

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
FACULDADE DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Memória social do uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha do Amazonas

ROMMEL GONÇALVES DE SÁ

MANAUS

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
FACULDADE DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ROMMEL GONÇALVES DE SÁ

Memória social do uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha do Amazonas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia, linha Processos Psicossociais.

Auxílio Financeiro: Próprio

Orientador: Dr. Marcelo Gustavo Aguilár Calegare

MANAUS

2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S999m sá, Rommel Gonçalves de
Memória social do uso de plantas medicinais em uma
comunidade ribeirinha do Amazonas / Rommel Gonçalves de sá.
219
102 f.: 31 cm.

Orientador: Marcelo Gustavo Aguiar Calegare
Dissertação (Mestrado em Psicologia: Processos Psicossociais) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. comunidade ribeirinha amazônica. 2. plantas medicinais. 3.
conhecimentos tradicionais. 4. memória social. 5. Psicologia Social.
I. Calegare, Marcelo Gustavo Aguiar II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

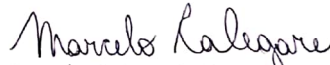
ROMMEL GONÇALVES DE SÁ

“Memória social do uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha do Amazonas.”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha de Processos Psicossociais.

Aprovado em 30 de abril de 2019.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Marcelo Gustavo Aguilar Callegare
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS



Prof.ª Dr.ª Iolete Ribeiro da Silva
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS



Prof. Dr. Antonio Carlos Witkoski
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Dedico esta produção aos meus familiares e aos moradores da comunidade de São Francisco, no Careiro da Várzea/AM, pela participação e colaboração para que fosse possível a realização desta odisséia, que em momento algum se mostrou como a mera pretensão de satisfação do ego de pesquisador, mas como algo que seguirá e se lançará para os momentos vindouros definidos pelo devir, como tantos outros trabalhos, destinado a responder algumas indagações mundanas.

AGRADECIMENTOS

Ao nosso Orientador Dr. Marcelo Gustavo Aguilar Calegare pelas suas brilhantes orientações, essenciais para a construção deste homérico trabalho. Jovem e ético intelectual, criador dos dramas alquímicos dentro do Mestrado.

Ao Corpo Docente do Programa de Pós-graduação de Psicologia da UFAM pelos conhecimentos necessários ao ingresso no mundo da nova Ciência, que serão de extremo valor, não somente para a minha vida profissional, como também para colaborar com as transformações sociais.

Aos mestrandos e, em especial, aos orientandos do LABINS, como Mayara, Dayana, Paulo, Thaline, Janaína e Kássia, pelas discussões conceituais.

A minha linda esposa Rosângela Farias, por ter caminhado dialeticamente comigo na construção deste trabalho, pelos dias e pelas noites, nas laudas vazias sobre a escrivinha, aguardando a chegada das palavras a serem transcritas com as mãos da razão e com a angústia... e por navegar nas narrativas pelos ciclos das águas, na comunidade.

A Darlan Martins, professor de química, cunhado, por ter colaborado nos processos de desbravamentos e reconhecimento da comunidade, nos primeiros contatos de trabalho exploratório.

A meus pais, Teresa e Benedito, pela casa sempre “povoada” por livros. A toda a minha família, que muito colaborou, reconhecendo a relevância dessa minha dedicação.

A todos os autores que utilizei para gerar essência e forma a este trabalho, com seus conceitos, ferramentas para o pensar sistemático, reflexivo e crítico, que os tornarão sempre vivos nas produções acadêmicas.

*Férteis canteiros derrotados...
Que o orvalho não mais pulveriza!
Velhos livros ao silêncio..., irrevogavelmente condenados...
Poeira, mofo, lódo, ...lágrimas esvaídas!*

*Intuições que ainda navegam pelas águas...
Na dialética da vida e da morte
Em uma turbação de infindáveis palavras...
Advindas de uma multiplicidade de passados entregues à
sorte.*

Rommel Gonçalves de Sá

RESUMO

Esta dissertação é resultado da pesquisa realizada na comunidade ribeirinha de São Francisco, no Careiro da Várzea/Amazonas, na qual se investigou a memória social do uso de plantas medicinais. O objetivo foi investigar a memória social de moradores dessa comunidade ribeirinha acerca dos conhecimentos de plantas medicinais. Os objetivos específicos foram: a) entender os aspectos relacionados à valorização dos saberes tradicionais de plantas medicinais; b) investigar as formas de manutenção da memória; c) compreender os processos de transmissão de tais saberes. A metodologia foi situada dentro da pesquisa qualitativa, pois visou à compreensão de significados e sentidos atribuídos à memória social do uso de plantas medicinais. Os instrumentos utilizados foram: entrevistas semiestruturadas com questões norteadoras, que tiveram como foco as narrativas orais dos participantes, tendo como fonte as lembranças e vivências acerca de suas experiências de vida dentro do tempo vivo da memória social, em sua duração, contrapondo imagens do presente com imagens do passado para colocar em ato novas formas. Também a observação participante foi utilizada como forma de negociar sentidos e preencher lacunas deixadas durante as falas e permitir conhecer melhor as construções das lembranças, com anotações em diário de campo. Os participantes da pesquisa foram 10 moradores da própria comunidade, maiores de 18 anos e teve como ponto de propulsão o método “bola de neve”, utilizado para definir a amostra. Os dados coletados, na forma de narrativas orais, foram tratados de forma analítica conforme o que é estabelecido na Análise de Conteúdo de Bardin (2011). Os resultados da pesquisa apontaram para: transmissão oral dos saberes tradicionais geralmente por mulheres (principalmente as mães e, secundariamente, as avós), mas também por “espíritos da floresta”; finalidade da utilização de plantas para emprego em doenças físicas como associado a outras práticas para doenças espirituais; quem cuida de outras pessoas é prioritariamente as mulheres, enquanto homens cuidam mais de si; a parte mais utilizada das plantas é as folhas; há preocupação com a dosagem, preparação dos chás e remédios caseiros, também com interação com remédios de farmácia; existência de canteiros nos quintais. Concluímos que a comunidade investigada ainda valoriza o uso de plantas medicinais e que os seus conhecimentos foram herdados oralmente de geração em geração, aclamando a mulher como guardiã de tais saberes e confirmando, com isso, que a memória social do uso de plantas medicinais ainda subsiste nesse lugar. Outra conclusão é que os processos de transmissão dos saberes se dão em uma relação de ensino e aprendizagem, havendo uma educação doméstica em razão da cultura da família ribeirinha, que põe a mulher como educadora e agente praxiológico. Além disso, a mulher também é detentora dos saberes sobre saúde e assume, na comunidade, o papel de cuidadora, preocupada em tratar e curar as doenças.

Palavras-chave: Comunidade ribeirinha amazônica. Plantas medicinais. Conhecimentos tradicionais. Memória social. Psicologia Social.

ABSTRACT

This dissertation is the result of a research performed in an Amazonian riverine community of São Francisco, Careiro da Várzea / Amazonas, which the social memory of the use of medicinal plants was investigated. The objective was to investigate the residents' social memory from the riverine community about the knowledge of medicinal plants. Specific objectives were: a) to understand the aspects related to the valuation of the traditional knowledge of medicinal plants; b) investigate ways of maintaining memory; c) understand the processes of transmission of such knowledge. The methodology was the qualitative research, due to its focus in understanding the meanings and senses attributed to the social memory of medicinal plants' use. The instruments were: semi-structured interviews with guiding questions that focused on the oral narratives by participants, having as their source the memories and experiences about their daily life within the alive time of social memory, in its duration, present with images from the past to put into action new forms. Participant observation was also used as a way to negotiate directions and fill in gaps left during the speeches and to better understand the construction of memories, with notes in field diaries. The participants of the research were 10 community's residents, over 18 years old and had the "snowball" method used to define the sample. The data collected, in the form of oral narratives, were treated in an analytical way according to what is established in the Content Analysis of Bardin (2011). The results of the research pointed to: oral transmission of traditional knowledge usually by women (mainly mothers and, secondarily, grandmothers), but also by "forest spirits"; purpose of the use of plants to use in physical diseases as associated with other practices for spiritual diseases; who cares for other people is primarily women, while men take care of themselves; the most used part of the plants is the leaves; there is concern about dosage, preparation of teas and home remedies, also interacting with pharmacy remedies; existence of plant beds in backyards. We conclude that the investigated community still values the use of medicinal plants and that their knowledge was inherited orally from generation to generation, acclaiming the woman as guardian of such knowledge and confirming that the social memory of the use of medicinal plants still subsists in that place. Another conclusion is that the processes of transmission of knowledge are given in a relationship of teaching and learning, having a domestic education due to riverine family's culture, which puts women as educators and praxiological agents. In addition, the woman is also the holder of the knowledge about health and takes on the role of caregiver in the community, concerned with treating and curing diseases.

Keywords: Amazonian riverside community. Medicinal plants. Traditional knowledge. Social memory. Social Psychology.

LISTA DE QUADRO

Quadro 1 – Identificação dos participantes da pesquisa **Erro! Indicador não definido.**

LISTA DE TABELA

Tabela 1 – Agentes da transmissão dos saberes 53

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Metodologia.....	14
Descrição do local da pesquisa.....	18
CAPÍTULO 1 – CONCEITOS DE COMUNIDADE E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS	23
1.1. Introdução.....	23
1.2. Comunidades: diálogos com a Psicologia Social Comunitária.....	24
1.3. Comunidades Tradicionais.....	27
1.4. Comunidades Ribeirinhas e saberes de plantas medicinais	30
1.5. Conclusão	34
CAPÍTULO 2 – MEMÓRIA SOCIAL	37
2.1. Introdução.....	37
2.2. As Concepções de Memória Social.....	38
2.3. A memória como fenômeno microsocial em Ecléa Bosi.....	44
2.4. Conclusão	49
CAPÍTULO 3 – MEMÓRIA SOCIAL DE ERVAS E PLANTAS PELOS COMUNITÁRIOS	51
3.1. Introdução.....	51
3.2. Agentes de transmissão de saberes.....	51
3.2.1. Pessoas.....	51
3.2.2. Espíritos da Floresta.....	55
3.3. Finalidade da utilização de plantas.....	58
3.3.1. Emprego tradicional de plantas para doenças físicas.....	59
3.3.2. Emprego tradicional de plantas e outras práticas para doenças espirituais	64
3.4. Quem cuida e para quem	68
3.5. Parte utilizada da planta.....	70
3.6. Dosagens e interação com outras plantas e remédios.....	71
3.7. Canteiros.....	72
3.8. Conclusão	74
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	76

REFERÊNCIAS	79
APÊNDICE	89
ANEXOS... ..	92

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é produto da pesquisa que realizei em uma comunidade ribeirinha da Amazônia, que constou de uma investigação feita acerca da memória social do uso de plantas medicinais. Partiu do pressuposto de que as comunidades ribeirinhas da Amazônia são detentoras de saberes de uso de plantas medicinais e que compartilham tais saberes, guardados na memória social. A pesquisa procurou verificar se o mesmo acontece na comunidade investigada. Com isso e, de forma sistemática, a pesquisa entrou em seu processo, em seu devir, em movimentos em busca de responder à problemática: a memória acerca dos saberes de plantas medicinais vivenciados na comunidade ribeirinha amazônica, a Comunidade de São Francisco, ainda é compartilhada e transmitida?

Para responder à problemática formulada, a pesquisa foi norteadada por um objetivo geral, que constou de investigar a memória social de moradores da comunidade ribeirinha de São Francisco acerca dos conhecimentos de plantas medicinais, sendo que o mesmo foi desdobrado nos seguintes objetivos específicos: 1. Entender os aspectos relacionados à valorização dos saberes tradicionais de plantas medicinais; 2. Investigar as formas de manutenção da memória e 3. Compreender os processos de transmissão de tais saberes.

Para chegar a essas respostas me imergi em reflexões para antever o que eu iria encarar em termos epistemológicos e atitudinais na comunidade a ser investigada. E pude inferir que os estudos referentes à memória social só ganham sentido se considerarmos a existência da mesma em duas dimensões: uma dimensão sociológica e uma dimensão psicossocial. A dimensão sociológica vem de Durkheim (2004), pois na comunidade pesquisada é flagrante a pressão do coletivo exercida sobre o individual, há uma coercitividade exercida sobre o indivíduo. Para a memória social ser mantida por uma comunidade é necessário que a mesma se imponha a cada indivíduo, a cada comunitário, para que seja compartilhada e tenha sua continuidade existencial. Porém, nessas relações entre o individual e o coletivo é que a Psicologia Social enxerga seu espaço, pois essas relações deixam marcas no individual, na forma de processos psicológicos, ingressando na dimensão do psicossocial. E, encontrei como grande referência, aqui no Brasil, para desenvolver a pesquisa, os estudos sobre memória social da psicóloga social Ecléa Bosi (1994, 2003).

Os trabalhos dessa autora ganharam notoriedade em razão de demonstrar que a memória social carrega saberes, significados e sentidos, definidores de modos de vida, visto como integrantes de processos necessários para se entender e compreender aspectos da vida e da

cultura comunitária. Daí a sua preocupação com o microsociológico, do qual tratei em investigar na comunidade ribeirinha. Pela revisão de literatura que fiz acerca do tema, constatei o quanto é escassa a pesquisa em memória social, principalmente aplicando o pensamento de Ecléa Bosi. E mais escassa ainda é a pesquisa sobre memória social do uso de plantas medicinais na região Amazônica, fundamentada nessa autora. Isso torna mais relevante ainda as pretensões de se fazer pesquisas em torno desse tema.

Assim, após ter adentrado no campo discursivo da pesquisa, parti para a pesquisa de campo. E meu trabalho constou, inicialmente, de me preocupar com as narrativas orais, que seriam mais que a matéria-prima para construir esta dissertação. Somente nessas narrativas é que eu poderia encontrar as memórias dos participantes sobre o uso de plantas medicinais na comunidade investigada. Para Bosi (1994), as memórias são histórias de vida, experiências de vida. E essas histórias de vida não devem ser arquivadas como coisa, mas sim utilizadas para transformar a realidade. E esperava encontrar isso nessa comunidade. Pelo fato da memória ser compartilhada pelas pessoas, isso faz com que o modo de vida gire em torno disso, se sustente por isso.

A manutenção dos conhecimentos tradicionais não se justifica somente pelo exercício e prática dos mesmos, mas por algo mais profundo e que se move no mundo em um tempo subjetivo, carregado de sentidos, valores e crenças. O tempo subjetivo é concebido como o tempo do vivido, o tempo como duração, o tempo vivo que não é percebido empiricamente, diferente do tempo da ciência, que se reduz a um mero espaço e preso à objetividade, detentora de um tempo morto. E bem além do tempo objetivo imposto ao cotidiano pela ciência e pelo capitalismo: a memória social. Para Bosi (2003), a memória social pode ser definida como um agir sobre uma multiplicidade de passados que reage às provocações do presente, pondo o que é lembrado em processo de atualização para se conceder uma forma. É um agir em que o passado não é regressão, mas sim progresso, é trazido ou empurrado para o presente e, não, ao contrário. É nesse sentido que o tempo é duração, por se abrir e ser lançado ao possível, presente e futuro. Com esse agir se dá um novo olhar carregado de outros valores e sentidos, torna-se criação.

As lembranças dos entrevistados se deram nos ambientes da própria comunidade, ambientes naturais, diante de paisagens compostas pelos rios, matas, chuvas e ambientes modificados (embarcações, casas), indicadores da presença de uma cultura. Mais precisamente, dentro de suas casas, em seus quintais e roças. No próprio ambiente deles, onde as experiências aconteceram, onde lágrimas e afetos caíram e fertilizaram mais ainda os solos da memória, ganhando novas significações e sentidos ao se confrontarem com o presente, posto em nossos

encontros etnográficos. Esses significados e sentidos são atribuídos à cultura, pois está localizada na mente e no coração dos homens (GEERTZ, 2008). Daí se pode pensar o *corpus mithorum* nas comunidades ribeirinhas, em suas diversas manifestações e tradições de práticas.

As leituras sobre comunidades ribeirinhas da Amazônia permitiram ver que as mesmas se autossustentam e possuem um modo de vida, que eu não sabia ser independente ou não, nem qual seria sua fonte. Porém, há um pressuposto acadêmico e, em especial, autores modernos e contemporâneos, que nos dizem sempre, que não há prática sem teoria. Daí comecei a divagar acerca dessa questão: o que faz esses ribeirinhos agirem como agem, pensarem como pensam, viverem como vivem? Há algo de teórico nisso como elemento justificador dessas práticas. Então, a ideia da “memória social”, proposta neste mestrado, tornou-se uma alternativa epistemológica para essas inquietações. E isso acabou por despertar a vontade de buscar um maior entendimento sobre a questão. E tal busca se deu por meio de um processo investigativo, um encontro etnográfico com a comunidade, mas um encontro em que eu, como pesquisador, pude me colocar dentro de um espaço de interlocução, como é característico nas comunidades ribeirinhas da Amazônia.

Assim como em todas as comunidades ribeirinhas da Amazônia, na comunidade que pesquisei, o seu saber tem uma ancestralidade. E pode ser visto como um dos componentes da substância da memória social. Essa ancestralidade, por meio da palavra, fala, é ouvida e comunica e transmite oralmente através do tempo pela força da tradição o seu conteúdo, objetivando-se e subjetivando-se nos cotidianos dos ribeirinhos. Ao mesmo tempo, apesar dessa ancestralidade ter se lançado a um epistemicídio no decorrer do período colonial por meio dos processos de dominação epistemológica (SANTOS, 2009) e de estar sujeita às novas tentativas, subsiste e se impõe de forma viva para assegurar o modo de vida nas comunidades. Ela estimula uma vontade de não querer abandoná-lo, pois há significados e sentidos que une esses ribeirinhos perante a memória social. Por essa razão, é que a pesquisa em memória social e, em especial na Amazônia, revela-se como relevante.

Metodologia

A presente pesquisa teve uma abordagem qualitativa. Para Minayo (2012), essa pesquisa é concebida como uma pesquisa que não tem a pretensão de quantificar o que é investigado e toma como escopo a dimensão dos significados, dos sentidos, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Segundo a autora, esse tipo de pesquisa tem como termos

estruturantes: a experiência, a vivência, o senso comum e a ação. E os verbos que informam esse tipo de abordagem ou análise são: compreender, interpretar e dialetizar.

Utilizei as sugestões de Calegare, Higuchi e Forsberg (2013), muito indicadas para pesquisas em comunidades ribeirinhas da Amazônia e que prevê o uso de vários instrumentos. E esses instrumentos foram escolhidos para atender aos objetivos específicos:

1) Entrevista com tópicos guias e gravação em áudio. Durante meus encontros na comunidade utilizei este instrumento (Apêndice) para facilitar a condução das falas e preencher algumas lacunas, visto que as mesmas levaram em consideração sentimentos, esperanças e desejos, com base nas condições sociais, existenciais e do ambiente, pois para Bosi (2010, p.419) “às vezes há deslizamentos na localização temporal de um acontecimento (...) Falhas de cronologia se dão também com acontecimentos extraordinários da infância e da juventude”. Atendendo as orientações de Minayo (2010), gravei em áudio essas entrevistas e/ou conversas e capturei imagens a fim de documentar e ilustrar o cotidiano da comunidade que pesquisei, mas que optei por aqui não trazê-las – deixando-as para serem reveladas em futuras publicações, apresentações em congressos, etc. O gravador de áudio registrou as falas (narrativas) dos participantes, que foram dispostas considerando: as iniciais do nome, o sexo, a idade e o ano da entrevista Exemplo: (M. A. P. mulher, 80 anos, entrevista/2018).

2) Observação participante com registro em diário de campo. A observação participante é uma técnica que nasceu dos trabalhos antropológicos preocupados em estudar e coletar dados de pessoas em situações em que estejam agindo em cenários naturais (LIMA; ALMEIDA; LIMA, 1999). Entretanto, aqui estamos utilizando uma perspectiva da etnografia segundo recorde da Psicologia Social, pela qual não se exige longo tempo em campo. Assim, apesar do termo “observação”, na verdade há participação na vida cotidiana dos participantes da pesquisa, com interação direta com eles. Essa experiência no contato etnográfico não foi como a dos antropólogos, foi uma experiência na qual em cada encontro eu realizava as conversas e entrevistas e, ao término, eu saía de campo, em razão da proximidade da comunidade com a área urbana, onde resido. As observações foram pautadas pela concepção das narrativas dos participantes, que possibilitou que eles pontuassem espontaneamente aspectos sobre suas histórias de vida, narradas a mim em nossos encontros etnográficos. Isso permitiu vivenciar esse cotidiano em busca dos significados e sentidos para compreender seus modos de vida (MINAYO, 2010). No meu caderno de campo anotei todas as informações observadas em campo, segundo esta autora, foi fundamental no decorrer de todo o trabalho de campo realizado. Nele constam observações, como: descrições de como chegar ao local da pesquisa, as negociações sobre as pessoas que deveriam participar da pesquisa, aspectos geográficos do

lugar da pesquisa, descrições físicas dos pesquisados, reações emocionais, percepções estéticas, aspectos do cotidiano dos moradores, organização social e política da comunidade.

A coleta de dados se deu nos meses de agosto e setembro de 2018 após aprovação pelo Conselho de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas, com o Parecer de número 2.776.817. Os participantes da pesquisa, em um total de 10, foram moradores ribeirinhos da comunidade, conforme Quadro 1, que tiveram suas experiências de vida com plantas medicinais no próprio lugar onde vivem. Fiz uma caracterização dos participantes, disposta abaixo, contendo informações sobre idade, gênero, lugar de nascimento, tempo na comunidade, nível de escolaridade e religião. Isso facilita se ter uma compreensão mais imediata acerca da situação social e econômica dos participantes.

Quadro 1 – Identificação dos participantes da pesquisa

Participante	Idade	Gênero	Lugar de Nascimento	Tempo na Comunidade	Nível de Escolaridade	Religião
1	68	Feminino	Careiro da Várzea	68 anos	4ª Série	Católica
2	70	Masculino	Careiro da Várzea	70 anos	4ª Série	Católica
3	24	Masculino	Manaus	24 anos	Ensino Médio	Católica
4	43	Feminino	Careiro da Várzea	43 anos	Ensino Médio	Católica
5	73	Feminino	Manicoré	52 anos	1ª Série	Católica
6	69	Feminino	Terra Nova	69 anos	5ª Série	Católica
7	31	Masculino	Terra Nova	31 anos	Ensino Médio	Evangélica
8	60	Feminino	Terra Nova	60 anos	4ª Série	Evangélica
9	60	Feminino	Terra Nova	60 anos	4ª Série	Católica
10	78	Masculino	Manicoré	45 anos	1ª Série	Católica

Fonte: Autoria própria

O quadro mostra que todos os participantes da pesquisa foram pessoas adultas, sendo que mais da metade de pessoas do sexo feminino. Pelo quadro se percebe que, praticamente,

todos os participantes nasceram nas imediações da comunidade, alguns residem desde quando nasceram e, outros, apresentam um longo tempo de vida na mesma. Quanto ao aspecto religioso, o quadro também mostra que grande parte dos participantes são católicos e a minoria de evangélicos. Aproximadamente 2/3 deles apresentam um grau de escolaridade de ensino fundamental, enquanto o restante possui ensino médio.

Por se tratar de pesquisa qualitativa é que o verbo utilizado chama-se compreender. Então, com a posse de todos os elementos estruturantes da pesquisa qualitativa é que fui à busca de como cada indivíduo reflete sobre suas experiências acerca do uso de plantas medicinais e colocam sua vivência na forma de narrativas orais. Pois nelas se encontram os sentidos que nos conduzem ao pensar o modo de vida dessa comunidade em razão de sua memória social. A ação é vista aqui como liberdade para o agir, já que a comunidade é considerada como mundo da vida.

Assim, conduzi a pesquisa a partir dos seguintes procedimentos: inicialmente foi preenchido e assinado o Termo de Anuência, que comprovou a ciência da comunidade em participar da pesquisa; ao iniciar a pesquisa de campo, após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), foi feito o preenchimento e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) dos participantes da pesquisa. Todos constam nos Anexos. Foram feitas cerca de três visitas à comunidade, sendo uma de conhecimento do local e das indicações dos entrevistados, conforme a técnica “bola de neve” com dias e horários combinados. Os dados foram coletados da seguinte forma: depois de ter as pessoas indicadas para serem os participantes, fiz visitas às casas de cada um deles, com explicações e conversas sobre alguns conceitos chaves, para fazer o resgate da memória social presente em seus relatos, cujos sentidos foram negociados (SPINK, 2008). Também fiz a observação participante, para possibilitar preencher lacunas durante as falas dos participantes utilizando questões norteadoras. O registro no diário de campo foi realizado no decorrer de todo o processo vivido dentro da comunidade; as falas foram gravadas. Depois de coletar os dados, fiz as transcrições das informações coletadas, para posterior análise dos dados social presente nos relatos sobre as histórias de vida dos participantes. Em seguida, os dados foram analisados.

Vale dizer, em relação aos procedimentos que, tendo em vista às desconfianças e constrangimentos expressados pelos entrevistados em me receber dentro de suas casas, na segunda visita que fiz, resolvi convidar a professora Rosângela Farias, a fim de prosseguir nos trabalhos de coleta de dados. Especialista em psicomotricidade foi a pessoa ideal para contribuir nas abordagens dos participantes durante as conversas na comunidade, (SPINK, 2008). Dispõe de excelente capacidade afetiva para potencializar o agir das pessoas em processos

interlocutórios, facilitou as negociações de sentidos. Com isso, os participantes se sentiram mais à vontade, mais acessíveis, confiantes, mais confidentes acerca dos seus sentimentos durante as lembranças. Durante as falas, os participantes lembravam e se emocionavam. Conduziam-nos aos seus quintais, mostravam-nos seus canteiros. E, acima de tudo, confrontavam as imagens do corpo e dos objetos com o passado, gerando novas imagens, tornando-as presentes e vivas. Assim, narravam sempre dentro de um tempo empurrado de trás para frente, aberto ao presente e ao futuro, a duração, conforme Bosi (1994). Foi assim, que percebemos a memória trabalho construindo imagens no presente a partir de intuições. Esse é o eixo central da memória social.

