

Medicina Indígena no Rio Negro – Experiência de um Projeto

RENATO ATHIAS

Apresento algumas questões a partir do acompanhamento que fiz ao Projeto de Medicina Tradicional no Alto Rio Negro, desenvolvido pela Associação Saúde Sem Limites, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, durante os anos 2001 a 2004, e que teve o apoio financeiro da NOVIB/OXFAM, organizações da Cooperação Internacional. Acho importante, nessa apresentação, dar um quadro conjuntural para depois inserir as ações do projeto de medicina indígena na região do Rio Negro.

Quando falamos Alto Rio Negro estamos nos referindo a três bacias hidrográficas importantes: a do Rio Uaupés, a do Rio Negro e a do Rio Içana. Cada uma delas tem suas características específicas no que tange aos povos que ali habitam. Podemos dizer que as características culturais dos povos que vivem nessas bacias, dão sentido à região, através de suas histórias mitológicas e de sua presença. Naquelas três bacias estão localizados povos das famílias lingüísticas Tukano, Maku e Arawak, com uma população estimada em 37.000 a 40.000.

Tais povos estão em contato com a sociedade nacional desde o século XVII. Esses índios têm participado ativamente de vários eventos históricos importantes, marcando o seu processo de contato. Um desses acontecimentos foi a penetração de missionários no século XVII, que se intensificou a partir dos anos de 1900 com um forte processo de *missionarização* e catequese, inclusive com a implantação de missões católicas, com estrutura de internatos para meninas e para meninos. O impacto dessas missões foi muito grande na vida desses povos, o que provocou mudança significativa na organização social e na estrutura de poder. Se esse processo de catequização foi importante para influenciar a vida desses índios, hoje esse mesmo processo está associado às estratégias de militarização, oficialmente presente e ativa em toda região do Rio Negro através do projeto Calha Norte, desde os anos noventa. É interessante observar que onde os missionários implantaram as suas missões hoje existem os pelotões de fronteira. Até o ano passado, essa região abrigava um contingente militar de três mil e tantos homens, atualmente são cerca de seis mil, sendo que a maioria dos recrutas é indígena. Temos de um lado a Igreja Católica com influência nas decisões políticas locais e do outro os militares.

O comércio em São Gabriel da Cachoeira registra, segundo informações parciais, um movimento financeiro importante impulsionado pelo processo de militarização que ocorreu com a chegada de muitos militares provenientes das distintas regiões do Brasil. E pela nova organização dos serviços de saúde, com um número elevado de profissionais de saúde através do orçamento significativo do Distrito Sanitário Indígena (DSEI) da Funasa. A população indígena é alfabetizada,

quase todos lêem, escrevem e falam o português, pois participaram do processo de escolarização introduzido pelas missões salesianas. O Ensino Médio já está implantado em toda região. Iauareté, outrora uma aldeia Tariano, conta hoje com uma população de três mil pessoas provenientes de diversas aldeias dos rios Papuri e Uaupés, o que a torna uma cidade *multiétnica*, com características peculiares. Este é o formato atual das ocupações e migrações recentes conformando assim um processo que chamo de *re-territorialização* da região, onde as aldeias *multiétnicas*, principalmente no entorno da cidade de São Gabriel da Cachoeira, tem um papel significativo nos processos de decisão política dos índios. Esse modelo se opõe ao anterior, o que eu chamo da *maloca*, onde o sistema político tradicional era visto como o centro do universo do grupo e/ou do clã em um sistema fechado de parentesco e onde as regras faziam parte de uma identidade cantada em longos rituais. Esses dados são importantes para entender a atual política indígena da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN).

A FOIRN é uma organização regida pelas regras do associativismo, fazendo parte do que chamamos de democracia representativa. As associações locais têm estatutos registrados e CNPJ, que as qualificam para solicitar recursos, seja da cooperação internacional, bem como dos diversos programas governamentais. Atualmente, fazem parte da FOIRN cerca de 60 associações indígenas, cujos interesses nos processos locais de negociação são representados por um presidente e uma diretoria. Enquanto isso, na aldeia a organização tradicional está presente e atuante: o capitão é o chefe local; o *kumu*, aquele que “benze” e cura; o *baiá*, o dono do canto, e outras pessoas que ocupam certos papéis, entre os quais os professores e os agentes de saúde. A FOIRN não tem autoridade nas aldeias e costumam dizer: “*aqui sou eu o capitão nessa aldeia, sou eu o chefe, a FOIRN é lá para baixo, lá para São Gabriel da Cachoeira*”. Quando falamos de aldeia indígena, nos referimos principalmente a um clã nomeado e específico, com um conhecimento ritualizado e com suas práticas tradicionais de cura. São vários clãs hierarquizados que fazem parte de uma etnia (ou grupo lingüístico) dos povos indígenas. Nessa confederação de clãs não existe um sistema de organização política que centralize uma chefia de todos os clãs. Então, se um indígena chegar e disser: “eu sou o chefe dos Tukano”, os outros rirão, pois o sistema de poder não é centralizado, não existe um chefe para todos os Tukano. Cada clã conhece seu lugar na hierarquia que rege a ordem das relações sociais e econômicas.

