

JEFFREY HOELLE

CAUBÓIS DA FLORESTA



O CRESCIMENTO DA PECUÁRIA E A CULTURA DE GADO NA
AMAZÔNIA BRASILEIRA



JEFFREY HOELLE

CAUBÓIS DA FLORESTA

O CRESCIMENTO DA PECUÁRIA E A CULTURA DE GADO NA
AMAZÔNIA BRASILEIRA



CAUBÓIS DA FLORESTA: O CRESCIMENTO DA PECUÁRIA E A CULTURA DE GADO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Jeffrey Hoelle

ISBN: 978-65-88975-23-7

Copyright © Edufac 2021

Editora da Universidade Federal do Acre - Edufac

Rod. BR 364, Km 04 • Distrito Industrial

69920-900 • Rio Branco • Acre <edufac@ufac.br>

COORDENADORA GERAL DA EDUFAC

Ângela Maria Poças

CONSELHO EDITORIAL

Adelice dos Santos Souza, Ana Carolina Couto Matheus, André Ricardo Maia da Costa de Faro, Ângela Maria Poças (presidente), Antonio Gilson Gomes Mesquita, Carlos Eduardo Garção de Carvalho, Cristieli Sérgio de Menezes Oliveira, Dennys da Silva Reis, Esperidião Fecury Pinheiro de Lima, Francisco Aquinei Timóteo Queirós, Francisco Raimundo Alves Neto, Jäder Vanderlei Muniz de Souza, José Dourado de Souza, José Roberto de Lima Murad, Maria Aldecy Rodrigues de Lima, Rafael Marques Gonçalves (vice-presidente).

COORDENADORA COMERCIAL

Ormifran Pessoa Cavalcante

PROJETO GRÁFICO E CAPA

Rogério da Silva Correia

FOTO DA CAPA

Jeffrey Hoelle

REVISÃO DE TEXTO

Ormifran Pessoa Cavalcante

TRADUÇÃO

Daniel Belik

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
FICHA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE

H694c Hoelle, Jeffrey

Caubóis da floresta: o crescimento da pecuária e a cultura de gado na Amazônia brasileira [livro eletrônico] / Jeffrey Hoelle – Rio Branco: Edufac, 2021.

242 p. : il.

ISBN: 978-65-88975-23-7

1. Pecuária – Acre - Amazônia. 2. Gado - Acre. 3. Pecuária – Aspecto sociocultural. Título.

CDD: 630.098112

Bibliotecária: Alanna Santos Figueiredo - CRB 11º/1003

JEFFREY HOELLE

CAUBÓIS DA FLORESTA

O CRESCIMENTO DA PECUÁRIA E A CULTURA DE GADO NA
AMAZÔNIA BRASILEIRA



AGRADECIMENTOS

Este livro não seria possível sem o generoso apoio de muitas pessoas. Em sua versão em inglês, agradeço às pessoas e instituições dos Estados Unidos e Brasil, que tornaram o livro possível. Aqui quero me concentrar nos acreanos e brasileiros que me auxiliaram com seu conhecimento, histórias e paciência. Agora que o tempo passou, não duvido de ter esquecido de agradecer a alguns indivíduos importantes e peço desculpas a essas pessoas que aqui ficaram anônimas, e àquelas de quem mencionei apenas o sobrenome ou apelido.

Pude me beneficiar muito da relação institucional com a Embrapa-Acre, onde encontrei um grupo de pessoas dedicadas e abertas a colaborar com um cientista social. Quando perguntei sobre a pecuária na Amazônia, nos Estados Unidos e no Brasil de um modo geral, as pessoas sempre mencionavam Judson Valentim. Por minha sorte, Judson trabalhava na Embrapa-Acre. Este me apoiou durante todo o processo, abrindo portas desde a própria Empresa até os produtores rurais, políticos e técnicos do governo no Estado. Além de ser especialista em pecuária, admiro o Judson por conhecer o panorama geral, o que me ajudou a enxergar os dois lados da polêmica entre meio ambiente e desenvolvimento econômico. Ainda na Embrapa-Acre, agradeço Marilândia, Francisco Carlos, Tadeu, Aloísio, Lúcia, Eufraim e outros. Também agradeço ao pessoal da Embrapa-Pantanal, em Corumbá-MS, por me mostrar o mundo maravilhoso dos pantaneiros – Urbano Gomes Pinto de Abreu e Aiesca Pellegrin.

Agradeço muito às instituições governamentais, tanto em Rio Branco quanto em Brasileia, Epitaciolândia, e Assis Brasil, que compartilharam suas expertises e facilitaram minhas pesquisas no interior. Dentre as diversas parcerias, quero mencionar algumas instituições e indivíduos que foram especialmente prestativos. Na Secretaria de Estado de Extensão Agroflorestal e Produção Familiar (Seaprof), dou muito obrigado a Nilton Cosson, Ronei Santana, Jesus, Vera e Wanderléia. No Ibama/ICMBio, que facilitou minha pesquisa na Resex, agradeço ao Tiago Juruá e à Iria, e ao Anselmo, Lincoln e Arley, em Brasileia. Finalmente, agradeço a Cleisa Brasil do Imac, e a todos os funcionários desse órgão. Agradeço ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e ao Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal (Idaf), sob a direção de Paulo Viana.

Tive a sorte de ter ótimos colegas na Universidade Federal do Acre (Ufac), que me apoiaram nos anos de pesquisa. Francisco Carlos Cavalcanti da Silva, mais

conhecido como Carlito, me apresentou ao Acre desde uma perspectiva pessoal e acadêmica, em nossas conversas e em vários churrascos.

A maior parte da pesquisa para este livro foi feita quando eu era estudante de doutorado na Universidade da Flórida (UF) nos Estados Unidos. Na época, me beneficieei muito da parceria que a UF tinha com a Ufac, o que permitiu compartilhar meu trabalho e aprender com outros alunos em eventos, como a sessão anual de posters. Foi um prazer também acompanhar um curso de mestrado de Desenvolvimento Rural, com Silvio Simione da Ufac e com minha orientadora, Marianne Schmink, da UF.

Aprendi muito sobre o estado do Acre na pesquisa feita pelos alunos como parte do projeto sobre a pavimentação da BR-317, liderado por Stephen Perz, da UF, com o financiamento da Fundação Nacional da Ciência dos Estados Unidos (NSF grant # 0527511) e os parceiros da Ufac: Lucas Araújo Carvalho e Lucas Silveira. Foi um prazer rodar os ramais, conhecendo o Estado e as famílias, com alunos como Adão, Raioneri, Robson e outros estudantes, que me ensinaram tanto. Essas experiências de intercâmbio só foram possíveis graças ao trabalho de Verônica Passos, que facilitou nossa pesquisa e cooperação internacional, sempre com uma energia a todo vapor. Nunca esquecerei os bons colegas da UF que andavam comigo em Gainesville - Flórida, e no Acre: Amy Duchelle, Carlos Valério Gomes, Chris Baroloto, Kara Rockwell, Karla Rocha, Abib Araújo, Shoana Humphries e Flávia Leite. Agradeço também aos colegas da Ufac em Rio Branco e Cruzeiro do Sul: Mariana Pantoja, Sonaira Souza da Silva, Willian Flores e Foster Brown.

As ONGs e associações me apoiaram também. Agradeço ao pessoal do Grupo de Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre – Pesacre, por me mostrarem o Acre e seus projetos, especialmente ao Cazuzo, Adair e Ilsa. Na SOS Amazônia, agradeço a Sílvia Brilhante e André; ao Dande e Kenedy, na WWF; a Malu, Frank e outros da Comissão Pró-Índio – CPI – Acre. A associação dos moradores da Resex Chico Mendes na região de Brasileia (Amoprebe), junto com pessoal do Ibama, que trabalharam comigo para que eu pudesse ter acesso às comunidades de seringueiros. No Sindicato dos Trabalhadores Rurais, agradeço a Luísa e Rosildo.

Todas as pessoas e instituições facilitaram minha entrada nas comunidades de produtores rurais, onde fiz a maior parte da minha pesquisa. Passar tempo com as pessoas no campo era a coisa que eu mais gostava de fazer, e quero agradecer às comunidades e indivíduos que compartilharam de sua realidade comigo. Nas comunidades do Seringal tive o generoso apoio das seguintes famílias: os Marçal; Zé Coelho, Wagner e Maria das Neves; Pedro, Zefa e “Chico Velho” Pardo; Carlinhos, Reginaldo; Leni e Flávio.

No Projeto de Assentamento Quixadá, Baiana e seus filhos, Ney e Célio, carinhosamente me abrigaram, fornecendo uma visão do seu mundo, como também o fez Leopoldo, que vivia do outro lado da Estrada. Baiana é um amor de pessoa. Ela é doce, dura, honesta, um anjo guerreiro da fronteira, com mãos calejadas e uma língua afiada, amada por todos os que a conhecem. Agradeço também à família de Baiana: Adinaldo e Branco. Quase todo dia eu penso neles e espero que estejam bem. Nunca irei esquecer do apoio de inúmeros seringueiros e colonos, os quais conheci apenas pelo apelido ou primeiro nome: Tatu, João da Fronteira, Luíza, Leonel, Careca, Luzia, Fanhoso, Branco, Raimundo Firme e Gilberto, no Quixadá. Obrigado ao Clécio, de Assis Brasil, e Ricieri, do Quixadá, por me levarem às comunidades e me apresentarem às famílias. E ao Lupércio, o dono do rodeio Raio da Lua.

Gostaria de não agradecer aos taxistas da rota Rio Branco/Brasileia, porque me deram tanto estresse de ter que negociar com eles na praça. Mas, assim como todo mundo, depois que eu os conheci de verdade, passei a gostar (da maioria) deles, suas histórias, observações das mudanças na região, e pelos seus apelidos tão legais – Tiara, Gavião, Cheba, Capitão, Robson e muitos outros que não lembro o nome ou que têm apelidos que não são apropriados dizer aqui.

Os fazendeiros da região foram muito acolhedores e me sinto afortunado de poder conhecer eles nessa outra realidade rural. Jorge Neto, Guy, Assuero, Dirceu, Júnior, Arnaldo, Adálio e outros me permitiram conhecer suas histórias e entender um lado da moeda que internacionalmente preferimos não escutar, como pode se ver em alguns discursos ambientais.

Quero agradecer ao Chico Sales. Como muitos fazendeiros, ele não para, e eu só podia tentar não ficar para trás. Com uma lista de coisas para fazer no bolso eu o acompanhava desde a fazenda até o lava-jato, e também pelas lojas, como o “Só Parafusos”. Agradeço-lhe por apresentar-me à sua família em Minas Gerais, e por conectar sua vida à Amazônia como uma história mais longa de uso da terra. Zé Eduardo de Moura Leite e sua família foram amigos desde as primeiras semanas de pesquisa. Agradeço a Graça, Tio João, Rodrigo, Roberto, Ricardo e o Sucuri também. Agradeço a Assuero Doca Veronez, por me abrir as portas da Federação da Agricultura do Acre e por sua conversa honesta. Agradeço também ao pessoal da Federação, especialmente Socorro e Larissa, que eu consegui conhecer durante as horas na sala de espera.

Tem outros que não se incluem em comunidades nem instituições, mas que ficaram amigos: Fábio Pontes; Adair Longuini; o cantor Bobney; Dande Tavares; Ilza; o pessoal do Hotel Maju; Juliana; Júlio, o taxista; Christiane; Bia Saldanha.

Agradeço à Editora da Ufac (Edufac) por seguir com o processo desta tradução do livro para o português. Fico feliz que a Edufac tente cumprir com sua missão de produzir conhecimento para o público, e nesses anos de tradução, vi a determinação de muitas pessoas em realizar esta obra. Acho muito bom que o leitor possa acessar este livro gratuitamente, disponível na internet, assim me sinto feliz em pensar que as pessoas com quem eu trabalhei poderão acessar o livro, e que o livro também poderá informar não só acadêmicos, mas o Governo, e as ONG sobre o tema do boi na Amazônia. Agradeço aos coordenadores da Edufac por seu entusiasmo, desde Ivan Ramos a Antonio QM, Rafael Marques Gonçalves e agora, Ângela Maria Poças. Quem acompanhou todo este período de tradução do livro ininterruptamente, foi a Ormifran, da Edufac. Aos trancos e barrancos ela me orientou com conselhos, sugestões gramaticais e, quando fiquei desanimado ou demorei demais em alguma tarefa, ela me deu força virtual com emojis de músculos (ou ela me ameaçou, não sei qual, mas funcionou ao final).

Tive a sorte de encontrar uma das melhores pessoas para fazer a tradução do meu livro: Daniel Belik, um paulistano que vive no Acre há mais de dez anos, que fez doutorado em Antropologia pela Universidade de St. Andrews, na Escócia. Nativo do idioma português, ele também conhecia bem o inglês, além de integrar o mundo acadêmico da antropologia. Ele foi muito paciente e fez comentários perspicazes para melhorar o texto final. Obrigada a Daniela Barivieri pela formatação ainda em Word. Agradeço ao Rogério Correia pela arte da capa e diagramação do livro. Obrigado à University of Texas Press, pela permissão de traduzir o livro, que foi primeiro publicado em inglês em 2015, como *Rainforest Cowboys: The Rise of Ranching and Cattle Culture in Western Amazonia*.

Gostaria, ainda, de agradecer às pessoas e instituições que deram apoio financeiro à minha pesquisa e a este livro. No período de estudo, obtive apoio das seguintes fontes: bolsas do Doughty Fund and Working Forests in the Tropics da UF, nos EUA. A maioria de minha pesquisa foi possível graças a uma bolsa da Comissão Fulbright no Brasil e ao IIE Fulbright Foundation, dos Estados Unidos. O Fulbright é uma instituição que faz um trabalho muito importante para facilitar intercâmbio e educação entre alunos dos Estados Unidos, Brasil e outros países do mundo. Foi minha experiência com a Fulbright, e sua ênfase em reciprocidade internacional, que me motivou a traduzir e dar um retorno da experiência que tive no Brasil. Um obrigado especial para a Patrícia Grijo, a coordenadora do Fulbright Brasil.

Quero, por fim, reconhecer o apoio da Universidade da Califórnia, Santa Barbara (UCSB), onde sou professor de antropologia. Recebi apoio financeiro para esta tradução do UCSB Environmental Justice Project, sob a direção de David Pellow, UCSB Academic Senate, e da bolsa UCSB Office of Sustainability “Sustainability Champion” Grant.

Agradeço a todos os acreanos. Espero que ao lerem o livro, vocês reconheçam devidamente a realidade que descrevo e que minha perspectiva possa ajudar a ver as coisas de uma nova maneira. Espero voltar ao Acre, o lugar onde as tardezinhas têm a mais bela luz do mundo, e ver todos vocês novamente.

APRESENTAÇÃO

A abertura da Amazônia para a colonização na década de 1970, trouxe gado, conflitos por terra e desmatamento generalizado.

No remoto estado do Acre, Brasil, os seringueiros lutaram contra os fazendeiros migrantes para preservar a floresta da qual dependiam e, no processo, mostraram ao mundo que era possível unir os meios de subsistência da floresta e a preservação do meio ambiente. Hoje em dia, porém, o boi, que antes era visto como ameaça, está mais comum, desde os pastos extensivos até às clareiras na floresta, onde seringueiros e seus filhos estão se tornando criadores de gado ou mesmo caubóis.

Para entender o crescimento do gado e o apelo econômico e cultural que o boi tem no Acre, o gado foi estudado em vários contextos e a partir das experiências de vida duma gama de pessoas, desde seringueiros adotando seu primeiro bezerro, até os fazendeiros com milhares de bois, desde ambientalistas “carnívoros” a caubóis urbanos sem terra ou gado.

Com base em dezoito meses de trabalho de campo no Acre, este livro procura ampliar nosso conhecimento para além dos discursos que só enxergam o boi como um produto econômico ou como um problema ambiental. Contextualiza o surgimento da pecuária em relação com as estruturas político-econômicas e significados mais amplos para compreender a difusão da “cultura de gado”.

Esta obra foi aprovada pela *Institutional Review Board* (Comissão de Ética em Pesquisas com Seres Humanos), da Universidade da Flórida, contando para sua execução com uma parceria entre esta Universidade e a Ufac. A versão em inglês deste livro, *Rainforest Cowboys* (Caubóis da floresta), também ganhou o prêmio *Melhor Livro* da Seção Brasil, junto à Associação de Estudos Latino-Americanos (Lasa) em 2016. Agora, segue disponível em português em suporte digital e gratuito, publicado pela Editora da Universidade Federal do Acre – Edufac.

PREFÁCIO

Caubóis da floresta: o crescimento da pecuária e a cultura de gado na Amazônia brasileira

Conheci Jeffrey Hoelle em 2007, em Rio Branco, Acre, em um encontro inesperado entre um pesquisador especialista no desenvolvimento de inovações, visando à intensificação sustentável dos sistemas de produção pecuária, e um antropólogo cultural com interesse no desenvolvimento de estudos sobre as relações humanas e ambientais, com foco nos aspectos culturais relacionados à pecuária bovina na Amazônia.

Jeffrey rapidamente estabeleceu um processo de interação e integração entre os diferentes segmentos sociais do Acre. Ao longo dos anos, de 2007 a 2010, ele passou longas temporadas convivendo, dialogando e aprendendo com segmentos da população rural, desde famílias de pequenos produtores extrativistas e assentados em projetos de colonização, até médios e grandes fazendeiros. A cada retorno de suas temporadas de imersão nessas diferentes realidades, Jeffrey retornava com observações e questões inusitadas, sob a perspectiva de um especialista em Agro-nomia.

Seu processo de interação não se restringiu à população rural. Também se estendeu à população urbana e aos mais surpreendentes ramos da atividade de serviços, frequentando leilões e feiras agropecuárias, restaurantes, lanchonetes, barbearias e manicures. Também interagiu com os formuladores de políticas públicas e lideranças do setor privado e de organizações ambientalistas. Em todos esses locais, recolhia informações e elaborava as mais surpreendentes observações sobre as diferentes percepções humanas, relacionadas aos fatores culturais que influenciam e determinam o papel de crescentes impactos econômico, social e ambiental da pecuária bovina na Amazônia.

Esse vasto capital de conhecimento acumulado é a base deste volume notável, que aborda a questão da pecuária bovina de uma perspectiva muito distinta e frequentemente negligenciada em relação ao seu papel e impactos no desenvolvimento sustentável na Amazônia. *Caubóis da floresta* é o primeiro livro que examina o papel das forças culturais e sociais na expansão da pecuária na Amazônia. Fruto de sua Dissertação de Doutorado, Jeffrey Hoelle trata da pecuária como um objeto de estudo antropológico, e tenta entendê-la além dos discursos comuns de desmatamento e produção de carne. Ele procura ver o boi e as relações que os acreanos têm com este animal e seus produtos, começando com os criadores de gado, mas

também estendendo a uma gama de atores, inclusive ambientalistas “carnívoros”, pecuaristas vilipendiados e a população rural e urbana sem-terra e sem gado.

Ele contextualiza o surgimento e expansão da pecuária como consequência das políticas governamentais das décadas de 1960 e 1970. Essas políticas estabeleceram incentivos para a atração de investimentos e produtores visando promover a integração da Amazônia ao restante do território nacional, em meio a um contexto territorial com tradições e populações fortemente ligadas ao extrativismo da borracha (*Hevea brasilienses*) e castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*) em áreas de florestas nativas.

É nesse complexo contexto socioeconômico e ambiental, com significados mais amplos entre diferentes segmentos da sociedade rural e urbana, que Jeffrey Hoelle busca compreender e explicar aos leitores a difusão da “cultura do gado” entre segmentos tão distintos da sociedade do Acre. O livro permite uma nova visão da vida rural, centrada na pecuária bovina, a qual está alicerçada em experiências e influências locais nas Américas, e até sua semelhança com práticas culturais da África Oriental.

Para mim, a convivência com Jeffrey ao longo desses anos, representou oportunidade única de desenvolver um novo olhar para aspectos culturais e sociais anteriormente inimagináveis, mas que são determinantes da trajetória atual e futura da pecuária na Amazônia.

Escrito em um estilo acessível e interdisciplinar, às vezes com pitadas de um humor perspicaz, *Caubóis da floresta* oferece um tratamento informado e atualizado sobre questões desafiadoras. É uma leitura agradável, essencial para um público local, regional e global interessado em compreender as características econômicas e culturais da pecuária, entender a complexidade dos vetores do desmatamento e as tensões contínuas entre conservação e desenvolvimento sustentável na Amazônia.

Judson Ferreira Valentim
Pesquisador da Embrapa Acre
Presidente do Comitê Gestor do *Portfólio Amazônia*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A jornada para o Acre	23
1 Uma viagem ao sudeste do Acre	27
1.1 Na “Cidade da Floresta”	28
1.2 Olhando nas lacunas	34
1.3 Fora da floresta: caubóis, pasto, boi	36
2 Fazendo a ponte: considerações ideológicas e metodológicas	40
3 Organização do livro	42

CAPÍTULO I

A expansão da pecuária no Acre	47
1 Grupos sociais e região da pesquisa	50
1.1 Alto e Baixo Acre	50
1.2 Grupos sociais: seringueiros, colonos e fazendeiros	51
2 Grupos sociais, práticas econômicas e sistemas de uso da terra antes de 1990	54
3 A expansão do gado no Acre desde 1990	56
3.1 Políticas ambientais e neoliberais	56
3.2 Percepções positivas do gado	60
3.3 Relações socioeconômicas	62
4 Conclusão	64

CAPÍTULO II

Mudanças no uso da terra e identidade entre seringueiros e colonos	67
1 Situando as práticas e identidades amazônicas	69
2 Os seringueiros: transformações da prática e identidade	70
2.1 As muitas caras dos seringueiros	75
2.2 Percepções externas	76
3 Colonos: agricultura, cultura e assentamento	77
4 O ambiente em mudança: estrutura e prática	83

CAPÍTULO III

Os fazendeiros: mãos finas, progresso e produção	89
1 Os fazendeiros	92
1.1 Quem são os fazendeiros?	92

1.2 Um leilão de Gado Elite	93
1.3 Conceituando status de elite no Acre	94
1.4 Percepções dos grupos subordinados aos fazendeiros	97
1.5 Mãos finas comandando o trabalho	99
2 Histórias e perspectivas dos fazendeiros	100
2.1 A diversidade da origem e trajetória de 20 fazendeiros	100
2.2 A história de Ribeiro e as migrações dos fazendeiros para o Acre.....	101
3 As perspectivas dos fazendeiros sobre políticas ambientais e o legado de Chico Mendes	103
4 Conclusão	106

CAPÍTULO IV

Origens das culturas de gado e como a cultura caubói chegou ao Acre	109
1 As bases dos complexos e culturas de gado	112
2 Cultura de gado no Leste da África, nas Américas e no Acre.....	115
2.1 Fatores de produção: chicote para o boi, carinho pelos cavalos.....	117
3 O churrasco de Baiana: articulação dos modos de produção e culturas de gado.....	118
4 A dispersão da cultura caubói até o Acre	121
5 Criar boi na Amazônia é econômico, mas também é cultural	124

CAPÍTULO V

Ideologias da natureza e a transformação do espaço	127
1 As casas de vizinhos distantes.....	128
2 O estudo de interações entre humanos e meio ambiente na Amazônia	129
2.1 Natureza-cultura e a ocupação do espaço	130
2.2 Ideologias da natureza: florestania, ambientalismo e cultura caubói	131
3 Percebendo e interagindo com a paisagem	133
3.1 Percepções do belo e da natureza	133
3.2 Preferências de separação entre a casa e a floresta	135
4 As ligações entre paisagem e as características do proprietário.....	137
4.1 Percepções sobre homens e trabalho na Amazônia rural	138
4.2 Cultivando a terra e o corpo.....	139
5 A comprovação do divisor natureza-cultura: preservação ambiental e a paisagem legível.....	141
6 Conclusão	143

CAPÍTULO VI

O country, a cidade e a floresta.....	145
---------------------------------------	-----

1 Lugares country na cidade	149
1.1 Às margens da cidade: chácaras e ranchos.....	150
1.2 Caubóis de vitrine, bares country e um pedaço de terra	151
2 A moda country: função, significado e escolha.....	153
3 Desenvolvimento e distanciamento	155
4 Saudade na cidade	161
4.1 “Um mundo diferente que pode ou não já ter existido”	164
 CAPÍTULO VII	
Aqui está a carne: símbolo, sustento e conexões	167
1 A carne.....	170
1.1 Carne: boa para comer e boa para pensar	170
1.2 As conexões hambúrguer.....	171
2 Carne, classe social e status.....	173
2.1 Percepções da carne: força e desenvolvimento	176
2.2 Os hambúrgueres do McNaldão, “Mega Power” e uma retroescavadeira.....	177
2.3 Comparação de percepções sobre a carne.....	178
3 Carne, metáfora e poder no churrasco.....	180
4 Conclusão	183
 CAPÍTULO VIII	
A apropriação da cultura de gado: percepções, comportamentos e questões metodológicas.....	185
1 O âmbito da cultura de gado	186
1.1 Consenso cultural	188
2 Resultados das análises.....	190
3 Experiência, ideologia e verdade	196
4 A participação na cultura de gado e suas percepções.....	200
5 Conclusão	203
 CAPÍTULO IX	
A imagem completa.....	205
 ANEXO	
Métodos e dados	213
1 Observação participante.....	214
2 Questionário sobre a história e percepções acerca do gado	215
3 Entrevistas com os informantes-chave	215
4 Questionário sobre a cultura de gado	216

5	Questionário para a residência dos colonos.....	217
6	Estabelecendo as conexões da cultura de gado no Brasil.....	217
7	“Cartões Postais da Amazônia”	218
	REFERÊNCIAS.....	221
	SOBRE O AUTOR.....	237

LISTA DE FIGURAS

Figura 0.1: Localização do Acre, Brasil	24
Figura 0.2: “Chico Mendes Vive!” Outdoor no Parque da Maternidade. Rio Branco, Acre.....	25
Figura 0.3: “Um Retrato do Acre”. Capa do Jornal Varadouro (Dez. 1979).....	29
Figura 0.4: Pistoleiro amazônico com chapéu de caubói.	31
Figura 0.5: Mapa do Acre Meridional	34
Figura 0.6: Caubói amazônico.	37
Figura 1.1: Visão esquemática das relações espaciais entre os grupos sociais.	53
Figura 1.2: Imagem de satélite da região pesquisada.	54
Figura 1.3: Crianças seringueiras montando no boi.	57
Figura 1.4: Casa de um colono. Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) do Quixadá.	59
Figura 2.1: Látex, fluindo da árvore para escorrer por um pedaço de ouriço de castanha-do-Brasil, forma muitas vezes usada pelos seringueiros para coleta do referido leite.....	73
Figura 2.2: Leopoldo descasca castanhas com facão na frente de seu paiol.....	82
Figura 3.1: Um fazendeiro observa o caubói tocando o gado.....	96
Figura 4.1: O touro Tchoa na porta de Jatobá.....	110
Figura 4.2: Vista de um Trailer na Cavalgada de 2010.....	111
Figura 4.3: Baiana, seu filho e um dos bois.....	119
Figura 5.1: Qual é a mais bela paisagem?.....	134
Figura 5.2: Comparação da concordância com dois depoimentos da proximidade casa-floresta entre os grupos sociais.	136
Figura 5.3: Concordância com depoimentos sobre se a paisagem reflete características do dono.	137
Figura 5.4: Caubói ao pôr-do-sol.....	139
Figura 6.1: Sorocaba, na loja Cowboys Ranch.....	148

Figura 6.2: Vista da varanda da Baiana para a rua.	158
Figura 6.3: Baiana olha para fora pela janela.	160
Figura 7.1: Em um churrasco no seringal, com Pedro Perto (em pé, atrás) e sua família.	169
Figura 7.2: Venda de hambúrguer do McNaldão.	177
Figura 8.1: Variação de pontuação por grupo social.	197
Figura 8.2: Comparação das percepções e participação na cultura de gado, por grupo social.	203

LISTA DE TABELAS

Tabela 1.1: Classificação dada pelos grupos sociais às práticas econômicas associadas com termos socioeconômicos selecionados.....	61
Tabela 2.1: Prática econômica dominante dos grupos sociais de 1980-2009 e projeção de práticas futuras	71
Tabela 2.2: Tamanho médio do rebanho de gado dos migrantes e dos ex-seringueiros no Quixadá.....	84
Tabela 3.1: Concordância com depoimentos sobre os fazendeiros, por grupo social.	98
Tabela 6.1: Comparação da concordância dos grupos sociais acerca dos depoimentos sobre aspirações sociais.	152
Tabela 6.2: Comparação do uso de roupa country entre os grupos sociais.....	154
Tabela 7.1: Frequência de consumo de carne por grupo social.....	173
Tabela 7.2: Padrões do consumo de acordo com a qualidade da carne.....	174
Tabela 7.3: Percepções dos grupos sociais sobre a carne.....	178
Tabela 8.1: Resumo das pontuações médias de competência em cultura de gado, por grupo social.....	190
Tabela 8.2: Níveis de concordância entre os grupos.	190
Tabela 8.3: Depoimentos ressaltando forte concordância entre os grupos sociais.....	192
Tabela 8.4: Depoimentos ressaltando média concordância.....	193
Tabela 8.5: Depoimentos ressaltando fraca ou falta de concordância entre os grupos.	194
Tabela 8.6: Concordância com depoimentos da proximidade casa-floresta, por grupo social.....	198
Tabela 8.7: Concordância com depoimentos sobre ideologia de trabalho, por grupo social.....	199
Tabela 8.8: Participação dos diversos grupos em atividades relacionadas com a cultura de gado	201

INTRODUÇÃO

A JORNADA PARA O ACRE

Os brasileiros possuem modos inusitados e coloridos de descrever o Estado amazônico do Acre. Situado na fronteira com o Peru e Bolívia, no extremo oeste do Brasil, o Acre é tão distante na imaginação nacional, que é muitas vezes chamado de lugar “onde o vento faz a curva” e “onde Judas perdeu as botas”. Nas grandes metrópoles de São Paulo e Rio de Janeiro me disseram que “o Acre não existe”. Os acreanos muitas vezes, se pegam resmungando isso para si mesmos com um ligeiro suspiro. Aqueles que porventura conseguem imaginar o Acre lembram de florestas primárias e dos índios, mas também dos pioneiros madeireiros, garimpeiros e colonos do “Velho Oeste”, se matando por recursos naturais e terra. Para a maioria das pessoas, no entanto, esse canto remoto da Amazônia é principalmente lembrado pelo homem que o colocou nacional e internacionalmente no mapa: o Acre é a “terra do Chico Mendes”.

Quando cheguei pela primeira vez em Rio Branco, em 2007, os *outdoors* mostrando a imagem de Chico Mendes ainda eram novos e vívidos. Reconheci a fisionomia do líder seringueiro através dos filmes e livros que retratavam a luta dos seringueiros em defesa da floresta contra a invasão dos fazendeiros dos anos 70 e 80. No meio das notícias internacionais, vi imagens de nuvens escuras de fumaça e a brancura do gado pastando em meio às árvores carbonizadas. Chico Mendes argumentava por uma nova alternativa em que as pessoas poderiam viver da floresta sem destruí-la.

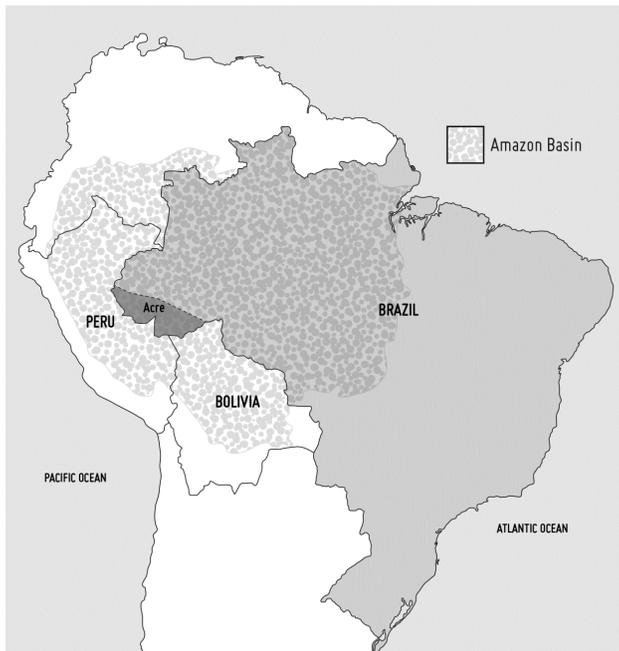


Figura 0.1: Localização do Acre, Brasil.

Desde então, retornei algumas vezes durante três anos, e a cada nova visita eu percebia que os sinais estavam se esvanecendo, ficando esfarrapados, revelando propagandas antigas, que rasgavam a imagem de Chico Mendes e a floresta ao fundo, como se pode observar na Figura 0.2.

Em 2010, muitos deles tinham sido substituídos por propagandas de lojas de marca, companhias de celular e escolas de inglês, mas ainda era possível encontrar dois deles pela cidade. Um estava instalado à margem do Parque da Maternidade, e outro estava em uma placa de dois andares na Rodovia BR-364, em frente à Universidade Federal do Acre: Chico Mendes estava no alto e logo abaixo, um hambúrguer falante acenava seus braços e pernas magrinhos aos acreanos, para virem visitar uma das muitas lanchonetes ou hamburguerias da cidade. Quando eu voltei para aquele bairro, algumas semanas depois, para tirar uma foto do contraste dos sinais, ambas as placas já haviam sido substituídas.

Esses sinais apontam para uma contradição emergente, de um programa político e uma visão global de desenvolvimento sustentável apoiados na conhecida história de Chico Mendes e do movimento seringueiro. Minha primeira aproximação com o Acre aconteceu em um momento em que a Amazônia como um todo, passava por um período de transição econômica, política e social. De 1990 a 2003, a produção de gado na Amazônia aumentou dez vezes, em comparação com o resto do país (ARIMA et al., 2006), com o Brasil encabeçando a lista dos principais exportadores de carne, em 2004. De 1998 a 2008, a contagem do gado no Acre aumentou em 400 por cento, o maior incremento em todo o Brasil (IBGE, 2008). Muito desse crescimento se deve a pequenos proprietários sem muita experiência prévia de criação de gado, incluindo os próprios seringueiros (GOMES, 2009; TONI et al., 2007).



Figura 0.2: “Chico Mendes Vive!” Outdoor no Parque da Maternidade. Rio Branco, Acre.

Tudo o que havia lido sobre o assunto (HECHT, 1993; MARGULIS, 2004; ARIMA et al, 2006) ressaltava a importância dos subsídios e incentivos que fizeram o gado se tornar mais valioso do que a floresta. Pouco havia se escrito, no entanto, sobre as crenças e práticas que circundavam a criação do gado em outras partes do mundo, tais como o “complexo do gado” (HERSKOVITS, 1926), o “idioma bovino” (EVANS-PRITCHARD, 1944) dos pastores da África Oriental, e da “vacas sagrada” da Índia (HARRIS, 1966). A tradição antropológica já havia ilustrado crenças arraigadas, rituais e comportamentos advindos da relação homem-gado, mas na Amazônia, o gado parecia ter apenas a conotação de destruidor de florestas ou o resultado de políticas e preços. Com o intuito de alargar essa visão, eu tentei *cherchez la vache* “procurar a vaca”, tal qual Evans-Pritchard havia feito entre os Nuer, estudando o gado tanto como recurso econômico, quanto como altamente significativo do ponto de vista cultural.

Para minha surpresa, logo encontrei caubóis vivendo uma vida country. Me deparei com uma persistente parcela da população, incluindo ex-seringueiros, que ostentavam suntuosos e reluzentes cintos com fivela, jeans apertados, e uma preferência por pasto “limpo”, ao invés de floresta. Pouco a pouco, me dei conta de quanto o gado se difundiu desde o avanço da frente colonizadora e “desenvolvimentista” sobre o Acre, a cerca de quarenta anos atrás. Enquanto os melhores touros dos fazendeiros descansavam em pastos bem tratados, crianças seringueiras cavalgavam seus bois domésticos ao longo das estradas de seringa em direção à escola. Estava evidente que o crescimento da criação de gado vinha acompanhada do que chamo de “cultura de gado” ou seja, uma visão da vida rural orientada pelo gado, que era celebrada tanto no campo, onde peões sem bois cavalgavam touros nos rodeios dos finais de semana, quanto na cidade, onde os despossuídos da floresta dançavam ao sabor da música country, lamentando uma idílica vida rural, que permaneceu presa em algum lugar, no meio do caminho, entre a vida urbana e a floresta.

Dos campos ao touro, carregando o caubói vestido com suas botas de couro, até a importância do churrasco, tudo que vi ao longo desses dezoito meses de trabalho de campo indicavam que o gado era ao mesmo tempo, objeto econômico e cultural, que deixava entrever significados locais e globais, e que era acolhido e enxergado de modo ambivalente pela sociedade acreana. Dentro de um contexto histórico, político e simbolicamente vinculado à floresta, estavam participando da cultura de gado não apenas os “eco-vilões” fazendeiros, pistoleiros assassinos ou os madeireiros, como geralmente expõem as notícias de jornais. Na verdade, a cultura de gado estava se imiscuindo na sociedade acreana mediante as mais diversas formas, revelando contradições e férteis contextos de análise, povoada por uma miríade de atores, tais como os ambientalistas “carnívoros”, pequenos criadores de

gado – que nomeavam seus bois, se recusando a comê-los, caubóis de vitrine – que não possuíam terra, muito menos gado – e membros do Governo da Floresta cavalgando seus cavalos, junto com mais quarenta mil pessoas, ao longo da via Chico Mendes, na cavalgada anual.

Para entender essa fascinação exercida pela criação de gado, procuro olhar para a figura do boi em suas múltiplas situações, analisadas através de diversos pontos de vista, usando métodos qualitativos e quantitativos, para em seguida, tentar reorganizar esses elementos de acordo com minha própria lógica de entendimento. Para isso, me valho de uma abordagem que enfatiza a relação dialética entre o que as pessoas fazem e o que elas pensam, e como ambos são limitados por estruturas que se refletem no mundo material e na paisagem. Analisei, então, a criação de gado como uma prática econômica inseparável do que chamo de cultura de gado: um conjunto de ideias e práticas culturais que direta e indiretamente valorizam uma visão da sociedade rural centrada no gado.

Também segui os rastros do gado ao longo do tempo e das diferentes escalas, desde as primeiras culturas de gado da Península Ibérica, até os padrões de consumo e preocupações ambientais das grandes potências do mundo. Busquei entender as práticas dos grupos sociais em relação a essas múltiplas estruturas, que são políticas e econômicas, mas também normativas e simbólicas – noções que dizem como a Amazônia deve ser e como seus habitantes devem se comportar em relação a sua natureza. Comparo a forma como grupos identitários e com uma história bem particular – de seringueiros e ambientalistas urbanos, peões e fazendeiros aderem a essas estruturas do ponto de vista de suas classes sociais, ideologia e situação.

Depois de muitas entrevistas, questionários e muitos churrascos, vim perceber um sistema mútuo de reforço de sinais e comportamentos positivos, que fez a prática de criar gado ser social, econômica e culturalmente mais apelativa do que um modo de vida baseado na floresta ou agricultura. Essa cultura de gado está refletida nas botas e nos cintos afivelados, mas também, é inseparável de ideologias da natureza e de uma complexa sociologia rural, que só pode ser compreendida tendo a cidade e a floresta em seu horizonte.

1 Uma viagem ao sudeste do Acre

Minha pesquisa começou quando tentei re-imaginar a região amazônica e especialmente o Acre, terra dos seringueiros “salvadores da floresta” – não como eu pensava ou esperava ser, mas enquanto lugar em que a economia e a cultura de gado estavam cada vez ganhando mais proeminência, apesar de em grande parte, ser esquecida, ignorada ou apagada em estudos sobre a região. Me concentrei ini-

cialmente no que via: museus, pastos, floresta, bares country e matadouros. Avançando um pouco, então passei a visitar esses lugares com o intuito de adquirir uma visão mais acurada e pude gradualmente conectar o mundo material que eu vivia, com suas práticas e significados, cada uma delas refletidas de modos distintos nas pessoas.

Chico Mendes é, sem sombra de dúvida, a cara do Acre – talvez da Amazônia como um todo – mas aqui, tento focar em outras imagens que vivi. Isso inclui um “retrato do Acre” de um passado conflitivo, um pistoleiro com um falso chapéu de caubói, e uma foto de um caubói no meio de um livro didático de biologia. Começo essa jornada em Rio Branco, através de uma visão histórico-oficial, e depois sigo a BR-317, através dos pastos até a floresta. Depois, volto novamente à cidade, desta vez, focado na cultura de gado. Faço isso para introduzir a área de estudo e sua história e as diferentes maneiras com que podem ser vistas.

1.1 Na “Cidade da Floresta”

Rio Branco, a “Cidade da Floresta”, é a capital e a maior cidade do Estado. O trabalho do Governo da Floresta, que é como o governo do Estado se auto-intitulava até 2011, estava refletido nas construções que comemoravam a herança e o futuro da floresta, desde o Estádio de Futebol Arena da Floresta, na via Chico Mendes, até o bonito Museu da Floresta, no Centro de Rio Branco. Essas radiantes construções modernas, iniciadas pelo Governo da Floresta, raramente combinavam com a miríade de prédios coloridos e as ruas sinuosas que os cercavam.

No meio da vida agitada de Rio Branco, o passado era conservado em lugares calmos e frescos ao longo da cidade, propiciando uma saída para o intenso calor e a poeira da estação seca. No Museu da Borracha, circulei por uma exposição que descrevia a história dos acreanos, começando pela ajuda que os heroicos seringueiros deram para a conquista da independência do Acre em relação à Bolívia, em 1903. Ao final, estava exposta uma réplica em tamanho real de um seringueiro curando a borracha, trabalhando para transformar o látex líquido no “ouro branco” da Amazônia.

A primeira leva de seringueiros do Acre veio fugida das secas do Nordeste brasileiro, no começo do *boom* da borracha, em meados de 1880. De 1870 até a metade do século XX, a borracha do Acre era uma das mais produtivas de toda a Amazônia (BAKX, 1988). A indústria da borracha sofreu um grande choque nos anos 1920, depois que as plantações do Sudeste Asiático desbancaram o monopólio amazônico, usando sementes contrabandeadas desta região (DEAN, 1987; SANTOS, 1980). Durante a Segunda Guerra Mundial, com o corte do fornecimento da matéria prima asiática, a indústria se recuperou levemente, quando uma onda de

“soldados da borracha” migrou para a Amazônia, vindos do Nordeste, para cortar seringa para os Aliados em Guerra (MARTINELLO, 2004).

A vida dos seringueiros era penosa. Presos a um sistema de patronagem, eles eram forçados a trocar toda sua borracha por bens essenciais com o seringalista ou “coronéis da borracha”, que detinham posse do território onde eles estavam trabalhando (RESOR, 1977). Depois do fim da Segunda Guerra Mundial, o preço da borracha caiu vertiginosamente e os patrões da borracha se mudaram para outras partes, deixando muitos seringueiros como posseiros da terra em que eles haviam trabalhado (BAKX, 1988, p. 143).

Na década de 1970, tal como a exposição retratou, o plano do governo militar para colonizar a Amazônia tumultuou o estilo de vida do seringueiro. Encontrada nos arquivos do Museu, a edição de dezembro de 1979 do jornal “Varadouro” indica algumas dessas mudanças advindas da chegada de migrantes. Nessa ilustração de capa, feita pelo artista acreano Hélio Melo, uma vaca tomou conta da casa da família de um seringueiro, expulsando-os e forçando-os a encontrarem um novo lugar para morar. Na figura 0.3 se pode ver que a árvore de seringa (reconhecível pelos sulcos feitos em seu tronco), que era o modo de subsistência do seringueiro, havia sido cortada para dar lugar a pastagens para o gado. Essa imagem representa exemplarmente o embate entre economias e culturas que teve lugar quando os seringueiros habitantes da floresta foram desalojados pelos migrantes e seu gado.



Figura 0.3: “Um Retrato do Acre”. Capa do Jornal Varadouro (Dez. 1979).¹

¹ Essa imagem foi retirada de um *blog* online que possui a coleção completa do referido jornal, disponível em: <http://eduardoegina-carli.blogspot.com/2013/04/colecao-completa-do-jornal-varadouro.html>.

Essa ideia de invasão foi reforçada de novo na Biblioteca da Floresta, uma construção recente do Governo da Floresta. Logo na entrada, fui dramaticamente recebido com uma exposição fotográfica na parede, intitulada “O Acre Como um Pasto de Boi”. Na primeira foto, um oficial militar olha pelo seu binóculo em direção ao horizonte – para a fronteira amazônica, vendo uma terra só parcialmente ocupada, rica de recursos naturais inexplorados. Perturbado pela populosa região do Sul do Brasil, o governo militar passou a ocupar a região amazônica com pequenos assentamentos, com famílias sem-terra e pobres urbanos (ALMEIDA, 1992; MORAN, 1981; SMITH, 1982). Empresários e fazendeiros do Centro-Sul do Brasil também foram atraídos por incentivos e subsídios e passaram a trabalhar para implantar operações de criação em larga escala (HECHT, 1993).

No painel seguinte, estava exposto um mapa do Brasil, onde a Amazônia aparecia cortada por veias vermelhas, indicando a rede de estradas construídas para facilitar a migração para as regiões isoladas. Um caminhão carregado de toras de madeira e um touro de Girolândia nos encaram como símbolos de um modelo de negócio baseado na extração predatória, que se desenvolveu nas “fronteiras contestadas” da Amazônia, onde grupos de migrantes de outros Estados do Brasil batalharam por terra e recursos com os nativos da Amazônia (SCHMINK e WOOD, 1992). Um homem com uma metralhadora detrás de uma cerca de madeira, denotando a entrada de uma fazenda, aparece em primeiro plano no mapa. Os olhos desse pistoleiro estão escondidos por baixo de um chapéu de caubói, que parece ter sido colocado depois, na foto do homem, talvez uma maneira criativa de esconder a verdadeira identidade do pistoleiro. A escolha de um chapéu caubói escuro – um símbolo de vilão em filmes de Bang-Bang, foi propícia para recriar a narrativa familiar da fronteira em que os seringueiros moradores da floresta se juntaram para proteger a mesma contra os seus inimigos fazendeiros criadores de gado.



Figura 0.4: Pistoleiro amazônico com chapéu de caubói.

Foto do autor. Imagem exposta no Museu da Floresta, Rio Branco, Acre.

Cercados pela crescente onda de violência do final dos anos de 1980, os seringueiros foram capazes de controlar o desmatamento dos fazendeiros se defendendo contra a apropriação das terras ao redor da cidade de Xapuri, fazendo valer seus próprios direitos. Essa causa foi apoiada pela popularidade internacional de Chico Mendes, que tinha viajado para falar publicamente das dificuldades enfrentadas pelos seringueiros, ao mesmo tempo que chamava a atenção para a destruição ambiental que vinha acontecendo na Amazônia, como um todo. Quando retornou ao Acre, Chico foi ameaçado de morte por fazendeiros, incomodados por não terem mais acesso fácil às terras demandadas pelos seringueiros.

Logo depois que Chico Mendes foi assassinado, o movimento dos seringueiros atingiu imensa popularidade, trazendo pressão internacional sobre o governo brasileiro (KECK, 1995). O movimento dos seringueiros conseguiu alcançar um de seus principais objetivos a partir da criação do sistema de Reservas Extrativistas (Resex). Esse novo modelo de posse da terra estava baseado nos padrões de uso dos recursos pelos seringueiros, no qual extraem os produtos, tais como seringa e castanhas do Brasil, da floresta em pé. A Reserva foi uma solução jurídica para que as pessoas pudessem ao mesmo tempo, usar a floresta e contribuir para sua preservação (SCHWARTZMAN, 1989). Esse exemplo pioneiro da Resex influenciou unidades de uso/conservação da terra similares por toda a Amazônia (GOMES, 2009; KAINER et al., 2003). Os seringueiros tornaram-se símbolo potente dentro de um movimento ambientalista emergente, de caráter global (TSING, 2005).

Ao redor de Rio Branco e nas sinalizações ao longo da BR-317, o mesmo símbolo podia ser visto: uma árvore dentro de um quadro e abaixo, os dizeres Governo da Floresta. Da Arena da Floresta à Via Chico Mendes, com suas ciclovias e mudas plantadas, até o encontro com a Via Verde, um rodoanel que circunda a cidade, são visíveis as melhorias em infraestrutura que ocorreram de dez anos para cá. Quase todas carregam esse símbolo.

O Governo da Floresta iniciou-se em 1989, quando Jorge Viana assumiu como governador do Acre. As administrações que vieram em seguida continuaram melhorando e promovendo os ideais de um desenvolvimento baseado na floresta e nos ideais seringueiros, “para demonstrar para a presente e as futuras gerações que o desenvolvimento não depende da destruição da floresta, mas ao contrário, da sua manutenção” (GOVERNO DO ACRE, 1999, citado por KAINER et al., 2003).

Um dos projetos mais conhecidos do Governo da Floresta foi a transformação do pantanoso esgoto que passava no meio da cidade de Rio Branco, em um agradável oásis, chamado de Parque da Maternidade. Enquanto estive no Acre, pude regularmente ver mulheres de calça laycra e homens em roupas de ginástica se exercitarem e conversarem, caminhando pelos seus canais, ao final do dia. Trabalhadores voltavam para casa, depois de um dia de trabalho, carregando sacolas

de plástico listradas de vermelho e branco, na traseira de suas bicicletas. Eles passavam pelo Museu dos Povos da Floresta e pelo restaurante O Paço, onde garçons de gravata borboleta tomavam nota de pedidos, nos seus *tablets*. Jovens jogavam futebol e vôlei nas inúmeras quadras de areia entre a pista e o canal. Quando algum deles isolava a bola, travavam uma briga acirrada para ver quem iria reavê-la da água suja do canal que dividia em dois o parque, desde o seu começo até a Avenida Ceará, entrando no Mercado Velho, onde feirantes ofereciam frutas, sorvete, uma multiplicidade de coloridas roupas sintéticas e celulares pirata.

No canto do mercado, aquele canal sujo, com suas garrafas de plástico fluando, se encontrava com as águas barrentas do rio Acre. Este rio corre para o Purus, Solimões e depois Amazonas, para então despejar suas águas no Oceano Atlântico, distante cerca de 3.000 quilômetros, rio abaixo. Rio acima do Parque, uma ponte futurista branca de pedestres dava passagem do escritório dos jovens ambientalistas do Fundo Mundial para Natureza (WWF), por cima do rio, até o recém reformado Mercado Velho, onde alguns deles geralmente se sentavam para beber cerveja, no final do dia.

Subindo os meandros do rio Acre, em direção à região do Alto Acre, passa-se por Xapuri, depois Brasileira, na fronteira com a Bolívia, até Assis Brasil, antes de sair em direção aos Andes, no Peru. A Rodovia BR-317 foi pavimentada em 2002, e acompanha o curso do rio em torno de 330 km na direção do Alto Acre. Finalizada durante a administração de Viana, a BR-317 faz parte da Estrada Interoceânica, que agora conecta o Brasil à costa peruana. A região do Alto Acre, junto com o baixo Acre – que dá a volta em Rio Branco e se estende a leste, até os estados do Amazonas e Rondônia – é a parte do Estado mais populosa e desmatada.

A região ocidental da Amazônia é além disso, uma das mais biodiversas de toda a Bacia (CAMPBELL e HAMMOND, 1989; DALY e PRANCE, 1989). O desmatamento revelou geoglifos (desenhos geométricos gigantes), que se assemelham a leitos de rio, quando vistos da estrada. Essas descobertas arqueológicas recentes estão forçando os cientistas a repensarem como era a vida das antigas sociedades amazônicas (PÄRSSINEN et al., 2009). Ao contrário do que inicialmente se pensava, pesquisas recentes vêm demonstrando o papel que os ameríndios tiveram em moldar esse ecossistema ao longo dos séculos (BALÉE, 2006; DENEVAN, 1992; POSEY, 1985) e as interações contínuas entre os humanos e seus ecossistemas (CAMPBELL, 2007; PHILIPS et al., 1994).

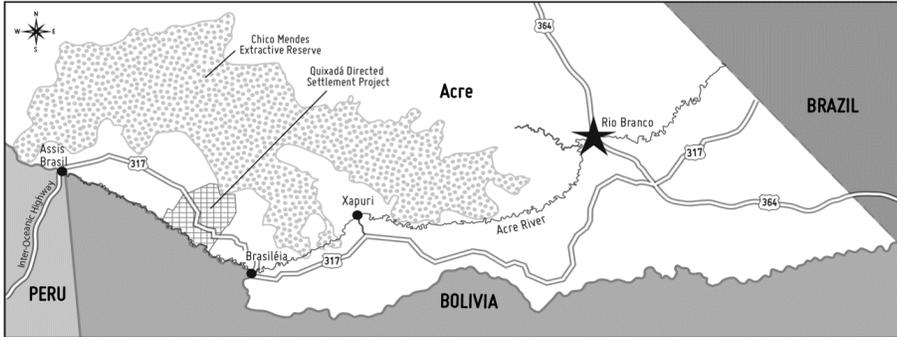


Figura 0.5: Mapa do Acre Meridional

1.2 Olhando nas lacunas

No período deste estudo, em torno de 88 por cento do Acre ainda estava coberto por florestas, mas permaneci a maior parte do meu tempo de pesquisa nos 12 por cento restantes, onde o gado Brahma, com suas corcundas, pastam em ambos os lados da BR-317. Pórticos elaborados demarcam o vasto mar de pasto das fazendas pertencentes aos grandes fazendeiros. Os pastos estavam demarcados por linhas vermelho-alaranjadas, que seguiam os morros e cupinzeiros. A entrada dos ramais estava marcada pelo solo desgastado que lambuzava o asfalto, relembrando as jornadas dos caminhões que carregam gado das colônias e comunidades seringueiras, localizadas no final dos ramais. Esses ramais atravessam os pastos dos colonos, onde muitas casas são rodeadas por grama, desde a porta da frente até as cercas mais distantes. Depois do projeto de assentamento, a floresta fica mais densa, as temperaturas caem e a estrada se desintegra em uma miríade de pequenos caminhos.

Jatobá Rocha e sua família viviam em um desses caminhos. A residência dos Rocha ficava no meio de árvores frutíferas, rodeada por dois hectares plantados com mandioca, feijão e pasto para seu único touro Tchoa. Caminhos irradiavam da colocação para a floresta, conectando a família com as árvores de seringa e castanha de que eles e seus vizinhos seringueiros tanto dependeram. Naturalmente, Jatobá estava hesitante em permitir o gado, logo que o conheci em 2007, porém, um ano depois, ele aceitou o desafio e trouxe Tchoa.

Da casa de Jatobá eu podia andar até a casa dos outros, e em cada uma delas eu escutava uma história semelhante de como a floresta não fazia mais sentido para eles, economicamente. Pude ver, em primeira mão, quão útil era o gado para esses pobres seringueiros isolados – o leite da vaca fornecia fonte de proteínas e os animais ainda podiam ser usados como forma de transportar a castanha e a

borracha para a beira da pista. Ao contrário desses produtos florestais, o gado era valorizado por causa de sua adaptabilidade – não era dependente das estações do ano e podiam ser vendidos, quando necessário. Mesmo com todas essas vantagens do gado, ainda era difícil para os seringueiros mais velhos se acostumarem com as crescentes pastagens no seringal.

Algumas vezes, eu acordava antes do sol nascer para cortar seringa com as famílias que me hospedavam. Em outros momentos pescava, caçava, trabalhava com o gado ou na plantação. Depois do almoço nós sempre descansávamos. Durante as tardes quentes do verão (estação seca), nos deitávamos nas tábuas de madeira do chão ou nos recostávamos na parede, espantando as muitas cabas e conversando sobre a vida. Aviões de vez em quando, sobrevoavam a floresta, instante em que a conversa era interrompida e meus anfitriões me perguntavam se eu havia chegado em um daqueles. Eles apontavam para o céu e divagavam, perguntando: “Para onde será que esse está indo?” Os aviões em geral seguiam em direção norte ou sul, então eu respondia usando referências a lugares que eles já tinham ouvido falar, mas que nunca tinham visitado: para os Estados Unidos, no Norte, ou São Paulo, Rio de Janeiro e Argentina, ao Sul.

Ao silêncio que se seguia, me imaginava de volta nas minhas viagens pelo Brasil. No meu primeiro voo do Texas a São Paulo, sobrevoei a Amazônia pela noite, no verão. Fiquei desorientado, porque o brilho das estrelas eclipsava o abismo negro abaixo. Luminosos clarões laranja e pequenas cidades, de vez em quando, rompiam a negritude. Minha mente refletia sobre a hiper-natureza amazônica e seu emaranhado de florestas que tudo vê, ondulante, zunindo. Quando mais tarde, eu segui em direção norte para o Acre, era durante o dia, terra e céu estavam bem demarcados, mas a superfície ainda era monótona; um tapete verde infundável, atravessado por rios cintilantes, ondulando como trilhas em caracol.

Era com esses sobrevoos que geralmente começavam os programas de TV sobre natureza que eu via nos Estados Unidos, em que a visão geral cria o cenário para a ação que se desenrolará abaixo da copa das árvores. A câmera dá um zoom através do dossel para uma cena de natureza exótica, rodeada de mistério, urros de macacos escondidos e o sussurro do vento na madeira. As palavras adiante são do primeiro episódio do programa da *National Geographic*, “Wild Amazon” (“Amazônia Selvagem”): “Essa região misteriosa está afinal, revelando seus mistérios. Pelos últimos dez anos, uma nova espécie é descoberta a cada três dias. Mas a Amazônia está mudando rapidamente, ameaçando a vida dos animais e plantas que aqui evoluíram há milhares de anos”. A flauta sibila e para, repentinamente: “A raça humana ainda está para aprender mais sobre este lugar fascinante antes que seja tarde” (NATIONAL GEOGRAPHIC CHANNEL, 2011).

Nessa primeira viagem ao Acre me chamou a atenção os desmatamentos da floresta. As pastagens, estradas e cidades – aqueles espaços com os quais eu era mais familiar no mundo ‘desenvolvido’ – pareciam intrusos e fora de lugar, em uma região na qual fui levado a pensar ser a última expressão desta vastidão natural. Esses lugares eram, em geral, o principal foco das pesquisas amazônicas, definidos agora pelo que ela não era mais: floresta. Os mapas mostram um perigoso arco vermelho do desmatamento invadindo o sul da Amazônia, e espinhas de peixe cinza indicam os projetos de assentamento.

Já no chão, tentei deixar essa visão para trás, através das lentes de um ambientalismo, para quem a complexidade da paisagem pode ser resumida na oposição entre o verde da floresta e o vermelho do desmatamento, e seus habitantes entre eco-vilões e guardiães da floresta. Meu primeiro passo foi reformular essas questões e perguntar por que o gado fazia sentido econômico e qual era seu significado para as pessoas, ao invés de perguntar porque as áreas foram desmatadas. Eu entendi que na visão de muitos dos habitantes, a floresta era ainda um resquício de tempos antigos e considerada um obstáculo ao desenvolvimento, em comparação com as estradas retas e fazendas geométricas. As áreas antropogênicas, esculpidas numa “terra-de-ninguém”, representavam ordem e progresso para muitos. Fui obrigado a encarar essa paisagem contra minhas expectativas – olhando os pastos não como lacunas, mas como áreas significativas, onde se construíam vidas. Afinal, elas foram criadas pelas pessoas, indivíduos que respondem a uma configuração de estruturas políticas e econômicas e que são guiadas por identidades formadas por outras formas de uso da terra, algumas vezes, em busca de uma vida melhor.

1.3 Fora da floresta: caubóis, pasto, boi

Brasileia fica distante cerca de oitenta quilômetros do seringal dos Rocha e para chegar lá, é preciso viajar através das estradas de seringa, até o ramal percorrido pelos pequenos proprietários das colônias, até a BR-317, passando por pastos encantadores, onde caubóis seguiam tranquilos em meio a rebanhos de gado dos fazendeiros.

A casa de Maria Baiana ficava a meio caminho, entre Assis Brasil e Brasileia. Ela vivia em um Projeto de Assentamento aberto pelo Governo, na década de 1980. Todos a conheciam e podiam apontar sua casa ao final daquele ramal empoeirado, alinhada com a cerca de arame farpado, rodeada por pasto. Ela com seu marido deixaram a Bahia, sua terra natal, quando ainda eram adolescentes e viveram vários lugares, ao longo da fronteira econômica recém aberta. Como os outros colonos desse projeto de assentamento, ela veio para a Amazônia em busca de qualquer terra em que pudesse construir sua vida. Pouco depois de chegar ao

Acre, em 1980, seu marido sofreu um acidente, despencando do alto de um carro de boi e foi esmagado pela roda. Ela criou sozinha seus filhos e filhas por quase trinta anos, trabalhando na sua roça sem a ajuda de um homem, o que deixou suas mãos marcadas com os calos e feridas duma vida rural. Em 2009, seguindo o exemplo de muitos colonos e trabalhadores rurais, Baiana se mudou para a cidade com seus filhos e netos. Ela guardava lembranças de sua vida dobradas nas páginas de um livro antigo de biologia do Ensino Médio. Uma noite, ela pegou as fotos para me mostrar e se deteve em uma delas, em preto e branco, de seu falecido marido. Um outro retrato, de seu filho mais velho, chamado Branco, me surpreendeu, como um novo e diferente tipo de sujeito amazônico.

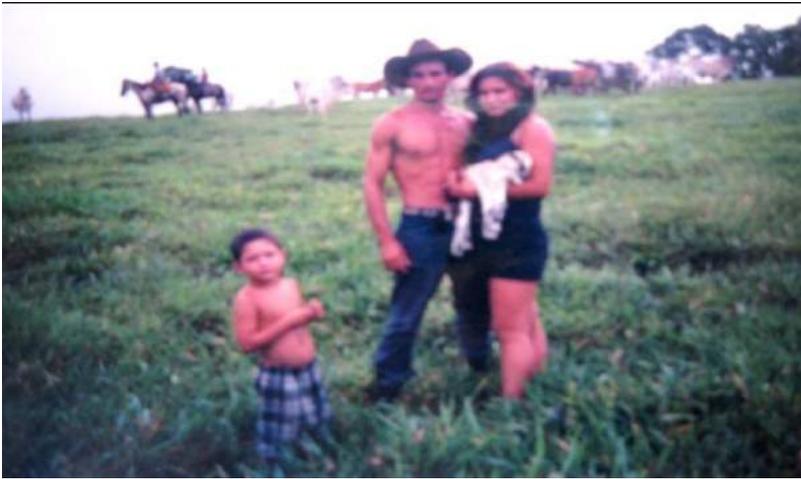


Figura 0.6: Caubói amazônico.

