



## Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia

*Folk traditions in the  
use of medicinal  
plants in the Amazon*

Fernando Sergio Dumas dos Santos

Pesquisador do Departamento de Pesquisa da Casa de  
Oswaldo Cruz/Fiocruz e doutorando em história social  
pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Avenida Brasil, 4365

21045-900 Rio de Janeiro — RJ Brasil

fdumas@fiocruz.br

SANTOS, F. S. D. dos : 'Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia'. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VI (suplemento), 919-939, setembro 2000.

Neste artigo, busco enfatizar as tradições de uso de plantas medicinais na Amazônia, desde o ponto de vista dos processos históricos que marcaram a construção da sociedade amazônica. Ele está baseado nas informações relativas, notadamente, às regiões dos rios Negro/Branco e Acre/Purus, onde vem se realizando um estudo a partir de informações etnográficas. Neste contexto, as técnicas de uso de plantas medicinais, normalmente vinculadas às medicinas tradicionais, representam um importante ponto de encontro entre permanências e rupturas culturais, permitindo a observação de diferentes tradições de uso que para ali têm convergido.

**PALAVRAS-CHAVE:** tradições populares, plantas medicinais, Amazônia, história, práticas terapêuticas, medicina popular.

SANTOS, F. S. D. dos: 'Folk traditions in the use of medicinal plants in the Amazon'. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VI (supplement), 919-939, September 2000.

*The article explores traditional uses of medicinal plants in the Amazon from the perspective of the historical processes that have marked the construction of Amazon society. The study centers principally on information gathered in the regions of the Negro/Branco and Acre/Purus rivers, where research is being conducted based on ethnographic information. Within this context, techniques for using medicinal plants, usually linked to traditional medical practices, represent an important intersection between enduring and changing cultural elements.*

**KEYWORDS:** folk traditions, medicinal plants, Amazon, history, therapeutic practices, folk medicine.

Ao ouvirmos a palavra tradição quase sempre nos vem à mente a noção de ação social, na qual as pessoas repetem comportamentos motivadas por certa inércia social ou porque estes comportamentos correspondem a exigências permanentes do grupo. Assim, as tradições tornam-se parte indissociável das identidades sociais, representando, muitas vezes, aspectos significativos da vida das pessoas. Este trabalho<sup>1</sup> vai, contudo, pincelar dois outros aspectos relacionados a este conceito: de um lado, reagindo ao seu significado de imutabilidade, tratará da dinâmica que envolve este conjunto de práticas no desenrolar dos processos históricos; de outro, buscará sua historicidade na relação estabelecida com um passado apropriado.

São as populações que inventam ou reinventam tradições para se adequar a outras formas culturais que lhes são impostas ou com as quais travam contato. Aqui, o conceito de “tradição inventada”,<sup>2</sup> alicerçará uma reflexão sobre as práticas e os saberes desenvolvidos na Amazônia, práticas e saberes estes vinculados ao uso de plantas com o intuito de se curar tanto as doenças naturais do ambiente como aquelas introduzidas pelo processo civilizatório. A cultura popular emerge, então, engajada à realidade sociocultural brasileira, apresentando, contudo, nuances e singularidades determinadas pelas histórias locais, pelas maneiras como as pessoas se integraram ao modelo econômico vigente e às variações de ambientes.

As transformações consolidaram-se em um contexto de trocas culturais intensas e diversificadas, vivenciadas pelos habitantes da Amazônia. A área cultural amazônica, pano de fundo da cena histórica, configurou-se a partir do legado colonial português, portanto, a partir dos modos de viver e de produzir impostos aos nativos sobreviventes das guerras e das epidemias, e de cerca de quinhentos mil nordestinos introduzidos nos seringais durante um século.

Antes da chegada dos europeus, a Amazônia possuía uma multiplicidade de povos e culturas que conviviam naquele espaço, em meio às guerras, alianças, um comércio baseado no escambo e, principalmente, uma contínua movimentação em busca dos sítios mais férteis. Os “modos de fazer” (Certeau, 1990), a língua, os hábitos de cada etnia relacionavam-se entre si, configurando um mosaico de culturas que, ao longo do tempo, foram se interpenetrando.<sup>3</sup> As culturas européias vieram somar novos conhecimentos e novas práticas a este universo.

Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses e franceses, entre outros, mantiveram contato com a região, estabelecendo uma base econômica centrada no extrativismo e apoiada na mão-de-obra indígena. Neste período, as missões religiosas desempenharam papel preponderante em relação à difusão do *modus vivendi* das sociedades européias entre os nativos. Avançando pelos leitos dos principais rios, os missionários —

franciscanos, carmelitas, mercedários, jesuítas e capuchinhos — oficializaram os contatos com os habitantes destas regiões e fundaram numerosas aldeias.

A partir de 1750, quando Portugal já era conduzido pelo marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, meio-irmão do marquês, foi nomeado governador e capitão-general do estado do Maranhão e Grão-Pará. Sua gestão ficou marcada pelo ato intitulado 'Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mudar o contrário'. Assinado em Belém, em 3 de maio de 1757, o 'Diretório dos índios' veio complementar a legislação pombalina em relação à Amazônia e consistia, *grosso modo*, na proibição legal da escravização dos índios, na criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e na retirada do poder de governo dos missionários sobre as aldeias (Reis, 1956; Silva, 1996).

Esta regulamentação introduziu uma nova forma de administrar as comunidades, implantando um modelo que vigorou por mais de um século e lançou as bases das relações produtivas que ainda persistem em algumas regiões da Amazônia. A proibição de escravizar os nativos raramente foi respeitada, e, além disso, o tipo de cativo imposto nestas terras foi se modificando. Ao destituir povos inteiros de seus valores, de suas línguas, de suas tradições, os missionários geraram um outro povo, que ainda dependia dos seus saberes ancestrais para sobreviver na floresta, porém já não sabia mais levar a vida tribal (Ribeiro, 1995a).

Este novo povo, meio cristianizado, meio tupinizado, passou a modelar suas ações cotidianas nas necessidades dos colonizadores, entregando-se às tarefas de prover a Europa das especiarias para receber em troca o direito de morar numa aldeia, caçar, pescar e colher frutos e tubérculos para se alimentar e, talvez, possuir alguma quinquilharia das muitas que os europeus derramaram nestas terras. Assim, desenvolveu-se um tipo de sociedade, ao longo das calhas dos principais rios da bacia amazônica, marcada por uma hierarquização que tinha no topo um pequeno grupo de abonadas famílias herdeiras das terras e dos índios acumulados pelos missionários, e que trazia na base uma massa de indivíduos deslocados de diferentes culturas e contextos, acrescida de um sem-número de mestiços gerados no próprio processo de desmontagem cultural pelo qual todos passaram.

O resultado final deixa a impressão de que, se houve realmente um projeto hegemônico de aculturação para a Amazônia, ele não se completou. Mas nem por isso fracassou o modelo econômico, formulado na metrópole, para explorar as drogas do sertão. Imprensadas pela avassaladora diminuição das distâncias que as separavam de um modelo 'civilizado' de vida e pelas opressivas condições impostas pelos dominadores, as diversas etnias foram expulsas de suas culturas

sem, contudo, usufruir dos benefícios da modernidade ocidental, que serviu de parâmetro para a civilização.

Os seringais estruturaram-se rapidamente, a partir da segunda metade do século XIX, tendo por base esta dinâmica, cujas práticas e modos de fazer se tornaram tão arraigados que ainda hoje verificamos a permanência de numerosos elementos desta cultura no cotidiano das pessoas. Através de ondas colonizadoras, protagonizadas por comerciantes ambiciosos que subiam os rios carregando trabalhadores e equipamentos, instalando seus 'barracões' nas áreas de grandes concentrações das árvores que forneciam o látex, foi se constituindo uma sociedade em que o trabalho 'cativo' e o poder do 'patrão' despontam como heranças coloniais.

