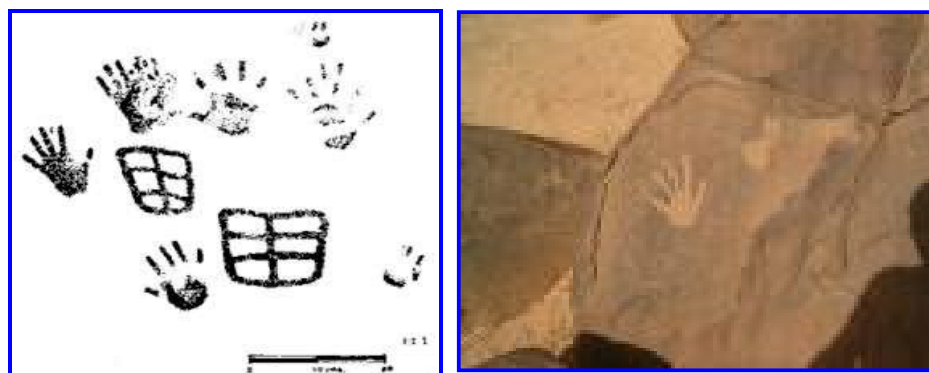


Figura 28: Pictografias: Arroio Del Chamanga
Augustin Larrauri (1905)

⁶⁴ É necessário destacar que os Charrua não permitiram que os murais fossem fotografados, mas as ilustrações comentadas encontram-se nas paredes da residência de Acuab.

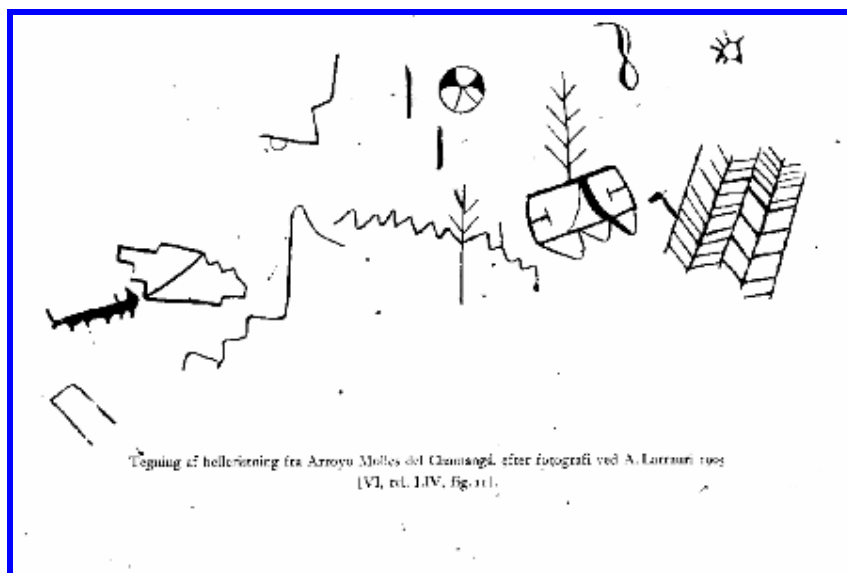


Figura 29: Pictografias: Arroio Del Chamanga, Uruguai, Augustin Larrauri (1905)



Figura 30: Painéis: Adriana Xaplin
Aldeia Charrua (Jul./2008)

Como se pode observar, as mesmas imagens encontradas por Augustin Larrauri (1905), no Arroio Del Chamanga, foram reproduzidas por Xaplin nos painéis na aldeia Charrua. A autora, baseada em Maruca Sosa (1957, p.125), considerou as representações como arte Charrua. É importante destacar que estas mesmas figuras geométricas são expressas

nos artesanatos que os Charruas estão confeccionando, ou seja, nas faixas para o cabelo, nas pulseiras e tornozeleiras. O cacique Guaimá ao mostrar-me seu quillapí enfatizou que o considera um símbolo da cultura Charrua, afirmando, ainda que ele mesmo o confeccionou. No entanto, observa-se que a autoria dos desenhos também pertence à Adriana Xaplin que provavelmente, as retirou das ilustrações de Paul Rivet (1930), publicadas em Maruca Sosa (1957, p.270- 275).



Figura 31: Reconhecimento dos Charrua pela FUNAI
(Nov. 2007)
Foto: Élson Sepé



Figura 32: Imagem: Guyunusa e Tacuabé vestindo o quillapí. Paul Rivet
“Les Derniers Charrua (1930)

Como se pode observar nas imagens acima, Acuab veste quillapí similar ao da índia Guyunusa, porém com desenhos geométricos ilustrados nas cartas do baralho de truco confeccionadas em couros bovino e eqüino. Segundo Paul Rivet (1930), a autoria dessas cartas é atribuída ao índio Charrua Tacuabé. Trata-se de desenhos simples, no entanto muito originais, que o artista indígena elaborou inspirado nos naipes espanhóis que já possuíam devido ao intercâmbio com os espanhóis por objetos indígenas, ou por serviços prestados. Os baralhos originais foram estudados por Dumoutier no ano 1833. A imagem foi adquirida por Luis A. Musso do livro “Lês derniers Charruas”. Estas cartas não existem mais no Museo do homem, provavelmente foram destruídas na invasão das águas do Rio Sena, que inundou o subsolo do Museu (RIVET, 1930 *apud* SOSA, 1957, p.270).

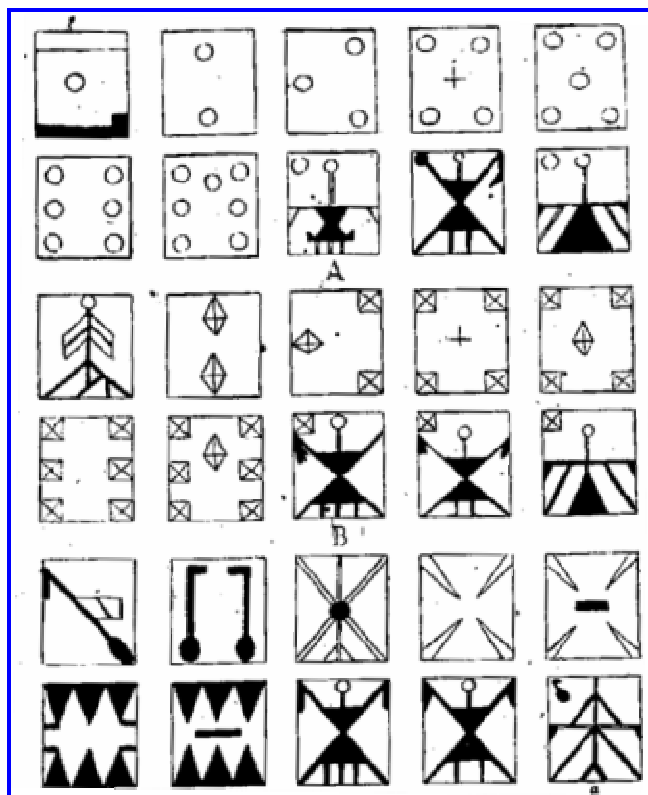


Figura 33: Baralho Charrua, confeccionado por Tacuabé Paul Rivet (1930)

Assim como os atuais Charrua do Rio Grande do Sul, o grupo Charrua do Uruguai também está construindo a sua própria identidade através de um conjunto de comportamentos coletivos e de elementos culturais que selecionaram como símbolos da cultura dos seus ancestrais. Como se mencionou no primeiro capítulo dessa pesquisa, no Uruguai, até o massacre de Salsipuedes, os Charrua eram percebidos como vilões, selvagens, indomáveis e saqueadores de gado. Após esse triste acontecimento, os índios Charrua tornaram-se um símbolo nacional e representam para a população uruguaia o espírito de luta, a “garra Charrua”, como um dos elementos da sua identidade. (HILBERT, 2001, p.113). As pessoas que se denominam Charrua no Uruguai confeccionam artesanatos e inserem em seus objetos as mesmas imagens da arte rupestre do Arroio Del Chamanga. Ou seja, os dois grupos Charrua apropriaram-se do contexto arqueológico pré-histórico como um elemento patrimonial da identidade indígena, mesmo que de fato essa arte não possa ser atribuída diretamente aos Charrua. Na imagem a seguir, visualizam-se os símbolos do Centro de pesquisa de Arte Rupestre do Uruguai.



