

“PÁSSARO” É BOM PARA SE PENSAR: simbolismo ascensional em uma Etnoecologia do Imaginário

José Geraldo W. Marques¹

A alogia do mito ou do sonho sempre foi rejeitada no purgatório (quando não no inferno) do ‘pré-lógico’ e da ‘participação mística’, onde, como todos sabem, *os índios bororos, por causa de uma confusão mental, se tomam por araras.* (DURAND, 2004; grifo nosso)

Resumo: A composição animal da mente humana, sobretudo no que diz respeito ao imaginário, é explorada neste artigo, no qual as aves merecem saliência exemplar. Utilizando-se a abordagem etnocientífica, busca-se uma integração entre a etnozootologia e a etnopsiquiatria. Exemplos de possíveis efeitos psicopatogênicos de vocalizações aviárias, sobretudo na Amazônia, são apresentados, bem como relatam-se interpretações populares de efeitos terapêuticos e profiláticos que resultariam da conexão de humanos com componentes da *ornis*.

Palavras-Chave: Etnoecologia, ecologia humana, etnopsiquiatria, etnozootologia, fauna medicinal.

No seu imaginário, os seres humanos incluem as imagens animais como as mais freqüentes e comuns (DURAND, 1997). De fato, a mente humana parece ser zoocêntrica (WILSON, 1975). Tais imagens do animal-ele-mesmo, tanto permeiam insistentemente aspectos da cultura do cotidiano (Fig. 1), quanto servem de matéria-prima para a criação mental de seres fantásticos. Pássaros e pássaros desanimalizados ocupam um espaço privilegiado nesse humano imaginar (DURAND,1997). Como existem fortes evidências de efeitos patoplásticos na evolução de doenças mentais (e.g., esquizofrenia) que são exercidos, tanto pela cultura envolvente, quanto por processos cognitivos relacionados com o sobrenatural—bem como de diferencial relacionado com esses dois fatores nas involuções sintomáticas das mesmas (EL-ISLANM 1982), uma ponte entre a etnozootologia e a etnopsiquiatria não apenas é desejável, mas faz-se necessária. Para estabelecer tal ponte, pode-se recorrer, inclusive, à *etnoecologia abrangente* de Marques (2000a), segundo a qual “a etnoecologia é um campo de pesquisa transdisciplinar que estuda os pensamentos (conhecimentos, crenças, imaginário), sentimentos e comportamentos que intermediam as interações entre as

¹ - Professor Titular (Pleno) da Universidade Estadual de Feira de Santana; Professor Credenciado no Doutorado em Ambiente e Sociedade (NEPAM/IFCH – UNICAMP); Professor no Mestrado em Ecologia Humana (UNEB – Paulo Afonso); gmarquesuefs@gmail.com

populações humanas que os possuem e os demais elementos dos ecossistemas que as incluem”.



Figura 1. Os fantasmas de engenho (desenho de Hugo Paulo de Oliveira). Fonte: (Câmara Cascudo, 1971).

Caboclos amazônicos temem as vocalizações, dentre outras, de duas aves comuns nos ecossistemas em que estão incluídos: a da ‘acauã=côa’ (*Herpethotes cachinnans*) e a do ‘ticuã’ (*Piaya cayana*). Um dos motivos do temor é que a sua escuta poderia vir a deflagrar adoecimentos etnopsiquiatricamente diagnosticados, cuja sintomatologia inclui distúrbios emocionais e psíquicos transdisciplinarmente identificáveis. A primeira pode desencadear a – aparentemente rara – ‘síndrome do pegado pela coã’ e a segunda – a comum – “síndrome do empanemado”. A primeira incide principalmente sobre mulheres e a segunda, aparentemente, mais sobre homens. Para enfrentar esta última, seringueiros de Rondônia conectam-se medicinalmente com marimbondos (NUNES, 1988; Fig. 2).