As poucas propriedades que formavam os 'seringais' concentravam vastas porções de terra e a grande produção da borracha. A mão-de-obra, desde o século XIX, era trazida, basicamente, do Nordeste brasileiro. Esses homens ganhavam um adiantamento do patrão — o dono do seringal ou seu preposto — que constava de víveres e ferramentas de trabalho. Isso os transformava em 'fregueses', os quais, desde então, só podiam comercializar seus produtos com o 'seu patrão'. O seringueiro passava a maior parte da vida internado na mata e atrelado ao sistema dos barracões, excluído, como a maioria da população brasileira, das decisões políticas (Santos, 2000).

### **Os rios como territórios**

Como já foi mencionado no início deste artigo, a cultura popular amazônica configurou-se como uma vertente da cultura brasileira — pensada, aqui, no mesmo sentido de territorialidade expressado por Darcy Ribeiro (1995a) — com a qual tem muito mais pontos de contato do que rupturas. Apresenta no seu âmago, entretanto, ajustes locais definidos pelas formas adaptativas às condições ecológicas e de produção, além da preexistência de culturas autóctones, o que gerou peculiaridades determinadas por sua própria história.

O universo de táticas e estratégias desenvolvidas cotidianamente por estas pessoas abriga lógicas específicas relacionadas aos usos e aos modos de apropriação vigentes. Nesse sentido, os rios passam a significar muito mais do que os caminhos naturais e a fonte da subsistência; o rio é visto como um território por quem nele habita, dá forma a alguns traços culturais comuns que diferenciam estas comunidades daquelas que vivem em outros tantos rios. Às vezes, ao longo de um dos imensos cursos de água que rumam para o Amazonas, podem ser vistas duas ou mais destas conformações, atendendo a especificidades ecológicas e produtivas locais, mas a identidade com o rio prevalece.

O traço cultural mais marcante do vale do rio Negro tem sido a multiplicidade de etnias nativas. Seus habitantes constituem-se,

majoritariamente, de grupos originários sobretudo das famílias lingüísticas Tukano, Aruák e Makú, os quais possuem diferentes formas de contato intertribal e interétnico, além de terem mantido diferentes níveis de assimilação cultural e de integração com os colonizadores e, mais tarde, com a sociedade nacional.

A fraca presença do conhecido fluxo migratório nordestino é uma característica que emerge do trabalho com as fontes orais. Talvez por não conter grandes concentrações da *Hevea brasiliensis*; talvez por uma tradição de reação à penetração de ‘estrangeiros’ — afinal, do ponto de vista antropológico, esta região tem sido considerada uma “grande província etnográfica” —, o fato é que não parece ter havido, ali, uma fixação significativa de nordestinos. Aparentemente, nem durante o período áureo da extração do látex, nem depois, já na década de 1940, quando os “soldados da borracha” abandonaram suas terras e, em nome de um esforço de guerra, se embrenharam nos seringais amazônicos, a calha do rio Negro foi alvo desta movimentação.<sup>4</sup> Só depois de 1970, com o início da construção da rodovia Perimetral Norte e uma entrada maciça de militares é que há um crescimento do percentual de nordestinos na região.<sup>5</sup>

Nas cidades do médio e baixo rio Negro, a densidade populacional é pequena e a chegada de novos indivíduos brancos estagnou-se após a década de 1950. Se, como afirma Carlos Chagas, no princípio deste século o médio rio Negro era mais populoso e economicamente mais ativo em função da produção de borracha, o fim desta atividade extrativa fez com que as antigas sedes de seringais se tornassem lugares quase inabitados, com uma produção apenas de subsistência. A maioria das comunidades encontradas durante a pesquisa de campo formou-se a partir de migrações intra-regionais recentes, isto é, são famílias descendentes dos inúmeros povos que habitam as cabeceiras do vale e que vêm ocupando, cada vez mais, as áreas navegáveis do rio.

Já a parte alta do rio, quase desabitada em 1912, tem hoje em São Gabriel da Cachoeira um ponto estratégico em função das atividades militares de fronteira e uma importante referência para a população indígena da região, que constitui cerca de 90% do total do município, estimado em 35 mil habitantes. Funciona, ainda, como a base urbana da atividade garimpeira que se desenvolve ‘clandestinamente’ na área Yanomâmi em torno do pico da Neblina. Os missionários católicos, antigos atores do processo histórico desenvolvido na região, vêm perdendo espaço, e têm, hoje, sua influência dividida com os militares e até com algumas missões protestantes que ali estão se instalando.

No caso do rio Branco, também foi verificada uma profunda modificação na ocupação do espaço, pois boa parte das pessoas que antes viviam em função do rio — o alimento, o transporte, enfim, a vida era ditada pelos ritmos do rio — transferiu-se para as

margens da BR-174 (rodovia que liga Manaus à capital de Roraima) ou para as periferias de Caracaraí e de Boa Vista, constituindo núcleos urbanos onde sobrevivem em função de uma realidade implantada desde a década de 1970, e que envolve, basicamente, a criação de gado, o corte de madeira e o garimpo.

O mesmo se deu no vale do rio Acre, rio ‘borracheiro’ por excelência e destino de boa parte dos nordestinos atraídos para os seringais. Com a expansão da fronteira agrícola brasileira, nas décadas de 1970 e 1980, migrantes do Sul do país ocuparam as terras banhadas por este rio e transformaram os antigos seringais em enormes pastagens, destruindo a floresta nativa. Nesta época, foram abertas rodovias que deslocaram o eixo de ocupação do território, interferindo radicalmente nos modos de vida tradicionais.

A criação extensiva de gado e uma frágil agricultura substituíram o corte da seringa, sem, contudo, modificar a estrutura agrária, vigente há vários séculos na Amazônia, a qual privilegia uma enorme concentração de renda e de terras nas mãos de uma elite acostumada a explorar o trabalhador e desinteressada das questões sociais. Como resultado desta situação observamos, hoje, um descompasso entre as motivações que arrastaram os migrantes desde o Sul do país e a realidade vivida pelas antigas populações locais, ambientadas na floresta.

Em relação ao rio Purus, é importante ressaltar que houve uma forte incorporação dos indígenas diretamente à ‘cultura do barracão’, fosse pela miscigenação, fosse pela submissão: “os homens eram escravizados no trabalho, as mulheres, mais vistosas, tomadas como amásias pelos seringueiros e também engajadas nas tarefas de subsistência” (Ribeiro, s. d., p. 44). Este processo apresenta a singularidade de ter se dado quase sem a participação dos religiosos, que só se fixaram por ali junto aos primeiros colonizadores. Ainda assim, o tipo de cultura engendrada alinha-se perfeitamente aos parâmetros já delineados para os seringais.

Pode-se observar aqui, como no rio Acre, uma fortíssima presença de migrantes nordestinos, vindos nos tempos em que a produção de borracha era economicamente atraente. Porém, a expansão da fronteira agrícola não chegou tão longe. Verificou-se, por sua vez, um movimento migratório intra-regional, semelhante ao encontrado no rio Negro, com a população saindo, em grande parte, das colocações na mata, e passando a ocupar áreas nas calhas principais. A economia local permanece presa às atividades extrativistas, sobretudo o corte de madeiras, a pesca e a obtenção do látex. Mais recentemente, muita gente vem se mudando para as cidades, as quais estão despreparadas para um crescimento tão acelerado.