Figura 34: Centro de Pesquisa de Arte Rupestre do Uruguai

No Uruguai, como se sabe, os Charrua são considerados heróis, ou seja, tornaram-se um símbolo da nacionalidade uruguaia; porém, esta imagem, construída muitas vezes, é utilizada em benefício próprio. Pois, além das pessoas que se reconhecem como Charrua e utilizam esta identidade étnica no processo de reivindicações de terras, os artesões também se aproveitam desta imagem construída para comercializar seus objetos. Nas garrafas cerâmicas a seguir, pode-se observar que o artesão, assim como a escultora Adriana Xaplin, associou a arte rupestre aos Charruas.



Figura 35: Artesanato: Arte Rupestre em garrafas no Uruguai
Arte Rupestre- www.oaso.com.br

Ao longo desta pesquisa, compreende-se que a memória dos atuais Charrua está diretamente relacionada à necessidade de construção da sua identidade étnica. Nesse processo construtivo, eles se apropriam dos diversos elementos materiais e imateriais que consideram serem originários dos seus ancestrais, elaborando sobre eles uma narrativa simbólica e auto-afirmativa. Os objetos arqueológicos e etnográficos no contexto da atual aldeia Charrua tornam-se índices simbólicos da sua identidade étnica, levando-os a buscar uma memória sobre seus ancestrais. Como afirmou Michael Pollack (1992), ao caracterizar a relação entre memória e identidade, a memória é um fenômeno construído (consciente ou inconsciente) como resultado do trabalho de organização (individual ou socialmente). A memória é para Pollack um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução. Pollack, referindo-se a identidade, define-a como a imagem que a pessoa adquire ao longo da vida relativa a si mesma, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria para acreditar na sua própria representação e também para ser percebida da maneira que quer por outros. O autor destaca, ainda, que a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade e que se faz por meio da negociação direta com outros. Memória e identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais e em conflitos que opõem grupos políticos diversos.

Nelly García Gavidia (1996) destaca que as identidades são produzidas e configuradas em um jogo de dinâmicas coletivas que regem o social na intersubjetividade, implicando os atores sociais. Ou seja, são reconstruções parciais e contínuas e estão sujeitas a constantes modificações, reinvenções e negociações. Cada autor social vai configurando, em sua experiência de vida, uma multiplicidade de identidades, dependendo do grau de pertencimento do indivíduo a múltiplos agrupamentos sociais, que esteja em disposição permanente de recompor e definir seus entornos identitários (GAVIDIA, 1996, p.11).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas tengo por cierto que de aquella arma..., que los indios usan en las comarcas y costas del Rio Paranaguai (Alias Rio de la Plata), nunca los chrisptianos la supieron, leyeron, ni los moros la alcançaron, ni antiguos ovieron notiçia, ni se hay oydo ni visto otra en todas las armas sivas tan dificultosa de exerçitar; porque aun donde los hombres la usan, los menos son hábiles para la exerçer (OVIEDO, 1851 *apud* GONZÁLEZ, 1953, p.1).

São poucos os trabalhos que se dedicaram a contar a história das boleadeiras, armas de arremesso de origem indígena Sul Meridional. Até o presente momento, o trabalho mais detalhado consultado foi a monografia elaborada por Alberto Rex González (1953), mencionada por diversas vezes nesta pesquisa. Em sua obra, o arqueólogo se dedicou a compreender as tipologias e as áreas de dispersão das boleadeiras. Nesta dissertação, entende-se que as boleadeiras possuem outros aspectos científicos a serem revistos, ampliados e aprofundados. Sendo assim, o principal interesse foi tratar de seus atuais significados simbólicos no contexto cultural Sul Meridional. De uma forma ativa, procurou-se conhecer a importância das boleadeiras na construção da tradição gaúcha, ou seja, perceber como os gaúchos se apropriaram deste elemento indígena pampeano na constituição e afirmação da sua identidade. Visando alcançar este objetivo, apresentou-se, no capítulo 1, a etnografia que se realizou com os gaúchos na cidade de Uruguaiana/ RS.

Considerou-se a metodologia etnográfica como eficaz e necessária na medida em que permite a inovação do olhar do arqueólogo que busca perceber a relação das pessoas com os seus objetos. A partir do trabalho de campo com os gaúchos em Uruguaiana/RS, foi possível conhecer diferentes olhares e diversas histórias sobre as boleadeiras preservadas na memória dos trabalhadores rurais e do gaúcho da cidade. Com o objetivo de preservar estas lembranças já pouco trabalhadas, optou-se por transformar suas narrativas em textos. Desse modo, apresenta-se a seguir uma breve revisão dos resultados obtidos, já mencionados ao longo do trabalho.

Ao serem analisados os discursos dos peões campeiros, pode-se identificar que as boleadeiras são para eles um símbolo que compõe, transforma e representa sua tradição gaúcha. As boleadeiras, no atual contexto do homem do campo, são consideradas patrimônios familiares herdados de pais para filhos como um objeto simbólico e afetivo. É viável mencionar que a boleadeira é para este gaúcho um artefato biográfico, pois está repleta de lembranças do contexto em que viveram seus ancestrais, ou seja, a boleadeira possui uma

agência simbólica na vida das pessoas na medida em que as faz lembrar de um passado interiorizado em sua memória. Ao analisar o discurso do gaúcho da cidade, percebe-se que este possui um olhar diferenciado sobre as boleadeiras, ou seja, como ele não trabalhou no campo, a boleadeira não o remete a um passado vivenciado. Para o entrevistado, a boleadeira é um símbolo que representa a tradição riograndense; no entanto, ele considera que os gaúchos utilizam este artefato nas festas campeiras e nos desfiles em comemoração ao 20 de setembro como um elemento que afirma e fortalece a sua cultura.

Com relação à construção do vestuário tradicionalista, entende-se que as boleadeiras foram escolhidas como elementos simbólicos que representam um resgate da tradição de seus ancestrais. Desta maneira, as boleadeiras dos indígenas foram mantidas no contexto do gaúcho como uma força simbólica que os faz lembrar e refletir sobre a formação do Rio Grande do Sul. Através da utilização da teoria do “efeito de Diderot e na unidade Diderot” abordada por Grant McCracken (2003), compreende-se a harmonia das boleadeiras com o corpo e o contexto social do gaúcho. Analisando as vestimentas e os instrumentos de trabalho do gaúcho do campo, percebe-se que ele escolheu utilizar elementos que estivessem relacionados com o ambiente em que vive. Pode-se afirmar que, na maioria das vezes, o conjunto indumentário do gaúcho é confeccionado com couro retirado dos animais criados para o consumo nas estâncias onde trabalham, ou seja, está relacionado com o seu cotidiano, mantendo assim a consistência cultural interna. Entre os objetos elaborados com esta matéria prima local, pode-se citar as boleadeiras, o laço, o tirador, a guaiaca, as botas, etc. Outro elemento da indumentária do gaúcho analisado nesta pesquisa é a harmonia das bombachas largas com o uso das boleadeiras e do laço no cotidiano do peão campeiro. Através da narrativa dos informantes, conclui-se que as atividades rurais como montar, laçar e bolear os animais exige do homem muita agilidade e flexibilidade. Desse modo, os gaúchos afirmam que foi necessária a inserção da bombacha larga na sua indumentária por lhes proporcionar a sensação de liberdade.

No folclore gaúcho, identifica-se a ampla expressão simbólica das boleadeiras, evidenciando a utilização do artefato na dança conhecida como Malambo, sendo a principal atração das churrascarias do Sul Meridional. Constata-se que, atualmente, este culto ao tradicionalismo através da boleadeira é difundido pelo Brasil e exterior como uma extensão da cultura e da identidade gaúcha.