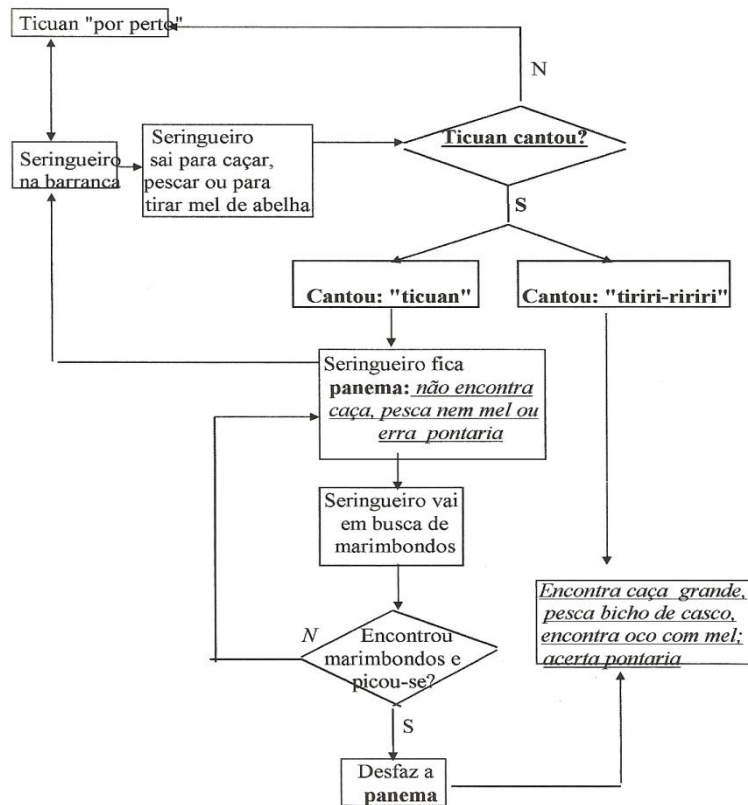


Figura 2. Modelo de sucesso ou fracasso cinegético, “piscatório” ou coletor (relacionado com a **panema**) intermediado por vocalização da ave Ticuan= Alma-de-gato (*Piaya cayana*), tal qual percebido e vivenciado por seringueiros de Rondônia. (Fonte: Nunes, 1988)

Na realidade, do ponto de vista etnomédico, as aves e suas vocalizações podem cumprir, entre populações camponesas, funções diversas, inclusive diagnósticas, profiláticas, terapêuticas e patogênicas. Um exemplo de um ornitoprofilático bastante utilizado no Nordeste (e.g., sertão alagoano) é o canção = *Cyanocorax cyanopogon*, considerado por Sick (1997) como a voz dominante da caatinga (“as duas sílabas de seu nome onomatopéico soam metálicas e o pássaro as repete freqüentemente”: IHERING, 1968). Enquanto inserida no contexto natural desse ecossistema, porém, o seu valor medicinal é nulo. Para que ele se manifeste, torna-se necessário capturar e aprisionar a ave no ambiente doméstico. Tal “desnaturalização” poderá desviar as conseqüências dos mal-intencionados que, por manipulação mágica, pretendam introduzir doenças no ambiente – agora socializado – em que a ave se encontra. É que ao canção atribui-se uma função como se fosse a de um “para-raios” contra morbidades: toda doença destinada a atingir algum habitante da moradia, sendo por ele interceptada e/ou assumida. Tal meme (*meme* – unidade de transmissão cultural, ou imitação: BRODIE, 1996) é consistente e persistente, reafirmado inclusive no município alagoano de Poço das Trincheiras. A esse pássaro também são atribuídas virtudes terapêuticas,

principalmente para casos de asma e a sua carne tida como de péssima qualidade “(tem ‘carne de coã’ diz(ia?)-se) em Sergipe, aludindo-se a pessoas magras, fortes, que não envelheciam”: informação do Senhor Aroldo Azevedo, citada por Ihering (1968), o que lhe evitaria pressão predatória cinegética para fins alimentares. Tal achado, do ponto de vista teórico, é interessante, pois parece corroborar a “hipótese da farmácia”, aventada por Begossi (1992), segundo a qual haveria uma relação entre o consumo de animais medicinalmente úteis e tabus alimentares, com uma tendência para que sobre os primeiros incidissem regras restritivas ou proibitivas. Talvez sejam as características de ornitomédico que, segundo Ihering (1968) garantem ao canção uma popularidade ainda maior do que a experimentada pelos seus “parentes sulinos”.

Outro exemplo de ornitoprofilático alagoano é o papa-capim (e.g. *Sporophila nigricolis*). Dele, diz-se que “apara a sorte”, isto significando que se o dono da casa que o cria engaiolado “tiver que morrer”, não deve preocupar-se, pois a morte vicária será a do seu papa-capim. Estes e outros pássaros com virtude similar enquadram-se em uma vasta categoria: a dos “animais que têm muita ciência” (ALMEIDA, 1997).

