

SABER SOBRE PÁSSAROS, SABER COM PÁSSAROS: INTRODUÇÃO A UM ESTUDO SOBRE FORMAS DE INTERAÇÃO E MODOS DE CONHECIMENTO NA EXPERIÊNCIA DE PESSOAS GUARANI

Elizabeth Pissolato*

Rafael Fernandes Mendes Junior**

RESUMO

Este artigo focaliza relações entre humanos e aves no contexto de três aldeias guarani: Araponga e Parati-Mirim, no Rio de Janeiro; e, Nova Jacundá, no Pará. Ele é uma introdução às diversas formas de interação com aves aí presentes, e, de modo particular, inicia uma abordagem do engajamento das pessoas guarani com cantos (vocalizações) de pássaros e a produção de conhecimento a partir de sua escuta. O artigo sugere que, para além de saberes sobre pássaros resultantes da observação minuciosa das espécies nos ambientes que habitam, na relação com os cantos realiza-se um saber-com-pássaros que põe em conexão manifestações sonoras, ambiência e o curso da vida humana. Este modo de conhecer na escuta de pássaros atualiza-se propriamente como saber para a vida das pessoas guarani.

Palavras-chave: Guarani; aves; cantos; conhecimento; ambiente.

Knowledge about birds, knowledge with birds: introduction to a study about forms of interaction and modes of knowing in the experience of Guarani people

ABSTRACT

This article focuses on human-bird relationships in the context of three Guarani villages: Araponga and Parati-Mirim, in Rio de Janeiro; And Nova Jacundá, in Pará. The paper is an introduction to many different forms of interaction with birds presents there, and, in particular, initiates an approach to the engagement with bird songs (vocalizations), and the production of knowledge based on your listen. The article suggests that, in addition to knowledge about birds resulting from careful observation of species in their own environment, in relation with birds-songs operate a “knowing-with-birds” that put in connexion sound manifestations, ambience and the course of human life. This way of knowing on the listen of birds manifest itself as a wisdom to the life of the Guarani people.

Key-words: Guarani; birds; Chants; knowledge; environment.

Savoir sur les oiseaux, savoir avec les oiseaux: introduction à une étude des formmes d’interaction et les modes de connaissances dans l’expérience des personnes Guarani

RÉSUMÉ

Cet article se concentre sur les relations entre les humains et les oiseaux dans le cadre de trois villages guaranis: Araponga et Parati-Mirim, à Rio de Janeiro; et Nova Jacundá en Pará. Il est une introduction aux diverses formes d’interaction avec les oiseaux qu’on y trouve, et, en particulier, initie une approche de l’engagement des personnes guarani avec les chants (vocalisations) des oiseaux et la production de connaissances à partir de leur écoute. L’article suggère que, en plus des connaissances sur les oiseaux résultant d’observation détaillée des espèces dans leur propre environnement, dans la relation avec les chants se développe un savoir-avec-oiseaux qui met en connexion les manifestations sonores, l’ambiance et le cours de la vie humaine. Ce mode de connaissance dans l’écoute des oiseaux s’actualise proprement en savoir dans la vie des personnes Guarani.

Mots-Clés: Guarani; oiseaux, chants, connaissance, environnement.

*Doutora pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social - PPGAS do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); professora e pesquisadora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: elizabeth.pissolato@gmail.com

** Doutor pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social - PPGAS do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: rafaelfmj@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na abertura do primeiro volume das *Mitológicas*, Lévi-Strauss (2010 [1964]), ao falar da música, chega ao canto dos pássaros e sua posição no limiar da linguagem. Se, na pintura, há uma apropriação pela cultura da variação de cores dada na natureza, a música só poderia ser um modo social, seja a feita por humanos ou pássaros. O autor argumenta para desenvolver uma abordagem da estrutura na música, mas a passagem nos lembra aspectos da sensibilidade e percepção sensorial que envolve música e canto de aves, podemos dizer, universalmente.

Mais ou menos íntimas dos humanos e de outras espécies animais ou vegetais das quais costumam merecer especial atenção, as aves parecem ter frequentemente um lugar marcante nas paisagens que constituem modos de vida no campo ou em áreas de floresta, entre indígenas e camponeses e também em diversos contextos urbanos.

É certo que as aves são muitas¹ e muitos são os modos de relação dos humanos com elas, basta lembrarmos que algumas costumam viver nos quintais das casas de roça, em aldeias ou nas cidades, podendo ou não, a certa altura, ser abatidas por seus donos e donas; algumas são perseguidas e caçadas em expedições feitas com esse fim, outras tornam-se fonte de inspiração por seus vôos e manifestações sonoras, podendo assumir valor estético ou sentimental ou ainda dar acesso a certos conhecimentos.

Tais interações e modos de percepção variam bastante com os contextos ambientais-culturais, ainda que estudos etnoornitológicos apontem aspectos recorrentes das relações com pássaros que seus realizadores chegam a sugerir, às vezes, como universais².

No contexto da etnologia ameríndia, é possível afirmar o lugar especial ocupado pelas aves, o

interesse por elas – ou por inúmeras de suas espécies – envolvendo diversas facetas, como: o cromatismo; a mobilidade sazonal; as manifestações sonoras, articuladas tanto a práticas venatórias, de cultivo e outras diretamente ligadas à sazonalidade quanto a eventos na vida dos humanos.

Para certos temas da socialidade ameríndia, esta presença se torna evidente. Assim na abordagem da caça – seja quando aves são presas ou mediadoras na relação com outros animais, na familiarização de animais ou na transformação de pessoas (humanas).

Sobre o tema da transformação, o trabalho de Isabelle Vidal Giannini (1984) nos traz um exemplo etnográfico importante da relação com aves. A partir da análise da mitologia, do estudo de rituais e do papel dos especialistas xamãs, a autora afirma o lugar fundamental das aves na “humanização dos homens e da sociedade xikrin” (GIANNINI, 1991, pág. 99). Através das aves e da ornamentação plumária, os humanos se aproximariam de sua origem e seriam “iniciados” no contato com os diferentes “domínios cósmicos”, constituindo-se assim, como seres plenamente humanos. Ou, como diz Giannini em certo momento, transformados em “seres sobre-humanos” ou “homem-ave” capaz de manter relações com os demais domínios do cosmo, como a floresta e o mundo dos mortos.

Entre os Guarani aqui estudados, como veremos a seguir, os contextos de interação com aves são diversos e não nos parece possível pensar “a relação entre humanos e aves” de modo geral. Ainda que não tenhamos desenvolvido uma pesquisa sistemática sobre a relação com aves nos contextos etnográficos de que participamos³, uma breve introdução a seguir demonstrará que formas diversas de engajamento de pessoas humanas com aves estão presentes no cotidiano das aldeias guarani. Nossa impressão é a de que “pássaros” – termo frequentemente utilizado para traduzir *guyra* ou *guyra’i*⁴ – tem um lugar

¹ Para se ter uma ideia da diversidade da ornitofauna brasileira, notamos que em 2015 o Comitê Brasileiro de Registro Ornitológico reconheceu a presença de 1919 espécies de aves no país, conforme a Lista Comentada das Aves do Brasil (PIACENTINI, G., ALEIXO, A., AGNE, C.E. e outros, 2015).

² Assim, por exemplo, para o caso da propriedade augural atribuída à vocalização de algumas espécies de aves (cf. MARQUES, 1998, p. 76).

³ Pesquisas de campo realizadas entre 2001 e 2004 e 2008 nas terras indígenas Parati-Mirim e Araponga por Pissolato e em 2005 (Parati-Mirim), 2008 (Parati-Mirim e Araponga) e 2012-2013 (Nova Jacundá, Parati-Mirim e Araponga) por Mendes Júnior.