Ao se pensar na relação das pessoas com os objetos, identifica-se a dimensão pessoal das boleadeiras através da análise do seu potencial simbólico. Durante a etnografia, percebeu-se que algumas pessoas expõem as bolas de boleadeiras nas estantes e lareiras, transformando

o artefato em um índice cultural. Nessa perspectiva, pode-se constatar que a boleadeira manifesta seus significados simbólicos na medida em que interage com as pessoas e as pessoas com elas, através de fragmentos de uma memória construída sobre seus ancestrais indígenas. Compreende-se que os gaúchos consideram as bolas de boleadeiras arqueológicas como um testemunho material da ocupação indígena nos pampas riograndenses e também como um símbolo da bravura e da força gaúcha.

Os atuais instrumentos de boleadeira exposto nas salas das casas e nos CTGs interagem com as pessoas através da sua agência simbólica. Para se evidenciar esses aspectos, utilizaram-se as idéias de Alfred Gell (1992), que afirma que os objetos também exercem uma agência sobre as pessoas. Ao se analisar a agência simbólica das boleadeiras, considera-se-as como um patrimônio cultural, simbólico e convencional Sul Meridional, pois estão interiorizadas na memória coletiva das pessoas de uma mesma região. As entrevistas possibilitaram confirmar a hipótese central desta pesquisa, em que se afirma que a boleadeira é um artefato de origem indígena pampeana que permanece no contexto do gaúcho num processo histórico contínuo, porém com novos significados. Os resultados alcançados permitem considerar esta etnografia como um “resgate da memória” dos gaúchos. É viável ainda se ressaltar que suas lembranças estavam relacionadas à vida no campo, às rodas de chimarrão, às corridas de cavalo, à história dos ancestrais indígenas, ao trabalho com o gado bravo, à confecção e ao manejo das suas boleadeiras.

No capítulo 2, o objetivo foi conhecer as narrativas dos arqueólogos em relação aos artefatos de boleadeiras encontrados em suas pesquisas de campo. Dessa forma, identificou-se que os arqueólogos continuam dedicando pouca atenção à história das boleadeiras e adotando a metodologia de outros pesquisadores para resolver os seus questionamentos científicos. Observou-se que a grande maioria dos arqueólogos continua utilizando a classificação taxionômica criada pelo arqueólogo Rex González (1953), pois ao encontrar as boleadeiras nos sítios arqueológicos descrevem apenas suas características tipológicas e funcionais. É necessário destacar que esta dissertação não possui o interesse de criticar ou desmerecer a importante obra científica de González (1953), que também foi utilizada para se analisar e descrever as tipologias que se consideraram mais características. O objetivo é propor e também incentivar um novo olhar para o estudo das boleadeiras, abordando o seu potencial simbólico no contexto cultural Sul Meridional.

A minuciosa análise dos trabalhos de alguns reconhecidos etnohistoriadores como Acosta y Lara (1961) (1969/70) e Ítala Becker (1982) permitiu conhecer outros olhares sobre as bolas de boleadeiras no contexto dos índios pampeanos. Pode-se afirmar que,

diferentemente da maioria dos arqueólogos, estes pesquisadores buscam nas fontes históricas, etnohistóricas, etnográficas e antropológicas outras informações para explicar o cotidiano doméstico e social das etnias indígenas do Sul Meridional. O interesse ao revisar as pesquisas de Acosta y Lara (1961 e 1969/1970) e Ítala Becker (1982) foi conhecer o caminho que estes etnohistoriadores percorreram para construir uma história analítica e cronológica dos índios Charrua e Minuano. As obras dos etnohistoriadores demonstram que eles tiveram acesso às importantes e preciosas fontes dos cronistas e viajantes do Rio da Prata, evidenciando ainda que eles, do mesmo modo que os arqueólogos, também trocam informações entre si, o que proporciona uma consistente narrativa étnica sobre os índios pampeanos. Com base nos trabalhos dos etnohistoriadores, no capítulo 2 desta dissertação, também são comentados os diferentes momentos vividos pelos índios Charrua e Minuano. Entretanto, nestas considerações finais, apresentam-se somente alguns aspectos sobre a temática, já discutida ao longo do capítulo:

Acosta y Lara (1961 e 1969/1970) e Ítala Becker (1982) concordam que os índios Charrua e Minuano possuíam semelhanças físicas, econômicas e culturais; porém, tratavam-se de duas parcialidades indígenas diferenciadas que seguem líderes independentes e ocupam espaços separados na antiga Banda Oriental do Uruguai. Os autores afirmam que, devido à invasão colonizadora em seu território, ocorreram deslocamentos; entretanto, suas posições originais sempre estiveram relacionadas à Banda Oriental do Uruguai. Os etnohistoriadores também concordam que, após a colonização, os índios Charrua e Minuano continuaram sendo caçadores coletores e que seu território, dividido entre as fronteiras portuguesa e espanhola, continuou por quase dois séculos sendo considerado terra sem dono. Esta certa liberdade em permanecer em seu território permitiu que os indígenas evitassem por longos anos as imposições dos colonizadores estancieiros que buscavam mão de obra indígena para o trabalho com o gado. Através do contato, os indígenas tiveram acesso aos novos elementos inseridos pelo colonizador; inicialmente, o cavalo com o qual se tornaram excelentes jóqueis, motivo pelo qual eram tão solicitados para o trabalho com o gado nas estâncias. Os Charrua, dominando a montaria, usavam o laço e as boleadeiras para saquear o gado das fazendas dos colonizadores. Com base nos relatos dos cronistas, os etnohistoriadores afirmam que, até o final do Séc. XVIII e início do XIX, os espanhóis e portugueses ocupavam definitivamente o território, dominando cada vez mais os espaços dos indígenas. Com o domínio do gado pelos fazendeiros, os indígenas não encontraram outra escolha a não ser empregarem-se nas estâncias como peões campeiros. Nessa medida, é viável comentar que, durante este processo de trocas culturais, as boleadeiras foram introduzidas nas estâncias, tornando-se uma arma

fundamental no cotidiano doméstico do peão campeiro e um elemento simbólico indispensável na construção da identidade gaúcha.

Acosta y Lara (1969/70), que estudou os diferentes momentos da história dos índios Charrua, destaca que, com a intensificação da colonização, os indígenas se recusaram a viver aldeados e a servir os estancieiros, o que provocou inúmeras disputas pelo espaço. Outro aspecto que contribuiu para a desorganização da vida indígena foram as epidemias de varíola que reduzem amplamente esta população.

A decisão dos pampeanos em continuar a sua vida nômade, no espaço agora pertencente aos colonizadores, leva o General Fructuoso Rivera, que estava sendo pressionado pelos proprietários de terras, a preparar a emboscada de Salsipuedes, em 11 de abril de 1831, onde os índios Charruas foram atraídos e mortos a fio de espada. Acosta y Lara (1969/70) reúne documentos nos quais o governo uruguaio tenta justificar esta atitude, declarando que, devido a insistência dos índios Charrua em continuarem na barbárie, não restou alternativa a não ser enviar um corpo de expedicionários que restabelecesse a ordem e a legalidade na vida rural. Ao perceberem que os indígenas não se sujeitavam as suas ordens, a solução que o General Rivera encontrou foi armar uma cilada, ou seja, o massacre de Salsipuedes. O extermínio foi considerado por Rivera como única e necessária solução para a desordem e a barbárie dos índios Charrua que representavam o atraso no desenvolvimento econômico do país. Acosta y Lara (1961) (1969/70) como se mencionou anteriormente pesquisou a história dos índios Charrua dentro de uma narrativa analítica e cronológica. Ao longo deste trabalho, abordaram-se os diferentes momentos da história dos índios Charrua na Banda Oriental do Uruguai. Entre os diversos acontecimentos, comentou-se a Guerra dos Charrua na Banda Oriental Período Hispânico, a participação dos Charrua na Guerra Guaranítica (1754), os Charrua e Minuano no avanço Português (1801), além de se discutir profundamente os aspectos aqui apresentados referentes à Guerra dos Charrua na Banda Oriental Período Pátrio.