Podemos observar uma dinâmica muito interessante e singular na organização política dessa região: de um lado, a democracia representativa regendo o modelo organizativo das associações e da FOIRN; e de outro lado, o sistema hierarquizado e participativo dos clãs instalado nas aldeias. O “tradicional” e o “moderno” fazem parte desse processo de organização política em toda a região. Assumir a presidência da Federação, organizar as diretorias é um exercício que leva quatro, cinco meses de campanha interna por aqueles que vão liderar essa organização. Na realidade, a Federação tem um poder parecido ao da prefeitura e chega a gerenciar mais recursos que a prefeitura local. Nesse sentido, os índios, alguns deles do movimento, outros

de uma associação ou de uma articulação do Fórum Político Indígena de São Gabriel da Cachoeira podem, se quiserem, eleger um prefeito indígena para esse município. Então, nós temos essa discussão da prática política negociada entre a democracia representativa e o sistema hierarquizado das aldeias que convivem dentro de uma ordem onde estão presentes os agentes da igreja católica, evangélicas e militares que são forças importantes nessa região.

O Projeto de Medicina Tradicional desenvolvido durante quatro anos deu início a uma grande discussão que passou a ser pauta de todas as reuniões do movimento indígena no Rio Negro. Esse projeto permitiu que se falasse sobre temas que antes eram proibidos e que as pessoas tinham medo de abordar. Porém, é preciso esclarecer que o uso da palavra pajé, pajelança (de origem tupi), tornou-se quase que politicamente incorreto entre os índios da região. Os povos indígenas da região buscam imprimir uma ordem nesse conjunto de conceitos sobre processos de cura e práticas xamânicas. Por exemplo, se alguém lá chegar e perguntar onde está o pajé, eles vão logo dizer:

“Aqui não tem pajé, os pajés que tinham morreram. Agora vêm vocês antropólogos falar de medicina tradicional! Isso para nós foi considerado coisas do diabo que a gente não podia fazer, alguns tiveram que se esconder. Agora vem vocês dizer que têm que revitalizar! Agora vem dizer que elas é coisa boas. Vocês têm que entrar num acordo, quem é vai dizer o que está correto aqui. Porque nós durante mais de cinquenta anos fomos obrigados a esquecer essas práticas tradicionais de cura, tivemos que nos batizar, trocar os nossos nomes para os nomes cristãos O que vocês querem com isso?”.

Essa é uma das questões que os índios colocam na mesa quando se fala de medicina tradicional e práticas de curas. Esse debate tem a ver com um maior entendimento sobre como as práticas tradicionais de cura podem ser “articuladas” com os serviços de saúde. As principais informações etnográficas referenciadas nessa apresentação estão baseadas em observações realizadas a partir de quatro encontros de sabedores indígenas, realizados na região do Uaupés nos anos de 1999, 2000, 2002 e 2003. Estes encontros anuais foram organizados no âmbito do projeto sobre a medicina tradicional desenvolvido pela Associação Saúde Sem Limites e pelo Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena (CERCI) de Iauareté, em parceria com a FOIRN. Esses encontros tiveram o objetivo principal de discutir aspectos da medicina tradicional, visando subsidiar a organização dos serviços de saúde em implementação no Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro (DSEI-RN). A organização e as temáticas desses encontros foram discutidas e decididas pelos representantes das organizações indígenas. O livro *Pa'miri Masa, A Origem do Nosso Mundo - Revitalizando as Culturas Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri*, editado pela Saúde Sem Limites, relata todas as temáticas debatidas nesses encontros.

