

IMPUREZA E PERIGO PARA POVOS DE FLORESTA

NILCE MIGUELES PANZUTTI*

INTRODUÇÃO

Existe um sistema amplo e profundo de caráter simbólico que atua no sentido de estabelecer limites e conduzir a ação social dos indivíduos em toda comunidade. A elaboração simbólica está na base da diferenciação dos sexos, assim como do significado que os estados fisiológicos decorrentes do ciclo de vida biológico da mulher adquirem.

M. Douglas (1976) afirma que o corpo, enquanto meio de expressão, está limitado pelo controle que sobre ele exerce o sistema social, as saídas e entradas sociais e as rotas de escape e invasão. Assim, o controle corporal se constituiria numa expressão do controle social. Concepções de abjeção numa determinada sociedade, com suas implicações, são eficientes meios de controle social.

Os símbolos fundamentados na espontaneidade e no sentimento podem ser encontrados não apenas nas ocasiões de festas, mas na vida cotidiana, numa estreita relação entre pontos de referência ideais e momentos de vida, entre desejo e ação, entre o presente e o futuro, ambos baseados no passado. A utilização de um símbolo nunca é fortuita e a escolha de um certo ícone como sinal de comunicação expressa em geral uma vontade de diálogo sem intermediários, entre população e instituições (CIPRIANI, 1988). Os símbolos são amplamente compartilhados na cultura popular e estão presentes de maneira difusa nas atividades predominantemente sociais.

A religiosidade está repleta de símbolos, assim como a própria alimentação apresenta características que podem ser identificadas como verdadeiros símbolos de classe. Ao apreendermos os símbolos em suas variadas dimensões estaremos colhendo os elementos para a construção social da realidade, assim como os valores e os modelos que preparam o comportamento na sociedade.

Este ensaio tem a intenção de fazer uma leitura desta perspectiva por meio de dois autores que abordaram as crenças do *panema* e da *reima* em comunidades amazônicas: Almeida(1992) na Reserva Extrativista do Alto Juruá (AC), e Da Matta (1977) em Itá, Litoral do Pará. As crenças características dessas culturas permitem uma leitura dos significados simbólicos que orientam os comportamentos sociais. Os complexos de *panema* e *reima*, reúnem elementos da cultura social e religiosa, numa clara alusão à relação entre o corpo físico, o social e o simbólico.

A relação do simbolismo do corpo com a estrutura social conforme M. Douglas, pode conduzir a interessantes análises em que o menor ou maior grau de controle social pode ser detectado com base na maior ou menor expressividade do corpo.

Concordamos com a autora que a análise estrutural dos símbolos em relação de algum modo com uma hipótese sobre a estrutura dos papéis possa ser de grande utilidade, assim como que o uso do corpo se coordena com outros meios e o sistema social impõe o controle à utilização do corpo como modo de expressão. Enfim, existe um condicionamento social do modo como percebemos o corpo físico.

Para compreendermos esses dois complexos - o *panema* e o *reima* - que se reportam à cultura cabocla da região, aspectos de sua organização social devem ser descritos, o que nos é possível pelos estudos realizados por Almeida(1992).

PANEMA E REIMA NAS COMUNIDADES AMAZÔNICAS

A Reserva Extrativista do Alto Juruá é a primeira unidade de conservação deste tipo criada por decreto pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente, em janeiro de 1990 (Decreto 98.863). De acordo com levantamento socioeconômico realizado pelo Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras (ALMEIDA, 1994) e informações obtidas em 1991 e atualizadas em 1993 por esse mesmo autor, tem uma população total de 5.314 pessoas, num universo aproximado de 857 domicílios com uma média de 6,2 pessoas residentes em cada. Essa população que vive da atividade extrativa de seringas ocupa uma área total de 5.060 km², com densidade de 1,05 habitantes por km² e abrange um conjunto de cinco afluentes do Alto Rio Juruá, numa área contígua ao Parque Nacional da Serra do Divisor e a quatro áreas indígenas.