A análise dos dados foi feita de forma analítica conforme o que é estabelecido na Análise de Conteúdo de Bardin (1988). Entendendo-se por Análise de Conteúdo a um conjunto de técnicas destinadas a compreensão dos processos comunicativos por meio de elementos indicadores que permitem elaborar categorias de análise com vistas à interpretação do conteúdo implicado, verificando as que apresentam maior frequência. E essa análise obedeceu e se desdobrou em três momentos: uma pré-análise, que consistiu em organizar tudo o que foi observado, as narrativas gravadas; em seguida fiz uma descrição analítica, que consistiu em direcionar o que foi observado para os objetivos formulados conforme o referencial teórico visando a identificação de contradições das ideias propostas; e, por último, fiz uma interpretação referencial, que visou fazer uma reflexão sobre o que foi organizado para se verificar as conexões com as categorias elencadas. E como esse conteúdo se mostrou na forma de falas ou discursos dos participantes da pesquisa, foram criadas categorias de análise a partir de processos de objetivação, sistematização e inferências desse conteúdo com vistas a facilitar as interpretações de tais dados, visto que os mesmos são relatos de experiências de vida, guardam significados e sentidos que se pretendeu revelar, pois foi esperado que os mesmos respondessem a problemática formulada por esta pesquisa.

Descrição do local da pesquisa

O local da pesquisa foi a comunidade de São Francisco, na costa do Careiro da Várzea/AM. O Careiro da Várzea fica localizado na região do Rio Negro – Solimões, na zona leste do Estado do Amazonas, a 22Km de Manaus. O acesso se dá por via fluvial através de embarcações, dentre elas as “voadeiras”, barcos de pequeno porte com motor de popa e de boa velocidade, que saem diariamente do Porto da Ceasa, em Manaus, e partem para o porto do Careiro da Várzea e para diversos pontos desse município.

A Comunidade de São Francisco conta, basicamente, com uma igreja Católica, uma evangélica, um centro comunitário, uma escola municipal, um verdejante campo de futebol e as casas dos moradores. Fica bem às margens do rio Amazonas. E é flagrante que o rio influencia, não somente na arquitetura e na estética das casas, como também na vida das pessoas, conforme Chaves e Lira (2016). A maioria é na forma de palafitas devido ao período das cheias. E algumas poucas casas são de alvenaria, mas também estão de acordo com os ciclos das águas.

Uma das moradoras da comunidade anunciou o seguinte: *“Tanto o período da cheia quanto o da vazante são bons! Já estou acostumada com os dois, são necessários à vida”*. (Diário de campo, 2018). Dentro de todas as casas, pertencentes aos participantes, encontramos poucos móveis. Camas, em algumas, e muitas redes em outras. Um fogão, geladeira, televisão, celulares. A energia elétrica, que é provida pela prefeitura do Careiro da Várzea. Além disso, cada casa tem seu quintal, um canteiro com plantas medicinais e pequenas criações de patos e galinhas. A água vem de um poço artesiano, que fica ao lado da escola municipal, e é distribuída para as casas por meio de tubulações para serem armazenadas em suas caixas de água, postas em torres, ao lado da casa ou em telhados.

A comunidade conta com dois bares, que de dia, funcionam como restaurantes e lanches. Ficam próximos ao rio. Oferecem um espaço, que pode ser utilizado para se dançar boleros, bregas ou músicas regionais. Seus cardápios vão desde sanduíches simples até alguns peixes, como sardinhas fritas, refrigerantes, cervejas. São espaços cercados de belezas e exuberâncias para se ter oportunidades de contemplar a si e o mundo ao redor.

Fazer o trabalho de campo na Comunidade de São Francisco foi um esforço de construção, mas nunca uma construção isolada, e sim uma construção que exigiu uma aliança com a natureza. E isso não se constituía numa coisa meramente mítica, mas talvez, em algo que se aproximava do poético. Em todas as minhas partidas para ingressar em campo, a aurora fora de prometer um dia limpo e bom! Essa fala vinha sempre dos primeiros raios de Sol que atravessavam a translucidez das janelas impondo a vontade da natureza, dentro e fora da casa. No porto da Ceasa era necessário comprar chapéu camuflado com proteção para o pescoço, pois o Sol é sempre de prometer despejar sua ira de fogo sobre os que pretendem atravessar o rio.

O próprio barqueiro, morador da comunidade, nos guiou até a mesma e dentro dela. É acostumado a fazer a travessia de estudantes e pesquisadores para as comunidades do Careiro da Várzea. Conhece muito bem os caminhos retos, quando na vazante do rio e, sinuosos, quando na cheia. O conheci em uma das agrofeiras na UFAM, mantida pelo NUSEC, coordenado pela Dra. Jozane Lima Santiago. Uma feira experimental onde produtores de diversas comunidades

ribeirinhas expõem e vendem alguns produtos, como: artesanatos, plantas medicinais, plantas ornamentais, adubos orgânicos, frutas, hortaliças, remédios caseiros. Mostra, acima de tudo, os valores que os ribeirinhos dão à natureza e à vida.

Nessa mesma feira, também conheci uma das líderes comunitárias da Comunidade de São Francisco. Foi peça-chave para esta pesquisa de campo se desdobrar, pois ela permitiu abrir um canal de comunicação com a comunidade antes mesmo de iniciar o trabalho de campo. Maria tem um stand de plantas medicinais nessa feira da UFAM e é moradora da Comunidade. Ela já me dizia, antecipadamente, que tem canteiros orgânicos e não utiliza pesticidas em seus cultivos. Em uma das feiras pediu que eu ficasse tranquilo, pois as pessoas da Comunidade são bem receptivas, atenciosas e expressam forte enternecimento diante dos pesquisadores. Mas aconselhou que, naquele momento eu não fosse ainda à Comunidade, em face da vazante do rio, este estava muito baixo. O acesso estava ruim e havia muita lama por lá. Era necessário ter paciência!

Na Costa do Careiro da Várzea, o barco ficava atracado em uma das estacas fincadas na beira do rio barrento, o Rio Amazonas. Eram bem flagrantes os efeitos das terras caídas. Esse fenômeno modifica a paisagem na região e pode fazer um vilarejo inteiro desaparecer. Nada permanece o mesmo por lá! As águas impõem uma ordem e as pessoas devem viver conforme isso! A terra parece ser esponjosa, cospe água ao ser pisada, parecendo um velho moribundo depois de mascar tabaco.

Ao atracarmos na Costa do Careiro da Várzea, no chamado Distrito de Terra Nova, deparamo-nos com a Escola Municipal Francisca Góis dos Santos. Ancoramos debaixo de uma grande árvore, chamada “chorona”. Esse nome é porque à noite tem um inseto, que dá em luz, um inseto branco que entra nas flores dessa árvore e faz dissolver sua matéria interna, passando a escorrer e cai, lembrando lágrimas escorrendo dos olhos tristes.

A escola fica de frente para o rio e é cercada por grandes árvores de raízes expostas, parecendo árvores de contos de fadas, citadas nas fábulas. É uma escola de ensino fundamental, que atende crianças de várias comunidades ribeirinhas próximas da Costa. Uma escola com boa estrutura física, com cantina, quadra interna de esportes, um laboratório de ciências, um espaço reservado para a UFAM. Um grande barco trás e leva as crianças todos os dias.

A professora Nancy é formadora local, pelo PNAIC. Muito acolhedora, nos mostrou uma sala cheia de troféus conquistados pela escola. Próximo à janela tinha uma pequena mesa exibindo o material arqueológico de um povo indígena, encontrado na região. Restos e fragmentos de cerâmicas e utensílios de pedra lascada para cortar. E isso chamou a atenção por estar em situação de vulnerabilidade, sem quase segurança, em razão de ser um achado

valiosíssimo, um pequeno tesouro. A professora falou que o PNAIC é de responsabilidade da UFAM, um programa do Governo Federal para a Educação Infantil. Os formadores têm orientação e treinamento da UFAM. Para a professora, a criança tem de brincar, tem de viver a sua infância. A questão da cultura regional é trabalhada com as mesmas. Depois aplicam na natureza. Aquilo que a criança vivencia na sua vida, na natureza e nas relações sociais, ela trás para dentro da sala de aula. E as professoras trabalham isso. É a proposta do socioconstrutivismo e do construtivismo, de Vygotsky e de Piaget.

A professora Ana Cristina tem mestrado em sustentabilidade na Amazônia, pela UFAM. Suas contribuições foram demasiadamente significativas para a comunidade e para desenvolver este trabalho. Lamentou muito o abandono da comunidade por parte do IDAM. E diz que a escola tem uma relevância muito grande para a região. Trabalha as lendas amazônicas, aplicando na realidade ambiental para despertar a consciência da preservação. A escola contribui com a organização do pensamento das crianças para que possam aplicar melhor à realidade e a valorizar a natureza e seus recursos. Isso faz reconhecer que esse lugar será o seu próprio futuro e, não, a área urbana. Por isso, as professoras fizeram uma discussão acerca do êxodo que aconteceu em função do Distrito Industrial de Manaus, que gerou desencantamento e forçou o retorno de muitos ribeirinhos para a comunidade com amarga decepção na alma.

O trabalho dos professores levou a criar uma horta orgânica, abandonando o agrotóxico. Esse grupo orgânico é liderado por Maria Soares. E ela falou tudo isso, com os olhos cheios de emoção, brilhantes e oleaginosos. O problema todo é da comunidade nesses projetos de preservação ambiental, pois há certa resistência dos pais das crianças, que não querem ver seus filhos na horta, para que não cresçam com a ideia de trabalhar na roça, que para eles, isso não é futuro. Vi, nessa intenção de criação da horta, uma forte possibilidade de poder trabalhar, de forma mais sistemática a memória social da comunidade, de uma forma prática e viva, com os moradores interagindo. Predomina o Catolicismo na comunidade. Isso vai mostrar porque a comunidade, assim como tantas outras na Amazônia, recebeu o nome de um santo. Ao mesmo tempo, isso mostra as razões dos festejos religiosos nessas comunidades serem tão intensos e mediados pelas relações entre sagrado e profano. E a professora declarou que o critério utilizado para ter feito a divisão das comunidades, na região, foi o religioso. Mas nunca houve conflito religioso por lá.

Por fim, o percurso desta dissertação será o seguinte: o capítulo I, intitulado “Conceitos de Comunidade e Conhecimentos Tradicionais”, que conforme o próprio título menciona, se abordarão esses conceitos. É feita nesse capítulo uma discussão entre vários autores acerca das suas concepções sobre comunidades e conhecimentos tradicionais. Mostra, também, o que os

mesmos pensam sobre os saberes compartilhados em comunidades ditas tradicionais, como é o caso das comunidades ribeirinhas da Amazônia. Ao mesmo tempo, discutem acerca dos processos de transmissão desses saberes. Os saberes e os processos de transmissão são dois conceitos aqui discutidos para que se possa ter uma compreensão da importância para a manutenção da memória social.

O capítulo II, intitulado “Memória Social”, toma como base os conceitos relacionados à memória social conforme as propostas da psicóloga social Ecléa Bosi. Encontra-se dividido em duas sessões: a primeira sessão é intitulada “As Concepções de Memória Social”, consta de apresentar discussões teóricas e conceituais estabelecendo um diálogo entre vários autores com o tema; a segunda sessão é “A Memória como Fenômeno Micro Social em Ecléa Bosi”, trata de mostrar o elemento, foco para a compreensão da memória social, o micro sociológico, que é desprezado pelo tempo convencional, e trata de esclarecer os principais conceitos que norteiam os estudos da memória social.

O capítulo III, intitulado “Memória Social de Ervas e Plantas pelos Comunitários”, mostra os resultados da pesquisa de campo, o que se alcançou em relação aos seus objetivos, acompanhados de discussões por meio de diálogos com vários autores relacionados com as categorias de análise que foram formuladas. Nesse capítulo, também são apresentadas as interpretações dos resultados conforme a Análise de Conteúdo. Constaram de verificar se as pessoas ainda utilizam plantas medicinais na comunidade, se elas ainda estão mantendo a memória social dos saberes de uso de plantas medicinais e de como é feita a transmissão dos saberes e por quem. Por fim, tecemos algumas considerações finais a respeito daquilo que esta pesquisa se propôs a responder: como acontece o processo de transmissão dos conhecimentos tradicionais, por quem e quando.

CAPÍTULO 1 – CONCEITOS DE COMUNIDADE E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

1.1. Introdução

A relação do homem com o mundo, desde os tempos mais remotos, tem permitido ao mesmo, de um lado, simplesmente repetir comportamentos, imitando os animais, por estar diretamente preso às determinações instintivas ou, por outro lado, a fazer História, modificando a si e a realidade ao seu redor. E a memória social é o elemento central de tudo isso. Assim, nossa pesquisa foi realizada em uma comunidade ribeirinha da Amazônia, uma comunidade tradicional, visando fazer uma investigação sobre a memória social do uso de plantas medicinais pelos comunitários.

Há várias concepções de memória social e bases epistemológicas, que vão desde as clássicas, com base em escolas sociológicas advindas do positivismo de Durkheim (2004), como a concepção de Halbwachs et al. (2010), até concepções mais contemporâneas fundadas na Psicologia e filosofia espiritualista de Bergson (1999), como Ecléa Bosi (1994). Recorreu-se à concepção de Ecléa Bosi visando desenvolver a pesquisa de campo, pois esta autora está de acordo com os objetivos do projeto proposto e se encontra na área da Psicologia Social. Coloca a memória social como trabalho, tão necessário para explorar a tradição oral. Ao mesmo tempo, a autora oferece uma proposta de método para se adentrar nas dimensões da memória social, colocando a narrativa como porta de entrada.

O foco deste estudo é a respeito da memória de saberes tradicionais na Amazônia, cuja pesquisa foi realizada na Comunidade de São Francisco, tida como comunidade ribeirinha. Como a organização sociopolítica nos interiores da Amazônia se dá na forma de comunidade, torna-se relevante apresentar um debate entre os diversos autores que utilizam este conceito em suas discussões e investigações, a partir das buscas feitas nas bases de dados e em livros físicos. Assim, podemos apontar uma definição que se aproxime mais das caracterizações dos cotidianos dos diversos povos que habitam a região e sirva de base teórica para orientar este estudo, visto que o mesmo se prende a uma comunidade classificada como ribeirinha, contidas sob a designação povos e comunidades tradicionais.

Os povos tradicionais se representam como coletividades e se agrupam na forma de comunidades, segundo aponta Brandão e Borges (2014). Ao mesmo tempo esses povos são detentores dos saberes tradicionais, dos saberes que não são científicos, porém que fazem com que as mesmas resistam ao tempo e às interferências externas. Já o conceito de comunidade,

trata-se de um conceito que remonta à Grécia Antiga, intimamente ligado ao que se chamava pólis, a cidade-estado, que é posta como uma comunidade em que os assuntos, os problemas e os interesses são tratados e resolvidos de forma coletiva, com a participação de uma maioria, segundo Barroso (2015).

Para seguirmos com a discussão apresentaremos referências que nortearão este capítulo: uma reflexão acerca do conceito de comunidade, com contribuições de autores ligados à Psicologia Social Comunitária. Serão apresentados conceitos de comunidade, processos de constituição, bem como a origem e suas respectivas fundamentações ou base teórica. Serão abordados também conceitos de diversos autores acerca de comunidades tradicionais, de conhecimentos tradicionais e comunidades ribeirinhas para se verificar suas relações com os objetivos deste estudo. Portanto, nosso intuito aqui é de mostrar que este capítulo tem muito a ver com a pesquisa a ser realizada porque o objeto do projeto é memória social do uso de plantas medicinais, e o mesmo será desenvolvido dentro de uma comunidade ribeirinha do Amazonas.

1.2. Comunidades: diálogos com a Psicologia Social Comunitária

Góis (2005) expõe seu conceito de comunidade recorrendo ao pensamento de grandes clássicos da sociologia. Estes pensadores clássicos fundamentaram eventos importantíssimos na História, como a Revolução Francesa, Revolução Industrial, Revolução Russa. Também sistematizaram eventos e elaboraram teorias para os mesmos, como “o contrato social”, “o socialismo utópico”, “o liberalismo econômico”, “o socialismo científico”. Todos esses pensadores ensaiaram propostas que acabaram por contribuir com a construção do conceito de comunidade e de sociedade, por vários autores na contemporaneidade. E é dentro das conjunturas desses grandes eventos que o autor busca o que há de comum, na essência de comunidade, no que há de invariável nas concepções clássicas apresentadas no decorrer da História para situar seu conceito de comunidade.

Para Góis (2005), a elaboração do conceito de comunidade leva em consideração, principalmente, o que se chama convivência social próxima. Este elemento constitui um ponto central na essência de comunidade, pois está ligado diretamente à vida gregária. O homem é um ser gregário, uma vida semelhante à dos animais que vivem em bandos. Isso, Aristóteles já enunciava em seu pressuposto “o homem é um animal social e político”. Para Góis, a comunidade é o espaço, não somente físico, mas das práticas democráticas, das interlocuções, das interessoalidades, das construções coletivas, onde se assegura a intimidade e se permite um reconhecimento de pertencimento da pessoa pelo elemento identitário. É uma concepção

que revela um lado do caráter comunitário, que é a valorização da singularidade perante o mundo natural e o mundo ideológico que, para sobreviver deve protegê-la, deve mantê-la. Isso mostra que a comunidade carrega contradições e conflitos. Não se pode deixar de dizer que se trata de uma proposta de forte contribuição para a Psicologia Social Comunitária e que possibilita este estudo avançar.

Assim, o conceito de comunidade também vai além do que foi proposto pelo contratualismo moderno, pois não se encontra preso à ordem de uma razão imposta, como no conceito de sociedade, em que vontades individuais são corrompidas para se submeterem à vontade de um soberano, como pondera Sawaia (1996). Esta concepção escapa, de certo modo, dos objetivos deste estudo, apesar da sociedade civil, por meio de ações políticas, tentarem colocar elementos racionais para mediar a vida das comunidades ribeirinhas. Por outro lado, a autora admite a existência de um confronto entre comunidade e individualismo. E quando se fala de individualismo se fala de prática liberal, que se opõe ao pensamento e à prática comunitária. Disso, é possível inferir que tal confronto ou antagonismo se revela, hoje, nas relações entre rural e urbano, e vale arriscar em estender isso para os contextos de confrontos entre as comunidades ribeirinhas e a sociedade urbana.

Em outra linha de pensamento, muito ligada ao conceito de ação social, Tönnies (1947 apud LIRA; CHAVES, 2016) entende comunidade a partir de vida em comunidade, como seres humanos que se relacionam entre si, conforme graus de parentesco, vizinhança e amizade através da “vida real e orgânica”. Isso faz com que as pessoas em comunidade se afirmem reciprocamente.

Guareschi (2010) apresenta sua discussão entre social e individual acerca de comunidade para esboçar uma conceituação, partindo de problemáticas ontológicas para alcançar o epistemológico e tomando como elemento central as relações. Mostra que os dois não são opostos, mas se complementam, no sentido de que o ser humano é visto como pessoa, dotada de subjetividade, de singularidade, não pode ser sem os outros. Para este autor, a comunidade é entendida como o espaço no qual os participantes são tomados como pessoas, que têm a relação como condição de existência, que faz um se ligar ao outro, que faz um depender do outro. A comunidade não pode ser pensada sem os termos pessoa e relação e, por outro lado, a mesma é detentora, em potência, das possibilidades de realização das pessoas em todas as esferas da vida social. Diante dessas considerações, associamos seus escritos à consideração de que a identidade comunitária se transformou, caracterizando-se anteriormente por característica do meio rural e, atualmente, adotando elementos da expansão do meio urbano decorrentes do surgimento das metrópoles.

Nesse sentido, Cardoso (2006) completa que na Amazônia esse processo se intensificou a partir de 1960, em face da estagnação econômica gerada pelos ecos da crise da borracha, que acabou por promover uma redefinição do papel da região na divisão territorial conforme os interesses do capitalismo. Com isso, Souza (apud BARROSO, 2015, p.51-52) defende que:

Comunidade rural não deve ser visto como um mero espaço geográfico onde acontece a vivência social harmoniosa e isolada, mas como um espaço social em que são construídas as interrelações e as correlações de forças políticas que extrapolam o contexto rural, repercutindo nas relações sociopolíticas no âmbito urbano.

Este estudo de revisão recebe muito bem o que Barroso apresenta, visto que a comunidade a ser estudada é posta no âmbito, tanto do rural quanto do urbano, pois sua existência se dá em um espaço geográfico afastado da área urbana de Manaus. Entretanto, que se relaciona em vários aspectos, desde os simbólicos até os materiais, com o urbano e está sujeito às suas influências, como lembra Calegare (2017).

É indiscutível que as apologias feitas por Barroso (2015) ao conceito de comunidade, na Grécia Antiga, são brilhantes, pois a ele se atrelam outros conceitos muito importantes, como democracia, discussão, participação. Porém, não deve se encerrar ou se esgotar aí, visto que esse conceito foi posto em movimento e desdobrou-se na História, submetendo-se aos diversos processos de significações e contextualizações, conforme Sawaia (1996).

Dentro do contexto de globalização, o conceito de comunidade oferece certa repulsa à racionalidade e é montado a partir de várias ideias que, essencialmente, rompe com a dicotomia individualidade e comunidade. Para Sawaia (1996), fazendo uma releitura de Heller (1992) e Habermas (1989), comunidade é o espaço total de atitudes particulares onde todos são membros de relação dotados de legitimidade para ser ouvido e a capacidade argumentativa nos processos de construção do consenso democrático. Isso se funda na motivação de realizar-se na fusão das vontades individuais, onde o individual e o coletivo se lançam ao mundo mediados pela dialética. Esta concepção apresentada pela autora dá base à Psicologia Social Comunitária, que é o viés da pesquisa a ser feita na comunidade ribeirinha.

Em suma, como vimos a concepção apresentada por Sawaia (1996) se aplica tanto ao rural quanto ao urbano. Já Guareschi (2010) apresenta uma concepção de comunidade que rompe com a dicotomia sociedade e indivíduo, com profundo direcionamento para a Psicologia Social Comunitária, expressando certa concordância com os objetivos deste estudo, pois prioriza um dos elementos mais fundamentais da dialética, que é a relação, alma das comunidades, foco desta pesquisa. Retomando Tönnies (1947 apud LIRA; CHAVES, 2016),

sua concepção de comunidade é mais direcionada para as comunidades rurais e parece romper com o conceito de relação de poder dentro do ambiente comunitário como forma de estabelecer uma relação dominador e dominado. Por outro lado, Lira e Chaves (2016) tem a preocupação de direcionar a construção do conceito de comunidade para as comunidades ribeirinhas da Amazônia, atendendo diretamente a uma das palavras-chave deste estudo, “comunidades ribeirinhas”.

1.3. Comunidades Tradicionais

Quando Diegues (1996) fala de comunidades tradicionais, o mesmo se refere ao espaço concebido como “propriedade comum” que ocorre em regiões relativamente isoladas. Além da apropriação do espaço, há também a apropriação dos recursos naturais renováveis presentes nesse espaço, de forma comunal. Dentro desta conceituação, considera que a apropriação do espaço ingressa em duas dimensões: a do espaço comum, compartilhado por todos que constituem a comunidade, onde ocorre a ajuda mútua; e o espaço doméstico, compartilhado apenas pelos membros de uma mesma família. Essa apropriação do espaço implica no uso de recursos naturais para diversos fins, como alimentação, práticas de curas e religiosidade. Ao mesmo tempo, esta proposta conceitual de comunidade defende que nesses espaços são compartilhadas coisas subjetivas, como mitos e crenças, e coisas objetivas, como normas. E tudo isso se liga a saberes advindo de uma ancestralidade.

Falar de comunidades tradicionais é falar de conhecimentos tradicionais. É saberes não considerado científico, de saberes que não se encontram presos à razão dita instrumental, posta na forma de leis para organizar a realidade. Segundo Diegues e Arruda (2001), tratam-se de saberes acumulados por povos tradicionais sobre os ciclos naturais, fauna, a influência da Lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais, bem como dos processos de conservação. Para estes autores, que reconhecem a importância dos trabalhos de Durkheim, a presença repetitiva de aspectos ligados aos domínios cognitivos dos fenômenos naturais manifestados na linguagem de alguns grupos observados ao longo da história, principalmente em indígenas, é que se tornou possível se formular categorias semânticas sobre o conhecimento da natureza presente nas diversas culturas para que sejam compreendidas.

A partir das formulações acima, os autores agregam ao conceito de comunidade tradicional o termo sociocultural, ficando assim sua conceituação: comunidade tradicional é o espaço sociocultural que se organiza materialmente a partir do uso de recursos naturais

renováveis, em que a vida funciona conforme as dialéticas impostas pela natureza, cuja cultura se mostra baseada em processos simbólicos e míticos em decorrência das relações com o mundo natural (DIEGUES, 1996). É uma definição relevante para este estudo, visto que contempla o espaço e as condições subjetivas do objeto onde a pesquisa será realizada, além de apontar para o reconhecimento da existência de saberes tradicional.

Segundo Roué (2000), o interesse pelos saberes tradicional partiu de Canklin, a partir dos estudos de categorias semânticas formuladas na linguagem de indígenas. Por meio dessa categorização se percebeu uma relação entre objetos naturais e a organização social. Conforme esta autora, a compreensão dessas categorias permite adentrar na dimensão da cultura, na dimensão dos conhecimentos tradicionais.

Como mostrado acima, estudar os conhecimentos tradicionais dentro do conceito de comunidades tradicionais torna possível uma série de indagações e de inferências em relação aos mais diversos aspectos da vida comunitária. Isso revela a existência de um confronto histórico entre conhecimentos tradicionais e a ciência. É da própria ciência o interesse em exercer um controle racional sobre a natureza, com vistas a saber seu funcionamento, suas racionalidades, para ser capaz de submetê-las à previsibilidade e se antecipar em relação aos fenômenos. Porém, de todos os saberes existentes e, isso é praticamente um pressuposto, os conhecimentos tradicionais são os que estão mais próximos do mundo natural, da natureza.