No capítulo 2, também foram abordadas as etnografias do antropólogo Antonio Serrano que estudou os diferentes grupos indígenas que habitaram a Antiga Província do Uruguai (1936) e os Aborígenes Argentinos (1947). O autor construiu uma história do cotidiano e dos costumes das etnias indígenas durante a conquista. Serrano ao revisar as fontes históricas considera que a vida dos indígenas foi marcada por diversas transformações culturais; além disso, afirma que a colonização foi a principal responsável pelas mudanças no modo de vida primitivo. Neste trabalho, discutiram-se somente as parcialidades indígenas que, de acordo com o antropólogo, utilizaram as boleadeiras. Entre elas, pode-se mencionar os Charrua, Minuano, Guénaken, Querandi, Pampas, Patagones ou Chónecas.

Ainda no capítulo 2, procurando conhecer o olhar dos cronistas sobre as boleadeiras dos índios pampeanos, observou-se que, do mesmo modo que os arqueólogos e antropólogos, eles também trocaram informações entre si. Pois seus diários demonstram que os cronistas mais recentes se apropriam dos relatos dos primeiros visitantes ao Rio da Prata para construir suas próprias narrativas sobre os indígenas. Além das diversas questões discutidas e esclarecidas neste capítulo, identificaram-se e resolveram-se os aspectos tipológicos e funcionais das diferentes bolas de arremesso.

No capítulo 3, realizou-se uma etnoarqueologia na aldeia Polidoro Povo Charrua em Porto Alegre/RS. Inicialmente, buscaram-se nos trabalhos arqueológicos que utilizaram a mesma metodologia informações teóricas sobre as bases conceituais desta subdisciplina da antropologia. Após consultarem-se as diferentes fontes, identificou-se que a etnoarqueologia vem sendo amplamente utilizada como um guia na construção das pesquisas que envolvem a narrativa das sociedades vivas para a compreensão dos vestígios do passado. Com um olhar etnoarqueológico, procurou-se compreender o grupo Charrua que voltou a ser reconhecido pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, em setembro de 2007. O primeiro contato com os indígenas ocorreu em agosto de 2008, através da disciplina intitulada Etnologia Indígena e Arte, ministrada pelo antropólogo Sérgio Baptista (UFRGS), que solicitou como avaliação uma etnografia indígena. Ao longo das aulas, decidi que, no lugar de fazer uma etnografia, poderia aplicar a metodologia etnoarqueológica na aldeia Charrua e transformar esta avaliação no terceiro capítulo da dissertação. Ao estabelecer os primeiros contatos com o grupo de pessoas que se reconhecem como Charrua, pode-se constatar que estes indígenas se organizaram em torno dos seus antigos costumes e se apropriaram dos elementos que consideram típicos da cultura indígena como uma forma de construir e afirmar a sua identidade étnica.

Durante as visitas à aldeia Charrua, localizada na Lomba do Pinheiro Parada 38 em Porto Alegre/RS, tive a oportunidade de participar de uma reunião com os representantes da FUNAI. Neste dia, os indígenas expuseram na varanda da casa alguns artefatos arqueológicos e outros etnográficos dos quais se apropriaram como sendo legítimos Charrua. Entre os objetos que o grupo escolheu para afirmar a sua descendência Charrua, foi possível observar que as boleadeiras são as peças que mais se destacam na sua narrativa étnica e simbólica. Através do discurso da Cacique Acuab, pode-se afirmar que as bolas de boleadeiras arqueológicas representam para o povo Charrua a comprovação da existência de seus ancestrais guerreiros (Cacique Acuab, comunicação pessoal, agosto de 2008).

Nesta pesquisa, considera-se que os Charrua possuem diferentes maneiras de se

apresentar como indígenas, ou seja, percebe-se que eles sentem uma maior necessidade de se auto-afirmarem indígenas para os órgãos institucionais. Exemplo disso foi a maneira como receberam os representantes da FUNAI, pois além de apresentarem uma narrativa étnica, simbólica e auto-afirmativa, os indígenas estavam vestidos a caráter, com cocares, colares, corpo pintado e até dançaram para os visitantes. No entanto, quando se apresentam para os pesquisadores, eles também se reconhecem como legítimos Charrua, porém buscam adquirir outros conhecimentos sobre a história do seu povo. Nesta pesquisa, considera-se que provavelmente os Charrua trocam informações com os pesquisadores, fortalecendo assim a sua narrativa étnica. Outro aspecto que foi abordado é a maneira que os indígenas se apropriaram dos murais etnográficos pintados pela escultora Adriana Xaplin que consultou a obra de Maruca Sosa (1954) e associou as imagens da arte rupestre presente nos sítios arqueológicos uruguaios à cultura Charrua.

Os painéis expressam cenas de caça, de guerra, do cotidiano etc., e foram elaborados para as gravações do documentário “Perambulantes. A vida do povo de Acuab em Porto Alegre”, lançado no auditório da UFRGS, em dezembro de 2008. No entanto, o Cacique Guaimá afirma serem representações próprias da sua memória Charrua. Nesse sentido, no capítulo 3, procurou-se identificar onde este grupo está buscando referências para construir esta nova identidade Charrua, já que durante os diálogos eles negaram qualquer consulta às fontes etnográficas, etnohistóricas ou antropológicas. Discutiu-se, ainda, a provável criação desta memória Charrua, devido ao longo período de rompimento cultural entre o atual grupo e seus possíveis ancestrais, exterminados nos massacres de Salsipuedes e Mataojos no Uruguai.

O estudo do simbolismo das boleadeiras no atual contexto do gaúcho levou a conclusão que o artefato que se originou no cotidiano das etnias indígenas pampeanas tornou-se patrimônio cultural e simbólico que constrói e afirma a identidade dos gaúchos do Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. As entrevistas realizadas permitiram conhecer a agência simbólica das boleadeiras na vida do gaúcho na medida em que os faz lembrar de histórias preservadas na sua memória cultural. Foi possível observar também que a incorporação das bolas de boleadeiras arqueológicas no cotidiano dos Charrua do presente, independente de uma continuidade histórica entre eles e as pessoas que as confeccionaram, é utilizada como um índice de manutenção da sua identidade étnica na medida em que são objetos que falam para eles sobre os seus ancestrais e contribuem para construção da sua memória cultural.

A ampla revisão bibliográfica realizada para a construção desta dissertação demonstra que a arma que despertou a atenção dos cronistas dos diferentes períodos históricos pela sua temível eficácia nas mãos indígenas trata-se da boleadeira. Assim, pode ser considerada como

uma das armas de arremesso mais antigas do Sul Meridional. Através da utilização das metodologias etnográficas e etnoarqueológicas, foi possível conhecer os significados simbólicos e funcionais das boleadeiras nos diferentes contextos sociais. Porém, observou-se que, devido a raridade de pesquisas sobre a temática das boleadeiras, existem muitos outros aspectos a serem analisados e compreendidos. Nesse sentido, considera-se esta dissertação apenas o primeiro passo para os futuros olhares arqueológicos, que além de abordarem os aspectos tipológicos e funcionais dos artefatos de boleadeiras, estejam interessados em desvendar seus significados simbólicos.

REFERÊNCIAS

ACOSTA Y LARA, Eduardo, F. **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Hispánico.** Impresores A. Monteverde y CIA. S. A. Montevideo, Uruguay, 1961.

_____. **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Pátrio I - II.** Impresores A. Monteverde y CIA. S. A. Montevideo, Uruguay, 1969/70.

_____. Los Chaná-Timbúes em La Banda Oriental. **Apartado de Anales del Museo de Historia Natural.** Montevideo, Uruguay, 1956.

_____. Un Linaje Charrua En Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes). **Apartado de Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,** (Serie Ciencias Antropológicas; Vol. 1 n. 2). Montevideo, 1981.

AGUIRRE, Juan Francisco. Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada Don Juan Francisco Aguirre en la demarcación de límites de España y Portugal en la América Meridional [1793-1796]. **Revista de la Biblioteca Nacional,** Buenos Aires, v. 19, 1950.

ALBECHE, Daysi Lange. **Imagens do gaúcho: história e mitificação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ARREDONDO, Horácio. Viajeros y Visitantes del Uruguay. Expedición de Magallanes, Cabot y otros. **Revista de la Sociedade Amigos de la Arqueologia.** Tomo XV. Montevideo, Uruguay, 1956.