Homens e mulheres da Reserva vivem em *casas de floresta*, isto é, unidades formadas por um grupo de pessoas, por residência e possessões hereditárias; por um território de recursos naturais e por um repertório de conhecimentos e rotinas que informam as ações dos indivíduos sobre a natureza, assim como a intenção de reproduzir uma boa vida. É uma unidade econômica de tomada de decisões, de gerenciamento de recursos naturais e de distribuição de trabalho e consumo. Cada casa é representada pelo seu chefe que exerce a função de decidir sobre o uso dos bens materiais, o trabalho e os recursos naturais, assim como sobre os procedimentos técnicos a serem adotados. Responde também pela casa na interação social, comércio, alianças e conflitos. É ele que mantém a conta no “barracão” e quem paga o aluguel pelo uso das trilhas de borracha. Ele decide quando queimar as clareiras de floresta para cultivo, quantas trilhas devem ser extraídas e quando vender um boi.

O grupo doméstico é composto por pais, crianças, avós e empregados assalariados. Há casos em que o chefe da casa é uma mulher ou outro parente que exerce considerável grau de poder sobre as decisões. As casas são unidades de produção envolvendo vários processos de trabalho, unidades reprodutivas envolvendo relações familiares e unidades de consumo com um orçamento comum, mesmo quando espacialmente descontínuas e acomodando pessoas que não comem sob o mesmo teto.

Têm uma orientação ética para o bem estar de seus membros e as decisões devem ser idealmente avaliadas pelos critérios de justiça, igualdade e sensibilidade aos quais devem estar subordinadas as considerações sobre eficiência na troca ou na obtenção de lucro.

Almeida (1992) define-os como camponeses organizados em casas que no entanto não são isoladas. Encontram-se em grupos de casas extensas as *macrocasas* para ocupar e usar as *colocações* ou áreas estabelecidas (conjunto de trilhas) de seringueiras. As cadeias de *macrocasas* estão relacionadas por atividades sociais comuns e dividem uma identidade moral constituída por meio desses sistemas, que não são isomorfos, dentro de menores ou maiores *propriedades*. Constituem antes, estruturas sociais flexíveis que ultrapassam os limites da *propriedade*, sujeitas à fragmentação e mudanças. Estas organizações sociais *supra-atomísticas* dos camponeses da floresta são essenciais para compreender sua persistência sob o regime do comércio patronal e fora dele.

Enquanto os homens chamados *facas* seguem para as trilhas de seringais, a esposa, as filhas e crianças menores permanecem na unidade colhendo mandioca e fazendo farinha. Parentes podem trabalhar nas propriedades de outros. São os homens que se deslocam. Os chamados *empregados* são alugados pelas casas, pagos no final do ano em quilogramas de borracha ou em mercadorias.

As casas têm início com a construção de um novo casal. Podem ser construídas nas proximidades da casa do pai do marido ou do pai da esposa, ou ainda perto de irmãos de ambos os lados. Quando não existem filhos há recomposições familiares com sobrinhos. Mulheres idosas, incapazes de trabalhar e sem marido tornam-se dependentes de parentes da casa. Entretanto raramente os homens velhos são encontrados sós. Aparentemente encontram novas esposas. Mulheres sozinhas podem chefiar casas: viúvas com filhos ou aquelas cujos maridos são incapacitados. Elas têm seus próprios cultivos de mandioca e, possuindo uma trilha de borracha, esta pode ser cortada por um dos filhos. A composição do grupo é diversificada: homens *faca*, cultivadores (adultos, crianças de ambos os sexos que fazem a limpa do terreno), colhedores e donas de casa (mulheres e crianças); crianças que podem servir como especialistas na criação de patos. Mulheres também desempenham atividades de produção de borracha nas *smoke-houses*.