Diegues e Arruda (2001) utilizam o termo *populações tradicionais* para se referir às pessoas que habitam as comunidades tradicionais. Estes autores apresentam uma classificação do termo populações tradicionais importante para situar a pesquisa quanto à tipologia dos grupos presentes nas comunidades. Para estes autores, as populações tradicionais podem ser não-indígenas ou indígenas. As não-indígenas apresentam em seu passado um processo de miscigenação entre o colonizador português, índios e nordestinos. E as indígenas apresentam um passado mais legítimo, em termos de língua e costumes. Dentro da classificação de populações tradicionais não-indígenas, cabem os objetivos deste estudo, pois as comunidades ribeirinhas da Amazônia se inserem em tal grupo. Com isso, eles designam tais populações de caboclos ou ribeirinhos amazônicos. São grupos que vivem do extrativismo dos rios e das florestas e vivem à beira de igarapés, igapós, lagos e várzeas. Portanto, a pesquisa a ser realizada tem como foco essa tipologia sociocultural. Sabemos das críticas existentes a essa tipificação – como se existisse um tipo ideal puro de Homem amazônico – mas por outro lado, ela nos é útil para identificar com mais facilidades as particularidades da vida em comunidades de interior (rurais amazônicas).

Uma definição que faz ingressar na esfera de comunidade tradicional é de Chaves e Lira (2016). Estas autoras definem comunidade tradicional associando com populações tradicionais. Para elas, as populações tradicionais são definidas a partir de características específicas presentes nas mesmas e que as tornam diferentes dos outros tipos de populações. Dentre essas características estão: o modo de vida; o conhecimento na forma de saberes tradicional e seus processos de transmissão constituindo as tradições; uma economia de subsistência baseada em roças e extrativismo cujo manejo contribui em definir a cultura; valorização do próprio habitat e da natureza. A definição delas é relevante e interessante, pois a mesma contempla o aspecto central e nevrálgico para este estudo de revisão: a memória social dos saberes tradicionais ligados ao uso de plantas medicinais. Por mencionarem o manejo de recursos naturais e dos saberes referentes a tais recursos, isso se liga às formas de manutenção e de transmissão desses saberes, que reportam à existência de uma memória capaz de gerar tradições.

Até início dos anos 2000, não havia um consenso acerca da definição de populações tradicionais, termo anterior ao que está em vigência instituído como Povos e Comunidades Tradicionais pelo Decreto 6040/07. Porém, o termo populações tradicionais estava em voga nos discursos de muitos autores e passou a compor a tônica para as diversas classificações desses grupos sociais. Para Calegare, Higuchi e Bruno (2014), esse termo foi incorporado ao Brasil na década de 1980, decorrente de força internacional preocupada com a questão da preservação ambiental, que além de agregar nisso os indígenas, passou a agregar também os não indígenas. Tipologicamente, estes últimos apresentavam as características máximas para receber a classificação de populações tradicionais, principalmente em relação às categorias recursos naturais e vida rural. Após muitas discussões, que passaram não apenas pelo âmbito acadêmico, mas pelo âmbito jurídico-normativo e pelo crivo dos próprios grupos designados enquanto tal, é que fora instituído o termo Povos e Comunidades Tradicionais, ficando assim definido, conforme o Decreto 6040/07:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

A definição proposta pelo Decreto 6040/07 substituiu o termo populações por povos e comunidades. E o termo tradicional fora ressignificado e passou a denotar um processo de construção coletiva de reivindicações diante do Estado, conforme Almeida (2007 apud

CALEGARE et al., 2014). Então, hoje se adota oficialmente o termo Povos e Comunidades Tradicionais.

1.4. Comunidades Ribeirinhas e saberes de plantas medicinais

Uma precursora definição de comunidades tradicionais na Amazônia vem de Wagley (1988), que é considerado um dos primeiros autores a desenvolver produções bibliográficas apresentando uma definição desse tipo, como aponta Barroso (2015). Wagley define comunidades tradicionais da Amazônia por meio do conceito de populações tradicionais, dos povos que habitam essas comunidades. Para o autor as populações tradicionais são resultantes de um longo processo histórico de fusões ou de miscigenações entre colonizadores luso e habitantes brasileiros locais, constituindo os caboclos ribeirinhos, os habitantes das comunidades ribeirinhas. Estes passaram a deter um conhecimento do seu habitat e a manter uma relação de simbiose com a natureza ao seu redor, criando vínculos de relacionamentos e laços de parentesco, constituindo suas identidades. Este autor configura e caracteriza muito bem o perfil do elemento, do agente, do sujeito a ser abordado neste estudo de revisão, o caboclo ribeirinho, habitante da comunidade ribeirinha, comunidade tradicional. Por outro lado, o caboclo ribeirinho é detentor de profundo conhecimento no que diz respeito ao uso da terra e de uma grande variedade de recursos naturais, bem como dos processos de enchente e vazante dos rios, de doenças. Isso fornece forte subsídio a este estudo em mais outros aspectos, como: saberes tradicionais, memória social e forma de transmissão desses saberes que se encontram presentes nesses caboclos ribeirinhos.

Entretanto, a conceituação apresentada por Barroso (2015) também apresenta elementos relevantes, visto que não podemos falar de isolamento de uma comunidade sabendo que a mesma recebe influências do externo. Por exemplo, por meio de políticas públicas e ações capitalistas. Por outro lado, a comunidade também gera influências no externo, ao produzir bens de consumo para a sociedade externa.

No âmbito das discussões acerca de comunidades, vários autores admitem, dentre eles Barroso (2015), Rodrigues (2015), Fraxe et al. (2007), Fraxe e Medeiros (2008), Calegare e Higuchi (2016), que as comunidades tradicionais são detentoras de saberes tradicionais que muitas vezes não são reconhecidos pelos conhecimentos científicos. E estes autores desenvolveram suas pesquisas acerca de comunidades tradicionais tendo como referências os autores clássicos: Wagley (1988), já mencionado acima; e Diegues (1996), também já apresentado anteriormente.

De modo geral, Diegues et al. (2000) descrevem que as populações ribeirinhas são populações tradicionais extrativistas, em que o seu tipo humano é a figura do caboclo ou ribeirinho. Costumam habitar as várzeas, as beiras de rios, de lagos ou de igarapés, por isso o próprio nome “ribeirinho”. Para Castro et al. (2007), as comunidades ribeirinhas são extrativistas, mas além de produzirem para a própria subsistência, também comercializam os seus excedentes. Os autores constataram isso em nove comunidades nas quais pesquisaram sobre vários aspectos da vida desses ribeirinhos, como o modo de vida, processos de produção, o cotidiano, o ethos, entre outros. Daí enfatizam e confirmam que “as comunidades são constituídas por famílias que compartilham a mesma territorialidade, vínculos identitários, costumes e valores, sendo unidas por laços de parentesco, compadrio, vizinhança, afeição, amizade, etc.” (CASTRO et al., 2007, p.55-58).

Os conhecimentos tradicionais pertencentes aos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, especialmente as comunidades ribeirinhas, é objeto deste estudo, principalmente os conhecimentos ligados ao uso de plantas medicinais. Para Diegues et al. (2000), esses conhecimentos tramitam nas relações de produção e nas relações com a natureza e asseguram a própria sobrevivência desses povos. Isso mostra uma coisa bem simples e primária: se há conhecimento, então há uma cultura que o gerou e o detém – são as culturas tradicionais desses povos. E dentro dessas culturas tradicionais estão os conhecimentos ancorados nos processos de enchente e vazante dos rios e, principalmente, o manejo de recursos naturais, transmitido pelos mais velhos por meio de um sistema simbólico permeado por mitos, mas que define o agir desses povos na realidade em que vivem. E é isso que contribui com a manutenção da sustentabilidade dos recursos naturais.

Diegues et al. (2000) entendem por recursos naturais um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico. E é aqui onde está uma das pontas do fio de Ariadne para se adentrar no complexo labirinto da vida desses povos, pois é esse valor simbólico, esse sistema simbólico permeado por mitos que compõe a cosmologia dos mesmos. Para compreender o modo de vida, a forma de pensar, os saberes, o agir dentro das comunidades tradicionais, é preciso recorrer ao que a organiza, sua cosmologia. E uma das formas para se adentrar nessa dimensão cultural tem sido por meio da Etnociência, que por intermédio da linguística procura descobrir a lógica dessa cosmologia para se estudar os conhecimentos tradicionais desses povos acerca do mundo natural (COSTA, 2008). Esse ingresso no cosmológico para se saber como agem as pessoas em função do simbólico tem íntima relação com este estudo, pois investigar se as pessoas nas comunidades ainda estão usando plantas medicinais é indício de haver manutenção da memória a respeito dos saberes da natureza.

Diegues (2000) considera a existência da etnoconservação fundada em uma cosmologia construída nas relações com o mundo natural e presente nas culturas tradicionais como saberes. O autor define o conhecimento tradicional como o saber e o saber-fazer acerca do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração. Como a conservação da natureza está ligada aos saberes, então estudar esses saberes representa estar próximo do que os mantém, a memória social. Este autor, além de contemplar diretamente aspectos vitais de nossa pesquisa, também sugere os caminhos de volta para se chegar à memória social, ao que a mantém e ao que permite lançá-la ao esquecimento.

A cultura das comunidades tradicionais da Amazônia prevê um modo especial de ver o mundo, que não dissocia o homem da natureza e permite um manejo dos recursos naturais sem comprometer a mesma em termos de degradação, garantindo a sua sustentabilidade, como expõe Chaves e Lira (2016). Esse ver o mundo é resultado da própria relação do homem com a natureza, da simbiose que constitui com ela, e percebe a importância disso para a sua existência, despertando a partir disso uma ética fundada no respeito para haver continuidade dos seus processos. Para nosso estudo é relevante salientar que essa ética é fundamental, não somente para caracterizar o modo de vida na comunidade, mas para fazer revelar aspectos do ethos e, com isso, delimitar mais a pesquisa.

Para Chaves e Lira (2016), os ribeirinhos se inserem como comunidades tradicionais e são ribeirinhos por se autorreconhecerem como tais. São reconhecidos desse modo por terem uma relação com a natureza que se expressa na forma de saberes sobre os ciclos naturais, uma dialética de tempo ecológico. Isso, de certo modo, concorda com Diegues (2000), pois independente de qualquer coisa, o consenso se dá no ponto saberes sobre os ciclos naturais. É isso que comanda a vida para essas comunidades. A origem histórica desses saberes remete ao período colonial, no qual as populações indígenas transmitiram de certo modo aos colonizadores portugueses tais saberes, que hoje se encontram sob os domínios dos caboclos/ribeirinhos. O que este estudo tiver de pensar, em termos praxiológicos, deverá levar em consideração os saberes sobre os ciclos naturais como base para uma Epistemologia. As plantas medicinais são consideradas os recursos mais antigos destinados ao tratamento de doenças que se tem na história. O homem, desde os tempos mais remotos, buscou na natureza as soluções para os seus problemas ligados não somente à alimentação como também às doenças do corpo e às doenças espirituais (MORAES; SANTANA, 2001 apud FIRMO et al. 2011).

Os saberes de uso de plantas medicinais na Amazônia estão intimamente ligados ao processo de colonização da região, como lembra Santos (2000). O contato com o europeu

permitiu uma destinação maior e mais efetiva ao uso de plantas para fins terapêuticos. Foi a partir desse contato e, depois, com os nordestinos, que os povos amazônicos passaram a incorporar saberes e práticas relacionadas às plantas medicinais. Para este autor, as investigações feitas em comunidades, o fez perceber que as doenças do corpo são tratadas com plantas e as doenças do espírito são tratadas com reza e plantas.

Noda e Rodrigues (2009) realizaram uma pesquisa em uma comunidade no alto rio Solimões e rio Amazonas e perceberam que determinados aspectos da vida social estão relacionados ao manejo de plantas medicinais. Essa região é habitada por não indígenas. Há uma produção de vários produtos agrícolas e parte dessa produção é destinada ao consumo e outra parte, à venda. Mas o que mais interessa para este estudo é que, segundo os autores, existe um saber-fazer de uso, manejo e conservação de plantas medicinais. E a justificativa que mais pesa para essa comunidade ser detentora desse saber é a ausência da medicina oficial no lugar. Diante disso, se utilizam das plantas para elaborar remédios para tratar as doenças.

Costa e Mitja (2010) fazem um relato do uso de plantas por famílias em Manacapuru, no Amazonas. Conseguiram registrar cerca de 101 espécies de plantas para uso medicinal nessa região. E que os conhecimentos sobre o uso das mesmas são passados de geração a geração pelas mulheres. Tais autores contemplaram vários aspectos de nosso estudo, como uso de plantas medicinais para tratamento de enfermidades, saberes tradicionais, memória social sobre esses saberes e formas de transmissão dos mesmos.

Siviero et al. (2012) mostra em sua pesquisa o uso de plantas medicinais em quintais urbanos por famílias em Rio Branco, Acre. Apesar de não ser em uma comunidade ribeirinha, como pretende este estudo de revisão, mas isso mostra a importância do uso mais frequente de plantas medicinais. Os autores fizeram um registro de 83 espécies de plantas destinadas ao uso medicinal. E sua intensão é ter um entendimento das bases racionais para o seu uso. Aqui, também, é flagrante, uma tentativa de aliar Ciência com conhecimentos tradicionais.

Rodrigues (2015) fez pesquisas nas comunidades ribeirinhas de Ebenézer e Mucajá, em Maués/AM. E Fraxe e Medeiros (2008) também realizaram pesquisas em várias comunidades ribeirinhas amazônicas, como Nossa Senhora de Nazaré. As duas autoras, além de identificar uma diversidade muito grande de plantas, verificaram que grande parte delas se destina ao uso medicinal e para os tratamentos espirituais.

Em uma outra perspectiva, que vai além do que os autores citados já fizeram, Ramos, Biondo e Calegare (2016) se dedicaram a um trabalho em relação aos estudos de plantas medicinais na Amazônia, esboçando uma paisagem do conhecimento acerca do herbário já conhecido e de plantas ainda desconhecida pela ciência. E esse trabalho se deu diretamente em

campo, visitando os canteiros e entrevistando os moradores. Com isso, coletaram informações sobre os saberes de manejo e uso, além de como os mesmos são transmitidos.

Atualmente, o conhecimento acerca do uso dessas plantas está na esfera dos conhecimentos tradicionais. A Lei nº 13123, de 2015, regula o acesso e o uso de material genético desenvolvido e já adaptado por povos tradicionais, como também dos conhecimentos tradicionais. Com isso, o acesso e o uso desse material e dos conhecimentos tradicionais deverão atender a protocolos estabelecidos pelas comunidades tradicionais, onde os mesmos se encontram conforme estabelece esta lei, pois a mesma é o marco legal que protege todo o patrimônio genético da biodiversidade.

O SUS reconhece o uso de recursos naturais, como plantas medicinais, como forma integrativa e complementar em seus programas de atenção primária à saúde, como prevê a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares, tal qual explanam Geniole et al. (2011). E essas práticas integrativas contribuem com o desenvolvimento sustentável das comunidades que produzem tais recursos. Isso mostra que há um reconhecimento oficial dos saberes tradicionais do uso de plantas medicinais. E que aqui, a medicina oficial, enquanto ciência alia-se aos conhecimentos tradicionais como forma, não somente, de apropriar desses saberes, mas para aperfeiçoá-los.

1.5. Conclusão

Este capítulo colocou em discussão as concepções acerca de comunidade, apresentadas por diversos autores. Estas foram apresentadas dentro de uma ordem dedutiva que permitiu notar, nas primeiras definições, o caráter epistemológico norteador das demais. Os autores deste capítulo centralizam as reflexões revelando aspectos essenciais do que seja comunidade e estabelecem um estreito diálogo com a Psicologia Social Comunitária.

Assim, o primeiro momento deste capítulo foi um estudo sobre as produções de autores relacionados às concepções de comunidade. Para Góis (2005), a conceituação de comunidade leva em consideração o reconhecimento de “vida gregária”. O conceito de comunidade não se encontra limitado a uma ordem racional imposta (SAWAIA, 1996). Tönnies (1942) oferece “vida real e orgânica” para expor sua concepção. Guareschi (2010) põe a dialética gerada entre o social e o individual para formular seu conceito.

O segundo momento foi um estudo sobre autores relacionados às comunidades tradicionais. Aqui, Diegues (1996) usa “propriedade comum” para esboçar sua conceituação. Chaves e Lira (2016) argumentam sobre comunidades tradicionais por meio do reconhecimento

de características comuns presentes nas mesmas. Essas reflexões culminaram com o Decreto 6040/07 objetivando de forma jurídico-normativa tais concepções, provocando uma ressignificação acerca desse pensar, adotando o termo “povos e comunidades tradicionais”.

O terceiro momento foi um estudo sobre autores ligados às comunidades ribeirinhas. Aqui, as conceituações se desdobram a partir de Wagley (1988) que reconhece os caboclos ribeirinhos da Amazônia como resultado de um longo processo histórico de miscigenação. Para Diegues et al. (2000), esses povos e comunidades tradicionais são extrativistas e habitam as várzeas, rios e florestas. Para Castro et al. (2007), além de extrativistas, apresentam uma economia de subsistência e de trocas comerciais.

Uma inferência necessária a este estudo é que o conceito de comunidade apresentado por Sawaia (1996) atende a um forte poder de crítica e se insere na visão de Psicologia Social a ser abordada na pesquisa, pois envolve aspectos comunicativos, históricos e ligados ao cotidiano vivido na comunidade. Além disso, a definição apresentada por Wagley (1988) está de acordo com o que este estudo busca, pois a comunidade a ser pesquisada é uma comunidade não indígena, cuja origem está associada a um processo de miscigenação em que participam indígenas, colonizadores e nordestinos. Isso estabelece um estreito diálogo com Diegues et al. (2000), que completa afirmando que os habitantes dessas comunidades vivem nas várzeas, como é o caso da Comunidade de São Francisco, no Careiro da Várzea. E esta comunidade, assim como tantas outras da Amazônia, são detentoras de saberes tradicionais, importantíssimo elemento para se compreender a memória social, foco deste estudo.

Diante dos diálogos apresentados acerca de conhecimentos tradicionais em comunidades ribeirinhas e memória social pelos diversos autores, pode-se dizer que os mesmos lançam argumentos a partir do viés da Psicologia Social que sustentam a arquitetura epistemológica deste estudo, cingindo o projeto de forte base teórica. No primeiro momento deste capítulo tratou de conhecimentos tradicionais. Diegues e Arruda (2000) se referem a isso como saberes acumulados pelos povos tradicionais sobre ciclos naturais, natureza, manejo e conservação. Portanto, em tais argumentos encontramos que tais saberes são mantidos e retransmitidos graças à memória social.

O último momento se referiu aos conhecimentos tradicionais e comunidades ribeirinhas. Para Diegues e Arruda (2000), se há um conhecimento presente nesses povos, então há uma cultura que é ancorada nos processos de enchente e vazante. E cabe às etnociências adentrar em tal dimensão para estudar esses saberes, conforme coloca Costa (2008). Já Diegues (2000) fala de etnoconservação para se referir aos saberes tradicionais e reconhece suas origens como ligadas ao período de colonização, que possuem padrões conservacionistas da natureza.

Novamente, encontramos saberes ancorados na memória social. Tratou, também, dos conhecimentos tradicionais de plantas e ervas. (MORAES; SANTANA; 2001 apud FIRMO et al., 2011) falam do uso de plantas medicinais na História. Já, para Santos (2000), o uso de plantas medicinais na Amazônia está ligado ao período de colonização.

CAPÍTULO 2 – MEMÓRIA SOCIAL

2.1. Introdução

O elemento central deste estudo de revisão da literatura, de mostrar percursos teóricos, é a memória social. Como as comunidades ribeirinhas são comunidades tradicionais, já enunciadas por vários autores aqui elencados, deixou-se transparecer que a existência de tradição sugere a presença de algo que vaga, de algo que tramita em um tempo, em um processo com forma específica e fora do que é convencionalizado pela ciência. Os ribeirinhos possuem um agir, uma prática, um ethos, que se revela como manejo dos recursos naturais, como cotidiano, modo de vida, como um saber-fazer, enfim toda uma prática definida, é certo, por algo teórico chamado de saberes ou conhecimentos tradicionais, colocados como objeto das etnociências (COSTA, 2008). Essa prática é a realização do teórico, como postulava o materialismo histórico e dialético, mas na forma de um conhecimento tradicional. E, como já é um pressuposto formulado na antiguidade grega, o conhecimento tem como papel orientar o homem nas diversas realidades, o que leva então a pensar que os saberes tradicionais dos ribeirinhos são conhecimentos que orientam a vida desses povos em suas comunidades e nas relações com o mundo natural. Porém, tais conhecimentos e práticas se desdobram em espaços regulados pela dialética das águas, pelos ciclos dos rios, conforme o tempo ecológico. Isso leva a inferir que o pensar, a consciência e a existência de uma cosmologia se ligam a essa dialética e são atrelados a um devir portador de uma essência e de algo que lança as coisas na complexidade, a memória social. Se há uma prática se repetindo, há um saber se repetindo que o determina. E se há um saber se repetindo, transformado em tradição, há uma memória que o sustenta, que o mantém e faz com que todos compartilhem da mesma.

Nesta seção de nosso estudo, apresentaremos algumas perspectivas teóricas acerca da memória social, para que se possam escolher as que possuem maior aproximação com a problemática e com os objetivos do projeto de pesquisa e norteá-lo. Qual conceito de memória social se deve melhor utilizar na pesquisa, como também se verificar o estado da arte dos estudos relacionados à memória social, principalmente no que diz respeito aos saberes tradicionais de uso de plantas medicinais por uma comunidade ribeirinha da Amazônia?

2.2. As Concepções de Memória Social

A questão da memória remete à Grécia Antiga, segundo Régis (1997). Quando se fala de memória, independente da perspectiva teórica, não se pode deixar de considerar a existência de um elemento essencial, o tempo. Para os gregos, o tempo é concebido como eterno retorno, um ciclo de repetição detentor de dois presentes: o atual, vividos pelos homens, e o mítico-originário, vivido pelos deuses e heróis. E é por meio dessa repetição, feitas pelas narrativas míticas através dos sábios ou poetas, que os gregos davam continuidade às tradições. Suas palavras tinham valor de Alétheia, a verdade, pois as palavras dos poetas eram inspiradas pelas Musas Divinas e a Memória. As Musas são filhas de Mnemosýne (a Memória), consideradas potências religiosas que, além de inspirarem os poetas, são conhecedoras do passado, do presente e do futuro. E a Memória é a responsável pela transmissão do ethos e das tradições.

Ainda segundo Régis (1997), a Memória não era vista como uma mera transmissora do passado para as gerações, pois permitia ao poeta inspirado entrar em contato com o mundo dos deuses. Assim, a memória dos poetas é uma potência religiosa, cuja poesia se torna palavra mágica, que faz o poeta ir além do tempo dos homens, fazendo cumprir uma função social, instaurando a ordem cosmológica. E essa ordem está ligada a duas grandes forças que a palavra poética, a poesia, tem de equilibrar: recordação e esquecimento (Léthe), ou Louvor e Censura. Ao Louvor se associam à palavra, à luz, à Memória e à verdade. À Censura se associam a obscuridade, o silêncio e o esquecimento (Léthe).

É inevitável que se ingresse em uma homérica recorrência aos clássicos em busca de conceitos acerca da memória social para que, depois se a defina em uma comunidade ribeirinha da Amazônia. E a primeira base teórica vem da escola sociológica de Durkheim. Quando este autor fala de fato social, o mesmo se refere a indivíduos que pensam e agem conforme uma base social, conforme o que estabelece o coletivo.

Halbwachs (2006 apud CASADEI, 2010) utiliza o termo memória coletiva. A essa base social ou coletiva estão instituições como o parentesco, a comunidade, a religião, a organização política e as classes sociais. Para este autor, a memória coletiva tem por finalidade unir os indivíduos ao seu grupo, tomando o passado como uma imagem a ser partilhada por todos esses indivíduos, cuja recordação sofre influência das instituições citadas. Assim, os indivíduos como membros de um grupo se ligam por um passado coletivo e isso se converte em uma ilusória imutabilidade, mas que afirma os valores do grupo. Por outro lado, a memória coletiva permite definir a identidade do grupo e da sua continuidade. Halbwachs é de uma linha sociológica,

pois concebe a memória como produto de uma construção social e não de uma retenção e reprodução de coisas ou experiências vividas no passado que permaneceriam intactas na mente dos indivíduos, como era pensado na linha psicologista de Bergson (1999), como argumenta Sá (2012).

Porém, o caráter positivista de Halbwachs (2006 apud CASADEI, 2010) acaba por ofuscar as possibilidades de negociações dentro dos grupos, desconsiderando os antagonismos referentes à construção do passado, prendendo a memória individual ao determinismo da memória coletiva na construção do passado. Neste, a imagem privada tem de estar de acordo com a imagem coletiva, submetida a uma pressão social para que se pense o passado conforme o que o grupo pensa e dentro de um tempo objetivo, racional, instrumental. Isso mostra que o passado é mera rememoração e que as lembranças não pertencem ao indivíduo e sim ao grupo. Por outro lado, o esquecimento acontece quando o indivíduo se afasta do grupo. Outro ponto, nocivo a nosso estudo, é que o autor exclui a dialógica como caminho para se pensar a vida comunitária como processo.

É claro que não se podem negar as contribuições de Halbwachs et. al (2010) para a Psicologia Social e que o seu conceito de memória coletiva é pensado dentro de uma perspectiva psicossocial. Mesmo sendo herança do positivismo de Durkheim (2004), que nega a história, forneceu e lançou as bases epistemológicas e ontológicas para muitos autores pensarem a ideia de memória social e desenvolvê-la a partir de outras vertentes. Mas este estudo está em busca de autores que levem em consideração o tempo subjetivo e não o tempo que morre no espaço, não o tempo convencional. O tempo que possa ser capaz de permitir se entender e compreender como acontecem os processos psicológicos de recordação e esquecimento de saberes sobre o uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha da Amazônia. Autores que nos ajudem a compreender os mecanismos de transmissões da memória, pois este Halbwachs et. al (2010) esvazia-se na simplicidade ao afirmar que a recordação e o esquecimento estão diretamente atrelados à presença física dos indivíduos dentro ou fora do grupo e, ao mesmo tempo, bane dos mesmos a escolha em relação ao que acessar na memória, ao que recordar. Assim a memória é apenas rememoração, não há escolhas.