Crédito da Foto: Maria Baiana.

Aqui, vemos Branco, em seus jeans, botas e chapéu de caubói, junto com sua ex-mulher com um cordeiro branco em seu colo. A impressão é que algo a mais está sendo invocado nessa foto, fora sua associação mais direta com ganhar a vida, desmatamento ou um indivíduo racional, respondendo a incentivos governamentais. À medida que Branco se coloca resolute no pasto, com peões e gado ao fundo, a foto representa uma visão concreta da criação de gado, mas também indica as aspirações por um modo de vida que seja culturalmente significativo.

Da maneira como ele está parado no pasto, o sol raiando, suas botas – será que podemos imaginar que Branco está na Amazônia? A floresta notadamente está ausente da foto, enquanto grama de pasto importada, gado, cavalos e o cordeiro branco assumem o centro da imagem. Sua pose, seus apetrechos e tudo ao seu redor invocam uma ideia de controle do mundo natural, do trabalho de caubói, que tenta submeter a natureza através da criação e manutenção de pastos “limpos”, da

domesticação do gado e do consumo de sua carne. Cada uma dessas características da vida caubói é celebrada no Acre através da cultura de gado, com suas músicas e moda country, rodeios e churrasco. Branco oferece uma introdução para a maneira como conceitua tanto a criação quanto a cultura de gado – por meio de um foco mais amplo, onde não só se considera a prática e a paisagem resultantes, mas também as ideologias que fundamentam a percepção dessas paisagens e práticas, bem como dos grupos que as produzem.

A última vez que vi Branco ele estava competindo em um rodeio que ocorria em uma área de colonos, chamada Raio da Lua, localizada às margens da BR-317, entre Brasileira e Assis Brasil, alguns quilômetros distantes de onde ele havia crescido com Baiana. Ele estava junto com outros jovens caubóis, também paramentados com chapéus nesse estilo, botas, vestimenta de couro e cintos de fivelas brilhantes. Eles estavam disputando cavalgar um touro com vistas a ganhar uma moto. Depois da competição, sentei com o grupo em uma cerca baixa de madeira e apenas ouvia, enquanto eles conversavam sobre seus machucados e contusões. Devoravam bifés de churrasco e macaxeira cozida em pratos de plástico, apoiados em seus joelhos, apurados para comer tudo, enquanto a música sertaneja ou country (aqui eu uso essas palavras igualmente para me referir à música country brasileira contemporânea) começou a sinalizar o início da dança. Desse pequeno ponto de luz na beira da estrada, alto-falantes vibraram, enviando mensagens de uma vida rural idílica, pairando sobre o negro da floresta.

Rio Branco fica por volta de 300 quilômetros ao sul do Raio da Lua. De volta à BR-317, vemos gado e pequenas garças os seguindo, se movimentando, se esfregando no tronco das castanheiras pela manhã, antes de se dirigirem ao pasto verde, com gramíneas na altura dos joelhos, que tendem ao marrom nos meses secos de verão. Essas árvores são gigantescas, muitas delas carbonizadas em sua base e amputadas de seus galhos, depois de sofrerem com a queimada dos pastos; criam sombras longas que se deformam e se movem de oeste a leste, à medida que o dia progride. É ilegal cortar essas árvores que ficaram estéreis, de acordo com a “Lei Chico Mendes”. A paisagem reflete esse passado destrutivo, descrito em livros americanos, como *The World is Burning – O mundo em chamas: a devastação da Amazônia e a tragédia de Chico Mendes* (SHOUMATOFF, 1990), e *The Burning Season – Tempo de queimada, tempo de morte: O assassinato de Chico Mendes e a luta pela floresta amazônica* (REVKIN, 1990).

Na altura de Capixaba, a estrada passa na frente do “Country Bar”, com seu letreiro pintado com a figura de uma mulher de botas e um caubói franzino montado em um touro. Chegando perto de Rio Branco, vimos uma nova arena de rodeio e uma danceteria, chamada Celeiro Beer, com uma roda de carroça instalada na porta da frente. Perto do Celeiro havia uma pequena loja, onde uma vez eu havia

parado com Olessio, um capataz de fazenda. Ele precisava de uma fivela nova para seu cinto para ir à celebração anual da Expo-Acre, em Rio Branco. De uma seleção de alongadas fivelas prateadas, ele escolheu uma. Elas brilhavam embaixo de uma caixa de vidro, perto de outras menores, com toque de cor rosa para as mulheres, e latas de tabaco em pó, importados dos Estados Unidos.

À medida que chegávamos em Rio Branco, pela Via Verde na BR-364 (rodovia que leva a Rondônia e depois ao Rio de Janeiro e São Paulo), o cheiro sórdido e a fumaça preta anunciavam a presença de dois novos matadouros. É nesses lugares que o gado acreano termina os seus dias, vindo das pastagens dos seringueiros, colonos e fazendeiros da região sul do Acre. Na baía do lado de fora de um desses matadouros, olhei para o gado que se perfilava, brigando por um lugar, enquanto eram encharcados com os chuveiros caindo de um aspersor. Calmamente, eles foram agrupados em fila única dentro de um armazém, onde eram golpeados na cabeça e divididos em dois, com uma motosserra, transformados no famoso “boi verde” acreano, uma carne vendida por suas qualidades naturais. Nada é desperdiçado, o gerente me disse, enquanto caminhava para uma máquina onde os ossos seriam triturados, e a gordura, nervos e o resto seria derretido junto e transformado em matéria-prima para tudo: de pasta de dente a gelatina.

Nos finais de semana, o cheiro de carne assada pesava no ar, sendo o churrasco o centro de todos os encontros sociais dos acreanos, independente de sua classe social. Uma refeição sem carne é inaceitável para a maior parte das pessoas e, segundo me disse um homem, churrasco sem carne “é comido com os olhos fechados” (gesto de desagrado). Os acreanos comem bastante carne. Quarenta por cento da carne produzida no Acre é consumida por acreanos, dentro do Estado que tem as maiores taxas de consumo de carne de todo o Brasil (VALENTIM, 2008). Me pareceu que em todos os bairros comerciais de todas as cidades acreanas existia um açougue ou uma churrascaria, um restaurante self-service com churrasco, bem como uma farmácia. Junto com as lojas de defensivos agrícolas, esses estabelecimentos eram, em geral, decorados com cenas de grandiosos bois brancos, pastando em verdejantes montanhas no campo, que lembravam paisagens na Suíça. Dentro de uma casa de carne no bairro humilde da Sobral, a pintura de um boi branco olhando para uma pastagem dividida por um pequeno riacho, e dentro do balcão de frios, pedaços de carne rubi-avermelhadas penduradas em ganchos. Na parede, os dizeres: “Deus é meu pastor”.

Sobral e outros bairros assim estão cheios de velhos seringueiros. A cidade antes oferecia uma vida melhor para essa massa de ex-pioneiros da floresta, que fizeram suas casas nas periferias. Com o crescimento do Brasil, aqueles que abasteciam a produção urbana passaram a ter acesso a bens que eles nunca imaginaram, mas ao mesmo tempo, preservaram suas raízes e memórias rurais, pelo menos,

histórias e músicas de um tempo e lugar mais puro. Nas primeiras sombras de fim de tarde, a saudade sobrevoa os telhados de Brasilit da cidade, passa rapidamente à floresta e vai se alojar em um belo pedaço de terra no campo, talvez com algumas cabeças de gado.

Se você dirigir ao redor de Rio Branco, provavelmente irá escutar música sertaneja tocando nos restaurantes e, em volume mais alto, nos bares country, onde Bobnei, um cantor local, canta hits sertanejos em alto e bom som, misturados com músicas “Chattahoochee” e “Jambalaya” norte-americanas. Os carros estacionados na rua também reproduzem a música sertaneja, em geral, com jovens sentados em círculo, sugando tereré (chá gelado de erva-mate), uma tradição emprestada dos gaúchos, distantes cerca de quatro mil quilômetros ao sul. Você poderia ter entrado numa loja recém-aberta, *Cowboys Ranch*, para comprar novas botinas de caubói, chapéus, jeans azul, cintos de couro ou uma fivela de cinto bem brilhante.

No Bahamas, o bar country mais recente, clientes bebiam cerveja gelada, retirada de pequenos baldes de aço, e assistiam a uma tela de TV gigante, que passava clipes de rodeios e trapalhadas nas touradas. O volume estava desligado para que eles pudessem ouvir a música ao vivo, tocando covers sertanejos. O cantor passava o microfone pela plateia, no refrão das músicas mais conhecidas. Nas paredes do Bahamas estavam pintadas diversas cenas que remetiam mais ao meio oeste norte-americano do que ao Brasil, com caubóis vagando por paisagens desertas, sob céus rosados e chapadas. Os banheiros masculino e feminino estavam indicados por duas silhuetas de caubói, recostados na parede: um magro e musculoso, a outra, curvilínea.

A paisagem acreana ilustra um pouco as inúmeras características da crescente indústria do gado. Os sinais todos apontam para um conjunto de ideias e práticas que direta e indiretamente valorizam a criação de gado. O trabalho aqui, é seguir esses rastros não vistos e juntar os pedaços com a intenção de formar um quadro mais completo da criação de gado na Amazônia contemporânea.

2 Fazendo a ponte: considerações ideológicas e metodológicas

Ao formular um projeto de pesquisa sobre esse controverso assunto, me peguei estudando o gado de uma forma que fosse bem arraigada, conceitual e metodologicamente, de modo a tornar meus achados acessíveis e convincentes tanto para os acadêmicos, quanto para aqueles que trabalham com temas relacionados ao desenvolvimento rural e preservação ambiental na Amazônia. Me inspirei em abordagens da economia política e ecologia política, teoria da prática, economia, antropologia ecológica, simbólica e cognitiva, geografia cultural, cultura e literatu-

ra popular, história ambiental e em pesquisas sobre criação de gado nas Américas e no Leste da África.

À medida que desvendava as camadas, as conexões e a complexidade envolvida no entendimento do gado acreano, meus métodos naturalmente se desenvolviam e se expandiam (veja o Anexo, para detalhes). Permaneci por três estações em campo, tentando entender a função econômica e cultural do gado na vida dos seringueiros, colonos e grandes fazendeiros, e para isso, apliquei questionários e fiz observação participante. Além disso, também entrevistei funcionários estratégicos do governo e representantes de ONGs ambientalistas na cidade, observei as ações das pessoas em lugares onde o gado estava presente de alguma maneira, incluindo açougues, rodeios e churrascos. Depois de três viagens e um ano de trabalho de campo, pude comparar diversas práticas econômicas de grupos sociais ao longo do tempo, histórias de vida, entrevistas com informantes-chave e várias páginas preenchidas de descrição etnográfica.

Logo que retornei para casa, comecei a escrever, e me encontrei fazendo generalizações baseadas apenas em anedotas, trechos de entrevistas e citações provocativas que havia coletado. Felizmente, consegui financiamento para mais uma viagem de pesquisa de seis meses no Acre e pude me planejar em como obter os dados necessários para tornar a pesquisa mais compreensiva. Enfoquei em duas áreas bem distintas, uma quantitativa e a outra qualitativa, o que me ajudou a formular o quadro mais geral que eu procurava.

Queria medir o quanto diferentes grupos concordavam com certos depoimentos que eu havia muitas vezes, escutado. Por exemplo, será que caubóis e ambientalistas igualmente associavam pastagens com trabalho árduo, e floresta em pé com preguiça? Objetivava compreender cada grupo e suas visões de mundo, mas também queria comparar sistematicamente suas respostas a essas questões e determinar onde ocorriam falhas e contradições, através de uma ampla sobreposição de setores da sociedade acreana.

Criei um questionário das percepções e atividades que pensei serem indicativas da cultura de gado e, quando voltei ao Acre, apliquei aquela ferramenta para vinte pessoas de seis grupos principais: seringueiros, colonos, fazendeiros, caubóis, representantes governamentais e técnicos de campo de ONGs socioambientais. Esses resultados me guarneceram de um corpo de informações empíricas, em que pude comparar grupos sociais e medir o quanto a cultura de gado foi apropriada na extensão desses setores da sociedade acreana (ver capítulo VIII, para perguntas e resultados).

Enquanto me preparava para retornar a campo ao final daquele ano, também remeti impressões iniciais sobre a Amazônia. Havia aprendido muito, mas

nunca me dei tempo de explicá-las mais detidamente aos meus amigos e família nos Estados Unidos, e me preocupava que essa atitude estivesse, de certa maneira, contribuindo para o exotismo e incompreensão sobre a região. Eles sempre se remetiam às coisas que eles viam na televisão – ao inacreditável candiru, às fotos do grupo de índios isolados do Acre, que viralizou na Internet em 2007, e mais frequentemente à questão: “Por que eles estão desmatando a floresta?”

Eu não tinha como colocar a culpa em ninguém, porque as minhas próprias dúvidas, antes de eu ter a oportunidade de conhecer mais e fazer pesquisa na Amazônia, não eram tão diferentes das deles. Precisava encontrar uma maneira de compartilhar minha pesquisa e mostrar a complexidade da vida amazônica, de demonstrar como os acreanos eram diferentes; mas também de revelar que estavam, de muitas maneiras, conectados e que se assemelhavam às pessoas da minha própria terra ou qualquer outra.

Fui gradativamente aprendendo com pesquisa, que uma abordagem através de múltiplos métodos, é vital para o entendimento da complexidade das questões socioambientais contemporâneas, na Amazônia e além. Em conversa com os editores do jornal local da minha cidade, acordamos que eu iria enviar de duas em duas semanas, “Cartões Postais da Amazônia”, do campo.

Neste compêndio, o leitor encontrará um pouco desses artigos descritivos, informações quantitativas e outras observações pertinentes, derivadas de mais de um ano e meio fazendo trabalho de campo. Cabe salientar que tomei o cuidado de criar nomes fictícios ou usar seus apelidos para proteger meus respondentes, bem como modifiquei a designação de algumas localidades.

3 Organização do livro

Nos três primeiros capítulos analiso as razões para o incremento na criação de gado no Acre. Essa é uma localidade exemplar, se comparada com outras partes da Amazônia, por causa de sua história de conflito e comprometimento governamental em prol de um modo de vida baseado na floresta. Investigo a expansão do gado levando em conta a existência de três grupos – seringueiros, colonos e fazendeiros, que optaram por adotar ou propagar o papel do gado em sua forma de viver, e descrevo como essa mudança de paradigma afetou cada um dos grupos.

No capítulo um, investigo as políticas e fatores econômicos já muitas vezes estudados, que acredita-se, contribuíram para o aumento da criação de gado na Amazônia e, no entanto, busco estender essa análise para abarcar dimensões sociais e culturais que passaram despercebidas. Argumento que essas dimensões são fundamentais para se entender o apelo que o gado em geral, tem e em especial, para os grupos que antes se opunham a ele, ou historicamente se dedicavam a

outras formas de uso da terra. Este capítulo ainda oferece contexto sobre a área de estudos e os três grupos sociais em questão.

No capítulo dois exploro de que maneira essa mudança de prática (para o gado) influenciou as noções identitárias dos seringueiros e colonos pequenos proprietários de terra que antes, se definiam e eram vistos politicamente por seu estilo de vida e usos de terra baseados na floresta e na agricultura, respectivamente. Ao mapear as mudanças no uso da terra ao longo do tempo, viso mostrar como esses grupos responderam às mudanças de condições políticas, econômicas e sociais. Através de entrevistas qualitativas, busco ainda mostrar a complexidade desses grupos, quase sempre vistos como homogêneos, e de como se dá a negociação de sua identidade, à medida que se dedicam mais à criação de gado.

Os fazendeiros são, geralmente, os vilões, perante o discurso ambientalista e na cobertura que a imprensa nacional e internacional faz. Ainda que seja menos comum que os antropólogos se dediquem a estudar atores poderosos, como os fazendeiros amazônicos, argumento que isso é cada vez mais necessário. Os fazendeiros controlam grandes extensões de terra no Estado. Estão cada vez melhor estabelecidos como força política, resultando daí que a visão deles seja crucial quando se deseja compreender melhor as questões sociais e ambientais enfrentadas na Amazônia.

No capítulo três eu mostro como o fazendeiro é caracterizado pela sociedade acreana e como eles se entendem em relação à história e política ambiental contemporânea. Através da interação etnográfica com os fazendeiros, minha intenção foi mostrar quem são eles para além dos estereótipos. Busquei conhecer a perspectiva do fazendeiro em relação à sua história e tentei partilhar de sua visão a respeito de temas ambientais controversos e do legado de Chico Mendes.

Nos próximos cinco capítulos, examino as características sociais e culturais que contribuíram para que a criação de gado ganhasse tanta proeminência sobre outras formas de vida que permearam a sociedade acreana, para além dos pastos e currais do Acre rural, e que são expressas das maneiras mais difusas, tais como na constituição do espaço, cultura popular e no consumo ritualizado da carne.

Primeiramente, no capítulo quatro, passo a delinear as bases fundantes da cultura de gado. Partindo das pesquisas sobre relação humano-gado na África, Índia e nas Américas. Busco perscrutar as maneiras que os acreanos se relacionam e usam seu gado e as construções culturais resultantes dessa dependência. Desejo ainda explicar porque essas construções culturais não podem ser compreendidas se levarmos em conta apenas o nível das práticas locais. Devemos, concomitantemente, prestar atenção aos caminhos globais de difusão do gado da Península Ibérica e sua posterior adaptação nas Américas, gerando diferentes apropriações

culturais, desde o caubói americano, passando pelo vaqueiro brasileiro, como os gaúchos, até aos caubóis da Amazônia hoje em dia.

No capítulo cinco, argumento que a cultura de gado, que valoriza pastos limpos ao invés de densas florestas, é na verdade, uma consequência de ideologias antropocêntricas mais arraigadas sobre a natureza, em oposição ao ambientalismo. Tais ideologias formatam a maneira pela qual as pessoas enfocam o mundo material e guiam suas ações através do “trabalho”. É pelo trabalho que os humanos transformam parte da floresta em espaços produtivos e criam lugares para viver que eles consideram limpos, seguros e belos. Viso mostrar como essa ideologia antropocêntrica guia as práticas que objetivam moldar e manejar espaços para uso e habitação humana, desde casebres na periferia da floresta até propriedades urbanas e seus espaços públicos.

A essa altura já deve ter ficado claro como a criação e a cultura de gado ganharam espaço no Acre; mas, de que maneira essa cultura de gado, que se centra na vida rural, e a criação de gado convenceu as pessoas da cidade, que não possuem terra e muito menos gado?

No capítulo seis, olho para a cultura de gado como uma forma de compromisso, feito pelas pessoas no momento atual da história brasileira. De certa maneira, é uma reconciliação entre a floresta e a cidade, algo que pode ser visto no aparato urbano criado pelas pessoas, tais como ranchos, chácaras e bares country. Também é visível no modo como as pessoas se vestem na moda country ou caubói, e de como elas passam a configurar uma cultura popular com seus eventos, como os rodeios, por exemplo. Proponho olhar para essas expressões rurais e urbanas da cultura de gado como respostas espaciais e comportamentais ao processo de desenvolvimento vivido hoje na Amazônia, capaz de oferecer uma vida melhor, mas que também deixa saudades, pelo desaparecimento da tradição e da autonomia que se tinha antes.

A carne é o elemento fundante da indústria do gado e passou a ser central na vida social acreana. O capítulo sete mostra como a produção rural e o consumo urbano e internacional estão intimamente conectados. O consumo local da carne está diretamente associado ao desmatamento, mas para os moradores urbanos, está mais ligado às noções de desenvolvimento, força e status. O gado é uma metáfora, bem como há duplo sentido da carne, que apareceu nas minhas conversas em churrascos, como “bife” e “comer”, os quais esclarecem papéis de gênero e ideias sobre sexualidade e relações de poder. Em resumo, através da carne, pode-se ver de que maneira elementos materiais e simbólicos dispersos podem ser vistos juntos, formando um sistema de sinais positivos e práticas que reforçam a interconexão entre pasto, gado, carne e estilo de vida rural.

Por fim, no capítulo oito, comparo a dimensão em que diferentes grupos sociais concordam com os valores e participam do comportamento ligado à cultura de gado, desde os fazendeiros até às pessoas que trabalham em ONGs socioambientais. Busco comparar modos de percepção com modos de participação, para tentar delinear as relações entre o que as pessoas fazem e o que elas pensam em relação à cultura de gado, analisando padrões em relação à classe, ideologia e acesso. A partir disso, pode-se ter uma análise mais precisa de como a cultura de gado está distribuída pela sociedade acreana, e até que ponto os grupos se diferenciam entre si.

No capítulo nove, depois de “procurar a vaca” e seus muitos elementos dispersos pela sociedade acreana, junto as peças, formando um quadro que nos ajuda a entender a expansão da cultura de gado no Acre, mostro ainda a importância de se prestar atenção a fatores sociais e culturais, quase sempre menosprezados, que explicam a importância que a criação de gado assumiu. Mais amplamente, essa visão holística do gado nos ajuda a entender melhor a expansão da criação de gado na Amazônia brasileira, como principal motor do desmatamento e dos desafios enfrentados para o sustentabilidade da região.

CAPÍTULO I

A EXPANSÃO DA PECUÁRIA NO ACRE

Até o ano de 1975, menos de um por cento da região amazônica havia sido desmatada (MORAN, 1993). Essa taxa cresceu para 14,5 por cento, nos últimos anos. A maior parte dos cerca de setenta e cinco milhões de hectares das áreas desmatadas, agora correspondem a pastagens para gado (IBGE, 2008). Inicialmente, nos anos 1970 e 1980, a expansão do gado na Amazônia brasileira se resumia a grandes fazendeiros que se instalaram na Amazônia oriental, nos estados do Pará e Mato Grosso, que foi resultado da especulação das terras e crédito governamental, junto com subsídios (HECHT, 1993; MAHAR, 1989; SCHMINK e WOOD, 1992). Em regiões de extrativismo florestal, como o Acre, Brasil, os seringueiros lutavam contra a transformação da paisagem florestal em pasto para gado.

No começo, criar gado na Amazônia era rentável devido aos generosos incentivos e subsídios governamentais que alavancaram a atividade (HECHT, 1993). Mesmo que muitos desses subsídios e incentivos tenham sido cortados, a partir dessa época, novos estímulos começaram a surgir, e a criação de gado se espalhou definitivamente por toda a Amazônia. Em 2004, o Brasil despontou como o líder global na exportação de carne. Esse crescimento foi acelerado não por causa da dinamização das atividades de criação de gado nas áreas tradicionais do país, mas, pelo contrário, pela produção amazônica, que aumentou em dez vezes mais do que a taxa do resto do país, nos anos 1990 (ARIMA et al., 2006). A eliminação da febre aftosa e condições agroclimáticas favoráveis fizeram da Amazônia uma região viável para o gado que era deslocado de regiões produtoras mais centrais, onde a terra é mais cara (ARIMA et al., 2006; SMERALDI e MAY, 2008). Já em 2011, o gado na Amazônia representava 38 por cento do total nacional de produção de carne.

Pesquisadores entendem que o crescimento da criação de gado na Amazônia é o resultado de fatores econômicos e políticos multiescalares que, direta e indiretamente, contribuem para a rentabilidade na criação de gado (ARIMA et al., 2011; BARONA et al., 2010; MARGULIS, 2004; MORAN, 1993; PACHECO e POCCARD-CHAPUIS, 2012; WALKER et al., 2000; WALKER et al., 2009). Transformar a floresta em pasto ainda permanece como a maneira mais efetiva de reivindicar o direito a terra e sua titulação, aumentando seu valor (FEARNSIDE, 2005; HECHT, 1993). Regionalmente, o aumento da demanda por carne na zona urbana tornou-se um dos principais motores da indústria de gado na Amazônia (FAMINOW, 1998).

Em relação ao produtor, a criação de gado oferece diversas vantagens sobre outras formas de uso da terra, principalmente para grupos pobres e isolados. É menos arriscado e requer menos investimento inicial, além de concentrar menor número de trabalhadores do que a agricultura (DURNING e BROUGH, 1991). Além disso, o gado é um bem líquido, que preserva seu valor e pode ser facilmente trasladado aos mercados próximos (MARGULIS, 2004).

O Acre viveu, de 1998 a 2008, o maior incremento na porcentagem de cabeças de gado de todos os Estados brasileiros (IBGE, 2010). Desde 2005, o aperfeiçoamento da repressão e controles ambientais fizeram diminuir o desmatamento amazônico (NEPSTAD et al., 2009), particularmente entre grandes fazendeiros, porém, pequenos proprietários – incluindo os seringueiros, que sofrem com a falta de apoio para atividades de agricultura e extração de produtos florestais e que enfrentam rígidas normas sobre o quanto podem desmatar – passaram a se transformar nos maiores responsáveis pela expansão do gado, à medida que essa atividade tornou-se a única via de subsistência economicamente possível (TONI et al., 2007). A mudança nas políticas governamentais acabou – acidentalmente – por criar uma tendência geral em favor da adoção da criação de gado, mesmo entre grupos que nunca tiveram essa tradição ou mesmo que eram contra o gado (EHRINGHAUS, 2005; GOMES, 2009; SALISBURY e SCHMINK, 2007; WALLACE, 2004). Por trás dessas tendências mais gerais, no entanto, atualmente ainda persistem distinções importantes na forma como esses diferentes grupos entendem e praticam a criação de gado.

Esse resumo ilustra brevemente as orientações políticas e econômicas das pesquisas amazônicas sobre o gado. Neste capítulo, parto desse *corpus* teórico para examinar como as práticas econômicas de três grupos diferentes rurais no Acre foi gradualmente sendo direcionada para a criação de gado. Analiso como esses grupos foram se posicionando na economia política dos anos 1970 a 1990 e de que maneira eles responderam às mudanças estruturais nos vinte anos pós-1990. Além desses fatores econômicos e políticos, chamo atenção para a mudança de percepção acerca do gado nas relações entre grupos ao longo dos últimos quarenta anos. O objetivo maior desta parte é colocar minha pesquisa em diálogo com a literatura dominante sobre o paradigma do gado, e a partir disso, construir, capítulo após capítulo, um entendimento mais acurado sobre a complexidade da criação de gado na Amazônia.

Para estabelecer uma base de análise, faço esboço de um quadro comparativo da ecologia política para analisar os modos com que fatores econômicos e políticos afetam os diferentes grupos de maneira única, através do tempo e de diferentes escalas (GEZON e PAULSON, 2005). A ecologia política se baseia na economia política, com vistas a estudar o papel das relações de poder nas interações entre humanos e ambiente, bem como as influências do capitalismo em sistemas e decisões locais (BIERSACK, 1990, p. 10).

Práticas econômicas locais são estruturadas por fatores político-econômicos, tais como, desenvolvimento de políticas governamentais e flutuações do mercado que se interrelacionam, desigualmente e em diferentes níveis, entre os grupos (BLAIKIE e BROOKFIELD, 1987). Esses fatores estruturais criam os parâmetros,

mas não determinam a maneira como esses grupos tomam suas decisões e fornecem para sua casa ou o mercado (CHAYANOV, 1986; NETTING, 1993). Do ponto de vista da antropologia econômica, é importante arraigar o fenômeno cultural nas mediações das respostas que os grupos sociais dão a processos e mudanças macroestruturais (POLANYI, 1958; SAHLINS, 1972; WILK e CLIGGET, 2006).

O gado carrega forte conotação cultural em diversos ambientes ao redor do mundo (EVANS-PRITCHARD, 1940; HERSKOVITS, 1926; HARRIS, 1966), onde criadores de gado possuem geralmente mais prestígio do que aqueles que não possuem gado, tanto na África, (SCHNEIDER, 1957; SPEAR, 1993; GOLDSCHMIDT) quanto nas Américas (BENNETT, 1969). Ao me dedicar ao gado em contextos mais recentes, onde aparecem conexões mais amplas, junto com as necessidades de projetos políticos multiescalares e mercados capitalistas, é possível entrever a forma como os criadores de gado negociam as mudanças na estrutura político-econômica e elaboram seus significados (COMAROFF e COMAROFF, 1990; FERGUSON, 1985; HUTCHINSON, 1996; SHERIDAN, 2007).

Em resumo, minha abordagem teórica reconhece que diversos fatores – estruturas político-econômicas, culturais, incluindo a negociação das identidades e a circulação das ideias sobre os significados do gado e as relações entre grupos advindas disso – podem afetar as práticas econômicas, neste caso, a criação de gado.

Este capítulo fornece base empírica para grande parte do livro. Primeiramente, apresento um histórico da área de estudo e dos grupos sociais que são o foco da pesquisa. Em seguida, explico o processo pelo qual esses diferentes grupos passaram a se expandir para a pecuária.

1 Grupos sociais e região da pesquisa

1.1 Alto e Baixo Acre

Realizei meu trabalho de campo no sul acreano, Brasil, principalmente na região de Alto Acre, com pesquisa também no Baixo Acre. As regiões são nomeadas de acordo com sua localização em relação ao rio Acre, que corre a leste da cidade de Assis Brasil, próximo à fronteira peruana, antes de atravessar o Alto e depois Baixo Acre.

O Alto Acre inclui as municipalidades de Assis Brasil e Brasileia, onde realizei a maior parte do meu trabalho de campo junto aos colonos e seringueiros. Esta região cobre uma área de 1.589.690 hectares, que representa quase 10 por cento do Estado, com os níveis mais altos de distúrbios antropogênicos (GOVERNO DO ACRE, 2006). O Baixo Acre abrange desde o município de Capixaba até Rio Bran-

co, ao norte, até as fronteiras com os Estados vizinhos de Rondônia e Amazonas. Esta região cobre 2.225.337 hectares, que é 13,55 por cento da área total do Estado (GOVERNO DO ACRE, 2006, p. 100). A rodovia BR-317, asfaltada em 2002, atravessa o Alto Acre, seguindo paralela ao traçado do rio. Estima-se que no Acre, vivam em torno de 14.451 indígenas amazônicos. Eles não estão, no entanto, na região do Baixo Acre e, no Alto Acre só tem 271 indivíduos registrados, no município de Assis Brasil (GOVERNO DO ACRE, 2006). Inicialmente, havia planejado incluir pelo menos uma comunidade indígena na minha pesquisa, mas isso não foi possível, em parte devido ao baixo número de indivíduos registrados.

Optei por trabalhar principalmente na região do Alto Acre, devido a sua história de conflitos de terra influenciados pelo gado, pela presença dos três grupos sociais e pela tendência crescente de criação de gado na área. Diversas comunidades foram classificadas como modelo para a pesquisa, dada a presença desses diversos grupos sociais, mas gradualmente, fui restringindo as possibilidades, de acordo com as permissões que me foram concedidas, tanto pelo governo, quanto pelas próprias comunidades. Esforcei-me por trabalhar com comunidades que ficassem localizadas na mesma área, para que não houvesse diferenças qualitativas em relação à infraestrutura, ecologia e acesso aos mercados, e de influência política. Consegui realizar esse intento com relação às comunidades de colonos e seringueiros, ambas localizadas na região do Alto Acre, entre Brasileia e Assis Brasil. Quanto aos fazendeiros, no entanto, isso não foi possível, devido ao tamanho e dispersão de suas terras, que não se concentravam em uma só localidade, ainda que eu tenha incluído aqueles da área de pesquisa que se mostraram abertos ao diálogo. A maioria dos fazendeiros com quem eu trabalhei viviam em Rio Branco e possuíam fazendas tanto no Alto, quanto no Baixo Acre.

1.2 Grupos sociais: seringueiros, colonos e fazendeiros

A Reserva Extrativista Chico Mendes (RECM), criada em 1990, é uma unidade de conservação de uso sustentável em um território total medindo 930.203 hectares. As propriedades dos seringueiros, nessa amostra, correspondiam a aproximadamente 300 hectares de terra. A RECM recobre cerca de 5,66 por cento do Estado, onde as Unidades de Conservação como um todo, equivalem a 45 por cento da superfície (GOVERNO DO ACRE, 2006, p. 103).

Realizei a pesquisa em dois antigos seringais dentro da RECM, aos quais dou pseudônimos de “São João” e “Fronteira”. Depois de entrar num ramal entre Brasileia e Assis Brasil, se atravessa vinte e cinco quilômetros pelas terras de proprietários vindos do Sul do Brasil. O ramal chega até o centro de São João e de lá, é só caminhar até a maioria das casas da comunidade, e também a todos os morado-

res do seringal Fronteira, que está localizado mais ao norte. As casas dos seringueiros estão espalhadas pela floresta, perto das *colocações*, que definem socialmente as fronteiras entre as comunidades. Os caminhos pela floresta dão acesso à valiosa borracha e castanhas, retiradas pelos seringueiros e por seus vizinhos. Cada família possui em média, trezentos hectares de terra, quantidade que corresponde a três estradas de seringa.

Os Projetos de Assentamento constituem 1.955.870 hectares ou 11,9 por cento do território acreano. Localizado entre Resex Chico Mendes e a BR-317, conduzi a maior parte da pesquisa com os colonos no gigantesco Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) do Quixadá, que cobre 76.741 hectares e é moradia de aproximadamente 998 famílias (GOVERNO DO ACRE, 2006, p. 116). Quixadá é cortado por caminhos secundários, que abarcam uma área de até trinta quilômetros ao norte da BR-317 e ao sul, até a beira do rio Acre, na fronteira com a Bolívia. As casas e propriedades não estão baseadas na distribuição dos recursos de subsistência, como era o caso dos seringueiros, mas ao contrário, foi condição imposta por agentes governamentais que lá estabeleceram os colonos. O tamanho médio de cada propriedade é de oitenta hectares.

Nenhum dos fazendeiros que entrevistei vivem em suas fazendas, mas em Rio Branco, e alguns vivem em outros Estados. A maioria da amostra de fazendeiros tem propriedades no Alto Acre, apesar de alguns possuírem fazenda nos arredores dos municípios do Baixo Acre. Um fazendeiro, tal como o defino nesta pesquisa, possui aproximadamente cinco mil cabeças de gado e cinco mil hectares de terra; esse total pode ser o resultado de apenas uma propriedade ou de várias fazendas menores. De acordo com dados apresentados, no município de Assis Brasil, existem oito propriedades privadas que possuem entre um e dez mil hectares, enquanto que em Brasileia existem dezenove (TONI et al., 2007, p. 42). Como já foi mencionado, as entrevistas com os fazendeiros aconteceram em diversos pontos do Estado, mas somente essas estatísticas, somadas aos dados das Figuras 1.1 e 1.2 servirão para exemplificar a distribuição dos grupos sociais e propriedades de terra na área principal da pesquisa. A Figura 0.5, apresentada anteriormente, demonstra a área pesquisada.

Cada grupo vive sob um regime diferente de uso da terra. No sentido de tentar situar de que maneira os grupos se relacionam uns com os outros, elaborei uma representação esquemática das relações espaciais entre os grupos sociais. A Figura 1.1 ilustra os diversos tipos de posse de terra dos grupos sociais, uns em relação aos outros, dentro da área de pesquisa. Mostra também os diferentes níveis de acesso à locomoção e transporte entre os grupos. A BR-317 é trafegável durante todo o ano. Os fazendeiros geralmente estão estabelecidos às margens da estrada. Os colonos podem ou não estar localizados perto da BR, muitas vezes adentram

os ramais, que podem não ser trafegáveis de carro durante a estação chuvosa. Os ramais eventualmente entram na Reserva Extrativista, mas a maioria das moradias dos seringueiros só é alcançada a pé.

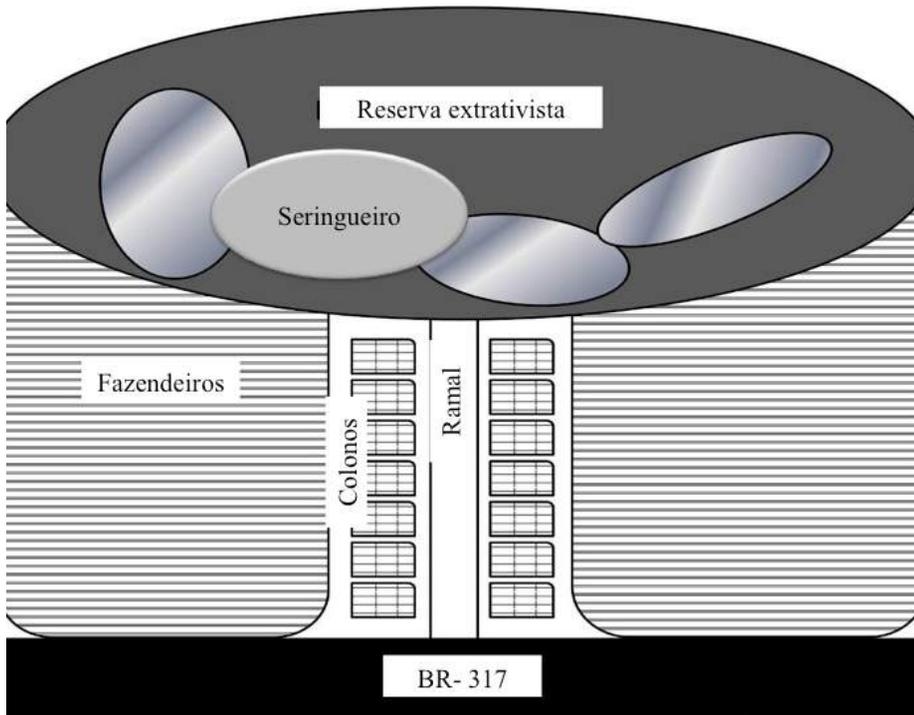


Figura 1.1: Visão esquemática das relações espaciais entre os grupos sociais.

A Figura 1.2. mostra a localização mais geral dos focos da pesquisa e identifica as unidades administrativas em que a pesquisa foi realizada. A área identificada pelo número 3 corresponde a uma fazenda que não fez parte do meu enfoque. Apenas indiquei sua localização aqui para comparação do tamanho de uma fazenda e para mostrar como os diferentes regimes de ocupação e uso da terra mantêm relação entre si. As linhas das estradas secundárias do projeto de assentamento e das propriedades dos colonos podem ser vistas no entorno da área marcada com o número 2. A Resex (1) começa no limite das ruas secundárias para o norte. A linha principal vai da direita, na cidade de Brasileira (4), para a esquerda, para depois encontrar a BR-317.

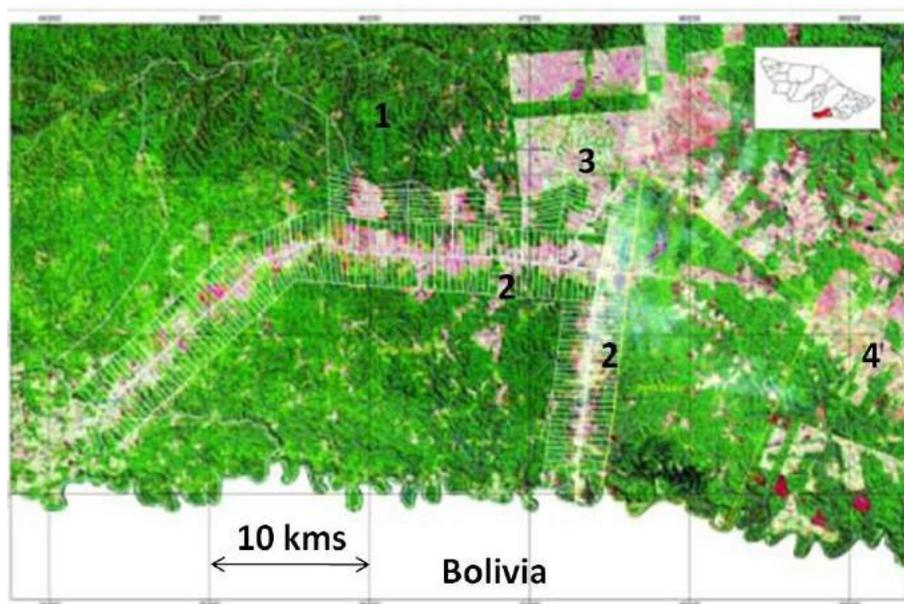


Figura 1.2: Imagem de satélite da região pesquisada.

Nota: 1= Resex Chico Mendes; 2= PAD Quixadá; 3= Fazenda; 4= Cidade de Brasileia.

Adaptada da imagem de Luzar (2006, p. 41).

2 Grupos sociais, práticas econômicas e sistemas de uso da terra antes de 1990

Entre os anos 1970 e 1980, os primeiros colonos chegaram para tomar parte em um dos muitos projetos de assentamento agrícola, criados e financiados pelo governo. Eles eram dirigidos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra, que assentava na Amazônia, famílias de regiões que estavam superlotadas e empobrecidas. Era exigido que esses migrantes transformassem a floresta em terra agricultável e pudessem se sustentar, além de gerar excedente para o mercado (MORAN, 1981; SMITH, 1982). Famílias de colonos acreanos me disseram que era fundamental demonstrar “progresso” desmatando, para assegurar a posse da terra nesses primeiros anos.

O governo brasileiro também apoiou o estabelecimento de grandes fazendas de gado ao oferecer generosos incentivos fiscais, o que trouxe investimentos de várias partes do Brasil (HECHT, 1993). Wanderley Dantas, governador do Acre nesse período, convidou investidores vindos do Sul e facilitou a venda dos antigos seringais para os fazendeiros (BAKX, 1988). Migrantes, muitos deles já possuindo terra em Minas Gerais e São Paulo, foram atraídos para a nova fronteira acreana, um lugar em que era possível comprar terra barata e ter subsídios para a criação

de gado. Antes de 1990, esses grupos sociais viviam de distintas maneiras: os seringueiros subsistiam principalmente da extração de produtos florestais (seringa e castanhas), os colonos eram agricultores, e os fazendeiros criavam gado.

A chegada da migração de colonos e fazendeiros sedentos por terra ocasionou um choque com os seringueiros nativos, que já estavam espalhados por todo o território do sudeste do Acre. Os direitos adquiridos pelos fazendeiros, devido à política governamental da época, se sobrepujaram aos direitos dos seringueiros. Quando chegou o momento em que os fazendeiros passaram a querer desmatar a floresta para fazer pasto, começou a ocorrer conflitos entre os grupos (EHRINGHAUS, 2005, p. 5). O estabelecimento da Resex na década de 1990, adveio de uma luta dos seringueiros para institucionalizar seu território e uso da terra, juntamente com suas práticas econômicas tradicionais de extrativismo florestal (KALNER et al., 2003; SCHWARTZMAN, 1989).

De 1970 a 1990 diversos grupos, dominando diversas práticas, se encontraram e entraram em conflitos no Acre. Durante o processo de abertura da Amazônia, nos anos 1970 e 1980, três formas diferentes de uso da terra foram estabelecidas para acomodar esses grupos e suas práticas econômicas. Esses sistemas acabaram por estabelecer fronteiras entre grupos culturais distintos em suas práticas econômicas, que seriam os seringueiros, os colonos e os fazendeiros, cada um deles apoiado pelo governo, como extrativismo, agricultura e criação de gado, respectivamente. Focados nessas práticas econômicas específicas e com objetivos políticos diversos, os grupos sociais passaram a se distinguir em suas identidades, práticas e espaços.

Até 1990, o gado era familiar apenas aos grandes fazendeiros do Acre. A ausência de conhecimento técnico e acesso a capital para investimentos impedia aos colonos pequenos proprietários de terra ou aos seringueiros que desenvolvessem a criação de gado, também pelo protagonismo que esta atividade econômica desempenhava nos conflitos sociais e destruição ambiental (BAKX, 1988; TONI et al., 2007). Entretanto, nos últimos vinte anos, todas as formas de uso da terra tornaram-se mais restritivas, devido às leis ambientais; apesar disso, tais práticas continuaram a responder a sinais políticos, econômicos e culturais. Aparentemente, o modo de agir dos colonos e especialmente, dos seringueiros pode ser visto como se distanciando de sua identidade original e uso da terra. A noção de práticas de grupos fechados que compartilham da mesma identidade e regras institucionais de uso da terra encobre o fato de que os grupos sempre se adaptaram a limites estruturais a partir de sua criatividade cultural, que pode também estar sujeita a mudanças.

Essa suposta junção entre prática – percepção – uso da terra também ignora o fato de que os grupos vivem lado a lado, interagindo e influenciando-se

mutuamente. A função que o gado assume no sistema de produção de cada um desses grupos pode ser resumido da seguinte forma: seringueiros valorizam o gado pela sua liquidez e veem esse animal como uma poupança; colonos veem no gado sua única opção em caso de regulamentações do desmatamento, o que reduziria a agricultura; e fazendeiros continuam a criar gado em larga escala para o mercado da carne.

Mesmo que os vários grupos se utilizem e pensem sobre o gado diferentemente, sua participação comum na economia do gado possibilita a troca e a cooperação entre eles. Levando-se em conta esses fatores, pretendo responder às seguintes questões neste capítulo: quais fatores econômicos e políticos fizeram com que a criação de gado se tornasse uma prática economicamente mais viável do que a agricultura e o extrativismo? Como os diferentes grupos sociais no Acre enxergam o gado? Outrora causa do conflito, como o gado agora, media as trocas culturais e econômicas entre os grupos?

3 A expansão do gado no Acre desde 1990

3.1 Políticas ambientais e neoliberais

Nos últimos vinte anos, diferentes grupos sociais na Amazônia foram largamente afetados por fatores políticos e econômicos, em decorrência das políticas ambientais e neoliberais. Houve uma clara retirada de investimento governamental para a produção da agricultura familiar, evidenciada por menos investimentos no modo de vida agrícola e pelo corte nos subsídios para a borracha (SALISBURY e SCHMINK, 2007; TONI et al., 2007). Somado aos investimentos governamentais em estradas, essas ações podem ser vistas como parte de uma política neoliberal maior, propalada pelo governo brasileiro (PERZ et al., 2010; Idem, 2011). Políticas ambientais também tiveram influência na mudança de prática dos grupos rurais. A proibição do desmatamento e regulações quanto ao uso do fogo no Acre, que começou por volta do ano 2000, com o Governo da Floresta, impactou seriamente no modo de vida e na estratégia dos agricultores. Cada uma dessas intervenções produziu únicos e insuspeitos efeitos, mas coletivamente, fizeram com que as práticas do extrativismo e agricultura, nos anos pré-1990, se tornassem menos competitivas do que a criação de gado, resultando impossíveis em alguns cenários.

Pouco tempo depois do estabelecimento da Resex Chico Mendes, o governo retirou os subsídios que sempre manteve altos os preços da borracha, enfraquecendo mais a viabilidade do modo de vida extrativista, o que se tornou a “gota d’água” para muitas famílias extrativistas no Acre (SALISBURY e SCHMINK, 2007).

As famílias da comunidade São João me disseram que foi durante os anos de 1990 que a castanha do Brasil se tornou sua principal fonte de renda, substituindo a seringa, enquanto o gado passou a significar a possibilidade de uma poupança. O gado se espalhou pela Resex, especialmente nas residências que faziam fronteira com as fazendas e projetos de assentamento (GOMES, 2009).



Figura 1.3: Crianças seringueiras montando no boi.

Algumas famílias na Resex receberam ameaças de serem expulsas por superarem o limite de desmatamento para criar gado. Nas palavras do jornal acreano *A Tribuna* (2008): “[A Resex] nasceu do sonho seringueiro de se ver livre da criação de gado. Essa mesma atividade [criação de gado] agora volta para assombrá-los”. Essa notícia, bem como outras semelhantes, implica que criar gado dentro da Resex já é uma violação; mas não é ilegal, por si mesma, desde que os seringueiros observem os limites do desmatamento. Mais do que qualquer outro grupo, os seringueiros vivem a tensão de uma política econômica que gradativamente torna inviável seu modo de vida tradicional em comparação ao gado, e eles lutam para estabelecer um equilíbrio entre seus valores culturais e suas necessidades materiais.

Em certo nível, existe um distanciamento entre o modo de vida tradicional do colono e as práticas econômicas reinantes, mas os colonos, especialmente migrantes de outras regiões, nunca foram ideologicamente contra o gado. Eles dizem que até os anos de 1980, houve apoio governamental e mercado para seus produtos agrícolas, condição alterada depois de 1990. Para a maioria dos produtos, tais

como arroz e milho, o custo de levar a produção ao mercado eliminava qualquer possibilidade de lucro. O financiamento governamental para a agricultura não foi retirado através de uma decisão política consciente, ao invés disto, os colonos foram deixados cada um por si, depois da primeira onda desenvolvimentista na Amazônia (SMITH, 1982). Para os seringueiros que se instalaram em lotes menores (80 hectares) do projeto de assentamento, o extrativismo nunca foi possível por requerer maiores porções de terra.

O declínio do subsídio agrícola, junto com a impossibilidade do extrativismo em pequenos lotes, forçou muitos colonos a optarem pela criação de gado, nos anos 1990. Muitos disseram que, ao longo dos anos, o cultivo da terra servia apenas para consumo próprio, atividade que desapareceu nos anos 2000, quando leis mais severas contra o desmatamento passaram a ser aplicadas.

Antes de 1998, era permitido a colonos e fazendeiros na Amazônia desmatarem até 50 por cento de sua propriedade, deixando o restante como reserva florestal. Em 1998, o limite para aqueles que não moravam dentro de uma Unidade de Conservação caiu para 20 por cento, enquanto que dentro da Resex, os seringueiros não podiam desmatar mais que 10 por cento.

A criação de leis ambientais nacionais para a Amazônia foi uma resposta à crescente pressão nacional e internacional, mas o cumprimento dessas leis varia muito, conforme o Estado. Ao longo da última década, o Governo da Floresta do Acre demonstrou vontade política de combater o desmatamento e foi visto por todos esses grupos como efetivamente cumprindo a lei. Os avanços tecnológicos, tais como o sensoriamento remoto e o georreferenciamento das propriedades, também contribuíram para esse sucesso, permitindo que as autoridades ambientais monitorassem o desmatamento em outras áreas inacessíveis.

Sabendo que as mudanças políticas afetam os grupos sociais diferenciadamente, a agricultura de corte e queima passou a se tornar mais rara entre os colonos. Muitos deles, atingiram ou já excederam seus limites para desmatamento, e a queima, considerada essencial para a produção agrícola, é nos dias de hoje, estritamente controlada. Os seringueiros que ainda não tenham atingido seus 10 por cento, mediante permissão do órgão ambiental governamental, ainda podem queimar e plantar um hectare por ano.

Aqueles que porventura, ultrapassaram os limites estabelecidos para o desmatamento entram em “passivo ambiental”, categoria que os impede de obter acesso a crédito e outros programas governamentais, limitando ainda mais as suas opções, especialmente em se tratando dos colonos. Muitos destes acabaram por vender suas terras e se mudarem para a cidade: duas das treze famílias de colonos que entrevistei em 2009, vendeu suas terras naquele mesmo ano, a um fazendeiro,

que agora usa a terra exclusivamente para pastagem. Aqueles que permanecem continuam lutando e, mesmo que muitos deles ainda encontrem alternativas de plantio, seja ilegalmente ou através do uso de novas tecnologias, como a adubação verde, inevitavelmente confessam ser dependentes do gado para obter o dinheiro para comprarem os produtos essenciais, os mesmos que outrora já produziram.



Figura 1.4: Casa de um colono. Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) do Quixadá.

A efetivação das políticas ambientais e neoliberais dos anos 1990 até 2010, minaram a agricultura e o extrativismo como estratégias de sobrevivência dos seringueiros e colonos. As leis favoreceram a preservação da floresta, mas não vieram juntas com o desenvolvimento de mercado para os produtos florestais, ou mesmo com apoio permanente do governo para alternativas à produção dependente do desmatamento, como a agricultura de corte e queima. Dentro dessa configuração particular, colonos e seringueiros passaram a criar gado, expandindo seus rebanhos a partir da transformação de antigas terras agricultáveis, ou mesmo ilegalmente eliminando a floresta virgem para criar pasto.

Esses fatores econômicos e políticos explicam muito, mas não tudo. Se quisermos saber por que o gado se expandiu na região, especialmente como passou a ser adotado por grupos de seringueiros que antes eram contra, é preciso ver como

os grupos diferentes reagiram às estruturas, com base nos fatores sociais e culturais que os norteiam.

3.2 Percepções positivas do gado

Devido ao sucesso material dos criadores de gado e com o declínio do extrativismo e da agricultura, os pequenos proprietários acreanos tendem a olhar o gado cada vez mais com bons olhos. Afora as interações diárias entre os grupos sociais que marcam as distinções socioeconômicas dos fazendeiros, o desenvolvimento da cultura de gado no Acre enfatiza imagens positivas de um modo de vida rural centrado no gado.

Apesar da imagem do Acre ser a terra dos seringueiros, somada a todo o conflito social e destruição ambiental provocados pela chegada do gado na região, imagens positivas do modo de vida de criar gado estão cada vez mais fortes na cultura popular. Um exemplo é o rodeio. Quando cheguei à região em 2007, existia apenas um rodeio, às margens da rodovia no alto Acre; em 2010, já existiam cinco rodeios, frequentados essencialmente por colonos rurais e seringueiros. Na entrevista de vinte pessoas por cada grupo de atividade, 85 por cento dos colonos, 65 por cento dos fazendeiros e 50 por cento dos seringueiros concordaram que gostam de frequentar rodeios.

A construção cultural que cerca os rodeios surge e reafirma a cultura de gado, ou seja, uma visão específica de modo de vida rural, onde o gado, os criadores de gado e os peões de fazenda merecem lugar privilegiado. Imagens positivas acerca desse estilo de vida centrado no gado, circulam e são expressas através da música sertaneja e sua vestimenta (botas, jeans e camisas xadrez), rodeios e festivais com temática rural. A feira anual da Expo-Acre em Rio Branco, o maior festival do Estado, é basicamente, uma celebração de um estilo de vida baseado no gado, com touros prodigiosos e cavalos premiados em exposição, exposições de números sertanejos e caubóis vindos de todo o Brasil para competir nos rodeios. Festas menores, em nível de municípios, também centradas no rodeio, se difundiram pelo Alto Acre, na mesma medida em que as lojas de roupas country.

Essa cultura de gado está presente ainda em comunidades de seringueiros, como a São João, na medida em que as pessoas passaram a ter contato com a mesma, tanto trabalhando para os fazendeiros – como caubóis, quanto frequentando o circuito dos rodeios, bem como através da televisão e rádio. Membros de cada grupo, por exemplo, disseram gostar de ouvir música sertaneja (95 por cento dos colonos e fazendeiros e 90 por cento dos seringueiros). As mensagens culturais centrais exaltam um estilo de vida rural baseado no gado e atinge todos os grupos sociais.

Enquanto o caubói é o símbolo da cultura do gado, o fazendeiro é o modelo do sucesso socioeconômico no Acre. Pequenos proprietários acreditam que a fortuna dos fazendeiros vem diretamente do gado. Existem, ainda, numerosos exemplos, a ponto de virarem narrativas escritas, de mobilidade social através dessa atividade. Essas histórias se baseiam em colonos ou seringueiros pobres que começaram com uma única vaca e que depois, ficaram ricos.

Em todos os grupos, a criação de gado era equiparada a descrições positivas, enquanto que o extrativismo e em menor medida, a agricultura, eram geralmente vistos negativamente. Pedi a todos os entrevistados em cada um dos grupos, para escolherem qual das três principais práticas econômicas (extrativismo, agricultura e criação de gado) estava mais associada com as palavras “riqueza”, “pobreza”, “progresso” e “decadência”. As respostas mais frequentes (as mais escolhidas) por cada grupo podem ser vistas na tabela 1.1. Características positivas em relação à riqueza e progresso estão associadas com a criação de gado em todos os grupos. Contrariamente, pobreza está mais fortemente associada ao extrativismo, entre todos os grupos. Os fazendeiros e aproximadamente metade dos seringueiros pensam que o extrativismo está associado com decadência e declínio. Os colonos associam a agricultura, sua atividade econômica tradicional, com declínio.

Tabela 1.1: Classificação dada pelos grupos sociais às práticas econômicas associadas com termos socioeconômicos selecionados

GRUPO SOCIAL	TERMO SOCIOECONÔMICO			
	RIQUEZA	POBREZA	PROGRESSO	DECADÊNCIA
Seringueiros	Gado 85%	Extrativismo 85%	Gado 75%	Extrativismo 60%
Colonos	Gado 95%	Extrativismo 90%	Gado 85%	Agricultura 55%
Fazendeiros	Gado 70%	Extrativismo 100%	Gado 50%	Extrativismo 85%

A percepção dessas práticas atinge os membros dos grupos sociais ligados às mesmas: dentre os entrevistados, todos os colonos, 90 por cento dos fazendeiros e 85 por cento dos seringueiros disseram acreditar que criar gado é a prática melhor associada com um alto status social. Mesmo com um duradouro programa do governo acreano, que valorizava o modo de vida e herança dos seringueiros, quando perguntei se “os seringueiros eram mais respeitados na sociedade acreana do que os fazendeiros”, apenas 35 por cento dos seringueiros, 15 por cento dos colonos e 58 por cento dos fazendeiros concordaram. Colonos e seringueiros estão cientes de que suas práticas econômicas e estilo de vida, baseados na agricultura e extrativismo florestal, não são tão valorizados na cultura popular ou nas percepções diárias quanto o são a dos criadores de gado.

A emergência da criação de gado, como uma prática econômica viável durante o período de declínio da agricultura e do extrativismo, associado à expansão dessa cultura sustentou percepções positivas acerca da criação e dos criadores de gado. Ainda não está claro se foram as percepções que possibilitaram uma mudança na prática ou se essas opiniões estão baseadas em experiências bem sucedidas de criação do gado. Seja como for, fica visível, no entanto, que a economia do gado torna-se mais central para os grupos sociais acreanos, à medida que a atividade vai assumindo um papel mais preponderante, ainda mais quando combinada com outras tradições culturais.

3.3 Relações socioeconômicas

Há vinte anos os seringueiros estavam relutantes em adotar o gado. Foi com o passar do tempo que as memórias dos antigos conflitos se esvaneceram, quando a geração jovem assumiu o controle dos lares, somando-se a isso fatores político-econômicos que vieram a favorecer a criação de gado, momento em que esses jovens embarcaram nessa empreitada. Algumas pré-condições favoreceram isso: conhecimento de criação e a oferta para compra do gado, ambos facilitados pela mudança do contexto social, que parecia ir dos conflitos intergrupos e apontar para a interação, cooperação e troca.

A interação entre os grupos permitiu a difusão do gado, do conhecimento sobre a atividade e da crença de que era uma rota econômica segura para uma vida melhor, em comparação a um modo de vida tradicional, baseado na agricultura ou no extrativismo. Com a ajuda dos incentivos fiscais do governo, os fazendeiros trouxeram o gado e uma indústria a ele vinculada para o Acre, nos anos 1970 e 1980, gradualmente mostrando a viabilidade da expansão desse negócio. Seu sucesso – o aumento de seus rebanhos – significou que o gado estava mais disponível e economicamente acessível, alimentando nos pequenos proprietários a ideia de que a criação de gado poderia, de fato, ser um caminho para uma vida melhor. Além disso, nas pequenas cidades do Alto Acre, toda uma indústria de serviços passou a se desenvolver para sustentar a criação do gado, tais como lojas de produtos agrícolas, matadouros, açougues, bem como surgiram intermediários que buscavam e entregavam o gado.

O financiamento governamental para pesquisas em melhoria das pastagens, raças de gado e outras técnicas também contribuíram, a ponto do gado acreano atingir níveis de produtividade sem precedentes, em relação a outras regiões do Brasil (VALENTIM e ANDRADE, 2009). Também havia crédito disponível para a compra de gado. Alguns pequenos proprietários passaram a usar os recursos creditícios destinados à melhoria agrícola para investimento direto e indireto em gado

(TONI et al., 2007). O governo estadual trabalhou muito para proteger o gado no Acre contra a febre aftosa, ao criar o Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal (Idaf), parte de um esforço conjunto do governo federal para evitar uma catástrofe econômica (SMERALDI e MAY, 2008).

Informações fundamentais sobre a criação do gado, tais como castração, saúde em geral, vacinação e reprodução, foram repassadas para os migrantes acreanos menos experientes. Por exemplo, os seringueiros acreanos de São João costumam chamar seus vizinhos colonos, que vivem ao longo do ramal que leva à Resex, para ajudá-los a vacinar ou castrar seu gado. Mesmo que muitos seringueiros ainda não possuam os conhecimentos necessários de cuidados básicos com o gado, alguns deles que trabalharam em fazendas, podem fazê-lo. A maioria dos seringueiros admite, portanto, que essa falta de conhecimento, bem como as restrições ambientais, foram os fatores principais que fizeram com que não adotassem o gado em um primeiro momento.

É comum jovens de projetos de assentamento ou de comunidades seringueiras irem em busca de trabalho nas fazendas maiores, onde começam trabalhando como empregados gerais, para depois, serem promovidos a peões de fazenda ou a caubóis, que é a classe de trabalhador rural mais respeitada, pelas razões anteriormente explicadas. Quando esses jovens retornam às suas comunidades, espalham as boas novas de se trabalhar em fazendas, lugar em que eles comem carne todos os dias e onde estão protegidos pelas leis trabalhistas, além do gado, que eles acreditam trazer riqueza ao fazendeiro.

Os fazendeiros ou seus gerentes também têm contato com os pequenos proprietários, particularmente colonos. Essa relação permite que bezerros engordem nas terras dos fazendeiros ou que os fazendeiros aluguem pastagens nas terras dos pequenos proprietários para engordar seu gado. Seringueiros e colonos que criam gado, geralmente vendem os bezerros para fazendeiros, intermediários dos fazendeiros (quase sempre de comunidades de pequenos proprietários de terra) ou entidades privadas. A venda de novilhos, apesar de não ser economicamente vantajosa a longo prazo, faz sentido para os pequenos proprietários, porque estes, em geral, têm uma limitada área de pasto, o que os restringe da possibilidade de engordar o gado até o ponto ideal de irem para o matadouro. Por exemplo, um bezerro de oito meses, que é vendido por aproximadamente US \$250,00, dois anos depois trará um lucro de US \$700,00 para o fazendeiro (preços em dólares, 2010).