As *macrocasas* são a *colocação* - grupos sociais de um tamanho apropriado para a exploração de recursos territoriais composto por qualquer uma das cinco casas individuais; formam unidades técnicas para caça, para fazer farinha de mandioca, para as áreas de clareira (preparo dos canteiros para o cultivo da agricultura ou iluminação). São fisicamente casas vizinhas. Cada *macrocasa* deve ter um líder.

A caça e a pesca são importantes atividades desenvolvidas na unidade. A caça é uma atividade coletiva e ao lado da produção da borracha e farinha representa o principal foco de atenção do homem. O sucesso da caça é fundamental para garantir uma boa vida na floresta. O êxito na produção de mandioca depende das virtudes individuais do seringueiro, competência para escolher o momento certo de queimar parcelas agrícolas e para selecionar os solos e escolher cepas. O sucesso como seringueiro

pode aumentar por meio de pactos com a *mãe-de-seringueira* mas é essencialmente devido aos próprios esforços da casa. Em cada um dos casos o sucesso é um assunto restrito ao trabalho do grupo da casa. Diversamente, o êxito na caça não depende somente das habilidades pessoais, do empenho ou mágica de alguém. Na caça, o sucesso depende do comportamento voluntário ou involuntário de outras casas. A caça pode ser arruinada se o caçador ou o seu cão tornar-se *panema* (termo Tupi para aquele que é infeliz na caça), uma condição infligida por outros aos que consomem o alimento dos animais da floresta. Um caçador se torna *panema* quando uma mulher prenhe ou uma mulher menstruada tem contato ou passa sobre a carne ou os ossos do animal. Portanto, cuidado especial deve ser tomado na disposição dos ossos com medo de que uma mulher nestas condições ou mesmo uma cadela no cio contamine-os inadvertidamente.

Assim, vizinhos que dividem a caça devem ser confiáveis uma vez que representam uma ameaça potencial a esse componente essencial da felicidade do seringueiro. A confiança entre as casas vizinhas deve ser completa, é a *macrocasa* que mantém a unidade moral; cada casa é responsável pela integridade dos caçadores de outras casas que a provêem de alimentos da floresta. As relações entre os machos caçadores dependem criticamente do comportamento de mulheres em toda a *macrocasa*, as únicas a manusear e preparar a carne do animal da floresta, entretanto somente depois de introduzida em sua cozinha. Segundo Almeida (1992), este ponto ajuda a clarear a distinção entre simplesmente ocupar a mesma *colocação* e compor uma *macrocasa*.

Em *colocações* com duas *macrocasas* a tensão e mesmo o conflito aberto são comuns. Uma expressão particularmente clara de conflito é precisamente a ausência de alimento de caça de vizinhança. Além do *panema* uma casa pode afetar outra negativamente na caça e nos casos sexuais por meio de poderes místicos.

Um caçador amaldiçoado com *panema* tende a suspender amplas caças coletivas, restringindo suas ações a *embiaras*, até que se cure com banhos de ervas e apropriados cantos¹. O estado de *panema* pode durar anos, é como uma doença grave e afeta não somente o caçador como todo o grupo doméstico. Caçadores bem sucedidos atribuem seu sucesso por usar um amuleto de caça, os cabojos, extraídos de animais (bolas de pêlos) ou que podem ser preparados com o ninho de pássaros raros (uirapuru). Animais da floresta podem ser protegidos pelos “pais da floresta”, que punem os homens que caçam as mesmas espécies repetidamente ou nas quintas-feiras e domingos, dias não recomendados.

O complexo da *reima* é outro elemento desse sistema de crenças que se refere à restrição que divide a carne de caça em duas categorias: uma que é segura para todos consumirem e outra em que o consumo é perigoso. Uma abundância de carne de caça não é suficiente para sustentar uma mulher durante o período de resguardo (pós-parto), que deve durar todo um mês, quando ela deve evitar qualquer tipo de trabalho, permanecer reclusa e não comer alimento reimoso (vindo da floresta).