Le Goff (1990) apresenta a memória em uma perspectiva histórica. Para este autor a memória é um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, que ele representa como passadas. A isso, agrega um elemento altamente relevante, a linguagem, que permite-lhe afirmar que a mesma pode ser transmitida de forma oral e de forma escrita. Para este autor a memória é decorrente dos processos de escrita e de fala acerca de aspectos da realidade que, em seguida, ficam

armazenados constituindo a mesma, podendo assim sair dos limites físicos do corpo e passar a vagar o mundo, nas bibliotecas e nos outros. Quando fala, tanto de memória individual quanto de memória coletiva, admite que a recordação e o esquecimento, nutrindo-se do que a Psicanálise e a Psicologia colocam, são influenciados pelos interesses, pela afetividade, pelo desejo, a inibição e a censura. Com isso, pretende mostrar que a memória é objeto de disputa, objeto de poder, dentro de um grupo ou dentro de uma sociedade. Ter a memória em mãos é de grande preocupação por parte de quem pretende conquistar ou se manter no poder, pois o controle social pode vir a partir do agir político sobre a relação recordação e esquecimento.

Nas sociedades sem escrita a memória coletiva encontra-se estruturada conforme a idade do grupo, fundada em seu mito de origem; no prestígio das famílias dominantes expresso pelas genealogias; e um saber técnico que se transmite por formas práticas ligadas à religiosidade (LE GOFF, 1990). Vários estudos em comunidades ribeirinhas da Amazônia denunciam a existência desse tipo de estrutura, como indicam Torres (2012), Rodrigues (2015) e Chaves e Lira (2016).

Para Le Goff (1990), o surgimento da escrita provocou uma verdadeira revolução na memória coletiva, pois permitiu que os conhecimentos fossem passados de gerações a gerações de forma mais objetiva e com acesso fácil a seus registros em vários lugares e tempos. Isso possibilitou estudar os comportamentos dos grupos no que se refere ao passado em seus diversos aspectos. Porém, o desenvolvimento da memória em face da escrita é um fenômeno característico do urbano, mas em se tratando de rural e de comunidades ribeirinhas da Amazônia, falam de saberes que são transmitidos oralmente de geração para geração por meio de um sistema simbólico que envolve mitos (DIEGUES et al., 2000; FRAXE et al., 2007). Por outro lado, a proposta de duas memórias, uma que é transmitida pela escrita e outra que é transmitida de forma oral, pode permitir compreender, caso haja conflitos entre rural e urbano, processos de rupturas que promovam o esquecimento do uso de plantas medicinais.

Sá (2005) faz um mapeamento do campo de estudo da memória social e apresenta uma sistematização acerca do assunto mostrando as dificuldades para se conceituar a mesma. Porém, faz um apanhado de vários autores clássicos, que apresentam perspectivas ontológicas suficientes para se alcançar uma conceituação. E concebe a expressão “memória social” para designar o inteiro conjunto de fenômenos psicossociais da “memória na sociedade”. Com isso, foram selecionadas algumas dessas perspectivas que podem contribuir com os objetivos deste estudo. Por exemplo, Connerton (1993 apud SÁ, 2005) chama de memórias pessoais “aqueles atos de recordação que tomam como objeto a história de vida de cada um [...], que se localizam num passado pessoal e a ele se referem” (p.73). São memórias cujas lembranças remetem a

contextos sociais, culturais ou históricos e que a pessoa se insere no ato de recordação. Já Jedlowski (2000 apud SÁ, 2005) chama de memórias comuns as lembranças que são compartilhadas por conjuntos mais ou menos amplos de indivíduos. São, na verdade, um conjunto de memórias pessoais. Ao mesmo tempo faz uma releitura de Halbwachs et al. (2010) e define memória coletiva como “um conjunto de representações sociais acerca do passado que cada grupo produz, institucionaliza, guarda e transmite através da interação de seus membros” (p.74).

O processo de construção social da memória, tanto em Halbwachs quanto em Bartlett, propõe algo em comum aos dois autores segundo Sá (2007, p.2): “uma forma de conhecimento: de fatos, de cronologias, de instituições, de costumes, de leis, da linguagem, ou seja, toda uma gama de recursos de contextualização e significação das experiências pessoais e grupais”. De todos esses autores clássicos citados até aqui, vale ressaltar que Halbwachs e Bartlett são fundamentais, pelas preocupações construtivistas da memória social, no sentido da mesma ser produto de uma construção. Ao mesmo tempo, o que esses autores produziram é altamente significativo e de interesse deste estudo.

Ecléa Bosi, a partir dessas leituras, aclamada como uma autora que irá nortear nossa pesquisa, além de integrar aspectos desses teóricos, reelaborou a ideia de memória social dotando a mesma de um poder maior de aplicabilidade, dando mais vida e visibilidade à Psicologia Social. A notoriedade de Bosi se deve por pensar a memória social como trabalho. E isso está diretamente de acordo com a vida nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, pois aqui se pensa e se age conforme o ciclo das águas, conforme a póiesis presente, por exemplo, nas narrativas dos ribeirinhos em Andrade (2015).

Bosi arma-se de poderoso aparato teórico que abarca, basicamente, elementos da mitologia grega antiga, do espiritualismo francês, do materialismo e da Escola de Frankfurt, para elaborar sua proposta de memória social. Mas o centro da sua base filosófica repousa em algumas categorias do pensamento de Bergson, apesar de considerar o aspecto construtivista das linhas sociológicas citadas, principalmente Halbwachs. Aproveita de Bergson, não o psicologismo, que reduz a memória a um fenômeno meramente psicológico, mas a memória em uma dimensão mais próxima do sócio-cultural (SÁ, 2007).

Bosi (2003) leva em consideração em suas postulações acerca da memória social a questão do tempo, mas não de um tempo que se reduz meramente e de forma convencional ao espaço, como as ciências da natureza o tratam. Um tempo objetivo, que pode ser medido, um tempo da razão instrumental destinado a impor uma ordem, para organizar a realidade, porém para entregá-la à simplicidade e ao reducionismo. O tempo proposto por Bosi (1994) é um

tempo subjetivo que permite pensar a memória como trabalho, lembrar-se de forma ativa, intencional. Assim, contrapõe a esse tempo objetivo ou convencional o tempo enquanto duração, como se o passado viesse sempre a nós e não o contrário. O tempo está aberto, em tramitação e preparado para tornar-se presente de forma multifacetada e para tantas e indefinidas configurações, ao ser provocado por imagens apresentadas pelo corpo. Cada confronto entre imagens do corpo e imagens do passado, e depois socializados, faz gerar uma diferença entre as mesmas, de tal forma que o resultado se torna uma criação, uma reelaboração, mas não rememoração, de um passado agora construído e posto nas diversas narrativas. Com isso se pode dizer, em delgadas palavras, que a memória é duração e diferença.

Para Andrade (2015), a memória tem seus movimentos, por isso não há como se precisar os limites do passado, os domínios do presente e o início do futuro, pois é a partir da memória que o passado ganha vida e entra em processo no presente para se lançar no porvir, no futuro. Este autor também tem Bergson (1999) em sua base filosófica. Isso concorda com a concepção apresentada por Bosi (1994). E como, por outro lado, está em sincronia com a forma de tempo em que a memória é duração e diferença e se desdobra conforme o ritmo ou o ciclo das águas e tramita como relato, então se pode dizer que é uma contribuição para este estudo também.

Antes de prosseguir, vejamos rapidamente o que alguns autores escrevem a respeito da memória e comunidades ribeirinhas amazônicas. Lima e Alencar (2001) conheceram a história de algumas localidades do médio Solimões recorrendo às conversas com os moradores dessas regiões, visto que não havia registros escritos. Recorrer aos acontecimentos do passado pela forma oral visando reconstituir a história é uma prática da memória social. Com isso, identificou a presença de uma memória oral. Alencar (2007) utiliza o termo paisagem da memória para falar de memória social. Em sua pesquisa, em uma comunidade ribeirinha de várzea da Amazônia, destruída pelo fenômeno das terras caídas, esboçou a identidade por meio de um processo linguístico, na forma de narrativa dos moradores desse lugar. Explora as representações que esses moradores fazem, não somente do lugar que habitavam, quanto dos fenômenos que observavam, atribuindo uma consciência mítica aos mesmos. Este autor concebe a memória social como a identificação de elementos na paisagem do presente, de vestígios das ações dos antepassados, para reconstruir o passado.

Tanto Lima e Alencar (2001) quanto Alencar (2007) tratam da questão da memória social em comunidades ribeirinhas da Amazônia, que se constituem em trabalhos brilhantes a serem tomados como exemplos na orientação de muitas pesquisas. Contemplam um dos aspectos deste estudo, explorar a memória social por meio das narrativas, apesar do segundo autor sugerir utilizar uma espécie de “foto etnografia” em tempo real, solicitar que o morador

olhe para o ambiente destruído pela terra caída e fale, narre. Porém, em seu estudo, a aplicabilidade do conceito de memória social não se estendeu ao uso de plantas medicinais, mas pode ser utilizado como um dos caminhos para isso, pois seu conceito de âncoras da memória, em Alencar (2007), é bem-vindo.

As âncoras da memória são elementos fixos da paisagem, como ruas, casas, telhados, montanhas e outros. E o autor reconhece que Bosi (1993) também utiliza esse conceito em seus trabalhos. Para Alencar (2007, p.6) “a paisagem geográfica é um contexto que emoldura a temporalidade das lembranças, reforçando a relação entre memória e lugar, e a articulação de espaços simbólicos e culturais onde a memória do passado busca suporte para pensar uma situação do presente”. Com isso, mesmo diante de lugares destruídos e com as paisagens e o simbólico modificados, os moradores acreditam que dão continuidade ao lugar edificado pela ancestralidade e que esse passado pode ser reconstruído por meio das narrativas. Por isso que há pretensão, prevista na metodologia da pesquisa de campo feita, de explorar as narrativas dos habitantes da comunidade ribeirinha investigada.

Para Connerton (1993 apud FRAXE et al., 2007), nossas experiências particulares se fundam em contextos anteriores que acabam se tornando inteligíveis, ficando como uma estrutura disposta para ser conhecida e entregue à temporalidade. Com isso, o acesso a essa estrutura recai sobre o conceito de recordação. E coloca tudo isso dentro do que chama de memória em geral e de memória social em particular.

Essa memória em geral diz que a nossa experiência do presente depende do nosso conhecimento do passado. Assim, nosso presente é entendido em um contexto acontecimentos e objetos do passado e que não estão mais diante de nós, porém nos leva a viver um presente multifacetado, conforme os diferentes passados que podemos relacioná-lo. Já a memória social em particular sugere que as imagens do passado denunciam a existência de uma ordem social compartilhada. Isso lembra certa ligação com o positivismo de Durkheim, em que as pessoas não possuem a liberdade para fazer a reconstrução do passado, tem de estar de acordo com a ordem imposta. Por outro lado, a proposta de nosso estudo é de trabalhar a memória social para reconstruir o passado, não a partir de objetos fora da pessoa, mas dentro, confrontar imagens do presente com imagens do passado, dentro de si, como propõe Bosi (1994). Mas um aspecto que contempla este estudo é a memória escrita explorada pelo autor e que será utilizada na pesquisa de campo.

Uma recente pesquisa em memória social, feita por psicólogo, Urrego Arango (2016), trata da rememoração da infância, destinada aos processos de criação literária, para inspirar escritores. A autora expõe uma narrativa que alcança o nível do poético, mostrando a

importância da memória poética na vida de uma pessoa que tenta dá constância ao tempo e ao lugar onde viveu sua infância. Usa uma imagem para simbolizar uma experiência de vida, que se torna algo mítico, pois provoca as evocações poéticas. Quando confrontamos esta autora com Bosi fica evidente que há correspondências entre as mesmas: as duas exploram a narrativa como forma de entrar na dimensão da memória social, considerando a memória como trabalho; a inspiração artística está presente, também, nos dois.

Outra discussão a se abrir é com Ochoa Sotomayor (2017). O autor mostra que há uma relação entre memória e identidade, refletindo acerca da importância da mesma no espaço discursivo dentro dos novos contextos sociais encarados por diversos grupos. Mostra como um grupo se acha inserido em um movimento social passado por meio da memória. Concorda com Bosi em alguns pontos, como: exploração da narrativa para adentrar nas dimensões da memória social e, também, no que diz respeito ao fato da identidade ser um elemento que se liga diretamente à memória social. Porém, não fala de memória trabalho e sim, de memória militante.

2.3. A memória como fenômeno microssocial em Ecléa Bosi

Com o advento da modernidade, o mundo passou a viver uma crise das individualidades. Isso se deu em face do novo modo de produção, o capitalismo, necessitar impor uma nova ordem para poder se afirmar. Passou a submeter as pessoas e seus aspectos mais íntimos a um processo de subjetivação marcados por cotidianos macros e comuns.

A promessa da ciência de libertar o homem dos domínios da Igreja fora apenas o caminho que a burguesia havia encontrado para engolir o mundo e as pessoas, como exaustivamente denunciou a Escola de Frankfurt. Nasce a razão instrumental, capaz de planejar comportamentos, relações sociais, relações de poder e de matar subjetividades autônomas, de matar os lugares da vida e a própria vida. A escritora britânica, Shelley (1994), no século XIX, por meio da obra “Frankenstein”, narrativa fantástica denuncia esse momento em um ambiente gótico, cinzento e azulado, de desespero do homem em controlar a morte (ARGÔLO, 2012). Entendendo-se por morte, o que sobra das subjetivações que viram uma massa, uma coisa manipulável. O monstro da ordem e da objetividade, produto de partes de defuntos e com cérebro de assassino, vaga pelo mundo, quantificando, impondo o tempo cronológico, dando visibilidade apenas ao que é hegemônico, aos fatos ditos oficiais e julgados serem os únicos responsáveis pela história.

Como no sentido posto acima, ao se trabalhar a história assim, afasta-se do foco das percepções os aspectos microsociológicos presentes nos cotidianos de pessoas e de pequenos grupos em contextos sem visibilidades (BOSI, 2003). Isso mostra, segundo a autora, que processos vividos por pessoas simples, sem expressividade ou importância social, são excluídos das construções sociais oficiais. Esse tipo de postura é muito comum em escolas e discursos que tratam a história de forma linear. Daí se pode dizer, com firmeza, que dentro desses aspectos vamos encontrar socializações e processos psicossociais, inserindo-se assim na esfera da Psicologia Social (BOSI, 2010).

A memória social é concebida por Bosi (2003, p. 53) como “um trabalho sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo”, inspirada em Bergson (1999), quando diz que “a memória é a conservação do espírito pelo espírito”. Sendo que esse tempo, proposto pela autora, não é um tempo objetivo, não é um tempo uniforme, mas um tempo humano, subjetivo, em que cada pessoa o vive de forma diferente, conforme os sentidos gerados sobre seu passado. E que cai na perdição como a água escapa das mãos, por entre os dedos, assim como um verso puxa vários versos e se ingressa numa poesia. Um tempo que escapa da “racionalização” capitalista e da noção mercantilista.

Para Bosi (2003), a crônica é um elemento fundamental para os estudos da memória social, pois a mesma faz revelar os aspectos mais íntimos dos cotidianos desprezados e que se desdobram subterraneamente como microcomportamentos, mas que se potencializam de vidas na esfera epistemológica da Psicologia Social. A crônica trata de eventos descontínuos, não lineares, com intervenções do presente. Isso sugere que o caminho para se alcançar as dimensões da memória social é a narrativa presente nas crônicas, pois a narrativa comunica seus conteúdos.

Segundo Bosi (2010), as conversas informais entre pessoas de uma família durante um almoço tradicional de domingo podem permitir uma interação com os tempos: passado, presente e futuro. E essa interação é mediada por uma forma de comunicação, a narrativa. É a conversa evocativa, que permite criar um vínculo com outra época.

A autora afirma que a comunicação necessária à interação com os tempos, a narrativa, está ligada à tradição oral, que se arrasta desde os tempos mais remotos. Daí, chama a atenção para a valorização da tradição oral, pois deposita na narrativa o poder de fazer emergir os conteúdos das microexperiências, convertidas em crônicas, presentes nos cotidianos desprezados. Tais conteúdos se integram ao que a autora põe como memória oral, uma das bases necessárias aos estudos da memória social.

Dentro da memória oral, vamos encontrar as histórias de vida. Essas histórias de vida são as expressões das experiências vividas. Durante as longas e quentes madrugadas manauaras e sob a fraca flama da lamparina lendo Ecléa Bosi, seu espírito fluorescente confessou que a pesquisa em memória social, para explorar as histórias de vida, tem como ponto central a memória trabalho. Entende por memória trabalho não uma livre rememoração, mas um rigoroso esforço de sistematização e interpretação das lembranças evocadas por um narrador em seu depoimento oral ou escrito (BOSI, 2003). Isso é mais que um mero esclarecimento ou aconselhamento, mas uma proposta de método para se desenvolver pesquisa em memória social, visto que a mesma se mostra como uma dimensão obscura por ter intensa relação com o ausente.

Para a autora, a lembrança é concebida como uma multiplicidade de passados que necessitam do presente para colocá-los em processo, empurrando-os para frente, rumo ao presente e futuro. Recorre a William Stern, que por meio do viés psicológico pensa na existência de uma “unidade pessoal” ou “pessoa” dentro de nós, chamada por Bergson (1999), de “espírito”, que tem por finalidade conservar intactas as imagens do passado, mas que podem sofrer modificações ao longo do desenvolvimento da pessoa e conforme as condições concretas a que a mesma estiver submetida. Essas imagens do passado são percepções que podem ficar latentes por um determinado período e aparentar desaparecerem da nossa consciência e, de repente, mnemicamente emergirem. Assim, nesse sentido, a memória pode ser vista como conservação ou elaboração do passado. A memória posta como conservação fica muito ligada ao instinto, por isso precisa ser repetida. Sendo elaboração, o passado passa a ser trabalhado de forma qualitativa pelo sujeito, rompendo com a conservação, que cai na objetividade. Daí, arriscar a inferência, de poder dizer que a função da lembrança é: conservar o passado de cada pessoa conforme suas próprias conveniências ou é uma elaboração? Independente de qualquer coisa, Bosi pensa que somente o sujeito pode melhor falar de si mesmo, de suas experiências de vida e a narração delas é o testemunho mais eloquente das lembranças, do lembrar, do modo de lembrar, pois a memória e seus processos só pertencem a ele.

Como já dito acima, para Bosi (2010), a evocação de uma lembrança necessita de uma inteligência do presente para lapidá-la. Essa inteligência do presente é o pensamento capaz de sistematizar a lembrança e submetê-la a uma reflexão. E a lapidação consiste em dar à mesma, uma forma. Porém, não basta somente o uso da razão para organizá-la, como também, a localização e o sentimento. A todo esse processo, a autora concebe como memória trabalho.

Bosi (2010) elabora uma crítica de lamento, quando fala de tempos vivos e tempos mortos. O tempo vivo se mostra como tempo biográfico e deixa a substância memorativa com

mais densidade e mais próximo de assegurar as identidades. O tempo vivo é um tempo do sujeito, é um tempo subjetivo, da experiência, do vivido. Enquanto que o tempo morto é o tempo da razão, da objetividade e que se reduz ao mero espaço. O tempo morto, imposto pela sociedade industrial, suprime o tempo vivo, dota a percepção de uma tendência para a estabilidade, mata as subjetividades, condenando-as aos processos de massificações e compromete a substância memorativa, contaminando-a com ideologias. Diante disso, a autora diz que o corpo, através do sistema nervoso, funciona como um reservatório de indeterminação. E isso quer dizer um reservatório de liberdade, cujo comportamento se dá pela seguinte condição: por meio do desequilíbrio são gerados novos equilíbrios. Nesse sentido, o cérebro parece apostar mais no que se perdeu e se lançar no imprevisível, como forma de recompensar o nosso presente. Da mesma forma, ocorre com a memória durante a evocação de uma lembrança, as imagens presentes em nossa “unidade pessoal”, “pessoa” ou “espírito”, podem sofrer um desequilíbrio e lançarem-se no imprevisível para ganharem um novo equilíbrio no presente, uma nova forma, uma obra de arte.

O agir da memória trabalho se dá dentro de um processo temporal, dentro de um tempo, pois a lembrança tramita em processos de atualizações na busca de uma forma, do passado para o presente e abrindo-se para o futuro como possibilidade. A memória é um trabalho sobre o tempo, sobre o tempo vivido. Cada pessoa vive esse tempo diferentemente, assim como cada classe ou grupo também o vive diferentemente. Esse tempo é suprimido pelo tempo racional, o tempo imposto pelo capitalismo, o tempo objetivo, o tempo morto.

O tempo é intuído pelo narrador e somente por ele. E esse tempo tem uma duração. E essa duração corresponde ao tempo destinado à recordação, à evocação das lembranças das experiências vividas. A duração coincide com o tempo da recordação, que é intuído por dentro do sujeito, o recordador. Ele faz esse tempo conforme o que constrói na recordação valendo-se da linguagem metafórica nesse processo.

Quando a autora fala de memória, refere-se também às coisas que falam de uma multiplicidade de passados. Coisas que nos afetam e fazem com que venhamos a evocar lembranças por intuições e que se transformam em acréscimos e diferenças, em razão do peso metafórico utilizado para encontrar Minemosyne. Assim, o tempo acresce seu valor: a esposa, na velha foto, passa a ser hoje, a deusa e a deusa passa a ser, depois, a vida ou algo mais. E sempre deixa uma diferença, que acaba conduzindo ao “espírito” (BOSI, 2003). Isso mostra que a memória opera com grande liberdade selecionando acontecimentos no espaço e no tempo, relacionados com a mesma, estabelecendo vínculos de afinidades eletivas. A memória, nesse sentido, acaba sendo uma história de um passado aberto, inconcluso, capaz de promessas. Por

isso não se pode dizer que o mesmo seja um passado ultrapassado ou contraditório, como Proust (2006) quando fala de inacabamento do passado.

Dentro do processo de recordação existe o que Bosi (2003) chama de campo de significado ou de totalidade de sentidos. A importância deste conceito reside no fato do mesmo entregar ao pesquisador os sentidos atribuídos pelo narrador acerca das suas experiências de vida, como a subjetividade trata os significados dos conteúdos por ele intuídos e que passam a se converter em sentidos. Quando a pesquisa se propõe a compreender os sentidos dados ao uso de plantas medicinais por uma comunidade ribeirinha da Amazônia, quer dizer como cada comunitário trata singularmente isso. Tal conceito pode revelar muitos aspectos da vida dos ribeirinhos, como: modo de vida, o cotidiano e a valorização de coisas da natureza, como plantas medicinais.

Outra questão relevante no estudo de memória social é referente aos conceitos de enraizamento e desenraizamento, como entendido por Bosi (2003) a partir das leituras de Simone Weil. O enraizamento é condição de existência da memória e o desenraizamento, desagregadora da memória. O lugar, os objetos antigos que participaram das nossas experiências participam diretamente dos processos de afeto das nossas lembranças. Isso mostra que os ribeirinhos podem se entregar a um trabalho mais profundo de rememoração enquanto estiverem dentro da própria comunidade, no contato com pessoas que compartilham de coisas em comum e ligados por laços de parentesco e de amizade, com a mesma identidade. Na comunidade de São Francisco, no careiro da Várzea, foi possível perceber, com apenas duas visitas de reconhecimento, que se trata de uma comunidade pequena em que seus habitantes são, na maioria, parentes entre si e que moram próximos uns dos outros e ligados pelos mesmos motivos.

Assim, para desenvolver os trabalhos com memória social é recomendado o uso da pesquisa narrativa, pois as narrativas são construídas a partir das experiências vividas. Essas experiências podem ser evocadas e postas oralmente na forma de narrativas que, aqui na Amazônia é um hábito e faz parte das tradições (MARINHO, 2015). Para este autor, o ato de contar histórias é um ato de educar, pois exercita a memória. O foco principal da pesquisa narrativa é a vida, a subjetividade individual. Nesse tipo de pesquisa se observa a liberdade acontecer, pois o sentido aparece porque a subjetividade emerge. E o sentido aparece porque os indivíduos se postam diante de si e constroem esse sentido, como expõe Bakhtin, na Estética da Criação Verbal. Para este autor, o sentido é liberdade e a interpretação, o seu exercício.

Pelas razões, acima citadas, a pesquisa narrativa acaba por se tornar um meio para desenvolver condições para a aprendizagem (MARIANI; MATTOS, 2011), pois a narrativa

comunica significados, sentidos e saberes ligados à experiência vivida por cada sujeito. Assim, em uma comunidade ribeirinha, quando as pessoas narram suas experiências, elas podem aprender e levar os outros a aprenderem como ocorrem os processos de transmissão dos seus saberes.

O uso da pesquisa narrativa permite ter acesso ao que se chama de enraizamento. Este conceito pode ser um dos sinalizadores para saber se a memória social de uma comunidade está ou não sendo conservada, revelando o quanto isso é importante para a existência das populações ribeirinhas, enraizamento e memória (DOMINGUES et al., 2016). Os próprios entrevistados denunciam aspectos do enraizamento em suas falas, quando expressam a criação de vínculos com a terra e com as pessoas ao participar da vida comunitária. O contrário disso, desenraizar, para esses autores, é de alguma forma arrancar as pessoas das suas experiências.

Na comunidade, em se tratando de vida, de mundo da vida, de construção de sentidos pressupõe uma negociação das falas nos processos intersubjetivos, na qual o pesquisador se torna participante e, também, sujeito (SPINK, 2008). Com essa perspectiva, o citado autor torna-se relevante para colaborar com este trabalho, visto que pode auxiliar na prática investigativa do resgate da memória social por permitir que o pesquisador participe dos campos de sentidos construídos pelas subjetividades e pelas relações intersubjetivas. Isso facilitará os processos de sistematizações das falas e das suas interpretações, tão necessário na análise dos dados.

2.4. Conclusão

Diante dos diálogos apresentados acerca da memória social pelos diversos autores, pode-se dizer que os mesmos lançam argumentos a partir do viés da Psicologia Social que sustentam a arquitetura epistemológica deste estudo, cingindo o projeto de forte base teórica. Em tais argumentos encontramos que os saberes são mantidos e retransmitidos graças à memória social.