⁴ *Guyra* ou *guyra’i* é o termo usado no dialeto mbya para “pássaro”, sem especificação de espécie ou qualquer outro tipo de especificação.

importante na percepção do ambiente pelas pessoas nestas aldeias. E, de modo particular, interessou-nos a aproximação com maneiras das pessoas se engajarem com a capacidade comunicativa das aves, aspecto que priorizaremos, então, no artigo.

Até o momento, conhecemos apenas dois trabalhos que tratam especificamente de pássaros em contextos guarani. Um deles é a pesquisa realizada por Maria Cecília Barbosa Kerexu, desenvolvida na aldeia guarani de Toldo Chimbangue, em Chapecó, Santa Catarina, para o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (BARBOSA KEREXU, 2015). Trata-se de um trabalho sobre o *totói* ou *tangará* (*Chiroxiphia caudata*), pássaro que inspira a dança de mesmo nome executada em casas cerimoniais (*opy*) de diversas aldeias guarani. Além da atenção ao canto do *tangará* “para se comunicar e para avisar para se reunir para dançar” (p. 17), a dança em fileira feita pelos machos desta espécie no contexto pré-nupcial tornou-se referência, desde o chamado “tempo antigo”, para a que é feita na *opy* como “iniciação dos movimentos de agilidade dos corpos” (p. 21), na qual destaca-se seu aspecto de leveza e sua complexidade.

O segundo trabalho é a pesquisa antropológica realizada por Marilyn Badie com a colaboração do ornitólogo Ernesto Krauczuk dedicada ao conhecimento guarani de aves, que será apresentada na segunda parte deste artigo. Trata-se de um estudo sobre o reconhecimento e a classificação de espécies da avifauna da selva paranaense realizado na região de Misiones, Argentina (BADIE, 2000). O trabalho nos traz informações importantes sobre diversos aspectos valorizados na relação com diversas espécies de aves e nos encaminhará à abordagem da interação com o canto dos pássaros.

A partir da terceira parte do artigo, buscaremos refletir sobre dimensões do engajamento com os cantos de pássaros, trazendo à discussão o que possa ser um modo de conhecimento que conecta vocalizações de pássaros, ambiência e eventos da vida de pessoas guarani. Aqui, trata-se menos de buscar o que frequentemente é definido como “saberes tradicionais” (“indígenas”), isto é, conteúdos destes saberes, e mais, como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2007, p.1) buscar compreender a forma de se conhecer: “(...) a

imagem de quem conhece, a imagem do que há a conhecer, e a questão de para que, ou melhor, por que se conhece”.

ENGAJAMENTOS DIVERSOS

São muitas as formas de interação das pessoas com aves no cotidiano das aldeias guarani de modo geral. Espécies diversas de aves estão presentes em variadas práticas, desde a caça, a adoção como animais de estimação, até certos usos rituais e o engajamento com cantos. Aqui faremos um breve sobrevôo sobre esta presença, começando pelo tema da caça.

Ao menos em duas posições as aves parecem ser interessantes para a atividade cinegética: quando são presas apreciadas para consumo e quando fazem a medição do caçador com outros animais na mata.

No mito de *Kuaray* e *Jachy*, os dois irmãos e heróis fundadores que viviam na Terra antes de subirem às regiões celestes habitadas pelos deuses, *ñanderu kuéry*, o coletivo de “pais” divinos (*ñande*: nosso; *ru*: pai; *kuéry*: coletivizador), caçavam justamente pássaros que flechavam na mata para levar à mãe onça que, até então, os criava (v. sobre o mito adiante).

Na década de 1940, em Rio Branco, aldeia mbya no estado de São Paulo, Schaden (1962, p. 54) observava o uso de flechas, incluindo a chamada *guyra piá* – “rombuda, para não ficar presas nas árvores” - própria para caçar aves, além do laço (*ño ñ*) com que se pegava macucos e outras aves pelas pernas. O autor comenta aí como a caça com espingarda (*mboká*), começava a se difundir entre esses caçadores mbya, que saíam pro mato com a arma, “ (...) imita[ndo], por assobios, a voz do macuco, do jacu, do macaco”.

Na aldeia de Takuapí, na Argentina, o senhor Hilário contou a Marilyn Badie das flechas com bodoque nas pontas que matavam *jaraxi i* (Carpinteiro chico, *Picumnus cirratus teminckii*) inambu [e também da feitura de armadilhas (pequenas) – *mondepi* – em que se capturava *pêi* (*Cyanocompsa brissonii*) *kyky i* [não identificado] e *jeruxi* [*Leoptila verreauxi*] espécies apreciadas para consumo e que eram mostradas aos meninos, que, assim aprendiam seus nomes (BADIE, 2000, 143).

Para além da disponibilidade de espécies de

aves apropriadas ao consumo nas atuais áreas habitadas por grupos guarani, a caça e captura de pássaros, ou, ao menos a caça de passarinhos, parece coincidir com a iniciação de meninos na atividade cinegética.

Em Parati Mirim, no estado do Rio de Janeiro, Brasil, vimos algumas vezes meninos saírem com seus bodoques pendurados no pescoço a caçar passarinhos. Quando bem sucedidos, costumavam reunir-se também no preparo e consumo de suas pequenas presas. Noutras vezes, vimos crianças receberem passarinhos como presente de caça. Assim, numa de suas andanças para buscar material para artesanato, Marco trouxe para Karaí, o filho de sua sobrinha (ZDS), dois passarinhos *surucuá* (*Trogon melanurus occidentalis*) capturados com estilingue no percurso. É possível que esteja em questão aqui a iniciação ao consumo de carne de caça, os passarinhos antecedendo o consumo de carnes de mamíferos.

Na caça de outras espécies ou, de modo geral, para as andanças na mata, a mediação dos pássaros parece assumir lugar da maior importância. A propósito, o tema da imitação ou arremedo entre espécies é destacado por Helmut Sick (1984) como arte da qual os indígenas são os grandes mestres. Além das imitações por assobios já mencionadas, e das imitações por meio de outros sons produzidos com a boca e mãos para atrair e abater aves - estes últimos demonstrados a Marilyn Badie por colaboradores mbya na Argentina (2000, p.143) -, a vocalização de mamíferos pelos pássaros é matéria de grande interesse aqui. Cadogan (1992) apresenta diversas espécies que se ligam à (presença de) *chivi* (onça), tal ligação sendo marcada frequentemente pela nomenclatura. Assim, *aguara guyra*, “pássaro do jaguar” (*Pyriglena leucoptera*) avisa quando há onça por perto, ou *akaẽ*, gralha-picaça ou uraca (*Cyanocorax chrysops*), também chamada em guarani de *xoxõ* (Cadogan 1992, p.23), grita desta maneira para dar alarme da presença de gato selvagem. Uma ave da família *Cuculidae* cujo nome guarani é *andyra*, acompanharia o dono mestre dos veados, ambos produzindo um mesmo - ou muito parecido - silvo (CADOGAN 1992, p. 26). Em Nova Jacundá, durante as expedições noturnas de caça, diziam que a presença de um pássaro conhecido como

caçador (espécie não identificada) era presságio de sucesso na caça. Sabia-se da presença desse pássaro por meio de seu canto inconfundível.