Uma mulher deve alegar que ela não pode comer carne reimosa e os caçadores devem suprir a casa com carne de veado (grande veado) e alimentos não reimosos como embiara e outros. Durante o período do pós-parto, mulheres

preferivelmente devem sobreviver com uma dieta sem alimentos da floresta. Devem comer basicamente sopa de galinha temperada com manteiga. O consumo de alimento reimoso pode ser extremamente perigoso e fazer adoecer homens e mulheres (ALMEIDA, 1992).

Os grandes caçadores atraem mulheres, pois são capazes de trazer para casa alimento da floresta, argumento decisivo para ganharem uma esposa.

Ambos os complexos de *panema* e *reima* afetam o comportamento dos caçadores e os padrões de consumo da comunidade, associados às restrições de certos dias da semana com limitações da depredação repetida das mesmas espécies. Ambos estão claramente associados ao controle dos recursos naturais devido às atividades predatórias, aquelas que envolvem a distinção de coisas vivas, plantas e animais. A caça também se inclui como uma atividade predatória; a coleta de animais através do uso de armadilhas, por exemplo. Planta e animal submetidos às atividades humanas predatórias podem ou não estar em equilíbrio (fixo ou estável), dependendo do número de indivíduos removidos da população ser substituído ou não pela reprodução natural (ALMEIDA, 1992).

Da Matta (1977), referindo-se a outra comunidade amazônica, a de Itá, no litoral do Pará, ao tratar da crença *panema*, afirma que as concepções correntes acentuam a dicotomia estabelecida entre natureza e sociedade, o que preferíamos pensar como dicotomia entre natureza e cultura. Em sua atividade, afirma Da Matta, o caçador entra em contato com o mundo animal no qual o universo é governado por outras regras virtualmente desconhecidas dos homens, regras essas que transcendem o campo social e moral da comunidade humana. Para o autor, essa oposição é que explicaria as crenças associadas à caça e à pesca, nas quais o pescador ou o caçador e seus instrumentos entram como mediadores.

Recorrendo a outro estudioso do *panema*, Wagley, Da Matta (1977) afirma que o contato do homem com o mundo animal e, portanto, com a natureza, cercado por crenças e prescrições, dá-se com o objetivo de conceder ao homem um sucesso pleno e prepará-lo para se confundir com o reino natural de forma a atingir tal objetivo. Essa “afinidade”, todavia, de que nos fala Da Matta entre o homem e o animal pode também ser lida como uma relação que objetiva o domínio. A natureza, que para o homem é cercada de “probabilidades” das quais ele não tem o controle absoluto, o assusta e por isso precisa ser controlada.

Segundo o nosso ponto de vista, não é improvável que o caçador ou pescador aplique esse mesmo raciocínio com relação às transformações da mulher no seu ciclo fisiológico. Este ser ambíguo, social e animal, nas suas transformações cíclicas tão “misteriosas” e incontroláveis sobre as quais o homem não tem qualquer possibilidade de domínio, termina por ser controlado socialmente, externamente, através da limitação de sua conduta, restringindo-lhe o acesso a determinados espaços, instrumentos e objetos de poder, significativamente a carne de caça ou de pesca. No limite, por meio dessas crenças e regras de conduta, as excreções femininas se equiparam às abjeções animais (fezes, urina, etc.) colocando a mulher num *status* não humano, portanto inferior, na fronteira, por isso algo perigoso que deve ser dominado.

No fenômeno *panema* em Itá, analisado por Da Matta, as mulheres estão em situação oposta à dos homens, numa dicotomização entre público e privado em que elas são concebidas como seres capazes de ordenar ou desordenar relações sociais. Apesar de sua ambigüidade boa/má, a mulher não tem capacidade de dominar as emoções: “Enquanto os homens são sempre os mesmos e praticam suas ações em áreas abertas e bem definidas do sistema social, as mulheres estão sujeitas à prática de ações anti-sociais. Por isso devem ser vigiadas e protegidas” (Da Matta, 1977).