Exemplos desse tipo chamam a atenção não só pela cooperação que ocorre na indústria do gado, mas também pelos diferentes níveis de interação socioeconômicos entre fazendeiros e pequenos proprietários com o mercado. Fazendeiros são capazes de obter altos lucros ao operar em uma economia de escala diretamente ligada ao mercado, enquanto que os pequenos proprietários não conseguem

chegar à esfera mercantil. Os fazendeiros, em geral, têm mais segurança econômica e conseguem acompanhar as altas e baixas das estações, ao mesmo tempo que possuem investimentos na cidade. Para os pequenos proprietários, no entanto, o gado é, em geral, sua única fonte de ingresso em uma poupança, que só deve ser usada em caso de emergência.

Os fazendeiros também têm acesso à tecnologia e ao capital para investir, o que os permite criar mais gado por hectare do que os pequenos proprietários. Na última década, os fazendeiros têm empregado rotação de pasto, trabalho técnico especializado e grama melhorada para aumentar a produção. Colonos e seringueiros, por sua vez, não têm capital ou terra suficiente para investir nessas melhorias. O advento da criação de gado para essa população resultou da conversão de terras agricultáveis e/ou florestas em pasto.

As disparidades socioeconômicas entre esses grupos ainda persistem, mas foram superadas ou poderão ser, na mente de muitos, através do gado. As linhas que antes dividiam os grupos sociais de acordo com as fronteiras do sistema de uso da terra, estão, cada vez mais, menos discerníveis. Essa mudança de postura do conflito intergrupais para a cooperação através do gado, facilitou, além de transformações políticas, econômicas e culturais, a dispersão da ideia de criação de gado entre os vários grupos sociais acreanos.

4 Conclusão

A relação entre fatores políticos e econômicos, percepções culturais e relações intergrupais, somada ao modo como esses coletivos desenvolveram a criação de gado entre os diferentes grupos no Acre, passou por uma série de transformações nos últimos quarenta anos. O período entre 1970 e 1990 experimentou conflitos intergrupais em que foram estabelecidos modos de uso da terra separados e distintos, dentro de um contexto cultural, político e econômico que encorajava práticas econômicas específicas para cada um dos grupos. Essa visão de grupos separados, cada um aprisionado em seu modo de usar a terra, com suas práticas econômicas e identidades próprias, ignora a fluidez dos grupos e suas complexas interações globais, bem como fatores culturais, políticos e econômicos específicos de cada grupo que desde então, promoveram a criação de gado.

O período entre 1970 e 1990 lançou as bases para que, intencionalmente e inadvertidamente, a prática de criação de gado explodisse depois de 1990. No início dos anos 1990, com a retirada das políticas governamentais que apoiavam o modo de vida baseado na agricultura e no extrativismo, a criação de gado tornou-se prática economicamente sedutora para colonos e seringueiros. Esse impulso foi novamente fortalecido ao final dos anos 1990, através da aplicação das

leis contra o desmatamento, o que levou principalmente os colonos a dependerem praticamente do gado.

Durante esse período, os fazendeiros passaram a acumular riqueza aumentando seus rebanhos. A indústria se desenvolveu para recebê-los, quando jovens seringueiros e colonos passaram a procurar emprego nas fazendas. O gado tornou-se mais disponível e o conhecimento de como criar gado passou a circular. O fazendeiro passou a se tornar o modelo de sucesso rural no Acre, enquanto que a agricultura e o extrativismo entraram em declínio. Na última década, um imaginário de vida rural centrado no gado penetrou na cultura popular, através da música, rodeios e moda. As percepções culturais através dos grupos, agora indicam muito mais percepções positivas do gado e de seus criadores. Essa junção de fatores culturais, a evolução de relações intergrupais e incentivos políticos e econômicos têm contribuído para criar um contexto que favorece a criação do gado em relação a outras estratégias de vida.

Análises políticas e econômicas orientadas para programas governamentais, geralmente preocupadas em diminuir o desmatamento, dominam o estudo do gado na Amazônia. No Acre, e em toda a Amazônia, o gado é ao mesmo tempo, desprezado – pela sua influência na produção de conflitos sociais e na destruição do meio ambiente, e desejado – pelo seu papel singular em prover segurança econômica. Essas características econômicas positivas do gado são promovidas por uma visão idílica de uma vida rural centrada no gado – celebrada em festas, música e moda – que se apossou da região e está crescendo, na mesma medida em que cresce o gado nos campos dos pequenos proprietários de terra. No entanto, mesmo que as pessoas dos diferentes grupos estejam criando gado, elas o fazem de diferentes maneiras, o que gera implicações diversas de como eles se auto-definem e são percebidos pelas pessoas de fora.

CAPÍTULO II

MUDANÇAS NO USO DA TERRA E
IDENTIDADE ENTRE SERINGUEIROS E
COLONOS

Fatores políticos e econômicos se combinaram às mudanças sociais e culturais para fomentar a criação de gado no Acre. Mas como essa mudança aconteceu entre os pequenos grupos que usavam a terra de maneiras diferentes? Como isso afetou a maneira como eles pensam e se definem? Ser seringueiro – um “guardião da floresta” – tem alguma influência na decisão de criar gado? E em relação aos colonos, tão intimamente ligados à agricultura, de que maneira eles se percebem em sua gradativa dependência da atividade com gado? Essas são questões que jovens e idosos desses grupos se perguntam à medida que mudam seu estilo de vida em direção à criação de gado.

Nesse momento, analiso as implicações que a mudança nas práticas econômicas traz para a noção de identidade entre colonos e seringueiros. Contextualizo tais mudanças como parte de um longo processo em que as pessoas migram e depois se adaptam a novos ambientes. As mudanças nas práticas e na identidade não são subprodutos da adaptação na ecologia da floresta amazônica. Ao invés disso, como irei mostrar, as práticas e identidades desses grupos foram influenciadas por uma configuração única de fatores ecológicos, políticos, econômicos e ideológicos. Coletivamente, esse cerceamento, tanto material quanto intangível, constitui um campo de possibilidades, ou um “ambiente” que estruturou suas ações de maneira específica, ao longo do tempo.

Apesar de minha principal preocupação aqui ser a de esclarecer o que vem a ser esse ambiente em relação à mudança nas práticas e identidades, não posso perder de vista o próprio indivíduo que compõe esses grupos. Enquanto escrevia este capítulo, percebi que a complexidade e unicidade da vida das pessoas que conheci estava sendo reduzida a partes impessoais, em um todo mecânico, agrupadas em generalizações que não correspondiam a nenhuma vida em particular. Uma gama de fatores influencia suas práticas e decisões – encontros ao acaso, acidentes, doenças, caprichos pessoais, a topografia da sua terra, sua idade e estado de saúde, e até o sexo das crianças. Essas pessoas estavam vivendo em algum lugar entre a estrutura e a agência, sendo motivados, de formas variadas, por uma configuração especial de considerações econômicas, políticas e socioculturais no momento específico da vida em que os encontrei.

Por isso, eu acrescentei a descrição de um integrante de cada grupo para mostrar um pouco dessa complexidade e ilustrar como é a vida das pessoas. Esses perfis, que foram originalmente escritos para o público norte-americano mais leigo, com pouco conhecimento de como é a Amazônia, propiciou que eu refletisse sobre as tensões envolvidas na representação de algo tão fluido e contestável como as identidades e uso da terra nessa região.

1 Situando as práticas e identidades amazônicas

A teoria da prática proporciona uma maneira de conceituar a relação dialética entre práticas econômicas e identidade social (BOURDIEU, 1977). Sistematizando as perspectivas de antropologia econômica e ecologia política, discutidas anteriormente, a teoria da prática oferece um enquadramento abrangente para localizar as práticas acreanas em relação às estruturas político-econômicas, bem como percepções mais holísticas das práticas e os meios para observar a agência dos grupos sociais que respondem às limitações de maneira original, ao longo do tempo (KNAUFT, 1996; ORTNER, 2006).

“Identidade social” é a forma como os membros de um grupo percebem e se expressam culturalmente, como parte de um coletivo. A identidade dos grupos sociais está fundamentada em inúmeros fatores, incluindo etnia, raça e conexões com os lugares (BARTH, 1956; CLIFFORD, 1988; HALE, 1997; TUAN, 1974). Os grupos sociais amazônicos não indígenas e mestiços indicam como essas diversas características se transformam e são expressas contextualmente à medida que esses grupos se engajam com a sociedade e economia envolvente (CHIBNIK, 1991; CLEARY, 1993; HARRIS, 2000; 2004; NUGENT, 1993; PANTOJA, 2004). Como é o caso para outros segmentos amazônicos, os rótulos a respeito da identidade acreana estão relacionados com etnia e com raça, lugar de origem e classe social, mas o critério central, tanto para a percepção interna, quanto externa, é a maneira como eles usam a terra para viver (HARRIS, 2004).

Os integrantes de um determinado grupo estão situados em uma “localidade” coletiva e possuem uma memória social, uma consciência e posições dentro de uma estrutura social diferenciada (HALE, 1997). Dentro de um mesmo cenário biofísico, as diversas identidades entram em conflito e são reforçadas e influenciadas pelos outros grupos com quem eles interagem, cada um percebendo, usando e contestando os recursos de maneira própria (BENNETT, 1969; INGOLD, 1980; SCHMINK e WOOD, 1992).

Os espaços que os grupos sociais utilizam, através das suas contrastantes práticas econômicas, pode estar implicitamente relacionado com a prática de suas identidades, à medida em que são institucionalizadas pelo regime de ocupação e o uso da terra (SCHWARTZMAN, 1987; TONI et al., 2007). Qualquer encontro entre os diferentes grupos, no entanto, pode gerar transformações, tanto em suas percepções, quanto em suas práticas (ATRAN et al., 1999; RUDEL et al., 2002). Tais mudanças podem estar em desacordo com os regimes tradicionais de uso da terra e podem ou não transparecer fidedignamente aspectos da reputada identidade do grupo. Por exemplo, mudanças políticas que porventura tornem ociosas as práticas tradicionais econômicas de um grupo, certamente gerarão tensões entre

a identidade cultural e suas regras de ocupação (EHRINGHAUS, 2005). Ainda que em alguns casos a identidade de grupo possa não ser tão maleável, os amazônidas mostraram que suas próprias definições são fluidas e contingenciais, dentro de um mundo cada vez mais interconectado e em constante mudança (BRUBAKER e COOPER, 2000; CONKLIN e GRAHAM, 1995; GUPTA e FERGUSON, 1992).

Identidade é um conceito complexo, mas no Acre, ele ainda aparece como uma categoria indispensável para se classificar os grupos rurais, tanto para estes mesmos, quanto para os que observam de fora desses grupos. Os colonos e seringueiros descrevem sua própria situação através desses rótulos. Os integrantes acreditam possuir uma série de características relacionadas a essa identidade de grupo, que inclui residir em um local específico, sob um regime de ocupação igualmente específico e emprego na agricultura ou no extrativismo. De maneira ainda mais particular, a identidade dos seringueiros e colonos está ligada às práticas econômicas da agricultura e do extrativismo florestal e a lugares específicos na forma de ocupação da terra – os Projetos de Assentamento e as Reservas Extrativistas. Os seringueiros também estão intimamente ligados à floresta como lugar de suas práticas, com a qual eles assumem guardar certa afinidade cultural.

2 Os seringueiros: transformações da prática e identidade

De meados do século dezenove até meados do século vinte, ser um seringueiro significava dizer que se cortava seringa. Durante esse período, a atividade dos seringueiros era altamente controlada pelos *seringalistas*, ou patrões da borracha, que controlavam a mão de obra dos seringueiros (WEINSTEIN, 1983). Com o declínio da economia gumífera e o fim da opressão do sistema do *seringal*, muitos seringueiros migraram para as cidades. Aqueles que ficaram, passaram a dominar as técnicas de agricultura, prática essa proibida pelos antigos patrões, que se fiavam apenas nas estratégias do modo de vida extrativista (BAKX, 1988).

Nas últimas décadas, as práticas produtivas dos seringueiros têm mudado. A Tabela 2.1 mostra dados de um questionário no qual membros de cada um dos grupos foram solicitados a identificar suas práticas econômicas primárias, de modo pontual, entre 1980 e 2009, e a tentarem antecipar práticas futuras. Para que fosse possível uma comparação consistente entre os diferentes grupos, defini “práticas econômicas primárias” como aquelas responsáveis por trazer mais retorno financeiro para o lar. Em linhas gerais, essa foi a maneira como a maioria dos entrevistados definiu essa expressão.

Práticas econômicas primárias podem significar várias coisas. Entre os pequenos proprietários, por exemplo, poderia significar a quantidade de trabalho ou terra que ele emprega, ou poderia também se referir a alguma atividade de subsis-

tência, como agricultura ou caça. Essas práticas são fundamentais para a reprodução social do grupo doméstico, mas não são passíveis de serem capturadas em uma economia de troca formal. A maioria dos lares entrevistados já era ao menos parcialmente, dependentes da economia de mercado, mas nem todos viviam de atividades de subsistência.

Tabela 2.1: Prática econômica dominante dos grupos sociais de 1980-2009 e projeção de práticas futuras

	ANTES 1980	1990	1995	2000	2009	2015	PRÓXIMA GERAÇÃO
Seringueiro	E (b)	E (c)	E (c)	E (c)	E (c), G	E, G	E, G
Colono	A	A	A	G	G	G	G, AU

E= extrativismo, seja (b)= borracha o (c)= castanha-do-Brasil;

G= criação de gado; A= agricultura; AU= assalariado urbano

Os seringueiros da comunidade São João relataram ter dependido primariamente do extrativismo, especificamente da borracha, antes de 1980. De 1990 a 2000, eles mantiveram uma orientação para o extrativismo, mas, devido à queda dos preços da borracha e a retirada dos subsídios aos seringueiros, as famílias foram forçadas a necessitar da castanha. Durante esse mesmo período, em outras regiões do Estado, a pesca e a agricultura também tornaram-se importantes para as famílias de seringueiros (SALISBURY e SCHMINK, 2007).

Em 2009, muitas famílias em São João estavam complementando a atividade de extração de castanhas com a criação de gado, reproduzindo uma tendência que já havia começado pelos seringueiros dentro e nos arredores da Resex no Acre (GOMES, 2009; SALISBURY e SCHMINK, 2007; TONI et al., 2007; WALLACE, 2004). Uma iniciativa do governo do Estado havia retomado a atividade seringueira apenas para algumas famílias na área. Os participantes relatam que a borracha aumentou ainda que minimamente, comparada com outras atividades, seus lucros familiares. Remessas dos membros familiares na cidade agora representam grande parte da entrada dos grupos domésticos, e para aqueles que ainda trabalham na roça, a agricultura contribui para a subsistência.

Na visão de seringueiros mais velhos, seu estilo de vida está baseado em uma longa história de existência vivida na floresta. Essa característica identitária do grupo foi solidificada durante os conflitos intergrupais na época do estabelecimento das Reservas Extrativistas. Os seringueiros que formaram sua identidade por essa confluência de fatores já estão envelhecidos, e estão entregando o controle de seus grupos familiares para as gerações mais novas que, por sua vez, estão menos conectadas com as práticas e identidades originais (VADJUNEC; SCHMINK e GOMES, 2011; GOMES et al., 2012).

Muitos em São João se viam como seringueiros, cortando ou não seringa. Essa definição identitária se impunha aos seringueiros mais velhos, que não possuíam mais motivação econômica ou capacidade física para trabalhar com a borracha, bem como aos seus descendentes que em geral, faziam a consciente opção de não cortarem seringa, porque o trabalho não compensava mais em comparação com outras atividades que porventura viessem a fazer. Jovens e idosos disseram, igualmente, que sua contínua participação em atividades extrativistas, especialmente de castanhas, já era suficiente para defini-los como seringueiros. Essa prática permaneceu central para sua identidade, mas eles sentiam, alguns mais que outros, que ser um seringueiro era o mesmo que ser um “extrativista”, uma expressão que descreve a gestão de recursos baseada na floresta. Quem vem de fora, não vê a atividade de extrativismo destoante da identidade do seringueiro, ao menos pelo fato de que ambas se utilizam da floresta sem destruí-la. Ainda que tenha havido mudança nas práticas e que a geração emergente não pratique essa atividade, os velhos seringueiros me disseram que suas próximas gerações seriam sempre de seringueiros, enquanto vivessem na Resex, independente da forma como usassem a terra.

Em um cenário de mudança demográfica e econômica, a identidade dos seringueiros passou, naturalmente, por uma fase de renegociação, mas todos concordavam que um homem velho chamado Pedro Perto² era um exemplo do que é ser um verdadeiro seringueiro, conforme eu relato em matéria para o jornal *San Angelo Standard-Times*:

*A LABUTA DOS SERINGUEIROS NA FLORESTA
(Cartão Postal 1)*

A última vez que vi Pedro Perto ele estava cortando seringa na floresta. Era julho de 2009, eu estava andando junto com meu guia, Espimar, na comunidade seringueira de São João. Enquanto andava, ele tocava seu violão, cantando as poucas músicas country que ele escutara no rádio e, de algum modo, aprendeu.

Era surreal andar pela floresta ouvindo ele cantar, iluminados pelas frestas de luz que atravessavam a copa das árvores, nossos pés pisan-do sobre folhas secas em pleno verão amazônico.

Quando a chuva cessava, a temporada de cortar seringa começava.

À medida que nos aproximamos do topo de um pequeno morro, avistamos o velho Pedro Perto. Ele estava sorrindo, como sempre, um sorriso que se espalhava para seus olhos, que brilhavam quando ele os apertava. Sua pele amarronzada estava apertada pelos seus ossos, seu cabelo branco cheio como o de seus filhos, netos e bisnetos.

² Extraído da Série “Cartões Postais da Amazônia”, publicada no *San Angelo Standard-Times*, em 28 jun. 2010. O conteúdo original do artigo foi mantido, com apenas algumas correções. Os títulos foram escolhidos pelos editores do referido jornal.

Em suas mãos, uma faca, usada para cortar seringa. Ele segurava o pequeno cabo em uma das mãos e conduzia a lâmina com a outra, cortando em diagonal a casca do tronco da seringueira. Ele produzia uma linha certa e reta, enquanto que o *leite* começava a emanar e borbulhar. Gradativamente, uma linha de líquido branco preenchia o sulco e começava a descer verticalmente, terminando em uma vasilha ou ouriço de castanha (Figura 2.1).



Figura 2.1: Látex, fluindo da árvore para escorrer por um pedaço de ouriço de castanha-do-Brasil, forma muitas vezes usada pelos seringueiros para coleta do referido leite.

Ele usava uma camisa xadrez de manga comprida para se proteger das gélidas manhãs da floresta. Como de costume, um cigarro enrolado permanecia colado ao seu lábio inferior, apagado, e se movia enquanto falava. Ele ia amarrando sua camisa em torno da cintura e arregaçando as mangas à medida que a temperatura aumentava, e da maneira como ele havia prendido sua roupa, parecia um gigante de pequenas pernas finas.

Ele acendeu seu cigarro e se encaminhou para cortar mais algumas árvores que estavam espalhadas pela floresta, todas conectadas por trilhas que ele mesmo criou. Ele se demorou menos de um minuto em cada árvore e caminhava novamente a passos largos. Havia em torno de cem árvores em cada trilha e ele tinha três trilhas. Ele passava em cada trilha duas vezes na semana, descansando aos domingos.

Os ancestrais de Pedro vieram ao Acre nos 1800, expulsos pelas secas do Nordeste brasileiro e iludidos pela promessa de uma vida melhor. Eles se desiludiram ao descobrir que a terra e seu trabalho seriam controlados pelos patrões da borracha, mas já estavam a milhares de quilômetros de distância longe de sua terra, no meio da Amazônia, e não tinham condições de retornar.

Em troca das pelias de borracha, os patrões davam a Pedro mantimentos, comida e remédios. Não era permitido que ele vendesse a borracha por conta própria – isso podia ameaçá-lo de morte.

“Havia patrões bons e patrões cruéis”, ele me disse. “O que era dono de toda a terra aqui era muito malvado”.

O preço da borracha natural declinou ao longo do século vinte, porque as sementes da seringueira foram roubadas da Amazônia e levadas para criar plantações no Sudeste asiático. Durante a Segunda Guerra Mundial, quando o fornecimento do Sudeste asiático foi cortado, a borracha produzida na Amazônia adquiriu novo fôlego e uma onda de migrantes, chamados de “soldados da borracha”, veio ao Acre para cortar seringa para os Aliados.

O preço da borracha fatalmente decaiu, ao ponto de muitos patrões da borracha abandonarem suas colocações, concedendo liberdade aos seringueiros. Ainda assim, quando o governo passou a fomentar o assentamento na Amazônia na década de 1970, os antigos patrões da borracha venderam suas terras aos fazendeiros, que priorizaram a derrubada da floresta para colocar pasto e criar gado.

A violência começou novamente quando os fazendeiros tentaram expulsar os seringueiros da terra em que eles já viviam a pelo menos um século.

“Quando as coisas ficavam ruins em um lugar, eu me mudava para outro. Eu até trabalhei para um fazendeiro por um tempo”, Pedro me disse.

Ele se mudou sete vezes no total. Finalmente, quando a poeira baixou, ele se estabeleceu na Reserva que o governo determinou para os seringueiros.

“É bom por aqui agora. Nós somos livres”, ele disse. “Nós podemos vender para quem quisermos e comprar tudo o que precisamos”.

No começo deste ano, visitei a casa do filho de Pedro Perto na cidade, Chico Velho, e lhe perguntei sobre seu pai. Ele me disse que Pedro Perto havia morrido.

Pedro viveu a história do comércio da borracha no Acre – desde um tempo de servidão forçada até o presente, um tempo de liberdade, mas com novos desafios.

Muitos seringueiros preferem agora criar gado, atividade que lhes dá mais dinheiro com menos trabalho. Em São João, no entanto, as pes-

soas voltaram a se interessar por cortar seringa, porque a comunidade se aliou a uma fábrica local que produz camisinhas com borracha natural.

O neto de Pedro agora percorre aquelas mesmas trilhas duas vezes ao dia durante a estiagem, cortando seringa como seu avô um dia fez (SAN ANGELO STANDARD-TIMES, 2010).

2.1 *As muitas caras dos seringueiros*

Pedro era considerado um “seringueiro do pé-rachado” por todos em São João, um genuíno homem da floresta, cuja autenticidade se devia aos seus muitos anos de vivência na mata. Eu quis escrever a história de Pedro porque, de acordo com as pessoas que viviam em sua comunidade, ele era um “verdadeiro” seringueiro e também satisfazia minha imagem de um cortador de seringa, ainda mais quando comparado aos outros moradores daquela comunidade. Sua história foi uma das muitas que pensei em registrar, mas foi somente depois que me disseram que ele havia morrido que decidi eternizá-la no papel; depois que ele se foi, me dei conta que de fato, ele havia sido um dos últimos de sua linhagem.

À medida que escrevia sua história, estava alerta para o fato de que sairia publicada na internet e que seria lida tanto por partidários da preservação florestal, quanto por aqueles que promovem a criação de gado e por plantadores de soja na Amazônia, alguns dos quais já haviam entrado em contato comigo por causa das colunas do jornal. A forma como eu representaria os seringueiros geraria consequências. De igual maneira, o desafio teria sido enorme, se eu tivesse decidido apresentar um perfil que representasse esse grupo em torno de qualquer outra pessoa que tivesse conhecido no seringal; por razões bem diferentes, cada uma dessas pessoas afrontava minha própria definição do que é ser um seringueiro.

Zé Ovelha, outro morador de São João, quando fiquei com sua família em 2009, se encaixava na definição do que é ser um seringueiro, mas já em 2010, estava trabalhando longe de casa como peão. Ele foi com Zafá – um órfão que, para sobreviver, pulou de casa em casa dentro do seringal, cortando seringa para seus patrões. Na verdade, quase todos que conheci cortavam seringa ou viviam de alguma espécie de extrativismo, mas muitos deles (quatorze, dos vinte entrevistados) também subsistiam favorecidos pelo gado.

Havia o autodenominado “Filé”, um ex-motorista de caminhão que comprou algumas estradas de seringa alguns anos atrás e pagou jovens da comunidade para trabalhar para ele. Sua casa era a única no centro da São João, localizada ao redor da escola, do galpão de armazenamento da borracha e do campo de futebol. O restante da comunidade vivia ao longo de pequenos caminhos pelo meio da floresta. Se você, eventualmente, fosse até o final do ramal e não adentrasse a floresta

(como muitos visitantes governamentais fazem), Filé, com suas correntes de ouro balançando no peito nu, seria o único “seringueiro” que iria conhecer.

Eu estava relutante em descrever os seringueiros de acordo com seus estereótipos de permanente guardião da floresta, antítese dos predadores que criam gado, mas também foi difícil passar uma imagem de um grupo complexo composto por diversos indivíduos idiossincráticos. Eu decidi contar a história de Pedro porque permitiria descrever a vida e cotidiano dos seringueiros. Lembrando que meu objetivo principal ao escrever tais colunas estava em difundir a complexidade das vidas na Amazônia para um público mais amplo, que sempre viu a região como um lugar exótico. Para os leitores norte-americanos, a história de Pedro permite informar vários fatos-chave, como: (1) não havia só indígenas vivendo na floresta, como eles assistem na televisão; (2) essas pessoas haviam encontrado uma maneira econômica de usar e subsistir na floresta; e (3) as atividades que eles faziam na floresta eram importantes para a história dos Estados Unidos.

Ao final, decidi chamar a atenção para a continuidade do estilo de vida do seringueiro ao mostrar que seu bisneto continua cortando seringa, como fez seu avô. Não obstante isso, ao escrever para um público mais amplo, será que apresentar a história de Pedro, um verdadeiro seringueiro, foi um desserviço, pois ele seria o representante de um grupo que agora leva o mesmo nome, mas que guarda poucas características em comum em relação a sua história e práticas? Será que reproduzi os mesmos essencialismos que sustentam a imagem do “guardião da floresta”, que é, em grande parte, constituinte dos seus direitos territoriais, mas ao mesmo tempo, limita suas reações potenciais a uma economia política em mudança? Ainda me pego remoendo essas questões, pois penso ser importante chamar atenção para as mesmas, posto que relembram os verdadeiros dilemas que os antropólogos enfrentam quando tentam representar os grupos marginalizados na complexa estrutura ambiental contemporânea e políticas de identidade (HALE, 2006).

2.2 Percepções externas

Seringueiros jovens e velhos ainda cortam seringa ou colhem e quebram castanhas, mas existem poucos grupos familiares que acreditam poder sobreviver sem o gado. A introdução do gado – entendida por alguns seringueiros, como algo congruente com o que é ser um seringueiro – é entendida como um problema para observadores externos.

O objetivo do movimento seringueiro a partir do estabelecimento da Resex, era garantir a posse da terra para que os habitantes pudessem viver da extração de produtos florestais, contribuindo assim para a preservação da floresta (EHRINGHAUS, 2005). Ainda que a borracha já fosse um produto marginal na atividade

econômica daquele tempo, os seringueiros fizeram da floresta um símbolo de sua união para defender a terra contra os fazendeiros. A identidade dos seringueiros formou-se em um momento único, que correspondeu tanto ao aumento da popularidade internacional contra a destruição da floresta, quanto à abertura do Brasil para essa cena política (ALLEGRETTI, 2002; KECK, 1995). Como resultado dessa repercussão internacional e a formalização do sistema de reservas extrativistas no Acre e por toda a Amazônia, a imagem dos seringueiros “guardiães da floresta” se solidificou nas percepções externas (EHRINGHAUS, 2005; TSING, 2005).

A mobilização das identidades essenciais pode ser uma ferramenta importante na luta para obter acesso a terra, porém uma mudança nessa identidade ou prática pode colocar toda a legitimidade do grupo em cheque (CLIFFORD, 1988; HALE, 1997). A expansão da pastagem do gado dentro da Resex, que incitou a expulsão de algumas famílias, chamou a atenção da mídia e foi vista como uma traição à identidade do seringueiro (LOBO, 2008). A admissão do gado pelo seringueiro foi não só contra sua identidade percebida, mas também a prática de alguém que eles *não* deveriam ser – criadores de gado que destróem a floresta. Ainda que criar gado na Resex não seja um crime, quando os 10 por cento do limite de desmatamento esteja sendo respeitado, o ruído externo sobre o gado mostra a potência das percepções populares em que prática, identidade e terra estão conectados (GOMES et al., 2012).

3 Colonos: agricultura, cultura e assentamento

A expressão “colono” está diretamente relacionada com a realização de agricultura em pequena escala, mas sua relação entre identidade e prática não é tão direta quanto a do seringueiro. De modo semelhante ao rótulo de “povoador” ou “pioneiro” nos Estados Unidos, colono evoca imagens de migração para novos lugares e de abertura de um lugar que antes era inóspito. Agricultor, um termo mais geral, é muitas vezes usado pelos colonos, mas essa expressão tem conotação diferente em outras regiões do Brasil. Virtualmente, um agricultor pode possuir muita ou pouca terra, ser rico ou pobre. Agricultura em larga escala é quase inexistente no Acre, então a técnica da coivara está associada tanto ao agricultor quanto ao colono por todo o Estado.

O Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) do Quixadá se estabeleceu em um antigo seringal de mesmo nome na região do Alto Acre. Sua população é composta tanto por migrantes quanto por ex-seringueiros que já estavam vivendo na terra ou nas proximidades e que optaram por ingressar no Projeto de Assentamento, quando a terra foi apropriada pelo Incra. Os antigos seringueiros passaram a se definir como colonos porque passaram a residir no Projeto, tiveram contato com

os migrantes e começaram a se dedicar integralmente à agricultura. Os migrantes no Quixadá são predominantemente do Centro-Sul e Sul brasileiros. No período desta pesquisa, o termo migrantes reunia os pequenos agricultores que foram expulsos, aqueles que arrendaram suas áreas ou que trabalhavam para os grandes proprietários de terra, e mesmo residentes nas cidades. Todos eles vieram parar no Projeto de Assentamento em busca de seu próprio “pedaço de terra”.

Muitos colonos migrantes disseram que descendem de uma “cultura da agricultura” ou que a agricultura estava “no seu sangue”. Essa identidade agricultora fundante foi reforçada pela ideologia desenvolvimentista da colonização da Amazônia, uma história na qual tenazes colonos foram vistos como “desbravando a fronteira”. Esse tipo de pensamento foi posteriormente solidificado através da intervenção local do Incra, quando passou a remunerar aqueles que demonstravam produtividade. Tanto os colonos quanto os funcionários do Incra se lembram do primeiro presidente dessa Instituição no Acre, Moreno Maia, que supervisionava os assentamentos da primeira leva de colonos migrantes. Em visita aos assentamentos, ele ameaçava tomar de volta a terra dos colonos que não provassem estar sendo “produtivos”, algo que nos projetos de assentamento era sinônimo de transformar a floresta em área agricultável.

Os migrantes que tinham experiência de agricultura nas zonas temperadas do Sul do Brasil logo estranharam o clima e a ecologia amazônicas. Eles lembraram terem sido deixados em algum lugar, em uma picada no meio da floresta, com seus pertences, e das dificuldades que tiveram em adaptar suas técnicas e práticas à nova paisagem. Ex-seringueiros que já haviam tido experiência com cultivo de coivara, foram de muita ajuda ao transmitir seus conhecimentos às muitas famílias migrantes em sua adaptação.

Como resultado de pressões institucionais e da interação com os migrantes, os antigos seringueiros do projeto de assentamento passaram a se dedicar inteiramente à agricultura. O tamanho pequeno dos lotes distribuídos pelo projeto tornava impossível a prática do extrativismo florestal. Além disso, antes, a dimensão da propriedade dos seringueiros era determinada a partir da distribuição dos recursos florestais, agora, os lotes no projeto de assentamento eram homoganeamente quadrados, distribuídos ao longo de uma trilha, sem consideração quanto às características da terra. Mais ainda, tanto os migrantes quanto os chefes do Incra enfatizavam a mentalidade desenvolvimentista baseada na noção de que o “trabalho” significava que o selvagem deveria se transformar em espaço domesticado.

Como pode ser visto na tabela 2.1, os colonos se dedicaram majoritariamente à agricultura até 1995. No final dos anos 1990, no entanto, muitos já estavam criando gado. Em 2009, a criação de gado tornou-se a principal atividade econômica e agora, poucos colonos permaneceram praticando a agricultura, em

qualquer escala, devido tanto à falta de incentivos, quanto às crescentes restrições de desmatamento e queima de área. Esses fatores levaram a uma queda no interesse pela agricultura e a um interesse exagerado pelo gado.

Ainda que o gado produza dinheiro para garantir a alimentação básica, muitos me disseram que a agricultura oferecia autossuficiência. A perda dessa autonomia levou muitos a se sentirem enfurecidos, angustiados e até inúteis. Vale a pena contar uma história muito conhecida no Quixadá, porque ilustra a consequência mais nefasta desse afastamento da agricultura. Um homem limpou um hectare de floresta e queimou para plantar sua roça anual. Os funcionários do Ibama foram informados do acontecido, entraram na sua propriedade e o colocaram na cadeia. Quando retornou a sua casa, o agricultor se matou. Aqueles que me contaram essa história disseram que o homem não queria mais viver se não fosse produzir para sua subsistência. Verdade ou não, essa história nos remete ao declínio das práticas de agricultura fundamentais para a identidade do colono, que aconteceu depois que ele não podia mais se sustentar somente através da plantação. Esses migrantes viajaram milhares de quilômetros para longe de casa a fim de garantirem sua terra e se tornarem produtores autônomos. A ideologia desenvolvimentista e as intervenções de instituições, como o Incra, vieram somente para reforçar esse programa. A mudança da política governamental foi sentida fortemente e nos últimos anos, muitos mudaram para a cidade.

A incorporação do gado ao modo de vida dos colonos não foi vista como uma traição a sua identidade. Muitas famílias que migraram para o Acre já haviam tido experiência na criação de gado e dependiam dele para tração e fornecimento de leite e conseqüentemente, queijo. Ainda que eles fossem agricultores, muitos consideravam que o gado era parte integral do seu diversificado modo de vida rural. Aqueles que possuem gado ainda referem-se a si mesmos como colonos ou até agricultores. Ao contrário dos seringueiros, alguns colonos que agora dependem do gado, se sentem confortáveis em se dizer pecuaristas ou pequenos produtores. A título de brincadeira eles se consideram fazendeiros, uma definição que possui conotação histórica e de classe, que vai além do tamanho de seu rebanho, como explico no capítulo seguinte.

Ainda que continuem dependentes do gado, outros já estão expandindo seus negócios com novas práticas, como tanques de piscicultura, granjas, sistemas agroflorestais e trabalho urbano assalariado. Muitos colonos aceitaram tais mudanças, dizendo que para ser um colono é necessário ser flexível e resistente, de modo que qualquer prática pode ser taxada como exercida pelos colonos. Enquanto eles puderem encontrar formas de permanecer em suas terras, eles serão colonos. O fim do colono, muitos dizem, é quando ele vende suas terras e se muda para a cidade.

Assim como mencionei para os seringueiros, eu poderia descrever a vida de vários colonos, mas decidi oferecer a imagem de Leopoldo. A casa de Leopoldo foi uma das quatro que me abrigaram quando eu estava fazendo pesquisa no Quixadá. Escrevi essa coluna sobre Leopoldo simplesmente pelo fato de que o conheci bem, e o achei interessante como um ex-seringueiro rodeado por migrantes. Contar sua história me permitiu enfatizar um dos objetivos centrais para ter decidido escrever para o jornal americano. Ele me permitiu chamar a atenção para a heterogeneidade cultural da Amazônia, neste caso, sobre as distinções entre os ex-seringueiros e os colonos migrantes, e mostrar que pessoas com as mais diferentes histórias e formas de ver o mundo poderiam viver lado a lado.

A CASTANHA, UM VALIOSO RECURSO³
(*Cartão Postal 2*)

Logo cedo pela manhã, Leopoldo acende o pequeno fogão de barro que fica na parte dos fundos de sua casa. Ele está fazendo mugunzá, uma canjica de milho, com leite de castanha.

O sol ainda não despontou por cima da muralha de floresta que circula sua terra, uma ilha de pasto com sua casa no meio.

No pasto, as vacas se esfregam ao redor de uma imensa castanheira, que começa a esgalhar apenas a trinta metros de altura, para depois, sua copa desenhar uma espessa coroa. Os bezerros corriam com dificuldade na grama, ainda cheia de umidade, apesar de não chover a algumas semanas.

Quando cheguei na casa de Leopoldo tudo estava fechado, com exceção da janela de seu quarto, onde se podia ver uma toalha pendurada na sacada para secar. Depois de permanecer com ele algumas vezes o ano passado, entendi que isso significava que ele não tinha ido longe.

Se ele estivesse na cidade durante o dia todo, ele teria fechado todas as janelas, trancado as portas, dando um nó ao redor de um prego ou travando as janelas com uma tramela. Tudo aqui é simples e eficiente; pedaços de galho que não são longos o suficiente reforçam a abertura das cercas, e os portões são seguros por pedaços de corda tão pequenos, que só podem ser encaixados por ele mesmo.

Depois de algumas buzinas de moto, ele veio ziguezagueando por entre as castanheiras e as casas de cupim, nos caminhos enlameados que cruzavam seu pasto. Ele estava no fundo do seu lote, no roçado, onde ele passa a maior parte do tempo limpando as ervas-daninhas do milharal e manejando as bananeiras.

No começo, fiquei em dúvida se era mesmo ele, porque estava sozinho, sem seu fiel cachorro – todo branco, desengonçado e com uma

3 Extraída da Série “Cartões Postais da Amazônia”, publicada no *San Angelo Standard-Times*, em 01 mai. 2010. O conteúdo original do artigo foi mantido, com apenas algumas correções. Os títulos foram escolhidos pelos editores do referido jornal.

pinta preta sobre um dos olhos. Aconteceu que alguém o roubou. Seus dois pequenos gatinhos também haviam morrido, desde a última vez que o vi.

O cachorro e os gatinhos costumavam aninhar-se juntos no degrau mais alto da escada que dava para a porta dos fundos, esperando que ele acordasse.

Leopoldo vive em uma casa de um quarto, dentro de um projeto de assentamento. No início dos anos 1980, algumas regiões da Amazônia passaram a ser abertas para abrigar famílias que ainda não tinham sua própria terra. As pessoas que se assentaram aqui são conhecidas como colonos.

Cada família recebeu em torno de cem hectares de floresta, nas quais eles passaram a construir suas casas. Todos os vizinhos de Leopoldo vivem do gado; se eles praticam a agricultura (milho, feijão, arroz, macaxeira), é somente para consumo próprio. A piscicultura é cada vez mais divulgada e rentável entre eles.

Os colonos são uma mistura dos acreanos nativos, geralmente anti-gos seringueiros e migrantes vindos do Sul.

Muitos migrantes não possuíam terra em seu Estado natal, que tinha clima temperado. Adaptar-se ao clima amazônico, sem auxílio ou conhecimento da ecologia local, foi um verdadeiro desafio.

Leopoldo, bem como muitos acreanos nativos no projeto de assentamento, conhece bem a floresta, usa e vende produtos que são derivados dela. Ele prefere o leite da castanha para preparar o mugunzá, enquanto que os migrantes geralmente usam o leite da vaca, denominando a mistura de canjica.

Ilustro assim as diferentes tradições dos nativos acreanos que têm a floresta por referência, e os migrantes que trouxeram com eles a agricultura e a criação de gado. Apesar dessas diferenças culturais, a propriedade de Leopoldo é idêntica à dos seus vizinhos – metade pasto, metade floresta.

Para fazer mugunzá, Leopoldo mói um punhado de castanhas. Ele então as coloca em um filtro, apertando-o, ao tempo em que despeja água por cima dele para criar o “leite” de castanha. Finalmente, ele transfere o leite para o vasilhame de milho que ferveu na noite passada, temperando com uma colherada de sal e montanhas de açúcar.

Ele colheu as nozes alguns meses atrás, após o ouriço, que pesa quase um quilo, ter caído da árvore. Como balas de canhão eles podem facilmente dilacerar seu crânio, portanto, não se deve andar embaixo dessas árvores nos meses em que os ouriços caem. Ele os colheu no chão da floresta, no perímetro de cada árvore, carregando-os em antigas sacas de arroz. Depois disso, ele fez uma grande pilha com os ouriços, se sentou confortavelmente, e abriu cada um deles com seu facão. Depois de cortar a lenhosa, espessa e dura casca, conseguiu

tirar quinze castanhas, que até então estavam abrigadas juntas, como seções de uma laranja.

De volta à sua casa, sentou novamente com seu facão e raspou a casca de cada castanha individualmente.

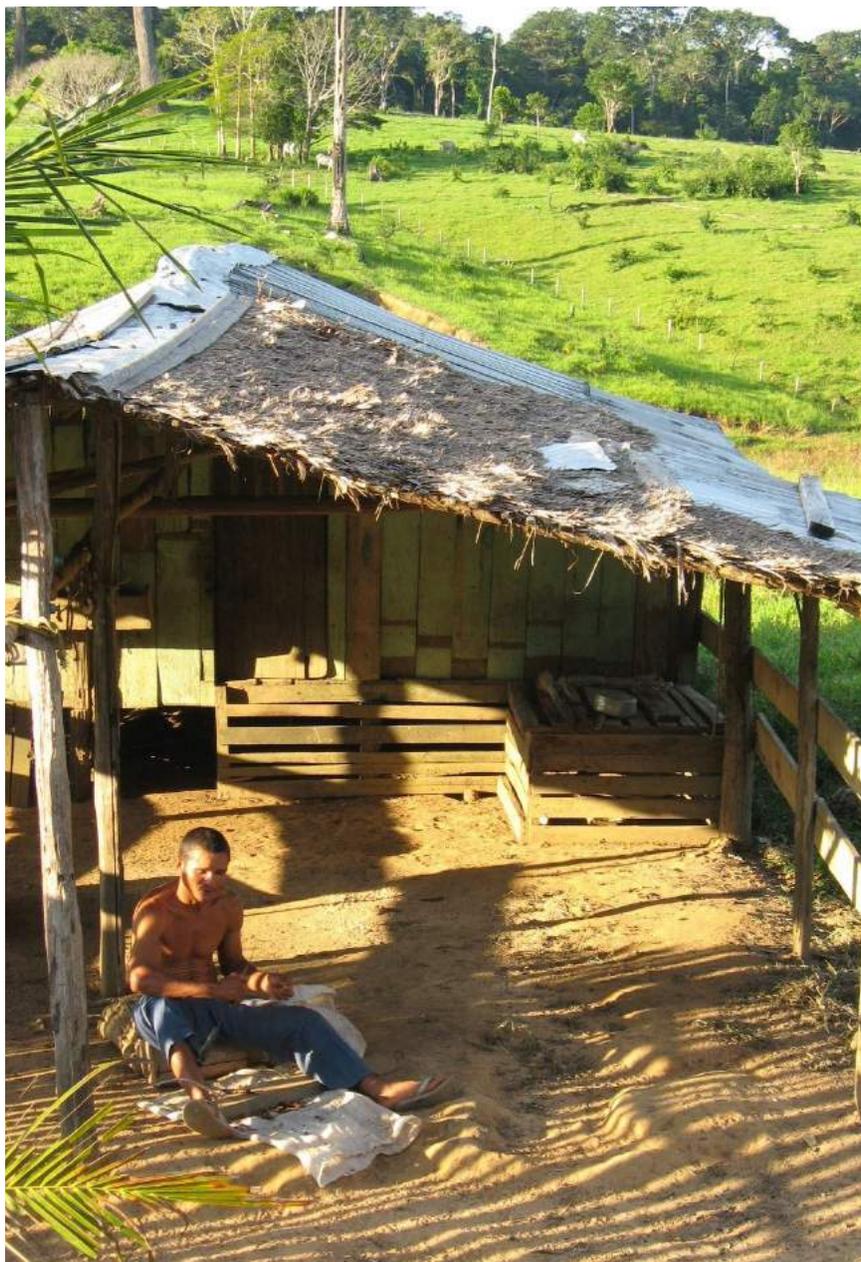


Figura 2.2: Leopoldo descasca castanhas com facão na frente de seu paiol.

Leopoldo coleta as castanhas da floresta e vende-as por lata. Este ano ele conseguiu atingir 30 centavos (de dólares) por volta de meio quilo de castanhas descascadas. As castanhas frescas têm gosto e textura da polpa do coco.

Leopoldo possui um fogão a gás, mas sua preferência é por fazer mugunzá do lado de fora, no seu pequeno forno de barro. Depois que o milho cresce com o leite de castanha, ele deixa esfriar por um tempo. Ele separa um pouco para mim em uma tigela e salpica canela em cima.

Em sua pequena casa de madeira, Leopoldo sorve seu mugunzá. Ele então parte para sua roça de banana através de uma pequena trilha enlameada, cruzando o pasto onde vai capinar as ervas daninhas e separar os talos mortos. Assim começa o dia na vida de um colono.

Somente nessa pequena trilha, mais seis famílias começam seu dia de maneiras diversas.

Eu me senti menos tolhido escrevendo sobre Leopoldo do que quando eu descrevi o seringueiro Pedro. Os colonos não são idealizados ou símbolos inconteste do movimento ambientalista internacional. Para falar a verdade, os colonos sentiram-se esquecidos pelo governo, e perdidos na mistura que é a pesquisa rural no Acre, ouvindo o zunir das caminhonetes passarem em frente a suas casas a caminho da Resex.

Leopoldo guarda um senso de conexão com a floresta que não é partilhado por seus vizinhos migrantes. Eu me sentia bem ouvindo suas histórias e experiências sobre a floresta. Enquanto sentávamos, depois de trabalhar nos finais de tarde, eu me sentia à vontade para perguntar qualquer questão que surgisse em minha mente. Quando perguntei como as galinhas se limpavam ao se esfregar na lama e como o tamanduá comia as formigas do formigueiro gigante, ele se alegrava e me fornecia detalhadas descrições como resposta. Ele me contou sobre uma Amazônia que eu já havia imaginado, mas nunca havia visto, particularmente nos projetos de assentamento: um tamanduá gigante brigando com uma onça até a morte; as diversas picadas que podem ser dadas por uma cobra, formigas e aranhas; e a maior sucuri que ele um dia já viu.

Ele adorava discorrer sobre a floresta e seus animais, sempre finalizando suas explanações e histórias dizendo: “A natureza é muito perfeita.”

4 O ambiente em mudança: estrutura e prática

Eu mostrei que ex-seringueiros e migrantes veem e usam a floresta de modos bem diversos, mas também chamei a atenção porque suas propriedades pareciam iguais e que ambos dependiam predominantemente do gado. A coexistência

desse dois grupos no Quixadá permite uma comparação interessante na influência dos fatores culturais, na mediação de forças políticas e econômicas mais amplas. Será que antigos seringueiros, tais como Leopoldo, tendem a ver a floresta de maneira mais positiva do que os migrantes? Estariam eles menos sujeitos à criação de gado? Ou será que fatores estruturais sobrepujam a criação de gado a tal ponto de não importar o número de cabeças de gado que cada grupo possui?

A Tabela 2.2 mostra a média de cabeças de gado que os respondentes possuem em um questionário feito em cinquenta moradias dos colonos (incluindo trinta e três migrantes e dezessete ex-seringueiros) no Quixadá. Não existe diferença estatística significativa na taxa do tamanho do rebanho dos migrantes e dos antigos seringueiros. Acredito que as percepções culturais dos seringueiros sobre a floresta ainda continuam, em alguma medida, a comandar suas ações, mas essa disposição é subordinada por fatores estruturais que favorecem o gado enormemente, em detrimento do modo de vida na floresta. Os antigos seringueiros que conheci se comportavam diferentemente dos colonos migrantes. Eles tinham mais conhecimento sobre a floresta e prezavam mais por ela do que os migrantes. Apesar dessa diferença em relação à percepção e ao envolvimento, os antigos seringueiros já se autodenominavam colonos e seus lotes de terra possuíam uma composição de floresta-pasto semelhante aos outros.

Tabela 2.2: Tamanho médio do rebanho de gado dos migrantes e dos ex-seringueiros no Quixadá.

GRUPO	TAMANHO MÉDIO DO REBANHO
Migrantes	81.12
Ex-seringueiros	73.65
Total	78.58

F= 0.106

Considerações culturais, em geral, orientam o modo como um grupo social se compromete com as oportunidades e limites que emanam das mudanças na estrutura ambiental, política, econômica e normativa. As diferentes culturas têm suas identidades forjadas na prática ao longo do tempo e essas são logicamente, determinadas pelas estruturas que propiciam tais práticas. Se, por tempo suficiente, a criação de gado passa a ser incentivada em detrimento do extrativismo, as pessoas irão gradualmente passar a praticá-la ou buscar outras situações nas quais eles possam continuar fazendo o que sempre fizeram. Se um colono migra do Sul temperado para reproduzir o modo de vida que ele levava até então, inevitavelmente se frustrará, e passará a se adaptar às novas possibilidades que constituem esse novo “ambiente”.

Quando o Quixadá deixou de produzir borracha para se tornar um projeto de assentamento, os seringueiros que ali permaneceram ficaram chocados, não devido ao ambiente natural, mas pela maneira ideológica e institucional de como ele agora se configurava: a floresta passou a ser um obstáculo e deveria ser transformada para que eles mantivessem sua terra. Eles foram agrupados dentro da mesma ideologia dos migrantes, que lhes mostraram como sobreviver no novo sistema. Os seringueiros ensinaram os migrantes como fazer o plantio de coivara e os perigos e utilidades da vida na floresta. Em contrapartida, os migrantes mostraram aos seringueiros como funcionava o novo sistema e como contornar os obstáculos “usando sua cabeça” – tirar lucro da terra, recurso dos políticos e outras estratégias que garantiram sua sobrevivência em um cenário repleto de novas possibilidades. Foi nesse ambiente transformado do projeto de assentamento, com a assistência mútua de grupos culturalmente distintos, que ser um colono acreano coadunava uma identidade para além da residência comum.

O contexto ecológico não mudou significativamente ao longo do último século, mas o meio ambiente, como uma série de restrições, evoluiu. Desde cedo, características estruturais foram centrais para definir a prática e identidade dos seringueiros. No modo de produção do seringal, seringueiros, migrantes do árido Nordeste brasileiro, trabalhavam arduamente em um sistema de débito e peonagem sob a direção do seringalista, sem acesso aos meios de produção e com o resultado de seu trabalho sendo monitorado pelos coronéis da borracha. Foram forçados a utilizar de forma específica os recursos da floresta para que, de forma altamente estruturada, pudessem continuar produzindo a borracha. Sem as conexões globais do comércio capitalista desse produto, esse “ambiente” nunca teria existido nos confins de Amazônia, muito menos os seringueiros estariam ali. Esses migrantes flagelados do Nordeste passaram a conhecer bem a floresta e a se identificar com ela, para, com o tempo, esse ambiente se tornar parte de sua identidade. Seu espaço, portanto, não se resumia ao ecossistema amazônico, mas à maneira com que ele se configurava em relação à economia global e aos sistemas locais de produção.

Depois que os coronéis da borracha se foram, os seringueiros passaram a ser os verdadeiros donos da terra que ocupavam e trabalhavam. Ainda que eles tivessem pouco conhecimento de agricultura e criação de gado, muitos foram lentamente incorporando esse tipo de sistema em suas estratégias de sobrevivência; ainda que se dedicassem principalmente ao extrativismo florestal. É plausível que com o declínio crescente do preço da borracha, muitos se adaptassem às novas circunstâncias da era pós-seringal, quando passaram a investir nessas outras atividades, mas a chegada dos migrantes na terra dos seringueiros, que teve lugar na década de 1970, desviou novamente seus caminhos.

Forçados a defender suas terras e suas benfeitorias, os seringueiros primeiro combateram com base em sua identidade de classe como pequenos produtores rurais. Em um contexto assegurado por preocupações ambientais em nível internacional e ajudados por ambientalistas estrangeiros, eles hibridizaram seu discurso de classe, se engajando na crescente agenda ambiental e da justiça social (KECK, 1995; COWELL, 1990). Como resultado do movimento social dos seringueiros, suas terras foram protegidas através do estabelecimento das Resex, mas sua imagem passou a se associar indubitavelmente com o extrativismo florestal e com a identidade de guardiães da floresta.

Ainda que a criação de gado esteja crescendo na Resex, a atividade ainda é muito menos do que ocorre nos projetos de assentamento. Ainda assim, é nos limites da Resex, perto dos projetos de assentamento, que a maioria do desmatamento para criação de gado está ocorrendo (GOMES, 2009). As diferenças entre a Resex e o projeto de assentamento chamam a atenção para a importância dos sistemas de ocupação da terra para estruturar a prática, tal como institucionalmente definida. Mas o desmatamento nas áreas de fronteiras da Resex, que não fazem parte da mesma, e que são ocupadas por colonos, mostra a influência dos grupos sociais através das fronteiras institucionais. Quando vista em conjunto com a homogeneidade dos migrantes e práticas dos antigos seringueiros no projeto de assentamento, esses dados ilustram que as regras e expectativas das áreas institucionais estrutura as práticas econômicas de modo fundamental e tem influência maior do que aspectos específicos dos grupos culturais.

A transição para a criação de gado teve múltiplas consequências para os pequenos grupos proprietários de terra, que tiveram por base as distintas maneiras com que a relação entre identidade e prática foi percebida interna e externamente. Para os grupos rurais, essa relação pode ser flexível e mais amplamente definida através de considerações históricas e sociais. As percepções externas, no entanto, parecem ser mais rígidas em relação a suas expectativas do que as práticas são consistentes com a identidade que expressam, particularmente quando se diz respeito às práticas econômicas que foram institucionalizadas em sistemas de ocupação da terra, que trazem consequências políticas. Uma definição externa de qualquer binômio identidade-prática tem consequências para os seringueiros, assim como as leis e regulamentações. Os seringueiros criadores de gado são interessantes nos níveis simbólico e político, onde a transição para o gado ameaça destruir suas próprias iniciativas de conservação baseadas no uso.

Frequentemente se diz que a identidade media a forma com que os grupos reagem ao desenvolvimento de uma economia política. As mobilizações dos seringueiros contra os fazendeiros demonstram isso claramente, um caso de resistência. Em que medida uma noção de identidade compartilhada, que se coloca agora,

pode influenciar como os seringueiros reagem a estruturas que majoritariamente favorecem a criação de gado? Identidade e práticas estão ligados à estrutura numa relação dialética. A estrutura se recria de modo único para constituir um ambiente onde a ecologia é secundária, comparada como o modo como as leis, normas e noções externas estereotipadas da identidade são constituídas política e socialmente. No projeto de assentamento, esse “ambiente” cerceou liberdades a tal ponto, que produziu uma prática homogênea, mesmo que diferenças culturais ainda permaneçam entre migrantes e antigos seringueiros.

CAPÍTULO III

OS FAZENDEIROS: MÃOS FINAS,
PROGRESSO E PRODUÇÃO

Logo na entrada da Biblioteca da Floresta, em Rio Branco, está exposto um painel notável, intitulado: “O Acre Como um Pasto de Boi”. Nele está representado o conflito social e a destruição ambiental da fronteira acreana nas décadas de 1970 e 1980. Ao longo da exposição, podemos ver a imagem quase real de um pistoleiro parado com uma metralhadora em mãos, em frente ao portão de uma fazenda (conforme discutido na Introdução). Seus olhos, bem como parte de seu rosto estão encobertos pelo chapéu de caubói que usa. O chapéu, no entanto, está colocado duma maneira que dá um aspecto estranho à imagem. A impressão que fica é que o chapéu foi sobreposto posteriormente, de modo a não identificarmos o homem. Independente do que aconteceu ao chapéu de cor escura do caubói, símbolo do bandido nos filmes do Velho Oeste, convém à mensagem que a foto como um todo quer transmitir. O fazendeiro, seus caubóis e pistoleiros, são os “vilões” no discurso da fronteira, enquanto que os seringueiros, habitantes da floresta, foram os heróis que defenderam suas terras.

Aninhado entre a sombra das palmeiras da praça do Palácio do Governo está uma estátua de Chico Mendes, o famoso líder do movimento seringueiro acreano, segurando a mão de seu filho mais novo. Encomendado por ordens do fazendeiro Darly Alves da Silva, o assassinato de Chico Mendes em 1988, ganhou as principais manchetes internacionais. O artigo que apareceu no *New York Times*, seis dias depois de sua morte, sob o título “Brazil Burns the Future” (*Brasil queima o futuro*), diz: “O governo brasileiro deixa as críticas duma inclinação caubói à deriva na sociedade. Essa tendência torna-se evidente pelo holocausto ambiental que varre a floresta amazônica, e o assassinato a sangue frio de um sindicalista que ousou desafiar um desenvolvimento baseado no desmatamento” (28 dez. 1988). Como consequência do assassinato deste líder, a imagem dos fazendeiros se concretizou internacionalmente: eles são poderosos, violentos e os maiores vilões destruidores ambientais da Amazônia (REVKIN, 1990; SHOUMATOFF, 1990).

Rivière (1972) estudou uma comunidade de fazendeiros amazônicos antes da colonização da Amazônia na década de 1970. Não se conhece muito sobre a história dos fazendeiros, desde sua tumultuada chegada na Amazônia, nos anos 1970 e 1980. Ainda que os acadêmicos tenham contribuído para desmistificar o modo de vida dos fazendeiros em outras partes da América (PERRAMOND, 2010; SAYRE, 1999), o trabalho de Adams (2010) representa uma das poucas tentativas em “estudar para cima” (*study up*) (NADER, 1972) esse segmento exclusivo da sociedade amazônica. Essas informações podem não apenas atualizar os registros etnográficos regionais, ao incorporar perspectivas vitais sobre esse poderoso grupo amazônico, mas também metas mais objetivas, tais como evitar o desmatamento amazônico, podem ser alcançadas apenas com a cooperação de todos os grupos envolvidos, principalmente os grandes proprietários de terra (NEPSTAD et al., 2009).

Meu objetivo aqui é aperfeiçoar nosso entendimento desse grupo tão enigmático. Analiso duas características da figura do fazendeiro vilão que estão interligadas: seu status de elite e a destruição ambiental. Começo analisando o fazendeiro como um grupo de elite, determinado pelo seu poderio econômico e político, para em seguida, demonstrar como os fazendeiros se adequam e subvertem essas classificações. Também me concentro em como o status dos fazendeiros é estabelecido e expresso nas situações sociais, comparando com a percepção que outros grupos sociais rurais subordinados têm deles. Ainda que exista uma idealização dos fazendeiros como uma elite rural, um questionário realizado com vinte fazendeiros acreanos indicou que são um grupo heterogêneo, composto tanto pela aristocracia dos proprietários de terra, quanto por pessoas de origem mais humilde.

Agora que os conflitos pela terra diminuíram, muitos fazendeiros acreditam que as tensões estão resumidas aos campos político e ideológico, passando por uma discussão entre os ideais tradicionais, ligados ao desenvolvimento econômico, social e ambiental, visto como inibidor do crescimento econômico e como um passo atrás para o país e para a sociedade em geral. Entender essas críticas ao ambientalismo, tirando o fato de que está em confronto direto com seus bens materiais e fonte de poder e status, requer um exame mais detido de como os fazendeiros e outros grupos percebem o trabalho e a produção.

Aqui, investigo as noções de trabalho que são centrais para a produção de pasto e gado e como elas estão ligadas a ideais de classe. Os grupos rurais amazônicos concordam que o trabalho é o investimento de uma força para produzir alimento e outros produtos. O trabalho, como está entendido na Amazônia, resulta em transformações físicas: florestas são convertidas em espaços cultivados, na forma de campos agriculturáveis ou pastagens. Porém, esse processo também inscreve-se no corpo, com mãos delicadas, adquirindo calos. Acredita-se que os fazendeiros possuam mãos “finas”, porque eles apenas mandam no trabalho dos outros, um componente importante de seu status de elite. Assim, tento mostrar como essas mãos finas – não marcadas pela interação com a natureza – são vistas, nesse contexto, como um sinal de distinção social. Os fazendeiros destacam a função social da sua produção sobre o trabalho e se baseiam em noções desenvolvimentistas de transformação da paisagem, vistas como progresso, com o intuito de defender seu modo de vida pecuarista, pleitear políticas e ideologia ambiental.

1 Os fazendeiros

1.1 Quem são os fazendeiros?

Minha amostra de fazendeiros se restringe aos indivíduos que possuem grandes porções de terra – aquelas com aproximadamente cinco mil cabeças de gado. Ao contrário dos seringueiros e colonos, eles não vivem em uma comunidade rural centralizada, mas estão espalhados pela capital de Rio Branco e visitam suas fazendas frequentemente.

Desafios se colocam perante a entrada em qualquer grupo de elite, e muitos dos fazendeiros naturalmente suspeitaram quando um estrangeiro e supostamente ecologista demonstrou interesse em se juntar a eles. Meu primeiro encontro com um fazendeiro foi auxiliado por um contato do governo. Conversei rapidamente com ele em seu escritório, quando ele me convidou para participar do meu primeiro leilão de gado, evento em que pude conhecer outros fazendeiros, expandindo, gradualmente, minha rede. Deixei explícito minha vontade de coletar dados sobre as características culturais e econômicas da indústria do gado entre diferentes grupos rurais, que incluía, além deles, seringueiros e colonos. Ainda que em geral, céticos quanto às minhas verdadeiras intenções, alguns dos fazendeiros, em alguma medida, passaram a confiar em mim. Esses fazendeiros que permitiram que eu adentrasse o seu mundo, compreenderam o fato de que eu estava tentando retratá-los para além do estereótipo de vilões, já bastante conhecido por eles, e capturar uma verdade mas complexa sobre eles e suas perspectivas.

De uma amostra de vinte fazendeiros, pude conhecer sete deles muito bem, através de participação observante, entrevistas abertas e interações pessoais, ao longo das muitas temporadas de pesquisa de campo. Cheguei a visitar o local de origem de dois desses fazendeiros – no Centro-Sul brasileiro – com o intuito de entender suas razões para terem vindo ao Acre, em relação às suas histórias familiares. Conduzi uma observação etnográfica de alguns fazendeiros enquanto eles perambulavam pela cidade, quando visitavam suas fazendas e durante os eventos sociais urbanos, tais como leilões, churrascos e encontros públicos.