São conhecidas, por outro lado, restrições ao consumo de algumas espécies e particularmente para certas categorias de pessoas e seus (possíveis) envolvimento em processos como gestação e cuidado de crianças recém-nascidas. Neste sentido, o consumo de várias aves/pássaros é tido como adequado apenas para mulheres mais velhas, que já não poderiam procriar. É o caso de *jeruxi* (*juriti*), mencionada anteriormente, cujo consumo é impróprio às mulheres desde a mais tenra idade até a entrada na menopausa, pois sendo ela uma ave que contém “muito sangue” isso faria com que tanto na primeira menstruação quanto no parto as mulheres tivessem sangramento intenso. Apenas às mulheres velhas, o seu consumo é irrestrito (MENDES JÚNIOR 2009, p. 57). Schaden (1962, 92) observou a evitação de carne de caça, incluindo a de aves como a *baitaca* (ou maitaca) nos resguardos de meninas guarani por ocasião da menarca.

Há também restrições ao contato com pássaros que estão voltadas para a evitação de comportamentos tidos como característicos da espécie em questão. Assim, por exemplo, rapazes e moças não devem tocar *Yvyja'u* (*Caprimulgus parvulus*) que recebe o nome dormilón na Argentina e bacurau pequeno no Brasil, pássaro que deixa seus ovos no chão, sem protegê-los (BADIE, 2000, p. 89). O contato poderia levar estes jovens a um comportamento preguiçoso e descuidado com o parto, de modo que o nascimento poderia acontecer em qualquer momento e lugar.

Por outro lado, há usos terapêuticos baseados justamente na apropriação de determinadas características reconhecidas em espécies ou famílias de aves. Assim o uso de “lágrimas” de várias espécies de urubu - ou, quando não é possível coletá-las, da gordura desta ave - em tratamentos profiláticos contra doenças nos olhos, conforme relatado por BADIE (2000, p. 85). Em outro contexto amazônico, o dos Yudjá, Lima (1996, p. 28) observou que “a reprodução humana e a socialização são baseadas em intervenções que neutralizam um afeto animal (agressividade-e-medo), freiam a volição, e

capturam capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara)”.

No contexto da *opy* – a casa cerimonial em que os moradores locais costumam se reunir para a reza-canto –, pássaros também se fazem presentes. O ritual chamado *nhemongarai*, que nomeia as crianças, na maioria das vezes realizado com a primeira colheita do milho nativo dito “verdadeiro” – *avaxi ete* – pode também ser feito com outros elementos, como a erva mate – *ka'a* –, e possivelmente com passarinhos cuja(s) espécie(s) não pudemos especificar. Augustinho, que lidera a *opy* em Araponga (Rio de Janeiro) e tem gosto em contar sobre como faziam os rezadores do “tempo antigo”, comentou sobre uma versão do ritual em que “matava-se muito passarinho para por na *opy*”. Candinho, que nomeava crianças em Parati Mirim, no mesmo estado, realizou uma sessão de *guyra nhemongarai* (nhemongarai de passarinho) em uma manhã de setembro de 2005. Os passarinhos, mortos com bodoque e trazidos do mato, foram pendurados na parte frontal da *opy* e enfumaçados, assim como se faz com o pãozinho (*mbojape*) feito do milho no *avachi nhemongarai* e a erva mate no *ka'a nhemongarai*. A certa altura do ritual, uma sopa feita com os passarinhos caçados foi distribuída entre as crianças presentes.

Algumas aves parecem frequentar a *opy*. Assim, pombas e maitacas podem ser vistas circulando ou fazendo ninhos no telhado da *opy*, enquanto outros animais, como galinhas e principalmente cães, são postos para fora quando penetram a casa.

Outra presença no cotidiano das aldeias são

os pássaros que se tornam bichos de estimação (*tymba*) de crianças e adultos. Os periquitos costumam ser bastante apreciados, e outras espécies – nem sempre facilmente “domesticáveis” – podem se tornar *tymba* de homens e mulheres que passam a alimentá-los e tê-los em companhia. Por alguns meses, Mariano, um homem adulto já pai de muitos filhos, manteve dois urubus sob seus cuidados quando vivia na aldeia de Parati Mirim, no litoral fluminense. Em Nova Jacundá, uma arara azul, trazida ainda filhote do ninho, agora circula pela casa de Divina, de quem é reconhecidamente um animal de estimação (*tymba*)⁵.

A prática de transformar animais selvagens em animais de estimação⁶ difundiu-se amplamente entre os diversos povos do continente (ERICKSON, 1987; 2012; FAUSTO, 1997; COSTA, 2013, entre outros). Outro fenômeno conspícuo é a inserção, pelos Guarani, de algumas aves já domesticadas pelos brancos – em especial galinhas, patos e gansos – entre os seus animais de estimação⁷. Ora assumindo a posição de bicho de estimação de algumas crianças ou tendo seus “donos” e “donas” adultos, ora vivendo em “galinheiros comunitários” resultantes de “projetos” desenvolvidos nas aldeias, a galinha mereceria um estudo à parte (Para um estudo introdutório, sugerimos aqui o trabalho de VANDER VELDEN, 2012). De modo geral, podemos dizer que é uma das espécies de aves atualmente mais consumida nas aldeias do sul e sudeste do Brasil, sejam as criadas nas áreas indígenas, seja na forma do frango congelado comprado nas cidades próximas a estas áreas. Sua carne é indicada, inclusive, para dietas como as das mulheres em resguardo pós-parto.

⁵ Conforme observou Costa (2013, p. 481) para os Kanamari “quem quer que alimente o outro é o ‘mestre’ daquele por ele alimentado”.

⁶ Mantemos aqui uma distinção entre animais de estimação e animais domésticos ou domesticados proposta por Fausto (1997). Segundo o autor, o termo empregado para designar os animais de estimação em muitas sociedades Tupi-Guarani é uma variação da palavra *mimbawa*, aqui flexionada de forma impessoal. Esta passou ao léxico português “na forma possessiva da primeira pessoa do singular - *xe-r-emimbawa* (xerimbabo) - (...), entretanto, “xerimbabo é uma palavra raramente empregada em português. Utiliza-se, geralmente, animais/ bichos de estimação. Por meio do emprego de dois termos diferentes (xerimbabo e bicho de estimação) evita-se confundir o status dos animais de estimação nas sociedades ocidentais e ameríndias. Na cultura ocidental, animais de estimação são espécies bem domesticadas, como *Canis familiaris* e *Felis domesticus*. Eles são conceitualmente destituídos de muitos dos conteúdos associados à selvageria e a ferocidade (FAUSTO, 1997, p. 950, nota 6).

⁷ Não obstante, sua presença já estivesse assinalada entre os Guarani desde os primeiros tempos da conquista (CABEZA DE VACA, 2007, p. 118, veja também VANDER VELDEN, 2012 para os Tupi da costa).

Para além das interações entre humanos e aves rapidamente comentadas, veremos adiante que, entre os Guarani, o interesse na capacidade comunicativa das aves amplia-se e ganha complexidade articulando-se com outras facetas do parentesco e da socialidade. Antes disso, passemos ao comentário do estudo “etnornitológico” realizado por Marilyn Badie (2000).

CLASSIFICAÇÕES NATIVAS

A pesquisa de Marilyn Badie, realizada com a colaboração do ornitólogo Ernesto Krauczuk (BADIE, 2000) nas aldeias de Jeju e Takuapí na Província de Misiones, Argentina, resultou em um trabalho de cerca de 180 páginas com informações sistemáticas sobre a “ornitologia mbya” (Badie 2000). Identificando as espécies junto a homens e mulheres adultos nestas aldeias, e recolhendo relatos relacionados a cada uma delas, principalmente entre pessoas mais velhas e de reconhecida experiência ou “sabedoria”, a autora chega a uma lista de 247 aves, com a nomenclatura e classificação correspondentes.