A menstruação e a gravidez acentuam agudamente a condição ambígua da mulher enquanto natureza e cultura. Essa ambigüidade é também básica nos animais domésticos em Itá. Estes, tal como a mulher, carregados de emoções, são catalisadores de *panema* reforçando a idéia de que sua especificidade em atrair a *panema* é pertencer ao mesmo tempo a dois domínios, o da natureza e da cultura. O mesmo se aplica ao caso das abjeções (fezes e urina). As excreções humanas e animais inserem-se nas dicotomias sujo-limpo, ordem-desordem, próximo-distante (parentes periféricos) e podem colocar em risco a ordem estabelecida. Assim, em Itá, a crença no *panema* está associada à mulher, aos animais, à sujeira e às emoções ou aos sentimentos incontroláveis, enfim, ao irracional.

Não há para Da Matta descrições em Itá sobre um sistema instituído de poder da comunidade através do qual se observe os modos pelos quais são estabelecidas as redes de lealdade e critérios que orientam as decisões. Diferentemente, sobre Juruá, Almeida (1992) nos fala da importância das redes de relações da grande-casa e de sua hegemonia para a vigência dos padrões morais e éticos que visem a segurança dos caçadores .

Enquanto Da Matta aponta em Itá a dificuldade de operacionalidade do grupo residencial composto por mais de uma única família nuclear, devido a atritos de lideranças, Almeida enfatiza a força da liderança das grandes casas na regulamentação da vida social no Juruá, onde os laços de parentesco parecem ter menos importância no sistema de poder da comunidade. A diferença da atividade produtiva nessas duas comunidades, bem como as finalidades últimas da caça e da pesca para cada uma delas, pode oferecer, a nosso ver, explicação para essa divergência. Considerações de Almeida nos conduzem à crença de que no Juruá a liderança das grandes casas extrapola os limites do parentesco para ancorar-se nos níveis comunitário, ideológico e econômico.

Desta forma, o sistema de poder da comunidade no Juruá, com suas redes de lealdade e regras explícitas, seria mais amplo e extenso que o de Itá, abrangendo o primeiro a parentela mais distante e periférica, incluindo não-parentes. Contrariamente a Itá, no Juruá revela-se a existência de um sistema instituído de hierarquização do poder numa esfera “familiar” mais ampla.

Os elementos do *panema* ilustram claramente a ligação de dois domínios antitéticos, natureza e cultura, cujas ambigüidades geram transcendência e a mulher neste particular se apresenta como catalisadora “ideal” pelos valores sociais e culturais dominantes e pela sua transitoriedade entre os dois domínios.

OS SIGNIFICADOS DO *PANEMA* E *REIMA* E SUAS IMPLICAÇÕES

O *panema* e a *reima* referem-se ao perigo que existe nos estados de transição, pois o que é transitório não se define em um estado nem em outro. A pessoa que se situa na transição está em perigo e o emana aos outros. Esse perigo é então controlado pelas regras que regem esses períodos. Dentro do quadro de valores sócio-culturais dominantes, a mulher, com suas alterações fisiológicas cíclicas, representa esse perigo para a comunidade².

O complexo de *panema* e *reima* são tentativas de associar a “natureza” da mulher à impureza, à poluição. É uma forma de influenciar o comportamento da mulher, ou seja, limitar seu acesso à carne de caça, que representa o poder. É uma crença que reforça a pressão social sobre as mulheres no sentido de cercear sua autonomia e manter a sua subordinação. É uma forma de coagir a mulher a um “bom” comportamento, isto é, subordinar-se ao homem. A analogia entre a mulher no período menstrual ou de gravidez com o perigo é uma expressão da ordem social assimétrica e hierarquizada, carregada de simbolismo.

Entretanto, ao mesmo tempo que o estado de transição significa perigo, reveste-se de um poder não material, mas de caráter espiritual. Os poderes espirituais desencadeados pela ação humana no caso destes dois complexos podem estar situados na psique do agente (mau-olhado, bruxaria) ou nos encantamentos, fórmulas mágicas e invocações. Tanto um quanto outro conduzem a ações através das quais esse poder espiritual é descarregado e são essas ações que se encarregam de perpetuar uma discriminação da mulher dentro de sua própria comunidade e de reforçar os papéis vigentes desempenhados pelos sexos.