Ao longo do tempo, passei a entender a lógica de suas ações, à medida que emergiam de suas visões da história, da política e da natureza, bem como em relação às suas posições de classe e noções relacionadas ao trabalho. A descrição de um leilão de gado “elite”, quando geralmente eu sentava ao lado dos fazendeiros, oferece um bom modo de introduzir esses temas e mostrar como o status de elite dos fazendeiros se expressa e é percebido nas situações sociais.

1.2 Um leilão de Gado Elite

Durante a temporada seca, que vai dos meses de maio a agosto, aos sábados e domingos, os fazendeiros organizavam os leilões de gado elite para vender seus touros e vacas Nelore puro sangue. O leilão começava quando os primeiros e mais fortes touros brancos irrompiam no palanque por uma pequena porta vermelha. A entrada do touro era anunciada por cantorias de música sertaneja e refrão instrumentais de “The Final Countdown”, da banda Europe, e de Van Halen e seu “Jump”. O anunciante, desde o seu alto posto, bem acima do palanque e da multidão, gritava: “Reprodutor grande! Raça fina!”.

Uma vez na arena, os touros em geral permaneciam parados, bufando e olhando o mar de gente ali em frente. Um caubói, caminhando em uma estreita plataforma de um metro acima do palanque, golpeava a corcunda, as ancas e a face do touro com um longo ramo, o que fazia o bicho ricochetear e dar coices, espalhando nuvens de poeira. Os touros nunca olhavam diretamente para o caubói, mas ao invés disso, miravam para frente, enquanto por algumas vezes, sua cabeça gigante e seus chifres ficavam presos na cerca reforçada. Logo abaixo do tablado, a poeira pairava sobre os espectadores e potenciais compradores que se acomodavam ao redor de mesas de plástico quadradas.

Os fazendeiros geralmente juntavam as mesas individuais, formando uma única mesa longa e contínua ao lado direito da arena. Esses grandes das fazendas do Acre, os fazendeiros (grandes proprietários de terra), em determinado momento, passavam a prestar bastante atenção nos touros. Na maior parte do tempo, no entanto, eles pareciam estar apenas rindo e conversando com os amigos – a melhor representação da vida boa que os de fora tanto criticam e invejam. Eles espetavam pedaços de carne e de linguiça com os palitos, mergulhando-os no monte de farinha seca. Garçons, vestidos em uniforme preto e gravata borboleta, rapidamente enchiam os copos vazios que eles seguravam, com whisky, cachaça, cerveja ou soda.

Quando um novo touro se aproximava do palanque, alguns fazendeiros analisavam com minúcia seus livretos de leilão, avaliando o potencial daquele animal, ou seja, tudo que lhe diz respeito, desde a sua linhagem e taxa de crescimento até sua circunferência escrotal, medida de sua produtividade. Todo o gado do leilão foi concebido a partir do sêmen congelado de touros lendários, já há muito tempo mortos, cujos nomes aparecem nas árvores genealógicas, remontando várias gerações. Esse gado era todo ele certificado como raça Nelore pura de origem, alguns deles sendo vendidos por mais de 14 mil reais (US\$ 8.880, ano 2010).

Havia ainda leilões durante a semana, dos quais os fazendeiros participavam apenas se necessitavam de um lote, ou bezerros para engorda rápida. Ainda assim, eles geralmente enviavam seus gerentes ou capatazes, que compravam para

eles. As raças vendidas durante os leilões da semana não eram consideradas “elite”, mas incluíam gado mestiço, gradações do Nelore branco e da tucura acreana, um animal menor e resistente, de carne mais fibrosa. A raça tucura era o único tipo de gado no Acre antes da chegada do Nelore branco, junto com os fazendeiros do sul na década de 1970. Segundo alguns, as importações “puro sangue” foram incorporadas na hierarquia acreana e na percepção popular como provimento de elite mais “produtivo” do que a raça mestiça nativa.

Na longa mesa, fazendeiros de Minas Gerais e São Paulo, que muitas vezes são parentes, geralmente sentavam-se próximos, em pequenos grupos. Os caubóis do fazendeiro anfitrião, geralmente acreanos, e suas famílias quase sempre frequentavam os leilões elite, mas sentavam separados, em mesas menores. Um grupo de novos fazendeiros acreanos e empresários migrantes bem sucedidos, que compraram fazendas ao longo da última década, também sentavam ao redor das mesas menores. Havia ainda pessoas no leilão que não tinham interesse em adquirir gado e também não detinham posse de terra. Essas pessoas me disseram que gostavam apenas de assistir aos belos animais e compartilhar da comida e bebida distribuída de graça. Os grupos que se sentavam nas mesas menores se misturavam, em alguns momentos, com os fazendeiros tradicionais, mas a iniciativa era dos fazendeiros que iam visitar suas mesas e não ao contrário. Quando o fazendeiro se aproximava, quem estava sentado ficava rapidamente de pé, curvando-se discretamente antes de estender sua mão para cumprimentar a macia e delicada mão do fazendeiro.

1.3 Conceituando status de elite no Acre

Nas situações sociais, muitos fazendeiros ostentam distinção de classe e um certo jeito de interação com as pessoas, combinando destreza nas interações sociais e jocosidade masculina, com o estilo certo e inegável de uma pessoa de poder. Como resultado de sua riqueza e a percepção de que ganharam ou consolidaram seu status de elite através da violência contra os acreanos nativos e destruição da floresta, os fazendeiros são ao mesmo tempo, imitados e desdenhados no Acre rural. Quando outros grupos rurais copiam os fazendeiros, andam propositalmente abrindo seus cotovelos e vociferando ordens, geralmente com um exagerado sotaque paulista (uma expressão usada para se referir aos fazendeiros de fora do Acre, só que literalmente, se refere aos nativos do estado de São Paulo).

Estes nativos paulistas são um grupo seletivo, associado ao imaginário local de uma classe de elite, com sua brancura, origem do Sul, mãos finas e expectativa de reverência de estratos subalternos socioeconomicamente. Acredita-se ainda que os fazendeiros possuem dois atributos adicionais que denotam seu status de elite: poder político e econômico (MARCUS, 1983). Historicamente, esse grupo de

elite estava longe de ser analisado pelos antropólogos, mas, desde que Nader (1972) chamou a atenção para mais pesquisas nessa área, os acadêmicos avançaram na conceitualização das mais altas classes sociais, descrevendo como eles mantêm e expressam seu poder (COHEN, 1981; MARCUS, 1983; SHORE e NUGENT, 2002). Aqui, mostro que os fazendeiros do Acre se encaixam na conceitualização de uma classe de elite, porém, também se distanciam dessa definição de maneiras fundamentais.

De acordo com uma visão marxiana, os fazendeiros evidenciam atributos centrais de um status de elite como produtores de *commodities*, que contratam o trabalho do proletariado e vendem bens, através das conexões com as classes capitalistas nacional e internacional (CANCIAN, 1989, p. 165). Os fazendeiros de fato, têm maior poder econômico do que outros grupos rurais – caubóis, colonos e seringueiros – porém, sua relação com cada um desses grupos é diferente. Por exemplo, o fazendeiro médio talvez compre bezerros para engorda ou alugue pastagens de grupos rurais que possuem terra – os colonos e seringueiros. Esses acordos trazem mais benefícios financeiros ao fazendeiro do que aos pequenos proprietários, mas a relação entre esses atores não é coercitiva, baseado no que os pequenos proprietários me disseram. Alguns pequenos proprietários já usaram dos investimentos dos fazendeiros em sua terra, para efetuarem a transição de serem pequenos para se tornarem fazendeiros independentes.

Os peões, geralmente antigos ex-colonos ou ex-seringueiros, ou mesmo seus filhos, constituem outro tipo de categoria rural subordinada: são proletários que vendem sua força de trabalho para os fazendeiros. Muitos desses caubóis crescem, inclusive, nas cidades, para onde suas famílias se mudaram durante o processo de desaceleração da indústria da borracha, ou como resultado de conflitos de terra com os próprios fazendeiros. Nessa transição da extração da borracha para a economia do gado, no Acre, os fazendeiros assumiram a antiga posição rural dominante do seringalista, ou seja, alguém que controlava a força de trabalho dos seringueiros em um sistema de débito e vassalagem (BAKX, 1988).

Todos os caubóis que entrevistei reconheciam um senso de lealdade para com o fazendeiro, se referindo a ele como patrão, expressão também usada pelos seringueiros com relação aos seringalistas. Os caubóis, no entanto, ressaltavam que eles eram trabalhadores livres, podendo escolher abandonar sua função no momento que desejassem. No caso dos caubóis, existe uma clara relação de dominação, tanto historicamente, quando eles podem ter sido forçados a deixar a terra pelos fazendeiros, quanto no presente, como trabalhadores assalariados. A noção de dominação econômica é útil, se quisermos definir a classe capitalista dona das terras, mas ainda assim, essa ideia não abarca a diversidade das relações socioeconômicas entre as classes subordinadas e dominantes, ou a fluidez pela qual passam

os pequenos proprietários de terra que transitam entre as categorias de trabalhadores rurais autônomos e proletários sazonais, dependentes de salário.

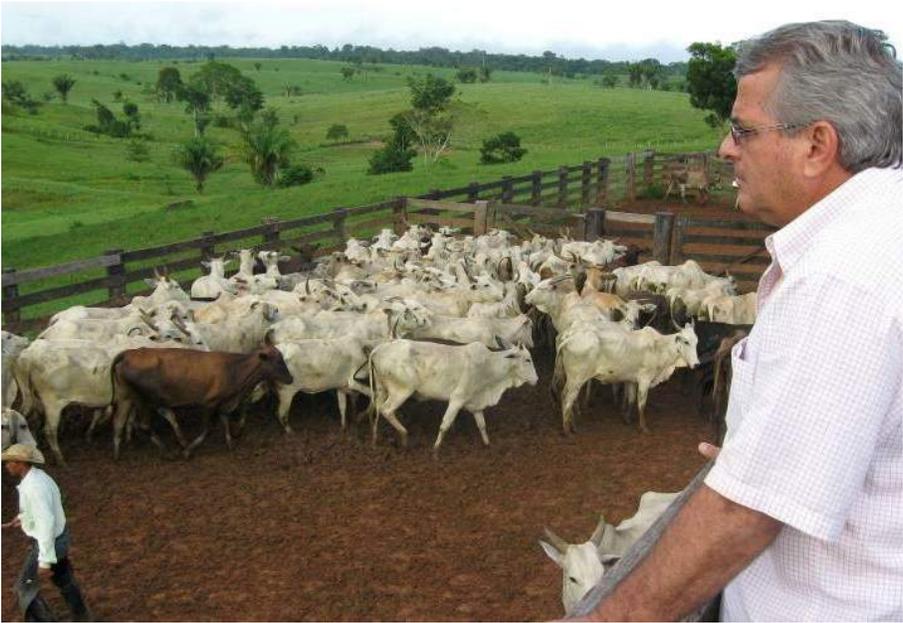


Figura 3.1: Um fazendeiro observa o caubói tocando o gado.

Os escritos seminais de Pareto (1968) e Mosca (1939) enfatizam as características estruturais e políticas das classes de elite que permitem que elas mantenham seu poder político. De acordo com Giddens, esses trabalhos representam uma tentativa de “transmutar o conceito marxiano de classe como fundado nas relações de produção em essencialmente uma diferença política entre ‘aqueles que governam’ e ‘aqueles que obedecem’” (citado em MARCUS, 1983, p. 14). No Acre, os fazendeiros permanecem econômica e politicamente dominantes, no modo de ver dos grupos subordinados, porém, estes sentem que o poder político daqueles se desgastou com o declínio das políticas e da ideologia desenvolvimentista.

Quando os fazendeiros se estabeleceram na Amazônia, detinham grande poder – a habilidade para impor sua vontade em relação a grupos menos poderosos (SCHMINK e WOOD, 1992, p. 13-14). Dentro das dinâmicas da expansão fronteiriça, os fazendeiros acreanos tiveram a oportunidade de pressionar as autoridades estatais para agirem em seu favor, especialmente no que diz respeito aos seringueiros marginalizados socioeconomicamente (BAKX, 1988; KECK, 1995). Os fazendeiros foram também apoiados naquele momento, pela ideologia desenvolvimentista e políticas de colonização, que viam na figura dos fazendeiros a imagem do “progresso” e do “desenvolvimento” (HECHT e COCKBURN, 1989).

O movimento dos seringueiros desafiou esse discurso desenvolvimentista, que pregava que as terras eram “vazias” e a tecnologia era “atrasada”, usada para as paisagens acreanas e sua população (ESTEVES, citado em KAINER et al., 2003, p. 875), ressaltando, pelo contrário, que a igualdade social, a propriedade da terra e a conservação da floresta eram as bases para seu modo de vida (ALLEGRETTI, 2002). Iniciando-se em 1999, o governo da floresta passou a enfatizar o desenvolvimento baseado na floresta e na cidadania (SCHMINK; VADJUNEC; SCHMINK; GREINER, 2011).

Os seringueiros passaram a incrementar seu poder político sob essa administração, mas muitos deles ainda acreditavam que a imagem e as políticas transmitidas pelo governo não se traduziam em empoderamento político. A conclusão é que muitos grupos subordinados passaram a admitir que o dinheiro “comanda” e “traz resultados”. De acordo com um seringueiro: “Se eu vou na prefeitura falar com ela, posso esperar na fila o dia todo. O fazendeiro vai direto para sua sala”. Acredita-se que os fazendeiros têm contato direto com as autoridades, que em geral, se fecham para os grupos das classes trabalhadoras, e que, dentro desses espaços exclusivos, são concedidos favores políticos aos fazendeiros que permitem a eles perpetuar sua dominação política e econômica.

Os fazendeiros, em contrapartida, negam receberem tratamento preferencial, citando exemplos em que eles foram enquadrados por oficiais do governo em violações ambientais e trabalhistas corriqueiras em todos os grupos rurais. Muitos acreditam que eles são selecionados devido à visibilidade de suas fazendas, que denotariam riqueza e que podem ser mais facilmente monitoradas e acessadas pelos representantes governamentais. Ainda que os pequenos proprietários acreditem que tal patrimônio permita aos fazendeiros evitar sanções, subornando funcionários do governo, os fazendeiros acreditam que eles são marcados por violações, quando esses mesmos funcionários, solidários com as classes trabalhadoras e ambientalistas, não perdem a oportunidade de abrir processos contra eles.

Tanto os fazendeiros, quanto os grupos subordinados acreditam que eles estão sujeitos a estruturas de poder fora de seu controle. Os fazendeiros quase sempre dizem que os funcionários do governo do Estado são marionetes de interesses ambientais internacionais e que a preservação da floresta amazônica é apenas um pretexto para os países desenvolvidos defenderem seus interesses econômicos, extinguindo a produção agrícola brasileira.

1.4 Percepções dos grupos subordinados aos fazendeiros

Enquanto os fazendeiros contestam tais forças nebulosas e complexas, a percepção dos grupos subordinados sobre a dominância dos fazendeiros pode ser

especificada a partir das interações diárias entre esses dois grupos. No nível mais básico, ser um fazendeiro é possuir uma grande porção de terra e acumular renda a partir dessa terra, através do trabalho de terceiros (WAGLEY, 1971; HARRIS, 1956, p. 77). Em uma condição nacional, um fazendeiro pode ser o proprietário de uma plantação de açúcar (HARRIS, 1956) ou um plantador de soja (ADAMS, 2010), no entanto, o fazendeiro acreano é exclusivamente um criador de gado. Indivíduos que possuem cinco mil cabeças de gado são considerados fazendeiros por todos os grupos, mas os limites para essa classificação variam. Para ser um fazendeiro, na visão de todos, é preciso exibir uma série de características, que denotem poder econômico e uma ligação histórica com as classes mais altas da sociedade.

Fui percebendo, gradativamente, que os fazendeiros eram quase sempre associados a algumas qualidades específicas, no discurso das pessoas. Apliquei um questionário para medir até que ponto os integrantes dos quatro grupos sociais rurais atribuíam essas noções, mais frequentemente ligadas aos fazendeiros: sua raça, riqueza, origem do Sul, conflito pela terra e distanciamento de trabalho duro. A Tabela 3.1 mostra a porcentagem dos integrantes de cada grupo que concordam com os depoimentos.

Tabela 3.1: Concordância com depoimentos sobre os fazendeiros, por grupo social.

DEPOIMENTO SOBRE OS FAZENDEIROS					
GRUPO SOCIAL	A MAIORIA DOS FAZENDEIROS SÃO MORENOS	Os FAZENDEIROS PODEM VIAJAR PARA FORA DO ACRE TODO ANO	A MAIORIA DOS FAZENDEIROS VÊM DE FORA DO ACRE	Os FAZENDEIROS CAUSARAM CONFLITO COM OUTROS GRUPOS RURAIS NO PASSADO	Os FAZENDEIROS TÊM MÃOS CALEJADAS
Seringueiros	0%	100%	100%	90%	30%
Colonos	0%	95%	90%	70%	70%
Fazendeiros	5%	90%	58%	53%	25%
Caubóis	5%	100%	75%	55%	10%

Como resultado das violentas disputas pela terra que tiveram lugar no Acre, os fazendeiros são geralmente associados com conflitos e remoção dos grupos nativos. Noventa por cento dos seringueiros, o grupo que mais sofreu com essas disputas, concordou que os fazendeiros causaram os conflitos. Setenta por cento dos colonos também concordou com o depoimento relacionado aos conflitos, mas apenas um pouco mais da metade dos fazendeiros e caubóis teve a mesma concordância.

Quando os acreanos pensam em um fazendeiro, imaginam um homem branco. Tentei inverter essa noção com o intuito de torná-la menos tendenciosa, perguntando se os fazendeiros eram morenos (mestiços). Mais de 95 por cento dos

respondentes em todos os grupos disseram que os fazendeiros não eram morenos. Os acreanos costumam utilizar designações “de fora” para descrever os indivíduos de pele clara: paulista, sulista (do Sul), gaúcho (nativo do estado do Rio Grande do Sul), alemão e gringo. Esses marcadores descritivos chamam a atenção para diferenças raciais entre estrangeiros e acreanos, que podem ser miscigenados, bem como assumem que a população branca nasceu fora do Estado. Todos os seringueiros e 90 por cento dos colonos concordaram que os fazendeiros vieram de fora do Acre, no entanto, os fazendeiros e seus caubóis (que foram entrevistados separadamente) não concordaram totalmente com esse depoimento.

Enquanto o Acre está isolado geograficamente, os que vêm do Sul são associados com conexões maiores, vindas dos centros econômicos e culturais do Brasil, e com a modernidade. Ainda que os acreanos sejam bastante orgulhosos do seu Estado, a maioria concorda que raízes vinda da região Sul são socialmente vantajosas. Poder viajar para fora do Acre também é um indicador de alto status social e, ao menos 90 por cento dos respondentes de cada grupo, concordaram que os fazendeiros podem viajar para fora do Acre todo ano. As viagens eram geralmente listadas como um dos aspectos da “vida boa” dos fazendeiros, que incluía, além disso, um caminhão novo, uma boa casa na cidade, uma bela esposa e/ou namorada, e beber whisky.

O status de elite está relacionado, portanto, a uma série de fatores que são tanto definitivos (raça, origem), quanto relacionados com ações e comportamentos (disputas, viagens). Com a exceção dos conflitos pela terra, essas características não são específicas dos fazendeiros, mas descrevem quase toda a classe alta de Rio Branco e ao redor do Brasil. O que faz do fazendeiro uma figura especial é então, que seu trabalho realiza-se no campo, uma localidade onde não existem escritórios e as pessoas precisam trabalhar com suas próprias mãos. Para muitos residentes no campo, a prova de fogo de um verdadeiro fazendeiro está inscrita na palma de suas mãos.

1.5 Mãos finas comandando o trabalho

Ao cumprimentarem-se, as diferenças de classe tornam-se aparentes no aperto de mãos calejadas com macias, algo que junto com outras evidências contextuais, tais como vestimenta, raça e posses materiais, são indicativas de uma vida baseada no trabalho manual ou poder de comando (SCHMINK, 1982, p. 350). Mãos cheias de calos são vistas como uma conexão física ao trabalho na terra. Conservar mãos “finas” demonstra que aquela pessoa está acima das agruras físicas do trabalho e pode viver apenas “pensando” na cidade, ou comandando o trabalho dos outros no campo. Quando grupos rurais subordinados me contaram suas ex-

periências na Amazônia, em geral me pediam para olhar para suas mãos calejadas. A pele grossa, cheia de vincos era geralmente apresentada antes mesmo de começarem a falar, servindo como evidência insuperável de uma vida de trabalho duro.

Parecia sempre que mãos macias, aquelas pertencendo aos burocratas da cidade, antropólogos estrangeiros e ricos fazendeiros, demonstravam uma desconexão dos caminhos da vida no campo e uma falta de habilidade fundamental para compreender as experiências da população rural. As perguntas sobre o trabalho dos fazendeiros eram geralmente recebidas com uma incrédula gargalhada ou de poimento, como este, oferecido por um colono: “Ha ha ha! As mãos dos fazendeiros são finas. Elas só tocam no volante do carro”. A tabela 3.1 mostra que menos de um terço dos seringueiros, fazendeiros e caubóis com quem falei pensava que os fazendeiros possuíam mãos calejadas. Ao mesmo tempo, uma alta porcentagem dos colonos concordava que os fazendeiros tinham mãos calejadas. Essa é uma boa indicação de discordância ao conceituar um fazendeiro. Enquanto que alguns colonos, através da aquisição de propriedades vizinhas, acumularam terra e gado suficiente para serem considerados fazendeiros, esses colonos recém virados fazendeiros talvez não sejam considerados verdadeiros fazendeiros pelos seringueiros, que possuem uma visão mais idealizada daqueles.

Para muitas pessoas, ser um fazendeiro significa não apenas comandar o trabalho e possuir, no presente, terra e gado, mas também, ter feito isso como uma elite agrária a vida toda. Aos que *se fizeram* fazendeiros – que se esforçaram trabalhando manualmente para chegar lá, e portanto, têm as mãos calejadas – não é atribuído o mesmo nível de prestígio que ao verdadeiro patrão. Em geral, os grupos subordinados assumem que os fazendeiros vêm de uma tradição rural de riqueza e privilégio. Ainda que exista alguma verdade nisso, também pude investigar que existe uma grande diversidade dentro da categoria fazendeiro.

2 Histórias e perspectivas dos fazendeiros

2.1 A diversidade da origem e trajetória de 20 fazendeiros

Alguns dos fazendeiros que migraram para o Acre no final dos anos 1970 e começo de 1980, vieram de famílias fazendeiras e agricultoras tradicionais, mas outros vieram sem nada para fazer fortuna no Acre. Dos vinte fazendeiros entrevistados para essa pesquisa, apenas quatro eram descendentes de ricas famílias fazendeiras do Centro-Sul do país, que vieram ao Acre com o propósito de estabelecer grandes fazendas de gado. Esses indivíduos contam como vieram os maiores do Estado, cada um deles possuindo mais de cinquenta mil cabeças de gado.

Zedo, do estado de São Paulo, e os primos Ribeiro e Luiz, de Minas Gerais, também vieram da classe tradicional de proprietários de terra, embora as terras de sua família tenham sido divididas a ponto de eles mesmos não terem tido as mesmas oportunidades na sua terra natal. Seduzidos pelos incentivos do governo, vieram ao Acre, não para criar gado, mas para plantar seringueiras. João, Ronaldo, Lissero e Modesto, por exemplo, não eram membros de uma família tradicional abastada de proprietários de terra antes de virem ao Acre. Eles usaram o capital da venda de uma terra, as economias acumuladas dos empreendimentos comerciais e de suas profissões para financiar a compra de sua terra e do gado.

Quatro fazendeiros nasceram no Acre, incluindo Moroldo, que recentemente comprou uma fazenda, porque era um bom investimento, mas ele não gostava de ser comparado aos fazendeiros “rudes”. Almedo e Braga eram proprietários de postos de petróleo e compraram fazendas com seus dividendos.

Alguns vieram ao Acre de origens humildes. Migdalio nasceu de uma família de pequenos agricultores em Pernambuco. Antes de vir morar no Acre, ele dirigia caminhões para se sustentar. Tecides veio como caubói e galgou degraus na hierarquia dos fazendeiros, antes de adquirir seu primeiro pedaço de terra com a ajuda de seu empregador e, à medida que acumulava lucros da venda de pequenos terrenos, gradativamente adquiriu uma fazenda maior. Três outros fazendeiros possuem histórias semelhantes.

Todos esses fazendeiros agora possuem um alto status socioeconômico, possuindo larga porção de terra e bastante gado, ainda que ao mesmo tempo, sejam de origem proletária ou tenham adquirido sua riqueza inicial de outras maneiras, que não por gado. Todos eles acreditam ter conquistado o que eles agora possuem no Acre, pela coragem e trabalho árduo. Suas ideias de trabalho se formaram conforme a sua história familiar e as políticas desenvolvimentistas que os encorajaram a migrar para o Acre, trazendo uma noção mais ampla do que significa se aventurar pela fronteira em busca de oportunidades, com crenças arraigadas sobre os valores sociais de fazer a terra produzir.

2.2 A história de Ribeiro e as migrações dos fazendeiros para o Acre

Ribeiro é um fazendeiro considerado em alta estima por seus colegas, empregados e oficiais do governo. Ele foi um dos poucos fazendeiros que permitiu ser acompanhado em todos os seus afazeres diários, à medida que eu lhe fazia difíceis perguntas. Ele também me estimulou a visitar sua cidade natal, no estado de Minas Gerais, onde falei com sua família e outras pessoas sobre sua migração para o Acre. A história de Ribeiro ilustra bem alguns aspectos que levaram outros a também

desejarem ser fazendeiro no Acre, além de iluminar como eles se veem e como percebem, atualmente, seu trabalho.

Todas as gerações da família Ribeiro prosperaram nas montanhas férteis no Sul de Minas Gerais, uma terra de gado leiteiro e mais recentemente, café. Quando Ribeiro e agora outros fazendeiros acreanos cresceram, já estavam economicamente estáveis, por serem dependentes de famílias ricas e bem estruturadas. Seu padrão socioeconômico provinha da terra, geralmente do gado (majoritariamente para a produção de leite), agricultura e empreitadas comerciais, ligadas à produção agrícola.

A cada geração, no entanto, havia menos terra disponível, devido a um processo que Ribeiro denominou “reforma agrária feita na cama” – a divisão das terras dos pais entre seus filhos, gradualmente reduzindo grandes fazendas em pequenos lotes de terra. Depois que Ribeiro terminou a faculdade de agronomia, tinha como meta começar a trabalhar para garantir seu futuro, mas ao mesmo tempo, sabia que para isso acontecer deveria buscar em outras paragens, à medida que não havia terra suficiente disponível na sua cidade natal para sustentar ele e a família que esperava construir no futuro. Paralelamente, muitos fazendeiros acreanos acreditavam que seriam a primeira geração que não conseguiria atingir ou ultrapassar os padrões de vida que seus pais tinham, se continuassem vivendo no Centro-Sul do Brasil.

Nos anos 70, fazendeiros começam a adentrar a Amazônia com vistas a estabelecer fazendas, auxiliados por generosos incentivos fiscais, oferecidos pelo governo militar brasileiro (HECHT, 1993). O governador do estado do Acre, na época Wanderley Dantas (1971-75), tentou agradar investidores vindos do Sul, facilitando a venda de grandes seringais para os fazendeiros (BAKX, 1988). Em 1980, Ribeiro vendeu seu fusca para ajudar a financiar sua aventura e se mudou para o Acre com seu primo Luiz, um veterinário. Eles passaram a plantar seringueiras, através de ajudas e subsídios governamentais. Depois que todas as suas árvores morreram doentes, Ribeiro decidiu embarcar na indústria do gado, algo que ele sempre teve vontade de fazer.

Essa decisão, tomada por muitos fazendeiros, de vir para a Amazônia, também pode ser relacionada com seu entendimento da história. Muitos deles lembravam a migração de seus ancestrais vindos da Europa, em busca de uma vida mais digna, algo que atingiram através de muito trabalho duro e muitas vezes, sofrendo. Lá na casa de sua família, em Minas Gerais, a irmã de Ribeiro me explicou como sua família emigrou de Portugal para o Rio de Janeiro, no final do século dezoito, para viver em um Brasil selvagem, em busca de ouro. Há 150 anos, o bisavô de Ribeiro decidiu se instalar na cidade onde boa parte de sua família ainda vive, no

estado de Minas Gerais. A família de Ribeiro viu assim, seu desejo de se mudar para a Amazônia como um passo corajoso dentro dessa herança de pioneiros.

Os fazendeiros também associam as migrações que fizeram para a região amazônica dentro da noção patriótica de levar controle à Amazônia tornando-a produtiva, perspectiva esta, defendida durante o governo militar para colonizá-la (SCHMINK e WOOD, 1992). Muitos fazendeiros enxergam seu trabalho na Amazônia como parte de uma narrativa maior sobre trazer progresso e desenvolvimento à selvageria, um processo que já foi muito romantizado em outras fronteiras pioneiras brasileiras (MOOG, 1994).

Os fazendeiros costumavam me dizer que esperavam ser vistos mais como heróis do que como vilões. Eles chamaram atenção para o fato de que não seria possível antever os conflitos que a compra dessas terras poderia causar, muito menos prever a mudança drástica ocorrida na percepção sobre a floresta – indo de um obstáculo ao desenvolvimento a um valioso recurso a ser preservado. As críticas dos fazendeiros aos ambientalistas são informadas pelo seu senso histórico de comprometimento aos ideais tradicionais, que reforçam sua posição de classe, mas muitas dessas crenças são também compartilhadas por outros, como veremos na discussão sobre o trabalho (capítulo V).

3 As perspectivas dos fazendeiros sobre políticas ambientais e o legado de Chico Mendes

Em uma visita a um matadouro perto da fronteira com Rondônia, o proprietário aponta para uma máquina de aparência monstruosa, e diz: “É nessa aqui que fazemos o gringo moído”. Nós rimos, até o ponto em que rapidamente consegui mudar de assunto, mas esse comentário (e outros) passou a sinalizar as tensões que circundavam minha pesquisa, e me deu uma percepção da orientação ambiental tomada, em geral, pelos pesquisadores estrangeiros. Dos lugares mais remotos que trabalhei até a Universidade Federal do Acre, muitos acreanos contestavam que minha pesquisa era parte de um plano internacional maior para preservar os recursos da Amazônia, até que eles fossem usados pelo “Primeiro Mundo”.

Em parte, isso era devido, supostamente, a um mapa que apareceu em um livro escolar de geografia norte-americano, que detalhava os planos imperialistas do governo dos EUA para ocupar a Amazônia. Alguns deles haviam visto o tal mapa por e-mail, enquanto outros sabiam do plano somente através de fontes secundárias. De acordo com um texto apócrifo que pude encontrar na internet, a “Primeira Reserva Internacional da Floresta Amazônica”, que englobaria a maior parte da bacia amazônica, se formou quando os Estados Unidos e as Nações Unidas assumiram “a posse dessas terras tão valiosas das mãos de povos e países tão primitivos,

que condenariam os pulmões do mundo ao desaparecimento e à total destruição em poucos anos” [texto transcrito na íntegra, incluindo os equívocos gramaticais] (MITCHELL, 2010).

Para muitos acreanos, não apenas para os fazendeiros, a ênfase na preservação das florestas é complicada e extremamente frustrante. Pequenos agricultores ficaram irritados com essa drástica mudança nas políticas. Eles passaram a culpar os ambientalistas nos Estados Unidos e Europa, bem como os representantes governamentais brasileiros, nos níveis federal, estadual e municipal, pelas dificuldades em se haver forçado uma mudança na forma como usavam e viam suas terras. Para os fazendeiros, bem como para outras pessoas, todo o problema começou com Chico Mendes. Me ocupo novamente dessas críticas agora.

No dia 22 de dezembro de 1988, Chico Mendes foi assassinado em sua casa, pelo filho do fazendeiro Darly Alves da Silva. Durante uma entrevista no programa de televisão *O Fantástico* (14 dez. 2008), vinte anos após o assassinato de Mendes, Darly explicou sua atitude dizendo que: “Ninguém matou Chico Mendes. Quem se matou foi ele mesmo”.

Eu irei examinar a interpretação desse depoimento, feita pelo ponto de vista dos fazendeiros, porém, antes disso, algumas observações são necessárias sobre como eles se sentem em relação a Darly Alves da Silva, baseadas em conversas que eu tive com uma turma de fazendeiros, com os quais estabeleci certa afinidade para poder me aproximar de um tópico tão delicado. Eles atestam que Darly já era um criminoso antes de chegar ao Acre, uma “maçã podre” que “sujou o nome” de todo o grupo. Eles também enfatizaram que os conflitos por terra que ocorreram resultaram da confusão de uma situação causada a partir da compra de terras por um fazendeiro, que teve que se acertar com os seringueiros que lá viviam e que também tinham direito legal sobre a terra. Todos os fazendeiros que entrevistei chamaram a atenção para o fato de que eles, por sua vez, trabalhavam em parceria com os seringueiros, para encontrar uma solução pacífica para esses problemas.

Nenhum fazendeiro defendeu a atitude de Darly, mas alguns deles forneceram explicações sobre essa frase enigmática, proferida sobre o assassinato de Chico Mendes. Disseram que no contexto rural, existe um acordo tácito de que interferir nos negócios dos outros não é muito bem visto pela maioria dos proprietários, e que prejudicar o trabalho dos outros é interpretado como uma forma de agressão, um insulto. Um fazendeiro disse sobre Chico Mendes que: “É tudo um mito. Ele era um vagabundo. Qualquer um pode começar um problema, mas poucos conseguem solucionar um. Interferir – deixar um homem sem trabalhar – é ruim, muito ruim”. Ao ser retratado dessa forma, em uma acepção clara sobre o discurso da classe trabalhadora, a conclusão visa dizer que Chico Mendes não trabalhava,

e que devido à sua insistência em salvar a floresta, constringia os outros a não trabalharem também.

Muitos fazendeiros acreditam que a história dos seringueiros tornou-se um conto de fadas, usado por “eles” para justificar a regulação da economia acreana em prol de “seus interesses pessoais”. Quando pressionado para explicar de que modo a conservação beneficiaria a “eles” e quem “eles” são, os fazendeiros mencionaram interesses como o Estado atual e o governo nacional do Partido dos Trabalhadores, acadêmicos e ambientalistas, a Igreja Católica dos anos 1970-80, instituições de conservação ambiental internacionais e suas ONGs de expressão local, interesses comerciais norte-americanos e europeus e a mídia liberal, baseada fora do Rio de Janeiro.

Alguns contrastam a frustração de sua ambição na Amazônia com a expansão americana para o Oeste, na qual houve limitações mínimas em que a nação e as pessoas prosperaram subsequentemente. Ao passo que alguns fazendeiros admiram o espírito pioneiro dos norte-americanos, também se ressentem dos gringos contemporâneos, cujas ações em relação à Amazônia não são motivadas por uma preocupação autêntica com relação ao meio ambiente, mas ao contrário, é indicativa de poderes internacionais que: “têm o deles e não querem que tenhamos o nosso”. Eles direcionam sua ira para os funcionários dos governos nacional e local, que acredita-se, são “feitos de gato e sapato” por essas instituições internacionais. A inabilidade da Amazônia em “progredir”, eles dizem, é o resultado de políticos que, ao promover interesses conservacionistas internacionais, sufocam as habilidades dos fazendeiros em produzir comida acessível, e se defendem, afirmando que podem produzir mais eficientemente do que os pequenos proprietários.

Os pequenos proprietários podem se defender contra violações ambientais ao justificar que estão alimentando sua família, sendo vistos assim mais cordialmente, porém ricos fazendeiros não podem se valer desse discurso moral. Mesmo que eles não sejam “trabalhadores”, os fazendeiros se contrapõem ao ambientalismo através de um discurso acerca do trabalho. Um fazendeiro tem um adesivo no para-choque de seu caminhão que diz: “Já comeu hoje? Agradeça a um fazendeiro”. Migdalio, o caminhoneiro que virou fazendeiro, me perguntou: “O que as pessoas comem que não venha da terra? De onde vem a comida da Marina [Silva]?”. Em seu uso do discurso do trabalho, eles desfocam do trabalho físico, chamando a atenção para como suas ações e iniciativas produzem o alimento que é vital para a sociedade.

Muitos fazendeiros são bastante ativos no debate sobre o Código Florestal Brasileiro, que atualmente exige que eles e os colonos na Amazônia, mantenham 80 por cento de suas terras como reserva florestal. Lissero é o líder de uma associação que está lutando para que o Código seja revisto. Primeiramente, quando o co-

nheci em 2007, ele duvidava de qualquer forma de regulação ambiental. Da última vez que nos falamos, em 2010, ele estava mais calmo, e disse: “O desmatamento é muito politicamente incorreto nos dias de hoje. Você não pode mais argumentar contra a floresta. Agora estamos nos focando em fazer com que o Código Florestal seja revisado para que se torne um pouco mais razoável”.

Ribeiro também expressava uma posição que demonstrava que os fazendeiros estão em busca de um balanço equitativo entre as questões ambiental e econômica, uma maneira de juntar seus ideais de trabalho e produção com preocupações sociais, como forma de se envolver nos debates políticos sobre meio ambiente: “Existem atualmente um bilhão de pessoas no mundo que estão passando fome e a população mundial continua a crescer. Eles chamam a Amazônia de ‘pulmões do mundo’ por causa de sua floresta, mas talvez nós precisamos pensar também no ‘estômago do mundo’ – todas as pessoas famintas. Aqui nós produzimos o alimento que o mundo necessita”.

Ao tocar no discurso do trabalho, centrado na produção e alinhando-se com um arranjo nacionalista, pelo qual são vistos como fazendo o que é o melhor para todos os setores da sociedade brasileira, os fazendeiros buscam fazer desaparecer suas distinções de classe, removendo seu estigma de vilão, na medida em que atribuem a si uma fundamentação moral e ideológica para se contraporem à legislação ambiental.

4 Conclusão

Os fazendeiros estão no ápice da hierarquia social rural no Acre e são vistos, pelos grupos subordinados, como tendo tanto riqueza, quanto poder político; essas percepções são ainda corroboradas em situações sociais onde os fazendeiros exibem símbolos culturais, comportamentos e características da elite, historicamente associados com classes possuidores de terra. Houve um tempo em que os fazendeiros realmente exerciam poder econômico e político, pautando a ideologia e as políticas públicas. Eles não são mais tão beneficiados e, mesmo com a ascensão de grupos subordinados, ainda permanecem como economicamente dominantes. Os fazendeiros dos dias de hoje rejeitam as percepções de que eles tenham influência política, citando para justificar isso, o fato de serem prejudicados pelos poderes do governo e por interesses econômicos e ambientais internacionais que visam reprimi-los.

Ainda que todos os fazendeiros sejam considerados como tendo status social elevado, se colocando “acima” do mero trabalho físico, não deixam de ser um grupo diversificado, com pessoas de elites agrárias e outras de origem mais humilde. Geralmente as perspectivas dos fazendeiros e dos grupos subordinados

são semelhantes, no sentido de que sua visão do trabalho é sustentada por ideias bíblicas e desenvolvimentistas a respeito da terra e da produção como atividades essenciais.

Ainda assim, a situação de classe dos fazendeiros é determinada, principalmente, por sua separação do trabalho físico, o que os coloca imediatamente em oposição à classe trabalhadora dos grupos rurais. Os fazendeiros tentam demonstrar que eles de fato trabalham, direcionando nossa atenção não para o trabalho, mas para a produção. Eles usam o conceito de trabalho como produção ao se oporem à legislação ambiental, arrogando à produção de carne uma função social positiva; insistem que ao produzirem mais eficientemente do que os pequenos proprietários, uma grande quantidade de comida, aumentam o acesso das classes baixas, além de beneficiarem a economia nacional, garantindo segurança alimentar.

O desmatamento da Amazônia foi enquadrado como uma questão que pode ameaçar o futuro da humanidade. É natural que em tal circunstância sejam definidos os vilões e os mocinhos. Modos de investigação antropológicos tradicionais e compromissos ideológicos, no entanto, não devem fugir às instigantes análises do grupo social mais poderoso dessa sociedade. Questões sobre acesso permanecerão com os grupos de elite, mas, se preservar a floresta amazônica é tão importante em nível global, será fundamental ter um entendimento claro da perspectiva de todos os que estão envolvidos, mais especialmente, daqueles com mais cabedal político e poder econômico na região.

CAPÍTULO IV

ORIGENS DAS CULTURAS DE GADO E COMO
A CULTURA CAUBÓI CHEGOU AO ACRE

Jatobá, Luanna e Espimar Rocha viviam nas florestas de São João, seringal dentro da Reserva Extrativista Chico Mendes. Quando os conheci em 2007, não tinham gado, mas quando retornei no ano seguinte, eles haviam adquirido um touro branco. Ao longo do tempo, pude perceber a afeição que eles nutriam por aquele touro, chamado “Tchoa”. O animal quase sempre enfiava sua cabeça pela janela da cozinha procurando por sal, que ele lambia com gosto de nossas mãos ou de uma pequena pilha nos degraus da frente da casa. Assim que esse animal notava alguém saindo da floresta, caminhava e se prostrava até que esfregassem suas costas manchadas de branco e preto, sua cabeça e seu papo. Quando Espimar derrubava as laranjas da árvore, Tchoa estava sempre ao seu lado, esperando para pegar um pedaço com sua língua áspera ou mesmo engoli-la como um todo.



Figura 4.1: O touro Tchoa na porta de Jatobá.

A família adorava Tchoa, mas Jatobá me disse que sua aquisição tinha sido feita mais em relação a sua utilidade. Em 2009, eles colocaram uma argola, feita de um velho fio de arame isolado, no nariz de Tchoa, facilitando acorrentá-lo e puxá-lo. Espimar esticou uma corda pela argola, improvisando uma rédea e muitas vezes, cavalgava Tchoa para a escola. Em 2010, com a ajuda de um touro vizinho, Tchoa já estava puxando carroças que traziam borracha, castanhas do Brasil e outros produtos, até o ponto de coleta. Desse lugar em diante, os produtos saíam da floresta pelo ramal lateral e daí, para a já asfaltada estrada BR-317, que levava à cidade de Brasileia e depois a Rio Branco.

Ao longo de todo esse percurso, caubóis trabalham nas fazendas. Eles vestem couro, comem carne e comemoram essa visão da vida rural nos rodeios. Mesmo não tendo nenhuma ligação com a vida rural, existem pessoas na cidade que também se vestem como caubóis. Sorocaba, por exemplo, vivia em Rio Branco. Ele estudava direito ambiental e apesar de “ser apaixonado pela vida country”, não tinha terra, nem gado. Em 2009, comprou um ótimo cavalo e o estreou na cavalgada do ano seguinte, em Rio Branco. A cavalgada é formada por grupos separados de cavaleiros, chamados de comitivas – remetendo às picadas de antigamente do Centro-Sul do Brasil. A comitiva de Sorocaba era financiada pelo Cowboys Ranch, uma loja de roupas que vendia modelos country, selas e até latas de pó de tabaco Copenhagen.

Cada comitiva seguia um caminhão, que puxava um trailer duplo, coberto com palheiras e adornado com fardos de feno. O veículo que ia na frente do grupo dos Cowboys Ranch tinha um palco no teto, onde um homem vestido com chapéu caubói preto e jaqueta de couro, cantava em alto som músicas sertanejas e covers de hits americanos. Além disso, cada trailer da cavalgada estava carregado de cerveja gelada, caixas de som ressoando música country e uma churrasqueira lotada de espetinhos de carne e linguíça (figura 4.2). Os cavaleiros se aglomeravam perto do trailer em busca de refrescos, ao longo do trecho de seis horas, entre o rio Acre e o Parque de Exposições; a chegada da comitiva marcava o início da festa da Expo-Acre.



Figura 4.2: Vista de um Trailer na Cavalgada de 2010.

Enquanto alguns acreanos proíbem a matança do seu gado, tratando-os como membros da família, um número crescente de indivíduos usam seu couro e consomem sua carne, ou simbolicamente, definem sua dominância sobre a natureza vencendo um rodeio, se conectando a tradições populares praticadas em todo o hemisfério.

Existem, portanto, dois tipos de cultura de gado no Acre: o primeiro, que provém de técnicas variadas na utilização para sobrevivência, e o outro modelo dominante do caubói, baseado na pecuária de grande escala, orientada para o mercado. Esses modos de expressão cultural, que são geralmente encontrados no pastoralismo do tipo “complexo do gado” da África do Leste e nas fazendas norte-americanas, podem conviver na mesma casa acreana.

O objetivo deste capítulo é entender como maneiras distintas de usar o mesmo recurso dão origem a formas distintas de expressão simbólica no Acre, além de introduzir conceitos para compreender essa dinâmica em outros contextos. Faço a comparação dos meus dados etnográficos dos grupos rurais acreanos (seringueiros, colonos agricultores e grandes fazendeiros) com a literatura sobre o complexo do gado no Leste da África e na América do Norte. Mostro como o modo de vida (MV – pecuária ou pastoralismo) e o modo de produção (MP – subsistência ou capitalista) estruturam, mas não determinam, maneiras de se expressar simbolicamente. Podemos entender algumas características dessa cultura de gado através desses contextos se focarmos no nível das relações sociais e interações humano-animal.

Esse foco local, no entanto, ainda não é capaz de explicar inteiramente a emergência das práticas culturais estilo caubói no Acre, então, passo a analisar os caminhos que diretamente ou indiretamente permitiram que chegassem ao Acre. Em grande parte da literatura sobre expansão das fronteiras, o gado é um símbolo central de desenvolvimento destrutivo, deslocamentos e penetração capitalista. Ainda assim, alguns grupos adotaram a criação de gado como fonte de segurança econômica e reelaboraram formas culturais, ao mesmo tempo que participavam da cultura caubói associada ao comércio, produção e consumo capitalista. Ao analisar a articulação entre essas duas formas de criação de gado e expressão cultural, poderei definir melhor o que está ocorrendo no Acre em relação a um processo maior de produção e consumo capitalista, tanto de bens alimentícios agrícolas, quanto de maneiras de se exprimir culturalmente.

1 As bases dos complexos e culturas de gado

Nas Américas, a cultura do gado pode ser encontrada nas planícies canadenses até a Patagônia (SLATTA, 1990), mas criadores de gado no Novo Mundo

ainda receberam pouca atenção em comparação aos grupos do Velho Mundo (RIVIÈRE, 1972; STRICKON, 1965). Essa ausência é particularmente notável para a Amazônia, ainda que pesquisadores tenham notado a tradição e “distinção vivida pelos ricos proprietários de terra e seus radiantes rebanhos brancos” (HECHT e COCKBURN, 1989, p. 152; ver também HECHT, 2012, p. 11; WALKER et al, 2000, p. 686-687; SMITH, 2002, p. 41-74).

A força das construções culturais baseadas no gado nascem das excepcionais habilidades desses animais em armazenar valor, se adaptar a novos ambientes e transformar vegetação incomedível em alimento humano, produtos e serviços (DOVE e CARPENTER, 2007; RIFKIN, 1993; RIMAS e FRASIER, 2008). Ainda que sobre animais sem valor funcional ou material possam surgir teorizações culturais positivas (sobre a região amazônica, ver DESCOLA, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 1998; para uma visão geral, ver MULLIN, 1999), meu foco aqui é nas explicações materialistas, como as análises através das culturas de Ingold (1980) das economias pastoris dos fazendeiros, pastores e caçadores. Talvez, o argumento mais famoso é o de Harris (1966), sobre os indianos, para os quais relegar a vaca a uma esfera sagrada passa por uma combinação de fatores, incluindo o uso do gado para arar, além de limitações demográficas e ambientais. A pergunta não é somente se as construções culturais em torno do gado emergem porque eles “são bons para comer” ou “bons para pensar” (LEVI-STRAUSS, 1969:89; HARRIS, 1985). O argumento aqui segue no sentido de entender as raízes dessas construções culturais, analisar o fato de que os animais “são bons para” produzir – seja leite, carne, preço da noiva (dote), transporte, tração ou alguma combinação destes.

Os pastores leste-africanos e fazendeiros americanos possuem distintos modos de vida baseados no gado, cada uma das culturas dando origem a uma série de fatores únicos, compondo um “complexo do gado” (HERSKOVITS, 1926; STRICKON, 1965). O gado do Leste da África, segundo Herskovits, foi definido por uma complexidade de características, baseadas tanto na cultura material, quanto no campo social e simbólico – incluindo os mitos, rituais, regras de comportamento e tabus (1926, p. 241) – que são o resultado de uma maneira específica e duradoura de criação de gado.

O modo de vida pastoral nômade envolve pastorear os animais por uma extensa área, sempre de forma atenta às respostas do ambiente, indicadas pela sazonalidade, à dependência diária no produto desses animais, em geral, para subsistência, mas também para trocas matrimoniais e cada vez mais, atenção à economia de mercado (DYSON-HUDSON e DYSON HUDSON, 1980). Dentro do “Complexo Pecuário Euro-Americano” (STRICKON, 1965) os criadores de gado foram influenciados por práticas e tecnologias ibéricas de como tratar o gado, e por isso, culturas do gado estruturalmente similares se desenvolveram por toda a

América (SLATTA, 1990). As práticas pecuárias no Acre são semelhantes a outras pelo continente, incluindo uma orientação para o mercado e o uso extensivo das terras, geralmente propriedade privada com contratação de trabalhadores (STRICKON, 1965).

A diversidade das práticas de criação de gado acreanas explicam a economia variada existente nessa pequena área. Podemos encontrar desde grandes fazendeiros até uma lista de meios de vida que incluem o gado, praticados pelos pequenos proprietários. Como já vimos, muitos seringueiros e colonos veem o gado como uma parte das suas estratégias de sobrevivência, que abrangem além disso, o extrativismo florestal, agricultura de corte e queima e trabalho assalariado. Essas práticas podem mudar em decorrência de oportunidades e limitações, bem como em relação ao alcance que a produção terá para subsistência ou para o comércio. Em geral, o gado para subsistência proporciona leite e transporte de bens e pessoas aos pequenos proprietários. O gado e os bezerros mais velhos são geralmente vendidos para os intermediários que trabalham no campo, que por conseguinte, acumulam rebanhos de gados maduros, prontos para o abate, ou vendem esses bezerros direta ou indiretamente (através dos leilões) aos fazendeiros. Uso a expressão “criação de gado” como um termo guarda-chuva para todos aqueles sistemas mistos, bem como os modos de vida mais puros – pecuária e pastoreio.

No Acre, é possível encontrar aspectos do complexo do gado descrito acima em diversos contextos. Além disso, o sistema misto do pequeno proprietário, encontrado aqui, onde o gado amado e a *commodities* sem nome pastam lado a lado no mesmo campo, não se encaixa totalmente em nenhum complexo. Me parece então, que fatores que vão além da pecuária e do pastoreio dão origem a certas características culturais, relacionadas a uma sistemática específica. Para isolá-las e analisá-las é necessário que separemos a mistura imprecisa entre fatores econômicos, ecológicos e sociais que compõem esse modo de vida. Volto-me, assim, para o modo de produção: o sistema econômico mais abrangente que governa a produção, o consumo e o comércio. O MP fornece uma variação de relações ecológicas e sociais, que podem ser reduzidas às relações de produção (RP) (humano/humano ou relações sociais) e os fatores de produção (FP) (humanos/recursos ou relações ecológicas) (MARX [1867], 1977); WOLF, 1982; ROSEBERRY, 1989). Tal comparação sistemática torna possível identificar as raízes dos diferentes modos de expressão simbólica no Acre. Dado que as descrições mais bem sucedidas da cultura do gado venham do leste-africano, uso aqui como modelo para compreender relações semelhantes no Acre. Limitei meus estudos a leituras selecionadas fundamentais para a primeira metade do século XX (“período-colonial”) e a alguns textos contemporâneos importantes, que tratam das mudanças econômicas e sua implicação nas práticas culturais a ela associadas na segunda metade desse século

(“período pós-colonial”). As inúmeras variáveis políticas, institucionais e ecológicas, que também possuem um importante papel na estruturação das economias do gado na África (ENSMINGER, 1992; GALVIN, 2009; MCCABE, 2004), infelizmente estão além do escopo desta pesquisa.

2 Cultura de gado no Leste da África, nas Américas e no Acre

No Leste da África, na época colonial, o pastoreio era caracterizado pela mobilidade do gado e da família que o possuía e dependia dele, de acordo com mudanças sazonais e disponibilidade de recursos (HERSKOVITS, 1926). A unidade familiar cuidava do gado e consumia seus produtos derivados diariamente. Como resultado dessa relação de mútua dependência e coabitação, intensos laços emocionais se desenvolviam entre o pastor e seu gado. Os Nuer⁴, por exemplo, dormem entre o gado e logo pela manhã, se enxaguavam na urina da vaca e nas cinzas do fogo consumido (EVANS-PRITCHARD, 1940). Dada essa interação íntima entre humanos e gado, a demonstração natural de afeição dos pastores aos seus animais criou um vínculo simbólico através de práticas de nomeação, e eram comidos apenas em ocasiões sociais permitidas (HERSKOVITS, 1926; EVANS-PRITCHARD, 1940; SCHNEIDER, 1957). Ao contrário, em uma transação pecuária acreana típica, o valor econômico do gado se dá através de sua venda no mercado, onde esses animais são esquartejados e divididos em pele, sebo, carne e outros produtos. Os proprietários (fazendeiros) gerenciam o trabalho dos peões proletários, cujo objetivo é apenas assegurar a contínua produção e retirada da carne em troca de salários. Esses peões não estão devotados ao gado econômica ou emocionalmente, nem tampouco o usam para seu sustento direto ou para seu lucro pessoal.

Existe uma diferença, portanto, entre o gado que é valorizado pelo que produz e o gado que adquire valor apenas quando é trocado, esquartejado e convertido em produto e moeda. Essas diferenças no valor de uso e no valor de troca são características fundamentais do modo de produção doméstico ou de subsistência e do capitalista (MARX [1867], 1977; SAHLINS, 1972). Enquanto esses conceitos são fundamentais para delinear as diferenças, essas distinções não são simples de serem feitas. Por exemplo, pastores prescindem da utilidade do seu gado, trocando-os em redes de obrigação mútua (DESHLER, 1965: 154), geralmente como uma fonte de preço da noiva (COLSON, 1955). Mesmo que os pequenos proprietários acreanos vendam seu gado, já houve ocasiões em que o churrasco foi usado para fazer um mutirão – basicamente movimentando sua própria rede de reciprocidade.

Na África pós-colonial, as trocas econômicas e políticas deram origem ao aumento do comércio capitalista, que se refletiram, por sua vez, na relação entre

4 Habitantes da regiões secas e margem do rio Nilo.

as pessoas e entre as pessoas e o gado (DYSON-HUDSON e DYSON-HUDSON, 1980; MOORE, 1993). Características associadas com a pecuária capitalista foram aparecendo por toda a África pós-colonial subsaariana (não apenas África do Leste), não mais incluindo o ritual de abate do gado, mas identificando o gado a uma *commodity*, onde pastores que são trabalhadores assalariados, tornaram-se alienados dos meios de produção (COMAROFF e COMAROFF, 1990; FERGUSON, 1985; HUTCHINSON, 1996; MORITZ et al, 2011). Sabendo das raízes históricas e ecológicas da atividade pastoral, essas mudanças têm acontecido apenas irregularmente e são vistas criticamente. As estruturas culturais originais não foram completamente subsumidas, mas as mudanças que vêm ocorrendo indicam uma intensificação do capitalismo de relações estruturais (MP) entre humanos e gado, de tal forma que expressões simbólicas emergem – independentemente do contexto.

Por exemplo, entre os Tshidi, um povo pastoril africano, a “economia total” do gado foi substituída por uma economia monetária. Eles se referiam ao dinheiro como um “boi sem as pernas”, uma metáfora indicativa de sua inabilidade em cumprir obrigações sociais (COMAROFF e COMAROFF, 1990). De modo semelhante, os famosos Nuer falam de um dinheiro “sem sangue”. A perda de controle sobre o gado foi relacionada a uma reestruturação da organização política e social e da prática ritual (HUTCHINSON, 1996). Essas experiências exemplares da África mostram como a transição das práticas de subsistência, socialmente mediadas para o comércio baseado na moeda, pode ser conflitiva, exigindo a renegociação de valores culturais e das relações sociais; da carne e sangue e tecido conjuntivo do gado para o objeto frio e *commodificado*. Essas expressões africanas ilustram a longevidade das interações e profundidade das construções culturais ao redor do gado, e mesmo nos lembram os termos acreanos para gado: “poupança” e “dinheiro vivo.”

Podemos ver que, nos dois cenários, existem algumas diferenças em como o gado é percebido e tratado. Na África, o MP não suprime completamente outras formas de expressão cultural e nas Américas, pequenos proprietários ainda nomeiam parte do seu gado e vendem o resto. Ainda que estruturada pelo MV e MP, a característica que define as expressões culturais parece ser a forma como os humanos interagem com o gado.

Mesmo entre os Nuer, “o fim de cada animal era a panela” (EVANS PRITCHARD, 1940, p. 38), nesse sentido, não é o fim (comércio e consumo) que importa, mas os meios, ou o processo de produção – os modos com que os humanos interagem com o gado para garantir os produtos e serviços que eles retiram e dos quais dependem. Animais cuja importância está em seu valor de uso terão que ser domesticados para que produtos úteis possam ser extraídos. Quando inseridas nas estruturas econômicas e sociais que ditam as relações de produção, o relaciona-

mento ecológico entre humanos e gado pode iluminar como as diferentes formas de cultura do gado emergem, seja acrescentando valor ao gado por ele mesmo ou vendo-o como dinheiro impessoal. Do nascimento, até a panela ou o churrasco, é o que vem no meio da forma de interação entre humanos e gado que gera modos únicos de expressão simbólica. Como prova adicional dessa relação econômica, não o MP, nem o MV, podemos olhar para as relações entre os cavalos e os caubóis proletários no seio da empresa pecuarista capitalista.

2.1 Fatores de produção: chicote para o boi, carinho pelos cavalos

Na produção dos sistemas pecuários de larga escala, os caubóis apenas separam o gado que causa tumulto ou que precisa de um pouco mais de atenção. É perfeitamente normal usar a força sobre esses gados sem nome, que nessa visão caubói, não são mais que apenas *commodities* móveis e às vezes, obstinadas. Em um outro extremo, na maioria das vezes os caubóis nomeiam seus cavalos, nunca os comem, e quase sempre os enchem de abraços, fazem carinho e se esfregam neles. Por que?

Sem um cavalo, é praticamente impossível para um caubói controlar grande quantidade de gado ou exercer as operações pecuárias exigidas, com suas vastas terras e rebanhos, limitado número de trabalhadores e a necessidade de deslocar o gado de um lugar a outro. Os cavalos servem como intermediários quando evitam que o caubói entre em contato direto com o gado, transformando o que seria outrora, um delicado, embora inteligente, bípede em um alto, forte e veloz centauro. O cavalo, literalmente, coloca o caubói acima da vaca, elevando-o sobre o mundo natural.

Para o caubói, os cavalos são um fator de produção, mais especificamente, eles são um instrumento de produção, uma ferramenta fundamental para a produção da carne de boi. De modo semelhante, os pastores e seu gado estão atados a uma relação de interdependência: o gado vivo produz o que os humanos dependem para viver. Como resultado desse mutualismo, e das muitas horas de treino e interação que são necessárias para domesticar um cavalo selvagem ou para treinar o gado para puxar o arado ou dar leite, naturalmente, criam-se laços entre humanos e animais. Ou, no caso do touro de raça acreano ou do sinuelo (treinado para liderar o rebanho de um lugar a outro), não existe nenhum tipo de laço ou interação, apesar de os serviços realizados por esse tipo de gado contribuirão enormemente para a produção de modo mais valioso do que o seria apenas sua carne.

Além das conexões das relações econômicas, sociais e ecológicas, outros fatores, como a disponibilidade dos cavalos, exercem influência na criação de culturas de gados singulares. Mais do que isso, elas mostram que, quando o valor de um

animal, como ferramenta ou recurso na subsistência diária, excede seu valor como mera carcaça, associações simbólicas irão se formar entre humanos e esses animais, sejam eles cavalos ou gado. Isso é verdade, na medida que alguma forma de interação duradoura é necessária para extrair produtos vivos ou usar os animais.

3 O churrasco de Baiana: articulação dos modos de produção e culturas de gado

A vida econômica pela fronteira amazônica da década de 1970 e 1980 seguia um padrão familiar: intensificação das relações de produção capitalista, alienação dos meios de produção e remoção de formações sociais preexistentes (FOWERAKER, 1981; SCHMINK e WOOD, 1992). As relações capitalistas têm aumentando sua intensidade ao longo do tempo e ao redor do mundo todo, mas os resultados do capitalismo são sempre imperfeitos e por isso, pode-se encontrar variações nas práticas econômicas locais (CLEARY, 1993; FERGUSON, 2006; WOLF, 1982). MP diferentes podem coexistir em um mesmo espaço, interagindo de diversas maneiras possíveis (MEILLASSOUX, 1980; WOLPE, 1980). Pesquisas sobre a articulação dessas MP geralmente expõem transformações econômicas e sociais, tais como os conflitos interculturais que resultam de tais encontros (HOPKINS, 1978; ROBBEN, 1989). Menos estudadas, no entanto, são as maneiras em que formas de expressão simbólica, ligadas a diferentes modos de produção, são negociadas pelas pessoas nesses espaços de encontro. Por toda a Amazônia, grupos têm adotado a criação de gado, adaptando-o ao seu sistema de produção misto (LOKER, 1993; RUDEL et al., 2002). Aqui, dou um exemplo e faço uma análise da maneira com que os pequenos proprietários de terra operam e negociam as características culturais entre o MP doméstico e o capitalista.

A colona Baiana vivia em um ramal, algumas dúzias de quilômetros rodovia acima de Jatobá. Seu pai era agricultor no árido Nordeste, onde ela cresceu rodeada de gado, antes de casar e se mudar, na sua adolescência. Ela e seu marido, que frequentemente trabalhava como caubói, seguiram a frente pioneira até os estados de Goiás e Mato Grosso, até se assentarem perto de Rio Branco, no começo dos anos 1980. Em 1986, ela comprou uma colônia com 80 hectares de terra, no assentamento dirigido do Quixadá. Ela viveu lá com seus filhos e netos até vender seu lote em 2009, para um fazendeiro.