De um lado, o estudo apresenta o saber guarani sobre pássaros como um conhecimento minucioso e sofisticado, fruto de uma observação sistemática do ambiente que, como teria apontado Lévi-Strauss ([1962] 2004, p. 24) só poderia resultar de curiosidade científica. Esta ciência guarani é posta em diálogo com a ciência ornitológica ocidental em diversos momentos no texto, a autora chamando a atenção inclusive para possíveis colaborações que a primeira poderia oferecer a esta ao priorizar aspectos da vida das aves frequentemente não observados pela disciplina acadêmica.

De outro lado, a ornitologia guarani estaria completamente “entrelaçada com o religioso” (2000, p.104), aspecto que Badie desenvolve no texto tomando por base as referências à mitologia constantes em sua pesquisa de campo e o estudo da matéria na obra de León Cadogan, com as inúmeras referências e comentários detalhados apresentados pelo autor (CADOGAN, 1959, 1968, 2011).

A leitura do trabalho de Marilyn Badie, afinal, nos leva aos critérios nativos de classificação das aves em seu duplo caráter de ciência e “cosmovisão”.

Alguns pontos destacados aí são a referência ao habitat como critério chave de classificação, distinguindo aves dos campos e pântanos daquelas que vivem na floresta; a ênfase na inter-relação entre espécies – aves que “anunciariam” a presença de certos mamíferos, como a onça e a anta, ou ainda associadas – para atrair ou espantar – determinadas serpentes. Além disso, a diferenciação de espécies de pássaros demonstraria uma observação minuciosa sobre seus rituais de cortejo, a coloração das plumagens, as formas de nidificação etc.

Ao considerar o lugar das aves na “cosmovisão mbya”, o estudo parece tomar como central a definição de “sagrado”, que indicaria a proximidade que diversas espécies de pássaros teriam com as divindades, algumas delas tidas como *nhanderu rymba* – animal de estimação de *nhanderu* (“deus”) – ou associadas a outros animais de estimação dos deuses, como o *koxi* (porco selvagem) -; outras ainda classificadas como “sagradas” por serem aves migratórias. Estas, chamadas *guyra aguyje*⁸ viveriam propriamente na morada dos deuses (*nhanderu amba*) ou em morada própria bem próxima à dos deuses, migrando a cada “verão” (*ara pya’u*) à floresta para procriar.

A proximidade de várias espécies de aves com os deuses tem origem no tempo mítico, e contrasta com a associação de outras espécies com Charía, figura mitológica que age em oposição aos heróis demiurgos, ou propriamente em oposição a Kuaray, filho de Nhanderu que, antes de partir para regiões celestes, acompanha o aparecimento/faz aparecer diversas espécies animais na Terra (NIMUENDAJU [1914] 1987 ; CADOGAN, 1959). A oposição Nhanderu/Charía no mito reproduz-se, ao que parece, conforme os relatos dos informantes de Badie, em contrastes presentes na atividade atual das espécies em questão. Pássaros associados aos deuses são tidos como de hábitos diurnos, muitos

⁸ O termo *aguyje* denota transformação no sentido de amadurecimento. É usado na referência ao amadurecimento de frutos/colheitas, e, no contexto ritual, refere-se à condição daqueles que se tornariam aptos a superar a morte acessando uma terra sem danos, *yvyju* ou *yvy marã e’ỹ*.

deles sendo aves migratórias, o que indica que estariam de passagem pela terra, muitas vezes frequentando-a sem gosto apenas na época de procriar, afora isso mantendo morada próxima às regiões divinas. Assim, por exemplo, o *Xingaxu xī* (*Cuclillo canela*), dito *tymba porã*, cujo canto melancólico deve-se, segundo Matías em Jeju, ao fato de ter de vir à terra uma vez por ano para reproduzir (BADIE, 2000, p.50). Por sua vez, pássaros que seriam *Charía rymba* (bichinhos de Charía) ou *guyra vai* (pássaros feios/ruins) têm hábitos noturnos ou eventualmente cantam/gritam à noite, trazendo maus agouros: anunciam quase sempre morte ou doença. Assim, o anu grande, (*Crotophaga major*), que o mesmo Matías informou ser uma transformação de jaguares durante um evento mítico. Ou seja, aquelas onças que não teriam conseguido escapar de uma armadilha na água feita por Kuaray, tornaram-se anu, deixando de morrer afogadas.

De um modo geral estas espécies associadas a um ou outro pólo – que na linguagem ritual costumam ser opostos como *-porã* (bonito-bom) e *-vai* (feio-mau) (MACEDO, 2013) - estão sujeitas a restrições alimentares: não devem ser mortas ou comidas, ao menos pela maioria das pessoas.

Para além desta classificação com referência aos deuses ou heróis criadores, de um lado, e ao “anti herói” mitológico de outro, os relatos contam de um tempo em que pássaros de diferentes espécies eram humanos, deixando de sê-lo quando a primeira terra (*yvy tenonde*) foi destruída por um dilúvio arrasador. Na terra indígena Nova Jacundá coletamos a seguinte versão:

Nhanderu Papa havia avisado aos demais habitantes da terra que esta iria se acabar por causa de um dilúvio e pediu que estes

construíssem canoas para se salvarem. Seus companheiros ignoraram suas demandas e continuaram suas vidas como se de nada soubessem. Apenas Nhanderu Papa construía sua canoa. Passaram-se os dias e vieram as águas. A terra começou a se encher. Um pássaro chamado Tesoura (*Tyrannus savana*), vendo as águas, se apressou em construir sua canoa. Correndo gritava: “*jyperu*!” (tragam-me o machado). Era tarde, a água adentrou-lhe pela boca dando-lhe a forma pela qual é hoje conhecido⁹.

Dois destinos marcam a transformação destes (ex)humanos: alguns vão viver com Nhanderu, em regiões celestes, outros teriam se transformado nas espécies atuais de pássaros tidas como *ta'anga* (“imagens”)¹⁰ daquelas espécies presentes na primeira terra¹¹. Na vida atual, costumam “lembrar” estes eventos míticos em seus cantos-choro, em hábitos solitários que mantêm, em “frases que falam” no canto. A propósito, em diversos momentos, o canto das espécies descritas pelos colaboradores da antropóloga é referido como frase ou palavra que faz menção diretamente à cena mítica:

(...) para os indígenas os cantos das aves consistem na repetição de frases ou palavras com algum significado específico, geralmente ligado ao mito de origem; recordemos que, muitas vezes, a linguagem dos animais e sua inteligibilidade somente se torna factível baseada na sua razão mitológica. (BADIE, 2000, p. 128, tradução nossa)

Ao comentar o “papel dos pássaros” no cotidiano das aldeias na Argentina, Marilyn Badie destaca o de “mensageiras” como provavelmente

⁹ Nimuendaju ([1914] 1987, p. 82) observou que os Apapocuva, subdivisão guarani com a qual trabalhou, gostavam de “adornar suas testeiras com a pele da cabeça e o topete de penas vermelhas do pica-pau, e com as longas penas caudais da ‘tesoura’, por atribuírem poderes mágicos a estes pássaros”.

¹⁰ Para uma discussão sobre essa oposição entre formas verdadeiras e imagens, veja a noção de platonismo guarani em Pierri (2013).