Este diálogo acerca da memória social colocou como centro das discussões os estudos realizados por Bosi (1994, 2003), que é a autora utilizada no desenvolvimento deste projeto. Porém, levamos em consideração os estudos feitos por vários autores em comunidades ribeirinhas da Amazônia sobre memória social, visto que o objeto deste projeto diz respeito à manutenção e ao esquecimento do uso de plantas medicinais. Os autores estudados neste capítulo revelam grandiosas experiências nesse sentido, aqui na região, como: Alencar (2007), por meio da “paisagem geográfica”; Fraxe et al. (2007), que pensa o conceito de temporalidade,

tão necessário para se compreender a memória social na Amazônia; Lima e Alencar (2001), que em seus trabalhos mostraram como reconstruíram a história de várias comunidades destruídas por fenômenos naturais utilizando conversas com os moradores das mesmas.

Outra inferência relevante é que o uso da pesquisa narrativa, na investigação da memória social, possibilita resgatar a subjetividade do sujeito pesquisado. Assim, o mesmo é convidado a ter uma tomada de consciência da sua importância psicossocial, no sentido de ver a si como elemento responsável em manter a memória social da comunidade, pois a experiência é de ordem, tanto individual quanto social (CLAUDININ; CONNELLY, 2011; LARROSA, 1996).

CAPÍTULO 3 – MEMÓRIA SOCIAL DE ERVAS E PLANTAS PELOS COMUNITÁRIOS

3.1. Introdução

Nos capítulos anteriores apresentei uma discussão conceitual, fruto de minha adentrada no campo temático e discursivo de minha proposta, entre as concepções de diversos autores para verificar o nível em que se encontram as pesquisas relacionadas ao meu projeto, principalmente no que diz respeito à memória social do uso de plantas medicinais em comunidades ribeirinhas da Amazônia. Falei sobre os conceitos de comunidade, sobre comunidades tradicionais e comunidades ribeirinhas. Em seguida, tratei de expor acerca dos conhecimentos tradicionais e, por último, abordei a respeito da memória social cujo foco foi direcionado para o conceito proposto por Ecléa Bosi. A partir dos diálogos presentes nesses capítulos, esta dissertação ganhou um assentamento teórico mais consistente, em especial o capítulo que vou apresentar agora. Aqui, faço a apresentação dos resultados da pesquisa no campo concreto – a comunidade ribeirinha – seguida de discussões entre os autores relacionados a cada categoria de análise formulada e devidas interpretações.

Dessa maneira, vou mostrar como essas concepções e conceitos discutidos nesses capítulos anteriores acontecem na comunidade que investiguei. Daí será possível verificar se há valorização dos saberes tradicionais de plantas medicinais, como são feitas as formas de manutenção da memória social e os processos de transmissão desses saberes. Para isso, foram elencadas as seguintes categorias de análise: Agentes de transmissão de saberes (pessoas, espíritos da floresta); Finalidade da utilização de plantas (emprego tradicional de plantas para doenças físicas, emprego tradicional de plantas e outras práticas para doenças espirituais); Quem cuida e para quem; Parte utilizada da planta; Dosagens e interação com outras plantas e remédios; “Canteiros”.

3.2. Agentes de transmissão de saberes

3.2.1. Pessoas

Como a memória social se exterioriza e se objetiva em várias dimensões do modo de vida nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, pois é um dos elementos que, do ponto de vista psicossocial, une as pessoas e dá existência aos grupos, então se julgou relevante formular a

categoria “transmissão de saberes”. A transmissão de saberes é o processo de colocação de tais saberes na força da tradição para que os mesmos vaguem no tempo em uma forma de registro atrelado à memória social. E essa forma de registro pode ser escrita ou oral. Essa categoria pode nos dizer se as pessoas da comunidade ainda estão fazendo com que os saberes herdados dos antepassados pela tradição tramitem no tempo e se essa tradição ainda tem força em dar continuidade aos processos de transmissão de tais saberes. Para Fraxe et al. (2007), esses saberes estão presentes em cada morador da comunidade, mas só continuarão a existir e a serem transmitidos enquanto houver memória. A partir dessas reflexões, identificamos os seguintes relatos que revelam quem são os agentes da transmissão dos saberes:

Eu comecei a conhecer plantas medicinais, é como eu falo prá todo mundo: foi com meus pais! É com meu pai, é com minha mãe! (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

Planta medicinal é mais conhecimento da minha esposa, porque ela já morreu. Aprendi um conhecimento de pouca coisa com ela, um conhecimento de pouca coisa. (J.P.S., homem, 68 anos, entrevista/2018)

Eu aprendi a usar plantas medicinais com eles, principalmente com minha vó. (I.H.N.S., homem, 24 anos, entrevista/2018)

Eu já me curei com plantas. Eu aprendi isso com minha mãe, minha mãe foi quem me passou. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Nós aprendemos isso tudo porque os velhos de antigamente sabiam muito dessas coisas e eles ensinavam. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Eu aprendi sobre plantas medicinais, eu aprendi com minha vó, meu pai, é, eu via eles fazer e eles me ensinava, hum rhum! (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

O que eu aprendi com meus pais e meus avós eu vou passando adiante prus meus filhos, prus meus netos. (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

Eu passei a conhecer planta medicinal foi através da minha mãe, assim..., que ela fazia. Né? (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Eu aprendi assim: com a minha mãe, minha vó, né! Foi assim é, a minha mãe morreu eu tinha três anos, aí eu tinha uma vó, que me ensinava as coisas. (A.M.S., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Eu aprendi a mexer cum plantas com a minha mãe! (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

Afirma Fraxe et al. (2007) que os conhecimentos tradicionais são transmitidos de geração em geração. E esses conhecimentos constam de saberes acumulados ao longo do tempo e passados conforme as relações de parentesco e de vivência. Sendo que, dentro dessas relações, os mais novos aprendem com os mais velhos. E esses processos os participantes manifestaram claramente no decorrer das entrevistas feitas na comunidade pesquisada.

Conforme as falas, acima transcritas, e objetivadas em nossas análises pela tabela 1, pode-se perceber uma frequência maior de recorrências à “mãe”, que é citada 5 vezes pelos entrevistados e avós 3 vezes. Com isso, se pode verificar que: ainda ocorre a transmissão de saberes de plantas medicinais e que essa transmissão é feita mais por mulheres, nos papéis de mães, seguidas por avós e esposas. Esse papel das mulheres com a transmissão de saberes confirma as pesquisas feitas por Chagas et al. (2014) em seus relatos sobre o uso de plantas por famílias em Manacapuru/AM. Ao mesmo tempo, confirma também as pesquisas de Rodrigues (2015) realizadas nas comunidades de Santa Luzia e São Lázaro, no grande Lago de Manacapuru/Am.

Tabela 1 – Agentes da transmissão dos saberes

Categorias	Citações
Mãe	5
Vó	3
Avós	1
Velhos	1
Esposa	1
Pai	2
Pais	1

Fonte: Autoria própria

Para Costa e Mitja (2010 apud CHAGAS et al., 2014), a mulher é detentora de um conhecimento sofisticado, tanto em relação ao sistema agrícola nas roças, quanto nas comercializações, como também em relação às plantas a serem cultivadas nos canteiros ou jiraus em seus quintais, destinadas ao uso alimentar e ao uso medicinal. Preocupam-se até em armazenar sementes, para dar continuidade de cultivos nos anos seguintes. E, por terem tais conhecimentos, também conhecem os processos de uso. Com isso, tornam-se, em potência, capazes de transmitir os saberes acumulados. Essas autoras reconhecem essa potência e importância da mulher na comunidade que investiguei, a Comunidade de São Francisco. E os dados coletados e postos na tabela 1 comprovam esse papel da mulher.

É certo que essa preocupação da mulher parece ir mais adiante do que aparenta – possuem a consciência de que a vida da comunidade está em suas mãos e, não somente, nas mãos dos rios em seus processos de enchente e vazante, pois não é exclusivamente o rio que

faz a vida e a morte acontecerem. O modo de vida na comunidade obedece a uma razão, a uma ordem, que tem como centro a mulher, que ecoa em suas diversas gerações, como meninas, como esposas, como mães, como avós.

Rodrigues (2015) expõe acerca da organização e do trabalho das mulheres ribeirinhas da Amazônia. Nessa pesquisa, a autora argumenta que a mulher assume um papel social muito importante dentro das comunidades ribeirinhas, e esse papel não a condena a ser mero elemento de apoio ao homem, de ajuda ao homem. A mulher é a grande responsável pela transmissão dos saberes acumulados. Isso quer dizer, dentre outras coisas que, se há transmissão de saberes, então há uma memória social viva. E essa memória se torna guardada pela mulher. Assim, seu papel faz o modo de vida da comunidade existir e, com isso, a vida ser possível. Nesta mesma linha de discussão, Fraxe et al. (2007) também reconhecem a mulher como transmissora desses saberes e preocupada em manter tais saberes vivos no cotidiano da comunidade.

Os mais velhos foram também citados, conforme mostra a tabela 1, mas com apenas uma ocorrência. Vale dizer, com isso, que os relatos apontam para o desaparecimento deles dentro da comunidade, já que muitos já morreram. Porém, para Amorozo (1996 apud FRAXE et al., 2007), a transmissão oral é o único modo de se perpetuar os conhecimentos. Com isso, a transmissão dos conhecimentos entre as gerações depende da intensidade dos contatos entre os mais velhos e os mais novos. Mas, dialeticamente, esses mais novos logo serão os mais velhos dentro da comunidade, de modo que, com o passar do tempo, caso não haja interferências externas, poderão acumular conhecimentos assim como seus antepassados, constituindo uma nova geração e tornando-se referência por isso. As falas confirmam, então, a existência de ambientes de aprendizagens dentro das famílias na comunidade, na forma relações entre pessoas dentro das diversas gerações, mediadas pela linguagem oral, compreendidas aqui como experiências nas quais os saberes sobre uso de plantas medicinais são transmitidos: “*eu aprendi a mexer cum planta foi cum a minha mãe*”. Aprendeu como? No dia a dia, ela chamava a filha, mostrava os procedimentos e falava, para a filha registrar a experiência vivida, não em um caderno, não em um computador, mas na memória, a fim de compartilhar e transmitir, um dia, para seus descendentes.

Apesar de algumas falas deixarem transparecer que “essa nova geração” não quer saber de plantas medicinais por diversas razões, tal como “dá muito trabalho preparar um chá”, e as tentações que o mundo externo oferece através dos meios de comunicação, como televisão e celulares, em minha pesquisa de campo encontrei um contraponto. Encontrei nas casas de todos os participantes as condições de existência concreta que os obriga, por bem ou por mal, a manter suas tradições, pelo simples fato de estarem distante dos centros urbanos, difícil acesso aos

centros oficiais de saúde, ao alto custo de medicamentos farmacêuticos, de não conseguirem gozar das políticas públicas a eles destinadas, pelos preconceitos que sofrem quando os jovens chegam a Manaus para tentar a vida. Essas decepções fazem os ribeirinhos, da comunidade investigada, reconhecerem que a verdadeira vida, a vida autêntica, é a vida na comunidade, e que nem um animal que habita as matas é tão selvagem quanto o capitalismo encontrado na área urbana: usurpador, sujeitador da subjetividade, desumanizador.

3.2.2. Espíritos da Floresta

Resolvi abrir e desenvolver esta subseção em razão da fala descompromissada e informal de uma moradora da comunidade e que uma das participantes também deixou transparecer, acerca do que chamam espíritos da floresta, personificados em algumas figuras de grande reconhecimento em nosso folclore amazônico: Matinta Pirera, Mapinguari, Bôto, Curupira. E são essas figuras ou outras que não tive a audácia de perguntar os nomes, que transmitem a alguns moradores os conhecimentos sobre plantas, rezas, benzimentos, etc. Além destes, há também, os espíritos presentes no corpo dos curandeiros, invocados por meio de rezas para ajudarem nos processos de curas de doenças espirituais se utilizando de plantas, como veremos na próxima seção. Todos esses elementos constituem o *corpus mithorum* e compõem uma parte da cultura dos ribeirinhos da Amazônia, juntamente com o modo de vida, a organização política e econômica, os saberes tradicionais e a memória social.

A floresta tem seus mistérios, capazes de gerar um profundo silêncio na consciência, a ponto de deixar o sujeito em contato consigo mesmo para conhecer seus pavores, seu “eu”, sua sensibilidade estética e suas intuições. A fala da solitária moradora, do alto de uma desbotada palafita, de forma esbravejante, mas com extrema necessidade de desabafar ou de expressar a defesa de um ego, enunciava:

Nunca chames pelos espíritos da floresta, pois eles poderão lhe responder! (Diário de Campo, 2018)

E como apontei, em uma das entrevistas a moradora dessa comunidade revelou que aprende e usa seus conhecimentos a partir do contato com esses espíritos da floresta:

Assim, muita gente não acredita... mas isso já vem umas vozes dentro da gente! E eu utilizo! Assim, prá você, eles te mostram, aí você vai e faz, reza nas pessoas. Assim, tem uns que incorporam nas pessoas, outros não, eles falam com a pessoa, a pessoa escuta o que eles falam, é auditor né, tem uns que tem visão. Muita gente não acredita,

mas eu acredito nisso, porque os ancestrais da gente vêm a base disso, você sonha.
(A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

O reconhecimento dessas crenças foi ofuscado pela presença de Igrejas evangélicas na comunidade, que associam esse tipo de fenômeno, como forma de perturbar a consciência e modificá-la conforme seus interesses, a coisas do diabo, à macumba ou outras práticas de coisas tidas como ruins. Com isso, acabou por se, não exatamente romper, mas deixar latente algo natural e de construção histórica, para impor o ideológico. Acreditar em santos e visagens, como escreveu Galvão (1955), e em seres mágicos da natureza é algo que vai contra os dogmas de certas tendências do Cristianismo.

Mesmo negando as crenças, isso acaba por afirmar sua existência, mesmo que suas práticas sejam aniquiladas, mas seus símbolos continuam vivos na consciência emprestada à floresta e aos rios. Isso, nem a dialética, nem a dialógica perdoam. A vida dentro da floresta, infiltrada pelas águas do grande rio barrento, parece ser detentora do poder de fazer emergir as forças das profundezas do inconsciente que conduzem ao eterno retorno de recorrências a elas.

Isso faz lembrar Nietzsche (2011), quando afirma que sua obra é o evangelho para os fortes (quem pretende dominar), enquanto que a Bíblia cristã é o evangelho para os fracos (quem pretende ser dominado). Nela, o personagem principal, na figura de Zaratustra, abandona a vida social que tinha em um vilarejo, e sobe para o topo de uma montanha para viver isolado por dez anos em contato apenas com animais e plantas. De vez em quando olhava lá de cima para o velho vilarejo e percebia que as coisas continuavam as mesmas, tudo se repetia em seus cotidianos. O que o autor põe aqui, trata-se de uma experiência do homem sem o poder, fora das relações de poder, visto que o poder tem fome de consciência para se manifestar e necessita de uma bilateralidade. Como o personagem não está diante do outro, então, de nada vale sua consciência, pois não há a quem dominar, nem tem como ser dominado, mas fica consigo, com o seu “eu”, sem precisar esconder quem ele é, o horrível que o habita.

A vida dos ribeirinhos é uma vida que os aproxima, de certo modo, do que Nietzsche expõe a partir do seu Zaratustra. A experiência dos mesmos nas relações com a floresta os torna capazes de escutar as batidas do próprio coração, de ouvir os próprios pensamentos, de um forte e intenso contato e encontro consigo mesmo, de se orientar pelas intuições como se fosse uma bússola afetiva e poética, capaz de abrir uma interlocução subjetiva entre a sensibilidade humana e a natureza. Torna-se inócuo dizer aqui, que haja uma relação de poder entre eles e a floresta e que suas ações sejam meras realizações de um discurso cujos proprietários recaiam sobre o elemento natural e o elemento sobrenatural. O alcance dos processos de subjetivações na comunidade vai além dos limites do espaço físico, mas ingressam e se diluem com muito

valor na dimensão do lugar (TORRES, 2012). E o que parece acontecer talvez se deva à linguagem, à objetivação dessa experiência, que não dispendo do conceitual, se recorre abundantemente e de forma exuberante ao alegórico.

Isso revela a amarga necessidade de se procurar o lugar das palavras no mundo, como propõe Torres (2012). É essa ação que se chama de interpretação, ir além das aparências do fato. Qual é o lugar no mundo, do “Bôto que engravidou a cunhã”? Consta de um trabalho de interpretação, de substituir o fato presente e exposto pela linguagem, devolvendo-o ao seu lugar no mundo. Esse lugar chama-se “o namorado da cunhã”. O Bôto pode ser visto como o namorado da cunhã, responsável pela sua gravidez? Porém, a cunhã alega que foi encantada por ele. Até que ponto esse encantamento se prende à moral? Esse lugar, o *locus*, não deve ser visto como espaço físico, mas deve ser situado na relação do real com a realidade. A realidade entendida como espaço dos significados, das construções objetivadas coletivamente e, ao mesmo tempo, o real entendido como o espaço dos sentidos atribuídos às coisas, enquanto tratamento dado aos significados pela subjetividade, como coloca Mori e Rey (2012).

Nossa ciência, em especial a ciência presa ao paradigma da simplicidade, a ciência herdada da Modernidade, apresenta um paranoico desejo de desencantar o mundo. E esse desencantamento se constitui em negar as afirmações e reduzir o todo a algo simples, previsível e controlável, mas ao mesmo tempo, torna-se um convite para se conviver com a afirmação e com a negação das coisas. Porém, quando o foco se dirige para o mundo da comunidade ribeirinha, não há como o tratamento ser o mesmo, pois significados e sentidos fluem como as águas dos rios, em um devir complexo e difícil de ser apreendido em seus movimentos, onde há ordem, desordem e organização.

Dentro da comunidade estudada, subsiste o encantamento do mundo. Esse encantamento não é deixar de conviver com as afirmações e com as negações, ao mesmo tempo, mas um conviver com a natureza e a sobre natureza, com uma ordem objetiva e com uma ordem subjetiva, e é bem mais além do que Durkheim (2004) propôs na Lei dos Três estados, estabelecendo fases de desenvolvimento do pensamento coletivo: de uma forma de pensamento mais pobre, estado teológico, que evolui para uma forma mais avançada, chamada estado positivo.

Quando se fala de encantamento dentro das comunidades ribeirinhas, se fala de uma experiência da consciência dentro de dois mundos, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, como postulou Galvão (1955). Quando o Bôto encanta a cunhã, ele se mostra na forma de homem, que pode levá-la para uma outra dimensão no fundo do rio sem que a mesma se afogue

e retorne embebida de afetos e delírios, expressos em muitas narrativas nos interiores amazônicos, como mostram as pesquisas de Andrade (2015).

Com isso, posso dizer, mesmo que um tanto distante, que os chamados espíritos da floresta estejam associados ao privilégio dos moradores em poderem desenvolver uma grande sensibilidade, um silêncio consigo mesmo, nas relações com a floresta, possível somente nas comunidades ribeirinhas, longe das tentativas de sujeições da subjetividade, capaz de dar vida aos conteúdos do imaginário.

3.3. Finalidade da utilização de plantas

Como um dos objetivos da pesquisa se refere à valorização de plantas medicinais na comunidade investigada e essa valorização se atrela ao uso das mesmas e, ao mesmo tempo, isso revela uma prática denunciadora de um saber presente na memória social, é que aclamei, como segunda categoria de análise, a “utilização de plantas”. A utilização de plantas medicinais nas comunidades ribeirinhas da Amazônia se dá, entre outras razões, pela ausência da medicina oficial nas mesmas (NODA; RODRIGUES, 2008). Além disso, as pesquisas realizadas em diversas comunidades ribeirinhas por Rodrigues (2015), Fraxe et al. (2007), Costa e Mitja (2010) revelam o uso de plantas medicinais por muitas famílias e confirmam esse argumento. Esta categoria permite verificar se a comunidade ainda mantém a memória de plantas medicinais, viva, e tal condição é assegurada pelo uso. E as falas referentes a esta categoria para se efetuar as inferências, estão abaixo transcritas em suas classes.

Conforme os dados apresentados nesta categoria, verificamos que todos os participantes disseram que utilizam plantas medicinais. Cito a seguinte fala de um participante, como exemplo:

As plantas que eu mais utilizo, são: eu tenho elixir paregórico, tenho cravo da índia, né, a gente faz um chazinho prá quando a gente tá com tosse. Abacaxi prá infecção urinária, né: você lava ele, corta a casca, aí passa dois dias de molho, aí você bate e fica tomando ele, mas sem açúcar, fica tomando normal, né, um copinho de manhã e de noite. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Como se nota por esse exemplo que se repete nas falas dos demais participantes, todos usam plantas medicinais. Entretanto, reparamos que seu emprego estava também associado a duas classes de usos: relacionadas às doenças físicas e às doenças espirituais. As falas dos participantes fizeram referências a uma série de doenças dentro das duas categorias formuladas. São categorias que se inserem dentro da perspectiva da psicologia da saúde e com fortes

elementos psicossociais, como significados e sentidos, sentimentos, afetos. Isso pode revelar os níveis de liberdade e de dependência ou de servidão em que as pessoas de uma comunidade ribeirinha estão sujeitas, bem como suas condições socioeconômicas. Esta pesquisa mostrou que, apesar das falas dos participantes acusarem o acometimento de várias doenças, tanto na esfera física quanto na esfera espiritual, elas mesmas são capazes de apontar as soluções para esses males sem terem que recorrer à medicina oficial, como algo primário.

3.3.1. Emprego tradicional de plantas para doenças físicas

Abaixo, mostro os dados na forma de falas, que tratam do emprego tradicional de plantas em doenças físicas. Nelas, os participantes fizeram citações de sintomas de doenças físicas, indicaram disfunções de determinadas partes do corpo, indicando os nomes das partes ou dos órgãos. Para os sintomas, utilizaram em suas falas os termos: “*quando a gente sente.*”, “*quando a gente tá com*”, “*quando a gente tem*”, “*toma isso*”, “*toma aquilo*”. Essas queixas, apesar de serem vistas como senso comum das pessoas que vivem na comunidade, não ficam tão distantes das queixas de pessoas que vivem na área urbana, em maior contato com a medicina oficial e devem ser respeitadas porque são detentoras de um saber local, dentro da cultura que eles vivem, como reconhece a Organização Mundial de Saúde (WHO, 2002). A seguinte fala do barqueiro durante a primeira visita à comunidade retrata essa preocupação, conforme nossos registros em diário de campo:

Alguns pesquisadores são arrogantes e querem se achar superiores a quem mora na comunidade... esses pesquisadores explicam usando a ciência... eu também posso explicar, mas de outra forma. E não é tão diferente assim! Aguar uma planta antes das 16h00min h faz a água ferver na raiz e matar a planta. Explico assim, mas não é tão diferente do que a ciência explica, apenas é de outro jeito! Temos um conhecimento que funciona também, senão nada daria certo por aqui! (Diário de Campo, 2018)

Falas acerca do emprego tradicional de plantas em doenças físicas e suas frequências de citações pelos participantes:

Inflamação e infecção

Tem hortelã, tem o malvarisco, corama, o amor crescido e a cubreira (que é calmante, né?). Tudo isso faz o chá e, o algodão roxo, bom prá inflamação, infecção. (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

Eu tenho mutuquinha, aquela planta que cresce..., ela serve prá inflamação, prá vômito. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Tem o abacaxi prá infecção urinária, né: você lava ele, corta a casca, aí passa dois dias de molho, aí você bate e fica tomando ele, mas sem açúcar, fica tomando normal, né, um copinho de manhã e de noite. Eu vejo resultado nisso e a gente precisa, né! (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Eu tava ruim da urina, com infecção de urina, e fiquei boa, melhor, com a folha da cuieira, tava morrendo com uma dor aqui. Aí, meu marido foi lá, pegou umas folhas, fez o chá, eu sou toda exagerada, botei num copão assim, tomei todinho! (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Eu passei três meses com a infecção urinária que eu peguei, aí eu usei a raiz de canapum. (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

Eu cunheci uma moça, ela tomava o crajirú como se tomasse água, prá uma infecção que ela tomou. Todo dia ela tomava! E a menina seca, seca, seca...! (A.M.S., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Estômago

A planta que eu uso mais é a sabugueira, é tão boa para o estômago. Eu boto ela prá ferver e vou tomando. (J.P.S., homem, 68 anos, entrevista/2018)

Eu cultivo várias plantas aqui: manjerição, arruda... Tenho planta para estômago. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Quando as pessoas chegavam com uma dor de barriga, a gente indicava a planta tal, prá doença tal, prá isso. (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

A minha família vem me procurar prá eu fazer chá! Faz um chá pro istômu, eu tô cum dô nu istômu. (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Dor e febre

Sei identificar algumas pelo cheiro, como: a marcela, que serve para dor de cabeça, febre. (I.H.N.S., homem, 24 anos, entrevista/2018)

Desde quando o jacaré mordeu ela, que dava uma dor na perna e ela já tava tomando uma pílula. Vai prejudicar ela! Eu dizia: minha filha, vai no médico! Mas ela não vai em médico! E eu digo prá ela: toma cidreira com capim santo. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Vai no canteiro, quando dá uma dor, que nós plantemos. Minhas plantas tão prali, escapou da água! (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

É, remédio caseiro também ajuda, é muito bom! Banha da cobra, tudo eu butava dentro! Melhorou, ficou boa do braço! (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Tosse

tenho cravo da índia, né, a gente faz um chazinho prá quando a gente tá com tosse. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Fígado

Você vê o resultado da planta, porque às vezes pode atacar o fígado. (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Banho

*O manjerição a gente também usa na comida, serve prá banho. (Participante 5)
A gente usa plantas, mucura-caáprá prá fazer banho, cipó-alho, só, fazer uma limpeza.* (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Diarreia

Como uma vez, o meu sobrinho tava cum uma diarreia, uma diarreia, uma diarreia, e naquele tempo não passava, né, aquilo, já tava prá...! Ai ele veio, catou umas azeitonas, tirou as cascas das azeitonas e fez um chá, aí deu elixir paregórico, alguma coisa assim, tinha treze anos, ele foi dando, foi... sabe, ficou bom! (A.M.S., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Emagrecimento

A mamãe tem um monte de pé de amora, ali no quintal. E os médicos da cidade passam pilulas de amora prá mulheres emagrecer..., que custa um dinheirão! (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

Anemia

Aí ela foi, levou no Joãozinho prá fazer exame, aí ela ligou, aí ela disse: tia, deu na nenê um pouco de anemia. Aí eu disse: a mamãe tem aqui um pouco de genipapo, bem quente, que só o sumo é bom prá anemia, tú quer prá dá prá ele? (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

Hemorroida

Ela é por dentro mesmo! Meu pai sofria de hemorroida e ele pegava aquele marupá, ele ficava bom só com esse marupazinho. (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Malária

Eu me curei só com chá, o chá de quebra pedra. Eu tomei remédio prá malária, mas também, depois daí, nunca mais peguei. (I.H.N.S., homem, 24 anos, entrevista/2018)

As falas acima demonstram que há um alto índice de citações em relação às prescrições de plantas para doenças gastrointestinais. Com base nas pesquisas de Torres (2012), bem como pelas observações que fiz na comunidade, a explicação mais provável para isso sugere uma recorrência aos períodos de enchentes e vazantes do rio, bem como a falta de saneamento, concordando com Gama et al. (2018). Apesar de a comunidade ser abastecida com a água de um poço artesiano e pelas cacimbas das casas dos moradores, o poço fica situado a poucos metros da margem do rio e, as cacimbas, ficam nos quintais dos moradores. Quando chega a cheia, tanto o poço artesiano quanto as cacimbas ficam encobertos, pois as terras da comunidade, em sua grande totalidade, são terras baixas, por isso que as mesmas possuem arquitetura de palafitas. Com isso, as pessoas são obrigadas a buscarem água do rio para coar ou ferver a fim de consumirem, mas esses processos não bem realizados podem permitir que a mesma continue contaminada por vermes e parasitas e provocar verminoses na população local.