Essas discussões sobre medicina indígena que envolveram representantes das etnias Tukano, Desana, Piratapuia, Uanano, Arapaso, Tuyuka e Tariano, procura-

ram enfatizar o papel dos terapeutas tradicionais e especialistas de cura, vistos como importantes na manutenção da saúde das comunidades. Percebeu-se também nesses encontros a maneira como está sendo reelaborado, na atualidade, o “papel” do pajé, dos curadores e benzedores. E de uma maneira geral podemos dizer que esses eventos serviram para discutir a relação do espaço social e os processos de territorialização, com as noções e os entendimentos sobre o corpo, a pessoa e as práticas xamânicas realizadas pelos povos indígenas do Uaupés. O projeto, além de registrar as práticas tradicionais de cura, buscou ainda oferecer elementos para discutir as possibilidades de articulação da medicina tradicional indígena com os serviços de saúde no Rio Negro.

Achamos importante enfatizar que os povos indígenas do Rio Uaupés fazem parte de um conjunto cultural peculiar. Portanto, o modelo analítico que desenvolvemos, neste trabalho, parte do princípio de que as relações sociais e a dinâmica interétnica estão baseadas em uma concepção sistêmica, imbricadas nas heranças históricas e nos processos de negociação entre as diversas etnias. Em outras palavras, o conjunto das relações sociais entre as diversas etnias (ou grupos lingüísticos, como são também caracterizados os índios de fala Tukano e Arawak) fazem parte de um mesmo universo cultural, onde cada um deles, com as suas especificidades, se desenvolvem formando o complexo cultural hierarquizado do Rio Uaupés. Nossa atenção, nesse momento, se volta particularmente sobre a reconstrução deste sistema hierarquizado, onde cada um dos grupos indígenas compartilha um conhecimento específico e são identificadas as questões relacionadas aos seus territórios, suas fronteiras e identidades. Aqui a noção de fronteira não é vista como uma barreira intransponível entre os diversos grupos, mas como um espaço nomeado e conhecido onde se dão as reproduções do modo de existência e dessas relações interétnicas.

As trocas culturais e a dinâmica existente entre os povos Arawak, Tukano e Hupdah-Maku da bacia do Uaupés possuem características específicas e engendram uma rede de relações, onde cada um dos grupos se organiza e interage nesse espaço social hierarquizado. Os índios participam ativamente desse sistema integrado, onde as relações têm por base uma compreensão cultural comum sobre sua presença naquela terra e sobre as identidades dos diferentes povos. Para se ter uma idéia da dinâmica dessas interações sociais é necessário, portanto, remeter-se a uma análise mais globalizante sobre como se tecem essas relações nos diversos espaços sociais nomeados e ancestralizados desse território lingüístico. Existe uma interdependência entre os diversos grupos indígenas baseada no entendimento dos mitos fundadores e nas relações com os ancestrais.

No entanto, podemos perceber nesta região, e os índios fazem questão de enfatizar isto em seus discursos, as especificidades étnico-culturais dos diferentes povos do Uaupés, não só do ponto de vista físico, mas também com relação às formas de adaptação ao meio ambiente ou no entendimento cosmológico, bem como na forma hierarquizada onde se manifestam as relações sociais. Essas identi-

dades étnicas e culturais nem sempre são percebidas pelos profissionais de saúde e agentes da sociedade nacional como diferentes, criando-se assim uma idéia de que todos os índios são iguais e participam de uma mesma maneira desse sistema cultural. Na realidade, cada um dos grupos indígenas tem suas especificidades relacionadas nos mitos fundadores. E essa identidade de cada um dos clãs é falada e cantada através de uma música própria (**Kapivaiá**) de cada um deles nas cerimônias tradicionais nos Dabucuri. Porém, a identidade de cada um dos grupos não está separada ou isolada do seu mundo simbólico, que se circunscreve num espaço geográfico nomeado, partilhado, reconhecido, e, sobretudo, respeitado por cada um dos clãs. E cada um destes grupos possui um território, um papel social e uma posição específica neste sistema cultural hierarquizado.

No que se refere ao sistema cultural de referência para cada um dos grupos étnicos, a exogamia (lingüística) patrilinear representa a principal instituição reguladora das relações sociais na bacia do Uaupés, a partir da qual se definem também as relações com o sobrenatural. As instituições existentes entre esses povos indígenas são: as celebrações de **Jurupari**, que regula as relações entre os diversos grupos étnicos; a celebração do **Dabucuri** que interfere e faz parte das relações entre os diversos clãs de diferentes grupos lingüísticos promovendo as alianças e as trocas matrimoniais; e ainda a **Maloca**, a grande casa comunal, que institucionaliza e regula as relações cotidianas do interior de um clã. O entendimento dessas instituições nos leva a compreender os fatores determinantes nas negociações internas de uma aldeia e que se estabeleceram a partir de um processo intenso de interação entre os diversos grupos. Essas relações fazem parte da estrutura da organização social e das relações de parentesco dos grupos indígenas e, sobretudo, do processo de territorialização. São através dessas instituições que se manifestam os códigos que são emitidos dos diversos mitos, nas trocas ritualizadas e especializadas.