Outra característica atual da calha deste rio é a presença das rodovias como atrativos econômicos e alternativas sociais, na visão das autoridades locais. Escudadas pelo exemplo de Rondônia, as novas elites consideram que quem traz o desenvolvimento é “o

povo do Sul” e que, como diz o sr. Mário Américo, prefeito de Tapauá, “é pelas estradas, e não mais pelo rio, que virá o desenvolvimento” (depoimento colhido na cidade de Tapauá, vale do rio Purus, em 19.2.1997). Várias prefeituras estão buscando, inclusive, formas de viabilizar os ‘ramais’ das estradas que ligarão suas cidades à BR-319 (Manaus—Porto Velho), como é o caso de Lábrea (que já tem seu ramal quase pronto), Tapauá e Beruri.

Completando esta rápida reflexão acerca do rio como território de culturas locais na Amazônia, é interessante perceber que está havendo uma transformação no seio da classe dominante regional, com a emergência de novos grupos. Mesmo não representando, na maioria dos casos, uma ruptura muito nítida em relação às práticas e às estratégias de dominação implantadas pelos velhos ‘coronéis de barranco’, já que descendem destas mesmas famílias ou de comerciantes que prosperaram nas comunidades, as atuais lideranças políticas diferem dos antigos seringalistas em dois aspectos bem nítidos: uma valorização da formação intelectual nas comunidades, e que perpassa os grupos dominantes, e a opção privilegiada pelo modelo de vida urbano.

Hoje, é clara a intenção das autoridades de urbanizar a população, promovendo outro aldeamento dos povos que ainda vivem na floresta. Por este projeto, as pessoas que ainda vivem no interior vão se agrupar nas periferias das cidades-sedes de municípios ou em precárias colônias agrícolas, vivenciando sérios problemas sociais devido à falta de infra-estrutura urbana. Conquanto as modernas sociedades ocidentais privilegiem a maneira textual de narrar os acontecimentos e de transmitir os conhecimentos, nas comunidades visitadas a oralidade permanece como o principal método de transmissão dos saberes e da história. E tudo isso vem gerando desagregação de hábitos, costumes e práticas cotidianas tradicionais.

D. Francisca Cândida de Souza, por exemplo, nasceu, na década de 1950, no seringal Cassadoá, onde seus pais trabalhavam. Durante toda a vida mudou de seringal em seringal (quando não era devido a uma queda na produção ou ao desentendimento com o patrão, era por medo de uma epidemia de varíola), até que seu pai conseguiu comprar umas terras, chamadas de Seringal Nova Fortaleza, local em que se casou e constituiu família aos 17 anos. Com o desinteresse pela produção de borracha natural, d. Francisca e sua família deixaram a propriedade e se mudaram para Lábrea, mas as saudades do seringal são grandes e a mudança ainda não foi assimilada: “acabamos vindo para Lábrea porque lá nada tem preço... o batelão não passava mais... e tudo estava ficando muito doentio... . Eu não gosto daqui porque aqui tem que comer de comprado, e eu gosto de comer de plantado” (entrevista realizada na cidade de Lábrea, vale do rio Purus, em 12.2.1997).

## Os saberes amazônicos

As tradições populares de uso de plantas medicinais, na Amazônia, representam um importante ponto de encontro entre permanências e rupturas culturais, estabelecidas desde os primeiros contatos intertribais e interétnicos e consolidadas no entrecruzamento das principais matrizes presentes no processo de formação do povo brasileiro (Ribeiro, 1995a, p. 20). Ao longo do tempo em que se estreitou o contato com as sociedades ocidentais, o conhecimento fitoterápico dos povos amazônicos passou a incorporar saberes e práticas ‘civilizados’, oriundos, principalmente, da medicina popular européia. Com suas estratégias de cura redesenhadas, estas populações envolveram-se, então, na intensa movimentação de nordestinos que introduziria elementos das tradições africanas, as quais chegavam não mais como um conhecimento nativo, autêntico, mas como conhecimentos já validados por uma formação cultural sincrética, típica do Nordeste brasileiro.

As populações, acostumadas a enfrentar, com seus próprios recursos, enfermidades que às vezes desconheciam, criaram novas técnicas de uso, descobrindo novas finalidades para as plantas que já conheciam, a partir dos dados recém-incluídos no seu dia-a-dia. Os saberes amazônicos, sistematizados em seus diversos matizes — indígenas e caboclos, seringueiros, madeireiros, pescadores, colonos, garimpeiros, balateiros, regatões etc. —, consolidaram-se em suas práticas, destacando-se o uso dos ‘remédios do mato’ como um de seus traços culturais mais marcantes.

Aqui, os relatos de vida constituem-se em um conjunto de fontes que pode fazer emergir esta história própria a cada um, mas, ao mesmo tempo, coletiva, já que sua construção se dá tanto ao nível da experiência pessoal estrita como pelas representações sociais dos traços que a compõem (Halbwachs, 1990; Portelli, 1996).

Identificando as técnicas de uso das plantas, modelando o universo mental onde elas estão ancoradas, com os conceitos e noções que lhes correspondem, e observando uma certa linha de continuidade que envolve todos estes fatores, a qual diz respeito, fundamentalmente, aos aspectos formais e rituais destas práticas, podemos reconstituir seus percursos de gestação, além de hábitos e costumes das populações envolvidas.

Assim, o conceito de saúde vigente nas comunidades visitadas está intimamente relacionado ao corpo e à capacidade de trabalho dos indivíduos: ‘estar com saúde’ é estar bem-disposto para trabalhar. Em oposição, a doença faz com que a pessoa interrompa suas atividades rotineiras. Sua gravidade é, em geral, avaliada a partir do tempo de permanência dos sintomas e de algum comportamento ‘fora do normal’ do doente. Estes saberes estabelecem distinções entre “doenças do corpo” e “doenças do espírito” (ou, para o

complexo Acre/Purus, “doenças de remédio” e “doenças de reza”), sendo que cada um dos tipos requer remédios e habilidades de cura diferentes. Mas ambas incidem sobre os corpos e esta é a característica básica desta noção usual de doença.

Existe ainda uma forte relação entre doença e alimentação. Segundo a concepção popular dominante, um alimento pode ter uma propriedade intrínseca capaz de retardar a cura ou ocasionar doença. As carnes de caça e de peixe ditas ‘remosas’, por exemplo, são com frequência citadas como causas de enfermidades na pele e no estômago, além de, muitas vezes, haver a proibição de seu consumo pelo doente durante o tratamento, ou por um rezador, antes das sessões de cura. Nos vales do Acre e do Purus, também foi muito citado o peixe mapará, muitas vezes apontado como causador de hanseníase.<sup>6</sup> D. Maria Alice Moura Costa recomenda esta dieta para o período de recuperação da malária: “O porco-do-mato é uma carne remosa, já o veado é manso. A paca também é remosa. De caça do mato, só mesmo o veado é manso. De peixe, só a sardinha, a branquinha... que não faz mal. A galinha a gente também não dá” (entrevista realizada no seringal Guajará, vale do rio Purus, em 7.2.1997).