¹¹ Um aspecto que não discutiremos aqui diz respeito a temas que foram tratados no trabalho de Marilyn Badie (2000) possivelmente inspirada em Cadogan (1959, 1968) como questões da “ética social e religiosa” mbya-guarani, tais como: a obediência/desobediência ao parente mais velho ou ao xamã (especialista rezador); as “boas” e “más” condutas sociais – dedicação à reza, burla a deuses ou pessoas, o descuido com o tempo; e ainda os “castigos” – neste contexto, propriamente a transformação em pássaro – que lhes estariam associados. O ponto mereceria uma discussão muito além dos objetivos deste artigo.

o principal. Conforme a autora, as mensagens ou avisos variam de notícias benéficas àquelas que anunciam infortúnios. Assim, há pássaros que avisam sobre a chegada de visitantes, como o *ipeku akâpytâ opytã*, o Pica-pau Rei (*Campephilus robustus*) quando canta sobre uma casa; que anunciam uma caça na armadilha daquele que escuta seu canto, como é o caso de *kochi guyra* (*Nycticorax nycticorax*), que recebe vários nomes no Brasil, como savacu, socó ou garça cinzenta, quando avisa de um porco do mato que irá proporcionar alegria para o grupo de parentes do dono da armadilha, quando é o caso deste homem “estar bem em contato com Ñande Ru” (BADIE, 2000: 111). Por sua vez, aves como *Anó* (*Crotophaga ani* ou *Crotophaga major*), o anu associado a Charã, chora à noite pressagiando infortúnios (CADOGAN, 1991, p. 27; BADIE, 2000, p. 45), o mesmo se dizendo de *Araku*, ave da família *Rallidae* (em guarani *syryko*), também dita *Charã rymba* (CADOGAN, 1992, p. 31), que anuncia uma morte ou pode trazer enfermidade – possivelmente uma epidemia –, de modo que, quando se aproxima das casas, costuma-se usar frases ou palavras especiais para afugentá-las (BADIE, 2000, p. 47). A propósito desta ave, Cadogan (1959) chega a dizer que se trata de um “espírito que assume a forma de ave”, seu grito noturno resultando mesmo no abandono do local habitado. A propósito, como já foi dito, muitas aves que pressagiam mortes e desgraças são tidas como ligadas a Charã (CADOGAN, 1959, 1991; BADIE, 2000).

No texto que segue, interessa-nos particularmente manter a atenção voltada para a capacidade e atividade comunicativa dos pássaros, ainda que mudando de foco, isto é, do mito para outros contextos.

Como veremos, tal capacidade comunicativa parece definir, de início, as aves como mediadoras entre os humanos e as regiões celestes provedoras de “almas palavras” às pessoas guarani. Por outro lado, a comunicação feita por pássaros colocaria questões ao conhecimento, nos parecendo, além de capacidade – sonora e de comunicação – de uma dada espécie animal, atividade de

engajamento pessoal de quem “escuta” o que um certo pássaro vem lhe contar.

PÁSSAROS E COMUNICAÇÃO

O evento mítico que tematiza a capacidade de comunicação dos pássaros é uma passagem bastante conhecida do mito de Kuaray e Jaxy – Sol e Lua –, os heróis criadores a que nos referimos anteriormente. Ele ocorre no contexto das andanças de Kuaray e Jaxy pela mata, a que já nos referimos quando comentamos sobre a caça de passarinhos por meninos que se iniciam na atividade (cf. supra). Numa destas saídas para caçar, os irmãos teriam sido advertidos por *Parakáu* (papagaio) – *Parakáu Ñeëngatu*, “loro elocuente” (CADOGAN, 1992, p.133) ou *Parakáu Guachu* (BADIE, 2000, p.74) - de que estariam levando caça para “aquela que teria devorado a mãe de Kuaray”. A notícia revolta e entristece os irmãos, que, a partir daí, tentariam fazer reviver a mãe humana a partir de seus ossos recuperados, e projetariam a vingança aos jaguares, buscando dar fim a esta espécie na Terra.

Se, no mito, *Parakáu* informa sobre o que teria acontecido anteriormente, quando Kuaray ainda estava no ventre da mãe, na vida atual os pássaros frequentemente “contam” do que está por vir e se manifestará de forma evidente adiante.

Um aviso frequentemente associado a pássaros filhotes é o de uma gravidez que se aproxima. Neste caso, muitas mulheres e homens dizem que se vêem em sonhos alimentando um filhote de passarinho, o que indica que em breve estarão constatando uma gravidez. Como disse Lídia em Parati Mirim, se quem sonhou pega o bichinho no sonho, fica evidente que “é para ele [ou ela]” (que “virá criança”). Osvaldo sonhou com “loro bonitinho” e foi contar para sua mãe, que, então, comentou “sua esposa pode não saber, mas vai ter criança”.

Uma outra imagem também associa passarinhos ao evento do nascimento. Trata-se de um modo de referência a *nheë*¹², a “alma” que virá se unir à criança que nascerá e que é enviada de uma das regiões celestes, devendo

¹² No pensamento dos Guarani há uma intrínseca relação entre o espírito e a fala apontada desde Nimuendaju ([1914] 1987). Ser animado por um espírito é necessariamente possuir a capacidade da fala. Diante disso, verbo *-nheë* é usado na referência direta às vocalizações de pássaros, como em “*guyra onheë*” (“o pássaro cantou”), assim como também se usa para os sons produzidos por animais em geral.

ter seu nome revelado mais tarde no ritual do *nhemongarai*. Tereza Jerá, quando vivia em Parati Mirim, comentando sobre *nheẽ*, sua vinda à terra e sua volta para as regiões celestes quando morre a pessoa, dizia-me sempre que *nheẽ* é “como passarinho”. A propósito, um modo possível de definir *nhe'ẽ* é justamente o de “alma-palavra”, ou seja, alma que seria em si mesma capacidade de comunicação e conhecimento desdobrado da relação com *nhanderu kuéry*, o coletivo dos deuses.

A imagem de *nheẽ* como passarinho talvez possa estar associada à presença ainda não instalada da alma durante os primeiros tempos de vida da criança (MENDES JÚNIOR, 2016). Seus primeiros meses, a propósito, demandam uma série de cuidados para que o *nheẽ* não se perca, por exemplo, indo atrás do pai em caminhadas na mata. Sobre isto, Cadogan (1968, p. 93-94) observa que entre os Chiripá, o beija-flor, *mainó*, acompanha crianças pequenas para que suas almas não se extraviem, sendo ainda, para os três subgrupos guarani de que trata o autor (Kaiowa, Chiripá e Mbya), uma espécie de conselheiro dos xamãs, que traz mensagens das moradas divinas a serem interpretadas por estes. Notamos ainda que na versão mbya do mito de origem recolhida por Cadogan, *mainó porã*, o beija-flor mítico teria surgido junto com o próprio criador (de todas as coisas), “(...) revoloteando entre las flores que adornan su gorro ritual” (1968, p. 94).

Menos que uma associação entre aves e deuses fundada no mito, esta aproximação entre passarinhos e *nhe'ẽ* nos leva a pensar na questão do conhecimento ou da “sabedoria”, conforme a palavra usada em português por muitas pessoas nas aldeias guarani, que, por definição, origina-se nos deuses. “Sabedoria” que pode ser “contada” (ou alcançada em porções), em contextos como o dos sonhos, da reza, e, possivelmente também via a atenção perceptiva ao que contam os pássaros, principalmente quando cantam. Esta é a nossa sugestão aqui.

Mas a que estaria ligada uma tal sabedoria?

Saber o que? Ou para que?

Um tema central na etnologia sobre povos Guarani é o da movimentação constante de pessoas e grupos¹³, tema que pode ser abordado em dois processos: o das migrações e conquista de novos lugares e o da mobilidade entre áreas já estabelecidas entre as quais é costume visitar ou “ir atrás” de parentes. Em ambos os processos, o deixar um local e sair em busca de um novo contexto para se viver encontra-se articulado estreitamente à questão de obter justamente “sabedoria” para fazê-lo de modo adequado. É aí que estariam estreitamente articuladas as dimensões do parentesco, do xamanismo e os deslocamentos de pessoas e coletivos (PISSOLATO, 2007).