No universo social do Uaupés, um Tukano se “autodefine” como fazendo parte de uma categoria social denominada **Mahsã**. Essa noção engloba todos os grupos indígenas da região. **Mahsã** está em oposição às categorias sociais que estão fora deste universo (território do Rio Negro) como, por exemplo, aos **péhkasã**, categoria que agrupa todos os não-índios. A idéia de **Mahsã** está presente nos diversos mundos da cosmologia Tukano, onde seres que não possuem a forma corpórea (anatômica e fisiológica) dos humanos também são reconhecidos como fazendo parte desta categoria. Esses seres (cada um deles tem um nome) comungam desse mesmo espaço social em seus mundos específicos. Na camada abaixo da terra encontra-se, por exemplo, o mundo dos **Mehkã-Mahsã**. Os **Wai-Mahsã** são seres vivos que moram nas águas e que interferem no mundo de todos os **Mahsã**. E esses seres, cada um deles vivendo em seus espaços próprios, em suas camadas, como são visualizados pelos índios do Uaupés nos remete a idéia de “corpo” como um elemento desencadeador de significados sociais.

No Uaupés a noção de “corporeidade” está associada à idéia de pessoa (aquela que tem um nome) em diferentes espaços e substâncias. Cada **Mahsã** tem seu corpo

e sua forma de expelir os fluídos, os cheiros e os líquidos cujos temas fazem parte dos mitos e das interpretações dos seres das diversas camadas do mundo. Ao se referirem ao corpo humano, os povos do Uaupés remetem a uma noção de *Pa'miri*, ou seja, a idéia de fermentação, de transformação interna (metamorfose), que está relacionada a este mundo, na relação com a vida e com os ecossistemas.

Os grupos lingüísticos da região do Uaupés enfatizam que no “tempo da maloca”, em um momento onde não havia o contato com os missionários, os homens de um mesmo clã estavam ordenados em **Chefes > Baiás > Kumu > Guerreiros > Serventes**. Cada um desses papéis sociais era exercido no interior de uma maloca em um local específico nas margens dos rios da região. Outros pesquisadores observaram essa mesma ordem em outras áreas onde estão localizados grupos Tukano. Cada um exercia uma especialidade, um papel em três domínios específicos: i) econômico e político pelos chefes e serventes, ii) área metafísica exercida pelos benzedores (kumu), cantores (baiá) e pajés e, por último iii) externo, onde os guerreiros exercem sua especialidade. E no interior de cada especialidade, no caso dos chefes, por exemplo, encontram-se dispostos em hierarquia também segundo a ordem de nascimento.

Kumu, Baiá e Yaí

Para pensar o xamanismo entre os povos indígenas do Uaupés, há que levar em consideração a memória coletiva e a especificidade de cada grupo étnico quanto à sua posição dentro deste contexto étnico e cultural. Cada um dos grupos indígenas tem os seus Kumuás e Baiároás, os quais possuem sua própria prática de preparação de acordo com a tradição oral de seu grupo. Tal prática, segundo os próprios índios, distingue-se pela posição hierárquica existente na estrutura social vigente entre os diversos grupos lingüísticos. Esta característica não elimina a possibilidade de um Kumu ou um Baiá **preparar, prevenir e curar** uma pessoa que não pertença a seu grupo étnico de origem.

Preparar o corpo para a vida significa determinar o que o indivíduo vai **ser** para o grupo e seu clã, e que as “trilhas da vida” estão abertas para ele exercer o seu papel social ou simplesmente viver sua existência. Entre os povos indígenas do Rio Negro, o indivíduo é preparado, “encantado” antes mesmo de nascer. E após o nascimento, durante a vida e até a morte são proferidos encantamentos para que a pessoa possa viver bem neste mundo. Esses “benzimentos” são realizados pelo *kumu* conhecedor das narrativas mitológicas, de seu clã, onde se buscam as fórmulas de encantamentos e os conhecimentos terapêuticos para as etapas do crescimento fazendo parte de uma prática preventiva e de proteção das forças externas que provocam o desequilíbrio.