D. Maria Carneiro Barbosa, por sua vez, afirma que um doente “não pode comer comida remosa senão a varicela pode virar bexiga ou lepra. Acho que tem outro nome... Mas é essa doença mesmo que cai o dedo” (entrevista realizada na cidade de Tapauá, vale do rio Purus, em 19.2.1997).<sup>7</sup>

Para uma apreensão adequada das tradições de uso de plantas medicinais vigentes hoje, a noção de remédio se tornou fundamental. Um traço comum a todas as populações pesquisadas é o fato de que um remédio não é feito, necessariamente, apenas de partes de plantas. As receitas podem englobar outros elementos de seu cotidiano, tais como rabos, penas ou fezes de animais, querosene, pedras etc. As pessoas acreditam na existência de uma espécie de ‘princípio ativo’ presente nestas substâncias, sem o que a cura não ocorre. Observemos esta receita de d. Francisca de Souza, para curar picada de cobra: “tomar o leite da castanha ou o chá do batente da escada da casa, aquele onde todo mundo pisa. Também dizem que o araticum é bom... É uma fruta... Você pega a folha, faz o chá e dá” (entrevista realizada no seringal Antimari, vale do rio Acre, em 30.1.1997).

No rio Negro, o rezador Joanico Raimundo Lopes, descendente da etnia Desana, faz uso do espinhaço da jibóia, do qual ele obtém um pó usado na preparação de um chá que combate o sarampo. E, no mesmo rio, Marcos Vinícius Nascimento, que trabalha como guarda de endemias, trata feridas e reumatismo com a banha da sucuriju: “Mata-se a cobra, retalha-se, cozinha-se e retira-se a banha que se usa como pomada” (entrevista realizada na localidade de Camanaus, vale do rio Negro, em 16.8.1995).

No universo pesquisado, os remédios caseiros apresentam funções curativas e não preventivas, sendo, às vezes, considerados tão eficazes quanto os da farmácia, outras vezes não. Alguns entrevistados apontam vantagens dos remédios preparados por eles em relação aos industrializados, como é o caso do sr. Aquidabã de Oliveira, nascido e ainda vivendo em Camanaus, no alto rio Negro, que afirma que o chá da casca da carapanaúba, tomado três vezes ao dia durante um mês, funciona melhor, em relação à malária, do que as pastilhas de cloroquina, distribuídas pela Fundação Nacional de Saúde (FNS), que fazem mal ao fígado.

Aliás, na calha deste rio, o apego às tradições de cura nativas e a confiança depositada nestes saberes e práticas chega a incomodar as autoridades responsáveis pela saúde pública, porque, em caso de enfermidade, o povo em geral procura primeiro um rezador ou benzedor. Se este tratamento não resolver, então eles procuram o atendimento em um hospital ou posto médico. O depoimento da enfermeira Janete, secretária de Saúde de Santa Isabel, é revelador deste conflito:

Eles preferem ainda cuidar das crianças em casa, dar todos os cuidados, rezas, benzeduras, isso devido a uma população indígena, ainda. Eles têm aquela cultura, primeiro em casa; já no fim, quando não tem jeito na casa, vai para o hospital. Ainda há muita superstição em relação a soro, medicamento, injeção. Muitos acham que o soro mata. Outros acham que a injeção faz mal, não é bom. Então, é muito difícil mudar a cabeça dessas pessoas (entrevista realizada na cidade de Santa Isabel, no vale do rio Negro, em 20.8.1995).

No complexo Acre/Purus, a busca aos rezadores se dá mais pelo tipo de doença — as ‘doenças do espírito’ são, quase sempre, tratadas com rezas — ou como uma alternativa à ausência de serviços públicos de saúde.

### **As tradições de uso de plantas medicinais**

Como já dissemos, as tradições de uso de plantas medicinais na Amazônia guardam elementos de várias culturas. Porém, o fruto desta trama não é um simples mosaico que incorporou um pouco de cada coisa, mas uma radical transformação dos elementos de permanência, que são descontextualizados, classificados, normalizados, rearticulados entre si e devolvidos ao uso social em um novo contexto. Nesse caso, este processo caracteriza a construção de uma tradição de uso inventada a partir de conhecimentos e saberes oriundos de diferentes culturas.

Os modos de vida configurados a partir da colonização desenvolveram saberes que não apenas mantêm nexos com seu passado histórico apropriado, como incluem as práticas ancestrais entre seus principais elementos. As diferentes formas de contato intertribal e interétnico, além de vivências distintas quanto à aculturação, deram origem a um sincretismo cultural, que, no entanto, não pasteurizou os métodos de cura. Quando os grupos inventam ou reinventam uma tradição, estão estabelecendo uma relação concreta de continuidade em relação a algum dado concreto de seu cotidiano.

Assim, observamos que as tradições de cura desenvolvidas pelos povos do rio Negro — tanto o conhecimento sobre o uso de plantas, quanto o xamanismo — permanecem como um forte ponto de contato com as culturas ancestrais. As permanências estão ligadas aos saberes nativos. Nelas serão encontradas as referências aos processos de ritualização e formalização destas práticas terapêuticas, permitindo verificar, por exemplo, se plantas originárias da Europa ganharam outros usos a partir da vivência e da experiência do povo rio-negrino. As pessoas que vivem nesta região têm grande proximidade com a colonização portuguesa, como o sr. Aquidabã de Oliveira, já citado.

Seu pai, nascido ali mesmo e filho de português, foi educado em Portugal, por volta de 1915, tendo voltado, 14 anos depois, para trabalhar no corte da borracha, vindo a se casar com uma mulher nascida na região. O entrevistado afirma que seu conhecimento sobre plantas medicinais foi adquirido através dos pais: “Meu pai e minha mãe me ensinaram. Eles aplicavam este remédio pra gente e há muito tempo que usavam. Os avós, os bisavós usavam. E agora nós estamos aplicando este sistema. Muitos usam o remédio da Sucam; muitos usam o remédio da gente também, porque estão distante. Não têm como ir à cidade, usam aqui mesmo” (entrevista realizada na localidade de Camanaus, vale do rio Negro, em 16.8.1995).

Filho de descendentes de portugueses e de indígenas, ele absorveu diversos elementos de ambas as culturas, gerando um conhecimento formado com bases na medicina popular europeia e nas culturas autóctones. Esta conjugação — que pode ter inaugurado alguma estratégia ou ritualização, no contexto de construção de uma tradição inventada — estabelece fortes vínculos com o processo histórico transcorrido, apropriando-se, exatamente, da historicidade dos elementos transformados.

Assimilados de modo empírico a partir das necessidades impostas pela realidade cotidiana, os saberes constitutivos das tradições populares de uso de plantas medicinais incorporam novos métodos de uso de plantas e novos objetivos para estes usos, desenvolvidos pelos habitantes do rio Negro. Alguns matizes distintivos das diversas tradições originais prevalecem em determinadas práticas, revelando

respostas coletivas elaboradas no movimento de miscigenação de etnias e de culturas característico da região. Nesse sentido, a forte influência do xamanismo pode ser percebida na própria história de vida de algumas pessoas, ainda que nem sempre seja explicitada nas receitas.<sup>8</sup>

O sr. Nilson Nogueira da Silva, morador de Massarabi, relatando a epopéia de sua família, aponta o contato com a civilização como fator de diferenciação entre o povo Baré, do qual descende, e os Yanomâmi, com quem sua gente travou contato em Maturacá. Mas destaca a pajelança como um elemento identitário do modo de vida dos baré, nesse período:

O meu bisavô... eram moradores daqui... Mas acontece que tinham uns parentes no Maturacá. Aí foram para lá. A origem deles é o Baré, tribo Baré. Então, decidiram ir para lá. Anos e anos, mais ou menos vinte e tantos anos. E tinha lá no meio deles um homem que era filho da serra. Então, ele fazia toda a pajelança. Eles sabiam o que ia acontecer no futuro, o passado ele descobria. Era o Deus deles, lá de Maturacá. Aí, com vinte anos de residência, foi aparecer esses Yanomâmi. Esses Yanomâmi não tinham contato com gente civilizada. Vinham-se chegando até que, uma vez, no tempo da extração da balata, um produto que nós temos aqui dentro do Cauburi... Aí, muita gente foi para essa safra de balata. Então eles foram atacados pelos Yanomâmi. Desde lá, então, esses moradores lá do Alto Maturacá, do Cauburi, ficaram com medo. Aí vieram se chegando para cá, para o rio Negro, novamente. Então eles vivem por aqui, por essas ilhas, até saírem os índios todos de lá (entrevista realizada na comunidade de Massarabi, vale do rio Negro, em 19.8.1995).