Reza-se na *opy* para que *nhanderu* “ponha caminho” (*omõi tape*) ou para que se ache “caminho bom/bonito”, *tape porã*; busca-se entendimentos no que se vê em sonhos (*oexara'u*), e podemos dizer que esta atividade perceptiva deve ser um exercício diário, que deve manter aberto o canal de comunicação com os deuses, que pode-se atualizar de diversas maneiras conforme as experiências pessoais atestam.

Ainda que nos discursos instrutivos dos mais velhos o ritual da reza seja afirmado como o lugar por excelência de produção desta sabedoria, muitas pessoas dizem que, mesmo sem frequentar o ritual, se sentem “cuidadas por *nhanderu*” pois souberam perceber e se prevenir de grandes infortúnios, foram capazes de prever acidentes e evitar a própria morte ou a de filhos. Tais comentários nos permitem dizer que há muitas maneiras de exercitar a própria capacidade perceptiva, disponível a todos os humanos que mantêm seu *nhe'ẽ* ativo na Terra.

É possível que o famoso *ethos* guarani descrito muitas vezes na literatura sobre estes grupos como “místico” ou “religioso” (NIMUENDAJU, [1914] 1987; SCHADEN, [1954] 1962; CADOGAN, 1959 e outros) possa ser compreendido, quando nos afastamos destas noções ocidentais, como um modo de conhecimento que coloca em primeiro

¹³ Entre os Guarani, o conceito de migração define um tipo de deslocamento preciso: a busca da terra áurea. Para os demais deslocamentos manteve-se o conceito proposto por Garlet (1997, p. 16, ver também Alexiades, 2009): mobilidade. Comparando-se com a abordagem desses autores, duas diferenças devem ser destacadas a) a migração não é um caso particular da mobilidade; b) a migração não se orienta em direção às terras já ocupadas pelos Guarani (Mendes Júnior, 2016, p. 163). Diferentemente, a mobilidade - característica de um *socius* multilocal (Pissolato, 2007, p. 176) - é orientada pelas relações de parentesco pré-estabelecidas entre as pessoas nas diversas terras indígenas existentes.

plano a percepção e atualiza imagens sensoriais que se desdobram da relação com o ambiente, de eventos experimentados no sonho, dos efeitos do canto e dança na reza. Nossa sugestão é que uma destas formas de engajamento produtoras de saber para a vida é a que se atualiza quando alguém escuta o que os pássaros – ou um deles – “conta(m)”.

Todos esses contextos ou eventos produtores de conhecimento têm implicações diretas para o que se coloca, então, como possibilidades às pessoas envolvidas, e notamos, com ênfase, a presença do tema da mudança de residência aqui. Um sonho, ou uma “visão” obtida na reza pode orientar alguém sobre deixar ou não um local, sobre ir visitar algum parente ou adiar esta visita, sobre abandonar um casamento etc. E tais impressões costumam também vir acompanhadas de efeitos físicos, como no caso em que se vê algo no sonho e se acorda desanimado ou com mal estar.

Não há um único caminho a ser seguido para se obter sabedoria e fazer escolhas para a própria vida, escolhas que, mesmo que feitas, não devem, por sua vez, obstruir a capacidade de percepção sobre qual o tempo apropriado para pô-las em prática. De modo que eventos como uma viagem planejada para visitar parentes ou a decisão de ir embora de uma aldeia parecem exigir atenção redobrada nos dias que antecedem a saída. Atenção aos sonhos, atenção ao ambiente, enfim, ao que possa ser “contado” acerca dos acontecimentos por vir.

Em 2003, nas semanas que antecederam a viagem de um grupo de 12 pessoas que viviam em Parati Mirim às aldeias de Palmeirinha e Pinhal no estado do Paraná, nos reuníamos com frequência muito maior na *opy*, e a viagem era sempre matéria da conversa após o canto. Tomadas as providências para a viagem, e planejado o percurso, uma impressão na manhã em que sairíamos da aldeia trouxe uma certa insegurança, ao menos para quem ouviu o comentário de uma das mulheres que compunha o grupo de viajantes. O canto noturno de um pássaro próximo à casa onde dormíamos poderia estar “avisando” sobre algo que iria acontecer. Nem todos que participariam da viagem souberam daquele evento e possivelmente o “aviso” não teria se desdobrado em impressões

inequívocas. Suponho que foi justamente o que nos fez, inclusive, não abrir mão da viagem.

Como no caso de sonhos, não há códigos que determinariam o que poderia estar sendo contado nesses eventos. A propósito, durante as semanas que passamos no Paraná, um sonho de uma mulher adulta do grupo que viajava trouxe perturbações e preocupação com a saúde de parentes mais velhos que haviam ficado em Parati Mirim, os quais felizmente mantiveram-se bem até o nosso retorno. Mais adiante, impressões em sessões de reza feitas em Pinhal nos aconselharam a atrasar em dois dias a viagem de volta ao Rio de Janeiro.

Mas voltemos aos pássaros e a seus cantos. Que tipo de articulação ocorreria nesta percepção das vocalizações de aves que se transforma em saber para a própria vida?

SABER SOBRE PÁSSAROS, SABER COM PÁSSAROS

É muito provável que aquela observação minuciosa das pessoas guarani sobre os hábitos e modos de vida de tantas espécies de aves para a qual Marilyn Badie nos chamou a atenção (BADIE, 2000) esteja associada diretamente à percepção do que comunicam os pássaros.

A “fala” explícita do papagaio, a intensidade no grito de um gavião que sobrevoa o pátio das casas, a presença de um canto no silêncio da noite são aspectos marcantes do comportamento destas aves e são também eventos que nos mobilizam os sentidos. Queremos dizer, considerando também dimensões extra cognitivas.

Estudos de ornitólogos em diferentes contextos indígenas têm chamado a atenção para dimensões sentimentais e formas de sensibilidade altamente elaboradas na interação com o comportamento e vocalizações de aves. Nas ilhas Palawan, Filipinas, Ravel (1992 *apud* MARQUES, 1998, p. 72) observou que há um gênero musical elaborado com base na imitação vocal e na instrumentalização de cantos de pássaros. Nabhan (1997 *apud* MARQUES, 1998, p. 72), focalizando a “transumância” dos Od’han no Golfo da Califórnia (México), enfatiza o caráter sentimental da interação com pássaros aí. As pessoas se deslocam anualmente entre o deserto e o Mar de Cortez para buscar sal e também os cantos dos pássaros, os quais inspiram

seus próprios cantos e lhes capacitam, através de mensagens oníricas, na lida com doenças.

