

OS PODERES DAS PLANTAS SAGRADAS NUMA A BORDAGEM ETNOFARMACOBOTÂNICA

Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo*

ARRUDA CAMARGO, M.T.L. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 15-16: 395-410, 2005-2006.*

RESUMO: O presente artigo visa a uma abordagem de questões ligadas ao campo médico-terapêutico dos fenômenos que caracterizam os contatos com o sobrenatural, a partir do estudo da bibliografia pertinente e disponível. Apresentam-se aqui, também, dados de observação da psicoatividade de plantas usadas em rituais de cura, em contextos religiosos afro-brasileiros, dos quais se depreende a importância das plantas como objetos sagrados.

UNITERMOS: Etnofarmacobotânica – Plantas psicoativas – Plantas rituais – Religiões afro-brasileiras – Medicina popular.

Desde os primórdios da humanidade constroem-se sistemas de idéias que possam dar explicação sobre tudo que diz respeito à vida, o que se vê, o que se ouve, o que se sente e teme, o que se padece de corpo e alma, e também sobre o que diz respeito à morte e pós-morte. Certamente, foi dos conflitos íntimos dos seres humanos que a magia surgiu, como um instrumento para se buscar as respostas para toda sorte de indagações e, assim, configurarem-se no imaginário, os mitos, os ritos e as entidades divinizadas habitando um universo sacralizado, responsável por tudo.

Imagina-se que o saber de um xamã, de um pai ou mãe-de-santo, de um benzedor que reza para curar, seja atribuído ao dom divino que lhes coube por ordens superiores, cujos poderes transcendem ao nosso entendimento. Esse saber se fortalece no mito, no rito iniciático e na expectativa de fé daquele que padece de algum mal. Assim, todos os instrumentos

materiais e imateriais usados por esses “escolhidos”, donos do saber (Fig. 1), tornam-se sagrados e investidos de poder. Dentre estes instrumentos, estão as plantas de uso medicinal e ritual.



Fig. 1 – Juremeiro de Goiana, Pernambuco, em sua sala de consulta quando entrevistado pela autora [Fotografia de Roberto Benjamim, 2002. ©Arquivo Roberto Benjamim].

(*) Centro de Estudos da Religião – USP/PUC-SP
www.aguaforte.com/herbarium e-mail:
mariatherezac@terra.com.br

Plantas que combatem o cansaço e a insônia, que anulam a sensação de fome, que estimulam o apetite sexual ou o anulam, que provocam depressão e euforia, que permitem visões e previsões, já eram conhecidas desde épocas pretéritas.

Espécies vegetais com tais propriedades, ingeridas, fumadas, cheiradas, ou passadas sobre a pele sã ou escarificada, com o status de sagradas, têm sido popularizadas em ambientes religiosos ou não, do mundo todo.

Segundo Carneiro (1997: 167), pintores paleolíticos deixaram evidenciadas nas cavernas práticas de xamãs em estados alterados de consciência – esta é também a tese sustentada pela maior autoridade francesa em cavernas com paredes cobertas de imagens pré-históricas, Jean Clottes, no livro que escreveu junto com o antropólogo sul-africano David Lewis-Williams, Chamanes de la Préhistoire: Transe e Magie dans les Grottes Ornées., conforme Carneiro (1997:167).

Não é objeto deste artigo fazer uma abordagem teórica sobre o sagrado, assunto já bastante trabalhado por estudiosos como Malinowski (1984), Rudolfo Otto (1992), Thomas F. O’Dea (1969), Mircea Eliade (1979), que se debruçaram sobre o assunto e que, de certa forma, influenciaram minhas posições sobre essa matéria cheia de desvios intrigantes. O presente artigo visa a uma abordagem de questões ligadas ao campo médico-terapêutico, voltada ao uso das plantas sagradas em rituais de cura conforme ditado pelos sistemas de crença afro-brasileiros. Visa, ainda, os fenômenos que caracterizam os contatos com o sobrenatural descritos na literatura consultada, confrontando-os com aqueles por nós colhidos em entrevistas e observados empiricamente nos terreiros, que são os espaços físicos, a que tivemos acesso como campo de pesquisa.

Seguindo o pensamento de Durkheim (1989: 29, 72, 363), os seres sagrados são, por definição, seres separados de seu contexto natural, e as coisas sagradas são aquelas que os interditos isolam e resguardam da vida profana.

As plantas rituais tornam-se sagradas quando do seu deslocamento para outro sistema, diferente do de sua origem – o do contexto vegetal propriamente dito – e da imputação, a elas, de um *valor sacral*, conforme se define em Camargo (1961: 94):

o *valor sacral* é aquele que será legitimado através de ritos próprios, os quais caracterizarão seu papel dentro do novo sistema em que foi incorporado por um dado modelo de crença, filosofia ou pensamento.

Este deslocamento inserirá cada planta no universo mítico e é com base neste universo que se consolida todo o conjunto ritualístico. Trata-se de um ato cosmogônico conforme diz Mircea Eliade (1992: 34), por meio do qual esse conjunto ritualístico – que é mítico e recriado – vai, sempre por repetição, simbolizar ou representar a cosmogonia, a criação em sua totalidade. Assim, são divindades do panteão afro-brasileiro, que pertencem a esse universo mítico e que vão administrar esses objetos sagrados que são as plantas.

Para que possamos entender o desempenho dos vegetais dentro desses ambientes religiosos, devemos nos ater àquilo que chamamos de *espiritualidade*. Confere-se a esta característica própria do ser humano um caráter de intangibilidade. Não podendo dar uma explicação concreta à espiritualidade, nem a um estado de espírito, por tratar-se de um bem imaterial, a mente humana vagueia por um universo que não existe no concreto, mas ela crê existir, e sabemos que existe porque isso se herda culturalmente, ou do grupo familiar ou social, nele buscando os significados da vida (dando sentido a ela) (Camargo 2005b: 104).

A espiritualidade, todavia, tem uma relação de parentesco com a *religiosidade*, visto que esta permite ao homem disciplinar suas idéias sobre o intangível universo de seus pensamentos, obedecendo a doutrinas e regras. E são essas doutrinas e regras que dão sustentação aos sistemas de crença que congregam adeptos para, unidos pelos mesmos anseios e princípios, desempenharem um papel social além da participação restrita, no ambiente religioso.

As plantas e a religiosidade. O contato com o sagrado

Diante destes dois conceitos, podemos discutir o porquê da presença das plantas nas mais diferentes situações ritualísticas dos sistemas de crença de origem e influência africana no Brasil. É nesses ambientes religiosos, que a *espiritualidade* e a *religiosidade*, somadas à *crença nos poderes da mediunidade*, permitem aos seres humanos a comunicação com o sobre-

natural. E é nessa comunicação, em contato com as entidades invocadas, que os adeptos destas religiões vão buscar as soluções para os problemas que os afligem.

Tem-se a idéia de que os rituais próprios da vida religiosa afro-brasileira sejam costumes mantidos como elo com um passado histórico mitificado, e legitimado por meio dos ritos dedicados às divindades cultuadas. São momentos em que as plantas são os determinantes, em todos os momentos ritualísticos, para que esse elo se mantenha.