Logo depois que ela e seu marido chegaram ao Acre, ele caiu de seu carro de boi e foi esmagado pelas rodas. Apesar dessa memória dolorida, Baiana não guarda rancores dos seus dois touros, que ela geralmente amarrava a uma árvore de manga, perto da frente da sua casa. Seus filhos usavam esses animais para carregar lenha ou outro tipo de carga. Nos finais de tarde, depois de um dia de trabalho,

Baiana servia-os com um punhado de sal, antes de soltá-los para se juntarem ao resto do rebanho, que estava cercado no morro acima de onde morava. Baiana acabou desenvolvendo uma relação íntima com seus bois, mas sem nomeá-los, pois continuou chamando-os de “meus bois”. Seus filhos trabalhavam com as oitenta cabeças de gado de corte inominados, distinguindo-os por cor e marcas, sexo, status reprodutivo e idade.



Figura 4.3: Baiana, seu filho e um dos bois.

Schneider nos assegura que a essência do complexo africano está em um “tipo de identificação com o gado que leva a sua associação ritual” (SCHNEIDER, 1957, p. 278). Enquanto que o pastoreio de subsistência fortalecia a interdependência entre as pessoas, e na seara ritual, entre as pessoas e seu gado (EVANS-PRITCHARD, 1940), as relações capitalistas e fatores de produção reforçados pela pecuária reestabelecem relações *commodificadas*, baseadas na transformação do trabalho, propriedade privada e carne animal em moeda. A diferença conceitual entre humanos e gado é reencenada em rituais populares, como os rodeios, onde os humanos simbolicamente asseguram sua superioridade sobre os animais (LAWRENCE, 1990).

A análise de um ritual que está presente em ambas sociedades – o consumo ritual da carne – exemplifica como relações econômicas diferentes com os animais passam para o âmbito ritual. No período colonial leste-africano, a matança do gado era estritamente supervisionada e limitada a ocasiões cerimoniais, ainda que isso esteja mudando no período pós-colonial (HUTCHINSON, 1996). No Acre, o

churrasco é uma exuberante instituição social, centrada no consumo ritualístico da carne e geralmente acontece para celebrar eventos importantes, como feriados ou partidas de futebol decisivas. Ainda que o ritual esteja presente em diferentes contextos, e o gado, portanto, seja usado das mais variadas maneiras, o churrasco no Acre só é possível devido à produção comercial de carne, sua compra e seu consumo, o que me faz classificá-lo como uma expressão cultural da economia pecuária capitalista. A maioria dos consumidores não tem nenhuma relação com a criação, abate, venda, subdivisão e armazenamento da carne desse animal. No entanto, no contexto rural, o animal todo pode ser doado ou comprado para ocasiões festivas ou para um mutirão, na limpeza de um terreno.

Durante o mês que precedeu a mudança de Baiana e seus filhos para a cidade, eu estava pousando em sua casa, que foi lugar privilegiado para observar como ela terminou sua relação com seu gado de corte e com seus touros queridos. Ela vendeu todo seu gado sem pensar duas vezes, mas lhe era inconcebível, no entanto, que seus dois bois fossem condenados ao matadouro. Até podia tê-los vendido por um bom preço, mas fez seu filho prometer que iria deixar os touros pastarem naquelas áreas pelo resto de suas vidas.

Baiana ofereceu um churrasco de confraternização, algumas semanas antes de se mudar. Além de estar protegido pelas ordens de Baiana, os dois bois eram grandes e velhos demais para a ocasião, além de não serem tão apetitosos quanto o bezerro que ela comprou do vizinho. Apesar de, basicamente, tratar-se dos mesmos animais, o touro era definido por anos de uso e interação, enquanto que o bezerro era uma *commodity*. Enquanto seus touros não tinham preço, este inominado bezerro podia ser comprado, abatido, pendurado em uma árvore e esquartejado. Seus filhos assaram a carne fatiada em uma grade de arame farpado que cobria um buraco de um metro de profundidade, forrada de carvões brilhantes.

O churrasco de Baiana mostra de que maneira os modos da economia do gado e expressão simbólica se sobrepõem, convivem, mas se mantêm distintos. Elaboraões culturais que surgem de maneiras distintas de usar o gado coexistem no mesmo espaço, mas aquele gado com os quais as conexões simbólicas são estabelecidas não circulam em rituais como os do churrasco – uma expressão das relações *commodificadas* de troca. Esse exemplo também chama a atenção para um questão interessante: modos de expressão simbólica nascidas com o gado de subsistência, mesmo que semelhantes ao complexo do gado leste-africano, não atingiram esse nível de significação no Acre. Essas características de subsistência da cultura do gado estão subordinadas à cultura caubói dominante, baseada na pecuária, que constitui um complexo, na medida em que as relações com o gado foram institucionalizadas na esfera do ritual.

Agora temos um base nas relações materiais locais para entender as raízes das culturas de gado, mais isso não explica a profundidade dessa cultura caubói. Para entender isso, temos que olhar as rotas de migração e processos de dispersão.

4 A dispersão da cultura caubói até o Acre

Tatu, o filho de Baiana, era um colono típico que em sua terra criava gado de corte e fazia agricultura. Quando Tatu foi à cidade de Brasileia, no entanto, transformou-se em um caubói. Ainda posso imaginá-lo batendo suas botas na calçada, chapéu caubói preto, jeans azul e camisa xadrez, a fivela de seu cinto reluzindo o brilho do sol. Na cidade, Tatu visitava frequentemente Branco, seu irmão mais velho, que dirigia um caminhão de entregas, porém “vivia para” os finais de semana, ocasião em que montava touros no circuito de rodeio local. A última vez que vi Branco ele estava competindo no rodeio “Raio da Lua”, apenas a alguns quilômetros de onde tinha crescido com Baiana. Em eventos como esse, havia outros caubóis com pouca, senão nenhuma, conexão com o meio ou existência rural, pessoas como Sorocaba, que mencionei no começo deste capítulo, sobre a Cavalgada, e descrevo em mais detalhes no capítulo quinto.

Sorocaba, Branco e Tatu tinham graus variados de conexão com o estilo de vida econômico e ecológico da pecuária, representada pela cultura caubói. Eles se pareciam, na medida que todos perseguiram um estilo de vida baseado no gado; e simbolicamente, assemelhavam-se mediante traços da cultura popular, como os rodeios, churrascos e moda. Para que possamos entender como essa cultura caubói se instalou e se difundiu por toda a sociedade acreana, devemos olhar para além das práticas de pecuária locais, para conexões através do tempo e do espaço, especificamente para processos de dispersão direta e indireta, circulação de significados e fatores locais que contribuíram para essas apropriações.

O gado ibérico chegou nas Américas em 1494, e em 1521, adentrou o que é hoje o México, e a partir do século seguinte se espalhou para outras regiões da América do Norte e Sul (BISHKO, 1952; DARY, 1981; JORDAN, 1993). As técnicas e outras características culturais da criação de gado nas Américas se desenvolveram a partir de suas raízes ibéricas, mas tornaram-se particulares, à medida que criadores de gado se adaptavam aos novos contextos econômicos, ecológicos e políticos (BUTZER 1988; SLATTA, 1990). Essas culturas de gado americanas partilhavam de semelhanças estruturais advindas de sua dedicação comum à pecuária do gado: um padrão ecológico-econômico caracterizado pela orientação para o mercado, produção extensiva e pelo emprego de peões proletários para trabalhar com o gado (STRICKON, 1965).

Desde os huasos⁵ e os gaúchos do Cone Sul, aos charros e vaqueiros do México até cowboys da América do Norte, ricas culturas se desenvolveram através da prática de criar gado (SLATTA, 1990). No Brasil, surgiram duas tradições principais de caubói regional: os vaqueiros do árido Nordeste, e os gaúchos das campanhas do Sul, nos pampas. Cada uma delas realizou adaptações materiais únicas e desenvolveu visões de mundo próprias, como Cunha notou para *Os Sertões*, na seção intitulada “Tipos díspares: o jagunço e o gaúcho”.

O gaúcho do Sul, ao encontrá-lo [o vaqueiro] nesse instante, sobreolhá-lo-ia comiserado. O vaqueiro do Norte é a sua antítese. (...) O primeiro [o gaúcho], filho dos plainos sem fins, afeito às correrias fáceis nos pampas e adaptado a uma natureza carinhosa que o encanta (...) Não o entristecem as cenas periódicas da devastação e da miséria (...) As suas vestes são um traje de festa, ante a vestimenta rústica do vaqueiro (CUNHA, 1984, p. 91-92).

Culturas de gado brasileiras secundárias se desenvolveram à medida que os gaúchos e vaqueiros migravam, adaptando suas práticas aos novos contextos. Por exemplo, os migrantes do Nordeste levaram a criação de gado para o lavrado de Roraima, no nordeste amazônico. Na transição do deserto para o lavrado os vaqueiros “se desfizeram das roupas de couro, tão fundamentais entre os espinhos arbustivos da caatinga, mas que eram quase desnecessárias nos campos abertos” (RIVIÈRE, 1972, p. 35).

Em outros casos de migração, as tradições culturais se adaptavam a novos contextos ecológicos. Por exemplo, a criação de gado no pantanal brasileiro tem sua origem na migração dos gaúchos e sua adaptação ao regime sazonal das águas (MAZZA et al., 1994). A tradição do gaúcho em beber chá de erva mate (chimarrão) foi preservada pelos pantaneiros, mas estes bebem seu chá frio, como tereré, uma adaptação ao clima quente do pantanal e às influências dos vizinhos do Paraguai. Os acreanos bebem chá mate, na maioria das vezes como tereré, dependendo se forem noites frias ou mesmo durante as friagens, muitos preferem o chimarrão. Eu bebi tereré e chimarrão no Acre e também com os pantaneiros no pantanal e o que posso dizer é que mesmo que a temperatura da bebida varie, seus códigos de etiqueta e função social compartilhados, não mudam.

Esses relatos de dispersão cultural, centrados na cultura material, oferecem uma maneira de contextualizar a história das culturas de gado no Brasil, sinalizando para a diversidade de práticas que emergiram em resposta às limitações ambientais e estabelecendo conexões entre as regiões, mas eles ainda não contam a história toda. As tradições regionais brasileiras exerceram apenas influência parcial no Acre, e a adaptação teve apenas papel secundário na criação da moda caubói. É necessário, então, olharmos para os processos diretos e indiretos de difusão que

⁵ Designação de pessoas ligadas à pecuária no Chile.

levaram o gado e os criadores de gado para a Amazônia Ocidental, nos anos de 1970, bem como as conexões para além das fronteiras brasileiras.

A maioria dos grandes fazendeiros acreanos vieram da região Centro-Sul do Brasil, especialmente dos estados de São Paulo e Minas Gerais. Esses sulistas ou paulistas (nativos do estado de São Paulo), como são referidos no Acre, começando nos anos 70, estabeleceram a infraestrutura econômica e técnica necessária para a difusão da indústria do gado. Cícero, com mais de cinquenta mil cabeças de gado, é um dos maiores fazendeiros do Acre. Ele foi criado em uma cidade a oeste de São Paulo, famosa por sua tradição de criação de gado e cavalos. A King Ranch, um fazenda famosa do Texas, funcionou por muitos anos ali (LEA, 1957) e, ainda jovem, Cícero aperfeiçoou seus conhecimentos sobre a criação de gado ao trabalhar com norte-americanos. Em seu escritório estão expostos inúmeros troféus, ganhos por seus filhos em rodeios e competições de laço, organizados pelos norte-americanos. Cícero veio ao Acre fazendo planos para uma fazenda de gado, além de amar rodeios. Transmitiu esse gosto também para os seus netos, que passam as tardes participando de rodeios nos arredores de Rio Branco. Treinando os nativos acreanos para serem peões da sua fazenda, ele difundiu práticas pecuárias, cultura material e o interesse por rodeios e outras tradições culturais.

Os migrantes trouxeram a necessária tecnologia e infraestrutura para o estabelecimento da indústria do gado e plantaram a semente para a cultura caubói. Mas caminhos indiretos de difusão mudaram a escala da coisa. A cultura caubói começou na cidade de Barretos, ao norte do estado de São Paulo. Desde os anos 1900 esse era o final da linha das comitivas que carregavam víveres para o mercado. Os peões então, passavam a se entreter competindo uns com os outros em provas de habilidade, baseadas em práticas pecuárias. Esses eventos informais foram institucionalizados em 1955, na Festa do Peão de Barretos (DENT, 2009, p. 7; GONÇALVES e IACOMINI, 1997). Os rodeios norte-americanos têm origem semelhante (STOELTJE, 1989), indicando caminhos nos quais a economia da criação de gado, orientada para o mercado, construídas sobre tradições comuns ibéricas, deu origem a formas de expressão ritual semelhantes nas regiões da América (STRICKON, 1965). No final dos anos 1980 a crescente popularidade da música sertaneja inspirou empresários locais (Barretos), que decidiram transformar o festival em um tipo de “torneio texano”, com o objetivo de atrair patrões das classes média-alta que nunca se interessariam em participar de um festival caipira, mas não pensariam duas vezes em ir a um evento country (GONÇALVES e IACOMINI, 1997).

A fusão das tradições brasileiras com influências norte-americanas produziu uma nova imagem do campo, onde consumidores e campesinos poderiam celebrar a tradição rural do que antes era desdenhado como atrasado e do interior.

Essa vida country ou cultura caubói se espalhou pelo Acre, na televisão, música, circuito de rodeio e imigração. Nos próximos capítulos analiso as razões dessas apropriações.

5 Criar boi na Amazônia é econômico, mas também é cultural

Me propus a descrever a cultura de gado e como ela chegou a esse lugar único da Amazônia brasileira. A expressão “procurar a vaca” diz respeito à necessidade de analisar as distintas estratégias produtivas que deram origem a formas locais de criação de gado, mas também, prestar atenção na dispersão da pecuária, associada à cultura popular e seus significados, como também sobre a forma com que esses conteúdos econômicos e culturais se sobrepõem e interagem.

Ao comparar a literatura leste-africana com minhas descobertas no Acre, pude mostrar que as economias do gado carregam certos significados simbólicos, conforme os diferentes contextos. Entre aqueles que criam gado para venda no mercado, a relação entre humanos e gado tende a ser mais impessoal, uma característica associada à pecuária, mas não exclusiva. Mesmo que os usos do gado para a subsistência dos acreanos não sejam homogêneos e longevos, como na época colonial leste-africana, a intimidade da interação e dependência pode produzir resultados similares sobre o gado através desses contextos. Os casos da África pós-colonial e dos caubóis acreanos e seus cavalos indica que as formas de expressão simbólica podem estar estruturadas (mas não determinadas) mais amplamente pelo contexto econômico e ecológico. Ao final, acho que tudo se reduz à nomeação de um animal como tendo valor de uso ou de troca, e pelas relações que são constituídas entre as pessoas e seu gado, destinadas à extração de determinados produtos.

O crescimento da economia do gado e da cultura de gado no Acre pode ser interpretado de diversos modos. Por um lado, uma subclasse rural se apropriou do símbolo principal do avanço do capitalismo e o utilizou para se apoiar em alguma forma de determinação econômica, em detrimento de forças econômicas regionais, nacionais e globais. A cultura caubói dominante, que se preocupa menos com uma relação de produção imediata e mais com uma articulação remota ou parcial com esse modelo de produção mais difundido, representa todavia um modelo para a expressão de formas de produção mais intimistas. A produção do gado de subsistência, ao mesmo tempo que cria formas culturais autônomas de expressão, abre espaço para essas formas de cultura caubói mais difundidas criarem raízes.

Para concluir, gostaria de ressaltar mais um componente vital para entendermos a expansão da criação de gado no Acre. O gado propicia mais benefícios materiais do que outros animais, e a criação de gado, seja na sua forma de pasto-

reio, pecuária ou subsistência mista, geralmente resulta na criação de elaborações culturais positivas em torno desses animais. Assim, às características que favorecem o gado dentro dessa matriz de fatores políticos, econômicos e sociais somam-se os valores econômicos e culturais quase universais sobre o gado. As estruturas políticas e econômicas são fundamentais para entender o crescimento da criação do gado, mas a cultura, ela mesma, é um fator crítico nessa equação.

Ao final, é necessário dizer uma coisa simples, mas muitas vezes ignorada no estudo do gado na Amazônia: a criação de gado é tanto econômica quanto significativa para o povo amazônico. As características econômicas e culturais estão ligadas e trabalham juntas para promover o apelo da pecuária, assim como o é para pessoas ao redor do mundo. Frequentemente, as pessoas que criam gado dizem que é mais do que uma forma de ganhar a vida. Os partidários do gado sabem que cultura, história e economia estão ligadas. No entanto, são os aspectos culturais, em particular, que passam despercebidos pelas pessoas que são contra o gado ou que querem promover formas alternativas de uso da terra. Compreender esses atributos culturais é um passo crucial para o diálogo entre diferentes grupos e, a longo prazo, a busca por usos sustentáveis da terra.

CAPÍTULO V

IDEOLOGIAS DA NATUREZA E A
TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO

1 As casas de vizinhos distantes

Duas casas estão separadas uma da outra na Rua Epaminondas Jácome, em Rio Branco. Uma delas pertence a Sorocaba, um caubói urbano dedicado, que representa muitas das características da cultura caubói. Seu caminhão pode ser visto estacionado na calçada, na frente do portão trancafiado e murado que rodeia sua casa. O interior é semelhante às outras casas da cidade: é recheado de azulejos, da entrada ao quintal, ao redor da piscina e na pequena e sombreada churrasqueira, no canto aos fundos. O seu quintal prescinde de qualquer tipo de vegetação, à exceção de algumas ervas daninhas, crescendo no vão dos azulejos.

Descendo a rua, ao longo da segunda casa, o passante pode esticar o pescoço e avistar palmeiras de açai tangenciando os muros, além de plantas ornamentais debruçadas sobre a calçada. Gramíneas aparecem entre as paredes e a casa; a garagem cimentada e caminhos de concreto conduzem à churrasqueira e à piscina. Essa casa sempre funcionou como ponto de encontro de pesquisadores e membros chefes de instituições governamentais. Eles se sentam ao redor da mesa retangular de madeira na sombra da varanda, e conversam. Os assuntos dizem respeito às novas maneiras de lidar com as necessidades econômicas da população rural acreana, e ao mesmo tempo, em como diminuir o desmatamento e promover o uso sustentável de recursos.

Tais discussões contribuíram para as políticas do Governo da Floresta, durante as eleições de 1988, de Jorge Viana ao Governo do Acre. Em 1989, sua administração passou a discutir acerca das ideias do movimento seringueiro para promover um desenvolvimento baseado na floresta e implementar um programa cultural fundado na valorização de seus povos, chamado de “florestania” ou cidadania da floresta (SCHMINK, 2011; SCHMINK e CORDEIRO, 2008; VADJUNEC, SCHMINK, e GOMES, 2011, p. 75).

A ideia de florestania prevê humanos vivendo ou manejando o mundo natural através do mínimo impacto possível, enquanto a cultura baseada no gado, está fundada na concepção de que os humanos estão inerentemente separados da natureza ou claramente controlando-a. Essas duas casas tão diferentes na rua Epaminondas Jácome, pertencem a pessoas que acreditam nessas diferentes ideologias da natureza, então passei a me perguntar em que medida a paisagem de suas casas pode refletir esses ideais. E ainda, perguntava-me como esses espaços urbanos se relacionam com as paisagens contestadas nos debates de desenvolvimento e desmatamento da floresta, como o pasto.

Neste capítulo, analiso os ideais que fundamentam as relações apropriadas entre humanos e natureza, e sobre a forma como isso é refletido na criação e concepção dos espaços físicos na cidade e no campo. Essa questão, focada em

cultura e meio ambiente, tem sido importante para o estudo da Amazônia a partir de diferentes abordagens das ciências sociais. No entanto, tais paisagens urbanas são frequentemente tratadas como um mundo separado, desconectado dos locais rurais de conflito e do contexto cultural mais amplo, que influencia as interações humano-ambiente entre a maioria dos “neo-amazonenses” que moldam a região, da floresta à fronteira até a cidade. Podemos começar a colmatar esses mundos e trabalhar para uma compreensão mais geral do espaço amazônico, combinando diferentes abordagens, muitas vezes direcionadas a grupos ou paisagens específicas.

2 O estudo de interações entre humanos e meio ambiente na Amazônia

Os primeiros pesquisadores da Amazônia explicaram as características culturais e organização social das populações ameríndias, enfocando os limites trazidos pelo meio ambiente (MEGGARS, 1971; STEWARD, 1946). Ao longo do tempo, acadêmicos se afastaram do determinismo ambiental, ressaltando, ao invés disso, as interações entre humanos e natureza, além da agência dos humanos em construir e manipular o mundo “natural” (ORLOVE, 1980; MORAN, 1982; SPONSEL, 1986; RAFFLES, 2002). Mais especificamente, ecologistas históricos mostraram que os grupos amazônicos haviam alterado o que antes se acreditava ser floresta intacta e virgem, borrando as fronteiras entre os mundos natural e cultural (DENEVAN, 1992; HECKENBERGER et al., 2007; POSEY, 1985).

Essas perspectivas mais recentes ressaltam as relações dialéticas, ao longo do tempo, entre humanos e natureza, suas paisagens, lugares e espaços resultantes, e que podem ser lidas como textos ou expressões da cultura material (BALÉE, 2006; CRUMLEY, 1994). Ainda que muitas pesquisas antropológicas acadêmicas busquem expor a falácia do grande divisor natureza-cultura, o foco na criação de gado me convenceu que tal cultura ainda permanece central na maneira com que muitos grupos acreanos conceituam e interagem com o meio ambiente. Os geógrafos culturais, por outro lado, forneceram um modelo de entendimento das paisagens contemporâneas da região, incluindo lugares urbanos, como expressão de valores históricos e culturais e estruturas político-econômicas (COSGROVE, 1984; GLACKEN, 1973; OLWIG, 2002; ROBBINS, 2007; TUAN, 1974). Outros se focaram na maneira com que os não-indígenas e grupos neo-amazônicos percebem sua relação com o ambiente em termos de discurso, simbolismo e mito (HARRIS, 2004; NUGENT, 1993; SLATER, 2002).

Aqui, tentei reunir características dessas diferentes perspectivas para analisar as paisagens e os lugares do Acre, das florestas e pastos do campo, bem como

os lugares urbanos que visam recriar simbolicamente o rural, tais como os bares country. Busco os espaços em que as pessoas produzem no exterior de suas casas um reflexo das ideologias que as marcam ou que inscrevem fisicamente no mundo material. Na mesma medida em que a criação desses espaços distintamente humanos são orientados para preocupações funcionais, essa análise irá mostrar que manter uma relação social definida por seu entorno também é importante, em relação ao que se diz sobre as pessoas. No capítulo VI, me concentro na forma com que os lugares urbanos ilustram como as pessoas estão ultrapassando esse divisor, e os negociam na forma com que criam lugares country.

2.1 Natureza-cultura e a ocupação do espaço

O “divisor natureza-cultura” se refere à separação conceitual entre humanos e o mundo natural no pensamento ocidental (DOVE e CARPENTER, 2007; LITTLE, 1999). Nos primeiros encontros entre os conquistadores espanhóis e portugueses, colonos, exploradores e a população indígena na Amazônia e de outras partes da América, os grupos ocidentais viam-se como disseminadores da cultura, e portanto, mais civilizados do que os “primitivos” ou “selvagens” (HECHT e COCKBURN, 1992). As visões de fora sobre a Amazônia ainda carregam um relativo exotismo (SLATER, 2002; RAFFLES, 2002), que privilegia o “outro” cultural que vive distante da civilização (FABIAN, 2002, SAID, 2003). Como tem sido feito ao longo da história colonial até o presente, esses discursos enquadram as pessoas e a natureza, de modo a possibilitar uma intervenção e ação alienígena àquelas populações.

Na história da colonização das Américas, o divisor natureza-cultura foi central para estabelecer a ocupação do Ocidente, da natureza e a consequente remoção, subjugação e conversão dos “incivilizados” (CRONON, 1983; SLATTA, 1997; WEBER e RAUSCH, 1994; WOLF, 1982). Aqueles que advogam a “cultura” criaram as cidades e construíram espaços para eles viverem, enquanto os “selvagens” pareciam viver (mas não construir propositalmente) na natureza, e foram classificados por sua falta de habilidade em se colocar acima tanto da natureza quanto da espécie humana.

Esses “selvagens” viviam para além do alcance da civilização, em regiões fronteiriças, uma zona de contato que contrastava modos de vida diversos. Domingo Sarmiento, no começo do século dezenove, imaginava que o desafio para o futuro da Argentina era uma batalha entre os “civilizados e os bárbaros”, que se estabelecia nos sertões dos pampas, onde os gaúchos mestiços representavam um tipo de selvageria (1868). Frederick Jackson Turner via o final do século dezenove norte-americano como uma fronteira que “renasce constantemente”, onde uma

identidade americana única ia sendo formada à medida que os americanos “vençiam a natureza”, ao transformarem a “economia primitiva e condições políticas da fronteira na complexidade da vida da cidade” (TURNER, 1920, p. 2). O presidente Getúlio Vargas, ao falar em 1940, décadas antes da abertura da Amazônia à colonização, concretizou ajuda para essa missão usando imagens familiarmente dicotômicas: “Nada irá nos impedir nessa empreitada, que é, no século XX, a maior tarefa do homem civilizado: conquistar e dominar os vales equatoriais, transformando sua força potencial e sua extraordinária fertilidade em energia ordenada” (como citado em DAVIS, 1977, p. 21). Através da “mão educada” da cultura, Vargas continuava: “a natureza selvagem da Amazônia irá se tornar pelo nosso esforço de trabalho, [...] um capítulo na história da civilização”.

Quando, na década de 1970, a colonização da Amazônia se iniciou com toda força, a dicotomia natureza-cultura, agora instaurada sobre um ponto de vista militar-desenvolvimentista, voltava à baila nas disputas que aconteciam na fronteira. Migrantes, sob a bandeira de “Ordem e Progresso”, foram financiados para usurpar a terra dos grupos nativos em nome do “desenvolvimento”, passando a transformar a floresta em pastos e campos (DAVIS, 1977; FOWERAKER, 1981; HECHT e COCKBURN, 1989; SCHMINK e WOOD, 1992). Os conflitos pela terra, de certo modo diminuíram, mas a divisão conceitual entre natureza e cultura continua a operar na Amazônia contemporânea. Nos dias atuais ela é discutida em uma esfera ideológica que tenta definir como as pessoas interagem com o mundo natural.

2.2 Ideologias da natureza: florestania, ambientalismo e cultura caubói

O movimento dos seringueiros argumentava por uma nova visão, na qual as pessoas poderiam viver da floresta sem, no entanto, destruí-la. Com o estabelecimento das Reservas Extrativistas, esperava-se e ainda se acredita, que os objetivos contraditórios da conservação ambiental e desenvolvimento econômico podem ser conciliados, através de iniciativas de conservação baseadas no uso (GOMES, 2009; KAINER et al, 2003; SCHWARTZMAN, 1989; VADJUNEC, SCHMINK, e GOMES, 2011).

O Acre representa o caso onde houve uma tentativa continuada promovida pelo governo, de estimular as práticas dos seringueiros, tentando nulificar o divisor natureza-cultura e a visão da floresta como um obstáculo ao desenvolvimento, bem como a ideia de que aqueles que a habitam lhe são um empecilho. De certa forma o Governo da Floresta defendeu uma ideia semelhante às perspectivas não-ocidentais, para quem a sociedade não é tão diferente, ou separada, da natureza, tais como os povos indígenas, a floresta, os animais, que participam nas histórias

locais e paisagens (VIVEIROS DE CASTRO, 1997; DESCOLA, 1994, 2013; RIVAL, 2002). Esse tipo de relação com o mundo natural não deve ser confundido com a mitologia ocidental do “nobre selvagem ecológico” e ideais de vida em harmonia com a natureza (KRECH, 2000; REDFORD, 1991; HAMES, 2007).

A composição proposta pelos seringueiros parece estar cedendo para as ideias tradicionais de preservação ambiental, que marca uma visão dicotômica dos mundos humano e natural, onde a natureza permanece restrita aos parques, e os humanos às cidades ou a outros espaços antropogênicos (DOVE e CARPENTER, 2007; WEST et al., 2006). O objetivo protecionista é conservar o mundo natural ao evitar ações humanas destrutivas. O pressuposto é de que os humanos têm uma propensão para destruir a natureza. Na Amazônia, essa destruição é geralmente personificada pelos madeireiros, garimpeiros e fazendeiros, bem como por outros grupos não-indígenas migrantes. Como irei mostrar, no entanto, as constantes políticas que foram feitas pensando na igualdade social, bem como na defesa da floresta (KECK, 1995) foram incorporadas nas pautas de preservação ambiental (EHRINGHAUS, 2005). O modo como as autoridades governamentais mapeiam e monitoram a paisagem, com vistas a coibir o desmatamento, acabou por reestabelecer, de certa forma, o divisor natureza-cultura, através da ênfase na “floresta” e na “ausência de floresta”.

Muito parecido com a preservação ambiental, a cultura baseada no gado se apoia na ideia de que humanos e natureza estão separados. Esses ideais são opostos, mas cada um está baseado em uma visão nostálgica de estar junto ao ambiente, ainda que de uma maneira ocidental e antropocêntrica. Enquanto os defensores da preservação ambiental estão preocupados em proteger paisagens pristinas da ação humana predadora, aqueles que são a favor da cultura orientada pelo gado imaginam reses e pasto ao centro de uma vida rural idílica, separada da floresta, mas também temporalmente e espacialmente descolada da vida da cidade moderna.

Aqueles que criam gado na Amazônia não veem suas ações, necessariamente, como destruidoras da natureza, mas ao invés disso, como parte de uma longa tradição de envolvimento com o meio ambiente, onde humanos transformam a natureza selvagem através do seu cultivo. Algumas pessoas que conheci defendiam seu direito ao “desmatamento” citando passagens bíblicas, como a de Genesis 1:29-30, que diz:

Eis que lhes dou todas as plantas que nascem em toda a terra e produzem sementes, e todas as árvores que dão frutos com sementes. Elas servirão de alimento para vocês. E a todos os grandes animais da terra, a todas as aves do céu e a todo ser vivente que se arrasta sobre a terra – a tudo que tem em si fôlego de vida – tenho dado todos os vegetais como alimento. E assim foi (NVI).

Para muitos, ambos leigos e religiosos, é imperativo ser produtivo. Eles não falam de desmatamento, mas de melhoramento. A cultura de gado está fundamentada nessas crenças mais enraizadas da agência humana no mundo natural, ideias que são expressas através da transformação da natureza “selvagem” em pastos e campos agricultáveis. Mostrarei que nessa região de estudos, as pessoas que se separam das formas indesejáveis da natureza e transformam a mata através do cultivo, tornando-o “produtivo”, são socialmente recompensadas, e as paisagens, fazendas e roças que produzem são julgadas positivamente.

3 Percebendo e interagindo com a paisagem

3.1 *Percepções do belo e da natureza*

Quando falam da floresta, os acreanos geralmente mencionam sua beleza. Pedi para que vinte pessoas em cada um dos sete grupos diferentes, identificassem que tipo de paisagem eles consideravam a mais bonita, quando lhes foi pedido que escolhessem uma dentre as três paisagens rurais mais comuns, reconhecidas por uma ampla parcela da sociedade acreana: floresta, lote agrícola e pastagem. Dos 140 entrevistados (20 em cada um dos 7 grupos) da amostragem, dezesseis não estão incluídos nos resultados, porque alguns não conseguiram escolher só uma das paisagens, pois queiram optar por mais de uma, o que impossibilitava a análise.

Como se mostra na Figura 5.1, pelo menos metade das pessoas de quatro grupos diferentes indicaram ser a floresta a paisagem mais bonita: ambientalistas das ONGs, membros governamentais, residentes urbanos em Rio Branco e seringueiros. Muitos funcionários de ONGs e construtores das políticas públicas creem que a natureza e a floresta são símbolos de pureza e ainda são fundamentais para a saúde ambiental, regional e globalmente falando. Os onze residentes urbanos que escolheram a floresta, citaram a importância que ela tem para a conservação, e mencionaram a percepção que eles tinham da ligação entre o desmatamento e as mudanças climáticas. Em graus variados a preferência pela floresta está relacionada a uma ideologia ambientalista e de quem vive na cidade. Ao contrário, a preferência dos seringueiros vem de sua prolongada convivência com a floresta.

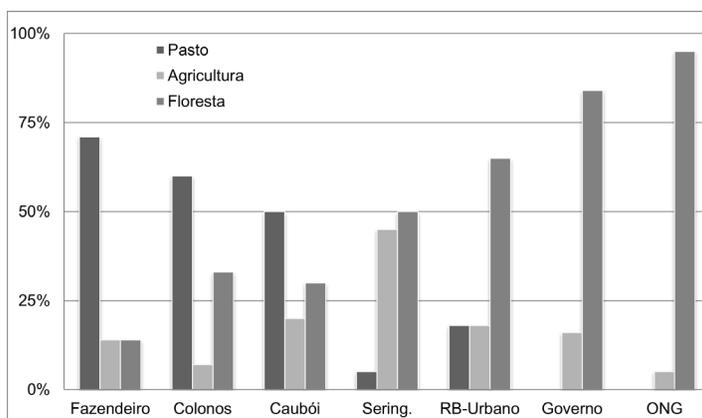


Figura 5.1: Qual é a mais bela paisagem?

Notas: “Sering” = seringueiro; “RB-Urbano” = residentes da cidade de Rio Branco;

Todos os fazendeiros, caubóis e colonos consideraram que a pastagem – a paisagem mais associada à criação de gado e sua prática econômica – era a mais bonita, sugerindo que existe uma ligação entre paisagem, modo de vida e apreciação estética (CRONON, 1983; SCOTT, 1998). Alguns deles mencionaram ainda, que um pasto uniforme lhes dava grande satisfação por refletir seu trabalho duro, argumentando que não havia porque achar a floresta bonita, na medida que em si “não vale nada”. Membros desses três grupos, que não utilizavam os recursos florestais como os seringueiros, geralmente enxergavam porções da mata que tinham que ser preservadas por leis governamentais como “desperdício” de sua propriedade.

Ainda que não esteja totalmente claro porque outros residentes urbanos escolhiam uma paisagem em detrimento de outras, a maioria dos acreanos sabia que responder “floresta” era culturalmente ou politicamente correto. Os acreanos geralmente associam os estrangeiros, especialmente os pesquisadores, com ecologistas ou ambientalistas preocupados em “salvar a floresta”. A escolha pela floresta, portanto, pode ter sido exagerada, neste contexto. Por outro lado, ainda que muitas pessoas saibam que ao escolher “pastagem” estariam em desacordo com essas percepções prevaletentes, essa ainda foi a principal resposta dentre os grupos rurais.

De modo geral, esses achados indicam que fatores, tais como residência rural *versus* urbana, bem como considerações ideológicas e econômicas atuam nos julgamentos de beleza. Como as percepções do belo, um conceito abstrato, se relacionam com a forma com que os grupos concebem as paisagens e as pessoas que as produzem?

3.2 *Preferências de separação entre a casa e a floresta*

Ainda que muitos achem a floresta bela, tais áreas são geralmente vistas como uma ameaça aos espaços modificados pelos humanos. No questionário perguntei se elas concordavam com um depoimento que eu quase sempre ouvira: “se parar de trabalhar, a floresta vem tomar conta da sua propriedade”. Houve quase 100 por cento (119/120) de concordância com relação a esse ponto. Quase sempre eu tinha que repetir o depoimento que as pessoas acreditavam ser óbvio e mesmo, não merecendo ser respondido: “– Lógico!” era a resposta que eu mais ouvia.

Mesmo que a maioria dos acreanos achem a floresta bela, eles fazem o máximo para mantê-la à distância, tomando medidas propositais para reforçar essa separação ao eliminar todo e qualquer traço dela em suas casas. Em Rio Branco, muitas casas estão erigidas em cima de grandes lajes de concreto, que ocupam quase todo o lote/terreno, com todo seu perímetro circundado por paredes. Mesmo que possamos ver árvores frutíferas ou ornamentais em algumas casas, as residências da maioria dos acreanos urbanos quase não têm vegetação. Quando peguei dengue em Rio Branco, alguns de meus amigos acusaram as plantas que cercavam a minha casa de serem as culpadas. Grama, árvores frutíferas e outros tipos de plantas são consideradas seguras, mas na maior parte, vegetação excessiva, incluindo espécies “selvagens” da floresta, é pensada como atrativo de nuvens de mosquitos, ratos e outros vetores de doenças.

Essas considerações funcionais também refletem-se em preferências estéticas. Muitas residências rurais são rodeadas de terra compactada, onde o mato está arrancado e a terra é varrida regularmente. Algumas pessoas cultivam árvores frutíferas e plantas decorativas ao redor de suas casas, que podem também ter uso medicinal, culinário ou mágico (KAWA, 2012). No interior, na maioria das casas que visitei estava faltando vegetação natural, no entanto, flores e plantas de plástico são usadas com propósito decorativo nos espaços público e privado. Os hotéis são lugares únicos, na medida que convidam os visitantes a experimentarem uma Amazônia mais natural, ao mesmo tempo que refletem normas locais que distinguem humanos e natureza. Um hotel em Rio Branco, onde me hospedava regularmente, por exemplo, expõe uma pintura que acentua uma natureza amazônica romantizada, com duas onças descansando à beira de um lago e de uma cachoeira. As camareiras pulverizam e diariamente tiram a poeira de uma planta de plástico, colocada logo em frente à pintura.

As floriculturas de Rio Branco estão abarrotadas de plantas de plástico e rosas naturais vindas de São Paulo. Quando eu perguntei aos floristas por que motivo eles não vendiam nenhuma flor nativa, me respondiam que ninguém comprava flores da floresta e que a maioria dos consumidores não as considerava bonitas. Em

uma dessas lojas, a esposa, que estava trabalhando em um arranjo nos fundos do estabelecimento, murmurou: “Elas são feias. Nenhuma mulher gostaria de receber um presente desses. Isso não é amor”.

Eu passei a trabalhar a partir da premissa do que eu havia observado na cidade – a importância de separar a casa da natureza – e elaborei questões semelhantes sobre as casas na floresta. Perguntei a vinte pessoas de seis grupos diferentes (somente 19, no grupo das ONGs, responderam) se eles concordavam ou discordavam com os depoimentos que ouvi no campo: “é melhor ter pasto em volta da casa que floresta” e “é perigoso ter floresta perto da casa”.

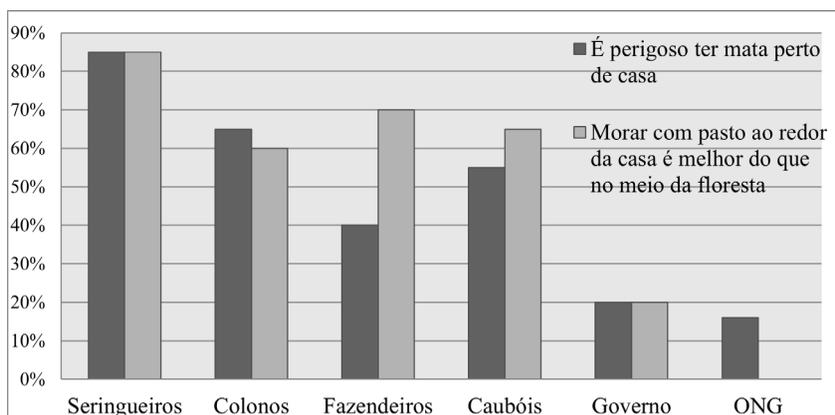


Figura 5.2: Comparação da concordância com dois depoimentos da proximidade casa-floresta entre os grupos sociais.

Funcionários públicos urbanos e das ONGs, grupos que estão ideologicamente comprometidos com a preservação da floresta, menosprezam a importância dada pela população rural de manter a casa distante da floresta. Contrariamente, 85 por cento dos seringueiros e 65 por cento dos colonos entrevistados – lembrem-se que esses grupos vivem próximos da floresta – disseram que ter a floresta perto de casa era perigoso. Eles comentaram do risco da queda de árvores e do aumento da probabilidade de predadores e pestilências em casa.

Ainda que eu tenha enfatizado o papel da ideologia e percepção na formação das paisagens, meus dados indicam que questões práticas também definem essas percepções de como os humanos interagem com a natureza, duma maneira considerada culturalmente adequada. As perspectivas contrastantes entre os grupos rurais e urbanos sugerem que os urbanos, descolados da floresta, são orientados em sua avaliação, por considerações ideológicas. Pode ser que somente quando se atinge um padrão de vida seguro no ambiente urbano é que o indivíduo pode contemplar as virtudes, e não somente as ameaças, da floresta. Essa separação con-

ceitual é reforçada, na cidade, pelos mesmos indivíduos, ainda que em uma escala mais reduzida.

4 As ligações entre paisagem e as características do proprietário

Para os pequenos proprietários, trabalhar na terra é um direito fundamental (que lhes é inerente), manifesto através da experiência pessoal (PORRO, 2002). Essa noção é também baseada em ensinamentos bíblicos sobre a função social da terra e sua importância incontestável na produção de alimentos (SCHMINK e WOOD, 1992, p. 181). A transformação da terra pelo trabalho foi também reforçada pelas políticas de desenvolvimento que encorajaram os pequenos proprietários de terra como migrantes, a demonstrarem produtividade mediante o cultivo, como forma de defender seus direitos a terra. Olhando por esse viés, o extrativismo florestal, baseado na coleta de produtos da floresta, é visto como uma forma de vida atrasada, que melhor poderia ser substituída pela agricultura ou pecuária.

Mesmo com o crescimento do sentimento a favor do meio ambiente entre os fazedores de políticas públicas urbanas, os grupos rurais ainda são recompensados social e economicamente por sua habilidade em transformar – não em manter – a floresta. Ao passar algum tempo no campo, pude escutar diversos julgamentos sobre o caráter de proprietários, baseados em avaliações superficiais sobre a aparência de seus terrenos. Isso era mais comum entre a população rural, mas também, quando viajei com eles, alguns funcionários das ONGs e funcionários públicos emitiram depoimento semelhante, pois preferiam uma propriedade com um pasto bem tratado e “limpo”, dizendo que isso indica que o proprietário é um bom trabalhador. De outro modo, uma pessoa cuja casa não é facilmente distinguível da floresta, foi descrita como preguiçosa ou com falta de coragem para trabalhar. A figura 6.3 mostra até que ponto os diferentes grupos concordam com esses depoimentos (n = 20 em cada grupo).

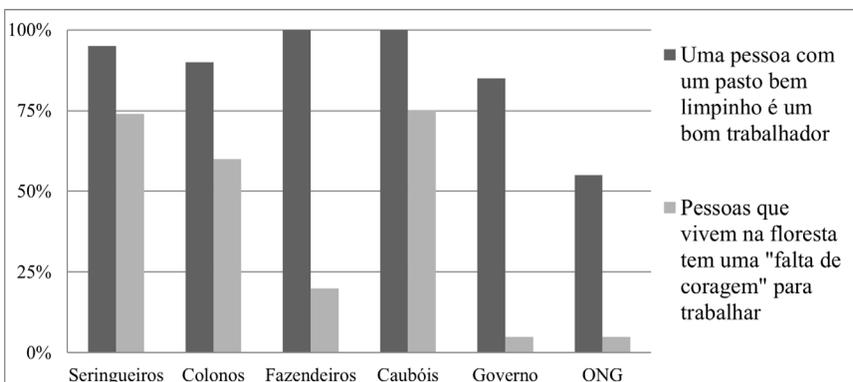


Figura 5.3: Concordância com depoimentos sobre se a paisagem reflete características do dono.

A relação *pasto limpo-bom trabalhador* foi unânime entre os grupos rurais, mas ligeiramente menor entre os fazedores de políticas públicas (85 por cento) e funcionários das ONGs (55 por cento). Isso mostra que, especialmente entre a população rural, o pasto está associado com os valores positivos do trabalho duro. Ter o pasto limpo é considerado um dos indicadores mais significativos de trabalho, por dois motivos: primeiro, mostra a luta para transformar a floresta em pasto, e segundo, indica a manutenção contínua dos espaços cultivados.

Por outro lado, quando uma casa é caracterizada por estar rodeada de mata, geralmente se considera que falta coragem ao proprietário para o trabalho. Curiosamente, foi o grupo dos seringueiros o mais frequentemente julgado negativamente, pelo seu estilo de vida extrativista; e os caubóis, os que mais concordaram com esse tipo de julgamento. Entre as ONGs e os funcionários que constróem as políticas públicas – os grupos urbanos geralmente taxados de “ambientalistas” – houve apenas pequena concordância (um de vinte) sobre deixar a floresta intacta denotar preguiça. Ainda que os fazendeiros fizessem esse tipo de comentário nas conversas, eles apenas concordaram em 20 por cento no questionário aplicado. Assim como muitas questões foram respondidas negativamente, ou demonstraram uma visão politicamente incorreta, os resultados não transparecem o discurso tal como formulados na vida cotidiana.

4.1 Percepções sobre homens e trabalho na Amazônia rural

Migrantes foram atraídos para a Amazônia sob o slogan “terra sem homens para homens sem terra”, e os homens continuam sendo avaliados com base em sua habilidade de demonstrar uma verdadeira ética trabalhista em relação ao uso dessa terra. As mulheres também trabalham, mas essas expressões, bem como a opinião pública, se baseiam muito mais nos homens. No Acre rural, notei que é feita uma distinção entre os “homens” que trabalham e aqueles que não são capazes de demonstrar seu valor transformando o ambiente natural. Nas propriedades que não indicam claramente uma separação entre espaços humanos e naturais, seus ocupantes são considerados como indivíduos menos viris, do ponto de vista das obrigações de gênero, pois homens “de verdade” devem saber realizar trabalho físico.



Figura 5.4: Caubói ao pôr-do-sol.

A transformação do trabalho e da paisagem, para alguns, também é um modo de separar “homens” de pessoas “menos desenvolvidas” e animais. De acordo com alguns fazendeiros, colonos e ex-seringueiros que agora moram na cidade, o “subdesenvolvimento cultural” dos seringueiros é resultado de estarem morando na floresta, o que os tornou “mais parecidos com animais do que com o próprio homem”. Essa crença estava associada com diferentes teorias locais, que iam desde a inibição das funções cognitivas, causadas pela falta da luz do sol, até as limitadas oportunidades de educação e socialização, causadas por seu isolamento da civilização.

Os seringueiros, no entanto, geralmente afirmavam sua própria humanidade dentro de um continuum humano-animal. Ao descrever a chegada de seus ancestrais ao Acre, mais de um seringueiro me disse que: “Aqui não havia gente, só bichos e índios”. Parece que alguns acreditam que os grupos que não modificam seu ambiente – seringueiros e povos indígenas – e que não trabalham sob o sol quente não possuem as qualidades do ser “homem” ou até humanos, na medida em que eles ainda não domesticaram a influência corruptível da natureza “selvagem”.

4.2 Cultivando a terra e o corpo

A rotina de trabalho está marcada no corpo, na forma de mãos calejadas e no universo material, através da imposição da cultura à natureza “selvagem”. Desta maneira, a floresta torna-se uma paisagem cultural, claramente reconhecida pelos

traços de intervenção humana que expõe. Os homens geradores dessa paisagem cultivada são vistos de maneira positiva na Amazônia. Por outro lado, as pessoas que não conseguem imprimir sua marca e permitem que a natureza tome conta de fronteiras culturalmente estabelecidas são vistas como necessitando das características de um bom cidadão. Devido serem os homens que, em geral, realizam esse tipo de trabalho, e que são julgados por isso, me concentro aqui nos homens, na maneira como cultivam a paisagem e nas manifestações físicas desse trabalho. Quero mostrar ou pelo menos, provocar a ideia de que essa forma de cultivar e a maneira de julgar a paisagem não estão confinados só ao mundo exterior, mas também estão inscritos no corpo.

Muitas vezes, quando a gente pensa nos naufragos, selvagens e crianças mantidos por lobos, que têm perdido o seu contato com a civilização, imaginamos essas pessoas em um estado esfarrapado. A primeira coisa a ser feita para trazê-los à civilização é cortar seus cabelos e barbeá-los para depois, vesti-los para que apareçam publicamente. Ainda que esse indivíduo permaneça o mesmo internamente, sua transformação simbólica é representada por seu novo exterior “cultural” de duas maneiras: seu corpo está agora coberto pelas roupas e seu cabelo aparado.

Agora, qual imagem você faria de uma pessoa com um quintal desarrumado, o pasto crescido ou cheio de mata? Aparentemente, tal negligência manifesta nesse espaço humano/natural seria refletida na apresentação desgrenhada desse indivíduo, que não se importaria com a desordem. Essas paisagens descuidadas são consideradas falhas morais por parte da pessoa responsável por mantê-la. Aqueles que não são capazes de cuidar de sua própria aparência são vistos como escapando da vida cultural, e geralmente imaginados como subversivos, ou mesmo pensados como desonestos, preguiçosos e outros tipos de corrupção moral, representados pela inabilidade em controlar aquilo que é natural ou animal.

No Acre, os homens que têm cabelo curto e bem cortado são percebidos como sendo mais responsáveis que os cabeludos ou barbudos. Os vários políticos, homens de negócio e fazendeiros que conheci durante as visitas ao Acre, tinham cabelo curto e a barba bem feita. Aqueles no poder entendiam a importância da aparência e exigiam que os que trabalhassem com eles tivessem aparência semelhante. O mesmo era válido para os encarregados em manter a ordem social – soldados e policiais. Soldados podiam ser vistos frequentemente em posição de sentido ante as paredes brancas, perto do quartel em Rio Branco. Curiosamente, usavam roupas que mimetizavam a floresta [camufladas], ainda que isso os tornassem mais perceptíveis na cidade.

Os fazendeiros com quem conversei acreditavam que ter o cabelo longo era parte de um pacote maior, que incluía outros traços subversivos, associados com os ambientalistas e outras pessoas que trabalhavam nas ONGs, tais como droga-

dos, tatuados, incluindo ainda os fascinados pela cultura dos povos indígenas e espiritualidade não-ocidental. Ney, o filho de Baiana, no entanto, era um tipo diferente de cabeludo. Ele se considerava um roqueiro e para ele, seus cabelos longos era expressão de uma identidade rebelde, que fazia face ao tradicionalismo rural. Dito isso, ele sempre usava seu cabelo amarrado para dentro do chapéu enquanto trabalhava no campo, para evitar problemas (ele está na foto com Baiana na figura 4.3). Barbudos são considerados política ou intelectualmente subversivos.

Não é preciso medir para saber o quanto esses traços físicos têm importância na forma como se opunham os diferentes grupos, tais como os fazendeiros e os ambientalistas se percebiam e se percebem uns aos outros. Enquanto o fazendeiro via indolência no barbado cabeludo, tanto os ambientalistas cabeludos quanto os tatuadores e roqueiros, acreditavam que sua aparência representava uma figura moderna, cosmopolita ou estilo de vida não conformista, considerado mais erudito. Os cabeludos mais extremistas lutavam contra os adeptos da sociedade tradicional com cabelos penteados, que adornavam suas cabeças pré-programadas. Tais indivíduos rejeitavam o provincialismo acreano, procurando se conectar às grandes cidades ao Sul do Brasil e dos Estados Unidos.

Alguns ambientalistas, ainda mais, discordavam com o que eles consideravam uma necessidade patológica em controlar, conter e dominar a natureza. Isso é interessante se considerarmos em relação às ideias de masculinidade, que requebrem controle tanto do mundo natural quanto das mulheres (ORTNER, 1974). Não era mera coincidência que grandes dores são vividas para se assegurar que todo o corpo feminino foi tratado: através do alisamento capilar, branqueamento dos pelos do braço e a remoção dos pelos do rosto. Um procedimento anunciado em diversos cabelereiros, como depilação, é mais conhecido ao redor do mundo em inglês, como “brazilian wax” (“a cera brasileira”), ou simplesmente “a brasileira”. Paralelamente, a conversão da floresta em área cultivada é procedimento que retira toda a cobertura natural ou a modela através de linhas geométricas.

5 A comprovação do divisor natureza-cultura: preservação ambiental e a paisagem legível

As lacunas...chamam atenção para a má transportabilidade da demarcação do modo de vida humano versus conservação da natureza, fazendas produtivas versus reservas florestais, e cultura versus natureza (TSING, 2005, p. 175).

As lacunas conceituais a que Tsing se refere aqui permitia que os seringueiros prosperem, motivando-os a conectar suas práticas com um movimento ambiental global nascente, questionando as ideologias há muito arraigadas sobre desenvolvimento destrutivo. As lacunas, ela explicita, “aparecem nas suturas dos

projetos globais; elas são encontradas onde os [métodos] universais ainda não foram bem-sucedidos em se estabelecer” (TSING, 2005, p. 202).

Desde as promessas de reconciliação, novas lacunas surgiram. Analisei algumas delas, físicas e atuais, nas florestas do Acre, inclusive as famosas clareiras dentro da Reserva Extrativista. Existem ainda “clareiras” maiores, as cidades, recheadas de ruas geométricas, alinhadas por casas com plantas de plástico, expostas em suas salas de estar. Ao olhar para essas lacunas, agrupadas sob a designação de “não-floresta”, torna-se cada vez mais claro que a elevação dos seringueiros ao nível de símbolos internacionais do ambientalismo afastou-os de alguma maneira, de reconciliarem-se com a proposta de conservação pelo uso. Essas lacunas revelam um reestabelecimento de fórmulas universais, expressas pela dicotomia natureza-cultura, expansão capitalista, desenvolvimento destrutivo e preservação ambiental.

À medida que os seringueiros lutavam por justiça social, segurança econômica e proteção ambiental, esses objetivos iniciais foram sendo encobertos por preocupações ambientais. Desde que o Acre passou a ser visto como um Estado progressista, devido às suas políticas ambientais e priorização da preservação da floresta, houve uma intensa preocupação em conter o desmatamento. As instituições governamentais são vistas pelos grupos rurais como sendo extremamente eficazes na coerção ao desmatamento e queimadas.

Os avanços tecnológicos contribuíram para a capacidade do Estado em aplicar tais leis. Sensoriamento remoto e mapeamento dos limites das propriedades possibilitaram que as autoridades governamentais monitorassem o desmatamento em áreas que antes estavam “invisíveis” ou inacessíveis (EDF n.d). O Acre também foi pioneiro nos zoneamentos, completando o Zoneamento Ecológico-Econômico – ZEE de todo o território, em 2006 (GOVERNO DO ACRE, 2006). O ZEE definiu os usos apropriados de terra para as diversas áreas, baseadas em suas características topográficas, qualidade do solo, grau de perturbação antropogênica, proximidade e acesso aos mercados.

Tal habilidade em monitorar as mudanças por todo o Estado deixou o governo cada vez mais capaz de influenciar as práticas da população, onde seus fiscais do meio ambiente talvez nunca tenham tido contato direto. Através do mapeamento e do controle, a paisagem acreana se transformou de um espaço, antes predominantemente inacessível e indefinido, em um ambiente “legível” (SCOTT, 1998) para a visão das autoridades estatais e nacionais. Tais ferramentas muniram o Estado de recursos ainda não alcançados, com vistas a penetrar na vida dos grupos amazônicos, em nome de um bem maior, chamado preservação ambiental. Dentre uma complexa série classificatória, no entanto, a ênfase no cumprimento

das regulações contra o desmatamento resultou no mapeamento da paisagem conforme uma simples divisão dicotômica “floresta” e “não floresta”.

Representantes de todos os grupos desta pesquisa mencionaram satélites vagando por aí, que poderiam detectar até as novas e menores clareiras, alertando ao Ibama e justificando a vinda de seus agentes para multar os infratores e levá-los para a cadeia. Era fundamental para os produtores rurais saberem como sua terra era vista do céu. Qual o tamanho que uma clareira deve ter para que não seja detectada? Que densidade ou altura pode ter a capoeira para que não seja classificada como floresta e proibido seu uso? Esse reconhecimento panóptico no céu passou a produzir novas formas de conceituar a paisagem. A maioria dos proprietários de terra com quem falei ainda articulavam modos elaborados de classificar os arranjos de suas terras, baseados em fatores como os recursos, história de uso e condição regenerativa. O monitoramento das florestas pode não ter o efeito esperado nas diversas maneiras com que a população rural categoriza suas terras, mas, ainda assim, permite se tomar ciência das classificações dominantes e adaptam suas práticas de acordo com elas.

6 Conclusão

A divisão natureza-cultura continua a influenciar a maneira como as pessoas percebem, administram e trabalham seu mundo material nas paisagens, habitações e lugares culturais. Em um nível mais abstrato, a floresta é considerada bela por quem reside na cidade e que não necessita dela economicamente, além dos seringueiros, que guardam uma história de interação com esse espaço rural. Essa admiração pela floresta, no entanto, não significa que a população florestal ou urbana deseja viver próximo dela. Ambos os grupos tomam medidas para se separar da natureza e são julgados positivamente por saber demonstrar uma divisão explícita dos universos humano e natural, seja nas suas propriedades, no seu habitat e até mesmo em seus corpos.

Essa predominância da cultura de gado – centrada na paisagem, e a relativa ausência de celebrações perceptíveis acerca da florestania, excepcionalmente em projetos oficiais, parece mais uma indicação de que a cultura de gado está ganhando espaço no Acre. O significado dessas paisagens e espaços refletem um desejo de transgredir o divisor que separa humanos da natureza, mas ainda de um modo claramente antropocêntrico. Ao analisar as paisagens do Acre, desde as florestas e pastagens do interior até os espaços urbanos que visam mimetizar o rural, percebe-se que o conflito natureza-cultura instaurado na fronteira, permanece. A batalha discursiva acerca do futuro da Amazônia segue as mesmas linhas de tensão, e é

nesses espaços políticos e simbólicos que as futuras paisagens amazônicas serão definidas.

Diante do exposto neste capítulo, tem-se uma contribuição para o objetivo mais geral: de elucidar como as ideias guiam a percepção do mundo natural, atribuindo valores sociais positivos tanto aos espaços antropogênicos, quanto às pessoas que produzem tais locais através de suas práticas.

Para além das estruturas político-econômicas que possibilitam a criação de gado e o apelo econômico e cultural dessa criação, tal como discutido nos capítulos precedentes, as percepções sociais relacionadas com o grande divisor natureza-cultura podem ser entendidas como encorajadoras, no Acre, de um estilo de vida baseado no gado. Qualquer tentativa de se contrapor à expansão da criação de gado ou enfatizar uma conservação baseada no uso da terra deve abordar essas estruturas.

Representantes do governo acreano reconhecem a importância de mudar as percepções sobre a floresta, assim, a ideia de florestania foi projetada para promover essa mudança. Começaram então a reconhecer que o desafio passa tanto pela mudança cultural, quanto pelas políticas que promovem o desenvolvimento sustentável. Algumas ações, portanto, vieram reforçar a inscrição da divisão natureza-cultura na paisagem. Como resultado de uma avaliação da conservação pelo uso, através das lentes da cobertura florestal, uma plêiade de interações humano-natureza foi reduzida à dicotomia “floresta” e “não floresta”, ao menos nas concepções da população rural, que agora estão alterando suas práticas.

Com o passar do tempo e coerção contínua é provável que as classificações rurais da paisagem irão aos poucos, começar a refletir essas classificações estreitas. Os objetivos sociais e culturais da visão de seringueiro foram, de certa forma, subsumidos pela ênfase na preservação ambiental, que reafirma a distinção entre humanos e natureza em um cenário onde havia esperança de superá-la.

CAPÍTULO VI

O COUNTRY, A CIDADE E A FLORESTA

*A saudade que os brasileiros têm do campo*⁶
(Cartão Postal 3)

Em quase todos os domingos e também em outros dias e horários que não seguiam padrões definidos, meu vizinho ligava sua música sertaneja. No primeiro minuto, duplas sertanejas que lotam estádios, tocam seus violões e cantam sobre enamorar-se, buscar amores, perder amores e rodeios. Nos minutos seguintes, as baladas românticas que eram ouvidas no rádio por gerações anteriores, soam pelas paredes da nossa rua, em Rio Branco.

Ele divulga música dos tempos antigos, músicas folclóricas, acerca da simplicidade da vida no campo, somada a críticas vorazes sobre a mudança dos tempos. Esse vizinho tem até um CD com composições tocadas por um berrante, chifre de touro, como se costumava usar, quando da transumância do gado, e tocou esse instrumento no fim de semana passado, para toda a vizinhança escutar.

Sempre sei quando ele está chegando, subindo a rua, porque a música country vai crescendo tal qual um trem se aproximando, atinge o auge e depois se apaga, quando estaciona em frente a sua casa. Seu caminhão fica estacionado com duas rodas na rua e duas na calçada e está coberto com adesivos com mensagens do tipo “Yes Cowboys”, o nome de uma loja brasileira de roupas.

Junto com sua música, seu caminhão e seus adesivos, meu vizinho me pareceu a pessoa apropriada para me auxiliar a entender o estilo de vida country, caubói ou sertanejo. O principal objetivo da minha pesquisa aqui é entender a cultura que rodeia o gado na Amazônia. Portanto, eu tinha que conhecer meu vizinho.

Bati palmas no seu portão para chamá-lo, como é costume por aqui. A música estava tão alta, que era difícil escutar, mas seu pai me viu e me deixou entrar, apontando para os fundos da casa.

Ali estava meu vizinho misterioso, a corporificação da cultura caubói no Acre.

Ele estava sentado em uma pequena mesa de plástico, vendo vídeos antigos de competições “team penning”⁷ e examinando sua coleção musical.

“Eu sou Leonardo”, ele falou com a mão estendida, testa suada e um largo sorriso, “mas pode me chamar de Sorocaba”.

Atrás de mim, em sua churrasqueira de tijolos, estava assando uma picanha, a carne mais apreciada do Brasil, que pingava gordura no carvão. Enquanto petiscávamos a picanha e sorvíamos cachaça, passei a conhecer mais a respeito da “vida country” que Sorocaba tanto amava: “Eu sou da cidade, mas sempre gostei das coisas do campo.

6 “Cartões Postais da Amazônia”, publicada no *San Angelo Standard-Times*, em 01 jul. 2010. O conteúdo original do artigo foi mantido, com apenas algumas correções. Os títulos foram escolhidos pelos editores do referido jornal.

7 O *Team Penning* é um esporte praticado por três pessoas cavalgando cavalos, dando oportunidade das famílias correrem juntas.