Além disso, tem o outro lado da dialética do rio: quando as águas baixam, outros problemas surgem, por conta dos dejetos das fossas dos banheiros que se misturaram com as águas das cacimbas, passando a oferecer uma nova fonte, em potencial, para fazer proliferar as verminoses. Sem contar que, durante o período da vazante, os moradores fazem criações de animais domésticos em seus quintais, que também podem ser vistos como outra possibilidade para contaminações.

Gama et al. (2018), realizaram pesquisa na zona rural do Município de Coari para avaliar aspectos socioeconômicos, condições de moradia, de acessos a serviços e condições de saúde. Para estes autores, as populações ribeirinhas da Amazônia vivem em áreas rurais, às margens de rios e lagos, cujo cotidiano está sujeito aos processos de enchentes e vazantes, apresentam uma economia baseada na pesca, no extrativismo, na agricultura e, em algumas, na pecuária. Tais atividades são desenvolvidas nos rios, florestas, em roças e quintais. Concordam com Wagley (1988), que a cultura guarda fortes elementos herdados de povos indígenas nas suas miscigenações com nordestinos e os colonizadores portugueses, responsáveis por suas origens. Sendo que o modo de vida dessas pessoas nas comunidades ribeirinhas se dá em áreas desprovidas de saneamento básico, sem esgoto, sem água tratada, sem higienização de alimentos, muitas delas ainda sem energia elétrica para conservar alimentos em geladeiras.

Essas condições para se sustentar um modo de vida nas comunidades, favorecem o surgimento e até o agravamento de certas doenças. Fora isso, as distâncias para os centros urbanos contribuem muito em manter essas populações em suas comunidades forçando-as a resolverem seus problemas de saúde, doenças simples e, algumas doenças infecciosas típicas da região, por meios alternativos, como o uso de plantas medicinais. Em casos mais graves ou de complicações súbitas, se os conhecimentos especializados de algumas pessoas da comunidade não resolverem, então tentarão vencer as distâncias por meio dos rios para chegar aos centros urbanos, ou ficarão entregues às forças do destino. Alguns relatos de participantes desta pesquisa retratam essa situação:

Olha, meu marido, meu marido, rezava no pessoal que engasgava no rio, vinha logo prá cá, prá rezar. Ele rezava e a pessoa ficava boa rapidinho! (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

Agora só teve a menina que nasceu prá lá prá Manaus por causa do parto, que ir com o médico, mas tinha ido primeiro com a parteira, aqui, até quando ela morreu agora, a mãe Nila. (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Diz que foi coração, foi coisa, é, infarto. Ela tinha pressão alta. E o filho dela, o Carlito, ele também tem pressão alta. Tá vez que ele tá aí e ele vai pro hospital, passando mal. Ela morreu assim, não chegou nem no hospital, com a pressão alta! E a mamãe era uma rezadeira procurada, de todo mundo, de uma ponta em outra. (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Para a Bezerra e Sorpreso (2016, p.4), a saúde é “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”, estabelecido pela OMS, em 1948, mas revisto em face de críticas, pela sua amplitude. Trata-se de um direito social de todo cidadão. É um valor coletivo que independe de raça, de ideologia, religião e

condição socioeconômica. Porém, as falas dos participantes desta pesquisa fizeram inócuas citações quanto à presença de médicos na comunidade pesquisada, que estão abandonados, que políticos e pesquisadores só aparecem lá para explorá-los. As visitas são esporádicas. Como fica, então, esse direito social para a comunidade ribeirinha investigada? É possível arriscar em dizer que, como declarou um morador da comunidade, “*não precisamos de nada que vocês têm lá na cidade, em Manaus, nós temos tudo o que necessitamos aqui para viver*” (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018). Eles possuem roças, produzem para comercializar; possuem quintais, produzem para assegurar o sustento da família; possuem canteiros, seus laboratórios para tratar as doenças.

Para Reschke e Schröder (2012), saúde se refere aos processos de busca contínua para manter um equilíbrio entre o sujeito e as exigências do meio ambiente. Trata-se de um estado de equilíbrio no qual as necessidades básicas, de cunho biológico, como comer, beber, dormir, são atendidas ou satisfeitas em nossos cotidianos. Ao mesmo tempo, o alcance desse estado de equilíbrio está associado às satisfações da nossa consciência. O que buscamos se justifica em motivações e isso deve lança-lo a agir por si e para si no mundo. Em Sawaia (2011), quando a autora retoma o conceito de afetividade, do pensamento de Espinosa, é bem clara em dizer que estaremos dispostos a agir sobre o mundo e sobre nós a partir do momento em que nossos encontros possibilitarem recebermos afetos de alegria. Isso pode ser considerado saúde, nessa perspectiva, pois possibilita que o sujeito se sinta livre e dotado de pensamento pronto para resolver seus problemas no cotidiano.

A doença, ao contrário, para Reschke e Schröder (2012), ocorre quando há um desequilíbrio entre o sujeito e as exigências do meio em que vive. É vista como um acontecimento processual no decurso da vida em razão de conflitos sucessivos que experimenta em seus cotidianos. Em face disso, tanto o corpo quanto a consciência manifestam sinais que se objetivam e caracterizam esse estado de desequilíbrio que toma conta do sujeito em dado momento. Lá em Sawaia (2011), como já exposto, os afetos de tristeza podem tornar o corpo e a mente presos à passividade, impedindo que o mesmo possa agir até mesmo para satisfazer suas necessidades mais básicas. Trata-se aqui, de uma doença planejada para atender a finalidades sociopolíticas. Mas, na comunidade pesquisada, os espaços destinados aos encontros, onde as afecções acontecem, ocorrem com mais frequência dentro do centro comunitário e dentro do ambiente familiar. Como esses espaços são destinados às interlocuções, então as relações intersubjetivas os tornam vivos e geradores de afetos de alegria, pois neles se reconhece os sentidos às coisas da natureza e da vida comunitária, atribuídos pelas subjetividades. Você é doente, quando não é ouvido, quando não lhe deixam falar.

Reschke e Schröder (2012) falam do conceito de estar doente. Para esse autor, estar doente se refere a uma situação subjetiva. Eu posso ter todas as minhas necessidades básicas satisfeitas, mas dizer que estou doente, que não me sinto bem. As formas de se reagir a determinadas situações em nossos cotidianos podem nos causar choques de realidades. Nessa situação, o seu centro está ligado aos significados e sentidos. E a superação disso implica sempre no desenvolvimento de novas habilidades a fim de que se possa buscar a estabilização. Na comunidade, alguns participantes falaram que se sentem mal por serem discriminados na cidade de Manaus. Muitos retornaram de lá e apresentam esse sentimento.

Em se tratando de medicina oficial, a mesma recorre ao conhecimento científico para fazer a cura ou o tratamento das doenças físicas, bem como realiza procedimentos cirúrgicos, em situações mais complexas que necessitam de ações invasivas no corpo, em razão de graves disfunções no organismo. Há, também, as chamadas doenças espirituais, as doenças que se encontram na dimensão dos conhecimentos subjetivos, Baptista (2012). Procedem de fontes em que pesam as convicções da influência de entidades espirituais na vida das pessoas. Mas que, depois de serem compreendidos podem receber tratamentos por parte da Psicologia. Porém, na comunidade ribeirinha pesquisada, praticamente não há a presença de médicos na mesma para fazer diagnósticos, tratamentos, nem para prescrever medicamentos. Não há psicólogos para tratar dos problemas espirituais. O conhecimento científico não se faz presente na forma de agentes oficiais formados em universidades. Com isso, o tratamento das doenças fica por conta dos que dominam os saberes tradicionais acumulados ao longo do tempo (DIEGUES, 2001).

3.3.2. Emprego tradicional de plantas e outras práticas para doenças espirituais

A Organização Mundial da Saúde (WHO, 2002) reconhece que as comunidades tradicionais possuem seus próprios conceitos de saúde, doença, diagnóstico, prevenção e tratamento do uso de propriedades terapêuticas das plantas medicinais. E é certo dizer que estão guardados em uma grande fonte chamada memória social da comunidade. E esses saberes são especializados, dentro das comunidades: tem pessoas que dominam os saberes para tratar só de doenças físicas e tem pessoas que dominam os saberes para tratar só de doenças espirituais. As doenças, tanto físicas quanto espirituais são tratadas pela figura do curandeiro, que em se tratando destas últimas, aparece nas formas especializadas de: benzedeiro, rezadeiro e pegador de desmentidura. Estas práticas de curas também são reconhecidas pela Organização Mundial de Saúde, vistas como uma tradição que está há gerações dentro das comunidades ribeirinhas da Amazônia.

Os participantes da pesquisa fizeram menções à existência de doenças espirituais na comunidade, como quebranto, mal-estar físico, machucados. E, na concepção deles, as curas se encontram na posse de rezadores, benzedores e pegadores de desmentiduras. Como as mulheres são os principais agentes responsáveis pela transmissão dos saberes, também são as maiores praticantes de benzeduras, como afirma Hoffmann-Horochovski (2015). Mostrarei isso nas falas abaixo:

Rezas

Hoje em dia, os quebrantos nem existem mais, os bebezinhos assim: - não, eu vou fazer uma reza! Não há mais quem reze! A maioria das pessoas ainda acreditam nisso, mas não tem mais quem reze. Usavam uma plantinha prá isso, o arruda. (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

Antigamente tinha parteira, tinha rezadeira. A gente confiava muito. Isso aí tinha muito aqui. Agora, tem uns novatos, que não sabem nem rezar. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Eu ainda lembro muito dessas rezadeiras, que rezava em criancinha, humrhum! (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Quando a criança tá com um quebranto muito forte, a rezadeira arria também e a criança fica boa, chega a folhinha fica murcha murcha! (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Ela rezava o “Pai Nosso”. E ela rezava, e aí ela ia pedindo a cura, pedindo a Deus, usando a planta. Quando ela ia rezar, ela pegava três galhinhos, aí ela ia fazendo a cura através do senhor Jesus, cura o fulano, cura o ciclano, que tá cum isso, Senhor. Tende piedade! Carrega o corpo dele, porque não é teu. Ela rezava sempre cum sal, água de sal, a minha mãe. As plantas que ela usava era a vassourinha, era esse pião roxo, era aquele..., como é meu Deus, esqueci, que fede, fede, fede, aquela bicha, como é que é...? Arruda! E as pessoas ficavam boas, e elas reconheciam! (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

A filha da minha sobrinha passou mal essa semana por causa duma inflamação...! Aí, ela e o marido passando por essa dificuldade! Aí, eu orei nele, pois hoje era prá gente tá velando ele! (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

Benzimentos

Porque, de primeiro, os católicos, eu sei lá, eles se importavam muito a criança lá, benzia tanto, essa coisa! Agora, não, é direto! (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

Tenho conhecimento sobre benzimento, usando plantas (...) aí você vai e faz, reza nas pessoas. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Desmentiduras

Eu tenho um filho que ele está trabalhando com isso. Esse negócio de cura, isso tudo ele faz, né! Desmentidura, tudo ele faz! (J.P.S., homem, 68 anos, entrevista/2018)

Quando o Sabá era mais novo, ele fazia muito isso e ainda faz, ele conhece! Eu já tenho uma neta e uma filha que já conseguem fazer isso, dá uma puxada, dá aquela massagem, mas não como ele. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Ela era minha comadre, ela. Morreu tá com um mês, ela morreu. Ela rezava, ela pegava também. Pegava desmentidura, esse negócio de dor. (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

A minha mãe, ela pegava desmentidura, ela rezava, ela fazia remédio caseiro, ela pegava na barriga das pessoas que iam lá em casa, tudo isso ela fazia, minha mãe. Ela morreu, tá com três anos que ela foi embora! (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

O papai sabe rezar, sabe tirar desmentidura das pessoas. Como eu queria voltar naquele tempo... mamãe, como é isso? Papai, como é isso? Se a gente não se preocupar com isso, a gente vai depender de farmácia. Antigamente, a mamãe corria atrás da vovó prá saber como fazia essas coisas, hoje somos nós que corre atrás da mamãe prá gente saber, mas amanhã, será nossos filhos, que correrão atrás de nós... (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

Nas falas acima, o elemento “reza” apresenta forte destaque. Isso se deve ao fato de terem tido um contato maior com os mais velhos, dentro de suas casas e nos quintais, onde receberam os saberes referentes às rezas. Por outro lado, sua figura de mãe protetora vai além dos limites físicos para assegurar a proteção dos entes queridos. As condições da vida em comunidade, rios, florestas, medos, podem levar a criação de mitos, de crenças, como forma de se conviver em harmonia com a natureza.

A reza é a comunicação utilizada pelos curandeiros para fazerem suas petições às divindades a fim de que as mesmas venham a intermediar os processos de cura das pessoas acometidas pelos males físicos e espirituais durante os rituais de tratamento dirigidas pela figura do benzedor. Normalmente, a divindade central recai sobre o Jesus Cristo. O benzedor, na verdade, também é um rezador.

Os benzimentos foram pouco expressivos, apenas duas citações. As falas denunciaram que seus praticantes eram as pessoas mais velhas, mas como muitas delas já morreram, os mais novos não querem saber disso. Porém, pelas observações que fiz, a comunidade já conta com a presença de Igrejas evangélicas. Como os benzimentos, tradicionalmente, são práticas associadas ao catolicismo, parece ter havido aqui um conflito ideológico que gerou ruptura, no sentido das novas gerações darem continuidade a essas práticas de curas por serem recorrentes, em seus rituais, a algo cristão com envolvimento de elementos pagãos, ligados diretamente à natureza, às forças da natureza. Isso fez apagar a ideia de espíritos da floresta, para aclamar a ideia de um Deus único, reconhecido pelos evangélicos. A seguinte fala de um morador da comunidade retrata essa situação:

Não acredito em espíritos da floresta, como é comum se acreditar, em muitas comunidades! Sou evangélico e acho que essa visão é retirada dos ribeirinhos pelas Igrejas, que mudaram essa concepção. (Diário de Campo, 2018)

Tem muita gente que não usa plantas medicinais porque acha que é coisa de macumba. Macumba não tem nada a ver com plantas medicinais. As pessoas demais é que pega e vão fazer suas nojeiras. (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

O benzimento é uma prática de cura antiga no Brasil, que vem desde o Período Colonial, muito associado ao catolicismo, e envolve saberes passados de geração a geração e é realizado, em grande parte, por mulheres (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2015). Para a autora, essa prática costuma ser aprendida de duas formas: pela intuição ou pelos ensinamentos de uma pessoa mais velha, já atuante. A pessoa que recebe esses ensinamentos passa a conhecer e a dominar as rezas, acreditando com isso está recebendo um dom divino para poder utilizar nas curas. É visto como uma prática de cura de doenças comuns, mas que acreditam estarem associadas à presença de forças espirituais, ditas “negativas”, na vida das pessoas. E que, somente por meio de rezas se pode deixar o corpo dessas pessoas, “bento”, protegido e liberto disso. As forças espirituais ruins se mostram nas formas de “mal olhado”, “quebranto”, “inveja”. E essas forças se convertem em sintomas físicos e emocionais capazes de gerar mal-estar, indisposição, fraqueza, queixas de febres e dores, infelicidades, inquietações.

Ainda segundo Hoffmann-Horochovski (2015), o benzedor se utiliza de um ramo verde de alguma planta medicinal, faz movimentos com o sinal da cruz sobre o corpo da pessoa, que se acredita “estar doente”, e de rezas para fazer o tratamento. Também utiliza objetos, como garrafas com água, dentes de alho, facas. Pronuncia o nome da pessoa a ser tratada, nessa reza, encomendando à divindade que a cure. Aos olhos da Psicologia científica, penso que isso decorra do fato de que as relações sociais criam os ambientes para que os “encontros” aconteçam, e são nesses neles onde as afecções e afetos vão se dar, como postulava Espinosa. Nosso agir ou passividade dependem de como sentimos tais afetos. Os afetos de tristeza nos impossibilitam de agir, nos deixam deprimidos, sem perspectivas de futuro, em crise existencial. Isso, dentro das comunidades ribeirinhas pode ser visto como resultante da presença de forças espirituais ruins, miticamente.

O elemento desmentidura, também foi bem expressivo nas entrevistas. Ele revela a existência de certo acometimento de pessoas com machucados localizados, em músculos ou em estruturas ósseas, que levam às queixas de dores e febres. Apesar de pertencer à categoria de doenças espirituais, não estão distantes para enxergá-las com proximidade com doenças reumáticas. As falas anteriores sobre as doenças físicas, no que diz respeito às doenças reumáticas, mostram que há a exigência de um esforço físico das pessoas dentro da comunidade, sobrecarregando músculos e ossos. Pelas leituras de alguns autores, como Rodrigues (2015) e Fraxe et al. (2007), estas deixam bem claro em suas pesquisas que o cotidiano nas comunidades

ribeirinhas são marcados pelo trabalho na roça, nos quintais e nos rios. E a explicação que consegui ver com a pesquisa é que o principal elemento responsável por isso está ligado ao modo de vida da comunidade, que exige esse esforço empreendido nas roças, nos quintais e nos rios. Isso mostra que essas atividades afetam muito os moradores da comunidade. Como não há médicos, como um ortopedista, para cuidar desses problemas, então a figura do pegador de desmentaduras é sempre recorrente e mais cômoda. Apesar de toda a beleza da comunidade, mas a vida na mesma é marcada por certa dureza de trabalho (ANDRADE, 2015).

O pegador de desmentadura, também é um curador, que se utiliza de plantas medicinais e combinações de remédios caseiros. Consta de um ritual de benzimento para costurar machucados, no qual se procede aplicando massagens com unguentos no lugar afetado e, em seguida, coloca-se ervas, como pimenta batida e outras, e envolve-se o lugar com um pano (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2015).

3.4. Quem cuida e para quem

Esta categoria revela as relações entre as pessoas acometidas por doenças e quem as trata ou cura. E esta pesquisa deixou bem clara as preocupações com o outro. O outro é mais que um mero fato mediador das escolhas para definir uma pessoa. Tratar do outro é mais que ter cuidado, é acima de tudo, valorizar. Valoriza-se, não somente pelo uso, mas principalmente, estabelecendo relações com o outro, possibilitando troca de afetos de alegria para que o mesmo continue a agir e a fazer pelo lugar, como é marcante nas comunidades ribeirinhas da Amazônia. Eis aqui uma das razões delas serem concebidas como mundo da vida, como propõe Habermas (1989).

Disso, nomeei duas variáveis para representar e abrir discussão: o agente que trata e cura e, o outro, aquele que é tratado. O sexo do agente que trata e cura as doenças se afirmou, em sua maioria, no total de 7, como sendo do sexo feminino, com poucas referências ao sexo masculino. Isso, claramente quer dizer que quem tem a preocupação de tratar e curar o outro, dentro da comunidade, é a mulher. Cabe à mulher esse papel de ser a cuidadora, de cuidar da saúde das pessoas na comunidade.

Já as poucas referências à pessoa do sexo masculino como agente que trata e cura teve como objeto de cuidado a si mesmo. As referências ao agente do sexo masculino apresentaram 3 citações de “*faço para mim*” e nenhuma para “*o outro*”; enquanto que as referências ao agente do sexo feminino apresentaram apenas 1 citação de “*faço para mim*” e 6 de “*faço para o outro*”. Penso que isso não se deva a mero descaso, como aparenta, por parte dos homens, pois há

condições objetivas e subjetivas da produção das condições de existência implicados e que se revelam associados às suas dedicações nas roças e nas atividades de pesca. Mais além, revelam a divisão dos papéis de gênero dentro da vida comunitária (TORRES, 2012).

Como já foi dito, neste trabalho, os saberes da comunidade sobre o uso de plantas medicinais, presentes na memória social, são transmitidos oralmente de geração em geração. E isso se dá por meio de um processo de ensino e aprendizagem, típico de uma educação doméstica, cujo principal agente praxiológico se revela na imagem da mulher. Ao mesmo tempo em que a mulher é educadora, também se afirma como a cuidadora da saúde da comunidade. E faz isso porque tem um saber em saúde, cuja fundamentação não está na ciência, mas sim nos próprios conhecimentos tradicionais da comunidade (BASTOS et al., 2004). Nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, o Estado se mostra ausente, em termos de fazer cumprir políticas públicas, isso contribui em despertar na mulher o instinto ligado às responsabilidades mais essenciais para a manutenção da vida na comunidade. As seguintes falas retratam essa situação:

Como eu queria voltar naquele tempo... mamãe, como é isso? Papai, como é isso? Se a gente não se preocupar com isso, a gente vai depender de farmácia. (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

A gente precisa passar o que a gente sabe! Às vezes eles não querem saber disso! Você começa a ensinar, e depois começa todo mundo a desistir. (A.M.S., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Tais falas revelam que a comunidade é dotada de capacidade para continuar a sustentar seu próprio modo de vida, tomando como base os cuidados da mulher em relação à saúde. A paixão é cega mesmo, não nos deixa ver, só para retirar nossa autonomia e vivermos dependentes e dominados, como é feito no mundo urbano. Porém, em se tratando de comunidade ribeirinha, é possível se falar mais a vontade disso utilizando o termo amor. O amor deixa ver, para sermos livres e encarar as contradições com autonomia. É assim que consigo situar a mulher na comunidade pesquisada, na figura de mãe ou de avó, que cuida do outro e tenta evitar que o amor seja condenado à liquidez, como já tomou conta no mundo urbano, tornando as relações frágeis, curtas e fugazes, Bauman (2004). A preocupação com o outro vem fortemente das mulheres. Tratar o outro parece significar tratar da própria comunidade, pois é mais confiável ficar sob seus olhares do que sob os olhares do mundo exterior, mesmo por razões circunstanciais. Para Gutierrez (2009), a mulher, na condição de mãe, é condenada a uma representação social de torná-la responsável por um assistencialismo familiar que chega a substituir o Estado em muitas das suas ações. Ao mesmo tempo, é

responsabilizada pelos fracassos da família, mas não pelos sucessos. É centro de conflitos internos no ambiente familiar. É vista como enfermeira, dentro de casa e, até, como psicóloga.

3.5. Parte utilizada da planta

Esta categoria trata de mostrar quais partes das plantas medicinais são mais utilizadas para se fazer os tratamentos de doenças na comunidade e seus devidos preparos (receitas). As falas abaixo retratam isso:

Tudo tem aqui prá remédio! Tem hortelã, tem o malvarisco, corama, o amor crescido e a cubreira (que é calmante, né?). Tudo isso faz o chá e, o algodão roxo, bom prá inflamação, infecção. (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

A planta que eu uso mais é a sabugueira, é tão boa para o estômago. Eu boto ela prá ferver e vou tomando. (J.P.S., homem, 68 anos, entrevista/2018)

Eu faço prá minhas filhas, também. Eu faço chá prá elas, remédio, elas tomam. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Aí minha filha disse: mamãe por que a senhora não dorme, faz um chazinho de cidreira? (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Eu tava ruim da urina, com infecção de urina, e fiquei boa, melhor, com a folha da cuieira, tava morrendo com uma dor aqui. Ai, meu marido foi lá, pegou umas folhas, fez o chá, eu sou toda exagerada, botei num copão assim, tomei todinho! Mas foi a noite no banheiro... porque ele joga tudo pra fora! (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Selecionar uma ou várias partes de uma planta para tratar de doenças implica em se saber onde está localizado seu princípio ativo. E esta pesquisa mostrou que os participantes são detentores desses saberes, conforme mostrado anteriormente. Fica bem claro que a parte das plantas que aparece em todas as citações para se utilizar nos preparos, são as folhas, os 10 participantes disseram que é a folha. E, pelas observações que fiz durante as visitas à comunidade, caminhando pela sua única rua, ainda em barro, visitando os quintais e canteiros dos participantes, as folhas são as partes das plantas mais acessíveis para as pessoas, seu alcance é de imediato, como também estão disponíveis o ano todo. Por outro lado, o princípio ativo de grande parte das plantas está mais concentrado nas folhas, como afirmam Coan e Matias (2013). Sem contar que o uso das folhas contribui muito com a preservação das plantas, pois nos casos de utilização de raízes, a planta passa a ser condenada. As falas abaixo retratam isso:

Tem também a folha de cidreira, que dá sono, é bom prá gente dormir. Eu não conseguia dormir, aí dava uma agonia nas minhas pernas e isso não parava. Ai minha

filha disse: mamãe por que a senhora não dorme, faz um chazinho de cidreira? (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Eu utilizei alfavaca, a folha da alfavaca, a folha do pobre-velho, que é muito boa, o erva-doce, a gente utiliza a folha da cuieira, caroço da melancia torrado. (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

Quanto ao preparo, todas as citações recaíram sobre chás. Os 10 participantes afirmaram que usam as folhas para fazer chás. Seguidas de remédios caseiros, em que 5 participantes declararam usar as folhas para esse fim. A explicação para isso, que observei na comunidade é que a fervura das folhas para se fazer o chá é o processo mais simples para se retirar ou se isolar os princípios ativos das mesmas. Da fervura se pode fazer os diversos remédios caseiros.