Vale ressaltar que a família do sr. Nilson mudou-se para o médio rio Negro, engajando-se nas atividades do mercado extrativista local. Eles foram viver no seringal Massarabi, então uma propriedade cadastrada por João Binga, onde viviam com cerca de sessenta famílias. O relato indica que, com o passar do tempo, inumeráveis hábitos e técnicas, antes desconhecidos, foram incorporados ao arsenal deste grupo Baré, refundado, agora, em outras bases. Todavia, o uso de plantas medicinais permanece como um hábito tradicional: “O medicamento que se usa aqui é o remédio caseiro. É folha de goiaba cozinhada, faz-se o chá para cortar a diarreia. Se é uma diarreia prolongada, tira-se a casca do miri, que se chama, aí, faz-se o chá daquilo. Faz-se uma lavagem, e isso aí corta. Totalmente” (entrevista realizada na comunidade de Massarabi, vale do rio Negro, em 19. 8.1995).

Este universo, classificado pela enfermeira Janete como supersticioso, é, todavia, característico da cultura popular rio-negrina, exercendo poder incontestável sobre as formas adaptativas ao modo

de vida da região. Tanto que passa a interferir fortemente, inclusive, no conjunto de crenças e de ações de pessoas estranhas a esta cultura, como o padre Carlos Zuchetti, missionário italiano responsável pela Missão Salesiana em Santa Isabel. Indagado se acreditava que os rezadores e curandeiros curavam mesmo algumas doenças, respondeu:

Eu acredito que alguma coisa eles sabem fazer. Acredito que eles tenham incidência naquela área psicossomática, onde os nossos médicos dizem que boa parte das nossas doenças são psicossomáticas, são somatizações. Então, eles podem agir nessa área, com possibilidade de alcançar resultados positivos. Eu mesmo vou lá com os pajés Yanomâmis, quando estou nervoso, estou com problemas de tensão psicológica, eu recorro a esses pajés e me benefico, me dá frutos positivos (entrevista realizada na cidade de Santa Isabel, vale do rio Negro, 21.8.1995).

Este testemunho é exemplar para ilustrar o amplo campo de trocas culturais abrangido pela pesquisa. No vale do rio Negro, não apenas a população nativa incorpora os hábitos e costumes das sociedades ocidentais introduzidos pelos colonizadores, também o homem branco, civilizado, educado, absorve saberes e práticas locais. E as novas tradições de uso de plantas medicinais emergem, justamente, neste contexto.

Nos vales dos rios Acre e Purus, os migrantes nordestinos, recém-chegados à floresta tropical úmida, deixavam para trás todo um patrimônio cultural desenvolvido para assimilar o modo de vida e de produção no ambiente que abandonavam. Buscavam, então, adaptar seus conhecimentos e tradições à realidade que encontravam. Suas datas festivas, suas músicas, seu sotaque, sua comida, tudo isso foi transplantado durante um século de movimentação. O sr. Manoel da Silva, mesmo tendo deixado Juazeiro do Norte, sua terra natal, trinta anos atrás, ainda cultiva as tradições e ensinamentos do Padre Cícero aprendidas na infância:

Só que a gente cearense se rege mais pelo conselho e ensinamento do Padre Cícero de Juazeiro. Realmente, a gente não pode, ele ensinava que ninguém pode comer carne dia de sexta-feira. ... Olha, eu me rejo muito pelos conselhos de Padre Cícero, porque uma... porque minha avó contava e vivia ali, sempre encostada dele, minha avó, meu avô, aqueles beatos, aquele pessoal que vivia ali juntinho dele (entrevista realizada na cidade de Boca do Acre, foz do rio Acre, em 30.1.1997).<sup>9</sup>

Assim como os nordestinos, aqueles que vieram de outras regiões também trouxeram seu quinhão de elementos culturais. E, junto

com as poucas coisas e as muitas lembranças de todos, vieram também algumas plantas, utilizadas na confecção de receitas que ajudavam a sobreviver no antigo hábitat. D. Áurea conta que sua nora trouxe consigo, quando partiu de Mato Grosso, uma muda de macaé: “serve pra negócio de disenteria, problema nos intestinos. A pessoa tá com dor de barriga, elas fazem, pisa e tira aquele sumo. Senão, pega, faz o chá e dá” (entrevista realizada na colônia agrícola Felicidade, vale do rio Acre, em 21.1.1997).

Mas, como foi dito antes, uma das principais características destas tradições de uso de plantas medicinais estudadas na Amazônia é a sua assimilabilidade, que as habilita a enfrentar os novos desafios que surgem constantemente. E esta marca, da integração pela transformação, que imprime usos até então desconhecidos para plantas, muitas vezes também desconhecidas, aparece na configuração de novos saberes quando espécies botânicas são descontextualizadas e devolvidas ao uso social em receitas inventadas a partir da miscigenação de conhecimentos, práticas e técnicas oriundos de diferentes culturas. Premidas pela necessidade, sentindo falta de alguma planta em particular, as pessoas procuram fazer adaptações na receita, mediante o conselho de alguma vizinha ou conhecido. D. Francisca Rodrigues Venâncio, nascida no seringal Cassadoá, conta sua experiência:

O menino estava com asma. Eu não tinha o que fazer. Aí eu peguei mel de abelha, peguei copaíba, azeite doce e espremi uma banda de limão dentro, batido, bem batido. Aí fui dando aquelas dosesinhas, de pouquinho, de pouquinho. De lá pra cá, agora eu sempre dou e fica bom com essa mistura assim.

‘E a senhora botou a copaíba por quê?’, indagou a pesquisadora.

Porque toda a vida a copaíba é um remédio muito bom para gripe. Minha avó me ensinava muito. Copaíba era antiinflamatório. Aí eu botei a copaíba. Eu fiz, duas colheres de mel de abelha, uma colher de azeite doce, botei dez gotas de copaíba. Aí espremi uma banda de limão dentro e aí bati bem batido. Eu fui dando de vez em quando um pouquinho, e graças a Deus deu certo. Às vezes a gente tem caso, tem hora que Deus que dá, ensina a gente fazer essas coisas. Você está tão perdido que inventa o que for para ver se consegue salvar aquela pessoa (entrevista realizada na cidade de Pauhini, vale do rio Purus, em 6.2.1997).

Um depoimento repleto de símbolos e aspectos que demarcam a tradição de uso local. Destaca-se, aqui, um sentimento de conformidade com o destino, um fatalismo que impregna principalmente as classes populares, contribuindo para a imobilidade social dominante. Estas pessoas permanecem entregues a um modo de produção arcaico e violento, abandonadas pelos poderes públicos

e sujeitas à própria sorte, ou melhor, à sua capacidade adaptativa, e confiando em Deus. Deus faz dar certo; Deus ensina a fazer: “Você está tão perdido que inventa o que for para ver se consegue salvar aquela pessoa.” A morte já não amedronta, ela é uma vizinha constante. E na miséria em que vivem estas pessoas, “trabalham da mão para a boca, tal é a sua penúria” (Ribeiro, 1995a, p. 338), a solidariedade é um traço distintivo.