AZARA Felix. Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata. Viajes por la América Meridional. Espasa-Calpe. Barcelona, 1923. In: Antonio Serrano. **Etnografía de la Antigua Provincia del Uruguay.** Paraná, 1936.

_____. **Viajes por la América meridional.** Edición Calpe, Barcelona, 1923.

_____. Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones guaraníes. Montevideo: **Anales del Museo Nacional de Montevideo,** 1904.

BARROSO, Gustavo. Osório: **O Centauro dos Pampas.** 2. ed. Rio de Janeiro: Getulio M. Costa, 1939.

BARTH, Frederick. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras" In: POUTIGNAT, P. e STREIFFENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, UNESP, 1997.

BARTHES, Roland. **A Aventura Semiológica**. Trad./ Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Elementos de semiologia**. São Paulo: Cultrix, 1964.

BASÍLE BECKER, Ítala Irene. O Que Sobrou dos Índios Pré - Históricos do Rio Grande Do Sul. In: KERN, Arno A (Org). **Arqueologia Pré - Histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto Ltda. p. 331 -354 1991.

_____. **Os Índios Charruas e Minuanos na Antiga Banda Oriental do Uruguai**. Dissertação (Mestrado), Porto Alegre, 1982.

BAUDRILLARD, Jean. **O Sistema dos Objetos**. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BINFORD, L. Smudge pits and hide smoking. The use of analogy in archaeological reasoning. **American Antiquity**, n. 32, p.1-12, 1967.

BORRERO, L.; YACOBACCIO, H. Etnoarqueología de Asentamientos Aché. **Journal De La Societé Des Américanistes**, LXXV, p. 7-33, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 5. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2002.

BROCHADO, José Proenza. Pesquisas Arqueológicas Nos Vales do Ijuí e Jacuí. In: Programa Nacional de Pesquisas arqueológicas -3. **Publicações Avulsas Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém, n. 13, p. 31-62, 1969.

CARDIEL, José. **Diário del viaje y misión al Río del Sauce**. En P.I.I.C.F.F série A n. 13 Buenos Aires, 1930.

CARDOSO, Aníbal. Breves noticias y tradiciones sobre el origen de la "boleadora" y del caballo en la República Argentina. **Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires**, T. XXVIII: 150-181, 1916.

CARMO, P.S. **Culturas da Rebeldia – A juventude em questão**. São Paulo: Editora SENAC, 2001.

CASAMIQUELA, Rodolfo M. Formas Aberrantes de Bolas Nordpatagónicas. **Acta Præhistórica II**, Centro Argentino de Estudios Præhistóricos p. 176-180, 1958.

CASCUDO, Luís Câmara. **Rede de Dormir: Uma Pesquisa Etnográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

CELORIA, Francis, **Arqueologia**. Tradução/ Castro Ferro. São Paulo: USP, 1975.

CESAR, Guilhermino. **Primeiros Cronistas do Rio Grande do Sul 1605-1801**. Porto Alegre: UFRGS, 1969.

CHEBATAROFF, Jorge. **Tierra Uruguaya: Introduccion A La Geografía Física, Biológica Y Humana del Uruguay**. Montevideo: Don Bosco, 1960.

CLARK, Grahame. **A Pré-história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

CLASTRES. Pierre. **A Sociedade Contra O Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COPÉ, S. M. **Aspectos da Ocupação Pré-Colonial do Vale do Jaguarão, Rio Grande do Sul**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, 1985.

CUSTÓDIO, L, A, B. Os Primeiros Habitantes do Rio Grande do Sul. (org). Santa Cruz do Sul: EDUNISC; **IPHAN**, 2004.

D'ORBIGNY, Alcides. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1976.

_____. L'homme américain. T.IV : **Voyage dans l'Amérique Meridionale**, Paris, 1839.

DAVID, N. & KRAMER, C. **Ethnoarchaeology in Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DAVID, N. Integrating ethnoarchaeology: a subtle realist perspective. **Journal of Antropological Archaeology**. N. 11, p. 330- 59, 1992.

DEBENEDETTI, y CASA NOVA, Eduardo. Titiconte. **P. M. A. E. F.**, série A, III. Buenos Aires, 1933-1935.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

DEL BARCO, Centenera, Martín. . **La Argentina y la Conquista del Rio de La Plata (1601). Canto X**. Imprensa Del Estado, Buenos Aires, 1836.

DELGADO, Andréa F. GOIÁS: A Invenção da Cidade “Patrimônio da Humanidade”. **Horizontes Antropológicos**, Ano. 11. n. 23. p. 113-143. Porto Alegre, 2005.

DIAS, Adriana S. & HOELTZ, Sirlei E. Proposta Metodológica para o Estudo das Indústrias Líticas do Sul do Brasil. **Revista do CEPA**. Santa Cruz do Sul. v. 21, n. 25, p. 2-63, 1997.

DIAS, Adriana Schimid. **Repensando A Tradição Umbu a partir de um Estudo de Caso**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Porto Alegre, 1994.

_____. **Sistemas de Assentamento e estilo Tecnológico: Uma proposta Interpretativa para a Ocupação pré-colonial do Alto Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, 2003.

_____. Painel dos Últimos Trinta Anos de Pesquisas Arqueológicas dos Caçadores – Coletores do Sul do Brasil. In: **Revista do CEPA**. Santa Cruz do Sul. v 23, n. 29. UNISC, p.52 – 59, 1999.

DÍAZ, Antonio. Apuntes. In: **Archivo General de la Nación**. Montevideo, Uruguay, 1812.

DÍAZ, Eduardo Acevedo. Etnologia Indígena. **La Época**, Ano. IV, n. 1258/59, Montevideo, 1891.

DIEGO, Garcia de Mogger. Memória (1526-1527). Publicada por Guilhermino Furlong Cardiff S. J. Amigos de la Sociedade de la Arqueologia. Tomo. VII. Montevideo, 1933. In: **ACOSTA Y LARA: La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Hispánico**. Impresores A. Monteverde y CIA. S. A. Montevideo, Uruguay, 1961.

FAGUNDES, Antonio A. **Indumentária Gaúcha**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2001.

FALKNER, Tomás. **Descripción de la Patagonia**. Biblioteca Centenaria 1. Buenos Aires, 1911.

FERNANDEZ, C, Jorge: Las boleadoras, el arma de la pampa. **Todo es Historia**. Buenos Aires, 2001, p.68-80.

FIGUEIRA, José H. **Los primitivos habitantes del Uruguay, en El Uruguay en la exposición histórica Americana de Madrid**. Montevideo, 1892.

FITZ ROY, R. Proceeding of the Second Expedition (1831-1836). Narrative of Surveying Voyages of his Majesty's ships. **Adventure and Beagle between the years 1826-1836**. London, 1839.

FLORES, Moacyr. Historiografia da Revolução Farroupilha: 1º parte. **Veritas**, Porto Alegre, v. 30, n.117/120, p. 425-438. Porto Alegre, 1985.

_____. **República Rio-Grandense: realidade e utopia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

FONTANA, Josep. **História: análise do passado e projeto social**. Bauru: EDUSC, 1998.

FORD, J. **Método Cuantitativo para Establecer Cronologías Culturales**. Washington D. C.: Union Panamericana, 1962.

FREIRE, José R. Bessa: Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo. In: Salomão, Jayme (dir): **América: Descoberta ou Invenção**. 4º Colóquio *UERJ*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 138-164.

FRICKEL, P. "Tradição tribal e arqueologia no Tumucumaque". **Revista do Museu Paulista**, N. S., XIV, p. 471-491. São Paulo, 1964.

GAVIDIA, Nelly, G. El Uso de símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional. **Revista de Ciencias Humanas y Sociales**. vol. 19 n. 40, Maracaibo, Venezuela, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: **Anthropology: art and aesthetics**. COOTE, Jeremy & SHELTON, Anthony (editores) Oxford: Clarendon Press, 1998, p.40-63.