3.6. Dosagens e interação com outras plantas e remédios

Esta categoria trata de mostrar que uma mesma planta pode ser utilizada para tratar várias doenças. Entretanto, é comum observar que os moradores utilizam as plantas medicinais como matéria prima para ser combinada com outras ou com determinados medicamentos (COAN; MATIAS, 2013). Além disso, é preciso saber preparar os chás e remédios caseiros, o que também revela o conhecimento tradicional dessas pessoas. As falas dos participantes 1, 4, 5 e 7 que retratam interações entre plantas e cuidados com o preparo, e a fala do participante 8 mostra a interação entre plantas e medicamento de farmácia:

Meu pai era um homem que acreditava muito em copaiba e andiroba! Ele se cortava, ele mandava comprar logo andiroba e a copaiba, e passava e amarrava um pano, é assim, porque aqui como sempre é difícil, né, muito difícil! (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

Aqui é assim, você ver o resultado da planta, porque às vezes pode atacar o fígado, tem de saber dosar, a dosagem da planta porque às vezes a criança pode não se dá bem, pode dá alergia. Tem de ter um conhecimento. Por exemplo: faz um chá de três folhas de malvarisco, toma né, já sabe que não é mais do que aquilo. Tem de ter todo esse cuidado. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Agora, a gente não pode fazer esses chás muito fortes, nem pode tá tomando toda hora. E eu ensino isso prás minhas filhas, eu mostro como eu faço. Aí eu ponho uma folha, duas...! Porque se não saber dosar pode dá muito problema. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Eu utilizei alfavaca, a folha da alfavaca, a folha do pobre-velho, que é muito boa, o erva-doce, a gente utiliza a folha da cuieira, caroço da melancia torrado. (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

Aqui, a gente tira uma pimenta e mistura cum sebo de Holanda e aquele outro que a gente compra na farmácia, e tira e bota cum a pimenta. Eu sei que eu faço umas gororobas! (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Levantando se os entrevistados usam somente plantas medicinais e/ou remédios de farmácia, posso afirmar que as interações mais citadas recaem, em sua totalidade, sobre “só plantas”, com 9 citações entre os 10 participantes. Esse dado mostra que as interações são feitas mais entre plantas, combinando uma com outra ou com outras. Isso quer dizer, fazer combinações entre os princípios ativos delas. Isso requer uma profunda experiência e conhecimento para esses processos, pois se trata de uma química que pode acarretar em complicações para quem vai ser tratado. Sem fazer interações, já é preciso tomar cuidados com as dosagens, como os próprios participantes alertam nas falas acima. Como esse conhecimento foi passado de geração em geração, seus antepassados não tinham conhecimentos de outros produtos, que não fossem plantas, que poderiam utilizar para fazer combinações, apesar de que alguns, hoje, já arriscarem misturas com alguns medicamentos farmacêuticos.

3.7. Canteiros

Ao chegar à comunidade para iniciar minhas conversas com os participantes e lembrando de alguns aconselhamentos de Spink (2008), tive a seguinte percepção:

Estamos chegando em um grande casarão azulado e de madeira, também preparado para as cheias, fica bem na beira do rio. Daqui de cima, do piso superior, dá para apreciar o rio barrento, uma parte da mata e vários canteiros em meio a tudo isso... Vejo uma árvore gigantesca caída, mas ainda viva, com uma parte repousando ao lado do casarão e, a parte da copa, dirigida para o rio... e em seu secular tronco declinado, vários jarros com plantas velando antecipadamente sua história... plantas de todos os tipos... também penduradas por toda a casa... compondo um ambiente belíssimo e encantador. (Diário de Campo, 2018)

É comum encontrar canteiros nos quintais das pessoas que vivem nas comunidades ribeirinhas da Amazônia (FRAXE et al., 2007; RODRIGUES, 2015). Estas autoras detectaram a presença de canteiros nas comunidades que pesquisaram e neles, identificaram e classificaram uma série de plantas. E tais trabalhos foram de importância vital para fortalecer a consciência do ribeirinho de que cada canteiro, além de ser um ambiente para oferecer possibilidades de tratamentos de doenças, também é um laboratório necessário para dá continuidade aos saberes tradicionais de uso de plantas medicinais e, com isso, colaborar com a manutenção da memória social. A presença de canteiros nos quintais dos entrevistados é forte indicativo de cultivo, de utilização, de conhecimentos e saberes, de uma cultura, bem como de compartilhamento de uma mesma memória social relacionado às plantas medicinais, podendo ser uma categoria capaz de

confirmar a manutenção dessa memória. Em razão disso, aclamei esta categoria de análise. Para demonstrar esta categoria, apresentarei abaixo as falas que remetem a estados de possibilidades:

Meus irmãos vêm aqui e pegam aquela planta e faz aquele chá, tira o sujo e pronto! (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018)

De vez em quando vem gente aqui comigo! Eles pedem a vagem prá fazer. (J.P.S., homem, 68 anos, entrevista/2018)

Quando eu peguei malária, uma vez só aqui, eu não tomava outra coisa, quando eu corria prá cá era chá, quando eu corria prá lá era chá. (I.H.N.S., homem, 24 anos, entrevista/2018)

Meu canteiro é pequeno. Eu tenho o vick, ali. Eu tenho mutuquinha, aquela planta que cresce. (A.N.F., mulher, 43 anos, entrevista/2018)

Eu cultivo várias plantas aqui: manjeriço, arruda... . Tenho planta para estômago. (H.A.S., mulher, 52 anos, entrevista/2018)

Muitas das minhas plantas acabou, minhas plantas, a água não deixa. (M.S.C., mulher, 69 anos, entrevista/2018)

Quando eu tenho problema de saúde eu procuro. E eu não tenho dinheiro pra ir lá em Manaus, eu vou lá nas hortinhas medicinais, aí eu pego.... (E.V.S, homem, 31 anos, entrevista/2018)

Eu tenho um canteiro ali, um de cebola e tenho dois de chicória lá, que eu tava até mandando as meninas tirar os filhos para replantar ela. (F.S.P., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Ainda tenho algumas plantinhas por aqui...! (A.M.S., mulher, 60 anos, entrevista/2018)

Às vezes tem gente, até daqui mesmo, que às vezes chega aqui: dá prá fazer isso prá mim? A senhora tem...? Eles correm aqui em casa. (M. H., mulher, 63 anos, entrevista/2018)

Como se pode perceber, nas falas, todos os participantes confirmaram a existência de canteiros em seus quintais. E a presença de canteiros nos quintais sinaliza diretamente para o uso de plantas, conforme as pesquisas realizadas por muitos autores em comunidades ribeirinhas da Amazônia. É neles onde cada família cultiva suas plantas para várias destinações. Ao mesmo tempo, é por meio dos canteiros onde se vai passar os saberes acerca de classificação, cultivo e uso de plantas.

Para Rodrigues (2015), as pesquisas feitas nas comunidades ribeirinhas de Santa Luzia e São Lázaro no Grande Lago de Manacapuru reconheceram uma outra grandiosa contribuição da mulher ribeirinha, no que diz respeito à organização sociopolítica e do trabalho dentro dessas comunidades. Segundo as autoras, as mulheres assumem nesses ambientes um papel diretamente ligado à infraestrutura econômica, que postas na concepção materialista de Marx

acabam por participar dos processos definidores do modo de vida, em suas diversas esferas, como o ethos, o poder político, a religiosidade, a saúde, na vida comunitária. Além dos trabalhos de arte, constroem os artefatos para a pesca, fabricam os fogões de barro e o forno de fazer farinha. Além disso, cuidam da roça e a deixam as terras preparadas para os novos plantios. Em seus quintais, encontram-se os canteiros nos quais cultivam uma diversidade de plantas medicinais. Esse saber-fazer foi herdado pela tradição oral, de uma memória social ainda viva e mantida por elas como verdadeiras guerreiras e guardiãs do lugar, da família e da cultura. Se a transmissão dos saberes necessita de relações, de contatos entre os que detêm tais saberes e os mais jovens, como afirma Amorozo (1996 apud FRAXE et al., 2007), as mulheres têm essa preocupação, pois a profunda ligação com o lar, a natureza faz com que tenham essa consciência.

A presença de quintais nas casas dos comunitários está diretamente associada à produção (CHAGAS et al., 2014). O sustento das famílias ribeirinhas, em grande parte, depende desse espaço, é dele que cada família se nutre, se mantém, com a criação de pequenos animais e cultivo de hortaliças. E dentro desse espaço, encontram-se os canteiros, no chão ou suspenso. Nos canteiros, em grande parte, feitos pela mulher, são selecionadas espécies de plantas medicinais, constituindo um vasto patrimônio genético. Esses canteiros não servem apenas para o cultivo, também estão a serviço de uma educação destinada a ensinar sobre preservação, manejo, sustentabilidade, identificação, classificação e suas prescrições. É a farmácia viva de cada família.

Fraxe et al. (2007), outra autora que reforça nossos resultados, também ressalta a importância dos canteiros presentes nos quintais das famílias ribeirinhas da Amazônia. São jiraus ou cercados contendo plantas medicinais, dentro de cuias ou latas, compondo uma farmácia viva. É uma das justificativas para a existência de tais espaços se deve a visita esporádica de médicos à comunidade. É desses canteiros que as famílias retiram as matérias para fazer os chás e remédios caseiros para tratar as doenças físicas e espirituais. E os mesmos são mantidos pelas mulheres. Quando são acometidos por uma infecção, uma dor ou doenças comuns recorrem ao canteiro para buscar os tratamentos. São tão importantes para as famílias que, para prevenir dos efeitos das enchentes, muitos deles são construídos de forma suspensa e não ficarem submersos e serem destruídos, pois até mesmo nesses períodos ainda ficam disponíveis para utilizá-los.

3.8. Conclusão

Conforme apresentado acima, os resultados da pesquisa procuraram responder aos objetivos propostos e revelaram que a comunidade investigada ainda valoriza o uso de plantas medicinais e que, por essa razão, a sua memória social se mantém viva e compartilhada, mesmo diante da presença de meios de comunicação de massa, assegurando o seu modo de vida. E essa manutenção se dá por meio do processo de transmissão oral, apesar de sua fragilidade. Na transmissão os saberes são passados de geração em geração, necessários ao uso e destinações das plantas. E essa valorização se expressa nas fortes recorrências a processos de curas de doenças físicas em face da ausência da medicina oficial no lugar.

Ao mesmo tempo, a pesquisa fez ver que ainda há indícios de uso de plantas para tratar de doenças espirituais, apesar do reconhecimento de que essa tradição já esteja em seu desvanecer, pelas novas gerações terem contribuído com a sua ruptura em dado momento da história da comunidade e pelo desaparecimento das gerações mais velhas, detentoras de tais conhecimentos. Apesar disso, a religiosidade ainda medeia as relações sociais e, agregada às condições geográficas do lugar, sujeito às dialéticas das águas e das florestas, certos valores prometem ser reacendidos o tempo todo, no tempo vivo da memória.

Outra conclusão muito significativa é que a mulher tem forte presença na comunidade, mostra-se não somente como transmissora dos saberes, como responsável pelo uso e destinação de plantas medicinais, como cuidadora que trata e cura as doenças físicas e espirituais, mas acima de tudo, como guardião da memória social.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa mostrou que as pessoas entrevistadas apresentam um grande conhecimento sobre o uso de plantas medicinais. E como base em seus depoimentos, podemos concluir que a frequência maior de uso das plantas medicinais entre as pessoas do sexo feminino mostra que as mulheres apresentam um envolvimento maior, uma preocupação maior na busca dos processos de cura. Elas usam, como revelam as entrevistas, como também são as maiores transmissoras desses usos. Isso torna a mulher a principal guardiã da memória social do uso de plantas medicinais na comunidade. Isso mostra que se pode induzir e fazer as seguintes inferências: as pessoas ainda valorizam as plantas medicinais na comunidade estudada; as plantas medicinais são mais utilizadas para tratar doenças físicas e problemas espirituais; as plantas são mais utilizadas por pessoas do sexo feminino.

Há, é certo, uma poderosa ancestralidade na comunidade ribeirinha investigada, que se torna visível no cotidiano, detentora de saberes. Há algo mais que um registro, mas vivente, que pulsa, que tem consciência, que ensina e faz ensinar com uma didática própria para assegurar a vida e a morte das pessoas. E isso é apenas uma dimensão de como a memória social se mostra na superfície, na aparência. Trata-se de um conceito complexo e profundo, pois aponta não somente para o tempo, como também para uma vastidão de aspectos da vida comunitária dos ribeirinhos, que para melhor compreendê-los e entendê-los será necessário que este trabalho prossiga no nível do doutorado.

Diante do que o mundo urbano, em especial a proximidade de Manaus pode oferecer, em termos de tentações advindas da indústria cultural, como expõem Adorno e Horkheimer (1985), pode haver forte influência no modo de vida a ponto de comprometer a memória social da comunidade. Essa sugestão aparece implicitamente em algumas falas, nas formas: “*as novas gerações não querem mais saber disso*” (S.B.L.N., mulher, 68 anos, entrevista/2018), “*só querem saber de outras coisas*” (J.P.S., homem, 68 anos, entrevista/2018), “*o jovem prefere comprar na farmácia a preparar a planta e fazer um chá, pois dá menos trabalho*” (I.H.N.S., homem, 24 anos, entrevista/2018).

Ao mesmo tempo, há uma preocupação latente em fortalecer os conhecimentos de uso das plantas medicinais, por parte de uma geração, composta por mães e pais, reconhecendo a importância da memória social para a vida da comunidade. Com isso há certo desespero e angústia dessa geração em retomar pequenos projetos de hortas de plantas medicinais que fracassaram, em face de muitos jovens estarem com o foco direcionado para o trabalho formal no Distrito Industrial de Manaus, em um dado momento da história da comunidade, muito

referenciado e discutido por professoras da escola municipal instalada na mesma e que chama a atenção dos pesquisadores em campo.

Há certo ressentimento nos moradores da comunidade, uma dor, um sofrimento em face do abandono por parte de políticos, que só recorrem a eles com a intenção clássica de furtar-lhes votos para se elegerem e não defenderem seus interesses. Pouco se fez pela comunidade, levaram energia elétrica, fundaram uma escola, mas a comunidade não dispõe de assistência médica, de saneamento básico, para possibilitar uma melhoria na qualidade de vida. As condições de acesso à escola são difíceis, somente por meio de barcos, quando tem combustível, há muita falta de professores. Além disso, a ingratidão dos pesquisadores se soma às queixas e a todo esse estado de coisas. Para eles, os pesquisadores não fazem retornar em nada suas pesquisas para a comunidade, a mesma não ganha nada com isso, nenhuma melhoria. Isso foi observado no convite que fiz a um morador para participar da entrevista, e o mesmo se negou, dizendo que só queremos levar vantagens, retirar o que eles sabem, mas quando necessitam de um saco de adubo para trabalhar o solo da roça, nós não damos: “*Vocês são iguais aos políticos! Vão embora daqui!*” (Diário de campo, 2018).

A comunidade necessita de mais meios para poder escoar os seus produtos, principalmente, as plantas medicinais. Isso contribuiria em muito com a sua valorização e manutenção da memória social. O que é feito pelo NUSEC através da agrofeira comunitária na UFAM é interessantíssimo para possibilitar uma comunicação entre a comunidade e a sociedade. Mas se faz necessário que esse programa gere um alcance maior dentro da área urbana de Manaus para que o mundo possa socializar melhor esse modelo de vida presente nas comunidades ribeirinhas da Amazônia e veja nelas o próprio futuro para.

Uma observação muito interessante a se fazer acerca dos moradores da comunidade é que são pessoas muito atenciosas, gostam de conversar, de receber bem os visitantes em suas casas. Oferecem comida, afetos, suas experiências de vida. Há um grande orgulho pelo que são, pelo modo de vida que possuem, sem invejar a vida urbana, em nada. Gostam de mostrar os quintais e canteiros, a exuberância da floresta e do rio. São especialistas em fazer narrativas de conteúdo mítico, colocam situações e personagens do imaginário cultural para inventar cotidianos. A arte e a poesia estão presentes em todas as partes da comunidade. E foi exatamente isso que favoreceu esta pesquisa.

As pessoas da comunidade sabem preservar a natureza. A escola municipal ajuda nesse processo, de forma sistemática, reflexiva e crítica, levando para a sala de aula seus mitos e lendas como forma alegórica de trabalhar a prática pedagógica voltada para a conscientização das crianças. Houve um momento na história da comunidade em que os pais não aceitavam que

seus filhos tivessem como destino a vida na roça, isso era visto como algo inferior e humilhante. Isso contribuiu muito com o fracasso das hortas e, acabou por provocar um ensaio de desvalorização pelo modo de vida. E, agora, há uma retomada do que foi perdido, de uma forma mais intencional, visando fins sociais e políticos, sugerindo o cumprimento de um papel social e de um papel político do que a escola está passando acerca da cultura local.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALENCAR, E. F. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. **Teoria & Pesquisa**, vol. 16, n. 2, p. 95-110, jul./dez., 2007. Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/108/94>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

ANDRADE, R. F. C. **A composição da vida no beiradão do rio Amazonas**: memória e identidade ribeirinha. Manaus: Edua, 2015.

ARANGO, E. M. U. Manuel Mejía Vallejo, narrador del recuerdo. **Escritos - Fac. Filos. Let. Univ. Pontif. Bolívar**. [online]. vol. 24, n. 52, p. 89-114, 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v24n52/v24n52a05.pdf>>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2018.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Persona. S. Paulo, 1977.

BARROSO, S. C. **Comunidades Ribeirinhas na Amazônia**: a dinâmica sociopolítica para acesso a bens e serviços sociais. Manaus: Edua, 2015.

BAPTISTA, E. R. **Conhecimentos e Práticas de Cura em Comunidades Rurais Amazônicas**: recursos terapêuticos vegetais. Manaus: Edua/Naea, 2012.

BASTOS, A. M.; TEIXEIRA, E.; MIRANDA, S. A. Ação educativa sobre remédios caseiros com vistas aos preparos e utilização no cuidar cotidiano de saúde: relato de experiências com mulheres ribeirinhas. **REME – Rev. Min. Enf**, vol. 8, n. 4, p. 495-500, out/dez, 2004.

BAUMAN, Z. **Amor Líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**. Tradução: Paulo Neves. S. Paulo: Martins Fontes, 1999.

BEZERRA, I. M. P.; SORPRESO, I. C. E. Conceitos de saúde e movimentos de promoção da saúde em busca da reorientação de práticas. *J Hum Growth Dev*. 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v26n1/pt_02.pdf. Acesso em: 12 de abril de 2019.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. O lugar da vida: comunidade e comunidade tradicional. **CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária**. Ed. esp. do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014. Disponível em: www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/download/27067/14695. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

BRASIL, Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais PNPCT, decreto 6.040, instituída em 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

BRASIL. Lei Nº 13123, de 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de velhos**. 3ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social** / E. Bosi. – São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CALEGARE, M. G. A.; HIGUCHI, M. I. G.; BRUNO, A. C. dos S. Povos e Comunidades Tradicionais: das áreas protegidas à visibilidade Política de Grupos Sociais portadores de identidade Étnica e Coletiva. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, vol. 17, n. 3, p. 115-134, jul.-set. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/v17n3/v17n3a08.pdf>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

CALEGARE, M. G. A.; HIGUCHI, M. I. G.; FORSBERG, S. S. Desafios Metodológicos ao Estudo de Comunidades Ribeirinhas Amazônicas. **Psicologia & Sociedade**, vol. 25, n. 3, p. 571-580, 2013.

CALEGARE, M. G. A., HIGUCHI, M. I. G. (Orgs.). **Nos Interiores da Amazônia: leituras psicossociais**. Curitiba, PR: Editora CRV, 2016.

CALEGARE, M. G. A. Rumo a uma abordagem psicossocial da florestalidade (ruralidade) amazônica. In: RASERA, E. F.; PEREIRA, M. S.; GALINDO, D. (Orgs.). **Democracia participativa, estado e laicidade**. Porto Alegre: ABRAPSO, 2017. p.285-300.

CARDOSO, A. C. D. (org.). **O Rural e o Urbano na Amazônia: diferentes olhares em perspectivas**. Belém: EDUFPA, 2006.

CASADEI, E. B.; M. Halbwachs e M. Bloch em torno do conceito de memória coletiva. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 18, p. 153-161, 2010. Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/%20EspacoAcademico/article/viewFile/9678/5607>>. Acesso em: 03 de outubro.

CASTRO, A. P. de; FRAXE, T. de J. P.; SANTIAGO, J. L.; WITKOSKI, A. C. Relações de gênero e os meios de produção na sustentabilidade das comunidades amazônicas. In: FRAXE, T. de J. P.; MEDEIROS, C. M. (Orgs.). **Agroecologia**. Extensão rural e sustentabilidade na Amazônia. Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 2008. p. 105-120.

CASTRO, A. P.; SILVA, S. C. P.; PEREIRA, H.; FRAXE, T. J. P.; SANTIAGO, J. L. A agricultura familiar: principal fonte de desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do projeto piatam. In: FRAXE, T. de J. P.; WITKOSKI, A. C.; PEREIRA, H. dos S. (Orgs.). **Comunidades Ribeirinhas Amazônicas: memórias, ethos e identidade**. Manaus: EDUA, 2007. p. 55-87. Disponível em: <http://educampo.miriti.com.br/arquivos/File/comunidades_ribeirinhas_modos_de_vida.pdf>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

CHAGAS, J. C.N.; FRAXE, T. J. P.; ELIAS, M. E. A.; CASTRO, A. P.; VASQUES, M. S. Os sistemas produtivos de plantas medicinais, aromáticas e condimentares nas comunidades São

Francisco, Careiro da Várzea e Santa Luzia do Baixio em Iranduba no Amazonas. Rev. Bras. de Agroecologia. p.111-121, 2014. Disponível em : http://orgprints.org/26492/1/Chagas_Sistemas.pdf. Acesso em: 12 de abril de 2019.

CHAVES, M. do P. S. R.; LIRA, T. de M. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, MS, vol. 17, n. 1, p. 66-76, jan./mar. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151870122016000100066&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

COSTA, R. G. de A. Os saberes populares da etnociência no ensino das ciências naturais: uma proposta didática para aprendizagem significativa. **Revista Didática Sistêmica**, vol. 8, p. 162-172, jul./dez., 2008. Disponível em: <<https://www.seer.furg.br/redsis/article/view/1303>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

COSTA, J. R.; MITJA, D. Uso dos recursos vegetais por agricultores familiares de Manacapuru (AM). **Acta Amaz.** vol. 40, n. 1, p. 49-58, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S004459672010000100007&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

COAN, C. M.; MATIAS, T. A utilização das plantas medicinais pela comunidade indígena de Ventarra Alta – RS. R. do Sul: Rev. De educação do Ideau, Vol. 8 – Nº 18 - Julho - Dezembro 2013. Disponível em : https://www.ideau.com.br/getulio/restrito/upload/revistasartigos/14_1.pdf. Acesso em: 12 de abril de 2019.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC / NUPAUB – USP, 1996. Disponível em: <<https://raizesefrutos.files.wordpress.com/.../diegues-o-mito-moderno-da-natureza-into...>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

DIEGUES, A. C. (org.). **Etnoconservação – novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB–USP, 2000. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Etnoconservacao%20livro%20completo.pdf>>. Acesso em: 06 de outubro de 2017.

DIEGUES, A. C. (org.); ARRUDA, R. S. V.; SILVA, V. C. F. da; FIGOLS, F. A. B.; ANDRADE, Daniela. **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. NUPAUB – USP – PROBIO – MMA – CNPq. São Paulo, fevereiro de 2000. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/saberes%20trad.pdf>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

DIEGUES, A. C. **O Mito da Natureza Intocada**. 3. ed. São Paulo: Editora HUCITEC, NUPAUB–USP, 2001. Disponível em: <<https://raizese frutos.files.wordpress.com/2009/09/diegues-o-mito-moderno-da-natureza-intocada.pdf>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

DOMINGUES, A. R.; NOBRE, L. N.; REGINA N. S. Histórias que navegam pelo rio: narrativas de populações ribeirinhas. **Ayvu, Ver. Psicol.**, vol. 03, n. 01, p. 165-188, 2016. Disponível em: <<http://www.ayvu.uff.br/index.php/AYVU/article/view/79>> Acesso em: 07 de julho de 2018.

DURKHEIM, E. **As regras do Método Sociológico**. Tradução: Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 2004.

FIRMO, W. da C. A.; MENEZES, V. de J. M. de; PASSOS, C. E. de C.; DIAS, C. N.; ALVES, L. P. L.; DIAS, I.C. L.; NETO, M. S.; OLEA, R. S. G. Contexto histórico, uso popular e concepção científica sobre plantas medicinais. **Caderno Pesquisa**, São Luís, vol. 18, n. especial, p.90-95, dez., 2011. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/746>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

FRAXE, T. de J. ; ALBEJAMERE, P. de C.; SANTIAGO, J. L.; WITKOSKI, A. C. Extensão rural e desenvolvimento sustentável no Amazonas. Therezinha de Jesus P. Fraxe, Carlos M. Medeiros (Orgs). In: **AGROECOLOGIA, EXTENSÃO RURAL E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA**-Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

FRAXE, T. J. P.; WITKOSKI, A. C.; PEREIRA, H. S. (Org.). **Comunidades Ribeirinhas Amazônicas**: memórias, ethos e identidade. Manaus: EDUA, 2007.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá – Amazonas. Companhia Ed. Nacional, Biblioteca pedagógica Brasileira. São Paulo, 1955.

GAMA, A. S. M; FERNANDES, T. G.; PARENTE, R. C. P.; SECOLI, S. R. Inquérito de saúde em comunidades ribeirinhas do Amazonas, Brasil. Cad. Saúde Pública, vol.34, n.2, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-311X2018000205007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 12 de abril de 2019.