Eu penso que tudo começou para mim e outros colegas da minha idade quando a telenovela *Pantanal* estava sendo transmitida. Eu tinha apenas 5 anos naquela época, mas me marcou e a minha geração, sobremaneira. Ela despertou em nós o gosto pela cultura rural”.

As novelas anteriores estavam sempre ambientadas na cidade, motivo pelo qual as tradições e pureza da vida agrária que ele viu na novela *Pantanal*, tenham impressionado tão bem Sorocaba e outros de sua geração. Desde muito cedo, ele começou a frequentar os rodeios, usar botas, jeans e a cavalgar cavalos.

O rodeio de Barretos atrai atualmente por volta de dois milhões de pessoas por ano, incluindo Sorocaba e seus amigos. Dois deles, Humberto e Gladson, estavam conversando durante uma pescaria, e decidiram abrir um negócio no Acre, onde as pessoas pudessem comprar o que elas viam em Barretos.

No mês passado, eles abriram a loja Cowboys Ranch, especializada em artigos country, como selas, laços e atraentes botas caubói.

Um fluxo constante de pessoas compra na Cowboys Ranch, além dos clientes fiéis, como Sorocaba, que vai lá toda tarde para “socializar, se distrair e contar histórias”. Eles praticam o laço com pequenos touros de metal no meio da loja, um segurando a cabeça o outro as patas traseiras.

Perto da janela da frente vemos um círculo de cadeiras em madeira maciça (fig. 5.1). No meio do círculo está um recipiente térmico, revestido de couro cheio de água gelada e limão cortado. Uma cuia feita de chifre de touro é enchida com folhas secas de erva mate. Sorocaba e seus amigos se sentam em roda nos finais de semana, reabastecendo o chifre comunal com água gelada para beber o refrescante tereré. No Sul temperado se toma mate com água quente. À medida que tal costume foi chegando ao Norte, perto dos trópicos, influenciado pelo gado e pelos caubóis, as pessoas passaram a bebê-lo frio.



Figura 6.1: Sorocaba, na loja Cowboys Ranch.

Sorocaba e todos os seus amigos estão verdadeiramente empolgados com a Expo-Acre, a feira anual agrícola e também a maior festa do Estado. Planejam cavalgar do Centro da cidade até a cerimônia de abertura da Feira. Geralmente a Exposição ocorre no mês de julho, quando os acreanos poderão ver os maiores shows musicais country, competição de caubóis nos rodeios e os melhores touros do Estado em exibição.

Todos vão para a Expo-Acre vestidos a caráter, porém, não se assemelham aos gaúchos do Sul do Brasil ou mesmo aos vaqueiros em couro do espinhoso e árido Nordeste. Eles estão vestindo estilo “texano”, com botas caubói, jeans azul, camisa-xadrez, cintos de couro com enormes fivelas e chapéus de feltro.

Aqueles que estão bem vestidos, diz Sorocaba, são descritos como “bem texano”, e aqueles que têm boas habilidades de caubói podem ser referidos elogiosamente como “caubói Texano”, um verdadeiro caubói do Texas. Na Cowboys Ranch, eles têm acesso a todos os seus apetrechos, inclusive ao pó de tabaco Copenhagen, por 25 reais.

Para a Expo-Acre deste ano (2010) Sorocaba estará todo enfeitado, e se eu o tivesse visto antes, nunca imaginaria que seu primeiro gosto pelo rural viesse de uma novela, que ele não possuísse terra e muito menos gado, e que estivesse estudando legislação ambiental.

Sorocaba não consegue se imaginar vivendo de outra forma: “ – Eu só posso dizer que não poderia viver outra vida. Assim como não desejamos nascer negros ou brancos, alto ou baixo, eu não posso mudar o fato de que nasci sertanejo. Eu penso que no Acre, como a criação de gado é tão forte, e no Brasil como um todo, nós estamos conectados ao rural, quer queira quer não.”

Ele estava testemunhando o crescimento do estilo de vida sertanejo e country no Brasil em um momento ambíguo: por um lado, tanto a criação de gado e produção agrícola quanto, de outro, as migrações para a cidade, haviam deslançado.

Ficou a nostalgia pela vida rural, uma saudade do estilo de vida tradicional e simples de uma época que já não existe mais, e que pode, no melhor dos casos, ser nutrida e suavizada ao ouvir música country, usar botas de couro e assistir novelas e rodeios.

Tudo isso acontece concomitantemente nas tardes de Rio Branco. No bar, a banda de Bobney canta uma versão em ritmo acelerado, de “Jambalaya”. As pessoas sugam tereré frio embaixo da sombra das árvores, esperando o sol tropical baixar. Sorocaba laça um pequeno touro de metal na Cowboys Ranch.

Todas essas cenas fragmentárias se combinam para constituir a vida country que Sorocaba tanto ama no meio da Amazônia.

1 Lugares country na cidade

Até agora me esforcei por trazer um entendimento de como a cultura de gado se enraizou em um lugar com uma história tão curta e controversa acerca do gado, além de estar intimamente ligada à história dos seringueiros e das políticas ambientais progressistas. Ainda assim, como nós podemos entender seu crescimento entre aqueles da cavalgada, tais como Sorocaba, que viviam na cidade?

Sorocaba não possuía terra e raramente saía da cidade, mas sua conexão com a vida country estava em um nível simbólico, através de atividades, como cavalgar cavalos, beber tereré e usar botas. Ainda que Sorocaba estivesse estudando legislação ambiental, e que viesse algum dia, supostamente, trabalhar em prol do “ambiente”, nunca iria interagir com a floresta como um espaço social aceitável. Como muitos acreanos que estão insatisfeitos com a vida na cidade e têm saudade de algo mais “autêntico”, Sorocaba conseguiu conciliar o rural e o urbano em lugares country, que se aproximam do que pode ser entendido como uma visão da vida rural que seja culturalmente aceitável. Como mostrarei, os lugares country ilustram a visão de uma existência humana em um ambiente rural cultivado, e são geralmente, mas não sempre, ligados à cultura de gado.

As paisagens rurais estão influenciadas pelas estruturas político-econômicas e preocupações práticas, bem como pelas preferências culturais e ideais. A terra pode ser mapeada e medida, mas... e com relação aos espaços culturais na cidade? Será que os bares country, em Rio Branco, ou as arenas de rodeio, espalhadas pelo Alto Acre, podem nos dizer algo? Ainda que muitos urbanoides não vejam a floresta, suas plantas selvagens e animais positivamente, mantendo suas casas distantes, não visam escapar da natureza como um todo. Na verdade, muitos buscavam uma válvula de escape das pressões da vida urbana moderna lembrando e se conectando de modo idealizado em uma interação homem-natureza. A forma como muitos o fazem alude a um certo compromisso, mas ainda muito carregado de uma conotação antropogênica dos espaços.

Aqui, descrevo os lugares country e a cultura caubói como formas emergentes do compromisso entre os espaços perenes e os dualismos ideológicos, associados com a floresta e com a cidade. Concentro-me nos lugares de compromisso, em que as pessoas constroem a partir dos locais da cidade, tal qual a miniatura rural que Sorocaba cultiva no seu quintal, o Cowboys Ranch, e mesmo os eventos temporários, tal qual a cavalgada. Também avalio o quanto as pessoas que aderem a essa visão da vida rural a mostram através de suas vestimentas, como as botas, fivelas no cinto e chapéu caubói.

1.1 Às margens da cidade: chácaras e ranchos

Nos limites de Rio Branco estão as chácaras, onde as pessoas com dinheiro vão para fugir do “estresse, crime e barulho” da cidade, em um meio semi-rural, que não está isento das conveniências urbanas. Chácaras geralmente são pequenos pedaços de terra com uma casa entre árvores frutíferas, gramados bem aparados, jardins e açudes formados artificialmente, repletos de peixe. Ainda que não explicitamente relacionados com a cultura caubói, as chácaras denotam um certo com-

promisso entre o rural e o urbano, e passar um tempo nelas traz um senso de escapismo das estruturas modernas da cidade para relaxar na simplicidade do campo.

Ranchos são pequenas propriedades de terra, parecidas com as chácaras, com a diferença que possuem terra disponível para o gado e/ou infraestrutura para competições de rodeio. No Rancho Sinuelo, na periferia de Rio Branco, jovens profissionais urbanos se reúnem depois do trabalho para praticar o laço e outras atividades relacionadas com rodeio. Eles se sentam na beirada da cerca, revezando o chifre de touro, cheio de tereré e pedaços de limão. Essa tranquila cena que toma lugar aos finais de tarde, à medida que o sol se põe, é acompanhada da impactante soltura dos bezerros do brete, seguida atentamente por um cavaleiro. Sua função é laçar o bezerro antes que ele pare de correr. A conversa deles orbita desde avaliações de cada performance, até amigos irritantes e coisas do amor; alguns dos homens mascam tabaco em pó.

O Rancho Sinuelo é o único do Acre que possui uma arena para rodeios coberta. O Sinuelo promove shows de música sertaneja e competições de laço, onde pessoas vêm praticar para os rodeios aos finais de tarde. O dono veio do estado de Goiás e teve seu diferencial ao abrir o primeiro motel do Acre, um lugar para encontro de namoro, onde os quartos são pagos por hora. Com os lucros deste motel ele conseguiu comprar uma terra e criou o Rancho Sinuelo. Ele me explica que isso é um empreendimento, mas também uma maneira de se conectar com a vida rural, trazendo algumas das suas tradições ao Acre.

Os ranchos são valiosos espaços para esses homens urbanos, pois oferecem atividades nas quais, ao participarem, se conectam com suas tradições e a tranquilidade da vida rural. Eles podem fugir ao nervosismo da vida moderna na cidade e ao mesmo tempo não precisam deixar suas comodidades de lado, ou lidar com as dificuldades do trabalho na terra, que a vida rural exige. Nesses espaços “rurais”, nas franjas da cidade, esses homens construíram um modo social apropriado de como interagir com o interior, escolhendo seletivamente algumas características do estilo de vida baseado no gado.

1.2 Caubóis de vitrine, bares country e um pedaço de terra

Esses espaços “rurais” não necessitam estar na saída da cidade ou oferecer cercas para se apoiar, mas podem ser criados toda vez que um grupo de amigos se reúne para participar da cultura de gado. Nos finais de tarde, grupos de pessoas se encontram no Parque da Maternidade ou na calçada, na frente de suas casas, para beber tereré e quase sempre, ouvir música sertaneja. Era raro ver pessoas bebendo tereré pelas ruas, logo que ali cheguei em 2007, mas isso se tornou mais habitual ao

longo dos anos. Em 2013, se inaugurou uma loja dedicada em vender apenas tereré e toda a parafernália associada a sua beberagem.

Sorocaba e todos os seus amigos sempre se encontravam no Cowboys Ranch para, no final do dia, beber tereré frio. Eles circulavam a cuia sentados nas cadeiras de madeira na frente da janela de vidro, observando a vista da rua. Existe certa ironia no fato de que esses caubóis urbanos, que se esforçam para serem autênticos, pois podem ser literalmente chamados, neste caso, de “caubóis de vitrine.”

Os bares tocam temas country ou sertanejo, largamente influenciados pelo rodeio de Barretos, e temas do oeste norte-americano, que aumentou durante meu trabalho de campo. No bar country recém-aberto, “Bahamas”, clientes bebem cerveja gelada, retirada de pequenos baldes de aço, e assistem uma tela de TV gigante que passava clipes de rodeios e atrapalhadas nas touradas, enquanto um homem cantava as famosas músicas sertanejas. Porém, frequentar o Bahamas não é o mesmo que ir à zona rural e encontrar seus amedrontadores habitantes, a quem moradores da cidade muitas vezes taxam de “interioranos”, atrasados, colonos portando terçados, fazendeiros violentos, onças e insetos vetores de doenças. No Bahamas, as pessoas cantam a beleza e a simplicidade da vida no campo e a busca incessante pelo amor romântico. Eles se vestem como caubóis, conhecedores das paragens que vagam nas fronteiras – tal qual pintado nas paredes, e montam touros ferozes – como retratado na televisão.

Tabela 6.1: Comparação da concordância dos grupos sociais acerca dos depoimentos sobre aspirações sociais.

GRUPO SOCIAL	DEPOIMENTO SOBRE ASPIRAÇÕES SOCIAIS		
	NÃO É UM SONHO DE MUITOS ACREANOS TER UMA TERRA PRÓPRIA	É UM SONHO DE MUITOS ACREANOS TER GADO	É UM SONHO DE MUITOS ACREANOS SER UM SERINGUEIRO
Seringueiros	5%	95%	25%
Colonos	5%	84%	5%
Fazendeiros	0%	95%	0%
Caubóis	5%	100%	5%
Governo	10%	85%	10%
ONG	5%	85%	0%

A maioria dos acreanos entrevistados gostariam um dia de possuir uma propriedade fora da cidade. Meus achados indicam que os sonhos urbanos por um “pedaço de terra” estão fortemente arraigados no gado (tabela 6.1). Tudo indica

que a forma atual mais aceita de interagir com a terra é através do gado, e não como seringueiro que pratica o extrativismo florestal.

Cabe notar que os residentes tanto urbanos quanto rurais, inclusive os funcionários públicos e grupos ligados a ONGs, concordam em dizer que o sonho de muitos acreanos é possuir terra e gado, e, ao contrário, poucas são as pretensões ao estilo de vida do seringueiro, ainda que os grupos que trabalham nas ONGs e no governo acreditem ser nobre esse estilo de vida.

Isso nos coloca, novamente, frente ao desafio que seria tentar implementar um programa cultural alternativo tal como foi a florestania, quando o modo de vida baseado na floresta não é mais viável economicamente, nem apreciado culturalmente.

2 A moda country: função, significado e escolha

O “rural” representado em espaços urbanos não é apenas reflexo das atividades econômicas, da maneira como um pasto indica a criação de gado – na cidade, esses ambientes são recriações simbólicas de um estilo de vida, e se baseiam, em grande medida, nas percepções desejáveis ou apropriadas das interações humano-meio ambiente. As pessoas que decidem frequentá-los acreditam que tais contextos carregam algo que é culturalmente sedutor. O inverso também é verdade, pois algumas pessoas evitam estar em tais ambientes, por exemplo, meus interlocutores ambientalistas acreanos disseram que não queriam acabar mortos no Bahamas. Eu nunca os vi vestindo roupas ligadas à cultura de gado.

Em que medida, portanto, os diferentes grupos de fato participam dessa forma de expressão rural? Fiz uma lista de atividades, comportamentos e práticas que acreditava estarem associadas à cultura de gado, para depois confirmá-las com informantes-chave. Essa lista de atividades ligadas à cultura de gado continha vinte e um itens, agrupados em cinco categorias: (1) consumir carne; (2) vestir roupas estilo country, caubói ou de rodeio; (3) participar de um estilo de vida centrado no gado; (4) assistir/ouvir a programas de TV ou música no rádio com temas da cultura de gado e (5) participar em eventos culturais populares. Discuto esses temas em mais detalhes nos capítulos 8 e 9. Aqui, detenho-me em um dos cinco temas: vestir-se country, caubói ou roupas ligadas ao rodeio.

O objetivo agora, é aprender em que medida as pessoas e grupos participam da cultura de gado e também determinar os critérios racionais de participação ou não da mesma. Vestir-se com roupas ao estilo country – um conjunto que inclui uma grande fivela de cinto, chapéu caubói, botas, jeans apertado e camisa xadrez – está claramente associado a uma cultura de gado, na opinião de muitos acreanos.

A escolha por essa maneira de se vestir, dentre todas as outras, representa uma decisão individual e consciente em se manter ligado – ele ou ela – à cultura de gado, ainda que existam algumas exceções. Por exemplo, as botas são talvez o artigo do vestuário mais associado com a cultura de gado, mas também é o calçado mais usado pelas pessoas que trabalham na área rural, particularmente durante a estação seca. As botas possuem certo significado simbólico, mas são também funcionais e geralmente também o único calçado disponível nas lojas agropecuárias das pequenas cidades no Alto Acre. Existem, portanto, ao menos três fatores a se considerar: significado, função e escolha.

Ao menos 70 por cento dos representantes de todos os grupos rurais que entrevistei disseram usar botas (Tabela 6.2). Essa prática é menos comum dentro do conjunto da população urbana, tais como funcionários públicos e das ONGs, que podem também vesti-las ao visitar determinadas áreas rurais.

Tabela 6.2: Comparação do uso de roupa country entre os grupos sociais.

ITEM DE ROUPA USADO	GRUPO SOCIAL					
	SERINGUEIROS	COLONOS	FAZENDEIROS	CAUBÓIS	GOVERNO	ONG
botas de couro	70%	90%	80%	100%	30%	20%
roupa estilo country	0%	15%	20%	100%	10%	0%
cinto com fivela	10%	10%	15%	95%	0%	0%
chapéu de caubói	5%	20%	30%	80%	5%	5%

Uma grande e reluzente fivela de cinto não tem necessidade funcional. Seu uso invoca uma conexão simbólica consciente com a cultura de gado. Noventa e cinco por cento dos peões dizem usar uma fivela – algumas vezes, enquanto trabalham (geralmente uma já bastante usada), mas principalmente quando vão à cidade ou frequentar algum evento social, tal como danças ou rodeios. Os três fazendeiros que disseram usar a fivela, o fazem somente durante os eventos culturais, mas a maioria dos fazendeiros desaprova qualquer forma de moda country, devido evocar a classe trabalhadora e também para permanecerem discretos. Funcionários governamentais mais ambientalmente tendenciosos, e membros das ONGs rejeitam o uso da fivela no cinto. Apenas 10 por cento dos colonos e seringueiros disseram usar esse artefato, ainda que grande número deles calce botas e use chapéus caubói, itens que de novo, são praticamente as únicas roupas disponíveis à venda no interior, mas que estão, no entanto, ligadas à cultura do gado.

Muitos funcionários do governo e das ONGs estão cientes de que o uso desses apetrechos pode ser visto como uma aprovação de um modo de vida que eles

não desejam endossar. Os seringueiros do meu grupo, no entanto, adoravam usar bonés e camisetas estampadas com cenas de rodeio. Quando eu os perguntava se ao usá-las eles preferiam ou concordavam com o significado cultural por detrás da imagem, quase sempre respondiam que não. Alguns haviam herdado um chapéu ou comprado uma camiseta por acharem sua cor ou desenho bonito.

Quando os seringueiros visitavam as cidades menores, as mesmas opções de chapéus e calçados eram vendidas em todas as lojas. Sua escolha também estava limitada pelo poder de compra que tinham. Essas considerações dizem respeito menos aos funcionários das ONGs em Rio Branco, dentre os quais as escolhas eram menos influenciadas pelo poder de compra e disponibilidade dos produtos do que pela mensagem que a roupa transmitia.

3 Desenvolvimento e distanciamento

O crescimento da cultura de gado no cenário urbano, inclusive como cultura popular, indica que as pessoas desejam cruzar a linha entre o rural e o urbano, ainda que os espaços que escolheram privilegie uma visão humana sobre a natureza. Nos espaços “rurais” da cidade foi feita uma espécie de acordo pelo qual existe uma forma de vida rural apropriada, refletida na paisagem cultural. Esses espaços buscam se conectar com um passado rural mítico, fazendo esses acreanos se dissociarem da vida rural tal qual ela é, particularmente em relação às florestas. Mas, se a cidade é tão dificultosa e desagradável, por que não só no Acre, mas no Brasil como um todo, tantas pessoas que moram no campo se mudaram para as cidades nos últimos anos? A convivência com Maria Baiana nos mostra a complexidade e interconexão entre a vida rural e urbana.

Os moradores rurais se mudam para a cidade⁸
(Cartão Postal 4)

Ao vagar pelo Acre na fronteira com a Bolívia é difícil não cruzar com Maria Baiana. Poderíamos dizer apenas “Baiana”, e muitos nessa região iriam saber que você estava falando da mulher forte e faladeira, que vive com seus filhos e netos ao final de um ramal, no pé de um morro. Baiana cresceu no árido Nordeste baiano. Veio junto com seu marido, seguindo o avanço da fronteira econômica para a Amazônia, até se estabelecer definitivamente no Acre, em 1982.

A vida não estava fácil para Baiana desde que seu marido morreu, esmagado por um carro de boi, vinte e cinco anos atrás: “Não havia homem nenhum aqui para me ajudar. Pode perguntar. Eu tive que sustentar essas crianças sozinha. Eu cuidei delas sozinha. Olhe para

8 “Cartões Postais da Amazônia”, publicada no *San Angelo Standard-Times*, em 15 mai. 2010. O conteúdo original do artigo foi mantido, com apenas algumas correções. Os títulos foram escolhidos pelos editores do referido jornal.

as minhas mãos – elas estão calejadas de tanto trabalhar na terra, de suar na roça para dar de comer para as minhas crianças.”

Suas mãos carregam as marcas de uma mulher que já viveu no campo por mais de sessenta anos. Elas são grandes e grosseiras e parecem fora do lugar, quando comparadas com seu esbelto perfil e cabelos negros, sempre presos atrás, em coque.

Um ano atrás, cheguei à casa de Baiana para aprender um pouco mais sobre a vida familiar dos colonos que se estabeleceram na Amazônia, nos últimos trinta anos, em lotes de terra, medindo por volta de cem hectares. Permaneci um mês em sua casa com seus dois filhos mais novos e seu neto. Ainda me lembro vividamente de alguns momentos dessa convivência.

Dois enormes touros brancos com argolas em suas narinas ficavam do lado de fora da casa, de cara com a porta da frente, e sempre respondiam ao seu chamado. Ela lavava as roupas em um pequeno riacho atrás de sua casa, espalmando as roupas contra a tábua de madeira, que ecoava a grande distância. Todas as pessoas paravam em sua casa para ouvir as últimas novidades, reclamar de seus problemas ou receber um conselho gratuito, mesmo que não tenham pedido. Ela iria lhe falar mesmo assim, de seu modo peculiar, com frases cantadas, variando de entonação e quase sempre seguida por longos suspiros.

Mas havia algo a mais acontecendo ali. No dia que cheguei, havia um homem sentado com ela à mesa da cozinha. Depois, entendi que eles estavam ali negociando a venda das suas terras. Meu único mês com eles seria também o último deles, antes de se mudarem dali. Não seria um mês típico para uma família de colonos, mas, logo percebi que não existe nada típico na vida de um colono, visto que as coisas mudam todos os dias.

Ao redor do Acre, muitas pessoas que vivem na zona rural estão migrando para a cidade. Isso acontece devido a vários motivos, quase sempre justificados pela disponibilidade dos serviços de saúde, melhor educação e mais oportunidade de emprego, que são quase sempre limitados ou mesmo inexistentes nas diversas comunidades rurais amazônicas.

No caso de Baiana, ela sofria com dolorosas pedras nos rins e necessitava fazer uma cirurgia. Ficava apreensiva por estar tão longe e não poder chegar tão rápido ao hospital.

Também queria evitar as brigas em relação a sua herança. Queria logo vender a terra e dividir o dinheiro, enquanto estivesse viva para ver seus filhos usufruindo.

Resumindo, ela estava cansada da vida rural: “Esse não é lugar para uma pessoa idosa. É desgastante ter que enfrentar lama e chuva e ter que cuidar constantemente dos animais.” No atual estágio de sua

vida os benefícios da cidade pesavam mais do que a tranquilidade da vida rural.

Uma semana antes dela se mudar para a cidade, sua família ofereceu uma grande churrascada. Nós cavamos um buraco retangular grande e profundo no chão. Um de seus filhos comprou uma vaca para o evento. Nós a amarramos em um galho de árvore e a esquadreamos com um facão. A carne foi salgada e colocada junto à grelha de arame farpado que cobria o buraco, para ser assada. Quando ficou pronta, nós devoramos salgados nacos de carne, temperados com suco de limão.

Os parentes e amigos da cidade vieram com sapatos impecavelmente brancos. Eles tiraram seus calçados ao descerem do ônibus na beira da BR, carregando seus sapatos nas mãos à medida que caminhavam nos ramais sujos, até chegarem perto da casa, onde lavavam seus pés barrentos. Eles chegaram em ótimo estado, com suas roupas e sapatos brilhando. Alguns deles estavam vivendo na cidade havia pouco tempo e sentiam saudades de voltar, e ficarem longe “do barulho, da poeira e crime da cidade”.

A verdade é que quando as pessoas se mudam para a cidade, não voltam mais para viver no campo. Todos desejam um lugar rural, mas apenas como um lugar para relaxar durante as férias e nos fins de semana, não para trabalhar e viver.

Baiana está na cidade faz quase um ano agora, e a casa em que ela criou os meninos ficou fechada. O homem que comprou sua terra não se interessou pela casa. Comprou a terra somente por causa do pasto, onde agora suas vacas pastam.

A cirurgia de Baiana correu tudo bem, e ela está bem de saúde novamente. Da próxima vez, irei falar sobre como vai sua vida na cidade.

Ir levando é parte da vida na cidade⁹
(Cartão Postal 5)

Faz um ano que Baiana, que havia vivido no campo toda sua vida, empacotou suas coisas e se mudou para viver na cidade.

As imagens que temos disponíveis da região amazônica são quase sempre ligadas à floresta, mas a maioria das pessoas que vive aqui está nas cidades que, por sua vez, estão gradativamente inchando devido à migração rural. Muitas delas desdenham da ideia de viverem uma vida afastada do campo, mas a cidade oferece coisas que elas nunca teriam acesso no meio rural, tais como educação, assistência médica e salários fixos.

⁹ Extraído da Série “Cartões Postais da Amazônia”, publicada no *San Angelo Standard-Times*, em 05 jun. 2010. O conteúdo original do artigo foi mantido, com apenas algumas correções. Os títulos foram escolhidos pelos editores do referido jornal.

A nova casa de Baiana na cidade tem as paredes pintadas de verde claro e laranja. Está localizada em uma ruela, a alguns quarteirões da avenida central do bairro. Da primeira vez que cheguei ali, lamentei a forma como sua vida rural, que parecia ser dura, mas nobre, tinha sido traduzida para a cidade. Os cachorros, que antes corriam livres pela floresta, agora estavam acorrentados e se moviam apenas para seguir o resquício de sombra que se formava no diminuto quintal. Ao invés de se banhar no pequeno córrego que passava atrás de sua casa, a família se lavava em um banheiro escuro de alvenaria, com apenas uma pequena janela telada.



Figura 6.2: Vista da varanda da Baiana para a rua.

Ao adentrar sua casa nesse primeiro dia, fomos acompanhados por uma trilha sonora do Backstreet Boys, que dava para ouvir vinda da casa dos fundos. O CD de seus maiores sucessos foi tocado por sucessivas sete vezes. A vida na cidade não parecia ser assim tão boa para mim. Me acostumei a isso aqui, mas não seria justo dizer que sua vida rural era melhor. Se eu tivesse algum problema em compreender sua decisão de vir para a cidade, eles diziam que eu estava completamente louco de deixar a confortável vida ao estilo norte-americano, que eles viam na TV, e vir para cá.

Pouco a pouco, me dei conta de que minha preferência por uma vida tranqüila e “pura” na floresta estava baseada em devaneios, possibili-

tados por boa saúde, educação e segurança financeira – um romantismo dissociado dos desafios diários do que realmente é uma vida na Amazônia ou em qualquer lugar rural, diga-se de passagem.

Pelo menos inicialmente, Baiana odiava a vida na cidade: “Nos primeiros meses, eu chorava todos os dias”, ela disse. À medida que ela se recuperava da cirurgia, passou a gostar mais: “Eu descansei minha mente e meu corpo... não tinha me dado conta de quão cansada eu estava, mas agora eu sei. Foi estressante para mim ali... estava sempre preocupada em cuidar dos animais, e quando eu estava sozinha, sem meus filhos, fiquei com medo dos marginais.”

Ainda que ela não sinta falta da vida na colônia, seus filhos sentem. Um deles conseguiu trabalho na cidade, durante dez horas por dia, seis dias por semana, como entregador de água em uma moto. Ganha em torno de 500 reais por mês. Ele preferiria voltar para a colônia, onde poderia faturar muito mais vendendo um bezerro por mês e ainda por cima, com muito menos trabalho. Nos seus dias de folga, não perde tempo em sair da cidade para visitar seus parentes na colônia.

Aqui na cidade, pude entender o quão solitário era para Baiana viver no campo. Ela adora prostrar-se com as pessoas e na cidade, tem muito mais chance de fazer isso.

Na semana passada, uma mulher franzina que Baiana conhecia da colônia, veio à cidade resolver algumas burocracias. Ela almoçou conosco, segurando firme a colher com toda sua mão. Ela não falou muito, mas gargalhou quando Baiana disse que eu era seu filho branco, perdido há muito no Sul do Brasil.

Baiana não necessariamente precisa ter uma pessoa com quem conversar. Pude escutá-la na semana passada, quando estava no quarto de um de seus filhos. Ela dobrava uma pilha de roupas que aguardavam no chão: “Quando será que esses garotos vão aprender? Eu não estarei sempre aqui para dobrar essas roupas e deixar as coisas limpas. Oh, mas não se preocupe quanto a isso, sério! Eu tomarei conta disso. Vagabundos, preguiçosos... (suspiros)”

Ela deixa tudo arrumado bem cedo para conseguir assistir às novelas da hora do almoço e depois de novo, no final da tarde. As novelas são muito assistidas no Brasil e na hora que elas passam, por volta das dezenove horas, as ruas ficam vazias. Quando eu chegava na casa das pessoas no meio da novela, mesmo sendo o primeiro norte-americano que as pessoas já viram na vida, só conversavam comigo na hora do intervalo.

Não é surpreendente, então, que Baiana converse também com as novelas. Ela julga moralmente seus personagens, escrutina seu visual e ri, quando o vilão tem o troco que merece. Ela interpreta as dicas não tão sutis de quando alguém está se apaixonando ou está

tentando enganar os outros, contando em voz alta o segredo que o personagem devia saber: “Ela não te ama – ela só está interessada no seu dinheiro!”

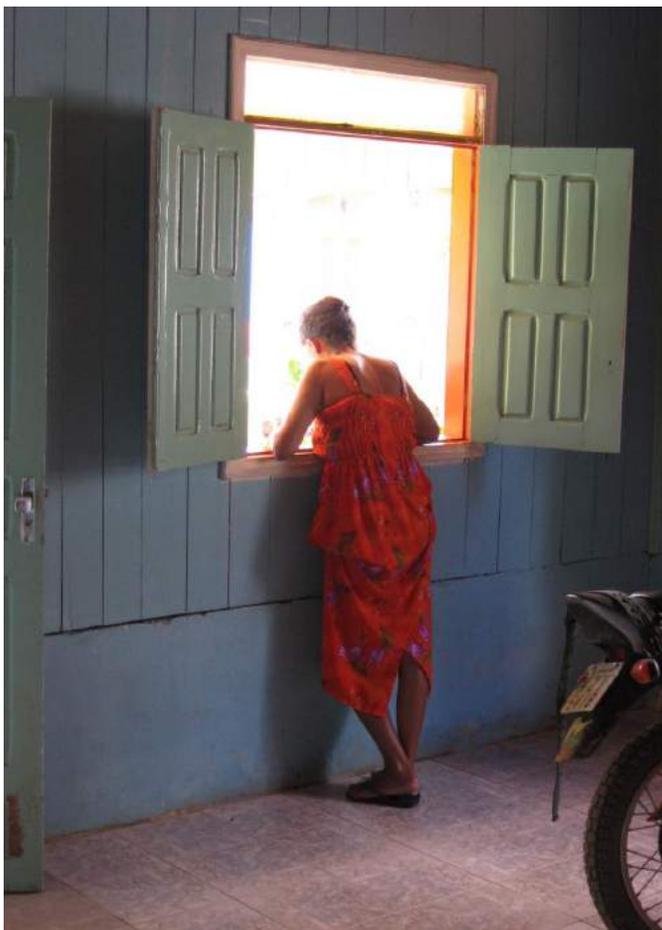


Figura 6.3: Baiana olha para fora pela janela.

Em um domingo (o único dia que a novela não é transmitida) eu sentei com Baiana, seus filhos e netos para assistir programas de comédia e de vídeo-cassetadas. Nós gritávamos juntos, assistindo às atrapalhadas de crianças tentando furar a bola ou fazer um gol, e, ao invés disso, acertavam os sacos dos seus coitados pais.

Mais tarde, quando a TV foi finalmente desligada, vi Baiana acariciando uma foto de seu falecido marido: “Se ele ainda estivesse por aqui, eu lhe garanto que nós seríamos dois felizes velhinhos.”

Baiana sabe que não foi fácil para ela, mas se sente orgulhosa de ter usado o pouquinho que tinha e construído uma vida.

A mudança melhorou sua vida de modo bastante prático, o que nem sempre é uma questão de onde se está, mas com quem se está ou, no caso de Baiana, dos que já a haviam deixado.

Através de palavras, risadas e lágrimas, Baiana mostrava que as pessoas não são tão diferentes de lugar para lugar, mesmo na Amazônia. Ela também me ensinou que, não importa onde, as pessoas tentarão melhorar sua vida, se puderem. Para Baiana e vários outros na região, isso significava se mudar para a cidade.

4 Saudade na cidade

A cidade é feita de uma diversidade de pessoas, de Sorocaba à Baiana, que tiveram experiências diferentes, para dizer o mínimo, mas estão unidos, residindo na cidade, ao mesmo tempo na história.

Na medida em que as cidades da Amazônia crescem, ninguém mais quer verdadeiramente uma vida na floresta, mas também não estão totalmente satisfeitos com a nova vida urbana. Será que olhando a cidade podemos entender algo sobre o crescimento da cultura de gado? A história que trouxe o gado e a migração para a Amazônia na década de 1970, e que gerou uma resistência à pecuária e suas práticas culturais também criou as precondições demográficas, econômicas, sociais e políticas que trouxe terra fértil para o ressoar da cultura de gado no presente.

Muitos acreanos dizem que a modernidade e o progresso chegaram com a BR-364, que conectou o Estado com o resto do país, na década de 1970. A partir desse momento, o Acre passou a se “desenvolver” – caminhos lamacentos viraram ruas pavimentadas; água, eletricidade e artigos escassos ficaram mais acessíveis. Com a chegada dos migrantes, conflitos de terra tornaram-se mais frequentes, incluindo a expulsão dos seringueiros, quando a maioria deles foi tentar a vida na cidade (BAKX, 1988). As cidades no Acre estão cheias de pessoas que deixaram suas propriedades rurais para tentar uma vida urbana melhor (SCHMINK e CORDEIRO, 2008) – tendência da Amazônia e Brasil como um todo, no final do século vinte (BROWDER e GODFREY, 1997). O processo desenvolvimentista iniciado pela abertura da colonização da Amazônia criou linhas elétricas e estradas que iriam introduzir novas formas de uso da terra, e também mensagens culturais da vida rural, do centro à periferia.

Baiana, que passou por diversos lugares dessa colonização, buscando terra, foi finalmente atraída para a cidade, pela promessa de melhor saúde, educação e segurança. Ela e outros na mesma situação romantizavam a vida que deixaram para trás, relembrando sentimentos de autonomia e tranquilidade. Urbanóides, como Sorocaba, por outro lado, também expressavam uma nostalgia do campo,

incrementada inclusive por não estarem familiarizados com suas agruras – imaginando cenas de pureza e tradição, contrastada com o crime, o barulho e a pressão da cidade. Alguns habitantes de cidades mais tradicionais do Centro-Sul brasileiro criticam o processo de modernização que os separou da terra, deixando-os à procura de um passado rural idealizado (DENT, 2009; OLIVEN, 2000).

Muitos acreanos conseguem expressar seus sentimentos através da palavra saudade, que é uma mistura de desejo, perda e nostalgia – neste caso específico, a respeito da vida rural e do campo. Para a maioria, a saudade pode ser liberada através da cultura caubói, expressão que propicia uma conexão simbólica com um passado rural idealizado, ou com um presente menos complicado – uma espécie de “era de ouro” mítica, que na verdade, nunca existiu (WILLIAMS, 1975).

Dado a preferência histórica urbana e internacional (europeia) das expressões da cultura popular brasileira, tendência essa sempre explorada pelas novelas mais populares dos finais de tarde (KOTTAK, 1990; PACE, 2009; PACE e HINOTE, 2013), as conexões internacionais da cultura caubói reforçam o apelo e legitimidade desse tipo de expressão rural por todo o Brasil, e particularmente no Acre. Esse senso de conexão nacional e internacional é importante de ser notado, dada a marginalidade da posição do Acre frente ao restante do país. Ainda que os acreanos sejam extremamente orgulhosos do seu Estado, muitos concordam que ele fica “no fim do mundo”.

Ainda que não corresponda exatamente com a experiência, a cultura caubói é a única forma de identidade rural avaliada positivamente e completamente institucionalizada, por todo o Brasil. Liga pessoas que têm alguma relação com tradições rurais, do Acre a São Paulo, e para além das fronteiras. Poucos, talvez nenhum brasileiro deseja ser associado ao caipira representado nas Festas Juninas, com aparência banguela, sardas e roupas remendadas. Em menor número ainda, buscariam traçar ou celebrar conexões com os grupos amazônicos, considerados mais atrasados, como selvagens, em comparação com o estranho caipira – caboclos, ribeirinhos, seringueiros e povos indígenas.

É importante ressaltar que a cidade e a floresta são dois extremos que representam não só diferentes espaços, mas também evoluções e estágios temporais diferentes na cabeça das pessoas. Considera-se que os habitantes da floresta foram corrompidos pelo seu contato com a natureza e portanto, tornaram-se menos humanos, enquanto que os moradores da cidade amoleceram e foram pervertidos pela sua alienação ao trabalho duro. A zona rural, vista como o country e como um meio termo entre floresta e cidade, no entanto, é visto como um lugar para trabalhar duro, tornar-se autossuficiente, usufruir de ar puro, da brisa ao final da tarde e de refeições ao estilo que nossa vó costumava fazer. Ainda que nunca tenha

existido esse ambiente no Acre, as pessoas sentem que existia antes, num passado romantizado.

Muitos dos que permaneceram vivendo no campo dizem que as músicas sertanejas não descrevem bem como se vive ali. Ainda assim, a cultura caubói dá voz para uma forma ecológica específica, onde humanos submetem a natureza ao seu controle, criando paisagens antropogênicas. Essas mensagens ressoam com a ideologia desenvolvimentista, a qual propõe políticas amazônicas que encorajam os residentes a derrubarem a floresta para usarem esses espaços “produtivamente”. O Acre, que dá ênfase à preservação da floresta e modos de vida mais sintonizados com a natureza, frustra os planos de “desenvolver” e “fazer progredir”, e muitos acreanos rurais reclamam por serem injustiçados pelas leis ambientais, que limitam as queimadas e o desmatamento. A cultura caubói é a queixa da oposição à preservação ambiental, que veem os esforços de preservação como uma afronta à autossuficiência dos produtores rurais, componente central da formação da sua identidade, particularmente dos migrantes que apostaram na Amazônia para construir seu futuro.

Enquanto muitos se mudaram para a cidade, a agricultura brasileira cresceu, colocando a nação no topo da lista da produção global e exportação de diversas *commodities* agrícolas, incluindo a carne. O crescimento em nível nacional da cultura caubói pode ser vista como uma parcela das oscilações econômicas e demográficas do processo racional, industrializado, mecanizado e *commodificado* do capitalismo e da expansão da classe média, muitos com raízes no meio rural. Ainda que sua popularidade esteja crescendo, seria precipitado dizer que esse estilo de vida é aceito acriticamente, visto que as pessoas lamentam a perda tanto da produção econômica quanto cultural. As *commodities* agrícolas são produzidas em uma escala que não reflete as práticas produtivas centradas na família, que um dia caracterizaram esses sujeitos culturais do campo (MCCANN, 2015).

Durante o pouco tempo que estive no Acre, vi pessoas irem da admiração por todos os produtos vendidos no supermercado até a reclamação da falta de gosto da galinha de granja e do milho. Para muitos, o meio de valorizar essa vida rural já desaparecida parece ainda mais artificial e prosaica do que a comida. Os habilitados novos cantores da música sertaneja não se parecem em nada com a geração anterior, de velhos contadores de histórias, que mesmo sem vozes treinadas, tinham “coração” e sensibilidade rural.

É através dessas expressões que podemos ver de que maneira a economia e a cultura de massa estão relacionadas no pensamento da maioria dos acreanos que se distanciam da idílica vida rural que eles se esforçam por representar, em direção a um pacote *commodificado* e de produção em massa, seja o milho sem gosto ou novos estilos musicais.

4.1 “Um mundo diferente que pode ou não já ter existido”

Os brasileiros viram filmes de *bang-bang* e isso, sem sombra de dúvida, influenciou a forma dos sonhos caubóis, mas também existe algo eterno sobre o caubói. Ainda que não exista o mesmo grau de mística e prestígio da classe rural trabalhadora ou dos trabalhadores independentes no Brasil, como ocorre nos Estados Unidos, eles ainda são mais respeitados e cativantes do que o agricultor preso à terra. Ao contrário do caipira, o caubói toma atitude, tem poder físico e masculinidade. Na expressão do clássico brasileiro *Os sertões*, podemos ver a transformação na nossa frente: “e da figura vulgar do tabaréu canhestro reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinárias” (CUNHA, 1994, p. 90).

É importante lembrar que a popularidade da cultura de gado americana e a intimidade do argentino pelo gaúcho só emergiu depois que o modo de vida tradicional foi corrompido pelos constrangimentos da modernidade e pela lógica de produção capitalista (SLATTA, 1990). É devido à crescente urbanização que o caubói se torna algo maior: uma imagem masculina mítica e idealizada, um indivíduo que está no controle e livre dos problemas do mundo moderno (HOBSBAWN, 2013). Joan Didion traduz magnificamente essa essência atraente em *Slouching Towards Bethlehem* [Curvando-se rumo a Belém] (1968):

Quando John Wayne passou cavalgando pela minha infância, e talvez pela de vocês, determinou para sempre a forma de alguns dos nossos sonhos (...) E em um mundo que em seguida nos damos conta de que estava caracterizado pela corrupção, e as dúvidas, e essas ambiguidades que nos paralisam, ele sugeria um mundo diferente que pode ou não já ter existido: um lugar em que se podia movimentar com liberdade, acreditar em seus próprios princípios e viver deles; um mundo no qual o homem fazia o que tinha de fazer, um dia podia conquistar a garota, cavalgar através do tiroteio e chegar em casa incólume, não ir a um hospital com algo estranho dentro do seu corpo, não a uma cama elevada e rodeada de flores, remédios e sorrisos forçados, mas à curva do rio luminoso, com os álamos resplandecendo sob a primeira hora do sol da manhã.

Para muitas pessoas da zona rural, a cultura de gado pode talvez ser compreendida como a melhor alternativa para eles. Em si, essa cultura não representa ninguém de forma exata e completa, mas algumas de suas partes ecoam e proporcionam um modo atrativo de se exprimir para os acreanos do campo e da cidade. Sua conexão direta com a economia da criação de gado propicia uma via aberta para seu crescimento, mas no limite, sua emergência e apropriação urbana está relacionada a macro transformações econômicas que forjam o distanciamento e a saudade de uma vida rural que, de alguma maneira, parece mais autêntica do que o tempo presente e mais moderna do que a floresta.

Removido ou levado à cidade, aqueles que agora lá vivem transparecem saudades pela vida rural. A cultura de gado representa o campo como um espaço antropogênico, que existe em algum lugar entre a floresta atávica e a cidade moderna. É inseparável dos processos econômicos que ocorrem no Brasil e da produção *commodificada* e em massa, tanto de comida quanto da cultura. Os acreanos estão atentos a esse processo, ao mesmo tempo que criticam a comida sem sabor dos supermercados, e muitos desdenham da previsibilidade musical dos artistas *sertanejos*. Ainda que a criação dessa cultura de gado não corresponda exatamente com a memória de um passado rural ou mesmo de sua situação atual, mesmo assim, oferece a possibilidade de se reconectar simbolicamente com a vida no campo.

CAPÍTULO VII

AQUI ESTÁ A CARNE: SÍMBOLO, SUSTENTO
E CONEXÕES

*Um churrasco no seringa*¹⁰
(Cartão Postal 6)

Estava no meio da manhã de um sábado junino no Acre, a neblina da floresta já havia se dissipado, as galinhas estavam lerdas e os milhares de ruídos do amanhecer da floresta tropical já tinham diminuído.

Jatobá, Luanna e seu filho, Espimar e eu fechamos a porta e saímos para o churrasco.

Cruzamos os campos que circundavam a casa de Jatobá e Luanna, nos dirigindo a um pequeno caminho pela floresta. Pareceu de repente, que já era no final da tarde, pois o calor e os raios solares eram barrados pela cobertura florestal. Árvores de quase cinco metros de largura erguiam-se por mais de trinta metros, sem que vissemos um único galho, para então estender seus ramos por sobre o dossel. Vimos cipós da grossura de meio metro, que se enrolavam até o topo dessas árvores, se esgueirando entre elas.

Seguimos as estradas de seringa, pequenos caminhos que ligavam de cinquenta a cem seringueiras, ou o tanto que o seringueiro fosse capaz de cortar e colher em um dia. Atravessamos igarapés e riachos barrentos que engrossavam, quando a chuva vinha, balançando os troncos caídos, que por sua vez, passavam a servir como pontes.

À medida que caminhávamos, passamos por descampados na floresta que eram habitados por outras famílias, e eles então, nos ofereciam café em uma garrafa térmica. Alguns se juntaram a nós em direção ao churrasco. Depois de andar por três horas, nos aproximamos da casa de um “vizinho” de Jatobá, Carlos, o anfitrião do churrasco.

Carlos sacrificou uma de suas vacas para a festividade. Era para ser uma celebração e uma oportunidade para encontrar amigos, mas Carlos também precisava de ajuda. A promessa de carne atraiu amigos de longa distância para ajudá-lo a limpar um terreno para plantar. Os rapazes não viam problema em trabalhar durante a manhã toda, sabendo que iriam se saciar à tarde.

Para os seringueiros que viviam internados na floresta, comer carne é um prazer raro. Quando eles comem carne é geralmente de caça. O animal favorito é um veado, que pesa em torno de dezoito quilos.

Eles também comem tatu. Toda vez que digo que as pessoas comem tatu no Acre, [os americanos] se preocupam com lepra, mas eu nunca reparei que isso fosse um problema de saúde no Acre. Quando eu perguntei se comer tatu causa, necessariamente, algum problema de saúde, a seringueira Lene, que acabara de fritar alguns pedaços de tatu para o jantar, disse-me secamente: “Comer tatu pode dar dor nas costas”.

10 “Cartões Postais da Amazônia”, publicada no *San Angelo Standard-Times*, em 14 ago. 2010. O conteúdo original do artigo foi mantido, com apenas algumas correções. Os títulos foram escolhidos pelos editores do referido jornal.

Eu acrescentei mais essa crença na minha lista de tabus alimentares, junto com outras que eu já havia aprendido, por exemplo, que amendoim e aipo são estimulantes sexuais, e que maracujá o deixa calmo. Algum tempo depois, quando eu estava na cidade, descrevia a um amigo minhas descobertas etnográficas. Foi só nesse momento que me dei conta de que Leni estava caçoando de mim. Meu amigo me explicou a piada: “Comer tatu dá dor nas costas porque ele é tão pequeno que você precisar abaixar para capturá-lo”.

Além de tatu, eles comem jabuti, porquinho, pacas e diversos outros animais e pássaros, que não existem nos Estados Unidos.

Ainda que muitos deles hoje criem gado, suas vacas ainda são muito valiosas para serem comidas. Eles as usam para transporte de mercadorias, como borracha e também, pelo leite que esse animal proporciona, uma saudável fonte de proteínas. Algumas crianças inclusive, vão à escola montados em bois. O gado é vendido apenas em situações emergenciais, quando eles precisam de dinheiro. Comer carne, portanto, é um luxo para a maioria dos seringueiros.

Logo que chegamos à casa de Carlos, as mulheres estavam na cozinha e espalhadas por toda a casa, conversando, desossando a carne e descascando macaxeira. Os homens tinham acabado de capinar o terreno e estavam descansando à sombra de uma árvore, tentando pacientemente, controlar a fome com os pedaços de carne já na grelha. Eles estavam agachados perto da churrasqueira, que era um fosso profundo, do tamanho de um caixão. A brasa ardia no chão, assando os pequenos filés de carne, presos no arame farpado que servia de grelha (Figura 7.1).



Figura 7.1: Em um churrasco no seringal, com Pedro Perto (em pé, atrás) e sua família.

Quando a noite chegou, as luzes da pequena casa de Carlos eram as únicas que nos iluminavam, além das estrelas acima, pequenos pontinhos salpicados no fundo negro que nos cobria. No canto da casa, ao lado de uma lâmpada de querosene, um aparelho de som à bateria tocava uma fita com um antigo forró. A casa brilhante se agitava com o ritmo dos passos de dança – uma dança lateral que se parecia com uma grande vassoura tirando o pó e depois uma pisada coletiva, quando retornavam à planta dos pés.

O velho Pedro Perto, que caminhou durante todo o trajeto mancando, estava flutuando ao redor da luz, dançando com sua esposa, Teresa. Os adolescentes dançavam de maneira esquisita, mais felizes do que constrangidos, aproveitando que as namoradas e namorados em potencial viviam a pelo menos um dia de caminhada dali. Quando partimos, um pouco antes de amanhecer, as estrelas estavam começando a desaparecer, mas a casa ainda estava sacudindo e havia carne na churrasqueira.

1 A carne

1.1 Carne: boa para comer e boa para pensar

Das vacas pastando na zona rural até os churrascos, fogo de chão no seringa, às comemorações à beira da piscina com os fazendeiros, às hamburguerias da cidade, a carne é central para a vida social acreana. Visto como uma *commodity* que circula, é largamente consumida e ligada a diversos significados (e duplos sentidos), a carne proporciona os meios de conectar as pessoas, lugares, ideias e ações que compõem a cultura de gado.

Claude Lévi-Strauss já havia se perguntado se as construções culturais ao redor dos animais despontam por causa de seu valor material (“bons para comer”) ou das afinidades culturais e cognitivas com certas espécies, que podem ser “boas para pensar” (HARRIS, 1985; LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 89; MULLIN, 1999). A relação entre o material e o simbólico, assim como a forma com que práticas do grupo são performadas, através da estrutura e da agência, foi o tema que nos guiou até agora, à medida que estamos encaixando as peças da cultura de gado. A carne exerce um papel único dentro dessa rede: através de sua conotação de força e status, porque produz o combustível nutricional e simbólico para o desenvolvimento que acontece na cidade e na zona rural.

O modo como as metáforas do gado e da carne são usadas demonstram que o gado é “bom para pensar” no sentido de que fornece os meios conceituais para expressar características da sociedade acreana e para reestabelecer as relações estruturais entre os sexos, status no grupo masculino e classe social.

De maneira geral, as práticas sociais e percepções em torno da carne podem oferecer uma explicação para o fato de porque os acreanos escolhem, cada vez mais, esse alimento em detrimento de outros. Um exame dessas características socioculturais pode revelar que tipo de demanda inflama o desmatamento, que tem recebido muita atenção na literatura da “conexão hambúrguer”. Como irei mostrar, no entanto, a carne possui muitos papéis nessa situação, e é de diversas formas, o ímpeto ao desenvolvimento e o coração da cultura de gado.

1.2 As conexões hambúrguer

A expressão “conexão hambúrguer” foi cunhada por Norman Myers, em 1981, com o intuito de chamar a atenção para as importações de carne barata, provindas do desmatamento da América Central para os Estados Unidos (MYERS, 1981). Posteriormente, outros acadêmicos, em sugestivos títulos de livros e reportagens, ressaltaram a cumplicidade das redes norte-americanas de *fast-food* com o desmatamento na América Latina, tais como *The Cattle Are Eating the Forest* – “O gado está devorando a floresta” (DEWALT, 1983); *Hoofprints on the Forest* – “As marcas do boi na floresta” (SHANE, 1986); *Rainforests and the Hamburger Society* – “A floresta tropical e a sociedade do hambúrguer” (NATIONS and KOMER, 1983).

Durante os anos de 1970 e 1980, o consumo de carne de países da América Latina era pouco expressivo, visto que o poder de compra da classe média estava limitado pela crise econômica (JARVIS, citado em HECHT, 1993, p. 687-688). Enquanto o papel exercido pelos mercados internacionais foi importante para entender esse crescimento, este pode ter sido sobre-estimado, visto que a exportação de carne da América Latina representava menos de cinco por cento em comparação à importação de carne norte-americana, no mesmo período. Desenvolvendo as primeiras formulações de Myers, as publicações posteriores indicaram que as dinâmicas de produção e consumo variaram bastante ao longo do tempo, e que são influenciadas tanto pelo regime internacional, quanto pelas regulamentações nacionais e regionais (EDELMAN, 1995).

Até os anos de 1990, a maior parte da carne produzida na Amazônia era consumida internamente, e que, inclusive, importava carne até 1991 (KAIMOWITZ et al., 2004). O crescimento da indústria do gado na Amazônia nos anos 1990, se deve à crescente demanda por carne nas cidades amazônicas, consumo esse que quadruplicou entre 1972 e 1997 (FAMINOW, 1998, p. 115), ainda que os subsídios e incentivos governamentais também tenham tido relativo impacto.

No começo dos anos 2000, o Brasil emergiu como o principal exportador de carne do mundo (SMERALDI e MAY, 2008). O lugar onde a indústria do gado mais cresceu no país foi na Amazônia Legal, que representa 41 por cento do rebanho

brasileiro (SMERALDI e MAY, 2008). De 1998 até 2008, a quantidade de gado no estado do Acre cresceu em 400 por cento, a maior porcentagem de crescimento, considerando o Brasil como um todo (IBGE, 2008). A região do alto Acre, onde foram coletados os dados desta análise, é atualmente classificada como “um *hotspot* [ponto de maior incidência] de desmatamento”, devido às atividades associadas à pecuária (FAO, 2006). Antes de 2009 não havia forma de rastrear se a carne amazônica tinha procedência de terras desmatadas ilegalmente, mas as autoridades brasileiras passaram a implementar um sistema de certificação para identificar a origem dessa carne (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL BRASILEIRO, 2012).

A recente publicação do *Greenpeace Brasil*, intitulada “A farra do boi na Amazônia” (2009), chama a atenção para a conexão existente entre desmatamento e gado, trabalho escravo nas fazendas e matadouros ilegais. Esse relatório, bem como o de outras ONGs ambientalistas internacionais, e a imprensa já haviam chamado a atenção para a questão do desmatamento causado pelo gado ao se focar na complexa cadeia de *commodities*, que implicava o padrão de consumo remoto de soja e carne dentro do crescente desmatamento da Amazônia. Ainda que tais análises tenham produzido informação bastante útil, as poderosas imagens veiculadas nos jornais e internet foram talvez, as mais efetivas ao alertar para essa urgência e chamar a atenção para o lugar do consumo nos países do Norte global, com relação à destruição da floresta amazônica.

As passagens na rede internacional da “conexão hambúrguer” foram muito bem descritas por pesquisadores, ambientalistas e pela mídia. Mas, o que podemos aprender se enfocarmos no Acre, onde o boi que pasta onde havia floresta está diretamente ligado com o consumo local? Mesmo porque quase 40 por cento da carne criada no Acre não sai do Estado. Os acreanos são os maiores consumidores *per capita* de carne no Brasil, devorando algo em torno de 45 quilos de carne por ano, muito acima da média nacional, de 37 quilos (VALENTIM, 2008).

Primeiro, podemos olhar para o padrão de consumo dos diferentes grupos acreanos (tabela 7.1). Em média, entre os seringueiros, se come carne menos de um dia por semana, mas quase todos os dias esse item é consumido pelos caubóis. Todos os grupos compram a carne que consomem – à exceção dos caubóis, que sacrificam uma vaca por semana para dar de comer a todos na fazenda, e podem comer carne todos os dias de graça. O baixo consumo dos seringueiros é devido à falta de acesso, mas também reflete sua preferência cultural por carne de caça. Vale notar que os membros das ONGs ambientalistas se alimentam de carne quase quatro dias na semana. Ainda que menos do que os caubóis, fazendeiros e colonos, o número não deixa de surpreender, visto que muitos nesse grupo, são esclarecidos quanto ao fato de que seu próprio consumo de carne financia diretamente a

indústria do gado, que muitos deles lutam contra, tanto política quanto ideologicamente.

Tabela 7.1: Frequência de consumo de carne por grupo social

	SERINGUEIRO	ONG	GOVERNO	COLONO	FAZENDEIRO	CAUBÓI
Consumo de Carne (Dias/semana)	< 1	3.8	3.9	5.6	5.9	6.6

P < 0.05

Para entender este consumo, meu enfoque neste capítulo, nas percepções que as pessoas têm pela carne. Essas percepções de temas, como força, desenvolvimento e status social, estão ligadas com o consumo de carne e também tornam claros outros aspectos da sociedade brasileira, principalmente os graus de hierarquias. A meu ver o domínio humano sobre o boi, a partir da criação e consumo dos animais, se reflete entre pessoas na sociedade, apesar de suas diferenças em termos de classe, gênero e sexualidade.

2 Carne, classe social e status

Quando as entrevistas que havia marcado eram repentinamente canceladas, ou quando estava esperando autorização para ir a campo, quase sempre ia à casa de carnes Boi Gordo, em Rio Branco. Eu gostava de prostrar com os açougueiros e aprender como eles classificavam os tipos de corte de carne e estipulavam sua qualidade. Prestar atenção nos clientes foi uma das coisas que me convenceu de que a carne era, de muitas maneiras, o elemento central para entender a cultura e a indústria do gado. Nunca irei esquecer das pessoas entusiasmadas, entrando para comprar carne, especialmente nas sextas feiras, os se preparando para os jogos de futebol. Nesses finais de semana o cheiro de churrasco no ar era forte.

Ao longo do trabalho de campo, frequentei churrascos oferecidos por seringueiros, colonos, fazendeiros, professores da Ufac, jornalistas, ambientalistas e funcionários do governo. Foi nesses contextos que aprendi certas semelhanças que pareciam existir dentro desse ritual de consumo da carne que é o churrasco, incluindo aí uma divisão sexual do trabalho, duplos-sentidos relacionados à carne e suspeitas com relação àqueles que não comem carne.

O churrasco é um evento social e uma comprovação de status. Os grupos ofereciam diferentes tipos de corte do bovino e isso dizia algo a respeito de sua condição e aspirações. Quando uma vaca inteira era sacrificada, por exemplo, se oferecia melhores pedaços aos convidados mais prestigiados do que às crianças.

Trabalhei com informantes-chave e açougueiros para elencar os cortes de carne, desde o melhor pedaço (mais delicioso ou mais escolhido) até o pior. Também classifiquei os cortes de carne em quatro categorias de qualidade, de acordo com uma escala de 1, “alta qualidade” (exemplo da picanha) a 4, “baixa qualidade” (os cortes menos comprados, como órgãos, ossos e cascos). Em geral, os melhores cortes são os mais caros, quase sempre porque eles são em número limitado em relação ao resto da carne na carcaça, mas isso nem sempre é verdade. Os solitários cascos, por exemplo, ficam entre os menos escolhidos, apesar de serem limitados em relação à perna a que estão acoplados. Fiz a mesma pergunta aos entrevistados nos seis grupos diferentes: “Qual tipo de corte da carne você prefere?”. Os resultados podem ser vistos na tabela 8.2, que resume a média do valor de qualidade da carne que foi escolhida como preferida pelos vinte indivíduos de cada um dos seis grupos sociais.

Como pode ser visto na citada tabela, os grupos de classe social mais alta (fazendeiros, funcionários governamentais e das ONGs) que vivem na cidade, e os peões de fazenda preferem cortes nas duas primeiras categorias. Os seringueiros e colonos estão fora dos limites de alta qualidade da carne, com preferências no estrato mediano.

Tabela 7.2: Padrões do consumo de acordo com a qualidade da carne.

GRUPO SOCIAL	QUALIDADE MÉDIA DA CARNE
Seringueiros	2.5
Colonos	2.35
Caubóis	1.7
ONG	1.45
Fazendeiros	1.25
Governo	1.25

$P < 0.05$

Minhas perguntas sobre essas preferências eram, de certo modo, hipotéticas, mas também é verdade que as preferências também têm ressonância com as experiências vividas. Eu acreditava que, se não houvesse nenhum constrangimento, as pessoas iriam nomear os cortes que aprenderam a preferir ao longo do tempo, e que a maioria iria escolher a picanha, que é conhecida como o melhor corte. Então, considerei as preferências pela carne como aproximação de posições nas classes sociais – a possibilidade de certa pessoa comprar determinada carne

depende de sua posição socioeconômica e, através da repetição, ela funda as bases de sua preferência.

Os resultados obtidos também refletem o grau de acesso dos participantes à carne. Os caubóis têm mais acesso à carne porque trabalham nas fazendas. Os grupos rurais obtiveram menos pontuação em comparação aos grupos urbanos. É mais difícil para grupos rurais comprarem, transportarem e armazenarem a carne. Mesmo quando os seringueiros esquartejam uma vaca, eles não possuem os meios para armazenar tanta quantidade de carne junta. Os colonos disseram passar a comer mais carne depois que um projeto de eletricidade lhes deu a possibilidade de guardar carne nas suas geladeiras.

Muitas celebrações culturais são organizadas não pela qualidade da carne mas a partir de sua conexão com as tradições regionais. Fui a uma festa de gaúcho na cidade Nova Califórnia-RO, município limítrofe com o Estado acreano, onde vive uma grande quantidade de gaúchos. Nós comemos grande quantidade de costela, a qual foi assada em grandes espetos de ferro encravados no solo acima do carvão em brasa, ao estilo da tradição dos gaúchos. Uma prancha enorme de costelas foi posta na nossa mesa e compartilhamos uma faca, cortando pedaços da crocante e gordurosa carne. Costelas não são consideradas como corte de carne de melhor qualidade, mas aparece ligado à tradição e à cultura. De maneira semelhante, muitos acreanos rurais e urbanos adoram preparar para as festas anuais e outras celebrações o mocotó, um guisado feito com casco de boi.

Estava em uma fazenda no alto Acre, no dia em que um bezerro foi morto pelos empregados (capataz, peões, carpinteiros e suas famílias). Esse evento semanal garantia a alimentação dos empregados por uma semana. Um conflito de pequena proporção emergiu quando o fazendeiro foi desafiado por um dos peões, que reclamava que toda semana o capataz (o mais alto escalão na hierarquia da fazenda, depois do fazendeiro) estava comendo mais picanha do que ele. O peão ameaçou se demitir, a menos que o fazendeiro garantisse que a carne passaria a ser distribuída igualmente – não só pelo seu peso, mas também em relação a sua qualidade.