Outra observação dos ornitólogos nas etnodescrições fonéticas de cantos de aves é o uso constante de onomatopeias e imitações, seja para dar nome ou para descrever as vocalizações de gêneros e espécies de aves. Helmut Sick (1984) observa, nesta matéria, como usos onomatopéicos nas “línguas aborígenes” costumam ser “muito bons” e dariam uma perfeita impressão da respectiva vocalização” (SICK 1984 *apud* MARQUES 1998, p. 75). Observamos aqui como, entre as pessoas guarani, as vocalizações de pássaros são frequentemente transcritas em palavras ou frases na língua nativa. Assim, por exemplo, com relação ao “*poi poi*” dito pelo picapau (*kuare tu’y*), Ana Rosa em Parati Mirim comentou ser “sinal de descasado” (o verbo *-poi* significando “abandonar”, “largar”). Cadogan (1992) observa que o pássaro chamado *jyperu* (*Gubernetes yetapa*) “diz” justamente esta frase: “*jy peru*” cuja tradução é “tragam-me machado de pedra” (*jy*: machado de pedra; *peru*: tragam, 2ª pess. pl.), fazendo menção a um contexto mítico descrito anteriormente. Quanto ao passarinho *Tumbykyragua’i* (*Troglodytes aedon*), que começa a cantar à época do plantio do milho, Gregório, em Takuapí (Argentina) informou que cantaria “*avachi ra’y mboruru*” (“mergulhar [na água] a semente do milho”), isto é, amaciando as sementes para o plantio (BADIE, 2000, p.83). Em Nova Jacundá, o bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*), chamado de *nhande jaryy* (*nhande*: nossa, *jaryy*: avó) em alguns lugares, é conhecido, simplesmente, por *xixoryy*, o que não tem outro significado a não ser a imitação do som produzido por esse pássaro.

Escutar o que as aves contam não se afastaria absolutamente da atividade de observação acumulada pelas pessoas guarani ao longo dos séculos e atualizada na convivência entre gerações e nas transformações ambientais. Assim, por exemplo, quando pássaros “avisam”

sobre outras espécies animais ou sobre eventos climáticos. Relações interespecíficas e processos ecológicos são parte desta “escuta” ou percepção da “paisagem sonora”¹⁴ pelas pessoas guarani.

Mas sugerimos que há um componente a mais na escuta que as pessoas guarani fazem dos chamados, gritos ou cantos de espécies de aves, envolvendo um modo de conhecimento que não poderia ser completamente sistematizado, seja pela ciência ornitológica ou pela antropologia simbólica.

Se o saber sobre pássaros foi importante para a definição de critérios de agrupamento e distinção entre espécies, e a construção de um sistema classificatório ornitológico guarani, que leva em questão inclusive as características do canto de cada espécie, por outro lado, o acesso ao que contam os pássaros quando cantam dá-se propriamente na experiência da escuta.

Esta experiência, que estamos chamando aqui de saber-com-pássaros, levaria em conta, em certa medida, o que se sabe sobre pássaros, ou melhor, sobre a espécie ou espécies em questão. Mas parece se manifestar propriamente como saber – ou sabedoria – ao conectar o cantar daquela espécie, a ambiência em que acontece e eventos da vida de pessoas guarani. A escuta corresponde já ao estar implicado. Ou seja, o canto “diz” algo sobre eventos da vida de quem o escutou ou de pessoas relacionadas vivendo no mesmo local ou em outras áreas.

De modo semelhante ao conhecimento que se pode obter pelo que se vê em sonho, o que se escuta, e o que se evita escutar, em um canto de ave parece se manifestar via a capacidade perceptiva de cada pessoa, resultando em impressões sobre processos de vida em curso, como teria acontecido no contexto da viagem ao Paraná comentada acima, e do pássaro poi-pei.

Em ambos os eventos, nos sonhos ou quando vem cantar um pássaro - em geral sobrevoando a casa da pessoa que escuta ou numa árvore próxima -, há um “saber ver” (no sonho) ou “saber

¹⁴ “Paisagem sonora” é um conceito que tomamos emprestado da ecologia acústica e que compreende o conjunto de sons presentes em um dado ambiente, sejam eles de origem humana, animal, tecnológica, etc.

¹⁵ Significa entender e saber ouvir. Contrariamente, *noendu kuaai* (em que o “n” inicial e o “i” final são marcadores de negação) significa não saber ou não conseguir ouvir. Um interlocutor monolíngue dirá ao pesquisador também monolíngue: eu não consigo te ouvir, eu não sei te ouvir. Tal afirmação é proferida somente em contextos conversativos, em que duas línguas são mutuamente ininteligíveis. Em outros tipos de contextos, quando uma pessoa não entende a exposição de seu interlocutor, ela dirá, simplesmente, *naentendei*.

ouvir” (oendukuaa¹⁵) implicado. Neste sentido, a capacidade perceptiva de quem “recebe” o sonho ou o canto, se assim podemos dizer, é da maior importância. A esse respeito, veja-se o comentário de Rudy e Matias, colaboradores na pesquisa de Badie, sobre o pássaro chamado *kochi guyra*, ave associada a *kochi* (porco selvagem), considerado *nhanderu rymba*, “bichinho de nhanderu”. Dizem eles: “O *kochi guyra* tem duas partes da notícia: [...] se você está bem em contato com Nãnde Ru, [...] virá um *kochi* para alegrar toda a família [um porco cairá em sua armadilha] (...); [outra possibilidade é que] ... o pássaro lhe cont[e] que está levando a alma [de alguém dali, que vai morrer]” (BADIE, 2000, p. 111). A condição da pessoa que escuta aqui está diretamente implicada no que seria comunicado.

São os temas centrais da vida e da socialidade guarani que se manifestam nos saberes desdobrados destes cantos e suas escutas: o comprometimento da saúde de alguém, de uma família ou, de forma mais estendida, de toda a comunidade local; uma provável morte, a menor ou maior distância; a chegada de parentes em visita; o fim de uma relação conjugal. A propósito, como observam estudos etológicos sobre pássaros e suas vocalizações, haveriam temas bastante recorrentes na interação com cantos de aves. Marques (1988, p.76) chega a propor, com base no contexto do sertão de Alagoas, Brasil, classes de “ornitoaugures” (pássaros agoureiros), como a dos “funéreos” (que prenunciam morte); “funestos” (prenunciam desgraças), os “societários” (visitas, encontros) e os “meteóricos” (mudanças de tempo e clima), além dos “fantásticos” (que fariam “contato com o sobrenatural”).

Um outro aspecto que nos parece da maior importância nos processos de saber com pássaros – assim como acontece também no sonho – é a implicação prática desdobrada desta comunicação-escuta. Noutras palavras, ela deve-se realizar como sabedoria para a vida, a própria e/ou a de pessoas relacionadas. Sabe-se e, com base nesta sabedoria, intui-se que não é a hora de deixar a casa, de sair em viagem, de deixar que parta um filho. Com base nesta capacidade de escuta e entendimento, busca-se maneiras de fortalecer a saúde, a própria e a de parentes próximos. Redobra-se a atenção ao longo do

caminho, no sentido mais amplo da expressão.

Este saber que conecta espécies de pássaros, seus cantos e eventos da vida de quem escuta ou “sabe escutar” é, portanto, fundamentalmente um saber-para-viver, sem o qual não se consegue “ficar bem”, sem o qual, no limite, não se consegue continuar vivendo.

Em contraste com o conhecimento que origina um sistema ornitológico conforme apresentado na segunda parte deste artigo, o que está em questão aqui é um outro modo de conhecimento que desafia nossa imaginação. Um saber em aberto, um modo de conhecimento que se realiza na conexão entre certos animais, suas expressividades e certos humanos, numa dada ambiência. Um saber voltado para o que vem adiante, com implicações importantes na vida das pessoas. Sabedoria prática, ou poderíamos dizer sabedoria sensorial.

HUMANOS, PÁSSAROS, CONHECIMENTO

Marilyn Badie (2000, p.147-159) chama a atenção para dois aspectos importantes no que diz respeito ao conhecimento sobre pássaros das novas gerações guarani. Um deles é a destruição das matas, que faz com que já não estejam presentes várias espécies que habitavam antes o território guarani. Outro aspecto fundamental é o da transmissão destes conhecimentos pelas pessoas mais velhas, ao contar sobre o que teriam ouvido de seus avós. Ao ouvirem as histórias dos antigos, os relatos míticos e os feitos de seus protagonistas, as crianças guardariam na memória estes saberes, conectando-os à sua própria experiência prática cotidiana de contato com as aves, sendo esta a principal forma de transmissão de conhecimento entre as pessoas guarani.