No começo dos tempos, todas as plantas pertenciam a Ossaim, o orixá das folhas (Figs. 2 e 3) – “aquele que domina o ritual detonando o axé das folhas, pois sem folha não há orixá (Kosi ewe, kosi orixá)”, e “sassanhe é o cantar para Ossaim ou cantar das folhas” (Barros & Teixeira 1988: 3).

Mas, com um sopro de Iansã, as folhas se espalharam, e cada orixá pôde ter as suas próprias, imprimindo nelas suas marcas, cujas propriedades e usos foram ensinados por Ossaim (cf. Verger 1981: 122).

É importante que se considere que o uso ritualístico das plantas varia segundo a origem das casas de culto, visto que, tanto nos candomblés como nas umbandas, os trabalhos são desenvolvidos segundo os ditames da nação de procedência, à qual elas se ligam: *nagô, jeje, mina, angola, congo* etc.

Ao entrarmos no assunto propriamente dito, a que nos propusemos, é importante lembrar que as plantas, quando em rituais, adquirem o papel de auxiliares desses rituais, como sugere Albuquerque (1997: 23), configurando-se um complexo que revela aspectos botânicos, farmacológicos e sociológicos. Elas são louvadas, cantadas, empre-



Fig. 2 – Ossaim do pai-de-santo Marco Antônio da Silveira, do Ilê Axé Ewê Fun Mi, em São Paulo, com folhagem na mão [Fotografia da autora, fim da década de 1980. ©Arquivo Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo].



Fig.3 – “Ferro de ossaim”, 37 x 13 x 14 cm, origem não determinada, acervo MAE-USP (s/ Inv.). Fotografia de Wagner Souza e Silva – MAE-USP, 2004.

gadas com fins a estreitar os laços com as entidades invocadas para propiciar curas, embasar conselhos. Pode-se dizer mesmo que as plantas integram representações dos adeptos como meio de compreender a natureza das coisas e poder divisar o “invisível”, como elaborado por Albuquerque e Andrade (2005: 51): dizem os autores que as plantas são mediadoras entre os dois planos de existência. Assim, entre os nagô (e os iorubá de um modo geral), as plantas mediam o *ayié*, mundo dos vivos e das representações físicas e o *orún*, mundo sobrenatural, onde habitam espíritos dos mortos (*eguns*), ancestrais e divindades (*orixás*).

A princípio, embora isso nos parecesse impossível com as ferramentas que possuímos arroladas a métodos médico-científicos, penetramos no âmbito das questões religiosas que conduzem à saúde. Porém, para uma análise das práticas de cura nestes ambientes religiosos, onde a presença das plantas é primordial, partimos da premissa de que os vegetais desempenham ali duplo papel, embora tais papéis sejam complementares. Desta maneira, nos será permitido analisar as plantas separadamente e, assim, determinar-mos seu papel em cada momento ritualístico que resultou na eficácia da terapia adotada.

Os papéis dessas plantas podem ser assim determinados:

a) Primeiramente, temos o *papel sacral*, de valor simbólico, correspondente a cada planta, o qual está preso a um pensamento mítico, legitimado por meio de ritos próprios, que faz detonar o axé. O axé vem a representar força vital, energia que faz impregnar as plantas de poderes determinando seu papel dentro dos rituais, cujos significados só são compreendidos pelos adeptos das religiões ora submetidas a análise.

b) Em segundo lugar, temos o papel funcional – aquele que cada planta desempenha dentro dos rituais, tendo em vista seu valor intrínseco, o qual se supõe poder determinar em que situação ritualística ela se enquadra. Neste caso, devemos nos lembrar que as plantas apresentam composições químicas diferenciadas, em muitas delas já caracterizadas as atividades biológicas possíveis, a partir de seus princípios ativos, cientificamente

determinados. Exemplo das plantas psicoativas, capazes de proporcionar estados alterados de consciência, propiciando condições ideais, em circunstâncias várias, para o contato com o sagrado através do transe de possessão – momento em que as entidades incorporadas assumem seus papéis dentro das celebrações religiosas e dos rituais de cura.

Porém, devemos considerar que os transe não decorrem exclusivamente do uso de plantas psicoativas, mas sim, de outros fatores específicos dos rituais. São fatores que se inter-relacionam e se interagem, visto que, geralmente, estão presentes: a música, a percussão dos atabaques, o canto, as palmas, o girar incessante e, além de tudo, como elemento preponderante, a fé que alimenta a certeza da cura. Muitos desses fatores poderiam, por si, fazer desencadear certas alterações motoras e sensoriais e, mesmo, a indução de sonhos e visualizações cênicas, como num processo hipnótico.

A fé e suas implicações

Corroborando estas idéias, com respeito à fé, lembremos que de um modo geral, os brasileiros trazem consigo traços culturais de cunho religioso, herança de nossos ancestrais portugueses, os quais permanecem explicitados nos hábitos cotidianos, tais como aqueles que atribuem a Deus, todos os poderes sobre os homens, fazendo como rotina, o uso de expressões como: “se Deus quiser” e “graças a Deus”, como se tudo que desejamos dependa de sua aquiescência.

Poderíamos interpretar estas atitudes como sendo resultantes do respeito e temor a Deus capaz de despertar sentimento de culpa e certeza do castigo divino ao impor doenças, assim como, também, curas, entendidas como graças alcançadas ou milagres. Tais sentimentos permanecem na consciência do brasileiro, que faz com que mantenha vivo um forte sentimento de fé, quando diante das entidades que possam lhe proporcionar alívio em suas dificuldades. Devemos admitir, então, que tais idéias se estendam, também, a outras crenças religiosas que não sejam oriundas desse catolicismo herdado de nossos antepassados lusitanos, mas, também, de outros sistemas de crença que admitem a existência de forças superiores ou divinas atuando sobre os homens, punindo-os com doenças pelas faltas cometidas.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, todas as plantas são sagradas, pois admitem que elas desempenham um papel sacral, de valor simbólico, independente da atividade biológica – seja ela conhecida e atribuída, ou não, ainda que, não raro, muitos sacerdotes dos candomblés tenham conhecimento botânico empírico e dominem as propriedades medicinais das plantas.

Mas, no geral, parece que há uma diferença entre esse conhecimento e o saber indígena, que tem bem separado aquelas de poderes mágicos, com as quais se comunicam com o mundo dos espíritos, e aquelas de poderes curativos propriamente ditos. Muitos pesquisadores desde há muito vêm tratando deste assunto, a exemplo Schultes (1973), Levi-Strauss (1987, 1989), Cooper (1987), Prance (1972), Cruls (1976) entre muitos outros e, mais modernamente, Eliana Rodrigues que realizou, e veio publicando desde 2001, importante pesquisa sobre as plantas psicoativas entre os índios Krahô, no estado de Tocantins (cf. Rodrigues 2001, 2005).

Respeito às plantas psicoativas, lembremos que são plantas capazes de afetar os aspectos da mente e do comportamento, incluindo humor, ansiedade, desempenho de cognição e bem estar, classificadas, assim, em: depressoras, estimulantes e perturbadoras do tônus mental, conforme esclarece Rodrigues (2005: 102), citando Bertolote e Girolamo (1993); Chifa (2005) e Chaloult (1971).