A situação quase dividiu a fazenda, à medida que o capataz acreditava que seu acesso à carne de melhor qualidade era devido a sua alta posição na hierarquia, enquanto peão mais antigo da fazenda. A carne sustenta, no entanto, seu significado e distribuição de qualidade de corte é importante em relação à demarcação de status.

2.1 Percepções da carne: força e desenvolvimento

Nunca frequentei uma celebração que tinha a galinha, o arroz ou o feijão como tema central. Ainda que esses pratos possam servir de complemento ao churrasco, não tinham tanta importância quanto a carne. Diferentes alimentos estão associados a valores sociais positivos que estão, por sua vez, ligados a percepções de gosto e à quantidade de energia suficiente que os mesmos fornecem, especialmente para as pessoas que exercem força física.

Nessa pirâmide alimentar da maioria dos acreanos, a carne vermelha de boi está no topo, seguida pelas carnes de porco, galinha e peixe. A carne de caça é considerada uma iguaria por alguns, e perigosa para a saúde, por outros. Uma refeição simples, geralmente comida pelo seringueiro, como farinha, arroz e feijão, é considerada pela maioria como carecendo do alimento principal. A galinha é mais cara que muitos tipos de corte de carne vermelha, mas mesmo assim não seduz a muitos.

A percepção do valor nutricional dos diversos alimentos também reflete diferença nas classes sociais, e comer carne é considerado pelas classes mais baixas, uma indicação de melhoria na posição socioeconômica. A ideia de que um indivíduo avança ou se “desenvolve” socioeconomicamente está intrinsecamente relacionada a um processo de evolução da sociedade como um todo. A atual oferta de carne é considerada por muitos como um indicador de melhora de vida. Muitos acreanos descreveram o que para eles, era considerado uma memória cultural significativa: fazer fila para comprar carne, na época anterior ao afluxo de gado. Consumidores se prostravam na fila – “na cobrinha” – do açougue antes do dia amanhecer e não podiam escolher o tipo de corte que desejavam. Hoje, os acreanos podem ser exigentes e seletivos quanto ao tipo de carne que consomem, o que traduz para muitos, que o Estado está mais desenvolvido.

Comer carne, ao invés de outras comidas, indica também que o indivíduo está se “desenvolvendo”. Durante o governo Presidente Lula (2003-2011), o Brasil teve grandes avanços socioeconômicos. Uma pessoa ilustrou esse período como a passagem do “ovo ao bife” na marmita dos trabalhadores brasileiros. O ovo na marmita, foi também conhecido como o “bife do olhão”, metaforizando o invejoso, que seca os olhos vendo aquele que come bife.

Quando em grupo, é sempre bom apresentar um pedaço de carne, preferencialmente bife, para comer, à medida que isso indica status social e denota o entendimento compartilhado dos benefícios materiais e simbólicos do consumo da carne. Na hora do almoço, trabalhadores urbanos e caubóis, de vez em quando, caçoam daqueles que não têm condição de comer carne, ironizando sua falta de recursos ou duvidando se conseguirão trabalhar pelo resto da tarde. Dentre os mem-

bros das classes trabalhadoras, rurais ou urbanas, comer carne é um diferencial que indica status social e propicia a força e energia que o trabalho exige.

A maioria dos acreanos concorda que alguma forma de proteína na dieta, seja só ovo ou qualquer tipo de carne, é essencial para obter a energia necessária para o trabalho e também para a saúde de um modo geral. Uma dieta em que conste a presença da carne torna a pessoa forte, especialmente os homens, indicando não apenas “força” mas também “robustez”, ou homem gordo, que não é necessariamente um insulto mas pode também indicar status e saúde.

2.2 Os hambúrgueres do McNaldão, “Mega Power” e uma retroescavadeira

Se tivesse que resumir em um símbolo a noção de força, bem como as fartamente criticadas e celebradas ideias de “desenvolvimento” amazônico relacionadas com a carne e a criação de gado, tenho certeza que seria difícil achar uma imagem mais apropriada do que a retroescavadeira que enfeita a lanchonete do McNaldão em Rio Branco, localizada dentro de um praça, alguns quarteirões distante do mercado central. O “M” estilizado alude à primeira letra da famosa rede de fast-food norte-americana, alvo tão comum nas propagandas contra o desmatamento. À direita, em letras garrafais está desenhada a expressão “Mega Power” [super poder], ilustrada por uma retroescavadeira que parece estar entrando em uma paisagem florestal.



Figura 7.2: Venda de hambúrguer do McNaldão.

Na sua versão mais simples, os hambúrgueres acreanos são constituídos do pão, um magro bife de hambúrguer, uma fatia fina de presunto ou apresuntado e algumas vezes alface e milho enlatado. O maior sanduíche vendido no McNaldão é o “Super McNaldão Mega Power”, que continha um bife de hambúrguer de 500 gramas e mais onze ingredientes, tais como linguiça, salsicha, bacon, ovo frito e costeleta de galinha. Pequenos pacotinhos de mostarda e ketchup ficam disponíveis para uso nas mesas, e a cada mordida dada, as pessoas espremem-nas em seus lanches. Os sanduíches podem ficar bastante grandes e pesados, na medida em que ingredientes-extra são adicionados. Ao lado dos condimentos fica uma pilha de guardanapos. Esses guardanapos guardam a curiosa propriedade de quase não absorverem a sujeira, servindo apenas para retirar o excesso de molho dos cantos da boca ou para evitar derramamento, amassando e pressionando um monte deles ao redor.

Os *cheeseburgers* são indicados no menu pela palavra “xis”, em português, ou apenas a letra “X”, que se assemelha à palavra inglesa “cheese” (queijo). Portanto, um xis-tudo vem com os ingredientes principais, somados a todo o resto – ovo frito, milho, uma ou duas salsichas partidas ao meio, um pedaço fino de bife e algumas vezes, até inclui beterraba e ervilha. Uma refeição como essa pode ser extremamente fortificante, mas o efeito ainda pode ser aumentado se o sanduíche for combinado com algum dos sucos à venda na lanchonete. E ainda é sabido por todos que as comidas nativas da Amazônia, tais como açaí e pó de guaraná ou os dois juntos, também são úteis para se adquirir força e energia.

2.3 Comparação de percepções sobre a carne

Em que medida as percepções de força, substância e outras características positivas, relacionadas à carne, são compartilhadas pelos diversos grupos sociais acreanos? A Tabela 7.3 nos oferece uma resposta.

Tabela 7.3: Percepções dos grupos sociais sobre a carne.

	SERING.	COLONOS	FAZEND.	CAUBÓIS	GOVERNO	ONG
A carne de boi dá mais força para trabalhar do que outras comidas	45%	70%	65%	100%	35%	20%
Um almoço sem carne alguma deixa a pessoa fraca	90%	70%	65%	75%	35%	15%
Às pessoas que não comem carne de boi pode faltar “coragem” para trabalhar	25%	55%	40%	55%	15%	0%
Um almoço sem carne alguma não é um almoço	55%	75%	70%	70%	60%	20%

Nota: P < 0.05 por cada pergunta.

Cem por cento dos caubóis que se alimenta de carne quase todos os dias, acredita que este alimento dá mais força para as pessoas trabalharem do que outros. Entre os grupos rurais, os seringueiros que comem carne menos de um dia por mês foram os que menos concordaram com essa afirmação (45 por cento). Apenas 35 por cento dos funcionários governamentais e 20 por cento dos ambientalistas das ONGs concordaram que a carne oferece mais força.

A maioria dos grupos rurais, com exceção dos seringueiros, disseram se sentir enfraquecidos se não se alimentassem de carne – seja de boi, porco, galinha ou caça – no almoço, principalmente de bife. Ao menos 65 por cento de todos os grupos rurais concordaram que um almoço sem carne deixa a pessoa sem forças; porém, houve menos concordância quanto ao depoimento mais explicitamente orientado para o consumo de carne: “não comer carne deixa a pessoa sem coragem de trabalhar”.

Quando perguntados sobre a possibilidade de um almoço sem carne, muitos responderam para além do “sim” ou do “não” – eles franziam o rosto ou gemiam de desprezo. Não é desejável não ter carne para comer no almoço, como definiu bem um colono: refeições sem carne são comidas “com os olhos fechados” (com esse gesto, querendo imprimir rejeição). Mais da metade dos integrantes de cada grupo, com exceção dos ambientalistas das ONGs, concordaram que uma refeição sem qualquer tipo de carne não pode ser considerada uma verdadeira refeição. Esses resultados mostram diferentes padrões de entendimento: os grupos rurais acreditam mais nas percepções sociais positivas da carne do que os ambientalistas das ONGs e funcionários do governo, que vivem na cidade.

Ao comparar esses dados culturais com características pessoais, podemos enxergar ainda outras diferenças. Seria de se esperar que o grupo dos ambientalistas das ONGs e funcionários do governo se alimentassem menos de carne, devido a sua desaprovação quanto às percepções positivas da carne, bem como em virtude de sua oposição ideológica à criação de gado como prática destrutiva da floresta. Mas, ao invés disso, os ambientalistas que trabalham nas ONGs comem carne quase quatro vezes por semana. Esse achado mostra que a atitude de comer carne é parte maior do modo de vida acreano e da sociedade brasileira como um todo. Muitos ambientalistas notaram a contradição engendrada entre suas percepções e ações. Quando estava respondendo as perguntas sobre carne na entrevista, um funcionário do governo, trabalhando em assuntos ambientais, confessou: “Eu não posso negar, sou um carnívoro!” Para os grupos rurais as muitas percepções positivas quanto à carne foram consideradas como fatos culturais, independente de tal ou qual ideologia.

A questão do acesso também é importante. Os seringueiros não se alimentam de carne da mesma forma que outros grupos porque vivem mais isolados,

possuem menos dinheiro para comprá-la e não possuem eletricidade para seu armazenamento. Os projetos governamentais de energia elétrica chegaram às comunidades de colonos com os quais eu trabalhava apenas entre 2007 e 2009. Durante esse curto espaço de tempo, pude observar o aumento no consumo de carne, devido às novas possibilidades para seu armazenamento.

Outra consequência da chegada da energia elétrica foi o arrefecimento do entusiasmo de alguns colonos pelo bife, quando passaram a comê-lo junto com outros tipos de carne. Alguns me disseram que foi devido à televisão – que também chegou junto com a eletricidade – que lhes mostrou os riscos de saúde associados ao consumo excessivo de carne vermelha.

3 Carne, metáfora e poder no churrasco

Ao analisar os padrões de consumo de cada um dos grupos, pude mostrar que se alimentar de carne reflete uma hierarquia de classe, ao mesmo tempo que possibilita o progresso que poderá superá-la. Isso faz lembrar o famoso ditado que diz: “você é o que você come”. Você é simbólica e materialmente, o que você come, mas também *quem* você come (em sentido metafórico). Comer também quer dizer “fazer sexo com” ou “consumar o ato sexual”, no português brasileiro; essa expressão geralmente se refere aos homens ou àquele que penetra, durante as relações sexuais, que é dito ter comido ou penetrado. Comer alguém, portanto, pode ser visto como um indicador de dominância e estende as noções de nutrição e prestígio, antes restritas à carne; implica na habilidade de extrair substância ou se apropriar de poder sobre uma pessoa. A onipresença do churrasco me ofereceu diversas oportunidades para observar como o ato de “comer” ou de exercer poder sobre os outros pode ser expresso em situações sociais.

Havia uma divisão quase universal do trabalho em todos os churrascos que frequentei. Os homens eram quase sempre encarregados de preparar a carne e designados como churrasqueiros. As mulheres, algumas vezes preparavam o vinagrete e outros temperos ou preparavam a carne, mas sempre a entregavam ao homem para assá-la. Se o churrasco era grande, a divisão sexual funcionava pelo menos até o meio da celebração. As mulheres geralmente ficavam na cozinha, preparando os pratos complementares, enquanto que os homens se reuniam em torno da churrasqueira, ainda que eles se misturassem com as mulheres em zonas intermediárias.

Alguns dos itens que eram assados na churrasqueira pelos homens também eram, em refeições regulares, feitos fritos, cozidos ou preparados de outras formas pelas mulheres. Era perceptível que regras sociais estruturavam esses eventos de tal forma no churrasco, que era possível um desvio desses papéis sexuais. Enquan-

to que, na vida cotidiana, cozinhar para um homem era coisa de mulher, cuidar do churrasco era certamente uma comprovação de masculinidade.

Como Limón (1989) demonstrou em sua análise de um pequeno churrasco méxico-americano, no sul do Texas, o uso das expressões relacionadas à carne nesses esses espaços masculinizados tinha duplo-sentido, sendo usado para mostrar dominação, ao mesmo tempo que perpetuava e satisfazia relações mais amplas de desigualdade de poder. Os diversos tipos de corte podem ter duplo sentido e “comer”, ou seja, aceitar comer carne, particularmente as que têm formato fálico, como salsichas ou linguças, pode deixar os homens em posição de sofrerem insultos, tais como acusações de desejos homossexuais reprimidos. Considerando a situação, então, deve-se ter cuidado ao responder a perguntas do churrasqueiro tais como: “Você deseja uma/minha salsicha/carne/bife?” Considerar a oferta de modo indireto ou calar, sem responder à alfinetada, significa aceitar o domínio, levando todos os outros homens à gargalhada.

Ainda que nessa situação pareça que os participantes estão expressando seus desejos homossexuais, essa não era a maneira com que as pessoas concebiam tal dinâmica, segundo os papéis sexuais na região. Ainda que a carne do churrasqueiro fosse comida pelas outras pessoas que literalmente, ganhavam força de sua carne, quem servia seria aquele que “comia” ou penetrava as outras pessoas. Aqui não está em jogo tanto o uso da palavra “comer”, mas sim o ato de penetrar, central para o entendimento da masculinidade entre os brasileiros. Muitos nem consideravam gay um homem que penetrava o outro, mas o passivo era considerado submisso e geralmente visto como homossexual ou possuindo características afeminadas. Ao comer a carne servida pelo churrasqueiro, que é metaforicamente transformada em instrumento de penetração, a pessoa está sendo “comida” simbolicamente, através de um linguajar compartilhado de dominação sexual, masculinidade e posição social.

Pode-se aceitar um pedaço de carne com segurança apenas se a resposta também estiver associada à carne, mas com uma subjetividade semântica capaz de retribuir o insulto. As regras básicas já estão acordadas, mas a recusa, mesmo que obedeça a esses critérios, pode ainda falhar, se não for recebida com aprovação pelos outros homens que estão em volta da churrasqueira. Se a resposta ao xiste não surtir o efeito desejado, o status do churrasqueiro aumenta cada vez mais. Alguns exemplos de maneiras de retrucar a quem nos oferece a carne era dizer que a carne dele “era muito pequena”, “podre” ou que “não satisfazia”.

Menos frequentemente, esses joguinhos na hora do churrasco se destinavam não a outro homem, mas as suas esposas e namoradas. Uma frase como “Sua namorada está tão magrinha” nesse contexto, pode significar mais. Tal depoimento poderia significar que ele não consegue prover uma parceira de forma que a

mantenha saudável, mas é menos uma crítica da mulher ausente do que do homem que está com ela. Implica que o homem não a está suprimindo com comida suficiente, mas também tem conotação de satisfação sexual. Nas poucas ocasiões em que escutei alguém dizer que uma mulher “comia” o homem, a mulher era muito maior que o seu parceiro ou percebida como sendo sexualmente mais experiente do que ele.

De modo curioso, as expressões dos acreanos para infidelidade sexual também envolvem metáforas do mundo animal, mais particularmente, sobre o gado. De uma pessoa que trai se diz que “pulou a cerca”, da mesma maneira que se diz do gado que escapa do lugar destinado a ele para procriar (para onde “a grama parece mais verde”, como no ditado em inglês). Quando a mulher “pula a cerca”, o parceiro traído adquire “chifres” e passa então a ser chamado de chifrudo ou corno, expressões extremamente agressivas ou de censura carinhosa entre amigos homens. Os chifres são, claro, invisíveis, mas são mencionados sempre como sendo reais. As pessoas dizem “cuidado com seus chifres!” para um amigo que coloca a cabeça para ver pela janela, ou que bate, sem querer, com a cabeça na parede ou coloca o chapéu. Quando a pessoa tem uma cicatriz ou calo na testa, os amigos brincam dizendo que os chifres estão querendo “sair para fora” e que é melhor ele não tirar o olho de seu parceiro/a.

Ainda que em outras regiões do mundo, homens fortes, obstinados e valentes sejam comparados a touros, essa associação não funciona muito no Brasil, por causa, de novo, do significado dos chifres. Os brasileiros, em geral, evitam se comparar ao gado, e mesmo que camisetas estampadas com um caubói montado em um touro sejam aceitáveis, vestir roupas com a imagem de uma vaca, especialmente aquelas com chifre, é evitado.

A dinâmica de dominação que caracteriza as relações humanos/humanos e gado/animal/natureza ao redor da criação de gado é empregada simbólica e metaforicamente para expressar relações sociais de dominação similarmente desiguais (ORTNER, 1974). Enquanto que no churrasco estamos nos referindo à transição “do cru ao cozido”, trata-se também de embaralhar a dicotomia natureza-cultura, revelando seus interstícios. O churrasco enfatiza o prazer físico que é atingido de uma forma bastante específica: cauterizando a carne de um poderoso bovino, enquanto os amigos se reúnem ao redor do fogo. O exterior da picanha fica preto chamuscado pelo fogo, enquanto seu interior é rosáceo perto da superfície, e ensanguentado no centro. É um ritual, ao mesmo tempo, carnal e cerebral – trata-se de devorar um pedaço suculento de uma besta feroz que foi domesticada e talvez, “comendo” um dos amigos que o acompanha, através do uso de uma linguagem tosca e ao mesmo tempo refinada, e somente bem sucedida, quando poética.

4 Conclusão

O churrasco, o hambúrguer e o bife na marmita – são, cada um, o destino final potencial do gado rural, mas a conexão hambúrguer não termina nesses lugares. Ao invés disso, o consumo urbano nos oferece a possibilidade conceitual de por onde começar a descrever as muitas características associadas à expansão da criação de gado no Acre. O bife, literalmente, dá carne aos temas centrais acerca da materialidade e do significado, bem como da estrutura e agência que enquadraram essa e as análises precedentes. Será que existem conexões entre a conquista simbólica da natureza que ocorre no campo, as conotações de dominação sexual centradas na carne e a crença de que a carne dá força e estabelece status social?

Pense agora na retroescavadeira da hamburgueria do McNaldão. O que ela está sulcando? A imagem não deixa totalmente claro, mas pela minha experiência com cenas amazônicas, é impossível não pensar na floresta. Independente do pano de fundo, a retroescavadeira é uma máquina poderosa de transformação da paisagem, na qual os humanos moldam o mundo natural de acordo com seus desejos e visões, eliminando tudo que está à sua frente. A máquina, cheia de combustível, é dirigida por uma pessoa que tem que comer para trabalhar.

A maioria dos acreanos acredita que a carne, acima de qualquer outra comida, oferece mais força para a pessoa trabalhar. Seja em uma construção civil na cidade, ou na abertura de uma clareira na floresta, em que trabalho é o processo no qual a cultura transforma a natureza. A cultura acreana está refletida no testemunho do poder dos homens desse lugar, em contraste com a natureza selvagem, que nunca desaparece e que os pode consumir, caso parem de trabalhar. Ainda que as pessoas possam se alimentar de outras coisas e obterem benefícios nutricionais e fisiológicos similares, é o significado da carne, bem como suas propriedades materiais, que são importantes.

A percepção da falta de produtividade dos seringueiros é geralmente atribuída a traços indesejáveis, relacionados a sua fraqueza física ou a sua falta de coragem para trabalhar. Esses mesmos atributos são geralmente identificados pelos acreanos como sinônimos de uma dieta sem carne.

Particularmente na zona rural, a abertura e manutenção de pastagens, com sua correspondente criação de gado trazem resultados positivos, relacionados ao avanço do indivíduo e noções mais gerais sobre desenvolvimento. A carne produz “desenvolvimento” ao dar força para as pessoas trabalharem, e através de seu trabalho, são identificadas com valores sociais positivos, ao mesmo tempo em que geram lucro. Status, força e desenvolvimento estão entrelaçados em uma *commodity* que tem o poder de dar virtudes àqueles que a consomem.

CAPÍTULO VIII

**A APROPRIAÇÃO DA CULTURA DE GADO:
PERCEPÇÕES, COMPORTAMENTOS E
QUESTÕES METODOLÓGICAS**

De depois de ter feito um ano de trabalho de campo, comecei a dar conta de como os vários aspectos da cultura de gado se encaixavam em um sistema abrangente de pensamento e ação. A última coisa que gostaria de saber, no entanto, ainda era em que medida esses vários aspectos foram apropriados e compartilhados pela sociedade acreana. Por exemplo, muitos fazendeiros e peões costumavam dizer que a paisagem do pasto estava relacionada com trabalhar duro, enquanto deixar a floresta em pé significaria uma atitude preguiçosa. Será que essa crença estava arraigada na mente de toda a diversificada classe dos fazendeiros, ou apenas entre seus membros mais francos? Presumi que os ambientalistas iriam negar tal entendimento, mas eu poderia estar confundindo sua posição de desprezo com relação à cultura de gado com a opinião da relação humano-meio ambiente mais geral, partilhada pela maioria. Será que, por eu nunca ter visto alguém desfilando pelo saguão da WWF em botinas de caubói ou por não serem fãs de música sertaneja, significava necessariamente que consumissem menos carne?

Eu havia produzido bastante informação através da participação observante, entrevistas e questionários, mas ainda gostaria de coletar dados que me permitissem comparar sistematicamente grupos em relação a sua concordância com as percepções acerca da cultura de gado e sua participação nessas práticas. Utilizei o modelo de consenso cultural para analisar em que medida os grupos concordavam com os fundamentos principais da cultura de gado. Passo então a comparar os dados das percepções com os comportamentos, para indicar o modo único e contraditório em que os diferentes grupos se apropriaram desse tipo de cultura.

Tais informações, obviamente, nada significam sem um conhecimento etnográfico das pessoas e do contexto que as fundamentam. Agora, analiso os meus resultados tanto em relação a limitações estruturais, quanto às características que distinguem cada um dos grupos, como classe, ideologia e acessibilidade. Uma abordagem metodológica qualitativa, combinada com uma quantitativa e demais análises realizadas (BERNARD, 2012) foi fundamental para uma pesquisa como esta, que visa promover diálogo dos resultados antropológicos com outras audiências e disciplinas que estudam os assuntos do meio ambiente (CHARNLEY e DURHAM, 2010). Neste capítulo, também discuto meus resultados em relação a questões mais metodológicas.

1 O âmbito da cultura de gado

Depois de um ano em campo, passei a compilar uma lista de valores e comportamentos que poderiam indicar ou se relacionar com a presença da cultura de gado, que passa longe de ser um conceito homogêneo. Escolhi o tema como uma expressão guarda-chuva, na medida que se diferencia de algumas outras, históri-

ca e regionalmente específicas, tais como cultura caubói (DARY, 1981; SLATTA, 1990) e o “complexo do gado” leste-africano (HERSKOVITS, 1926) e das Américas (STRICKON, 1965). Rifkin (1993) usa a expressão cultura de gado no seu livro sobre a história da relação humano-gado e a indústria de carne contemporânea. Minhas teorizações sobre a cultura de gado tem parte nesses estudos, devido à ênfase que deram à valorização cultural generalizada do gado e/ou às características relacionadas com as populações criadoras de gado.

Minha definição de cultura de gado deriva dos depoimentos e comportamentos das pessoas que vivem na Amazônia e que diferem, substantivamente, das pessoas que vivem outras tradições regionais e particularmente, em relação à ecologia local. Aqui, a preferência pela criação de gado é geralmente esquematizada através da negação da floresta, vista como um espaço da natureza. Essa oposição entre gado = positivo e floresta = negativo se reflete em cada um dos cinco temas seguintes:

1. *A prática*: a crença de que criar gado é a melhor forma de uso da terra, que dá status socialmente e gera lucro economicamente (comparada a outras formas de utilização da terra, mais particularmente atividades florestais);
2. *Os grupos sociais*: a atribuição de valores sociais positivos às pessoas ou grupos que criam gado, mais particularmente em comparação com aqueles que praticam agricultura ou extrativismo;
3. *A participação na cultura de gado*: valorização de um estilo de vida baseado no gado através da moda, e outras atividades ligadas ao gado (não existe uma cultura da floresta análoga a esse fenômeno no Acre);
4. *Consumo, carne e comida*: o consumo frequente de carne e a crença nos significados simbólicos e sociais positivos relacionados à carne, particularmente em relação a outros alimentos e o vegetarianismo; e
5. *Interações humano-natureza*: criar gado é o modo preferencial de se relacionar e interagir com a natureza e pode ser expresso através de uma prática e de um estilo de vida que reafirma o controle humano sobre a natureza, na forma de pastos para gado ou, de modo mais geral, qualquer espaço antropogênico que não a floresta.

Criei uma lista de depoimentos que sinalizariam a cultura de gado em cada um desses cinco temas. Logo depois, validei os temas com informantes-chave no Acre, especialistas em Amazônia e que trabalham com consenso cultural, de modo a refinar minhas afirmações, até ter plena confiança de que meus conceitos a respeito da cultura de gado haviam apresentado validade (HANDWERKER, 2002).

Meu questionário final foi constituído por setenta e uma questões com ao menos, nove perguntas em cada uma das áreas.

1.1 *Consenso cultural*

A Teoria do Consenso Cultural (TCC) é um conjunto de técnicas e modelos analíticos que podem ser usados para medir crenças culturais e quanto os indivíduos reconhecem e expressam essas crenças. Uma comparação feita a partir das respostas de cada indivíduo e do resultado conjunto produzido pelo grupo pode ser usado para estimar de que maneira cada indivíduo está integrado ao grupo (WELLER, 2007, p. 339). A TCC se baseia em três suposições: (1) cada indivíduo responde as questões individualmente, em relação aos outros informantes; (2) as questões devem ser todas sobre o mesmo tópico e ter o mesmo grau de complexidade; e (3) esse método só pode ser utilizado se houver uma homogeneidade cultural nas respostas – em outras palavras, deve haver alto índice de concordância nas respostas (ROMNEY et al., 1986; WELLER, 2007, p. 340).

O uso da TCC é conhecido como o Modelo Consenso Cultural – MCC (ROMNEY et al., 1986). Estudos têm demonstrado empiricamente a capacidade do MCC de aperfeiçoar nosso conhecimento das diferenças inter e intraculturais e por complementar as análises etnográficas tradicionais (CHAVEZ et al., 1995; DRESSLER et al., 1996; GRAVLEE, 2005).

Exemplos de pesquisa que se utilizam do MCC ilustram como o método funciona e como os resultados são interpretados. No estudo de Chavez e seus colegas (1995), os pesquisadores pediram aos entrevistados que colocassem em ordem hierárquica de importância os fatores de risco para câncer cervical e de mama. Usando MCC, os pesquisadores puderam medir o grau de conhecimento cultural compartilhado. Os resultados demonstram que os diferentes grupos (exemplo, mulheres chicanas e caucasianas) concordavam a tal ponto entre si, quando se tratava de elementos de uma mesma cultura, ou pactuavam em torno de um modelo cultural específico, e até que nível os diferentes grupos partilhavam atributos específicos com outros grupos. Em um estudo sobre o sistema de classificação racial em Porto Rico, Gravlee pode “verificar a existência e posicionamento dessas fronteiras étnicas e comprovar pressuposições partilhadas entre as culturas” (2005, p. 962).

A crítica feita ao consenso cultural é de que o modelo reduz a variação intercultural quando busca um informante estereotipado (AUNGER, 1999). O MCC é usado aqui como uma ferramenta que complementa, mas não substitui minha pesquisa etnográfica de caráter mais qualitativo, porque esta me permite precisar como a distribuição das percepções sobre a cultura de gado aparece nos diversos estratos da sociedade acreana. Se meu objetivo fosse ter falado que existe consenso

quanto à questão da cultura de gado, eu nem teria inserido os ambientalistas das ONGs, nem os funcionários governamentais, muitos dos quais, eu já imaginava, repreendem a cultura de gado.

No modelo formal do MCC, usado para a presente análise, foi necessário incluir apenas as respostas que medem concordância com determinado âmbito cultural, onde as respostas são codificadas como variáveis dicotômicas (WELLER, 2007). Por exemplo, a questão “Criar gado dá status a uma pessoa?” é capaz de medir concordância dentro de uma cultura específica, enquanto que “Você usa botas?” mede apenas um atributo pessoal. Ao final, a análise do consenso cultural irá incluir somente trinta e nove questões e depoimentos capazes de medir a concordância com a cultura de gado, frente às quais os entrevistados deveriam ter respondido “sim” ou “não”. O questionário incluiu ainda onze palavras associativas. Essas palavras também mediam atributos culturais, mas não seguiram o formato sim/não, e portanto, não entraram na análise de consenso. As respostas para esses trinta e nove itens foram então, inseridos via *Ucinet 6*¹¹ (BORGATTI; EVERETT e FREEMAN, 2002) para determinar níveis de consenso gerais e por grupo.

O número de informantes por grupo, necessário para que o consenso se estabelecesse, dependeu da força da cultura (WELLER, 2007), ou seja, do grau de concordância que existe entre grupos. Por exemplo, se eu estivesse buscando um consenso a respeito dos nomes dos meses do ano ou dos dias da semana, poucos informantes seriam necessários para se obter as mesmas respostas. Seria necessário consultar mais informantes para aprender o consenso de temas mais complexos, como as classificações dos grupos étnicos e raciais. Em um estudo exploratório de teoria do consenso, a força da cultura não pode ser determinada até que todos os dados tenham sido analisados, mas havendo vinte entrevistados em cada grupo ou subgrupo hipotético, passa a ser suficiente para se detectar a presença de um padrão, se é que ele existe (WELLER, 2007).

Como foi mencionado nos capítulos anteriores, considerei uma amostra de vinte respondentes para cada um dos seis grupos, escolhidos por técnicas de *purposive sampling* [amostragem intencional] (BERNARD, 2000, p. 176).

Antes de começar essa análise, meu palpite era pontuações altas com relação à cultura de gado de caubóis, fazendeiros e colonos (respectivamente, na ordem esperada). Eu antecipava que os seringueiros iriam pontuar pouco dentro desse tema, mas ainda assim, concordar minimamente com ele. Eu pensava que a opinião dos trabalhadores do governo, com seus indivíduos mais diversos, iria dividir seu resultado e que os ambientalistas das ONGs iriam rejeitar veementemente a cultura de gado.

11 Programa de software.

2 Resultados das análises

Para minha surpresa, no entanto, o CCA mostrou que houve consenso geral sobre a cultura de gado (Tabela 8.1). Olha-se a porcentagem do primeiro valor em relação ao segundo para determinar se aparece um conjunto de respostas para aqueles dados específicos, ou seja para determinar se existe consenso. A hipótese padrão é que uma porcentagem superior a 3 para 1 indica consenso (WELLER, 2007, p. 346); análises de comparação de pontuação via *Ucinet 6* de fato, indicam uma porcentagem maior que 3 para 1 para cada grupo e para todos. As diferenças entre as maiores e as menores pontuações foi de apenas 0.101. Também se acreditava que haveria diferenças significativas entre os grupos, porém uma análise ANOVA (análise de variância) unilateral confirmou que de fato, não havia diferença estatística significativa entre eles.

Tabela 8.1: Resumo das pontuações médias de competência em cultura de gado, por grupo social

GRUPO SOCIAL	PONTUAÇÃO MÉDIA
Caubói	0.653
Governo	0.608
Colono	0.595
Seringueiro	0.593
ONG	0.588
Fazendeiro	0.552

F = 1.63, P = 0.16

Mostro os resultados de todo o questionário, dividido tanto por grupo quanto por depoimento. Os resultados podem ser vistos em três categorias: concordância forte, moderada e baixa. Para auxiliar na interpretação dos resultados e tornar alguns conceitos mais claros ofereço um exemplo.

Na tabela 8.2, incluí três depoimentos que mostram diferentes graus de concordância entre os membros de cada um dos grupos, e na coluna da direita, a concordância geral dentre todos os respondentes daquele depoimento específico. O ideal seria que, para um total de 120 respondentes, vinte integrantes de cada grupo respondessem a cada um dos depoimentos, no entanto, existem dados faltantes para alguns dos respondentes em determinados depoimentos.

Tabela 8.2: Níveis de concordância entre os grupos.

	SERING	COL	FAZ	CBI	GOV	ONG	TOTAL
Se as pessoas não trabalharem sempre, o mato tomará conta de sua propriedade	100%	100%	100%	100%	100%	95%	99%

	SERING	COL	FAZ	CBI	GOV	ONG	TOTAL
Pessoas que se dedicam à agricultura são ricos	5%	0%	0%	10%	0%	5%	3% (97%)*
Morar com pasto ao redor da casa é melhor que no meio da floresta	85%	60%	70%	65%	20%	0%	50%

*concordância inferida com depoimento invertido (ajustado)

Para o item 1, pode-se notar alto grau de concordância entre os grupos. Apenas um indivíduo, do grupo das ONGs, em toda a enquete, não concordou que “se as pessoas não trabalharem sempre, o mato tomará conta de sua propriedade”. De maneira geral, a média de respostas para cada grupo foi de 99 por cento de concordância, ou “alto” grau de concordância. Em vista da quase universal concordância dentre as diversas amostras, pode-se assegurar que esse depoimento específico é um fator cultural entre os acreanos.

É importante lembrar que a análise de consenso cultural (CCA) mede a concordância com relação à amostragem geral. De acordo com os fundamentos da CCA, a pontuação daqueles que concordam com o depoimento em questão será intensificada, elevando a média de pontuação do grupo, enquanto que a pontuação de um único indivíduo que discorda da maioria, diminuirá, bem como a média de pontuação do grupo daquela pessoa (nesse caso das ONGs).

O item 2 é o depoimento que gera o menor grau de concordância do questionário. Apenas 3 por cento da amostra geral concorda com o depoimento de que “pessoas que se dedicam à agricultura são ricas”. Para esse assunto, testei um depoimento frequentemente proferido (“os agricultores são pobres”) e o inverti, esperando obter uma mistura de respostas tanto positivas quanto negativas, como forma de reduzir o viés respondente. Os resultados mostram que, mesmo quando o significado do depoimento é invertido, ainda assim, alta porcentagem dos respondentes geralmente concordam com sua intenção.

O problema desse artifício metodológico é que nem sempre oferece provas de que os respondentes acreditam no depoimento invertido (“agricultores são pobres”), apenas que existe concordância de que o depoimento falso, é de fato, falso. Apesar dessa limitação, é plausível assumir que 97 por cento dos respondentes concordam que os agricultores não são ricos. Para os assuntos onde paira menor grau de concordância ou para aqueles que possuem alto grau de concordância para questões formuladas negativamente, passei a inverter o modo como a pergunta era feita e as formulei em termos de concordância, para facilitar minhas comparações. Por exemplo, para o item 2, existe 97 por cento de concordância (veja a coluna “ajustada” nas tabelas 8.3, 8.4 e 8.5).

O item 3 convida o entrevistado para uma resposta do tipo verdadeiro/falso em “morar com pasto ao redor de casa é melhor do que no meio da floresta”, oferecendo duas informações diferentes para o pesquisador. Em primeiro lugar, não existe consenso sobre esse depoimento, com 50 por cento de concordância e 50 por cento de discordância. Ao analisar as respostas mais especificamente por grupos, esse item indica que o resultado geral dos depoimentos não reflete, necessariamente, os resultados por grupos. Todos os integrantes dos grupos rurais (seringueiros, colonos, fazendeiros e caubóis) concordaram com esse depoimento, ao menos em 60 por cento do tempo. Por outro lado, nenhum membro das ONGs e apenas 20 por cento dos trabalhadores do governo concordaram com esse depoimento, puxando a média geral para baixo, exemplificando a maneira como os grupos se afastam em suas percepções.

Agora que nós já temos uma ideia mais clara sobre a distribuição das pontuações para cada grupo, é informativo comparar as respostas por grupo para questões feitas individualmente. Discuto esses dados em termos de “concordância” (a porcentagem do grupo que concorda ou discorda do depoimento), ao invés das expressões que derivam especificamente da CCM, tais como “consenso” ou “conhecimento”, ainda que essas expressões dimensionem as mesmas relações e tendências.

Examinar o nível de concordância entre os grupos é útil, porque se pode vislumbrar um melhor entendimento das semelhanças e diferenças entre os grupos, para além do fato de haver consenso. Os resultados das tabelas 8.3, 8.4 e 8.5 apresentam os seguintes padrões: (1) alto grau de concordância, com mais de 75 por cento em cada grupo (tabela 8.3); (2) grau de concordância moderado, com mais de 75 por cento de concordância na maioria dos grupos, e menos de 75 por cento para pelo menos um grupo (tabela 8.4); e (3) ausência de concordância, quando ao menos um grupo não concorda com o limiar dos 50 por cento de concordância (tabela 8.5).

Tabela 8.3: Depoimentos ressaltando forte concordância entre os grupos sociais.

	SER	COL	FAZ	CBI	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Se as pessoas não trabalharem sempre, o mato tomará conta de sua propriedade	100%	100%	100%	100%	100%	95%	99%	99%
Pessoas que se dedicam à agricultura são ricos	5%	0%	0%	10%	0%	5%	3%	97%

	SER	COL	FAZ	CBI	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Fazendeiros podem viajar para fora do estado do Acre todo ano	100%	95%	90%	100%	89%	100%	96%	96%
A maioria dos fazendeiros são morenos	0%	0%	5%	5%	15%	5%	5%	95%
Não é um sonho de muitos acreanos ter uma terra própria	5%	5%	0%	5%	10%	5%	5%	95%
É um sonho de muitos acreanos ser um seringueiro	25%	5%	0%	5%	10%	0%	8%	93%
Uma pessoa pode ter uma "vida boa" por criar gado	95%	90%	100%	100%	80%	89%	92%	92%
Criar gado dá status social ao proprietário	90%	95%	85%	100%	90%	90%	92%	92%
É um sonho de muitos acreanos ter gado	95%	84%	95%	100%	85%	85%	91%	91%
Os seringueiros têm uma "falta de coragem" para trabalhar	10%	25%	20%	10%	5%	0%	12%	88%

Tabela 8.4: Depoimentos ressaltando média concordância.

	SERING	COL	FAZ	CBI	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Os seringueiros são o grupo que melhor conserva a floresta	100%	95%	60%	100%	95%	95%	91%	91%
Nossos presidentes não devem limitar a voz e o voto do povo (ou das pessoas)	63%	94%	100%	95%	100%	90%	90%	90%
A agricultura tem mais tradição que a pecuária	30%	15%	0%	5%	5%	5%	10%	90%

	SERING	COL	FAZ	CBI	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Viver na floresta é bem saudável	100%	90%	55%	90%	95%	95%	88%	88%
Uma pessoa com um pasto bem limpinho é um bom trabalhador	95%	90%	100%	100%	85%	55%	88%	88%
Converter floresta em pasto mostra que o homem pode controlar a natureza	15%	10%	33%	26%	0%	10%	16%	84%
O preconceito contra os não-acreanos diminuiu	70%	85%	95%	85%	80%	68%	81%	81%
Os seringueiros têm a "vida boa"	11%	5%	5%	15%	42%	56%	22%	78%
A maioria dos fazendeiros do Acre vêm de fora	100%	90%	58%	75%	70%	70%	77%	77%
Os fazendeiros causaram conflito com outros grupos rurais no passado	90%	70%	53%	55%	95%	100%	77%	77%
Praticar extrativismo é o melhor caminho para os moradores da floresta melhorarem de vida	25%	20%	15%	25%	40%	40%	28%	73%
Os agricultores do Acre são "coitados"	40%	50%	45%	5%	10%	20%	28%	72%

Tabela 8.5: Depoimentos ressaltando fraca ou falta de concordância entre os grupos.

	SERING	COL	FAZ	CBI	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Um vegetariano pode ter boa saúde	85%	47%	50%	80%	82%	90%	72%	72%
Criar gado é o jeito mais rentável de usar a terra	85%	95%	90%	95%	50%	45%	77%	77%

	SERING	COL	FAZ	CBi	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Os seringueiros são mais respeitados no Acre do que os fazendeiros	35%	15%	58%	25%	10%	26%	28%	72%
Um fazendeiro tem mãos calejadas	30%	70%	25%	10%	25%	20%	30%	70%
Às pessoas que não comem carne de boi pode faltar “coragem” para trabalhar	25%	55%	40%	55%	15%	0%	32%	68%
Muitas pessoas que moram no meio rural gostariam de morar na cidade	20%	10%	80%	20%	55%	40%	38%	63%
Pessoas que vivem na floresta têm uma “falta de coragem” para trabalhar	74%	60%	20%	75%	5%	5%	40%	60%
A floresta dá tudo que os seringueiros precisam para viver	70%	32%	15%	60%	20%	45%	40%	60%
Um almoço sem carne nenhuma deixa a pessoa fraca	90%	70%	65%	75%	35%	15%	58%	58%
Um almoço sem carne nenhuma não é um almoço	55%	75%	70%	70%	60%	20%	58%	58%
Os caras que trabalham com gado são mais corajosos do que os outros que não trabalham com gado	55%	55%	30%	85%	25%	0%	42%	58%
O governo atrapalha as pessoas de ganhar a vida da terra	65%	70%	55%	30%	20%	17%	43%	57%

	SERING	COL	FAZ	CBi	Gov	ONG	TOT	AJUST.
Os seringueiros não têm uma cultura de criar gado	45%	45%	55%	65%	60%	70%	57%	57%
A carne de boi dá mais força para a uma pessoa trabalhar do que qualquer outra comida	45%	70%	65%	100%	35%	20%	56%	56%
Uma mulher nunca deve contradizer seu esposo em público	40%	80%	47%	85%	40%	30%	54%	54%
É perigoso ter mata perto de casa	85%	65%	40%	55%	20%	16%	47%	53%
Morar com pasto ao redor da casa é melhor do que no meio da floresta	85%	60%	70%	65%	20%	0%	50%	50%

3 Experiência, ideologia e verdade

A figura 8.1 mostra a distribuição de pontos dentro dos grupos e ilustra que ainda que a pontuação do grupo como um todo seja semelhante, a coesão interna dos grupos varia. Os trabalhadores do governo, em especial, têm uma variação maior de pontos do que os grupos rurais. Ainda que tenha havido consenso, é interessante olhar em maior profundidade para as diferenças entre os grupos.

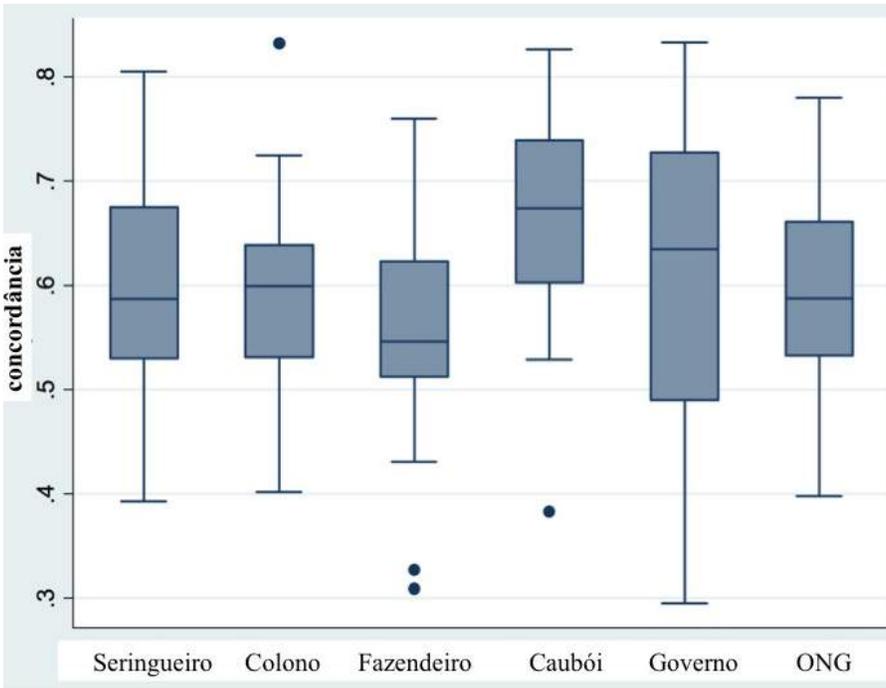


Figura 8.1: Variação de pontuação por grupo social.

Agora, passo a discutir uma série de temas metodológicos e aplicados dentro da categorização das interações humano-meio ambiente. Ao menos 85 por cento dos integrantes do grupo social rural concordaram que a criação de gado era a forma mais lucrativa de se utilizar a terra, mas somente metade dos funcionários do governo/ambientalistas das ONGs concordaram com isso. Esse questionário foi feito para detectar consenso na cultura, mas em relação a essa questão específica, parece que alguns grupos estão agindo dentro de outra cultura, trazendo à tona questões epistemológicas, metodológicas e de conhecimento cultural.

Como podemos entender as diferenças entre os grupos nessa pergunta? A experiência vivida pelos grupos rurais os convenceu de que, quando oportunidades e limites se consolidam, a criação de gado passa a ser a mais rentável forma de uso da terra. Inversamente, os funcionários do governo e ambientalistas das ONGs quase que invariavelmente, hesitavam em responder a tão extremados depoimentos e quase sempre começavam suas respostas com “Isso depende...”. Quando eles foram impulsionados a escolher um “sim” ou um “não” para responder a essa questão, houve uma divisão em 50/50 nas suas respostas.

A relutância que os trabalhadores do governo/ambientalistas das ONGs têm em concordar com depoimentos positivos sobre a criação de gado tem a ver principalmente, com três fatores. Em primeiro lugar, muitos deles calculavam o

“rendimento” não apenas em relação ao que se recebia de volta economicamente, mas através de uma matriz um pouco mais completa que incluía sustentabilidade econômica e ambiental. Criar gado pode ser rentável agora, eles dizem, mas com o tempo, os pastos irão se degradar e os lucros diminuirão. Para eles, os cenários agroflorestal e do manejo florestal seriam mais rentáveis a longo prazo. Em segundo lugar, as respostas dos governo/ ONGs também chamam a atenção para a importância tanto do acesso à informação, quanto dos vieses ideológicos. Esses grupos estão mais guarnecidos de melhores alternativas para a criação de gado, no entanto, estão aquém do conhecimento, experiência e possibilidades desses grupos sociais rurais. Em terceiro lugar, foi doloroso para alguns trabalhadores do governo da floresta e para todos os ambientalistas das ONGs, que se dedicam a modos de vida mais sustentáveis, concordar com depoimentos positivos sobre a criação de gado.

Alguns desses depoimentos dentro da categoria interação humano-natureza revelam ainda diferenças mais profundas entre os grupos sociais rurais e o dos trabalhadores do governo/ambientalistas das ONGs (tabela 8.6). O item 1 perguntava se os respondentes concordavam ou discordavam com o depoimento “é perigoso ter mata perto de casa”. Em torno de 61 por cento dos membros dos quatro grupos rurais concordaram com esse depoimento, perto dos 18 por cento dos grupos do governo/ ONGs. O item 2, por sua vez, que dizia que “morar com pasto ao redor da casa é melhor do que no meio da floresta”, teve 70 por cento de concordância dos grupos rurais, mas apenas uma pequena porcentagem entre os grupos do governo/ONGs.

Tabela 8.6: Concordância com depoimentos da proximidade casa-floresta, por grupo social.

DEPOIMENTO	GRUPO SOCIAL						TOTAL
	SERING	COL	FAZ	CBOI	GOV	ONG	
É perigoso ter mata perto de casa	85%	65%	40%	55%	20%	16%	47%
Morar com pasto ao redor da casa é melhor do que no meio da floresta	85%	60%	70%	65%	20%	0%	50%

O fato de que os dois grupos, que vivem próximos à floresta (seringueiros e colonos) concordaram com esses depoimentos sugere que eles sejam verdadeiros, de acordo com aqueles que possuem mais conhecimento no assunto. Os dados discutidos aqui e outros resultados preliminares indicam que o grupos do governo/ ONGs são os mais coerentes em relação às suas percepções de questões ligadas ao meio ambiente. Ainda que esses valores coincidam com os ideais dos seringueiros, não correspondem à realidade pela qual a floresta passa. Em relação a suas respostas contradizendo aquelas dos grupos rurais, cujas formulações advêm da realidade material desses ambientes, sugere que os trabalhadores do governo/am-

bientalistas das ONGs são algumas vezes, guiados por uma ideologia desconectada da experiência real desses grupos rurais.

Ao longo do questionário, colhi depoimentos que se dirigiam a assuntos semelhantes, mas formulados diferentemente. Por exemplo, um deles perguntava se “Os seringueiros têm uma ‘falta de coragem’ para trabalhar” (tabela 8.7). E o outro perguntava a mesma coisa, porém substituindo a palavra “seringueiro” pela expressão “pessoas que vivem na floresta”.

Tabela 8.7: Concordância com depoimentos sobre ideologia de trabalho, por grupo social.

DEPOIMENTO	GRUPO SOCIAL						TOTAL
	SERING	COL	FAZ	CBI	GOV	ONG	
Os seringueiros têm uma “falta de coragem” para trabalhar	10%	25%	20%	10%	5%	0%	12%
Pessoas que vivem na floresta têm uma “falta de coragem” para trabalhar	74%	60%	20%	75%	5%	5%	40%

Todos os grupos sociais demonstraram baixa concordância quando a pergunta fala em seringueiro. No entanto, para a “pessoas que vivem na floresta” a porcentagem de concordância salta para entre 60 e 75 por cento entre os caubóis, seringueiros e colonos. Os ambientalistas das ONGs, trabalhadores do governo e fazendeiros responderam praticamente da mesma forma a essas duas questões.

Os respondentes do governo e ONGs não concordaram com a moral trazida pela questão (que quem habita na floresta é preguiçoso). Porém isso não aconteceu com os fazendeiros; eles perceberam a mensagem subjacente da questão e conscientemente optaram pela resposta politicamente correta. Muitos fazendeiros, inclusive mencionavam isso nas conversas entre eles, como também o faziam os colonos e caubóis. Existe ainda outra explicação: a percepção que os grupos têm da “floresta”, do “habitante da floresta” e do “seringueiro” não coincidem.

A maioria das pessoas sabe que o seringueiro vive da “floresta”, ou seja, como um território ou espaço geográfico e ecológico definido mas não *na* floresta, ou, no meio das árvores. Eles sabem que o seringueiro está rodeado de floresta, mas que ele cria um espaço antropogênico dentro da floresta. Inversamente, essa “pessoa que vive na floresta” não tem qualquer memória social ou ponto de referência na cabeça do respondente. Eles devem ter imaginado uma espécie de eremita, que poderia ser considerado preguiçoso, caso ele não demonstrasse uma separação clara entre sua casa e a floresta.

Posteriormente acabei por descobrir que diferentes metodologias produzem dados diversos, principalmente quando eu perguntava às pessoas se eu poderia gravar nossas conversas. Parei de usar o gravador, porque, quando o viam funcionando, as pessoas começavam a responder às minhas questões de manei-

ra concisa e cautelosa. Eles procuravam respostas que poderiam ser mais aceitas ou “corretas” por mim, um estrangeiro que poderia ser ambientalista, tratando de questões tão controvertidas, como desmatamento, seringueiros e o governo.

O modelo consenso cultural pode localizar majoritariamente a concordância entre os respondentes, dando ao pesquisador um sentimento geral da força da cultura em questão. Depoimentos mais controversos, no entanto, podem não desvendar a “verdade” ou as respostas “culturalmente corretas”, mas fabricar respostas politicamente corretas. Essa é mais uma evidência de que métodos formais, como questionários e análise quantitativa de dados (ex., MCC) devem sempre estar combinados, na pesquisa antropológica, com os métodos etnográficos tradicionais de análise, ganhando assim um entendimento mais equilibrado do fenômeno cultural.

4 A participação na cultura de gado e suas percepções

Dado meu interesse em relacionar as práticas materiais com suas construções culturais, passo agora a comparar a medida das percepções da cultura de gado e participação entre os grupos pesquisados. Uma comparação acerca dessa concordância, capaz de medir os dados culturais, incrementado por dados pessoais pode abrir novas vias de investigação. Em primeiro lugar, portanto, como o grau de participação de determinado grupo se relaciona com sua percepção sobre a cultura de gado? Em segundo, como as práticas de criação do gado se relacionam a ponto de os grupos darem o aval e participarem dessa cultura de gado?

A princípio parece absurdo conceber que alguém que trabalha na WWF ou no Ministério do Meio Ambiente possa assistir aos leilões de gado noturnos na TV, antes de ir se deitar, mas eu sentia que era importante entender até que ponto as atividades e práticas que permeiam a cultura de gado estavam realmente difundidas na sociedade acreana. Ao fazer esse tipo de pergunta para meus informantes ambientalistas me permiti questionar minhas hipóteses. Também me fez rever a forma de explicar por que alto número de seringueiros usava botas de caubói, e também de detalhar essas diferentes características com relação ao complexo ambiente social, político, econômico e geográfico em que cada grupo performava. Botas podem ser significativas, mas elas também podem ser apenas funcionais; para alguns, elas podem significar agência ou até refletir constrangimentos estruturais.

Minha lista final das atividades relacionadas à cultura de gado incluiu vinte e uma atividades ou atributos pessoais, agrupados de acordo com cinco temas: (1) consumo de carne (n = 4 perguntas); (2) vestimenta country, caubói ou para rodeio (n = 4); (3) participação em um estilo de vida baseado no gado (n = 3); (4) assistir/ouvir programas televisivos ou música no rádio relacionados a temas caubói (n =

4); (5) participação em eventos da cultura popular (n = 6). Eu me foco agora nas dezessete questões dentro das categorias 2-5, excluindo o consumo de carne, que já foi discutido em detalhes no capítulo VII. Essas perguntas foram feitas para os membros dos mesmos grupos como parte do questionário discutido antes. A tabela 8.8 resume a participação dos grupos em algumas atividades em que a cultura caubói é valorizada.

Tabela 8.8: Participação dos diversos grupos em atividades relacionadas com a cultura de gado

ATIVIDADE	GRUPO SOCIAL					
	SERING	COL	FAZ	CBI	GOV	ONG
Escuta música sertaneja?	90%	95%	95%	95%	70%	25%
Gosta de dança sertaneja?	15%	50%	45%	75%	35%	10%
Gosta de ir à Expo-Acre?	15%	20%	80%	85%	70%	35%
Gosta de ir a rodeios?	50%	85%	65%	100%	50%	20%

Todos os colonos, fazendeiros e caubóis entrevistados ouviam a música sertaneja, seja no rádio, no seu próprio CD ou em mídias digitais. Rádios à pilha eram muito mais comuns do que televisão entre os seringueiros. Noventa por cento deles declarou ouvir música sertaneja. As questões envolvendo TV/rádio, especialmente os programas sertanejos, leilões de cavalos e moda country, foram capazes de revelar fortes vínculos com a cultura de gado entre os grupos rurais, mas quase sempre resultavam em risadas por parte dos ambientalistas das ONGs. Eles acreditavam que comungar dessas atividades seria considerado uma afronta a sua identidade como ambientalista e ainda, para alguns, como pessoas educadas e “cultas”.

Poucos seringueiros ou ambientalistas das ONGs assistiam aos leilões de cavalo da madrugada, apreciado por algumas famílias rurais. Para os seringueiros, isso está mais relacionado a uma limitação material do que, necessariamente, a uma questão de intencionalidade, como fazem os ambientalistas das ONGs, que se abstêm dessas atividades. A tabela mostra que aproximadamente metade dos colonos, fazendeiros e caubóis baila sertanejo. Por volta de um terço dos respondentes no grupos do governo, apenas 15 por cento dos seringueiros e 10 por cento das ONGs reconheceram dançar esse estilo musical. Através dos grupos, escutar música sertaneja era mais comum do que dançá-la, indicando que existe uma gama enorme de maneiras de consumir ou participar desse mesmo meio, seja ativa ou passivamente.

Os frequentadores da Expo-Acre também se diferenciam pelo tipo de acesso, mas desta vez envolvem ainda os colonos que vivem a pelo menos, 300 quilômetros de distância de Rio Branco, onde esse evento ocorre, e também outros gru-

pos que vivem um pouco mais próximos. Pela primeira vez, os colonos não são os que mais frequentam. Os caubóis, que às vezes vivem igualmente distantes, muitas vezes viajam para esses eventos, junto com seus empregadores, os fazendeiros. Os 70 por cento dos funcionários do governo que disseram frequentar a Expo-Acre, o fazem por diversão ou porque são convocados a ir pelo seu trabalho. A maioria dos ambientalistas das ONGs não gostam de ir à Expo-Acre, mas às vezes precisam frequentá-la a trabalho.

Com a exceção dos ambientalistas das ONGs, pelo menos metade dos integrantes de cada grupo frequentam os rodeios. A distância nunca foi um impedimento para os colonos e seringueiros porque, nos últimos anos, grande número de rodeios passou a acontecer às margens das rodovia do Acre rural. Esses rodeios fazem parte de um circuito estadual, no qual as pessoas das comunidades locais competem. De maneira oposta, fazendeiros e trabalhadores do governo frequentam somente os rodeios em nível nacional que acontecem na cidade de Rio Branco quase sempre, durante a Expo-Acre.

De maneira geral, esses dados revelam a forma como as mesmas atividades da cultura de gado podem ganhar roupagens diversas, dependendo do contexto social, e como sua participação depende do acesso, classe, ideologia e até mesmo tipo de emprego.

Os grupos rurais que trabalham em mais proximidade com o gado, como os peões, são os que mais participam das atividades relacionadas à cultura de gado, seguidos pelos outros grupos que, de uma forma ou de outra, dependem do gado para sobreviver: colonos, fazendeiros e seringueiros. Diferenças surgem com relação à classe social, uma vez que os fazendeiros mais ricos são mais seletivos em relação a algumas características da cultura de gado, por eles associada com a classe trabalhadora. Curiosamente, os pequenos proprietários rurais e os caubóis geralmente definem sua identidade rural em termos da cultura de gado, inclusive como aspiração de classe.

Em que medida a participação na cultura de gado está ligada às percepções desse âmbito cultural? Nessas análises, a participação equivale à soma das atividades que membros de cada grupo indicaram participar, dividida pelo número total dos itens participantes. A figura 8.2 compara as percepções do grupo (pontuações médias de competência na cultura de gado, discutidas na primeira parte deste capítulo) com os níveis de participação.

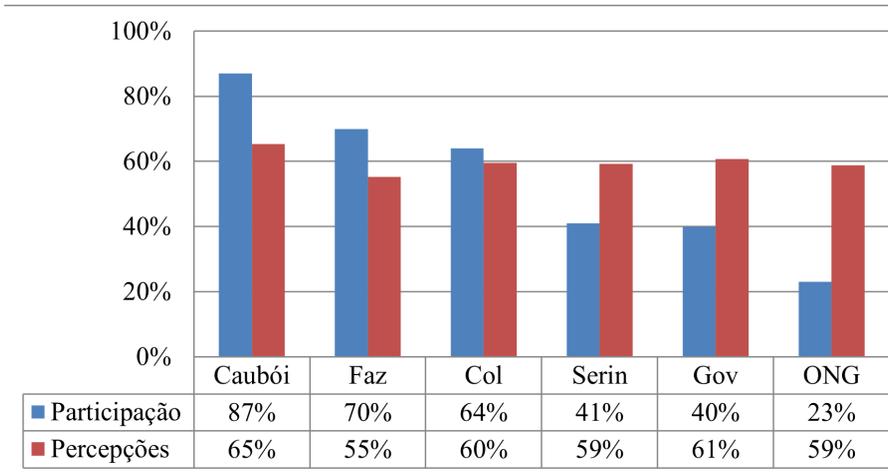


Figura 8.2: Comparação das percepções e participação na cultura de gado, por grupo social.

O gráfico ilustra a relação entre o que as pessoas fazem e como elas pensam a cultura de gado. Os peões são os “experts” culturais neste campo, tanto em termos de prática quanto dos seus valores. É encorajador notar que os caubóis, a vitrine da cultura de gado, são os maiores conhecedores e os mais ativos dentro dessa cultura. Existe ainda enorme consistência entre as categorias, a ponto dos colonos estarem classificados em segundo ou terceiro para cada categoria, e os seringueiros, classificados em quarto. O gráfico indica que os diversos grupos percebem a força da cultura de gado basicamente da mesma maneira, mas que, no entanto, sua participação nela varia consideravelmente.

Antes de aplicar esse questionário, havia feito um ano de trabalho de campo e já estava relativamente informado sobre como cada grupo se apropriava (participação e percepção) da cultura de gado. Minha lista para os grupos, em ordem descendente, dos caubóis para os ambientalistas das ONGs, estaria parecida para as medidas de participação. Nunca teria imaginado que ao medir a percepção da cultura de gado, os grupos concordariam tanto entre si, no entanto, as medições de participação revelaram relações que estavam em conformidade com minhas expectativas etnográficas.

5 Conclusão

Os dados apresentados para o questionário revelaram que existe consenso sobre a cultura de gado e nenhuma diferença significativa entre os grupos, quando se trata de sua concordância com essas ideias e valores. Outras formas de análise revelaram ainda mais as semelhanças e diferenças entre os grupos com relação à

cultura de gado. Diversos fatores, como classe, ideologia, acesso e emprego, influenciam no modo como as pessoas participam da cultura de gado.

As comparações que acabo de apresentar tornaram a questão mais explicativa, mas novas perguntas também surgiram. Será que medi a participação no âmbito da cultura de gado ou de outro âmbito mais amplo, como a cultura brasileira ou acreana? Em que medida as pessoas consideram o que elas fazem como sendo parte da cultura de gado? Será que um seringueiro “escolhe” suas botas-caubói da mesma forma que um ambientalista de ONG o faz? Será que eles estão, inclusive, enxergando o mesmo objeto, ou será que a funcionalidade ou outra qualidade material a torna menos importante para aqueles que não podem escolher? Os resultados da enquete demonstram quem calça as botas, e minha pesquisa etnográfica interpretou tais resultados produzindo um entendimento mais amplo dessa realidade complexa, onde uma bota pode ser funcional e significativa; ela pode refletir classe, ideologia ou ainda, ser a única forma de calçado disponível à venda.