Desponta do relato, ainda, o modo como se dá a transmissão destes saberes: a oralidade é a via privilegiada, assim como a observação. No caso de d. Francisca, sua avó, paraense, “ensinava muito” a ela, fato que transparece, também, nos próprios elementos da receita — “mel de abelha, peguei copaíba, azeite doce e espremi uma banda de limão dentro” —, todos bem conhecidos na região. D. Maria de Nazaré, moradora de Boca do Tapauá, também deve seu aprendizado à avó paterna, uma cearense que migrara com o marido e os filhos, e à mãe, paraense. As constantes referências à transmissão matrilinear dos conhecimentos referentes às plantas medicinais sugere que esta prática representa um elo da apropriação histórica ocorrida no transcurso da construção de uma nova tradição.

Deve-se perceber que o dado novo, que suscitou a invenção da receita, foi a “asma” — ou o tipo de sintoma apresentado pelo menino — e o ponto alto do processo foi a inclusão do óleo de copaíba na fórmula, descrito de modo recorrente, em todos os rios, como um poderoso antiinflamatório. Esta é a chave para a compreensão da presença da copaíba em receitas para combater diferentes enfermidades, tais como: dor de garganta, febre, gripe, feridas. No caso de pneumonia, doença muito freqüente, d. Maria da Silva Oliveira recomenda: “a gotinha da copaíba misturada com o leite e a presa do queixada.<sup>10</sup> Você faz o chá e toma... Queima a presa até ficar vermelhinha, depois a gente pisa, faz o chá e toma. Toma três dias seguidos... três vezes ao dia” (entrevista realizada na cidade de Pauhini, vale do rio Purus, em 6.2.1997).

Inventar uma receita porque “não tinha o que fazer”, isto é, porque nada mais poderia ser feito a não ser um remédio caseiro, é uma ação usual e arraigada nas práticas curativas cotidianas desta população. Talvez represente um elemento de permanência tão forte quanto o xamanismo no rio Negro, tendo se exacerbado durante o período áureo de exploração mercantil do látex, ao sabor das inúmeras levadas de forasteiros introduzidas em territórios indígenas. O relato de d. Maria de Nazaré Souza Araújo pode apontar outras reflexões:

Eu já fiz vários remédios da minha cabeça. A Marlene, quando veio doente para cá, todos diziam que era fraqueza nos pulmões. Eu apliquei uma injeção, mas nada resolveu. Aí eu fiz o chá da mangarataia e dei. Também fui na roça e trouxe o mastruz, quem me ensinou foi a mamãe; trouxe o jambu, esse é do tempo da vovó, mais a jalapa e o alho planta. Cortei o alho bem miudinho

e coloquei tudo para ferver. Fiquei imaginando se eu colocasse um limão... A folha do limão seria bom também. Aí eu me lembrei que o malvarisco devia ser bom também. Fiz uma mistura. Eu fiz um vidrinho cheio, dei três vezes por dia, ela melhorou, está até grávida.

Outra vez, foi assim: minha avó me ensinava que o chá da cidreira era bom para alguma comida que fazia mal, para certos tipos de gastura. Mas, num tempo, lá no rio Tapauá, o Manuel do barzinho ficou com o bucho inchado e eu dei o chá de cidreira com sal. Mas não melhorou. Eu fiquei imaginando... quem sabe se eu lhe desse uma lavagem do chá da cidreira. Eu peguei uma seringa, cortei ela, coloquei o leite de magnésia, fiz o chá e apliquei no ânus. O que era para o intestino, eu fiz lavagem (entrevista realizada em Boca do Tapauá, vale do rio Purus, em 17.2.1997).

D. Maria de Nazaré misturou ensinamentos de sua avó e de sua mãe para fazer frente a um conjunto de sintomas que não reagira à medicação industrial. Plantas como a mangarataia, o malvarisco e o limão são recorrentes contra gripes e doenças respiratórias nestas regiões. Também o mastruz, lembrança da receita materna e muitas vezes indicado no tratamento de verminoses, é conhecido por sua eficácia nos problemas pulmonares. Assim, a invenção desta receita não se deu pela descontextualização, porque esta já ocorrera em um momento histórico anterior, quando todos ou alguns destes elementos foram incorporados aos saberes locais. Mas ela acontece pela rearticulação de valores socialmente reconhecidos e atribuídos às plantas, os quais são pinçados um a um conforme o objetivo a que se destine a formulação.

A posologia desses novos medicamentos revela indícios dos riscos apresentados no uso das novas receitas. D. Francisca, que usou aquela composição com copaíba para curar a crise de asma do menino, optou por aplicá-la com cuidado, “fui dando aquelas dosesinhas, de pouquinho, de pouquinho”. Provavelmente, este comportamento se deu, por um lado, devido ao uso da copaíba, considerada muito forte e que deve ser ministrada com cautela, e, por outro, porque nunca tinha feito aquele remédio, temeu aplicá-lo numa dose mais elevada. Ao contrário, d. Maria de Nazaré, segura dos saberes engendrados em torno das plantas que escolheu para usar, preferiu uma indicação clássica: “dei a ela três vezes por dia”.

O episódio da lavagem com o chá de cidreira acrescido do leite de magnésia é exemplar quanto à maleabilidade encontrada por estas práticas em meio tão rústico. Quando o Manuel “ficou com o bucho inchado”, o caso afigurou-se como um problema digestivo, daí a escolha do chá de cidreira. Mas beber o chá não resolveu o problema; d. Maria de Nazaré, então, ‘imaginou’ o que poderia ser feito, pois o diagnóstico estava correto e a medicação também. Sua

experiência e seus saberes lhe indicavam que estava certa e ela insistiu no tratamento, modificando, todavia, a forma de aplicação do remédio. Ao agregar o leite de magnésia, conhecido laxante, ela ratificou a sua forma de enquadrar a questão, adicionando um agente facilitador da ação a ser empreendida.

### **Trocas culturais e artes de fazer**

É interessante observar que as fontes estudadas até aqui confirmam uma hipótese levantada por Eduardo Estrella (1994, p. 65), segundo a qual as comunidades que vivenciaram aculturação mais forte apresentam, hoje, um uso mais extensivo de plantas, um maior conhecimento de espécies utilizadas e, provavelmente, soluções terapêuticas para um maior número de doenças. Assim, os povos mais isolados do contato com a cultura e a economia ocidental têm predominância das práticas xamânicas. Os relatos indicam que na calha do rio Negro, sobretudo em suas partes média e alta, usa-se, efetivamente, um número menor de espécies do que no vale do rio Purus, onde foram relacionados cerca de trezentos nomes populares de plantas, contra menos de oitenta no rio Negro.

Também a maior influência de rezadores, curadores e pajés nas questões de saúde ocorre, justamente, neste rio e no rio Branco. Lá, estes saberes se configuram, por um lado, como resistência cultural, e, por outro, como resposta ao abandono a que estas populações foram relegadas pelos poderes públicos. Não que o recurso ao rezador não seja contumaz nos rios Acre e Purus. Como no rio Negro, ele funciona como uma reação a uma situação de privação de recursos, seja de remédios industrializados, devido aos altos preços, seja de atendimento médico-hospitalar, pela sua baixa qualidade e a localização restrita aos centros urbanos, dificultando o acesso para os habitantes do interior.