O perigo de contaminação imputado à mulher no *panema* e na *reima*, existe pelo pressuposto de sujeira (Douglas, 1976) criado pela atividade diferenciadora da mente, subproduto da criação da ordem. A contaminação existe porque há uma diferenciação, uma hierarquização entre homem e mulher, que obriga a mulher a restringir suas atividades na comunidade e a se afastar do poder. Esse poder que é conferido pela carne de caça e pela arte de caçar, que distinguem o homem como bom provedor, bom marido, indicando uma masculinidade positiva.

As crenças em impureza e perigo estão quase sempre relacionadas a pessoas em situação marginal, excluídas do padrão social, deslocadas, conforme afirma Douglas (1976). A mulher grávida tem essa característica pois nesse estado se situa entre a saúde e a doença, assim como o feto que está vivo mas ainda não tem forma humana. A instabilidade da situação é que lhe confere um caráter perigoso. Diante do desconhecido, do incontornável, restabelecem-se normas que organizam e controlam o comportamento externo através das crenças.

Depreende-se da comunidade de seringueiros do Juruá, no *continuum* natureza e cultura, a importância que a figura da mulher-mãe tem, seja como fertilizadora e fornecedora do essencial para a sobrevivência, a “mãe-de-seringueira” que fornece o látex, seja como a causa da infelicidade na caça através do *panema* e *reima*. Neste papel essencial da figura da mãe verifica-se uma forte ambigüidade.

As atividades extrativas predatórias dos habitantes da reserva, cercadas de tabus e proibições relacionam-se também com outro símbolo feminino ligado à fertilização e reprodução, a Lua. O sucesso do seringueiro depende dos efeitos da Lua e dos pactos que este faz com a “mãe-de-seringueira”. Alterações na natureza e no próprio seringueiro (sorte/azar) são produzidas por fatores externos e incontroláveis ao homem (ALMEIDA, 1992). Tabus e proibições no Juruá estão intrinsecamente ligados ao equilíbrio entre práticas predatórias e extração.

Sendo a caça uma atividade tão importante para a sociabilidade do homem seringueiro (define relações de vizinhança; é uma atividade coletiva e de troca; define a economia sexual, pois indica se o homem tem ou não capacidade de ter uma esposa), é regida por um princípio fálico: o homem é capaz, bem-sucedido por princípio. O insucesso não tem lugar no mundo masculino, por isso é atribuído a *outro*, à mulher menstruada, prenhe ou mesmo ao animal, à cadela no cio. As ligações desse estado com a natureza, com a biologia, lhe rendem essa capacidade fatídica. É sintomático que o elemento desencadeador do malefício seja uma mulher ou uma cadela, isto é, um ser que se encontra na fronteira do humano/não-humano, situação em que a mulher é colocada quando menstrua. O sangue (da menstruação e do cio) é a abjeção, o prenúncio do perigo, vinda do interior da identidade (social, sexual) que ameaça a relação entre dois sexos no conjunto social e a identidade de cada sexo face à diferença sexual (KRISTEVA, 1980).

O sangue nesses dois casos transgride as fronteiras internas do corpo tornando-se visível. Seguindo questionamentos de Kristeva, que fronteiras externas poderia ele transgredir? Em que ameaça poderia se constituir? Essa alteração corporal poderia representar que fragilidade da ordem simbólica? Que lugar de perigo essa abjeção teria nessa sociedade?

Acompanhando os passos de Douglas (1976), aceita-se a idéia de que a abjeção é um elemento relativo ao limite, à margem de uma ordem, e indaga-se igualmente sobre qual o sentido que esse elemento de fronteira toma dentro dos outros sistemas psicológicos e econômicos para esse povo da floresta.