GENIOLE, L. A. I.; KODJAOGLANIAN, V. L.; VIEIRA, C. C. A. **Política nacional de práticas integrativas e complementares no SUS**. Campo Grande, Mato Grosso do Sul: Editora UFMS, 2011. Disponível em: <http://www.portalsaude.ufms.br/manager/titan.php?target=openFile&fileId=362>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

GEERTZ, C. A **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GÓIS, C. W. de L. **Psicologia Comunitária** – Atividade e Consciência. Fortaleza: Instituto Paulo Freire de Estudos Psicossociais, 2005.

GUARESCHI, P. A. Introdução - o mistério da comunidade. In: SARRIERA, J. C.; SAFORCADA, E. T. (Orgs.). **Introdução à psicologia comunitária**: bases teóricas e metodológicas. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 13-23.

GUTIERREZ, D. M. D. **Papel da família na produção de cuidados da saúde**: estudo sócio – antropológico a partir de um bairro popular de Manaus. 2009. Tese (Doutorado em Saúde da Criança e da Mulher) - Instituto Fernandes Figueira, Rio de Janeiro.

HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. R. J.: Tempo Brasileiro, 1989.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Benzeduras, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção. **Guaju**, Matinhos, vol. 1, n. 2, p. 110-126, jul./dez. 2015.

LE GOFF, J, 1924. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990. Disponível em: <<http://memorial.trt11.jus.br/wp-content/uploads/Hist%C3%B3ria-e-Mem%C3%B3ria.pdf>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

LIMA, D. de M.; ALENCAR, E. F. A lembrança da história: memória social, ambiente e identidade na várzea do médio Solimões. **Lusotopie**, v. 2001, p.27-48, 2001. Disponível em: <<https://scholar.google.com/citations?user=8WJhBnMAAAAJ&hl=pt-BR>> . Acesso em: 03 de outubro de 2017.

MARIANI, F.; MATTOS, M. CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEI/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011. **Revista de Educação Pública**, [S.l.], vol. 21, n. 47, p. 663-667, jul. 2012. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1766/1329>. Acesso em: 07 de julho de 2018.

MARINHO, J. L. N. **Contar história, hábito e tradição**: uma ferramenta pedagógica eficaz no processo de ensino aprendizagem. Manaus: EDUA, 2015.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MINAYO, M. C. S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, vol. 17, n. 3, p. 621-626, 2012.

MORI, V. D.; REY, F. G. A Saúde como processo subjetivo: uma reflexão necessária. **Psicologia: teoria e prática**, vol. 14, n. 3, p. 140-152, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NODA, H.; RODRIGUES, P. F. Conhecimentos tradicionais, tradição e cultura: o conhecer-fazer de plantas medicinais em Tupi I/ Alto Solimões/ Amazonas. **Somanlu**, ano 9, n. 2, p. 25-40, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/somanlu/article/view/277>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

OCHOA SOTOMAYOR, G. A. Identidades y memorias en Londres 38, Paine y Chacabuco (Chile). **Rev. colomb. soc.** [online]. vol. 40, supl. 1, p. 27-43, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/rcs/v40s1/0120-159X-rcs-40-s1-00027.pdf>>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2018.

OLIVEIRA, M. M. de. O etnoconhecimento que brota no locus da casa de farinha e se converte em instrumento de empoderamento das mulheres da floresta. In: TORRES, I. C. (Org.). **O Ethos das Mulheres da Floresta**. Manaus: Editora Valer/ Fapeam, 2012. p. 143-165.

PROUST, M. **No Caminho de Swann**. Tradução: Mário Quintana. S. P.: Globo, 2006.

RAMOS, P. R. O.; BIONDO, M. T.; CALEGARE, M. G. A. Reconhecimento e valorização do conhecimento de plantas medicinais em comunidade ribeirinha amazônica. **Retta: revista de educação técnica e tecnológica em ciências agrícolas**, vol. 7, n. 14, p. 73-84, 2016.

REGIS, F. “Memória e Esquecimento na Grécia Antiga”: Da Complementaridade à Contradição”. **Revista Logos Comunicação e Universidade**, Rio de Janeiro: Faculdade de Comunicação Social UERJ, ano 4, nº 7, p. 20-24, 2º semestre, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14592>>. Acesso em: 03 de outubro de 2017.

RESCHKE, K.; SCHÖDER, H. Teoria da ação reguladora: compreensão de saúde e doença. In: BARUS-MICHEL, J.; COSTA, C. R. B. S. F.; HIDALGO, A. F.; LHUILIER, D.; RESCHKE, K.; SCHÖDER, H.; VIEIRA FILHO, N. G. (org.). **Psicologia da Saúde: do “controle” à promoção de cuidados da saúde**. Manaus: Edua, 2012, p. 23-35.

RODRIGUES, D. C. B. **Conhecimentos Tradicionais e mecanismos de Proteção**: estudo de caso nas comunidades Ebenézer e Mucajá em Maués/ AM. Manaus: Edua, 2015.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: "saberes tradicionais" e gestão dos recursos naturais. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC, NUPAUB-USP, 2000. p. 67-80.

SÁ, C. P. As memórias da memória social. In: Sá, C. P. (Org.). **Memória, imaginário e representações sociais**. Rio de Janeiro, RJ: Editora do Museu da República, 2005. p. 63-86. Disponível em: <www.scielo.br/prc>. Acesso em: 28 de setembro de 2017.

SÁ, C. P. Psicologia social da memória: sobre memórias históricas e memórias geracionais. In: JACÓ- VILELA, A. M.; SATO, L. (Orgs.). **Diálogos em psicologia social**[online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 46-57. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 28 de setembro de 2017.

SÁ, C. P. Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, vol. 20, n. 2, p. 290-295, 2007. Disponível em: <www.scielo.br/prc> Acesso em: 28 de setembro de 2017.

SAHAGOFF, A. P. **Pesquisa narrativa: uma metodologia para compreender a experiência humana**. XI Semana de Extensão, Pesquisa e Pós-Graduação SEPesq – 19 a 23 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.uniritter.edu.br/files/sepesq/arquivos_trabalhos/3612/879/1013.pdf>. Acesso em: 06 de julho de 2018.

SANTOS, F. S. D. Tradições Populares de Uso de Plantas Medicinais na Amazônia. **História, Ciências, Saúde. Manguinhos**, vol. 6 (suplemento), p. 919-939, setembro, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702000000500009>. Acesso em: 28 de setembro de 2017.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. S. Paulo: Cortez, 2009.

SAWAIA, B. B. Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. In: CAMPOS, R. H. F. (Org.). **Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 35-53.

SAWAIA, B. B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. B. (Org.). **As Artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 11ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 97-118.

SHELLEY, M. **Frankenstein**. Tradução: Odilon Moraes. S. P.: Companhia das Letras, 1994.

SIVIERO, A.; DELUNARDO, T.A.; HAVERROTH, M.; OLIVEIRA, L.C.; MENDONÇA, A.M.S. Plantas medicinais em quintais urbanos de Rio Branco, Acre. **Revista Brasileira de Plantas Medicinai**s, Botucatu, vol. 14, n. 4, p.598-610, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbpm/v14n4/05.pdf>>. Acesso em: 28 de setembro de 2017.

SPINK, P. K. O Pesquisador Conversador no Cotidiano. **Psicologia & Sociedade**, vol. 20, ed. Esp., p. 70-77, 2008.

TÖNNIES, F. **Princípios de Sociología**. Tradução: Vicente Lloréns. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

WAGLEY, C. **Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos**. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 3ª. ed. São Paulo: EDUSP, 1988.

APÊNDICE

Roteiro de Entrevista

1. Dados Pessoais

Nome:

Idade:

Gênero:

Lugar do Nascimento:

Há quanto tempo vive na comunidade:

Nível de escolaridade:

Religião:

2. Perguntas:

Tópico 1:

1. O que você pensa sobre plantas medicinais?
2. Você tem um canteiro? Por quê?
3. Você acha que os comunitários dão valor aos conhecimentos sobre plantas medicinais? Por quê? De que forma?
4. A quem você procura quando tem um problema de saúde? Dê-me algum exemplo.
5. Você prefere usar um medicamento ou uma planta medicinal? Em qual você confia mais? Por quê?

Tópico 2:

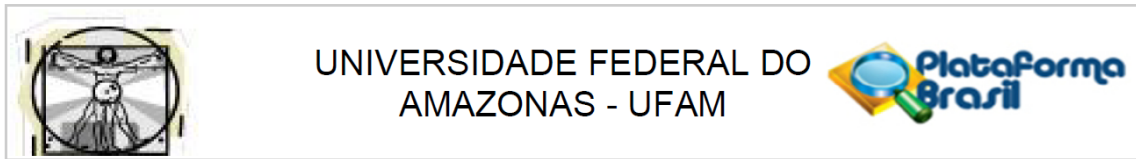
1. Você sabe identificar plantas medicinais? Como você identifica?
2. Você sabe utilizar plantas para tratar doenças? Em que casos você usa?
3. Você conversa sobre conhecimentos de plantas medicinais com alguém? Com quem? Como é que é essa conversa?
4. Como você guarda esses conhecimentos?

5. Em sua opinião, você acha que as pessoas estão esquecendo esses conhecimentos? Por quê?

Tópico 3:

1. Como você adquiriu conhecimentos sobre plantas medicinais?
2. A partir de qual momento da sua vida você passou a utilizar plantas medicinais?
3. Você está ensinando esses conhecimentos a alguém? De que forma?

ANEXOS



UNIVERSIDADE FEDERAL DO
AMAZONAS - UFAM



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: MEMÓRIA SOCIAL DOS SABERES TRADICIONAIS NA AMAZÔNIA: uma investigação sobre o uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha.

Pesquisador: ROMMEL GONCALVES DE SA

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 88643418.4.0000.5020

Instituição Proponente: Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.776.817

Apresentação do Projeto:

O projeto é uma dissertação de mestrado em psicologia do Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGPSI, UFAM, orientada pelo Prof. Dr. Marcelo Gustavo Aguilar Calegare. O estudo propõe indagações acerca da transmissão de conhecimentos tradicionais sobre o uso de plantas no tratamento e cura de doenças, pela comunidade ribeirinha São Francisco, no Careiro da Várzea/Am. Tem o objetivo de investigar a memória social acerca do uso de plantas medicinais, e intui refletir e problematizar as práticas tradicionais de cura e sua perpetuação. O projeto se faz relevante, conseguindo inserir a discussão dessa temática na psicologia e áreas afins, além de também contribuir com os processos de sustentabilidade dos próprios ribeirinhos e de valorização dos saberes tradicionais. A pesquisa tem caráter qualitativo, e fará uso como instrumentos de coleta de dados a observação participante (com registro em diário de campo) e entrevista semi-estruturada, sendo estes analisados com base na proposta da Análise de Conteúdo de Bardin. Espera-se que esta pesquisa colabore com as discussões sobre o uso de plantas medicinais e possibilite também dar visibilidade a dimensão dos saberes tradicionais construída pelos povos ribeirinhos.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Investigar a memória social de moradores de uma comunidade ribeirinha acerca dos

Endereço: Rua Teresina, 495

Bairro: Adrianópolis

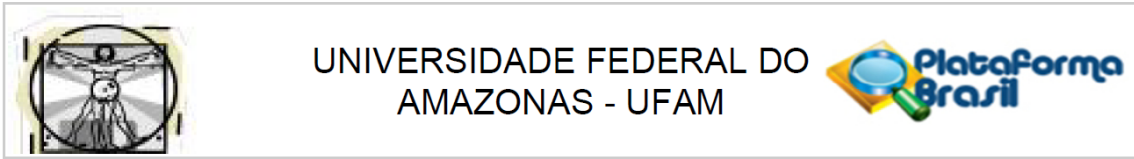
UF: AM

Telefone: (92)3305-1181

Município: MANAUS

CEP: 69.057-070

E-mail: cep.ufam@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.776.817

conhecimentos de plantas medicinais.

Objetivo Secundário:

1. Entender os aspectos relacionados à valorização dos saberes tradicionais de plantas medicinais.
2. Investigar as formas de manutenção da memória.
3. Compreender os processos de transmissão desses saberes.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

De acordo com os pesquisadores:

Riscos:

O projeto foi desenvolvido com base nas Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, do Conselho Nacional de Saúde, Resolução 466/12, e atenderá as exigências éticas e científicas fundamentais: Comitê de Ética e Pesquisa, TCLE, confidencialidade e a privacidade dos dados. Para tanto, caso ocorra constrangimento ou desconforto durante o desenvolvimento da pesquisa aos participantes, os pesquisadores suspenderão a aplicação dos instrumentos de coleta de dados para prestar-lhe o acompanhamento psicológico necessário, visando seu bem-estar, na própria comunidade. Pelo fato da comunidade ser distante de um centro urbano e implicaria em despesas aos comunitários, isso facilita o acesso à assistência psicológica. Esta será realizada em local escolhido pela liderança comunitária. Cumpre esclarecer que a pesquisa, através da instituição que a acolhe, garantirá indenização aos participantes (cobertura material), em reparação a dano imediato ou tardio, que comprometa o indivíduo ou a coletividade, sendo o dano de dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do ser humano e jamais será exigida dos participantes, sob qualquer argumento, renúncia ao direito à indenização por dano. Os valores respectivos aos danos serão estimados pela instituição proponente quando os mesmos ocorrerem, uma vez que não há valores pré-estabelecidos de acordo com os riscos e não há previsibilidade dos mesmos em seus graus, níveis e intensidades na Resolução em tela e nem na Res. 510/2016, que trata da normatização da pesquisa em ciências humanas e sociais, uma vez que não há definição da gradação do risco (mínimo, baixo, moderado ou elevado).

Benefícios:

Os benefícios que a pesquisa poderá trazer para a comunidade se mostrarão como contribuições

Endereço: Rua Teresina, 495

Bairro: Adrianópolis

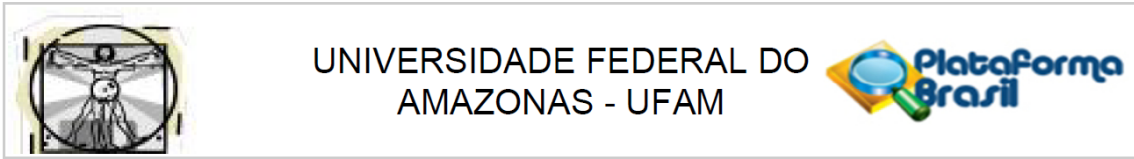
UF: AM

Telefone: (92)3305-1181

Município: MANAUS

CEP: 69.057-070

E-mail: cep.ufam@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.776.817

nos processos de manutenção da memória social ligada ao uso de plantas medicinais, em como esses processos devem resistir às diversas formas de interferências que possam comprometer as transmissões dos saberes tradicionais e possibilitar o esquecimento e a desvalorização dos mesmos. A pesquisa tem esse compromisso, não apenas, de mera coleta de dados, mas de, em diversos desdobramentos, criar interlocuções que permitam repensar e ressignificar os processos vivenciados pelos pesquisados para que os mesmos possam socializar no grupo maior, nas práticas dentro da comunidade. Aos participantes entrevistados pensamos que será possível estimular a reflexão do uso e dos sentidos dados ao uso de plantas medicinais, ponderando sobre processos de manutenção da memória social ligada à esta utilização.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Metodologia:

Os dados coletados serão tratados de forma analítica conforme o que é estabelecido na Análise de Conteúdo de Bardin (1977). Entendendo-se por Análise de Conteúdo a um conjunto de técnicas destinadas a compreensão dos processos comunicativos por meio de elementos indicadores que permitem elaborar categorias de análise com vistas à interpretação do conteúdo implicado, verificando as que apresentam maior frequência. E essa análise obedecerá ou se desdobrará em três momentos: uma pré-análise, que consiste em organizar tudo o que foi observado; uma descrição analítica, que consiste em direcionar o que foi observado para os objetivos formulados conforme o referencial teórico visando a identificação de contradições das ideias propostas; uma interpretação referencial, que visa fazer uma reflexão sobre o que foi organizado para se verificar as conexões com as categorias elencadas. E como esse conteúdo se mostra na forma de falas ou discursos dos participantes da pesquisa, serão criadas categorias de análise a partir de processos de objetivação, sistematização e inferências desse conteúdo com vistas a facilitar as interpretações de tais dados, visto que os mesmos guardam significados e sentidos que se pretende revelar, pois é esperado que os mesmos respondam a problemática formulada por esta pesquisa. Além disso, o pesquisador fará as análises dos dados coletados em campo (narrativas) o trabalho com o espaço tridimensional, próprio da pesquisa narrativa, Mariani e Mattos (2011).

Critério de Inclusão:

Com base nos critérios de amostragem, participarão da pesquisa moradores da comunidade há mais de dois anos, com idade acima de 18 anos, de ambos os sexos, que demonstrem interesse em participar.

Endereço: Rua Teresina, 495

Bairro: Adrianópolis

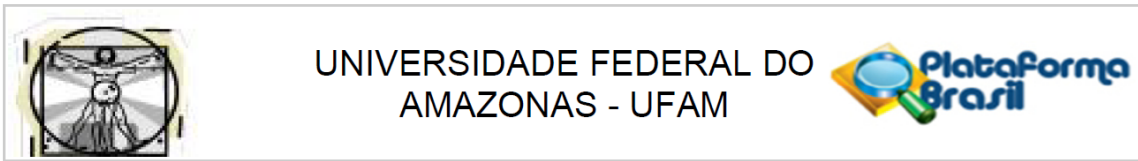
UF: AM

Telefone: (92)3305-1181

Município: MANAUS

CEP: 69.057-070

E-mail: cep.ufam@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.776.817

Critério de Exclusão:

Pessoas que: possuem casas no local mas que não residem na comunidade; que não usam plantas medicinais.

Cronograma: Presente e adequado.

Orçamento: Presente e adequado.

Instrumento de coleta de dados: Presente e adequado.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Folha de rosto: Presente e adequada.

TCLE: Presente e adequado.

Termo de anuência: Presente e adequado.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Riscos: Adequados

Benefícios: Adequados.

Metodologia: Adequada.

Crítérios de inclusão: Presentes e adequado.

Crítérios de exclusão: Presentes e adequado.

Cronograma: Presente e adequado.

Orçamento: Presente e adequado.

Endereço: Rua Teresina, 495

Bairro: Adrianópolis

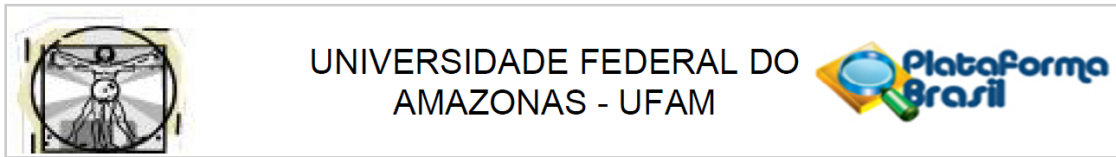
UF: AM

Município: MANAUS

Telefone: (92)3305-1181

CEP: 69.057-070

E-mail: cep.ufam@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.776.817

Instrumento de coleta de dados: Presente e adequado.

Folha de Rosto: Adequada.

TCLE: Presente e adequado.

Termo de Anuência: Presente e adequado.

Considerações Finais a critério do CEP:

Em razão do exposto, o parecer é favorável que o projeto seja APROVADO, pois o pesquisador cumpriu as determinações da Res. 466/2012.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_PROJETO_1103084.pdf	15/06/2018 17:39:06		Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTA_Rommel.docx	15/06/2018 17:29:08	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_Rommel.docx	15/06/2018 17:24:38	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Cronograma	Cronograma.docx	15/06/2018 17:24:08	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_rosto_15_06_18.pdf	15/06/2018 16:58:54	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	28/03/2018 20:33:54	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Orçamento	Orcamento.docx	28/03/2018 20:29:56	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Outros	Topico_Guia.docx	28/03/2018 18:20:55	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Outros	TERMO_DE_ANUENCIA_CSPA.pdf	28/03/2018 14:47:35	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito
Outros	TERMO_DE_ANUENCIA_ASSINADO.pdf	28/03/2018 14:47:09	ROMMEL GONCALVES DE SA	Aceito

Endereço: Rua Teresina, 495

Bairro: Adrianópolis

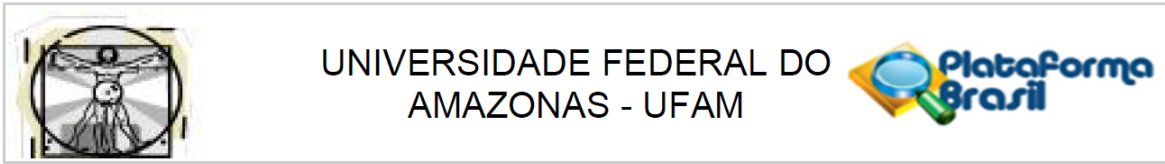
UF: AM

Município: MANAUS

CEP: 69.057-070

Telefone: (92)3305-1181

E-mail: cep.ufam@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.776.817

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

MANAUS, 19 de Julho de 2018

Assinado por:

**Eliana Maria Pereira da Fonseca
(Coordenador)**

Endereço: Rua Teresina, 495

Bairro: Adrianópolis

CEP: 69.057-070

UF: AM

Município: MANAUS

Telefone: (92)3305-1181

E-mail: cep.ufam@gmail.com

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr.(a) para participar da pesquisa “MEMÓRIA SOCIAL DOS SABERES TRADICIONAIS NA AMAZÔNIA: uma investigação sobre o uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha”, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Gustavo Aguilar Calegare e responsabilidade do mestrando Rommel Gonçalves de Sá, estudante do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas – Faculdade de Psicologia, localizado na Av. General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000, Campus Universitário Setor Sul, Bloco X, Coroado, Cep 69077-000, Manaus, fone (92) 3305-4127, e e-mail: rommelde@bol.com.br. A pesquisa tem como objetivo investigar a memória social de moradores de uma comunidade ribeirinha acerca dos conhecimentos de plantas medicinais. Sua participação é voluntária e consiste em entrevista que será agendada de acordo com sua conveniência, e sua visão nos auxiliará nos estudos do comportamento psicossocial e o papel deste local no cotidiano das pessoas. Os riscos de participação são mínimos, resumindo-se a possibilidade de algum constrangimento ou desconforto diante de alguma pergunta. Porém havendo qualquer indício desses, a pesquisa será interrompida de imediato, os dados obtidos desconsiderados, e oferecida assistência psicológica gratuita por psicóloga levada à comunidade ou por encaminhamento ao Centro de Serviço de Psicologia Aplicada (CSPA), da Faculdade de Psicologia/UFAM, estabelecido no endereço acima citado, aos cuidados da psicóloga Rebeca Louise Pevas Lima de Freitas, responsável pelo serviço, com todas suas despesas e de seu acompanhante pagas.

Seguindo as prerrogativas das resoluções do Conselho Nacional de Saúde nº. 446 de 2012 e nº 510 de 2016, este TCLE estabelece que os participantes e seus acompanhantes, se necessário, terão direito ao ressarcimento de todos os gastos decorrentes de sua participação, tais como compensação material/financeira com transporte e alimentação, e tudo o que for necessário para a sua colaboração neste estudo, inclusive, se preciso, em casos anteriores à participação nesta pesquisa. Se necessário, será proporcionada assistência imediata e integral aos participantes em casos de complicações e danos decorrentes da pesquisa, que comprometa o indivíduo ou a coletividade, sendo o dano de dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do ser humano, pelo tempo que for necessário, de forma gratuita, sem necessidade de comprovação denexo causal entre estudo e dano. Assegura-se também o direito a indenização e cobertura material, em qualquer fase da pesquisa, aos participantes que vierem a sofrer quaisquer tipos de dano, imediato ou tardio, resultantes desta, previstos ou não neste TCLE, com fim de reparação do dano causado, e jamais será exigida dos participantes, sob qualquer argumento, renúncia ao direito à indenização por dano. Os valores respectivos aos danos serão estimados pela instituição proponente quando os mesmos ocorrerem, uma vez que não há: valores pré-estabelecidos de acordo com os riscos; previsibilidade dos mesmos em seus graus, níveis e intensidades; definição da gradação do risco (mínimo, baixo, moderado ou elevado), nas resoluções citadas.

Se o(a) Sr.(a) aceitar participar, estará contribuindo diretamente, para o desenvolvimento de estudos como a dissertação e artigos científicos que dela emergirem, e também contribuir com o fortalecimento dos processos de manutenção da memória de saberes do uso de plantas medicinais dos moradores da comunidade. Se depois de consentir em sua participação o(a) Sr.(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O(a) Sr.(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com Rommel Gonçalves de Sá no endereço acima citado, ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa –

CEP/UFAM, na Rua Teresina, 495, Adrianópolis, Manaus-AM, telefone (92) 3305-1181 ramal 2004, e-mail: cep.ufam@gmail.com.

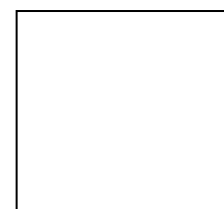
Consentimento Pós-Informação

Eu, _____, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura do Participante

Data: ____/____/____

Assinatura do Pesquisador



IMPRESSÃO
DACTILOSCÓPICA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
FACULDADE DE PSICOLOGIA - FAPSI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGPSI

TERMO DE ANUÊNCIA

Declaramos para os devidos fins que estamos de acordo com a execução do projeto de pesquisa intitulado "MEMÓRIA SOCIAL DOS SABERES TRADICIONAIS NA AMAZÔNIA: uma investigação sobre o uso de plantas medicinais em uma comunidade ribeirinha", sob a orientação do Prof. Dr. MARCELO GUSTAVO AGUILAR CALEGARE e responsabilidade do mestrando pesquisador ROMMEL GONÇALVES DE SÁ do Programa de Pós-Graduação em Psicologia/FAPSI/UFAM, o qual tem o apoio e autorização desta comunidade.

Manaus-AM, 03 de 12 de 2017.

Raimunda nascimento Salla.

Nome – cargo/função

Contato: Rommel Gonçalves de Sá, encontrado na Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Psicologia, Av General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000 Campus Universitário Setor Sul, Bloco X, Coroado, Cep 69077-000, Manaus, ou pelo telefone (92) 3305-4127, ou e-mail: rommelde@bol.com.br