No meio afro-brasileiro, o conhecimento iorubá das plantas litúrgicas veio da África para o Brasil por meio das centenas de encantamentos memorizados em versos em que se ditavam os poderes das folhas e dos orixás aos quais pertenciam. Desta forma, os negros quando chegaram ao Novo Mundo, desprovidos da maioria das folhas sagradas com as quais conviviam em seus locais de origem, passaram a se ajustar à nova realidade, incorporando ao seu acervo de conhecimentos sobre as plantas rituais, as novas espécies vegetais, não só nativas, aprendidas com os indígenas, como, também, aquelas exóticas, introduzidas pelos colonizadores, trazidas de outras regiões do mundo.

Dentro dos rituais de origem africana, as plantas chegaram a ser classificadas em *excitantes*, como aquelas que “agem sobre as divindades”, ou

proporcionam a possessão (ou levam a ela), por meio do transe, e, as *tranquilizantes*, que abrandam o transe, de forma que seu uso – de ambos os tipos – visaria alcançar o equilíbrio necessário para o momento da possessão (Verger 1966: 1).

A psicoatividade faz desencadear os significados culturais que, ao fazer efeito, abre as portas da visão e da comunicação. Os campos mentais podem, então, conhecer e curar, ver e dizer a verdade. Curam problemas e resolvem problemas, diz Montiel (1988: 47-53).

Pode-se, então, inferir que o uso ritual das plantas em contexto religioso *é medicinal*, restando pelo menos uma afirmação a ser feita: que esse uso *não deixa de ser medicinal* considerando o transe e a possessão como meio de comunicação (com o divino; ou o almejado entre ele e o consultante, ou o devoto).

Assim, a eficácia das terapias adotadas nas práticas médicas exercidas nos ambientes religiosos afro-brasileiros deve se sustentar em quatro pilares essenciais:

a) Na convicção do curador de que as técnicas por ele adotadas, que, assentado em sua experiência pessoal, terão (ou têm) eficácia, deixa transparecer a total segurança no que faz.

b) Na *palavra* do curador, dono de profundo conhecimento humano e da arte da perspicácia (Camargo 2005c: 49), capaz de formular perguntas de forma a corrigir a estrutura semântica das respostas, a fim de esclarecer as relações de causa e efeito pressupostos e outras distorções semânticas (França 2002: 49), a fim de conduzir o doente a crer na certeza da cura almejada.

c) Na (sincera) crença do doente de que os poderes (sobrenaturais) do curador, capaz de atos mágicos, provêm de dons divinos. Segundo Mauss (1974) a magia é, por definição, objeto de crença, e quem procura o “mágico”, nele crê.

d) Na *eficácia*, que se sustenta no consenso, ou seja, na confiança expressa por todo o grupo familiar, social e religioso, sobre os reais poderes do curador, transmitindo total confiança ao doente quanto à certeza da cura. Levi-Strauss (1975) estabelece esse consenso como sendo determinado pela correlação

público - “feiticeiro” - cliente, sem a qual a cura não se realizaria.

Plantas psicoativas e sua relação com a comunicação verbal e não-verbal

Percebe-se aí, então, a importância que se deve dar à oralidade no diálogo curador-paciente.

Neste sentido, evidenciamos a relação da linguagem com a produção de imagens mentais e reações comportamentais, já que, com a absorção pelo organismo de certas espécies, podem ocorrer transtornos emocionais e sintomas físicos-patológicos cuja cura depende, às vezes, da palavra: como diz Quintana (1999), a palavra pode tornar-se remédio potente para curar, principalmente se forem feridas simbólicas, já que elas estão no nível das representações mentais (França 2002: 68-70) – de onde a “palavra” vem, ou onde são elaboradas as idéias (ou de onde são tiradas) expressadas oralmente.

A ação das plantas psicoativas, quando em uso por pessoas ligadas a rituais de cura, propicia condições especiais de comunicação verbal – o que transcende suas qualidades físicas, ou, seu caráter material. As plantas psicoativas, também tidas como *plantas mágicas* ou *plantas de poder*, podem despertar, naqueles que desempenham o papel de curador, uma verbosidade e fluência oral para induzir o doente a crer em suas palavras e em seus poderes sobrenaturais de realizar curas, de forma que, não raro – e dependendo da doença –, o doente se cura, por si mesmo, de fato.

O curador se comunica com os “outros mundos”, liberando a percepção e o fluir lingüístico. Ele é a presença dos “espíritos”: assim se considera, pois supõe-se que o curador usa a linguagem dos espíritos da natureza, dos mortos, das divindades, dos orixás, para atestar a presença daquele que está do “lado de lá”, do dono de todas as coisas que existem no mundo (e que domina aquilo que se almeja do “lado de cá”).

O uso da linguagem deve, portanto, ser considerado quando da análise da eficácia das terapias aplicadas, por meio do transe ou na ausência dele, tendo-se ou não o uso de plantas psicoativas pelos curadores, sejam eles pajés,

benzedeiros ou pais-de-santo, que, com o tempo, vão desenvolvendo *estratégias ou modelos de comunicação* verbal ou gestual (entre outras não verbais). Estes são meios adotados para ativar o sistema nervoso central dos doentes, ou clientes de um modo geral. Tal procedimento permite aos interlocutores extraírem do diálogo conteúdos de caráter subjetivo de valor significativo.

Fala-se para saber qual é a enfermidade e a maneira de curá-la: vale-se da *palavra* para chegar à designação do problema. Para tanto, o curador transita entre dois “mundos”, de significados opostos, complementares, ou diversos. Ou seja, entre o “mundo” que existe, mas não se vê, ou não é palpável, e aquele no qual o doente e todos nós estamos, que tem existência concreta. Assim, vai ele articulando ambas as realidades, uma vez que a doença é uma mistura de sensação física e preocupação mental, necessitando, assim, da experiência transcendental para a solução.

Tomando como referência mais uma vez o pensamento de Montiel (1988: 49), podemos dizer que as plantas psicoativas têm um valor medicinal de efeito físico-químico-biológico, de natureza mágico-espiritual, e uma psicoatividade causal que faz despertar a consciência.

Devemos considerar, também, que a psicoatividade varia segundo a composição química de cada planta, e que, de acordo com a maneira de prepará-las para o consumo, atinge diversamente as regiões do Sistema Nervoso Central.

À categoria de plantas com essa atividade, cabe o papel de estabelecer uma relação entre as reações biológicas decorrentes de seus princípios ativos e a comunicação com o sobrenatural, admitindo-se que lá estão as respostas quanto às causas das doenças e as orientações de cura.

Para que essa relação seja melhor estabelecida, deve levar-se em consideração como são consumidos os preparados, visto que as substâncias ativas contidas nas plantas são absorvidas pelo organismo por diferentes meios, tais como:

- a) Inalação – através da fumaça obtida da planta cremada em incensórios, cigarros, charutos e cachimbos (Fig.4).
- b) Aspiração – pelas narinas, de plantas reduzidas a pó (rapé, por exemplo).
- c) Uso tópico – por meio de banhos, aplicações sobre a pele sã ou não, seja em feridas ou na fase final da escarificação (incisões



Fig. 4 – Defumação em Festa da Jurema, em umbanda de Maceió. [Fotografia da autora, década de 1980. ©Arquivo Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo].

corporais feitas tanto em rituais de cura, como em iniciações das religiões afro-brasileiras).

d) Ingestão.