Mas há outro aspecto a ser ressaltado. Embora, no complexo Acre/Purus, ainda predominem modos de vida ligados ao extrativismo, nos quais a parca agricultura em geral se limita à mandioca e a alimentação cotidiana é complementada com a caça e a pesca, as práticas xamânicas são preteridas pela população como o primeiro recurso de atenção à saúde. Vale lembrar o primeiro procedimento de d. Maria de Nazaré ao receber a Marlene: ela aplicou uma injeção. Os depoimentos indicam que, se houvesse médicos e medicamentos acessíveis a todos, este hábito sobreviveria, basicamente, premido pelo imaginário cultural e religioso, no atendimento das doenças do espírito.

O processo de valorização da medicina ocidental em detrimento dos saberes tradicionais atinge em maior número os indivíduos mais jovens, mas já perpassa, em larga medida, toda a sociedade.

Aliado ao contexto histórico que hoje se delinea para a região, com o realdeamento dos povos da floresta e a introdução dos valores que acompanham os discursos de modernização e de urbanização, este processo gera o risco de perda de grande parte dos saberes que hoje compõem a tradição de uso de plantas medicinais em voga nas classes populares. As próprias redes de transmissão destes conhecimentos estão comprometidas, pois eles são passados oralmente, de geração em geração, cultuando a confiança em sua eficácia, coisas que, mantidos os atuais rumos políticos e sociais, estão fadadas a desaparecer nas brumas do tempo.

Contudo, na calha do rio Negro, tanto a tradição de uso de plantas medicinais quanto as práticas de cura xamânicas mostram-se bastante enraizadas. Segundo os relatos trabalhados, os protagonistas destas “artes de fazer” (Certeau, 1990) são pessoas idosas e experientes,<sup>11</sup> fato explicável até por uma hierarquização cultural que tem nos mais velhos o ápice da sabedoria e que, herdada ainda dos modos de vida tribais, predomina entre o povo. A reprodução dos saberes tradicionais está bem fixada nas partes altas do rio, fluindo conforme os padrões ditados pelo modo de vida ali desenvolvido.

Nos terços médio e baixo, onde a influência das missões salesianas se fez mais presente, a tradição popular de uso de plantas medicinais é mais dinâmica, contando mesmo com uma forte influência da Igreja na sua difusão e reelaboração. Rezadores e curandeiros ainda são dominantes nas questões de saúde, sendo, como em Barcelos, até admitidos como parceiros terapêuticos dentro do hospital, quando requisitados pelo paciente. Este panorama é mais ou menos semelhante ao de São Gabriel da Cachoeira, no limite da parte alta do rio. Os militares respondem pelo hospital da cidade que presta atendimento à população da região, mas é usual uma consulta à d. Penha, da farmácia, ou a um dos muitos praticantes das medicinas tradicionais que ali vivem.

Para finalizar, gostaríamos de lembrar que esta enorme gama de conhecimentos populares acerca das propriedades curativas das plantas tem despertado o interesse dos grandes centros mundiais de pesquisa e desenvolvimento de biotecnologia. A Organização Mundial de Saúde (OMS) calcula que 80% da população mundial utiliza remédios caseiros, e especula que mais de 70% dos medicamentos derivados de plantas valeram-se dos conhecimentos populares como fortes indícios de reais propriedades medicinais. Estudos recentes afirmam ainda que cerca de 60% das plantas existentes no planeta já foram catalogadas, representando um número em torno de 365 mil espécies, e que um em cada quatro produtos vendidos nas farmácias é fabricado a partir de materiais extraídos de plantas das florestas tropicais. Nos Estados Unidos, há um mercado formal, em crescimento, de cerca de oito bilhões

de dólares anuais em medicamentos derivados de plantas (Garcia, s. d., pp. 4-5).

No caso da Amazônia, este interesse torna-se mais aguçado, colocando em pauta o debate sobre a propriedade da natureza e a apropriação de processos de conhecimento tradicionais das populações nativas, além de requerer ações imediatas, por parte do Estado, para conter a biopirataria, que hoje começa a substituir o velho comércio das drogas do sertão no cotidiano popular. Também é fundamental definir o papel a ser desempenhado pelas instituições de pesquisa nacionais e regionais, de modo que possam interagir com os saberes populares e autóctones, possibilitando, quem sabe, o engendramento de relações econômicas compatíveis com as tradições de vida dos povos amazônicos e uma acentuada melhoria nas condições de vida das classes populares, o que se faz urgente e absolutamente necessário à preservação deste ecossistema.

## NOTAS

<sup>1</sup> Além de representar uma vertente do projeto Plantas Medicinais: Políticas Científicas e Tradições de Uso no Brasil, este trabalho significa, também, o desdobramento de uma pesquisa, coordenada pela Fiocruz, acerca da viagem que Carlos Chagas fez pela região amazônica, percorrendo os rios Solimões, Juruá, Tarauacá, Acre, Purus, Branco e Negro, a convite da Superintendência de Defesa da Borracha, entre 1912 e 1913. Nos anos de 1991, 1995 e 1997, três expedições multidisciplinares e interinstitucionais revisitaram a região, parando nos mesmos locais onde Chagas esteve, valendo-se do uso de registros audiovisuais para entrevistas que visaram recolher histórias de vida. Incidindo sobre os modos de vida das populações e, particularmente, sobre suas estratégias de manutenção da saúde, normalmente desenvolvidas a partir de recursos oferecidos pelo seu próprio hábitat, a pesquisa visava não apenas avaliar a situação presente, como compará-la com o quadro do princípio do século. Ao longo destas viagens constatou-se que o uso de plantas medicinais é, naquelas regiões, um hábito cotidiano e tradicional, destacando-se como um de seus traços culturais mais marcantes.

<sup>2</sup> A concepção de tradição, na forma como a apresentamos, está ancorada no conceito de “tradição inventada” desenvolvido por Hobsbawm (1984, pp. 9-23), o qual remete à historicidade da tradição e à relação criativa com o passado que estas sociedades estabelecem.

<sup>3</sup> Na região do rio Negro, o povo Hohódene é tido como um grupo “Makú aruakanizado”. O que significa que esta população teve sua origem na cultura Makú, tendo, todavia, passado por um processo de incorporação de traços característicos Aruák, os quais levaram Curt Nimuendaju a classificá-los entre estes últimos. Da mesma forma, a cultura Tukano incorporou antigos habitantes de língua desconhecida, como os Miriti-tapuia e os Tariãna (Ribeiro, 1995, pp. 18-9).

<sup>4</sup> É voz corrente entre os estudiosos que se debruçaram sobre a constituição social da Amazônia a existência de uma intensa e contínua corrente migratória que fluía desde o Nordeste brasileiro, criando um elo cultural extremamente sólido entre as duas regiões. Todavia, a historiografia tem abordado a questão sempre de forma genérica e redundante, sem atentar para as enormes variantes que compõem a cena amazônica e sem renovar o arsenal de fontes e referências de onde procedem estas informações. Assim, vemos em Reis (1931), Loureiro (1989), Souza, (1977) e Benchimol (1999), a obra mais recente consultada a este respeito) apenas variações desta mesma interpretação. Já o clássico trabalho de Weinstein (1983) aponta outras nuances do mesmo processo, privilegiando dados estatísticos e cartoriais, bem como os jornais de Belém do Pará, no período. Há, ainda, alguns estudos da década de 1970 abordando, também de modo genérico, as políticas e os movimentos de migração para a Amazônia.

<sup>5</sup> Em seu estudo sobre a cidade de São Gabriel da Cachoeira, Santos (1983, pp. 66-70) aponta 70% da população como sendo de indígenas e caboclos; 7,5% são “brancos acabocladados” ou “filhos do lugar”; tendo sido apuradas apenas quatro famílias, neste universo, que descendiam de migrantes nordestinos, todos comerciantes. Dentre os 22,5% restantes contam-se, então, os migrantes nordestinos (soldados da borracha, militares e garimpeiros, em sua maioria) e demais brancos. O autor indica, também, um número relativamente expressivo de descendentes de uniões entre europeus, sobretudo portugueses e espanhóis, e indígenas.