_____. **Art and agency: An anthropological Theory**. Oxford: Clarendon Prees, 1992, p. 1-50; 223-257.

GOMES, Flamarion, F. da Fontoura. **Arqueologia e Pré-História Platina na Margem Esquerda do Médio Uruguai**: Uruguiana. Dissertação (Mestrado) UFSM, Santa Maria, 2002.

GONÇALVES, José R. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, ano 11, n. 23, Porto Alegre, jan. /jun. 2005.

GONZÁLEZ, A. R. La Boleadora. Sus áreas de dispersión y tipos. **Revista del Museo de la Universidad Eva Perón (Nueva Serie)**, T. IV: 133-292, 1953.

GOSDEN, C. **Anthropology and Archaeology: A changing relationship**. London: Routledge, 1999.

GOULD, R. The Anthropology of human residues. **American Anthropologist**, n. 80, p. 815-835, 1978.

GRUNEWALD, R. A. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALTER, M. **Shopping for identity. The marketing of ethnicity**. Kindle Edition: New York, 2000.

HAMESISTER, M. D; SALDANHA, JOÃO, D. Moura; DIAS, A. S. Pequeno Glossário para Reprodução Gráfica do Material Lítico. **Revista do CEPA**. vol. 21, pg.7-33, UNISC, 1997.

HANKS, C. **An Ethnoarchaeological approach to the seasonality of Historic Cree Sites in Central Québec**. Arctic, n. 36, p.350-355, 1983.

HERNÁNDEZ, José. **El Gaucho Martín Fierro**. 4. ed. Buenos Aires: Sopena, 1948.

_____. **Martín Fierro, La vuelta de Martín Fierro**. Buenos Aires. Libr: Del Plata, 1879.

HILBERT, Klaus. **Aspectos de la Arqueologia en El Uruguay**. Mainz: Verlag Philipp Zabern (Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie, v. 11), 1991.

_____. Caçadores-Coletores pré-históricos no Sul do Brasil: um projeto para uma redefinição das tradições líticas Umbu e Humaitá. In: FLORES, Moacyr (Org). **Negros e Índios: história e literatura**. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 9-21, 1994.

_____. A interpretação étnica na Arqueologia dos caçadores – coletores da região do Prata. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. XXVII n.2, p.103-119, dez. 2001.

HOBSBAWN, Eric. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HODDER, Ian. “Agency and individuals in long-term processes”. In: DOBRES & ROBB (Org). **Agency in Archaeology**. London: Routledge, p. 21-33, 2000.

_____. **Interpretación en Arqueología: Corrientes actuales**. Barcelona: Crítica, 1994.

HOELTZ, Sirlei E. Estudo de Coleções Líticas: Limites e Possibilidades. **Revista do CEPA**, Santa Cruz do Sul, v.23, n. 29, p. 60-63, 1999.

HOSKINS, Janet. **Biographical Objects: How things Tell Stories of People’s Life**. New York, Londres: Routledge, 1998.

IHERING, Hermann Von. Os índios do Rio Grande do Sul. **Anuário do Estado do Rio Grande do Sul**. (Undécimo Hans): 19 a 119. Porto Alegre/RS, 1895.

ISABELLE, Arsene. **Viagem ao Rio Grande do Sul: (1833-1834)**. Tradução e notas de Dante Laytano. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983.

JACOBUS, A. L. A Utilização de Animais e Vegetais na pré-história. In: KERN, Arno. A. (Org). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, p.63-87, 1991.

JACQUES, Cezimbra J. **Costumes do Rio Grande Do Sul**. (Precedido de Uma Ligeira Descrição Física e de Uma Noção Histórica). Porto Alegre: Intermédio Ltda, 1883.

JACQUES, Clarisse C. **As Pessoas e as Coisas: Análise Espacial em dois Sítios da Tradição Guarani em Santo Antônio da Patrulha, RS**. Dissertação (Mestrado em História) Pontifícia

Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

JOHNSON, M. La nueva arqueología. In: **Teoría arqueológica: una introducción**. Barcelona: Ariel, 2000.

JUAN, José Rossi. **Los Charruas: indígena de la Argentina**. Buenos Aires: Galerna Búsqueda de Ayllú, 2002.

KERN, Arno. A. **Antecedentes Indígenas**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal Rio Grande do Sul, 1994.

_____. **Le Précéramique du Plateau Sud-Brésilien**. Paris, 1981. 427 p. Tese (Doutorado), École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.

_____. Missões Uma História de Dominação ou um Processo de Transculturação?. **Veritas**, v. 36. n. 141, mar. 1991.

_____. Origens da Ocupação - Pré - Histórica do Rio Grande do Sul na Transição Pleistoceno-Holoceno. In: KERN, Arno. A. (Org). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, p. 89-102, 1991.

LAMBERTY, Salvador Ferrando. **ABC do tradicionalismo gaúcho**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2000.

LARRAÑAGA, Dámaso Antonio. Noticias sobre los minuanes (1813) . In: **Escritos**, Tomo III. **Publicaciones del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay**. Montevideo, Uruguay, 1923.

LARRAURI, AGUSTIN. Pictografías de la Republica Oriental del Uruguay (1905). In: **Primera Reunión Nacional de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales**. Tucumán, 1916, p. 525-528.

LAYTANO, Dante de: **Folclore do Rio Grande do Sul: Levantamento dos Costumes e Tradições Gaúchas**. 2. ed. Porto Alegre: EST, 1987. 350 p.

LAYTON, R. **The Cultural Context of Hunter-Gatherer Rock Art**. Man, n. 20 p. 434-453, 1985.

_____. (Org). **Who Needs the Past (indigenous Values and Archaeology)**. London:

Routledge, 1989.

LE GOFF, Jacques: Memória. **Enciclopédia Einaudi**. Vol. I. Memória – História. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 11 a 50, 1984.

LEGUIZAMÓN, Martiniano. Etnografía del Plata. El origen de las boleadoras y del lazo. **Separata de la Revista de la Universidad de Buenos Aires**, T. XLI, Buenos Aires, 1919.

LEHMANN-NITSCHKE, Roberto. **Costumbres Nacionales. El Origen de las boleadoras y del lazo**. Buenos Aires, 1918.

LEROI - GOURHAN, André. **Os Caçadores da Pré-história**. Lisboa: 70, 1984.

LESSA, Barbosa. **O sentido e o valor do tradicionalismo**. Disponível em: <<http://www.mtg.org.br>>. Acesso em 03 dez. 2000.

_____. **Os Guaxos**: Romance. Coleção Terra Forte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1959.

_____. **Palavra 2**. Narração Paixão Côrtez. [CD-ROM]. Porto Alegre: Espaço Engenho e Arte, 2001.

_____. **Rodeio dos Ventos**: Uma Síntese Fantástica da Formação do Rio Grande. 2. ed. rev. ampl. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1995.

LIMA, Mesquitela. **Antropologia do Simbólico (ou o Simbólico da Antropologia)**. Lisboa: Presença Ltda., 1983.

LIMA, Taís Vargas. **Estudo das Representações Rupestres do Rio Grande do Sul/Brasil**. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

LOPE DE SOUZA, Pero. **Diário de Navegação (1530-1532)**. In: Eugenio de Castro. Vol. 1-2. Rio de Janeiro, 1927.

LÓPEZ OSORINO, Mario, A. **Las Boleadoras**. Publicado por el Instituto de Cooperación Universitária. Buenos Aires, 1941.

LOTHROP, S. K. Indians Of The Paraná Delta, Argentina. In: **Annals of the New York Academy of Sciences**, p. 33, 77 -232. New York, 1932.

LOZANO, Pedro. História de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán. En: **Colección de obras y documentos**. Publicada por Andrés Lamas. Buenos Aires, 1873.

_____. **Historia de la Compañia de Jesús en La Provincia del Paraguay**. Madrid, 1754-1755.

MACIEL, Maria Eunice. **Le Gaúcho Bresilien Identite Culturelle Dans lê Sud Du Bresil**. Tese (Doutorado em Antropologia), France, Paris V - René Descartes, Sorbonne, 1994.