Lembremos, ainda, que muitas plantas psicoativas usadas em banhos rituais podem ter sua ação nos centros nervosos devido a sua absorção pela pele, a exemplo de plantas do gênero *Datura* e *Brugmancia* (Vieira 1976), conhecidas por figueira-do-inferno, trombeteira, zabumba, que provocam distúrbios neuropsíquicos (Scavone & Panizza 1981). A ação central se dá ao atingir de imediato a corrente sanguínea.

A manipulação de plantas psicoativas e seu consumo apresentam peculiaridades que variam de vegetal a vegetal. Tem-se, por exemplo, que os índios da Amazônia, usam o paricá, casca de *Anadenanthera peregrina* (L.) Benth – planta psicoativa que, reduzida a pó, é aspirada pelas narinas por meio de instrumento apropriado. Conhecedores dos efeitos tóxicos das plantas, os Kaiapó, da aldeia Gorotire cultivam plantas que são consumidas cremadas, tal como o tabaco (*Nicotiana tabacum*) ao qual juntam folhas de amendoim (*Arachys hypogaea* L.), de gengibre (*Zingiber officinale* Rox.), de guandu (*Cajanus cajan* (L.) Mill.) e para melhorar o odor, bem como diminuir

seu efeito tóxico, acrescentam folhas de cumaru (*Dipterix odorata* Aub.) socadas. Assim, o preparado é fumado em um pito longo (Kerr 1987: 170).

Entre os Krahô de Tocantins, durante o processo de cura, fuma-se tabaco, maconha, ou outras plantas nativas, por meio de um cachimbo especial. O ato de fumar pode ter algumas funções, dependendo de quem o pratica, visto que pode auxiliar a comunicação que se busca com os espíritos ou fornecer mais força (disposição, bem estar) no momento da cura (Rodrigues 2001: 53).

O tabaco foi um elemento essencial da magia e da religião entre os índios da América tropical. Enrolar o tabaco, acendê-lo, fumá-lo e mandar a fumaça para os céus e para os espíritos invisíveis, eram procedimentos comuns entre os pajés. Métreaux (1944) diz que *el cigarro de tabaco torcido es el atributo de los chamanes indoamericanos. (...) La fuerza del brujo es con frecuencia asimilada ao sopro, y el tabaco materializa ese sopro, añadiéndole virtudes complementarias. Aliento y humo tienen uno y otro poder purificador y vivificante*. Em cerimônia mágica sopravam fumaça sobre os outros índios, dizendo: *Recibid el espiritu de la fuerza*.

Ato similar a este se vê em uso em rituais umbandistas (Fig. 5).

Das bebidas rituais

Os primitivos habitantes das Américas foram grandes detentores do conhecimento das plantas psicoativas empregadas na elaboração de suas bebidas rituais, sendo que, muitas delas, não só permanecem em uso entre grupos indígenas, como foram absorvidas e adaptadas ao uso em meio urbano, não só em ambientes religiosos ou com outras finalidades.

Com respeito ao uso de tais plantas capazes de alterações comportamentais, é importante que sejam consideradas as determinantes culturais, que influenciam na resposta alucinatória, ficando claro que os valores culturais ligados ao seu uso devem apresentar variantes na fenomenologia do quadro de intoxicação. Neste caso, pode-se imaginar como exemplo o uso de uma bebida ritual consumida num ambiente dominado por indígenas, em seus próprios ambientes culturais, e a mesma bebida consumida no meio urbano por



Fig. 5 – Caboclo fumando charuto, local não identificado [Crédito fotográfico e data não identificados. ©Arquivo Rita Amaral].

indivíduos desvinculados daqueles ambientes. À atividade biológica que possa ocorrer se soma a influência de elementos culturais, que vão permitir vivências alucinatórias diferentes. Neste caso, cita-se a *ayahuasca*, que emigrou para centros urbanos, permitindo a seus usuários momentos de miração calcados em imagens que, certamente, devem diferir daquelas vivenciadas pelos indígenas em seus *habitats* naturais.

Outro exemplo é o *vinho da jurema*, à base da planta conhecida por jurema (*Mimosa hostilis* Benth.), hoje sacralizada nos sistemas de crença afro-brasileiros (Fig. 6).

Seu principal componente (N, N-dimetiltriptamina) age no Sistema Nervoso Central, no metabolismo das funções psíquicas, produzindo alterações de humor, ansiedade, distorção na percepção de tempo e espaço, alucinações do tipo onírico e despersonalização conforme observa Lewis e Elvin-Lewis (1977: 400-405), proporcionando estados alucinatórios mais visuais que auditivos (Zanini e Oga 1985)



Fig. 6 – Jurema (*Mimosa hostilis* Benth., *Leguminosae* - *Mimosoideae*). Excisada preparada por Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo, c.1977 [©Coleção Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo/Herbário do Departamento de Botânica do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo].

Sabe-se, todavia, que plantas que apresentam compostos triptamínicos, como no caso da jurema, não têm ação central quando usadas oralmente, devido a enzimas no trato digestivo que bloqueiam sua ação central (Camargo 2005a).

Com respeito aos ingredientes empregados na preparação do *vinho da jurema*, sabe-se que o mesmo, a partir do momento em que deixou o ambiente indígena, agora, em novos ambientes em meio urbano, onde esta bebida se impõe com seu valor sacral, outros ingredientes são acrescentados. Albuquerque (1997, citando Silva 1989) diz que nos cultos afro-brasileiros, aproximadamente 23 espécies podem entrar na preparação desta bebida que leva, além da cachaça, vinho tinto e mel. Dentre essas plantas, citam-se pela frequência nas receitas, a canela, o cravo-da-índia e o gengibre. Porém, dentre outros aditivos, citam-se espécies psicoativas

como: *Anadenanthera colubrina*, *Brunfelsia sp.*, *Myristica fragrans*, *Cola acuminata* e espécies do gênero *Cyperus sp.*, da família botânica Ciperaceae, conhecidas por *dandá* ou *junça*.

Para que possamos entender como a ação no sistema nervoso ocorria entre os indígenas, basta lembrarmos que eles utilizavam-se da bebida, a que davam o nome de ajucá, preparada com as cascas da raiz da jurema e hidromel, bebida fermentada de teor alcoólico, ao mesmo tempo em que defumavam com um cachimbo feito da planta, como foi relatado por pesquisadores como Schultes (1973) e Lima (1975). A fumaça inalada por meio do cachimbo, sem bloqueios, permitia sua ação nos centros nervosos, em poucos instantes. Hidromel foi comumente usado durante a primeira fase colonial do Brasil e observado entre os índios de várias regiões, sendo preparado acrescentando água ao mel e posto a fermentar.