Os tabus e as interdições na Reserva fornecem informações sociais aos que se submetem à socialização. O sangue menstrual e o do cio, assim como a gravidez, que se constituem no azar e infelicidade dos caçadores, podem ser a forma que o feminino assume para essa população, atuando no sentido de perpetuar o poder e a ordem patriarcal vigente. O *panema* pode ser visto como a fronteira entre o humano/não-humano, porque a cadela no cio ou a mulher menstruada pode causar o mesmo dano ao homem. A mulher é quem vitima o homem com sua “natureza” incontrolável, com seu excesso de fluidos ou desejo sexual. A maternidade e as funções reprodutivas assumem aí um significado negativo e ameaçador que certamente interfere na representação que a mulher tem de seu gênero, de si mesma, ao mesmo tempo que reforça o poder masculino.

Indagações de Douglas, apontadas por Kristeva (1980) sobre o fato de que as contradições sociais e divisões estão refletidas nos interditos religiosos do sistema simbólico sugerem um veio a ser explorado.

Sobre isso pensamos que o estudo da cultura *cabocla* do homem amazônico com forte misticismo pode desvendar muitos mistérios sobre o poder masculino, os interditos e dispositivos simbólicos dessa população.

Concordando com Turner (1976), acreditamos que os símbolos estão essencialmente implicados no processo social e que os estudar numa seqüência temporal em relação a outros conhecimentos pode igualmente conduzir a importantes descobertas.

Os complexos de *panema* e *reima* vistos aqui rapidamente são exemplos do sentido que as práticas sociais podem tomar, assim como dos significados dos símbolos naturais e das relações de poder entre os gêneros. Isto é, podem ser uma janela através da qual podemos ver o significado dos hábitos, crenças, relações de categorias de pessoas e alimentos, e mesmo a posição que a mulher ocupa dentro dessa comunidade, que de outra forma poderiam permanecer ocultos.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M. W. B. **Programa piloto de proteção das florestas tropicais brasileiras.** Levantamento Sócio-Econômico, Reserva Extrativista do Alto Juruá, abril, 1994.
- ALMEIDA, M.W.B. **Rubber tappers of the upper Juruá river, Brazil: the making of a forest peasant economy** Cambridge, University of Cambridge, 1992.
- CIPRIANI, R. **Biografia e cultura: da religião à política,** In: MORAES, O. (org.) **Experimentos com historia de vida (Itália-Brasil)** Von Simpson, São Paulo, Vertice Editora Revista dos Tribunais, 1988.
- DA MATTA, R. "Panema: uma tentativa de análise estrutural", In: **Ensaio de Antropologia Estrutural: o carnaval como um rito de passagem,** Petrópolis, Editora Vozes, 1977.
- DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo,** São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.
- KRISTEVA, J. **Pouvoirs de l'horreur - Essai sur l'abjection,** Paris, Editions Du Seuil, 1980.
- MAUÉS, M.A.M. - **"Trabalhadeiras" e "Camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica,** Belém, Centro de Filosofia e Ciências Humanas-UFPA, 1993.
- TURNER, V. **La selva de los simbolos: aspectos del ritual ndembu,** Mexico, SIGLO XXI, 1976.

NOTAS

* Nilce Migueles Panzutti é pesquisadora científica do IEA - Instituto de Economia Agrícola - SAASP, membro da diretoria do Sindicato dos Sociólogos do Estado de São Paulo (SINSESP) e doutoranda em Ciências Sociais no IFCH/Unicamp.

¹ Embiara: caça obtida em pequenas ações.

² Sobre a relação das transformações fisiológicas da mulher e o perigo, consultar MAUÉS (1993) que desenvolveu com profundidade interessante estudo na comunidade amazônica de Itá.

das populações locais, seguindo conceitos da ecologia, ocorrem sob escalas diferentes: por exemplo, dos territórios individuais de pescadores da Mata Atlântica às organizações de comunidades em Reservas Extrativistas, na Amazônia. A escala organizacional (individual/familiar/comunitária) pode influenciar a capacidade de lidar com as instituições. Esse estudo analisa como populações nativas brasileiras, especialmente os caixaras da Mata Atlântica e os caboclos da Amazônia, tem interagido, com relação às demandas ambientais, com as instituições regionais, nacionais e globais. Conceitos como manejo comum, capital natural, resiliência e sustentabilidade são úteis para entender esses casos ilustrativos.