_____. **Patrimônio, tradição e tradicionalismo: o caso do gauchismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **Manual de Etnografia**. Lisboa: Dom Quixote Ltda. jun, 1993.

_____. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: 70, 1950. 213p.

MARQUES, Marcélia, MENESES, L. Maria Conceição, S. A Tinta e a Tela na Arte do Sertão Central do Ceará, Nordeste do Brasil. In: **IV Reunion Internacional de Teoria Arqueológica en Suramerica**, Catamarca, 2007.

McCracken, Grant David. Unidades Diderot e Efeito Diderot. In: McCracken, Grant. **Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo**. Rio de Janeiro: MAUAD, p. 151-163, 2003.

_____. Vestuário como linguagem: uma lição objetiva no estudo das propriedades expressivas da cultura material. In: McCracken, Grant. **Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo**. Rio de Janeiro: MAUAD, p. 83-98; 177-178, 2003.

MEGGERS, B. J. & EVANS, C. Lowlands of South America and Antilles. In: JENNINGS, J.D. **Ancient Native Americans**. San Francisco: W. H. Freeman and Company, p.543-591, 1977.

MEIRA, Ane. Boleadeiras Levam Gaúcho Até a China. **Jornal Zero Hora**, p. 42. Geral, 27

out. 2007.

MENESES, U. T. B. A crise da Memória, História e Documento: reflexões para um tempo de transformações. In: **Arquivos, Patrimônio e Memória, Trajetórias e Perspectivas**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

MENGHIN, Osvaldo. Armas erizadas y copas líticas de Patagonia. **Revista del Instituto de Antropología**. Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario, T. I: 283-292, 1959.

METRAUX, Alfredo. The Boleadoras. Handbook of the South American Indians. S.B.A.E. **Bulletin**, 143. V. Washington, 1949.

MILLER, Daniel. Consumo como cultura material. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p.33-63, 2007.

MILLER, Eurico TH. Pesquisas arqueológicas efetuadas no Noroeste do Rio Grande do Sul (Alto Uruguai). In: **Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas, Resultados preliminares do Segundo Ano (1966-67)**. Pub. Avulsas do Museu Paranaense Emílio Goeldi, Belém, 10: 33-54, 1969a.

_____. Resultados Preliminares das Escavações no Sítio Pré-cerâmico RS – LN - 01: Cerrito Dalpiaz (Abrigo - sob - Rocha). **Iheringia Antropologia**. Museu de Ciências Naturais da Fundação Zoobotânica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v.1, p.43-116, 1969b.

MILLER, Joana. **As coisas**: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

MONTICELLI, G. **Vasilhas de cerâmica guarani**: resgate da memória entre os Mbyá. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

MORELLO REPETTO, Flavia. 30 años después, una primera aproximación a la Colección Marazzi (Museo Regional, Punta Arenas). Desde el país de los gigantes. **Perspectivas arqueológicas en Patagonia**. Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Río Gallegos, T. II: 481-497, 2000.

MORENO, J. Eduardo, CASTRO, Alicia Y PEPE, Fernando. El rompecráneo: un artefacto probablemente destinado para la caza de pinnípedos, en la costa de Patagonia continental.

Desde el país de los gigantes. **Perspectivas arqueológicas en Patagonia**. Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Río Gallegos, T. II: 563-572, 2000.

MOTA, Clarice Novaes da. Ser Indígena No Brasil Contemporâneo: Novos Rumos Para Um Velho Dilema. **Revista Ciência e Cultura**. Ano 60. n. 4. out./ dez. 2008.

MÜLLER, R. **Os Asurini do Xingu (História e Arte)**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MUSTERS, Georg. CH. **Vida entre los Patagones**. Biblioteca Centenaria. Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, 1911.

NEVES, E. G. A história nas vozes e nos potes do Alto Rio Negro. **Manuscrito**. 2002.

NORDENSKIOLD, Erland. La vie dès Indiens dans Le Chaco (Amerique du Sud). En : **Revue de Géographie VI**. Paris, 1912.

NUSDORFFER. La Guerra de los siete pueblos. En: **Estúdios Tomo XX**, Buenos Aires, 1750/1756.

OLIVEIRA, João Pacheco. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes et al (Org.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC. 1995. p.61-81.

OLIVEN, R.G. National and Regional Identities in Brazil: Rio Grande do Sul and its Peculiarities. **Nations and Nationalism**. Londres, v. 12, n. 1, p. 303-320, 2006.

_____. Três Em Um: A Semana Modernista, O Nordeste de Gilberto Freyre e O Rio Grande do Sul. **São Paulo em Perspectiva**. São Paulo, v. 2, p. 22-28, 1993.

_____. Em busca do tempo perdido: o movimento tradicionalista gaúcho. In: **Revista brasileira de ciências sociais**. São Paulo, v. 6, n. 15, fev. 1991.

_____. O maior movimento de cultura popular do mundo ocidental: o tradicionalismo gaúcho. In: **Cadernos de antropologia**. Porto Alegre, 1990.

OTTSEN, Hendrick. **Journall van de Reis naar Zuid-Ameka 1598-1601**. Gravenhage, 1918.

OUTES, Félix F. La edad de la piedra en Patagonia. Estudio de Arqueología comparada. **Anales del Museo Nacional de Buenos Aires**, Série III, T. V: 204-575, 1905.

_____. Sobre las lenguas indígenas rioplatenses. Materiales para su estudio. En: **Revistas de la Univeridad de Buenos Aires**, tomo XXIV, p.231, Buenos Aires, 1913.

OVIEDO y VALDEZ, Gonzalo Fernández. Historia general y natural de las Índias (1535). In: Acosta y Lara: Los Chaná - Timbúes en la Banda Oriental. **Apartado de Anales del Museo de Historia Natural**. Montevideo, 1956.

PAIVA, V. et al. Percursos formativos na nova era capitalista: do alternativo à busca da legitimidade profissional. **Contemporaneidade e educação**. Rio de Janeiro, v. 10, p 13-152, 2001.

PAUCKE, Florian. Hacia Allá y para acá (una estada entre los indios mocovies), 1749-1767. En: **P.U.N.T.**, n. 324, 1942-43.

PERAMBULANTES. **A vida do povo de Acuab em Porto Alegre**. Disponível em: < <http://www.camarapoa.rs.gov.br>. > Acesso em 20 out. 2008.

PERNETTY, Antonio J. Noticias sobre os Minuanes. Tradução do Original “De quelques particularités sur les indiens du Paraguay. In: ACOSTA Y LARA: **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Hispánico**. Montevideo: Impresores A. Monteverde y CIA. S. A., 1961.

PESAVENTO, S. J. Os Farrapos. **Nossa História**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 15, p. 54-58, 2005.

PETRI, Verli. **Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário**: da representação do mito em Contos Gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmistificação em Porteira Fechada, de Cyro Martins. Tese (Doutorado) UFRGS, Porto Alegre, 2004.

PIERCE, Charles Sanders. **Semiótica e Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1975.

PIGAFFETA, Antonio: **Primer viaje en torno del globo**. Edición Calpe, Madrid, 1922.

POLITIS, G. Acerca de la etnoarqueología en América del Sur. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano. 8, n. 18. p. 61-91, dez. 2002.

POLLACK, M. "Memória e identidade social". In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5 n. 10. p. 200-212, 1992.

PORTO ALEGRE, Apolinário José Gomes. **O Monarca das Coxilhas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1869.

_____. **O Vaqueano**. Porto Alegre: Três, 1987.

PORTO, Aurélio. **História das Missões Orientais do Uruguai**. 2 ed. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954.

POZZI, J. Apunte sobre la vida material de los indios Tehuelches. **Solar, Organo de divulgación del Museo Antropológico y Etnográfico**, Buenos Aires, 1932.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. UnB, Brasília, 1992.

_____. Os Artefatos Líticos: Elementos Descritivos Classificatórios. **Arquivos do Museu de História Natural**. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, v.11, p.11-88, 1986-1990.

RAMOS, Eloisa Helena C. da. A memória, a história e as instituições da memória. **Rev. Humanidades**, Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 5-8, jan./jun., 2003

RAVN, M. Analogy in Danish Prehistory. **Norwegian Archaeological Review**, ano 26, n. 2, p. 59-90, 1993.