Ao analisarmos o *vinho da jurema* empregado em rituais afro-brasileiros, verificamos que ele vem sofrendo substanciais transformações, quando comparado ao ajucá dos antigos índios do sertão pernambucano. O hidromel, por exemplo, foi substituído pela cachaça ou, ainda, vinho e mel industrializado, além de outros ingredientes já mencionados acima. Sabe-se que bebidas de teor alcoólico são euforizantes e que, somadas a plantas psicoativas, podem potencializar seus efeitos. Podemos, ainda, admitir que a psicoatividade do *vinho da jurema* possa advir de aditivos, como a noz-moscada, visto que seus componentes ativos inibem as enzimas do trato digestivo, liberando os neurotransmissores, substâncias químicas responsáveis pelos impulsos nervosos, permitindo, assim, a atividade do dimetilriptamina, presente na jurema, quando consumido por via oral (Lewis e Elvin-Lewis 1977: 408).

Das plantas psicoativas no Brasil colônia

Desde os primeiros séculos que se seguiram ao descobrimento do Brasil, vêm-se observando e estudando hábitos indígenas relacionados não só ao uso de plantas na preparação de remédios e bebidas, como, também, aquelas empregadas em cerimônias religiosas afro-brasileiras.

A descoberta da América propiciou aos conquistadores o conhecimento de novas plantas que levavam o homem a estados alterados de consciên-

cia, despertando, assim, grande interesse por parte de estudiosos voltados aos usos e costumes indígenas. Porém, segundo Carneiro (2002: 171), as plantas alucinógenas e, particularmente, as afrodisíacas tiveram seu conhecimento excluído dos herbários nos séculos XVII e XVIII, visto que essas plantas foram atacadas pela Igreja do século XVI *para se obter o sucesso na missão de extirpação das idolatrias e de implantação do cristianismo*. Conforme o autor, Anchieta fazia parte daqueles religiosos que cumpriam a tarefa da catequese e da extirpação das idolatrias e do combate ao uso de tais plantas. Em carta de 1585 ele refere-se ao hábito indígena de tragar o *suco de uma planta deletéria*, provavelmente o tabaco, e que em seguida *ficava santo e perfeito na sua vocação*.

Os afrodisíacos e anafrodisíacos já eram indicados pela medicina antiga; os primeiros eram usados para aguçar o apetite sexual e os segundos visavam inibi-lo. Tais práticas são ainda comuns em nossos dias com o preparo de filtros amorosos.

No século XVIII dizia-se que o amor era uma doença sob o domínio do médico e da moral, como dizia Francisco de Melo Franco (1994: 82, 127) ao definir os anafrodisíacos como sendo *aqueles remédios que ou moderam os ardores venéreos ou mesmo os extinguem*. Naquele século o amor era visto como moléstia contagiosa, fazendo com que a medicina teológica se dedicasse à regulamentação da fisiologia moral. O amor é uma enfermidade e produz a loucura, dizia-se, podendo este ser amor por qualquer coisa. Provoca nostalgia, saudade, consideradas doenças. Mas, de todas as enfermidades, as mais perniciosas eram *satiríase* ou *salacidade e nímia*, ou sejam, propensão aos prazeres de Vênus, nos homens e a *ninfomania* ou *furor uterino* nas mulheres (Carneiro 2002: 127). A própria designação do gênero botânico *Nymphaea*, designativo da flor de lótus, remete à “patologia” antiga, considerada de natureza inflamatória, constatada pelos anatomistas que abriam corpos de pessoas que morriam destas enfermidades e constatavam inflamação interna e externa das partes genitais. Os egípcios eram grandes conhecedores da arte de preparar poções, sabendo separar as plantas afrodisíacas das anafrodisíacas. Nenúfar ou lótus, espécie do gênero *Nymphaea*, da família Nymphaeaceae, era cultuada no Antigo Egito. Segundo Antonio Brancaglioni Jr., do Museu Nacional da UFRJ, a *flor de lótus* é tema iconográfico recorrente em cenas de banquete funerário como se

vê na *estela egípcia* do Acervo MAE-USP (Fig. 7). Confira também em Brancaglioni Jr. (1999.I: 197-205), dados sobre as várias espécies utilizadas e sua simbologia em ocasiões rituais diversas.

Plantas do gênero *Nymphaea* conhecidas por nenúfar são usadas hoje em rituais afro-brasileiros em obrigações do *ori* e, medicinalmente, em inflamações do aparelho genito-urinário.

Foi no século XVI que ocorreram importantes mudanças na história do Ocidente, quando se tomou conhecimento das plantas do distante Oriente, por meio das obras de Garcia de Orta, com seu *Colóquio dos simples, e drogas he cousas medicinais da Índia*, publicado em Goa em 1563, e de Cristóvão da Acosta, com o *Tratado das drogas e medicinas das Índias orientais*, publicado em 1578 (cf. Costa 1964, que é edição recente do original, observando-se que o nome deste autor pode aparecer grafado como Acosta, cf. Carneiro 2002, citando essa 1ª. edição da obra).

Cristóvão Acosta, quando de sua viagem à Índia, em 1568, tomou conhecimento de muitas plantas, entre as quais, o cânhamo – que é a maconha, uma das plantas de que tratamos acima ao mencionar o processo de cura entre os Krahô de Tocantins. Segundo ele, o cânhamo era o mesmo que *canabis* dos latinos ou *axixe* dos árabes e, ainda, *banguê* dos persas e que “(...) a gente indiana come desta semente das folhas para ajudar no ato venéreo, e para acrescentar o apetite de comer. Faz-se deste bangüê uma composição a qual é muito ordinária entre aquelas gentes para diversos efeitos, porque uns a tomam para se olvidarem dos seus trabalhos, e dormirem sem pensamentos; outros para se deleitarem dormindo em variedade de sonhos, e ilusões (...); outros para o efeito das mulheres (...)” (cf. Costa 1964: VIII; cf. também Acosta 1578, citado por Carneiro 2002: 171).

Acosta (1964) menciona, ainda, a *datura*, também já tratada anteriormente neste ensaio, a qual se chama no Malabar *unmata caya*; os árabes a chamavam de *nux methel*; os portugueses *datura*; os persas e turcos, *datula*. Dizia o narrador: “(...) O mau uso das enamoradas é dar desta semente até meia dracma moída em vinho, ou no que mais lhes apetece, e o quem a toma fica alucinado por grande espaço de tempo rindo, ou chorando, ou dormindo, com vários efeitos, e muitas vezes falando, e respondendo, o pobre que a tem tomado de maneira que parece às vezes estar em seu juízo, estando na verdade



Fig. 7 – Estela funerária egípcia datada da XVIII dinastia (cerca de 1447 a.C.), provavelmente originária de Tebas. Acervo do MAE-USP (Inv. 68/1.4). A cena figurada traz representados personagens com a flor de lótus. Fotografia de Wagner Souza e Silva – MAE-USP, 2005.

fora dele, e não conhecendo a pessoa com quem fala, nem se recordando, depois de passada a enganação (...)”.

Em Zanini e Oga (1985: 307-8), tem-se que, desde os primórdios da humanidade, o homem procurou meios de combater a dor física, tendo encontrado na papoula, uma forma eficaz para produzir o sono e eliminar a dor. Os sumerianos, antigos habitantes da Babilônia, deixaram registrado em suas pinturas a eficácia da papoula, para produzir o sono e acabar com a dor. Foram, entretanto, os gregos que mais difundiram as propriedades deste vegetal, dedicando-o a vários deuses, como Hypnos (deus do sono), Morpheu (deus dos sonhos) e Thanatos (deus da morte). Hipócrates indicava o vinho de papoula, como eficaz medicamento. Após a queda de Roma o uso dos opiáceos se espalhou pelo Irã, Pérsia, Malásia e Índia. Avicena, médico árabe, teria morrido

intoxicado pelo ópio, na Pérsia em 1037. É da planta *Papaver somniferum* L., Papaveraceae, originária da Ásia Menor, que se extrai o ópio, mediante um corte horizontal no fruto verde, de onde exsuda um látex que endurece em contato com o ar. Este ópio bruto pode ser comido, aspirado na forma de pó, fumado e mesmo injetado. São práticas que levam a dependência física ou psíquica.