O aspecto do experienciar o que se conhece é destacado por Tim Ingold em *The perception of the environment* (INGOLD, 2000) ao comentar a excursão feita pelos noviços walbiri (Austrália Central) no contexto da iniciação à vida adulta (MEGGITT, 1962 *apud* INGOLD, 2000, p.21); ou, ainda, em suas próprias caminhadas com o pai quando este lhe mostrava os fungos que estudava. Num e noutro caso, o que está em questão não é a transmissão de conteúdos, mas a produção de um conhecimento que se revela (note-se: não se obtém) antes de tudo, na relação

direta de percepção entre o aprendiz e o ambiente. Daí a sugestão do autor quanto ao papel dos mais velhos como aqueles que “educam a atenção” da geração mais nova. Neste livro e em trabalhos posteriores, Ingold está constantemente refletindo sobre formas com que os humanos se engajam com não humanos e com o ambiente que habitam e como estes engajamentos se ligam à atividade de conhecer.

Em *Estar Vivo* (INGOLD 2015 [2011]), um livro escrito uma década depois, o conhecer se liga diretamente à noção de movimento, este sendo considerado pelo autor como absolutamente central na definição de vida. A vida é feita propriamente do mover-se no mundo, em um processo que co-produz os organismos que se põem a viver e o próprio mundo. Neste processo, conhecer está muito próximo do viver, ou melhor, não se diferencia deste, sua forma sendo justamente a do caminhar, ou do peregrinar, usando aqui as palavras do autor. Os seres e aquilo que conhecem são o seu próprio trilhar na vida.

Nossa impressão é a de que na “percepção do ambiente” pelos Guarani, ou, particularmente em um certo modo de engajamento com pássaros-e-seus-cantos, uma outra dimensão do conhecimento – que não a da “ciência ornitológica guarani”, mas igualmente prática – se atualizaria. Ao ouvir o canto de um pássaro que se aproxima para/ao fazê-lo, pode-se perceber – sabendo-se ouvi-lo – algo sobre os eventos da (própria) vida em curso. E, com esta escuta, pode-se precaver-se de algo, mudar uma decisão ou apressá-la.

Trata-se de um modo de percepção que não se sujeita completamente a esquemas simbólicos. Cada evento de saber é particular naquilo que conecta e não apenas informa, podendo agir sobre os acontecimentos. Aí parece estar seu valor prático. É um conhecimento que se engaja no tempo. Ouvir o canto desdobra-se em intuição para o agir sobre o que vem.

Tim Ingold fala do viver e do conhecer como peregrinação (INGOLD, 2015). É como movimento que a vida se realiza; e conhecer não se distingue deste mover-se no mundo. A vida é devir e o que se conhece está dentro das linhas de vida que vão se fazendo no mundo. Pensamos que a imagem de conhecimento implicada na escuta de cantos de pássaros nas aldeias guarani

também pensa a vida como devir e o que se pode saber como capacidade para a vida.

Se a observação do ambiente permite um conhecimento mais ou menos estabelecido entre as pessoas guarani, por exemplo, reconhecendo a interrelação de certas espécies de pássaros com outras espécies animais ou vegetais ou com eventos climáticos, por outro lado, outras relações podem-se atualizar, já que a vida, em seu movimento, nunca deixa de fazer e desfazer conexões de que participam humanos, animais e plantas, seus “donos”, deuses, forças climáticas. Como já disse o cacique e xamã de Araponga, Augustinho, alguém pode despertar bem, e, depois de algumas horas, já não se sentir tão bem. Estar vivo é estar sujeito a conexões que produzem doença ou até a morte, mas é, ao mesmo tempo, desenvolver capacidades de ouvir, ver, perceber que se realizam igualmente através de conexões ao longo da vida. Como diria Bateson ([1972]1987), percepção que nunca acontece em uma mente presa aos limites corporais de uma pessoa. Ouvir o que contam os cantos dos pássaros não é um saber (só) dos pássaros, nem um saber (só) do ouvinte, mas um evento relacional que conecta linhas de vida e se projeta para frente, ou seja, sabe-se principalmente não o que foi, mas para o que virá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXIADES, Miguel N. Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives - an introduction. In: ALEXIADES, Miguel (Ed.). Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives. New York - Oxford: Berghahn Books, 2009. pp. 1-43.

BADIE, M. El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. Suplemento Antropologico, Vol.35, n.2, p. 9-188, 2000.

BARBOSA KEREXU, M.C. A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará. 2015. 30f. Monografia (Licenciatura Intercultural Indígena) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

- BATESON, G. Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. Jason Aronson Inc. Northvale, New Jersey, London. 1987 [1972].
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. Naufrágios e comentários. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- CADOGAN, L. Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- _____. Chonó Kybwyrá: Aporte al conocimiento de la Mitología Guaraní. Revista de Antropología. São Paulo, v.15-16, 1968.
- _____. Dicionário mbya-guarani castellano. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Assunção, 2011.
- COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Mana, v. 19, n. 3, pp. 473-504, 2013.
- ERIKSON, Philippe. De l'appropriation et l'approvisionnement: Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie Amerindienne. Techniques et cultures 9: 105-140, 1987.
- _____. "Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas) ». Anuário Antropológico 2: 15-32, 2012.
- FAUSTO, Carlos. "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". American Ethnologist 26 (4): 933-956, 1997.
- GARLET, Ivori José. Mobilidade Mbya: História e Significação. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre. 1997.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. A ave resgatada: "A impossibilidade da leveza do ser".1991.205f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.
- INGOLD, T. The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge. 2000.
- _____. Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento, descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. O pensamento Selvagem. Campinas, Papirus. [1962] 2004.
- _____. O cru e o cozido (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac Naify. 2004 [1964],
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana, v. 2, n. 2, pp. 21-47, 1996.
- MACEDO, Valéria. De encontros nos corpos guarani. A Ilha 15, 2013.
- MARQUES, J. G.W. "Do canto bonito ao berro do bodé": percepção do comportamento de vocalização em aves entre camponeses alagoanos. Revista de Etologia (número especial), pp. 78-95, 1998.
- MENDES JÚNIOR, R. Os animais são muito mais que algo somente bom para comer. Dissertação de Mestrado (Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- _____. A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guaraní contemporâneos. Tese de Doutorado (Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- NIMUENDAJU, C.U. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo, Hucitec -Edusp. [1914] 1987.
- PIERRE. Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.
- PIACENTINI, G., ALEIXO, A., AGNE, C.E. e outros, 2015. Lista Comentada de Aves do Brasil. Revista Brasileira de Ornitologia, v. 23, n.2, pp. 90-297, 2015.
- PISSOLATO, E. A duração da pessoa:

mobilidade, parentesco e xamanismo mbya. São Paulo: Edunesp, 2007.

SCHADEN, E. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Difusão Européia do Livro. [1954] 1962.

SICK, H. Ornitologia brasileira, uma introdução. Editora da Universidade de Brasília, Brasília, 1984.

VANDER VELDEN, Felipe. “As galinhas incontáveis. Tupis, europeus e aves doméstica na conquista no Brasil”. *Journal de la Société des Américanistes* 98(2): 97-140, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A natureza em pessoa. Sobre outras práticas de conhecimento. Trabalho apresentado no Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro. 2007. Instituto Socioambiental e Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 2007.