A preparação para a vida, a prática desta, deve estar de acordo com o papel determinado para o indivíduo no seu grupo de origem e que pode ser lido através de seu nome próprio. Para se tornar um Pajé, Kumu ou Baiá, existe uma preparação especial, longa, e que consiste em cerimônias ritualizadas onde a pessoa escolhida receberá os ensinamentos para acumular os saberes tradicionais. Trata-se de um

processo planejado segundo os próprios kumu. Para que não ocorra nenhum problema, o local é preparado dois dias antes com breu e cigarro, nesta primeira cerimônia já fica marcada a próxima, na qual o indivíduo que recebeu os ensinamentos tem que realizar “prestação de contas” com a comunidade.

Quando um grande sabedor morre, alguém que recebeu os ensinamentos, algum benzedor tem que fazer uma oração específica para que ele descanse em paz. Seus pertences têm que ser guardados e não podem ficar soltos, porque pode prejudicar as comunidades. Segundo a tradição os pertences daquela pessoa têm que ser levados para um lugar específico como a “terra de iniciação”, este lugar sendo geralmente reservado para os grandes conhecedores da sabedoria tradicional. Nesse caso, a preparação tem que ser especial, para que não fique aparecendo o fantasma daqueles que morreram.

Em cada povoado geralmente existe um Kumu e um Baiá. Esses conhecem a relação de seu clã com os lugares desse mundo. Essa relação, na realidade, é cantada e celebrada nos Dabucuris. Porém, o **Pajé (ou Yai)** não existia em todas as malocas. E nem existem muitos na atualidade. Esses eram poucos, porém todos eles são poderosos. Tinham seu corpo preparado para exercer suas atividades xamânicas em qualquer lugar, poderiam facilmente ultrapassar todas as fronteiras. Tinham um aprendizado próprio, que segundo os sabedores indígenas poderia durar até nove anos com um acompanhamento direto de um mestre. A preparação do corpo para o mundo exigia dessas pessoas um profundo conhecimento das **plantas** alucinógenas e de diversas plantas medicinais. O kahpi, o paricá, a coca e o tabaco são os vegetais profundamente relacionados aos processos ritualísticos. Esses vegetais, são todos personagens mitológicos e fazem parte das principais fórmulas de encantamento utilizadas pelos pajés. Essas plantas remetem os pajés nas suas viagens nas diversas camadas do universo cósmico em busca de um conhecimento específico, seja para curar ou para provocar um malefício.

Nas descrições que os sabedores indígenas do Uaupés fazem dos pajés, eles insistem em mencionar os períodos em que essas pessoas deviam se abster de toda relação sexual. Neste sentido, a abstinência sexual é um elemento importante não só no aprendizado, mas na prática de cura, como também nas prescrições feitas aos pacientes. Esses elementos parecem ser comuns entre os xamãs amazônicos e aparecem em geral em todas as narrativas. As pessoas que curam e cantam (preparam o corpo) nas aldeias indígenas do Uaupés tem um nome de Kumu e de Baiá. O Yai é o pajé e este pode ser chamado de **pajé-yai**, ou simplesmente de **yai** (que pode ser a onça ou o bastão ritualístico utilizado por Oãkhe, durante a criação deste mundo), o demiurgo criador de todas as coisas. Porém, nos discursos dos sabedores indígenas do Uaupés, esses são reconhecidos como “**ahkó-sitahgué**”, que significa “*aquela que cura jogando água*”. E só eles podem curar jogando água. Os Kumu, os benzedores, não tocam no corpo do paciente. Neste caso a *palavra* e os *encantamentos* são os instrumentos da cura. Eles dizem que curam com o *som* das palavras.

Na tradição do Uaupés existem dois tipos de pajés que utilizam a água. Aque-

les que usam a planta **inoñoá** (carajuru) para concentrar o seu poder de diagnosticar; e aqueles que cheiram o **wihōiua** (paricá). Essas duas práticas específicas estão localizadas em dois distintos territórios. O primeiro tipo na bacia do Uaupés e o segundo na bacia do Içana. Esses dois territórios contíguos possuem tradições diferentes e bem conhecidas por todos. É comum escutar dizer que não existem mais pajés no Uaupés. Não se tem certeza sobre isso, pois essas práticas ainda estão sendo contadas e vistas hoje. Esse conhecimento que foi por dezenas de anos proibidos, desde a chegada dos missionários na região, ainda hoje está presente e cada vez mais procurado.