Cristóvão Acosta (1964: 245), em seu *Tratado*, assim diz ainda sobre o uso do banguê: “(...) Tomam da semente do banguê [Cannabis] feito pó o que querem, deitam-lhe areca verde que é avelã-índica, e de ópio mais ou menos segundo o seu querer, e com açúcar o tomam: e se querem deleitar em variedade de sonhos acrescentam a esta composição cânfora da boa, cravos de espécies e noz moscada. E para os alegrar e fazer prazenteiros, e principalmente para os fazer bem potentes com as mulheres, lhes acrescentam âmbar, e almíscar e com açúcar fazem o seu electuário (...)”.

Certamente, é impossível negar a potencialidade expressa na receita mencionada por Cristóvão Acosta, transcrita acima, visto que seus componentes, além do ópio, demonstram uma acentuada psicoatividade, a exemplo do cravo (*Syzygium sp.*), possivelmente aquele que conhecemos por cravo-da-índia, a espécie *aromaticum*, o qual apresenta um óleo essencial contendo eugenol, com propriedade analgésica e anestésica local (Sousa *et. al.* 1991: 243) e a noz-moscada (*Myristica fragrans*), apresentando miristicina, um alcalóide psicoativo, sendo alucinógeno em alta dose (Lewis e Elvin-Lewis 1977: 246).

O ópio deriva do grego *opion*, significando suco de papoula (amapola) e *somniferum*, palavra latina, significando sonho. O conhecimento das qualidades medicinais do ópio remonta à Antiguidade. Teofrasto (século III a.C.) já o mencionava e Dioscórides (77 d.C.) efetuou a distinção entre o suco da papoula e o extrato da planta toda. Em 1806 foi isolada, pela primeira vez, a morfina a partir do ópio, que possui um conjunto de mais de vinte e cinco alcalóides ativos, sendo o principal a morfina com cerca de 10%, que se desenvolve somente depois da dessecação do látex do fruto verde, seguida da codeína com 0,5% a 1%, havendo, também, um alcalóide não narcótico que é a papaverina de 0,5 a 2,5% (Zanini e Oga 1985: 307-8).

A heroína (diacetil) é um derivado semi-sintético da morfina, porém muito mais potente, embora se buscasse com este processo obter um produto analgésico que não fosse narcótico, o que não ocorreu, visto ter diminuído o número de morfinômanos, para surgirem os heroínômanos (Mingoia 1967: 18, 101).

Segundo Cristóvão Acosta (1964: 277-280), na Índia chamam o ópio de lágrima de dormideiras: “Faz-se o ópio da lágrima que se destila pelas incisões feitas nas cabeças das dormideiras (...) é tão estupefactivo que usando mal dele, mata. (...) Porque é tão grande sua frialdade que tira o sentido às partes, e assim adormece e obscurece a dor, embora aumente a causa que a produziu, e deixa os membros doentes, mais fracos, por onde não se deve administrar, senão quando são as dores tão inclementes, que a nenhum outro benefício obedecem”.

Porém, em 1676, Moïse Charas, citado em Carneiro (2002: 166), se manifesta contrário à idéia da qualidade de frio atribuída ao ópio por Cristóvão da Acosta (1578), refutando, também, a idéia de que fosse sonífero, depois de fazer, ele próprio, experiência com a droga na frente de testemunha, permanecendo o dia todo sem sono. De qualquer forma, no passado – e apesar de a experiência de Moïse Charas negar o efeito efetivo do ópio, mesmo que ele fosse admitido por outros como sonífero, analgésico e anestésico – não se atribuía ao ópio efeito de uma natureza diferente da embriaguez alcoólica. Neste sentido, segundo Carneiro (2002: 166-7), até a metade do século XVIII, não se fazia distinção entre os efeitos do ópio e dos álcoois, visto que Nicolas Lemery (1759: 911) assim dizia: “a embriaguez é causada pelas partes espirituosas do vinho, que subindo em muito grande abundância para o cérebro, aí circulam com tanta velocidade que elas perturbam toda a economia (...) Todas estas circunstâncias têm muita relação com aquelas que se passam quando se toma ópio”.

Cardo-santo é a papoula dos rituais afro-brasileiros, usado em banhos de descarrego.

Nota sobre a medicina nos primórdios do Brasil

A medicina que os portugueses trouxeram para o Brasil no século XVI era bastante influenciada

por Hipócrates e Galeno, conforme ficou registrado no tratado médico de Amato Lusitano, *As Sete Centúrias*, com várias edições feitas nos séculos XVI e XVII.

O verdadeiro nome de Amato Lusitano é João Rodrigues de Castelo Branco. A edição que temos em mãos (Lusitano 1980) é uma tradução da 4ª edição de “Sete centurias de curas médicas”, editada em Bordeus em 1620, pertencente à Biblioteca da Faculdade de Medicina de Lisboa. Outros dados que consideramos importantes: a edição princeps da 1ª Centúria *saiu dos prelos florentinos em 1551*; as edições completas, uma de antes e as demais posteriores dessa de Bordeus são: de Alcalá de Henares (1584); de Genebra (1621); de Barcelona (1628); de Francfort (1646); e de Paris (1671).

Esses dados mostram como a obra deste autor português repercutiu pela Europa nos séculos XVI e XVII – obra esta que retrata a medicina em Portugal no alvorecer da Renascença. Graças aos auspícios de devotos estudiosos, foi possível a publicação, em quatro volumes, em 1980, pela Universidade Nova de Lisboa. Foram anos de buscas dos textos latinos e árduo foi também o trabalho de Firmino Crespo que cuidou da tradução e da introdução desta valiosa obra. Ao folheá-la, pode-se deparar com fatos curiosos que eram comuns na medicina daquela época e como as doenças, principalmente as mentais, eram entendidas. Na 1ª Centúria, por exemplo, na cura nº XXVIII, tem-se: “*Da mania e da melancolia e em que diferem*”. Certamente, é texto de leitura importante para os interessados em assuntos voltados à história da psiquiatria e as terapias aplicadas envolvendo, geralmente, plantas de ação no Sistema Nervoso Central (cf. Lusitano 1980).

Hoje, sabe-se que para problemas de tais ordens, e outros mais que envolvem estados de variáveis graus de depressão, são buscadas as soluções em ambientes onde se desenvolvem técnicas muitas vezes não reconhecidas pela ciência médica que, por meio delas se busca o auto-reconhecimento para uma auto-cura. Este fato pode estar relacionado a certos grupos que promovem reuniões, visando, por exemplo, a experiência *ayahuasqueira*, re-elaborada por indivíduos urbanos, que buscam, desde as experiências místicas e terapêuticas, até o psiconautismo, como aqueles que adotam a *juremahuasca*, coerente com a nova religiosidade (Grünewald [s/d]).