Palavras-chave: população local, capital natural, sustentabilidade.

Caiçaras, caboclos and natural resources: scale and rule patterns

One important question concerning the sustainability of local or native populations refers to their interaction with local and global institutions. We should expect that populations with capacity to interact economically and politically with institutions, might show a better chance for their ecological and cultural continuity, as well as for their system of trade and subsistence. The level of ecological and social interaction of local populations, following concepts from ecology, occurs on different scales: for example, from the territories of individual fishermen on the Atlantic Forest coast to organizations of community Extractive Reserves in the Amazon. The scale of organization (individual/family/community) may influence the capacity to deal with institutions. This study analyses how Brazilian native populations, especially caixaras of the Atlantic Forest coast, and caboclos from the Amazon, have interacted with regional, national and global institutions, concerning environmental demands. Concepts such as common management, natural capital, resilience and sustainability are useful to understand these illustrative cases.

Keywords: local population, natural capital, sustainability.

NILCE PANZUTTI

Impureza e perigo para os povos da floresta

Este artigo, discute as associações que são feitas entre: concepções de abjeção de uma determinada sociedade e a diferenciação dos sexos; estados fisiológicos da mulher e a natureza; os estados de transição e poder. Para isto recorre a dois autores que abordaram os complexos de **panema e reima** em duas sociedades de floresta. O exercício de análise aqui contido aponta para o caráter simbólico e sua eficácia no estabelecimento de limites, fronteiras, hierarquias e controle social. Traz para o primeiro plano a leitura crítica desses fenômenos e significados, observando contradições sociais e divisões presentes nos interditos culturais que indicam a posição ocupada pela mulher na hierarquia social.

Palavras-chave: gênero, natureza, cultura e controle social

Impurity and danger among forest folk

*This paper analyses associations between: social conceptions of abjection and sexual differentiation; women's physiological states and nature; transition states and power. It makes use of two authors' approaches of the **panema** and **reima** complexes in two different forest societies. The analytical exercise points out the symbolic character and its effectiveness for the establishment of borders, boundaries, hierarchies and social control. It brings to the fore a critical reading of events and meanings, observing current divisions and social contradictions regarding cultural structures that indicate woman's place in social hierarchy.*

Keywords: gender, nature, culture and social control.

RINALDO ARRUDA

“Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação

Este artigo analisa a pretensa oposição entre populações tradicionais e as necessidades de conservação dos recursos naturais, avaliando criticamente as características da política de preservação ambiental vigente no Brasil, centrada na criação de Unidades de Conservação de caráter restritivo à ocupação humana. Como superação dos equívocos deste modelo, o autor propõe outra via: a da inclusão da perspectiva das populações rurais no conceito de conservação e o investimento no reconhecimento de sua identidade, na legitimação de seu saber, na melhoria de suas condições de vida, na garantia de sua participação na construção de uma política de conservação da qual sejam também beneficiados.

Palavras-chave: política ambiental; unidades de conservação; populações indígenas; populações tradicionais.

“ Traditional populations” and natural resources protection in conservation units

This paper analyzes the assumed opposition between traditional populations and the natural resources conservation needs, evaluating critically the characteristics of the effective environmental preservation policies in Brazil, centered on the creation of Conservation Units of a restrictive character regarding human occupation. In order to overcome the misunderstandings of this model, the paper proposes another path: that of the inclusion of the rural populations perspective in the conservation concept and of the investment in the recognition of their identity, in the legitimation of their knowledge, in the improvement of their life conditions, and in the guarantee of their participation in the construction of a politics of conservation in which they are also benefitted.

Keywords: environmental politics; units of conservation; indigenous populations; traditional populations.