RIBEIRO, Berta G. **Arte Indígena Linguagem Visual/ Indigenous Art, Visual language**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

RIBEIRO, Darcy. **O Processo Civilizatório: etapas da evolução sócio cultural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

RIBEIRO, P. A. M. A Tradição Umbu no Sul do Brasil. In: RIBEIRO, P.A. M. Anais da V Reunião Científica da Sociedade Brasileira de Arqueologia. **Revista do CEPA**, Faculdades Integradas de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, V.17, n. 20, p. 129-151, 1990.

RIVET, Paul. Les Derniers Charrúas. En: **R. S. A. A. M.** Tomo IV, p. 5. Montevideo, 1930.

ROMERO, Facundo, G. El Caballo en la Fronteira del Sud (1855-1875). In: **Historical Archaeology in Latin America**. The University of South Carolina Columbia, S.C.USA. mar. 1995.

ROSSÍ, J. José. **Los Charruas**: Indígenas de La Argentina. Buenos Aires: Galerna Búsqueda de Ayllú, 2002.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul: (1820-1821)**. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda., 1974.

SALAINI, Cristian J. **Nossos Heróis Não Morreram**: um estudo antropológico sobre as formas de “ser negro” e de “ser gaúcho no estado do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado), UFRGS, Porto Alegre, 2006.

SALAS, Alberto Mario. **Las armas de la conquista**. Buenos Aires : Emecé, 1950.

SALDANHA, José de. Diário resumido e histórico. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. V. LI 138 a 301, 1938.

SALERNO, Melissa A. **Arqueología De La Indumentária Práticas e Identidad en los Confines del Mundo Moderno (Antártida, Siglo XIX)**. Buenos Aires: Del Tridente, 2006.

SCHIFFER, Michael B. Methodological issues in Ethnoarchaeology. In: GOUD, Richard A. **Explorations in etnoarchaeology**. Albuquerque: University of New México Press, 1978. p. 229-247.

SCHMIDEL, Ulrico. **Relatos de la conquista del Rio de la Plata y Paraguay 1534 - 1554**. Madrid: Aliança Editorial S.A., 1986.

SCHMIDT, W. P. **Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde**. Heildelberg, 1926.

SCHMITZ, Pedro I. & BROCHADO, J. J. P. Petrogrifos do Estilo Pisadas no Rio Grande do Sul. **Estudos Ibero-Americanos**, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, V.2, n.1, p.93-146, 1976.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. et al. Bolas de Boleadeira no Rio Grande do Sul. **Separata do Homem Antigo na América**. São Leopoldo: UNISINOS, p. 53-68, 1971.

SCHMITZ, P. I. Parapeiros Guarani em Osório (Rio Grande do Sul). Instituto Anchieta de Pesquisa. **Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil. Pesquisas 02**. São Leopoldo: UNISINOS, 1958.

SEEGER, A. O significado dos ornamentos corporais. In: **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, p. 43-60, 1980.

SEPP, Antonio Pe. Viajes a las Misiones jesuíticas y Trabajos apostólicos. In: Horacio Arredondo: Viajeros y Visitantes del Uruguay. Perspectiva Históricogeográfica. Los Descubridores. **Revista de la Sociedade Amigos de la Arqueologia**. Tomo XV. Montevideo, 1957.

SERRANO, Antonio. **Aborígenes Argentinos: Síntesis Etnográfica**. Nova: Buenos Aires, 1947. 288p.

_____. **Etnografía de la Antigua Provincia del Uruguay**. Paraná, 1936.

SHANKS, M., TILLEY, C. **Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice**. New York: Routledge, 1992.

SILVA, Angelise Fagundes da. Gaúcho: Um Ser Mítico. In: **XX Jornada Acadêmica Integrada**, Santa Maria, 2006.

SILVA, Fabíola A. **As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Asuriní do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica**. Tese (Doutorado). FFLCH/USP, São Paulo, 2000.

_____. Mito e Arqueologia: A Interpretação dos Assuriní do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuarinemu - Pará. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano. 8, n.18. p.175-187, 2002a.

SILVA, Sergio B. (Org). Arqueologia e Sociedades Tradicionais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano. 8, n.18. p. 7-10, 2002b.

_____. Dualismo e Cosmologia Kaingang: O Xamã e o Domínio da Floresta. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano. 8, n.18. p. 189-209, 2002c.

_____. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: Um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais**. Tese (Doutorado). FFLCH/USP, São Paulo, jun. 2001.

SILVEIRA, Flávio L, & FILHO, Manuel F. L. Por Uma Antropologia Do Objeto Documental: Entre A “Alma Nas Coisas” E A Coisificação do Objeto. **Horizontes Antropológicos**. Ano. 11, n. 23. Porto Alegre, 2005.

SILVEIRA, Verli. P. **Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário**: da representação do mito em Contos Gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmistificação em Porteira Fechada, de Cyro Martins. Tese (Doutorado), UFRGS, Porto Alegre, 2004.

SOSA, Maruca, R. **La Nacion Charrua**. Montevideo: Editorial Letras S. A, 1957.

STANISLAWSKY, M. B. Ethnoarchaeology of Hopi and hopi Tewa pottery akin: styles of learning. In: INGERSOLL, D. T; YELLEN, J. E.; MACDONALD, W. (Ed.). **Experimental archaeology**. New York: Columbia University Press, p. 378-408, 1977.

STEENSBERG, A. **New Guinea Gardens**: A Study oif Husbandry with Paralells in Prehistoric Europe. London: Academic Press, 1980.

STILES, D. **Ethnoarchaeology**: A discussion of methods and applications. *Man*, n. 1, ano 12, p. 87-103, 1977.

TESCHAUER, Carlos S. J. Vida e Obra do venerável Padre Roque Gonzáles de Santa Cruz. Rio Grande 1909. In: ACOSTA Y LARA: **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Hispánico**. Montevideo: Impresores A. Monteverde y CIA. S. A, 1961.

_____. **Porandúba Riograndense**. Edição da Livraria do Globo. Porto Alegre, 1929.

THOMAS, Julian. Cultura Material e Sua Temporalidade. In: **Tempo, Cultura e Identidade**: Uma interpretação arqueológica. Routledge London and New York, p. 55-82, 1996.

TORRES, Luis María. Arqueología de la Península San Blas. **Revista del Museo de La Plata**, Buenos Aires, n. 26, serie 3, T. II: 473-532, 1922.

TRIGGER, Bruce C. **Além da História**: os Métodos da pré - história. Tradução / Ulpiano Bezerra de Menezesx. São Paulo: USP, 1973.

VALDEZ, P. L. **Los últimos Charruas**. El Pueblo, Edición, extraordinaria de marzo. Tacuarembó, 1941.

- VELLINHO, Moysés. **Simões Lopes Neto: contos e lendas**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- VIDAL, Viviane, Pouey, & HILBERT, Klaus, GOMES, Flamarion. Os Significados Simbólicos dos Artefatos de Boleadeiras nas Sociedades Pré - Coloniais e Contemporâneas. I Congresso Internacional da SAB, **Anais... "Arqueologia Transatlântica"**. UFSC. Florianópolis - SC-Brasil, 2007.
- VIDAL, Viviane, Pouey, HILBERT, Klaus. A Agência das Boleadeiras na Sociedade Gaúcha. **III Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação**. PUCRS, Porto Alegre, 2008.
- VIDAL, Viviane, Pouey. **Os Artefatos de Arremesso dos Campos do Sul: Um Estudo de Caso das Boleadeiras**. Monografia (Graduação em História). Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Uruguaiana, jul. 2006.
- WAGNER, G. **Ceramistas pré-coloniais do litoral norte**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004, 321 p.
- WATSON, P. J. Archaeological ethnography in western Iran. Vicking Foundation Publications in: **Anthropology** 57. Tucson: University of Arizona Press, 1979.
- WOBST, H. M. The archaeo-ethnography of hunter-gatherers and the tyranny of the ethnographic record in Archaeology. **American Antiquity**, n. 43, p. 303-309, 1978.