As plantas nos sistemas de crença afro-brasileiros

Colonizadores portugueses e espanhóis procuraram destruir práticas indígenas de cunho religioso e político nos países conquistados, práticas essas onde as plantas psicoativas desempenhavam papéis importantes. Astecas, maias, incas e tupi-guaranis, conhecedores das espécies dessa categoria de plantas, tinham seus usos combatidos severamente pela Igreja. A Inquisição desempenhou, nesse sentido, papel de destaque com as condenações aos usuários, como mostram os arquivos do Santo Ofício (1536-1787), relatando torturas aos indígenas que usavam plantas mágicas em cerimônias de adivinhação, conforme comenta Beltrán (1992, citado em Carneiro 2002:18, 194-195).

As plantas nativas americanas de uso no meio indígena, particularmente do Brasil, escreveram sua própria história, com novas atribuições sempre renovadas, sobretudo considerando-se as dadas pelos negros trazidos da África como forma de recriar uma das condições fundamentais para continuar a cultuar seus deuses, associando espécies e gêneros locais com os da África. Foi a partir do início da colonização que missões religiosas procuraram inculcar preceitos alheios não só na mentalidade dos antigos habitantes da terra conquistada, mas também dos escravos negros tentando interferir em seus cultos religiosos e, assim, sobrepujar suas crenças. Mas as plantas faziam parte de tais crenças, apesar das proibições e dos severos controles exercidos pelos colonizadores, e elas continuaram a ser cultuadas. Com o tempo, elas foram sendo incorporadas no imaginário do brasileiro constituído de elementos culturais indígenas, africanos, portugueses (para não dizer de europeus, de uma maneira geral). Assim, sem perderem totalmente suas qualidades e poderes originais, calcados na cosmologia e mitologia indígena e africana, os vegetais foram se adequando a novas realidades culturais e históricas, ganhando espaço e força nos sistemas de crença afro-brasileiros.

Um exemplo de mescla de culturas na religiosidade brasileira é a figura de um *caboclo* (entidade mais reconhecida como da umbanda, mas presente também no *candomblé angola*) fumando num cachimbo – objeto universal, mas usado tradicionalmente na África – o fumo do indígena (Fig. 8).

Com essa digressão, vislumbramos fragmentos da história da medicina que contam como pensa-

vam e procediam, de início, indígenas e africanos, donos do saber médico, que nos legaram idéias e verdades que, hoje, mesmo reelaboradas, continuam vivas no pensamento médico-terapêutico contido nos sistemas de crença, perpetuados em grande parte por aqueles que detêm o saber na arte de curar. Além disso, por ser comum a todos os povos, acreditamos que as práticas médicas



Fig. 8 – Caboclo fumando cachimbo, em umbanda de São Paulo. [Fotografia da autora, década de 1980. ©Arquivo Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo].

populares, ditas “mágicas” (de cunho mágico) e presas a um conhecimento ancestral, vão continuar exercendo forte resistência aos avanços culturais. Elas vão certamente permanecer, mesmo com a pressão das conquistas científicas da área médica e farmacológica, para continuar a exercer forte e benfeitora influência sobre o homem seja nas sociedades rurais como, também, nas urbanas do mundo moderno.

Agradecimentos

À Rita Amaral – professora doutora pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP –, pela cessão de fotografia de seu arquivo pessoal. Ao Roberto Benjamim – professor doutor da Universidade Federal Rural de Pernambuco –, pela cessão de fotografia de seu arquivo pessoal. Ao Antonio Brancaglioni Jr. – professor doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro –, pela indicação da peça do acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, constante na Fig. 7. À Lisy Salum – professora doutora da Universidade de São Paulo – pela leitura final deste artigo.

ARRUDA CAMARGO, M.T.L. The power of sacred plants in an ethnobotanic approach. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 15-16: 395-410, 2005-2006.

ABSTRACT: The aim of this paper is to approach issues related to the medical therapeutic area of those phenomena which characterize contacts with the supernatural sphere. This research stems from the study of the available pertinent bibliography. Besides, it presents data on the observation of psycho-activity of plants used in healing rituals of Afro-Brazilian religious context, from which the importance of plants as sacred objects can be verified.

UNITERMS: Ethnopharmacobotany – Psycho-active plants – Afro-Brazilian rituals – Popular medicine.

Referências bibliográficas

ACOSTA, C.
1578 *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales, con sus plantas*

debuxadas al bivo por Christoval Acosta medico y cirujano que las vio ocularmente en el qual se verifica mucho de lo que

- escreveu *el Garcia de Orta*. Burgos: Martin de Victoria.
- ALBUQUERQUE, U.P.
1997 *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- ALBUQUERQUE, U.P.; ANDRADE, L.H.C.
2005 As plantas na medicina e na magia dos cultos afro-brasileiros. *Tópicos em conservação, Etnobotânica e Etnofarmacologia de plantas medicinais*. Recife, NUPEEA/ Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia: 51-75.
- BARROS, J.F.P.; TEIXEIRA, M.L.L.
1988 *Sassanhe: o cantar das folhas e construção do ser*. Comunicação apresentada ao módulo “Cultura Religiosa Afro-Americana” do Congresso Internacional *Escravidão*, realizado na Universidade de São Paulo em 1988, São Paulo.
- BELTRÁN, G.A.
1992 *Obra antropológica. VIII. Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERTOLETE, J.M.; [DE] GIROLAMO, G.
1993 *Essential drugs [treatments] in psychiatry*. Geneva: World Health Organization.
- BRANCAGLION JR., A.
1999 *O banquete funerário no Egito antigo - Tebas e Saqqara: tumbas privadas do novo império (1570-1293 a.C.)*. Tese (Doutoramento) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CAMARGO, C.P.F.
1961 *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- CAMARGO, M.T.L.A.
2005a As folhas dos ritos afro-brasileiros e seus agentes ativos, do ponto de vista etnofarmacobotânico. Conferência proferida no VI Congresso de Umbanda e Candomblé de Diadema e Grande São Paulo realizado em 2005, Diadema. [Ver em: www.aguaforte.com/herbarium]
2005b Plantas psicoativas usadas em rituais de cura. *Arquivos Brasileiros de Fitomedicina Científica*, 1 (2): 104-108.
2005c A medicina popular no Brasil, numa visão abrangente das técnicas de cura empregadas, com destaque para a Umbanda, tendo em vista observações sobre a eficácia das terapias aplicadas. Trabalho apresentado ao Fórum 5 – “Magia, religião e medicina na América Latina” da VI Reunião de Antropologia do Mercosul-RAM, realizado em novembro de 2005, Montevidéu. [Ver em: www.aguaforte.com/herbarium]
- CARNEIRO, H.S.
1997 *Afrodísíacos e alucinógenos nos herbários modernos: a história moral da botânica e da farmácia (XVI ao XVIII)*. Tese (Doutoramento) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO, H.
2002 *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã.
- CHALOULT, L.
1971 Vers une nouvelle classification des drogues toxicomanogènes. *Toxinomanies* 4 (4): 371-375.
- CHARAS, M.
1676 *Pharmacopée royale galénique et chymique: Apoticaire Artífice du Roy en son jardin royal des plantes*. Paris: chez l’auteur.
- CHIFA, C.
2005 *Plantas medicinales usadas por las comunidades aborígenes del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Estudio Sigma, Editorial Universitaria de La Universidad Nacional del Nordeste.
- COELHO, V.P.
1976 *Os alucinógenos e o mundo simbólico*. São Paulo: EDUSP.
- COOPER, J.M.
1987 Estimulantes e narcóticos. *Suma Etnológica Brasileira. 1. Etnobiologia*. Petrópolis: Vozes/ Finep: 101-134.
- COSTA, C.
1964 *Tratado das drogas e medicinas das Índias Orientais*. [s/l]: Junta de Investigações do Ultramar.
- CRULS, G.
1976 *Hiléia amazônica: aspectos da flora, fauna, arqueologia e etnografia indígenas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro.
- DURKHEIM, E.
1989 *Formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- ELIADE, M.
1979 *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar.
1992 *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRANÇA, E.E.
2002 *Crenças que promovem a saúde: etapas da intuição e da linguagem de curas não-convencionais em Manaus, Amazonas*. Manaus: Ed. Valer; Governo do Estado do Amazonas.
- FRANCO, F.M.
1994 *Medicina teológica ou supplica humilde, feita a todos os senhores confesores, e directores sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos peccados, principalmente da lascívia, cólera, e bebedice*. São Paulo: Editora Giordano. (Memória, 13) [1ª. Ed. 1794]
- GRÜNEWALD, R.A.
[s/d] Sujeitos da jurema e o resgate da “ciência do índio”. B. Labate; S. Goulart (Orgs.) *O uso*

- ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras. [no prelo]
- KERR, W.E.
1987 Agricultura e seleções genéticas de plantas. Suma Etnológica Brasileira. 1. *Etnobiologia*. Petrópolis: Vozes; Finep: 159-171.
- LEMERY, N.
1759 *Dictionnaire universel des drogues simples, contenant leurs noms, origine, choix, principes, vertus, étimologies; et ce qu'il y a de particulier dans les animaux, dans les végétaux et dans les minéraux: ouvrage nécessaire à ceux que ont la Pharmacopée Universelle du même auteur*. Paris: Laurent D'Houry. [1a. ed. 1727].
- LEVI-STRAUSS, C.
1975 *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Tempo Universitário, 7).
1987 O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. Suma Etnológica Brasileira. 1. *Etnobiologia*. Petrópolis: Vozes/Finep: [s/p].
1989 *Arte, linguagem, etnologia*. Campinas: Papirus.
- LEWIS, W.H.; ELVIN-LEWIS, M.P.F.
1977 *Medical Botany: Plants Affecting Man's Health*. New York: John Wiley & Sons.
- LIMA, O.G.
1975 *Pulque, balchê, e pajauru*. Recife: UFPE.
- LUSITANO, A.
1980 *Centúrias de curas medicinais*. Lisboa: Faculdade de Ciências Médicas/Universidade Nova de Lisboa. [1ª. ed. 1584]
- MALINOWSKI, B.
1984 *Magia, Ciência, Religião*. Lisboa: Edições 70.
- MAUSS, M.
1974 *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- METREAU, A.
1944 Le chamanisme chez les indigènes de l'Amérique du Sud Tropicale. *Acta Americana, II*: [s/p].
- MINGOIA, Q.
1967 *Química farmacêutica*. São Paulo: Melhoramentos.
- MONTIEL, O.G.
1988 Alucinógenos y chamanismo: consideraciones sobre el poder del lenguaje y el lenguaje de poder: los curanderos Mazatecos. *Memorias del Segundo Coloquio de Medicina Tradicional: un saber en recuperación*. Zaragoza: Escuela Nacional de Estudios Profesionales/Universidade Nacional Autónoma de México: [s/p]. [mimeografado]
- O'DEA, T.F.
1969 *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira.
- OTTO, R.
1992 *O sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- PEREIRA, N.
1974 *Panorama da alimentação indígena: comidas, bebidas e tóxicos na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria São José.
- 1980 *Moronguetá: um Decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; INL. (Coleção Retratos do Brasil, 5)
- PRANCE, G.T.
1972 An Ethnobotanical Comparison of four Tribes of Amazonia Indians. *Acta Amazônica*, 2 (2): 7-27.
- QUINTANA, A.M.
1999 *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru; São Paulo: EDUSP.
- RODRIGUES, E.
2001 *Usos rituais de plantas que indicam ações sobre o Sistema Nervoso Central pelos índios Krahô, com ênfase nas psicoativas*. Tese (Doutoramento) – Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo.
2005 Etnofarmacologia e a investigação de plantas com ação no Sistema Nervoso Central. U.P. Albuquerque; C.F.C.B.R. Almeida; J.F.A. Marins (Orgs.) *Tópicos de conservação, Etnobotânica e Etnoecologia de plantas medicinais e mágicas*. Recife: NUPEEA/Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia: 101-126.
- RODRIGUES, E.; CARLINI, E.A.
2003 Possíveis efeitos sobre o sistema nervoso central de plantas utilizadas por duas culturas brasileiras (quilombolas e índios). *Arquivos Brasileiros de Fitomedicina Científica*, 1 (3): 147-154.
2005 Ritual Use of Plants with Possible Action on the Central Nervous System by Krahô Indians, Brazil. *Phytotherapy Research*, 19 (2): 129-135.
- SCAVONE, O.; PANIZZA, S.
1981 *Plantas tóxicas*. São Paulo: CODAC/USP.
- SCHULTES, R.E.
1973 Tropical American hallucinogens: where are we and where are we going. *Ciência e Cultura*, 25 (6): 73-107.
1990 The virgin field in psychoactive plant research. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Sér. Bot.*, 6 (1): 7-82.
- SILVA, C.M.M.
1989 *Plantas utilizadas em festas e beberagens nos cultos afro-brasileiros em Recife e Olinda-Pernambuco*. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas). Centro de Ciências Biológicas da Universidade Federal de Pernambuco.
- SOUSA, M.P.; MATOS, M.E.O.; MATOS, F.J.A.; MACHADO, M.I.L.; CRAVEIRO, A.A.
1991 *Constituintes químicos ativos de plantas medicinais brasileiras*. Fortaleza: EUFC Laboratório de Produtos Naturais.
- VERGER, P.
1966 *Seminar on tranquilizers and stimulants in Yoruba pharmaceuticals*. Paper 7 [comunicação]

- apresentada no University College Hospital, Ibadan]. *Special Seminar on the Traditional Background to Medical Practice in Nigéria*. s/l, s/e: 20-23 [mimeografado]
- 1981 *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Curripio.
- 1982 Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrisà nàgò na Bahia, Brasil.
- C.E.M. Moura (Org.) *Bandeira de Alairá: e outros escritos*. São Paulo, Nobel: 35-55.
- VIEIRA, R.J.
1976 Intoxicação por folha de *Datura arborea* através da pele. *Revista da Associação médica do Brasil*, 22 (3): [s/p].
- ZANINI, W.; OGA, S.
1985 *Farmacologia aplicada*. São Paulo: EDUSP.

Recebido para publicação em 19 de agosto de 2006.