Um dos aspectos essenciais para o Projeto de Medicina Tradicional é o **basese**, palavra tukano que representa o sistema médico local, onde o corpo é o elemento central na discussão para o entendimento do que seria a medicina tradicional; e é neste campo de saber que os especialistas também têm o seu espaço. As reuniões de medicina tradicional começaram em 1999, sendo realizados vários encontros de sabedores, organizados por eles mesmos e com a pauta previamente estabelecida. Foi surpresa para nós que estávamos na assessoria desse projeto o fato de a pauta se tornar em uma discussão da própria cultura. Muitos chegaram a agradecer: *“legal, fazia 70 anos que eu não tinha escutado isso porque era proibido, mas agora a gente pode falar”*. Esses encontros foram importantes nessa região porque eles puderam falar sobre temas relacionados à sua própria cultura que historicamente foram proibidos. Alguns tinham receio em falar porque pensavam que seriam ouvidos pela Igreja que os proibira.

Há um material imenso sobre esses Encontros, a partir dos quais já foram realizadas algumas publicações. Cada local teve a sua iniciativa. Na região de Parí-Cachoeira está saindo um livro na língua tukano, por decisão dos indígenas, que não querem divulgar o seu saber para os brancos. O conteúdo desse livro engloba os processos de encantamento que o pai e a mãe, ou seja, uma família deveria saber para viver bem. Tem uma introdução em português e o resto em Tukano. Durante esses últimos quatro anos, esse grupo de articulação de sabedores indígenas também resolveu publicar um livro com as fórmulas e práticas de conhecimento geral para proteção da saúde das famílias.

O projeto possibilitou agrupar esses sabedores, motivando a discussão sobre a medicina tradicional. Durante os dias do encontro as pessoas começavam a relembrar como o seu avô, como o seu pai tinha falado e estas observações eram colocadas no papel ou gravadas em fitas. As fitas contendo as vozes das pessoas circularam inclusive entre as que não sabiam ler. A narrativa gravada em fita cassete foi reproduzida integralmente em vários locais. Fiz uma experiência de 2000-2001 quando editei um desses encontros. Eram quase oito horas de gravação e fiz um resumo para uma hora e meia. Fui reprovado, pois eles queriam a narrativa completa. A palavra, a fala e o aprendizado da medicina se dão na escuta desses processos narrativos.

São todos adultos aqueles que participaram desses encontros de medicina tradicional. Esse projeto também foi importante porque a coordenação estava na

mão dos índios, eram eles que organizavam as atividades. No caso, eu, como assessor, e outras pessoas da Saúde Sem Limites, trabalhávamos na parte logística e no gerenciamento dos recursos, mas a organização do evento e a pauta foram feitas por eles. Hoje, no caso Iauarete, surgiu uma outra associação chamada CERCI, Centro de Estudos da Revitalização da Cultura Indígena Iauarete, formada pelos índios que participaram desses quatro anos de encontros de medicina tradicional. Atualmente, eles estão elaborando um projeto de implantação de hortas medicinais e construção de uma grande maloca para continuidade desses encontros.

Aqui apresento a lista das organizações indígenas do Rio Negro que realizam projetos chamados de medicina tradicional: Associação de Agentes Indígenas de Saúde do Rio Negro, que tem um projeto de remédios de plantas medicinais; Organização Indígena do Baixo Içana (OIBI), com um projeto de plantas medicinais financiado; tem o CERCI com a construção da maloca, da horta e recursos para encontros, reuniões e publicações; tem a CITAC, uma organização indígena do rio Tiquié, que publicou um livro de benzimentos; a ACITRUT, organização indígena de Taracúá, discute sobre a escola de pajés; a missão salesiana realiza um projeto chamado de medicina caseira e está no seu décimo primeiro ano de atuação, agrupando sabedores de plantas medicinais; e a missão evangélica, tanto as Novas Tribos como a presbiteriana, com um projeto de medicinas tradicionais, todas com recursos de fontes nacionais ou outras. O que é importante é que se elabore uma política dentro da FOIRN, já que se tem uma discussão acumulada sobre o tema.

Nos últimos anos, desenvolveram-se várias experiências de medicina tradicional indígena na região com o envolvimento das organizações indígenas. Durante a implementação do projeto do qual falei, as pessoas também atuaram no treinamento das equipes multidisciplinares de saúde. Foi definida a presença de agentes indígenas de saúde, terapeutas, pajés participando desses treinamentos das equipes multidisciplinares de saúde, reservando-se a eles um momento para que dessem aulas aos médicos e enfermeiras sobre o sistema médico indígena.