Esse questionário não poderia ter sido criado e essa análise não seria possível sem a ênfase na pesquisa etnográfica que estabeleceu as fronteiras e o conteúdo no registro cultura de gado, para depois produzir as devidas medições de comportamento e participação. Ainda assim, os métodos etnográficos sozinhos não são capazes de produzir uma comparação sistemática. Somente quando os usamos consorciados com abordagens quantitativas, podemos entrever outras formas de análise.

O uso de métodos mistos me permitiu enxergar até que ponto os diferentes grupos concordam uns com os outros, para então entender em que medida as construções culturais que encerram o gado são compartilhadas entre os grupos. Em um contexto onde a transição para a criação do gado ainda não foi totalmente incorporada nas identidades sociais grupais, compará-las pode nos ajudar a ver a permeabilidade das fronteiras imaginadas entre os grupos e a entender de que modo eles se distinguem.

CAPÍTULO IX

A IMAGEM COMPLETA

O gado sempre esteve visível na história da humanidade, “dos primeiros registros arqueológicos que datam da caverna de Lascaux, ao assassinato de Chico Mendes na floresta amazônica” (RIFKIN, 1992, p. 3). Nessa floresta amazônica a que Rifkin se refere, no capítulo mais novo dessa história de boi, o animal tem muitos significados: é sujeito de estruturas políticas e econômicas, o meio para uma vida mais digna, fonte de sustento, símbolo de status, e o “comedor de floresta”.

Neste livro, busquei “procurar a vaca” para melhor compreender a criação de gado na Amazônia, no princípio do século vinte e um. Enquanto Evans-Pritchard encontrou um comprometimento profundo vinculado ao gado, que perpassava todos os aspectos do modo de vida Nuer, eu me deparei com uma gama de comportamentos e práticas recém formadas que são compartilhadas, mas também criticadas.

Esse animal aparece pintado em painéis nas paredes de bares e lojas, sua pele faz segurar as calças dos caubóis e fabrica seus calçados. Seu leite substituiu o da seringueira, e as áreas florestadas, antes medidas em pés de seringueiras, são agora pastos, valorizados pelo número de cabeças de gado por hectare que são capazes de alimentar. Os acreanos dizem que foi “o pé do boi” que abriu a Amazônia. Eu apenas segui esses rastros, através das fronteiras entre os grupos, tentando localizá-los entre a economia e a cultura, um lugar entre o desenvolvimento e a saudade, enfim, entre a cidade e a floresta.

Esforcei-me para demonstrar ligações e conexões ainda não estudadas nas comunidades e até dentro do estado do Acre, à medida que perscrutei estruturas através de diferentes escalas e caminhos de difusão. Comparei as percepções e as práticas dos grupos que assumi serem bem diferentes um dos outros, e no entanto, encontrei inesperadas semelhanças entre eles. Em retrospectiva, depois de ter escrito todos esses capítulos, podemos sobrevoá-los para ver como eles se encaixam, formando uma imagem completa e detalhada da criação de gado na Amazônia.

O gado é incomparável em sua habilidade de converter plantas não comestíveis em produtos e alimentos humanos. Ele pode ser vendido, gerando renda em períodos de necessidade, e pode servir para armazenar e reproduzir valor, em períodos de estabilidade – além de sempre prover apoio com seu leite ou força de tração. Tais atributos são ótimos atrativos para os grupos isolados, especialmente os seringueiros. Seus produtos florestais e da agricultura não fazem frente àquela vantajosa combinação de valor e flexibilidade, e ainda, quando itens florestais ou agrícolas são vendidos, em geral têm que ser transportados nas costas de bois ou cavalos.

O valor material do gado contribui para a forte elaboração cultural que permeia sua existência ao redor do mundo. Independente da região ou do produto – seja carne ou preço da noiva – em se tratando de subsistência, as relações ecológicas e econômicas entre o gado e os seres humanos dão origem, inevitavelmente, a laços íntimos e a celebrações, como visto no Leste africano, Índia e agora, no Acre. O caso acreano mostra que essas formas de expressão cultural podem emergir em um espaço relativamente curto de tempo, mesmo para populações anteriormente removidas ou ameaçadas pela criação do gado.

O valor econômico e cultural do gado é ainda potencializado pelo atual contexto econômico e político acreano. Outros estilos de vida rural não competem com o gado, particularmente quando se lida com a transição de um período de conflito de terra, antes em uma situação em que as fronteiras entre os grupos sociais eram bem definidas, e agora, se tornam porosas, com todos os grupos participando e colaborando, de alguma maneira, com a indústria do gado.

Os fazendeiros plantaram a semente da indústria do gado na área, e passaram a ser o grupo mais rico e poderoso do campo. As narrativas contemporâneas de mobilidade social se focam na capacidade reprodutiva do gado e como, diferentemente da agricultura e do extrativismo, alguém pode evoluir de uma vaca para um enorme rebanho, até adquirir novas terras e com sorte, se transformar em um novo fazendeiro. Ainda que o caubói seja o símbolo dessa cultura popular, o fazendeiro é que personifica a vida boa do campo. O sonho de possuir terra e gado fascina até juízes, médicos e outros profissionais urbanos, bem como moradores das cidades, que foram atraídos por essa atividade ou expulsos da floresta.

Entre os membros dos grupos rurais entrevistados percebe-se que uma existência baseada na floresta está profundamente associada com pobreza e outras qualidades sociais negativas, que na verdade, são diametralmente opostas àquelas associadas à criação de gado, tais como progresso, desenvolvimento e riqueza. Esses ideais positivos foram nutridos a partir das experiências rurais e foram edificados em crenças arraigadas sobre o grande divisor natureza-cultura.

O pensamento ocidental, que atribui valor ao progresso a partir da transformação da natureza, foi acentuado pelas políticas desenvolvimentistas e pela religião. As caracterizações negativas das populações habitantes da floresta como estando na “idade da pedra” indicam que os ideais de se converter a floresta indomável em espaço domesticado ainda persistem. Essa transformação gera alimento aos seus proprietários, e talvez riqueza, mas acima de tudo, os conecta a ideais positivos de “trabalho”, colocando a natureza a serviço da humanidade. Manter a separação entre a casa e o mundo natural é considerado mais desejável – desde os limpos quintais que rodeiam as casas rurais, até aos cuidados e aparados gramados dos terrenos da cidade.

O apelo econômico e social que tem o gado é, ademais, reforçado pelo incremento de expressões da cultura popular que perpassam o campo e as cidades, na forma de rodeios, música e moda country. Todas essas formas, expostas em eventos e festividades tradicionais, celebram um estilo de vida baseado no gado, que visa superar outros, mais particularmente o extrativismo florestal.

A cultura de gado foi ainda, inflada pelo crescimento de um modelo cultural importado, que mescla ideias e práticas rurais, sintetizando-as em uma expressão cognoscível de identidade rural – o caubói. Do modo como ouvi de um seringueiro, “o caubói tem sua fivela e suas botas. Ele guarda um costume. Qual seria o costume do seringueiro? Roupas esfarrapadas?!” Esse comentário chama a atenção para o enorme desafio que o seringueiro, o governo da floresta e outros partidários da conservação baseada no uso, devem enfrentar: como criar valor econômico e conceber a valorização cultural do modo de vida baseado na floresta? Enquanto o governo e as ONGs financiaram projetos, monumentos e museus, com vistas a celebrar a herança florestal do Acre, tais tentativas não tiveram ressonância nas expressões culturais populares.

Ainda que tenha havido uma crescente atenção para a importância de se manter a floresta em pé, os grupos rurais continuam a ser vistos com aprovação por sua habilidade de claramente separar a floresta do humano, através do estabelecimento de pastagens “limpas” e espaços cultivados, que indicam a separação entre natureza e cultura.

Nas conceitualizações da cultura de gado sobre as relações humano-natureza, os humanos não estão somente separados da natureza, eles buscam ainda se sobrepor a ela, ao criar pastos, pastorear o gado e se alimentar de sua carne para se fortalecer. Cada uma dessas características do modo de produção das fazendas são celebradas simbolicamente através da moda caubói, churrascos e rodeios, especialmente nas cavalgadas.

Essa vida centrada no gado é recriada de maneira simbólica na cidade, somada ao seu apelo cultural e fornecendo as bases materiais para a criação rural do gado para consumo de sua carne. Esses atributos sociais positivos emergem de uma visão idealizada da vida rural, que absorve boa parte de seu sentido por se colocar de um modo que não é próprio dela: o corre-corre, a exploração econômica e a fragmentação social causada pela cidade.

Muitos urbanoides visam cruzar a linha do grande divisor natureza e cultura, mas essas fronteiras também possuem suas próprias características espaciais. Eles são saudosistas por uma espécie de era dourada que está em algum lugar entre a vida da “idade da pedra” na floresta, e a decadência da cidade.

Os acreanos observam o presente das mais diferentes formas, mas para aqueles que buscam por esse tipo de reconciliação rural-urbana, a cultura de gado é a única via possível disponível para expressar uma identidade rural, que é regional, nacional e internacionalmente reconhecida. Ao contrastar com o impotente e folclórico caipira, o caubói é uma proeminente figura rural, largamente reconhecido como tal pelo Brasil afora e na América do Norte. Essa idealização do peão obscurece o fato de que os caubóis sem gado, não estão livres para errarem por aí. Tal conexão e senso de orgulho é atraente para aqueles que vivem na zona rural, à margem da cultura popular brasileira, especialmente os acreanos que vivem “no fim do mundo”.

Ao dedicar-se à cultura de gado, as populações urbanas se conectam a um campo idealizado, na medida em que os valores tradicionais os protegem da decadência urbana. Enquanto que a florestania tentou fomentar amor e respeito pela vida na floresta e sua cultura, esta nunca foi uma cultura popular que teve fundamentação histórica, econômica e cultural tão atraente como o é a cultura de gado.

Aqueles que permaneceram no campo ainda sonham com outro tempo e espaço – um que, por mais que ainda venham a enfrentar agruras, permaneçam livres para usar sua terra da maneira como acham melhor. As atuais políticas de preservação da floresta são uma afronta aos seus mais arraigados ideais de trabalho e autossuficiência. As leis contra o desmatamento, somadas à falta de apoio para alternativas de modos de vida, aumentou o ressentimento dessas populações para com o governo.

Os ecologistas e “poetas” da cidade também são culpados por estarem tão desconectados da realidade rural e terem sido amolecidos pelas benesses urbanas. Essas figuras cidadinas querem salvar “algumas borboletas e macacos”, enquanto o povo do campo está abandonado, ao mesmo tempo que é punido por usar a terra como antes. Tal ressentimento, mais uma vez, encontra ressonância na cultura de gado: em seu repúdio ao modo de vida urbano, em sua retórica do “não me enclausure”, em sua ênfase na autonomia e autossuficiência, em sua idealização da vida rural, que só existe para um indivíduo que está descolado dela ou nas letras da música country e sertaneja.

A cultura de gado foi constituída a partir das próprias experiências e percepções dos acreanos, bem como da importação de outros estilos populares, de modo que fica cada vez mais difícil distingui-la da cultura acreana como um todo. A maneira como componentes econômicos, simbólicos, perceptivos e estruturais se unem é revelado através da carne. Para criar gado, é preciso desmatar e fazer crescer pasto, algo que vale mais do que a floresta, no mercado. Esse mesmo pasto também é visto positivamente como evidência de trabalho duro e como uma maneira preferível de engajamento com a natureza, do que deixá-la intocável, o

que para muitos, é sinal de preguiça. Com pasto se pode criar gado, gerar renda e participar do “desenvolvimento” e “progresso” que levarão a uma “boa vida”.

As transformações materiais que estão acontecendo no campo estão umbilicalmente ligadas aos processos urbanos, mais particularmente ao consumo da carne. A quantidade de carne consumida no Acre é, proporcionalmente, a maior do Brasil, e 40 por cento desse alimento produzido no interior é consumido dentro do próprio Estado, tanto por grupos urbanos, quanto por ambientalistas das ONGs e trabalhadores do governo, que se alimentam dela com uma frequência de quase quatro vezes por semana. A escolha por consumir carne, independente dos vieses ideológicos, fundamenta materialmente a criação de gado no campo, além de contribuir para o incremento da cultura de gado, que valoriza um estilo de vida orientado pelo gado e as percepções positivas que o circundam.

A carne é concebida pela maioria dos acreanos, particularmente pelos trabalhadores manuais, como proporcionando força para trabalhar, um processo mais claramente demonstrável através dos impactos observáveis no mundo material. Se alimentar de carne é também um indicador de pertença a determinada classe social.

Existe assim, um processo semelhante de “desenvolvimento” acontecendo nas cidades: a carne potencializa o trabalho que resulta em desenvolvimento (avanço socioeconômico), um processo simbolizado pela comida que se come. Essa crença é sustentada tanto pela população trabalhadora rural, quanto urbana, refletindo a mesma trama de transformação paisagística, desenvolvimento e a atribuição de ideais sociais positivos, através de um processo que começa com a carne, seja via produção rural ou sua contraparte, o consumo urbano.

Esse bate-papo tem lugar enquanto os homens assam a carne, arraigados em um sistema de pensamento onde os humanos adquirem força a partir do consumo da carne animal. Ainda assim, bem como outras características da cultura de gado, o prazer e a autoafirmação derivam de se fazer isso de uma forma tradicional, quase inata – a céu aberto, dourando a carne ao fogo, e talvez conversando sobre sexo e humilhando-se mutuamente. O pagamento é uma picanha macia e mal passada, ideal para churrasco.

A história prepara o cenário, bem como o processo de desenvolvimento, seja na cidade, repleta de migrantes, ou nos refúgios florestais com seu padrão de vida improvisado. Trata-se da habilidade em se conectar com algo mais tradicional, que não faz mais parte da sua vida e para que isso seja feito de maneira que inverta ou suspenda temporariamente a verdadeira opressão das convenções da selva de pedra.

A busca pela sustentabilidade requer que se encontre métodos para que os seringueiros, colonos e outras populações rurais vivam na sua terra em equilíbrio com os impasses econômicos e ambientais, mas que também possam ser socialmente valorizados e culturalmente gratificantes. Como muitas pessoas do governo da floresta me disseram, satisfazer os ideais do movimento dos seringueiros é apoiar seu modo de vida florestal, ao mesmo tempo que se tenta transformar o estereótipo, sob o qual se enxerga a floresta e seus moradores negativamente.

Alterar nossos preconceitos mais arraigados não é tarefa fácil, mas parece ter efeitos mais permanentes e efetivos do que políticas públicas pesadas e coercitivas. A cultura de gado é nada mais do que uma expressão recente de milhares de anos de interações ecológicas que permitiram que os humanos se espalhassem pelo planeta terra.

O cenário descrito para o Acre é apenas mais um capítulo da marcha para o Oeste, para “civilizar os índios”, transformar a floresta em espaços domesticados e para o desenvolvimento do progresso. No entanto, não existe equilíbrio e certamente, nada que se assemelhe à sustentabilidade em um sistema econômico e ideológico que agora, propõe uma preservação dicotômica ou soluções baseadas no mercado.

Caminhar em direção à sustentabilidade requer que todos examinem as bases políticas, econômicas e de evolução social que sustentam a acumulação desigual, o consumo exagerado e a separação hierárquica entre social e natural.

ANEXO

MÉTODOS E DADOS

Meus dados foram coletados durante quatro temporadas, entre 2007 e 2010, em um total de dezoito meses em campo. Neste anexo, irei descrever o método primário usado para coleta dos dados, os dados coletados, como os dados foram analisados e como os usei para fundamentar minhas observações e conclusões.

A área da pesquisa e os grupos sociais estudados já foram descritos no capítulo I. Além dos espaços rurais vividos pelos três principais grupos sociais com que trabalhei, também fiz pesquisa na capital Rio Branco, lugar onde pude entrevistar alguns dos meus informantes-chave, trabalhadores do governo, acadêmicos e ambientalistas que trabalhavam nas ONGs socioambientais. Passei ainda, boa parte do meu tempo em Brasileia, onde entrevistei grupos familiares, rastreei as *commodities* e relações sociais, além de aprender mais sobre a história regional das instituições governamentais.

1 Observação participante

Minhas duas primeiras temporadas de trabalho de campo (2007 e 2008) serviram para que aprofundasse o entendimento sobre o papel econômico e cultural do gado na vida dos acreanos. Durante meu trabalho de campo, vivi por semanas ininterruptas com famílias de seringueiros e colonos, possibilitando que me aprofundasse em suas vidas e avaliasse os contextos em que eles tomam suas decisões. Participei no dia a dia produtivo dos moradores, inclusive cortando seringa, quebrando castanhas, plantando mudas, limpando campos, vacinando e vendendo gado.

De volta à casa, depois de realizadas tais atividades, nós discutíamos os significados, a história e a função de tais práticas. Ao viver entre grupos diferentes, pude perceber os desafios enfrentados por cada um deles e os fatores políticos e econômicos que mais os atingem. Também pude entender que, mesmo que pessoas e residências diferentes possam ser categorizadas como pertencentes a categorias sociais distintas, existe grande variação entre as famílias de uma mesma categorização.

Minha experiência de viver com essas famílias também mostrou novos fatores a serem levados em conta, caso eu quisesse entender todos os aspectos econômicos e culturais que permeavam o gado. Frequentei eventos sociais e rituais em que o significado cultural do gado era central, como os churrascos, a Expo-Acre (a feira estadual de agricultura) e eventos municipais semelhantes, bem como shows de música e dança da música country e também a cavalgada anual, que atravessa a cidade de Rio Branco até a Expo-Acre, no início desse evento.

Também procurei interagir em contextos onde o gado era valorizado econômica e simbolicamente: lojas de produtos agrícolas, açougues, leilões de gado, lojas de roupas country, restaurantes e bares com a temática country.

Além disso, procurei analisar o conteúdo e a mensagem de instituições e espaços que buscavam articular ideais contestados sobre a floresta, tais como o Museu da Borracha, Museu dos Povos da Floresta e a Biblioteca da Floresta. Todos esses espaços representam uma tentativa daquela gestão de governo por valorizar uma cidadania baseada na floresta (florestania). Também participei de eventos governamentais com debates sobre questões, como desmatamento, queimadas, criação de gado e outros temas de interesse rural.

2 Questionário sobre a história e percepções acerca do gado

Em 2009, realizei entrevistas em profundidade e semiestruturadas com integrantes de diferentes grupos sociais (seringueiros [n = 7], colonos [13] e fazendeiros de grande porte [11]). As entrevistas se concentraram em suas práticas econômicas ao longo do tempo, nos fatores que interferiram na mudança de suas práticas, em percepções tanto sobre o gado quanto a respeito do seu e dos outros grupos sociais, e nas relações, de fato, travadas com os outros grupos. Esses dados me permitiram entender melhor a história de cada grupo e a forma como eles foram e ainda são influenciados pelo desenvolvimento político e econômico.

O questionário também empregou métodos cognitivos, especificamente o de *pile sorts* (metodologia de classificação de pilha). Furneci aos respondentes cartões que representavam “gado / criação de gado”, “agricultura” e “extrativismo florestal” e perguntei a eles qual dessas práticas estava mais relacionada com palavras, tais como “pobreza”, “financiamento governamental” e “progresso”. Também solicitei a eles que listassem características de seu próprio grupo e de outros, para que eu entendesse melhor a percepção que eles mantinham de si mesmos e dos outros grupos. Usei esses dados para formular meu questionário sobre o gado, o qual administrei em 2010.

3 Entrevistas com os informantes-chave

Realizei entrevistas com informantes-chave, funcionários do governo e agentes de extensão rural, tanto no Instituto Brasileiro de Colonização e Reforma Agrária (Incra), quanto Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Secretaria de Estado de Extensão Agroflorestal e Produção Familiar (Seaprof), Secretaria de Estado de Meio Ambiente do Acre (Sema), Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Acre (Idaf), Secretaria de Estado de Agropecuária do Acre

(Seap), Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e Instituto de Meio Ambiente do Acre (Imac).

Também fiz conversas com integrantes das ONGs locais, como S.O.S Amazônia, World Wildlife Fund (WWF), Centro de Trabalhadores da Amazônia (CTA), Grupo de Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre (Pesacre) e a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC). Incluí membros dessas instituições no meu questionário sobre o gado, que administrei em 2010, sobre “funcionários do governo” e “ONGs socioambientais”, respectivamente.

Entrevistei ainda, empresários do setor privado, que vendem para os produtores rurais, líderes seringueiros e da Federação de Agricultura, um grupo que defende o interesse dos fazendeiros. As entrevistas revelaram processos mais amplos em andamento e o papel das instituições e das políticas públicas na vida dos grupos sociais rurais.

4 Questionário sobre a cultura de gado

A partir de todas as experiências adquiridas e dados coletados, trabalhei para identificar algumas características que diferenciam a cultura de gado. Percurei os dados em busca de temas centrais que se relacionassem ou fossem indicativos da cultura de gado, e os dividi em cinco categorias. Depois de confirmar com os informantes-chave sobre a validade das categorias construídas, elaborei um questionário com setenta e uma perguntas.

Minha amostra foi constituída por vinte membros de cada um dos seis grupos sociais. No meio rural a amostra incluiu seringueiros, colonos, fazendeiros e caubóis. Em Rio Branco, entrevistei ambientalistas das ONGs e trabalhadores governamentais que lidam com temas rurais. As perguntas sobre participação integravam um questionário que administrei em 2010, que também incluiu uma lista de afirmações que tinham por objetivo medir o grau de concordância com percepções associadas à cultura de gado (capítulo VIII).

A categoria de consumo de carne incluía uma pergunta mais pessoal sobre preferência com relação à carne e outra sobre consumo de carne, e portanto, esses itens não se encaixam totalmente na discussão sobre as atividades.

Os resultados dessas enquetes urbanas adicionais em diferentes cidades brasileiras (Rio Branco, Acre; Cerqueira Cesar, São Paulo; e Guaxupé, Minas Gerais) não foram incluídas na análise, mas complementam as discussões acerca da difusão cultural e diferenças urbanas/rurais.

Analisei trinta e nove questões que lidavam com atributos culturais, usando a análise de consenso cultural, pelo programa de software *Ucinet 6*. Uma discussão

mais detalhada sobre consenso cultural foi apresentada no capítulo VIII, lugar em que também discuti a maioria dos resultados, apesar dos dados desse questionário serem usados ao longo de todo o livro.

5 Questionário para a residência dos colonos

Também me baseio em um questionário elaborado por mim e outros membros do grupo de pesquisa internacional, que estuda os impactos socioeconômicos da BR-317, o qual foi aplicado em 266 casas de colonos, no período de 2008 a 2009. Essa enquete foi parte do projeto da *National Science Foundation – Human and Social Dynamics* (NSF-HSD), intitulado “Mudança da Infraestrutura, Agência Humana e Resiliência em Sistemas Sócio-Ecológicos” (número do prêmio 0527511; Stephen Perz como Investigador-Chefe).

Essas entrevistas foram feitas em sete comunidades diferentes, que representam quatro tipos diversos de assentamentos do Incra, desde os arredores de Rio Branco até Assis Brasil, no limite do Estado. Esse histórico me permitiu entender a situação mais geral dos colonos e pequenos produtores no sudoeste do Acre e as diferenças entre as sub-regiões e tipos de modelos de assentamento.

No capítulo II usei os dados de um dos assentamentos do Incra, o Projeto de Assentamento Dirigido do Quixadá, que também foi o local onde coletei meus dados primários de pesquisa com os colonos.

6 Estabelecendo as conexões da cultura de gado no Brasil

Em 2010, me esforcei por esboçar as origens da cultura de gado acreana ao conduzir pesquisa em centros tradicionais de criação de gado no Brasil. Percorri por terra mais de três mil quilômetros entre São Paulo e Acre. Passei uma semana em pequenas cidades de Minas Gerais e São Paulo, lugares que deram origem à cultura de gado acreana, mas que agora dedicam-se somente à agricultura (café e cana-de-açúcar, respectivamente). Fui recebido por famílias dos fazendeiros acreanos que permaneceram em São Paulo e Minas Gerais e que me ofereceram o contexto dos fatores que levaram parte deles ao Acre, as perspectivas que eles trouxeram consigo e suas histórias familiares.

Passei ainda uma semana no Pantanal, nas terras sazonalmente alagadiças do Brasil central, e com o auxílio da estação de pesquisa da Embrapa-Pantanal, visitei fazendas e entrevistei os pantaneiros (caubóis do Pantanal) e fazendeiros. Tive ainda a oportunidade de visitar a Argentina e o Uruguai por um breve período, em maio de 2010.

De maneira geral, essas experiências me permitiram sondar algumas das importantes origens e tendências da cultura de gado, observar diferenças culturais regionais, históricas e econômicas, importantes na cultura e economia do gado, e estabelecer conexões que de outro modo não teria sido possível identificar no Acre.

7 “Cartões Postais da Amazônia”

De fevereiro a setembro de 2010, escrevi uma série de dezesseis artigos quinzenais sobre o Acre para o jornal norte-americano, *The San Angelo Standard-Times*. Essas narrativas tinham a intenção de descrever a vida diária no Acre para um público leigo da minha cidade natal, o cidade de San Angelo, Texas. Os assuntos estavam, quase sempre, relacionados à minha pesquisa e incluía os perfis, história e vida cotidiana dos seringueiros, colonos e fazendeiros. Ressalto essas reportagens como “método”, por elas fornecerem valiosas informações, que são esmiuçadas ao longo do livro.

Escrever para um jornal me forçou a ordenar minhas observações de maneira mais coerente para que pudesse ser compreendida por um público não acadêmico, além de poder discutir conceitos basilares que, de outra forma, eu poderia ter dado como evidentes. As reportagens foram publicadas no físico e *online*. Fiquei surpreso por alguns acreanos saberem dessas reportagens, consultando-as pela internet; a leitura que fizeram das minhas observações ofereceram a oportunidade para ainda outras discussões.

As reportagens também se mostraram fundamentais para melhorar minha comunicação com os fazendeiros que, inicialmente, estavam desconfiados de mim enquanto um pesquisador estrangeiro. Uma vez que eles perceberam que eu estava analisando criticamente a situação e buscando caracterizá-los para além do estigma de “vilões”, meu acesso a eles melhorou qualitativamente, ainda que sempre existissem desconfianças quanto a um assunto ou outro.

Saber que estava escrevendo para um público tão heterogêneo fez com que refletisse sobre questões de representação, visto que estava sempre dividido entre um essencialismo e o relativismo cultural, lados opostos de uma controvérsia, texto acadêmico e a acessibilidade da história, e o que eu pensava ser a verdade, baseado na minha pesquisa e representação popular. Retrospectivamente, escrever essas reportagens não foi apenas um método valioso de coleta de informação e troca cultural, mas foi acima de tudo, me situar como pesquisador e encontrar minha voz autoral.

Incorporei alguns desses “Cartões Postais” neste livro, onde estão diferenciados nos capítulos pelo seu formato. As notas de rodapé listam as datas da publicação original. Esses escritos forneceram conteúdo adicional e maior profundidade

para alguns membros dos diversos grupos sociais e ofereceram uma comparação interessante entre os modos de comunicação acadêmico e de representação popular.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Ryan. **Elite landowners in Santarem**: ranchers, gauchos and the arrival of soybeans in the Amazon. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Indiana University, 2010.

ADAMS, Ryan. Large-scale mechanized soybean farming in Amazonia. **Culture and Agriculture** 30(1):32–37, 2008.

ALLEGRETTI, Mary. **A construção social de políticas ambientais**: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Universidade de Brasília, 2002.

ALMEIDA, Ana Luisa de Ozorio. **The colonization of the Amazon**. Austin: University of Texas Press, 1992.

ALVES DE SOUZA, C. A. **História do Acre**. Rio Branco: Carlos Alberto Alves de Souza, 2008.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Cultura popular brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, 1973.

ARIMA, Eugenio; BARRETO, Paulo; BRITO, Marky. **Cattle ranching in the Amazon**: trends and implications for environmental conservation. Belém: Imazon, 2006.

ARIMA, Eugenio; RICHARDS, Peter; WALKER, Robert; CALDAS, Marcellus. Statistical confirmation of indirect land use change in the Brazilian Amazon. **Environmental Research Letters** 6(2): 024010, 2011.

ATRAN, Scott; MEDIN, Douglas; ROSS, Norbet; LYNCH, Elizabeth; COLEY, John; UCAN EK, Ediberto; VAPNARSKY, Valentina. Folkecology and commons management in the maya lowlands. **Proceedings of the National Academy of Science** 96(13):7598-7603, 1999.

AUNGER, Robert. Against idealism/contra consensus. **Current Anthropology**. 40:S93-S101, 1999.

BAKX, Keith. From proletarian to peasant: rural transformation in the state of Acre, 1870-1986. **The Journal of Development Studies**. 24(2):141-60, 1988.

BALÉE, William. The research program of historical ecology. **Annual Review of Anthropology**. 35:75-98, 2006.

- BARONA, Elizabeth; RAMANKUTTY, Navin; HYMAN, Glenn; COOMES, Oliver T. The Role of pasture and soybean in deforestation of the Brazilian Amazon. **Environmental Research Letters**. 5(2): 024002, 2010.
- BARTH, Frederik. Ecologic relationships of ethnic groups in Swat, North Pakistan. **American Anthropologist**. 58(6):1079-1089, 1956.
- BENNETT, John W. **Northern plainsmen**: adaptive strategy and agrarian life. Chicago: Aldine, 1969.
- BERNARD, H. R. **Social research methods**: qualitative and quantitative approaches. Thousand Oaks: Sage, 2000.
- BERNARD, H. R. The science in social science. **Proceedings of the National Academy of Sciences**. 109 (51): 20796-20799, 2012.
- BIERSACK, Aletta. Introduction: from the “new ecology” to the new ecologies. **American Anthropologist**. 101(1):5-18, 1999.
- BISHKO, C. J. The peninsular background of latin american cattle ranching. **The Hispanic American Historical Review**. 32(4): 491-515, 1952.
- BLAIKIE, Piers; BROOKFIELD, Harold. **Land degradation and society**. London; New York: Methuen, 1987.
- BORGATTI, S. P.; EVERETT, M. G; FREEMAN, L. C. **Ucinet 6 for Windows**: software for social network analysis. Harvard, MA: Analytic Technologies, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BROWDER, John. O. **Rainforest cities**: urbanization, development, and globalization of the Brazilian Amazon. New York: Columbia University Press, 1997.
- BRUBAKER, R.; COOPER, F. Beyond “identity”. **Theory and Society**. 29: 1-47, 2000.
- BUTZER, Karl. Cattle and sheep from old to new spain: historical antecedents. **Annals of the Association of American Geographers**. 78 (1): 29-56, 1988.
- CAMPBELL, David G. **A land of ghosts**: the braided lives of people and the forest in the far western Amazon. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.
- CAMPBELL, David G.; HAMMOND, H. D. **Floristic inventory of tropical countries**. New York: New York Botanical Garden, 1989.
- CANCIAN, Frank. Economic behavior in peasant communities. In: **Economic Anthropology**. Stuart Plattner, ed. Pp.127-170. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1989.

- CASTRO, E. V. de. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. 469-488, 1998.
- CHARNLEY, S.; DURHAM, W. H. Anthropology and environmental policy: what counts? **American Anthropologist Quarterly**. 112(3): 397-415, 2010.
- CHAVEZ, Leo F.; HUBBELL, Allan; MCMULLIN, Juliet; MARTINEZ, Rebecca; MISHRA, Shiraz. Structure and meanings in models of breast and cervical cancer risk factors. **Medical Anthropology Quarterly**. 9(1):40-74, 1995.
- CHAYANOV, A. V. **The theory of the peasant economy**. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.
- CHIBNIK, Michael. Quasi-ethnic groups in Amazonia. **Ethnology**. 30(2):167-182, 1991.
- CLEARY, David. After the frontier: problems with political economy in the modern Brazilian Amazon. **Journal of Latin American Studies**. 25(2):331-349, 1993.
- CLIFFORD, James. **The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- COHEN, Abner. **The politics of elite culture: explorations in the dramaturgy of power in a modern African society**. Berkeley: University of California Press, 1981.
- COLSON, Elizabeth. Native cultural and social patterns in contemporary Africa. In: **Africa Today**. C.G. Haines, ed. pp. 69-89. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1955.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Goodly beast, beastly goods: cattle and commodities in the south African context. **American Ethnologist**. 17(2):195-216, 1990.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. **American Anthropologist**. 97(4): 695-710, 1995.
- COSGROVE, Denis. **Social formation and symbolic landscape**. London: Croom Helm, 1984.
- COWELL, Adrian. **The decade of destruction**. Hodder & Stoughton Ltd, 1990.
- CRONON, William. **Changes in the land: indians, colonists, and the ecology of New England**. New York: Hill and Wang, 1983.
- CRUMLEY, Carol. **Historical ecology: cultural knowledge and changing landscapes**. Santa Fe: School of Advanced Research, 1994.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Três, 1984 (Biblioteca do Estudante). <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000091.pdf>.

- DALY, Douglas C.; PRANCE, Ghilleen T. Brazilian Amazon. In: Campbell DG, Hammond HD. **Floristic Inventory of Tropical Countries**. New York, NYBG: 401-426, 1989.
- DARY, David. **Cowboy culture**. New York: Knopf, 1981.
- DAVIS, Shelton. **Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- DEAN, Warren. **Brazil and the struggle for rubber**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987.
- DENEVAN, William M. The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. **Annals of the Association of American Geographers**. 82 (3): 369-385, 1992.
- DENT, Alexander Sebastian. **River of tears: country music, memory, and modernity in Brazil**. Durham: Duke University Press, 2009.
- DESCOLA, Phillippe. **Beyond nature and culture**. Translated by Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- DESCOLA, Phillippe. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.
- DESHLER, W. W. Native cattle keeping in Eastern Africa. In: **Man, Culture, and Animals**. Anthony Leeds and A. P. Vayda, eds. pp. 153-168. Washington D.C.: AAAS, 1965.
- DEWALT, B. R. The cattle are eating the forest. **The Bulletin of the Atomic Scientist**. 39: 18-23, 1983.
- DIDION, Joan. **Slouching towards Betelehem**. Macmillan, 1990.
- DOVE, Michael; CARPENTER, Carol. Introduction: major historical currents in environmental anthropology. In: **Environmental anthropology: a historical reader**. Michael Dove and Carol Carpenter, eds. pp. 1-86. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.
- DRESSLER, William; SANTOS, José Ernesto dos; BALEIRO, Mauro Campos. Studying diversity and sharing in culture: an example of lifestyle in Brazil. **Journal of Anthropological Research**. 52(3):331-353, 1996.
- DURNING, Alan B.; BROUGH, Holly B. **Taking stock: animal farming and the environment**. Worldwatch Paper 103. Washington, DC: Worldwatch Institute, 1991.
- DYSON-HUDSON, Rada; DYSON-HUDSON, Neville. Nomadic pastoralism. **Annual Review of Anthropology**. 9: 15-61, 1980.

EDELMAN, Marc. Rethinking the hamburger thesis: deforestation and the crisis of Central America's beef exports. In Painter, Michael; Durham, William H. eds. **The Social Causes of Environmental Destruction in Latin America**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995, pp. 25-62.

EDF (Environmental Defense Fund). **Ready for redd**: Acre's state programs for sustainable development and deforestation control. Available at: http://www.edf.org/sites/default/files/Acre_Ready_for_REDD_EDF.pdf - Accessed 20 September 2013.

EHRINGAUS, Christiane. **Post-victory dilemmas**: land use, development, and social movement in amazonian extractive reserves. Ph.D. dissertation, School of Forestry, Yale University, 2005.

ENSMINGER, Jean. **Making a market**: the institutional transformation of an African society. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.

EVANS-Pritchard, E. E. **The Nuer**. Oxford: Oxford University Press, 1940

FABIAN, Johannes. **Time and the other**: how anthropology makes its object. Columbia University Press, 2002.

FAMINOW, M. D. **Cattle, deforestation and development in the Amazon**: an economic, agronomic and environmental perspective. New York: CAB International, 1998.

FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations). **Cattle ranching and deforestation** (Livestock Policy Brief 03). Rome: FAO, 2006. <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/010/a0262e/a0262e00.pdf> - Accessed April 19, 2012.

FEARNSIDE, Philip. Deforestation in Brazilian Amazonia: history, rates, and consequences. **Conservation Biology**. 19(3):680-688, 2005.

FERGUSON, James. **Global shadows**: Africa in the neoliberal world order. Durham: Duke University Press, 2006.

FERGUSON, James. The bovine mystique: power, property and livestock in rural Lesotho. **Man, New Series**. 20(4):647-674, 1985.

FOWERAKER, Joe. **The struggle for land**: a political economy of the pioneer frontier in Brazil from 1930 to the present day. Cambridge, UK: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1981.

GALVIN, Kathleen A. Transitions: pastoralists living with change. **Annual Review of Anthropology**. 38:185-198, 2009.

GEZON, Lisa; PAULSON, Susan. Place, power, difference: multiscale research at the dawn of the twenty-first century. In: **Political ecology across spaces, scales, and social groups**. Susan Paulson and Lisa Gezon, eds. Pp. 1-16. New Brunswick; London: Rutgers University Press, 2005.

- GLACKEN, Clarence J. **Traces on the rhodian shore**: nature and culture in western thought from ancient times to the end of the eighteenth century. Berkeley: University of California Press, 1973.
- GOLDSCHMIDT, Walter. **Kambuya's cattle**: the legacy of an African herdsman. Berkeley: University of California Press, 1969
- GOMES, C. V. **Twenty years after Chico Mendes**: Extractive Reserves' expansion, cattle adoption and evolving self-definition among rubber tappers in the Brazilian Amazon. Ph.D. dissertation, Department of Geography, University of Florida, 2009.
- GOMES, C. V.; VADJUNEC, J. M.; PERZ, S. G. Rubber tapper identities: political-economic dynamics, livelihood shifts, and environmental implications in a changing Amazon. **Geoforum**. 43(2), 260-271, 2012.
- GONÇALVES, D. N.; IACOMINI, Franco. O Brasil cowboy. **Veja**. August 27, 1997. http://veja.abril.com.br/270897/p_092.html - Accessed January 15, 2011.
- GOVERNO DO ACRE. **Zoneamento ecológico-econômico**, fase II. Rio Branco: Sema, 2006.
- GRAVLEE, Clarence. Ethnic classification in southeastern Puerto Rico: the cultural model of "color". **Social Forces** 83(3):949-970, 2005.
- GREENPEACE BRASIL. **A farra do boi na Amazonia**. São Paulo: Greenpeace Brasil, 2009.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond "culture": space, identity, and the politics of difference. **Cultural Anthropology** 7(1):6-23, 1992.
- HALE, Charles R. Cultural politics of identity in Latin America. **Annual Review of Anthropology** 26: 567-590, 1997
- HALE, Charles R. **Resistance and contradiction**: Miskitu Indians and the Nicaraguan state, 1894-1987. Palo Alto: Stanford University Press, 1996.
- HAMES, Raymond. The ecologically noble savage debate. **Annual Review of Anthropology** 36:177-190, 2007.
- HANDWERKER, W. Penn. The construct validity of cultures: cultural diversity, culture theory, and a method for ethnography. **American Anthropologist** 104(1):106-122, 2002.
- HARRIS, Mark. Introduction. In: **Some other Amazonians: Perspectives on Modern Amazonia**. Harris, Mark, and Stephen Nugent, eds. pp. 1-11. London: Institute for the Study of the Americas, 2004.
- HARRIS, Mark. **Life on the Amazon**: the anthropology of a Brazilian peasant village. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.

HARRIS, Marvin. **Good to eat: riddles of food and culture.** New York : Simon and Schuster, 1985.

HARRIS, Marvin. The cultural ecology of India's sacred cow. **Current Anthropology** 33(1): 261-276, 1966.

HARRIS, Marvin. **Town and country in Brazil.** New York: W. W. Norton & Company, 1956.

HECHT, Susanna. From eco-catastrophe to zero deforestation? Interdisciplinarity, politics, environmentalisms and reduced clearing in Amazonia. **Environmental Conservation.** 39(1): 4-19, 2012.

HECHT, Susanna. **The environmental effects of cattle development in the Amazon Basin.** Ph.D. dissertation, Department of Geography, University of California-Berkeley, 1982.

HECHT, Susanna. The logic of livestock and deforestation in Amazonia. **Bioscience.** 43(10): 687-695, 1993.

HECHT, Susanna; COCKBURN, Alexander. **The fate of the forest: developers, destroyers and defenders of the Amazon.** London: Verso, 1989.

HECKENBERGER, Michael; KUIKURO, Afukaka; KUIKURO, Urissapá Tabata; J. RUSSEL, Christian; SCHMIDT, Morgan; FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? **Science.** 301: 1710-1713, 2007.

HERSKOVITS, Melville J. The cattle complex in east Africa. **American Anthropologist.** 28(1):230-272, 1926.

HOBSBAWM, E. J. **Fractured times: culture and society in the Twentieth Century.** London: Little, Brown, 2013.

HOLY BIBLE. New International Version (NIV). Biblica. Inc. <http://www.biblegateway.com>.

HUTCHINSON, Sharon. **Nuer dilemmas: coping with money, war, and the state.** Berkeley: University of California Press, 1996.

IBGE. **Brazilian Institute of Statistics and Geography,** 2008. <http://www.ibge.gov.br/english> - Accessed July 1, 2009.

INGOLD, Tim. **Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

JARVIS, Lovell. **Livestock in Latin America.** New York: Oxford University Press, 1986.

- JORDAN, Terry G. **North American cattle-ranching frontiers: origins, diffusion, and differentiation.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.
- KAIMOWITZ, David; MERTENS, B.; WUNDER, Sven; PACHECO, Pablo. **Hamburger connection fuels Amazon destruction.** Bogor: CIFOR, 2004.
- KAINER, Karen; SCHMINK, Marianne; LEITE, A. C. Pinheiro; SILVA, M. J. da. Experiments in Forest-Based Development in the Western Amazon. **Society and Natural Resources.** 16:869-886, 2003.
- KAWA, Nicholas C. Magic plants of Amazonia and their contribution to agrobiodiversity. **Human Organization.** 71(3): 225-233, 2012.
- KECK, Margaret E. Social equity and environmental politics in Brazil: lessons from the rubber tappers of Acre. **Comparative Politics.** 27(4):409-424, 1995.
- KNAUFT, Bruce. **Genealogies for the present.** New York: Routledge Press, 1996.
- KOTTAK, Conrad. **Prime-time society: an anthropological analysis of television and culture.** Belmont, CA: Wadsworth, 1990.
- KRECH, Shepard. **The ecological indian: myth and history.** New York; London: WW Norton & Company, 2000.
- LAWRENCE, Elizabeth A. Rodeo horses: the wild and the tame. In: **Signifying Animals.** Roy Willis, ed. Pgs. 222-235. London: Unwin Hyman, 1990.
- LEA, Tom. **The King Ranch**, vol. 1. Boston: Little and Brown, 1957.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Totemism.** Beacon Press: Boston, 1969.
- LIMÓN, Jose E. Carne, carnales and the carnivalesque: Bakhtinian batos, disorder and narrative discourses. **American Ethnologist.** 16(3):471-486, 1989.
- LITTLE, Paul. **Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- LITTLE, Paul. Environments and environmentalisms in anthropological research: facing a new millennium. **Annual Review of Anthropology.** 28:253-284, 1999.
- LOKER, William. The human ecology of cattle raising in the Peruvian Amazon: the view from the farm. **Human Organization.** 52(1):14-24, 1993.
- LOY, Jane M. Horsemen of the tropics: a comparative view of the llaneros in the history of Venezuela and Colombia. **Boletín Americanista.** 31: 159-71, 1981.
- LUZAR, Jeffrey. **Roads, governance and land use in the Brazilian state of Acre.** Ph.D. dissertation, Department of Interdisciplinary Ecology, University of Florida, 2006.

- MAHAR, Dennis. **Frontier policy in Brazil**: a study of Amazonia. Washington, DC: World Bank, 1989.
- MARCUS, George. **Elites**: ethnographic issues. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.
- MARTINELLO, Pedro. **A batalha da borracha na Segunda Guerra Mundial**. Rio Branco-AC: Edufac, 2017.
- MARX, Karl. **Capital**, Vol I. New York: Random House/ Vintage, 1977 [1867].
- MAZZA, Cristina; MAZZA, Carlos; SERENO, Jose; SANTOS, Sandra; PELLEGRIN, Aiesca. **Etnobiologia e conservação do bovino pantaneiro**. Brasília: Embrapa, 1994.
- MCCABE, Terrance. **Cattle bring us to our enemies**: Turkana ecology, history, and raiding in a disequilibrium system. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- MCCANN, Bryan. Popular culture in emergent Brazil. Pp. 127-146. In: **Emergent Brazil**. Jeffrey Needell, ed. Gainesville: University of Florida Press, 2015.
- MEGGARS, Betty. **Amazonia**: man and culture in a counterfeit paradise. Arlington Heights, IL: AHM Publishing Corporation, 1971.
- MEILLASSOUX, Claude. From reproduction and production: a marxist approach to economic anthropology. In: **The Articulation of Modes of Production**. H. Wolpe, ed. Pp. 189-201. London: Routledge, 1980.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DO BRASIL. **Carne Legal**, 2012. <http://www.carnelegal.mpf.gov.br/> - Accessed August 29, 2012.
- MITCHELL, S. T. Paranoid styles of nationalism after the cold war: notes from an invasion of the Amazon. In: Kelly, J. D. et al. (eds). **Anthropology and Global Insurgency**, 89-104. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- MOOG, Clodomir Vianna. Bandeirantes and pioneers. In: **Where Cultures Meet: Frontiers in Latin America History**, David J. Weber and Jane M. Rausch, eds. pp. 165-172. Wilmington, DE: Jaguar, 1994.
- MOORE, S. F. Changing perspectives on a changing Africa: the work of anthropology. In: **Africa and the Disciplines**. Robert Bates, V. Y. Mudimbe and Jean O'Barr, eds. Pp. 3-57. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- MORAN, Emilio. Deforestation and land use in the Brazilian Amazon. **Human Ecology**. 21(1): 1-21, 1993.
- MORAN, Emilio. **Developing the Amazon**. Bloomington: Indiana University Press, 1981.

- MORAN, Emilio. Ecological, anthropological and agronomic research in the Amazon basin. **Latin American Research Review**. 17(1):3-41, 1982.
- MORTIZ, Mark; RITCHEY, Kristen; KARL, Saidou. The social context of herding contracts in the far north region of Cameroon. **The Journal of Modern African Studies**. 49(2): 263-285, 2011.
- MOSCA, Gaetano. **The ruling class**. New York: McGraw Hill, 1939.
- MULLIN, Molly H. Mirrors and windows: sociocultural studies of human-animal relationships. **Annual Review of Anthropology**. 28:201-224, 1999.
- MYERS, Norman. How Central America's forests became North America's hamburgers. **Ambio** 10(1):3-8, 1981.
- NADER, Laura. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In: **Reinventing Anthropology**. Edited by Dell H. Hymes. New York: Pantheon Books, 1972.
- NATIONS, James; KOMER, Daniel. Rainforests and the hamburger society. **Environment: Science and Policy for Sustainable Development**. 25(3), 1983.
- NEPSTAD, Daniel; SOARES-FILHO, Britaldo S.; MERRY, Frank; LIMA, Andre ; MOUTINHO, Paulo; CARTER, John; BOWMAN, Maria; CATTANEC, Andrea; RODRIGUES, Hermann; SCHWARTZMAN, Stephan; MCGRATH, David; STICKLER, Claudia; LUBOWSKI, Ruben; PIRIS-CABEZAS, Pedro; RIVERO, Sergio; ALENCAR, Ane; ALMEIDA, Oriana; STELLA, Osvaldo. The end of deforestation in the Brazilian Amazon. **Science**. 326:1350-1351, 2009.
- NETTING, Robert. **Smallholders, householders: farm families and the ecology of intensive, sustainable agriculture**. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- NUGENT, Stephen. **Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy**. Providence and Oxford: Berg, 1993.
- OLIVEN, G. O. The Largest popular culture movement in the western world: intellectuals and gaúcho traditionalism in Brazil. **American Ethnologist**. 27(1):128-146, 2000.
- OLWIG, Kenneth. **Landscape, nature, and the body politic: from Britain's renaissance to America's new world**. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.
- ORLOVE, Benjamin S. Ecological anthropology. **Annual Review of Anthropology**. 9:235-273, 1980.
- ORTNER, Sherry B. **Anthropology and social theory**. Durham: Duke University Press, 2006.

- ORTNER, Sherry B. Is female to male as nature is to culture? **Readings in Ecology and Feminist Theology**. 36-55, 1974.
- PACE, Richard. Television's interpellation: heeding, missing, ignoring, and resisting the call for pan-national identity in the Brazilian Amazon. **American Anthropologist**. 111 (4): 407-419, 2009
- PACE, Richard; HINOTE, Brian. **Amazon town TV: an audience ethnography in Gurupá, Brazil**. Austin: University of Texas Press, 2013.
- PACHECO, Pablo; POCCARD-CHAPUIS, Rene. The Complex evolution of cattle ranching development amid market integration and policy shifts in the Brazilian Amazon. **Annals of the Association of American Geographers**. 102(6): 1366-1390, 2012.
- PANTOJA, M. C. **Os Milton: cem anos de história nos seringais**. Rio Branco-AC: Edufac, 2008.
- PARETO, Vilfredo. **The rise and fall of elites: an application of theoretical sociology**. Totowa, NJ: Bedminster Press, 1968.
- PÄRSSINEN, M.; SCHAAN, D.; RANZI, A. Pre-columbian geometric earthworks in the upper Purus: a complex society in western Amazonia. **Antiquity**. 83(322): 1084-1095, 2009.
- PERRAMOND, Eric. **Political ecologies of cattle ranching in northern Mexico**. Tucson: University of Arizona Press, 2010.
- PERZ, S. G.; CABRERA, L.; CARVALHO, L. A.; CASTILHO, J.; CHACACANTA, Rosmery; COSSIO, Rosa E.; SOLANO, Yeni Franco; HOELLE, Jeffrey; PERALES, Leonor Mercedes; PUERTA, Israel; ROJAS, Daniel Cespedes; ROJAS, Ioav Camacho; COSTA, Adao Silva. Regional integration and local change: road paving, community connectivity and social-ecological resilience in a tri-national frontier, southwestern Amazonia. In: **Regional Environmental Change**, 2011.
- PERZ, Stephen G.; CABRERA, Liliana; ARAÚJO, Lucas Carvalho; CASTILLO, Jorge; BARNES, Grenville. Global economic integration and local community resilience: road paving and rural demographic change in the southwestern Amazon. **Rural Sociology**. 75(2):300-325, 2010.
- PHILLIPS, O.; GENTRY, A. H.; REYNEL, C.; WILKIN, P.; GALVEZ-DURAND, B. Quantitative ethnobotany and Amazonian conservation. **Conservation Biology**. 8(1), 225-248, 1994.
- PLATTNER, Stuart. Marxism. In: **Economic Anthropology**. Stuart Plattner, ed. pp. 379-398. Stanford: Stanford University Press, 1989.

POLANYI, Karl. The economy as an instituted process. In: **Trade and markets in the early empires**. Karl Polanyi, Conrad Arensberg and Harry Pearson, eds. pp. 243-270. Glencoe, IL: The Free Press, 1958.

PORRO, Noemi. **Rupture and resilience**: gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Florida, 2002.

POSEY, Darryl. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**. 3(2) 0167-4366, 1985.

RAFFLES, Hugh. **In Amazonia**: a natural history. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002.

REDFORD, Kent H. The ecologically noble savage. **Cultural Survival Quarterly**. 15(1):46-48, 1991.

RESOR, Randolph. Rubber in Brazil: dominance and collapse, 1876-1945. **The Business History Review**. 51(3): 341-366, 1977.

REVKIN, Andrew. **The burning season**: the murder of Chico Mendes and the fight for the Amazon rainforest. Boston: Houghton Mifflin Company, 1990.

RIFKIN, Jeremy. **Beyond beef**: the rise and fall of the cattle culture. New York: Plume, 1993.

RIMAS, Andrew; FRASER, Evan. **Beef**: The untold story of how milk, meat and muscle shaped the world. New York: Harper Collins, 2008.

RIVAL, Laura. **Trekking through history**. New York: Columbia University Press, 2002.

RIVIÈRE, Peter. **The forgotten frontier**: ranchers of north Brazil. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

ROBBEN, Antonius C. G. M. **Sons of the sea goddess**: economic practice and discursive practice in Brazil. New York: Columbia, 1989.

ROBBINS, Paul. **Lawn people**. Philadelphia: Temple University Press, 2007.

ROMNEY, A. K.; WELLER, S. C.; BATCHELDER, W. H. Culture as consensus: a theory of culture and informant accuracy. **American Anthropologist**. 88(2):313-338, 1986.

ROSEBERRY, William. **Anthropologies and histories**: essays in culture, history and political economy. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.

- RUDEL, Thomas K.; BATES, Diane; MACHINGUIASHI, Rafael. Ecologically noble Amerindians? cattle ranching and cash cropping among shuar and colonists in Ecuador. **Latin American Research Review.** (37)1:144-159, 2002.
- SAHLINS, Marshall. **Stone age economics.** New York: Aldine de Gruyter, 1972.
- SAID, Edward. **Orientalism:** western conceptions of the Orient. Penguin Books Limited, 2003.
- SALISBURY, David; SCHMINK, Marianne. Cows versus rubber: changing livelihoods among Amazonian extractivists. **Geoforum.** 38(6):1233-1249, 2007.
- SANTOS, Roberto. **História econômica da Amazônia.** São Paulo: Queroz, 1980.
- SARMIENTO, Domingo. **Life in the Argentine republic in the days of the tyrants;** or, civilization and barbarism. New York: Hurd and Houghton, 1868.
- SAYRE, Nathan. The cattle boom in southern Arizona: towards a critical political ecology. **Journal of the Southwest** 41(2):239-271, 1999.
- SCHMINK, Marianne. 1982. Land conflicts in Amazonia. **American Ethnologist.** 9(2):341-357.
- SCHMINK, Marianne. Forest citizens: changing life conditions and social identities in the land of the rubber tappers. **Latin American Research Review.** 46:141-158, 2011.
- SCHMINK, Marianne; CORDEIRO, Mancio L. **Rio Branco:** a cidade da florestania. Belém: Universidade Federal do Pará, 2008.
- SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles. **Contested frontiers in Amazonia.** New York: Columbia University Press, 1992.
- SCHNEIDER, Harold K. The subsistence role of cattle among the Pakot in East Africa. **American Anthropologist.** 59(2): 278-300, 1957.
- SCHWARTZMAN, Stephan. Extractive Reserves: the rubber tappers' strategy for sustainable use of the Amazon Rainforest. In: **Fragile lands of Latin America: strategies for sustainable development.** J. O. Browder, ed. pp. 150-163. Boulder: Westview Press, 1989.
- SCOTT, James C. **Seeing like a state.** New Haven: Yale University Press, 1998.
- SHANE, Douglas. **Hoofprints in the forest.** Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1986.
- SHERIDAN, Thomas E. Embattled ranchers, endangered species and urban sprawl: the political ecology of the new american west. **Annual Review of Anthropology.** 36:121-138, 2007.

SHORE, Chris; NUGENT, Stephen. Introduction: towards an anthropology of elites. In: **Elite Cultures: Anthropological Perspectives**. C. Shore and S. Nugent, eds. pp. 1-21. London; New York: Routledge, 2002.

SHOUMATOFF, Alexander. **The world is burning**. Boston: Little, Brown and Company, 1990.

SLATER, Candace. **Entangled edens: visions of the Amazon**. Berkeley: University of California Press, 2002.

SLATTA, Richard. **Comparing cowboys and frontiers: new perspectives on the history of the Americas**. Norman; London: University of Oklahoma Press, 1997.

SLATTA, Richard. **Cowboys of the Americas**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SMERALDI, Roberto; MAY, Peter H. **O reino do gado**. São Paulo: Amigos da Terra, 2008.

SMITH, Nigel. **Amazon sweet sea: land, life and water at the river's mouth**. Austin: University of Texas Press, 2002.

SMITH, Nigel. **Rainforest corridors: the transamazon colonization scheme**. Berkeley: University of California Press, 1982.

SPEAR, Thomas. Introduction. In: **Being Maasai, Ethnicity & Identity in East Africa**. Thomas Spear and R. Waller, eds. pp. 1-18. London: Ohio University Press, 1993.

SPONSEL, Leslie E. Amazon ecology and adaptation. **Annual Review of Anthropology**. 15, pp 67-97, 1986.

STEWART, Julian (ed). **Handbook of South American Indians**. 7 vols. U.S. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.: Government Printing Office, 1946.

STOELTJE, Beverly J. Rodeo: from custom to ritual. **Western Folklore**. 48(3): 244-255, 1989.

STRICKON, Arnold. The Euro-American ranching complex. In: **Man, Culture, and Animals**. Anthony Leeds and A.P. Vayda, eds. pp. 229-258. Washington D.C.: AAAS, 1965.

TONI, Fabiano; CARVALO, Jair dos Santos; SANT'ANA, Ronei de Menezes; WOOD, Charles H.; SANT'ANNA, Henrique. **Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: Acre, Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

TRIBUNA, A. **Resex: 300 famílias podem ser expulsas**. October 14, 2008. Available: <http://www.amazonia.org.br/noticias/noticia.cfm?id=288124>, accessed August 15, 2010.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

TUAN, Y-F. **Topophilia**: A study of environmental perception, attitudes, and values. New York: Columbia University Press, 1974.

TURNER, Frederick Jackson. **The frontier in American history**. New York: Henry Holt and Company, 1920.

VADJUNEC, Jacqueline; SCHMINK, Marianne; GOMES, C. V. Rubber tapper citizens: emerging places, policies, and shifting rural-urban identities in Acre, Brazil. **Journal of Cultural Geography**. 28(1):73-98, 2011b.

VADJUNEC, Jacqueline; SCHMINK, Marianne; GREINER, A. L. New Amazonian geographies: emerging identities and landscape. **Journal of Cultural Geography**. 28(1):1-20, 2011.

VALENTIM, J. F. **Evolução da produção agropecuária no Acre**. Embrapa, 2012. Available: http://www.cpafac.embrapa.br/imprensa/artigos_tecnicos/artigos-de-midia-3/artigos-de-midia-2008/evolucao-da-producao-agropecuaria-no-acre/?searchterm=Evolu%C3%A7%C3%A3o%20da%20produ%C3%A7%C3%A3o%20agropecu%C3%A1ria%20no%20Acre – accessed 21 September 2011.

VALENTIM, J. F.; ANDRADE, C. M. Tendências e perspectivas da pecuária bovina na Amazônia brasileira. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, Belém, 4(8), 9-32, 2009.

WAGLEY, Charles. **An introduction to Brazil**. New York: Columbia, 1971.

WALKER, Robert; BROWDER, John; ARIMA, Eugenio; SIMMONS, Cynthia; PEREIRA, Ritaumaria; CALDAS, Marcellus; SHIROTA, Ricardo; ZEN, Sergio de. Ranching and the new global range: Amazonia in the 21st century. **Geoforum**. 40: 732-745, 2009.

WALKER, Robert; MORAN, Emilio; ANSELIM, Luc. Deforestation and cattle ranching in the Brazilian Amazon: external capital and household processes. **World Development**. 28(4): 683-699, 2000.

WALLACE, Richard. **The effects of wealth and markets on rubber tapper use and knowledge of forest resources in Acre, Brazil**. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Florida, 2004.

WEBER, David J.; RAUSCH, Jane M. Introduction. In: **Where cultures meet: frontiers in Latin American history**, pp xiii-xli. David Weber and Jane M. Rausch, eds. Wilmington, DE: Jaguar, 1994.

WEINSTEIN, Barbara. **The Amazon rubber boom 1850-1920**. Stanford: Stanford University Press, 1983.

WELLER, S. C. Cultural consensus theory: applications and frequently asked questions. **Field Methods**. 19(4):339-368, 2007.

WEST, Paige; IGOE, James; BROCKINGTON, Dan. Parks and peoples: the social impact of protected areas. **Annual Review of Anthropology**. 35(1): 251-277, 2006.

WILD AMAZON. “**The Cradle of life**”. TV. Produced by Mitch Turnbull. Washington, DC: National Geographic Channel, 2011.

WILK, Richard R.; CLIGGET, Lisa C. **Economies and cultures: foundations of economic anthropology**. Cambridge: Westview Press, 2006.

WILLIAMS, Raymond. **The country and the city**. New York: Oxford University Press, 1975.

WOLF, Eric. **Europe and the people without history**. Berkeley: University of California Press, 1982.

WOLPE, Harry. **The articulation of modes of production**. London: Routledge, 1980.

SOBRE O AUTOR

Jeffrey Hoelle é do estado do Texas, nos Estados Unidos. Formou-se na Southwestern University, em Psicologia e Espanhol; fez mestrado em Estudos Latino-Americanos pela University of Texas, e doutorado em Antropologia, da Universidade da Flórida. É Professor de Antropologia na Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara. Especializado em estudo das relações entre humanos e natureza; faz pesquisa na Amazônia, principalmente no estado do Acre. Artigos acadêmicos por ele publicados ganharam prêmios da Associação de Antropologia Americana, e seu livro *Rainforest Cowboys* ganhou o prêmio de *Melhor Livro* da Seção Brasil, em 2016, pela Associação de Estudos da América Latina.



SINOPSE

Escrito em um estilo acessível e interdisciplinar, *Caubóis da floresta* oferece um tratamento informado e atualizado sobre questões desafiadoras. É uma leitura essencial para um público local, regional e global interessado em compreender as características econômicas e culturais da pecuária, entender a complexidade dos vetores do desmatamento e as tensões contínuas entre conservação e desenvolvimento sustentável na Amazônia. Este livro pretende contribuir para o entendimento do crescimento da pecuária na Amazônia brasileira através de pesquisa antropológica no estado do Acre, Brasil. O autor explica o apelo do boi em relação às estruturas político-econômicas e sociais, o surgimento da “cultura de gado”, e sobre o contexto rural, com suas pressões ambientais e as promessas e perigos da cidade. Descreve o papel do boi na vida de uma gama de pessoas, inclusive seringueiros, fazendeiros, caubóis e ambientalistas.



Edufac



9 786588 975237