<sup>6</sup> Esta doença acomete principalmente a pele e o sistema nervoso periférico, podendo atingir, também, a mucosa nasal, olhos e vísceras. O Brasil é, em termos absolutos, o segundo país do mundo no número de doentes com registro ativo

(223.539), sendo a Amazônia ocidental a região do país que concentra a maior parte dos casos, aos quais somaram-se cerca de quatrocentos novos pacientes somente em 1996. Este número vem diminuindo sensivelmente, devido a um bom controle e acompanhamento dos enfermos. Hoje, a maior prevalência desta endemia está nos rios Purus e Juruá. Nos seringais, a gravidade da endemia e o desconhecimento de suas formas de transmissão e cura somavam-se ao medo do contágio, gerando preconceito e o conseqüente isolamento do doente. São fartos os relatos de casos de pessoas infectadas que passaram a viver isoladas, recebendo apenas a alimentação dos familiares. Ver Hermont (1971) e Cruz (1913).

<sup>7</sup> As carnes conhecidas como remosas são as mais gordurosas; no caso dos peixes, aqueles vistos como prejudiciais são os chamados "peixes de couro", ou seja, cobertos por uma grossa camada de gordura e não por escamas. O adjetivo oposto a remoso, utilizado por estas populações, é manso.

<sup>8</sup> Abordei anteriormente as dificuldades encontradas para pôr em prática a metodologia definida para a pesquisa, no bojo de um projeto multidisciplinar. Disso resultou um desenvolvimento desigual, no que tange às questões das tradições de uso de plantas medicinais, entre as três expedições, o qual se reflete, por exemplo, em relação à influência do xamanismo no conjunto de práticas e saberes das populações. Assim, neste e em outros temas, os relatos obtidos no complexo Negro/Branco não possuem a mesma consistência que o acervo de histórias de vida construído através dos rios Acre e Purus (Santos, 1998).

<sup>9</sup> Esta seção do artigo estará apoiada no relatório de trabalho apresentado pela pesquisadora Mariana Muaze (1999).

<sup>10</sup> Queixada é um nome vulgar regional para o porco-do-mato amazônico, o caititu.

<sup>11</sup> Sem dispor ainda de quantificação rigorosa dos resultados da pesquisa de campo, apenas podemos inferir que as pessoas mais novas apontadas como rezadores, curadores ou conhecedores de plantas tinham em torno dos quarenta anos de idade, sendo, entretanto, a grande maioria composta de pessoas mais velhas, com mais de sessenta anos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- |  |   |
|--|---|
| Benchimol, Samuel<br>1999                      | <i>Amazônia: formação econômica e social.</i><br>Manaus, Valer.   |
| Buchillet,<br>Dominique (org.)<br>1991         | <i>Medicinas tradicionais e medicinas ocidentais na Amazônia.</i><br>Belém, Cejup.  |
| Certeau, Michel de<br>1990                     | <i>L'invention du quotidien. 1 — arts de faire.</i><br>Paris, Gallimard.  |
| Chartier, Roger<br>1995                        | 'Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico'.<br><i>Estudos históricos</i> , 8:16.  |
| Cruz, Oswaldo<br>1913                          | <i>Relatório sobre as condições médico-sanitárias do vale do Amazonas.</i><br>Rio de Janeiro, Typographia do Jornal do Commercio.   |
| Estrella Eduardo<br>1994                       | <i>Plantas medicinales amazonicas: realidad y perspectivas.</i><br>Relatório de Consultor ao Programa das Nações Unidas para o<br>Desenvolvimento (Pnud). Quito. (mimeo.) |
| Garcia, Elói S.<br>s. d.                       | <i>Biodiversidade e biotecnologia.</i><br>Rio de Janeiro, Fiocruz.  |
| Halbwachs, Maurice<br>1990                     | <i>A memória coletiva.</i><br>São Paulo, Vértice.   |
| Hermont, Hylton<br>1971                        | 'Informe sobre a endemia leprótica no estado do Acre'.<br><i>Boletim de Lepra</i> , 30:1/2.   |
| Hobsbawn, Eric J. e<br>Ranger, Terence<br>1984 | <i>A invenção das tradições.</i><br>Rio de Janeiro, Paz e Terra.  |
| Loureiro, Antônio<br>1989                      | <i>O Amazonas na época imperial.</i><br>Manaus, edição comemorativa do 45 <sup>o</sup> aniversário de T. Loureiro Ltda.   |

- Muaze, Mariana de Aguiar Ferreira  
1999  
'Saúde e uso de plantas medicinais na cultura popular dos vales dos rios Acre e Purus'. Relatório apresentado ao Seminário de Avaliação de Bolsistas PAP/1999. Rio de Janeiro, Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz. (mimeo.)
- Portelli, Alessandro  
1996  
'A filosofia e os fatos'.  
*Tempo*, 1: 2.
- Reis, Arthur  
Cézar Ferreira  
1956  
*A Amazônia que os portugueses revelaram*.  
Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura.
- Reis, Arthur  
Cézar Ferreira  
1931  
*História do Amazonas*.  
Manaus, s. e.
- Ribeiro, Berta  
1995  
*Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*.  
São Paulo, Companhia das Letras/Edusp.
- Ribeiro, Darcy  
1995a  
*O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*.  
São Paulo, Companhia das Letras.
- Ribeiro, Darcy  
s. d.  
*Os índios e a civilização*.  
São Paulo, Círculo do Livro.
- Rouso, Henry  
1996  
'A memória não é mais o que era'.  
Em Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira (orgs.),  
*Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV.
- Santos, Antônio  
Maria de Souza  
1983  
'Kariwa Retewa, Kariwa Nungara — etnia e urbanização no alto rio Negro (São Gabriel da Cachoeira)'.  
Dissertação de mestrado, Porto Alegre, UFRGS.
- Santos, Fernando  
Sergio Dumas dos  
'Ainda a cultura do barracão nos seringais da Amazônia'.  
*História Oral*, n<sup>o</sup> 3 (no prelo).
- Santos, Fernando  
Sergio Dumas dos  
mar.-jun. 1998  
'Histórias de vida e história da cultura'. *História, Ciências, Saúde*—  
*Manguinhos*, V(1).
- Santos, Fernando Sergio  
Dumas dos e Muaze,  
Mariana de Aguiar  
Ferreira  
1998  
'Histórias de vida em multimídia: usos populares de plantas medicinais ao longo dos rios Acre e Purus'.  
X International Oral History Conference: proceedings.  
Rio de Janeiro, FGV/Fiocruz.
- Santos, Fernando  
Sergio Dumas dos;  
Thielen, Eduardo Vilela;  
Medeiros, Alexandre;  
Reis, Rogério e Souza,  
Flávio  
1996  
*Revisitando a Amazônia: expedição aos rios Negro e Branco refaz o percurso de Carlos Chagas em 1913*.  
Rio de Janeiro, Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.
- Silva, Marilene C. da  
1996  
*O Paiz do Amazonas*.  
Manaus, FUA.
- Souza, Márcio  
1977  
*A expressão amazonense*.  
São Paulo, Alfa-Ômega.
- Weinstein, Barbara  
1983  
*The Amazon rubber boom: 1850-1920*.  
Califórnia, Stanford Press.

Recebido para publicação em julho de 1999.  
Aprovado para publicação em maio de 2000.