Um claro exemplo terapêutico é citado por Balick e Cox (1996) em um bem documentado caso observado sob condições clínicas, no qual um xamã Guahibo, durante sessão de tratamento de um camponês colombiano mordido por *Bothrops* - serpente sabidamente peçonhenta – imita o canto de aves noturnas. A experiência foi realizada em um hospital oficial e a ornitofonia (CATUNDA, 1994), então executada em conjunção com outros procedimentos etnomédicos, parece ter surtido um excelente efeito positivo, interpretado pelos autores como exemplo de sinergia entre medicina ocidental e práticas médicas tradicionais. É muito provável que diversas vias tenham estado em curso, cristalizando assim o que, dito tão poeticamente por Tagore, pode ser parafraseado ou reinventado da seguinte maneira: “a fé é um pássaro cantando dentro da noite” ou “a fé é o canto da noite dentro de um pássaro”. A utilização diagnóstica e terapêutica para estimular o imaginário constitui-se, de fato, em ferramenta importante na medicina moderna (MacRAE, 1999).

Às aves-elas-mesmas ou seus produtos também podem são atribuídas virtudes terapêuticas. Do urubu (*Cathartes* sp.) vende-se o fígado no mercado Ver-o-Peso, em Belém (PA), para o tratamento de alcoolismo (MARQUES, 1999) e Pollack-Eltz (1981) descreve a utilização de um urubu velho, voando sobre a cabeça de um paciente, como parte de uma sessão de cura por ela documentada na Venezuela. Costa-Neto (1999) cita para a Bahia várias aves empregadas no tratamento de distúrbios relacionados com

problemas (etno) psicológicos ou (etno) psiquiátricos (e.g., jacu = *Penelope jacucaca* e tenten = *Tachyphonus* sp. (?): para insônia; quero-quero= *Vanellus chilensis* contra sonolência; saracura= *Aramides cajanea*: para mau-olhado). Por outro lado, os relatos de Figueiredo (1983) sugerem a participação de aves “espirituais” nos cultos mediúnicos de Belém (PA), como por exemplo, do Pombo-do-ar (um dos Senhores integrantes do sistema de crenças do Nagô, da Jurema e variantes) e do Mestre Papagaio (um dos integrantes da linha de cura na Falange dos Botos no mesmo sistema). Também no catimbó potiguar, Cascudo (1951) parece ter encontrado evidência de tais “aves” (e.g., a Arara-Canindé) e o sistema médico do Doutor Oliveira, um xamã urbano que pontificava no Mercado Público de Maceió, incluía explicitamente nas suas teorizações os “seres do ar”. Por sua vez, os índios Kariri-Xocó de Palmeira dos índios (AL) acreditam nos *quaquis*, guias espirituais celícolas que os protegem (supostamente também de doenças entre elas, doenças mentais), cada pássaro representando um deles. Por isto, nos seus cantos de Toré, a imitação de vozes de pássaros ocupa papel tão destacado. Segundos na hierarquia celestial, os *quaquis* estão bem próximos das divindades, os cantos dos *quaquis* / pássaros sendo as vozes que mais depressa chegam aos ouvidos dos deuses (objeto, sem dúvida, que se prestaria àquela investigação pteropsicológica esboçada por Bachelard *apud* Durand, (1997).

Retornando aos caboclos e à temida vocalização da acauã ou cõa ((*H. cachinnans*): embora o fenômeno seja classicamente descrito na literatura como sendo amazônico, o meme parece ter uma distribuição geográfica bem mais ampla, incluindo pelo menos o estado de Alagoas. Sobre a patologia deflagrada pela escuta da vocalização, Paiva e Campos (1995) referem-se a um “lúgubre e arrastado gemido” capaz de deflagrar uma enfermidade nervosa que se conhece pelo nome de 'canto de cauan'. Nomura (1996) descreve-a como “uma doença nervosa que se acomete principalmente as mulheres como uma manifestação de histerismo”, afirmando que durante o ataque a paciente imita o canto da ave (no caso de ser um indivíduo do sexo masculino, este ver-se-ia compelido a “chocar pedras”). Uma característica seria um estado de semidemência caracterizado pela “perda de juízo”. O autor transcreve em detalhes a descrição de um quadro testemunhado em Faro (AM) pelo naturalista Barbosa Rodrigues, o qual, ao chamar a atenção para o caráter contagioso da doença, atribui à superstição o poder da causá-la. Paiva e Campos (1995) relatam a similitude que existe entre as manifestações do repetir mecanicamente o grito soturno e

melancólico do acauã e manifestações semelhantes deflagradas pela escuta do canto de um gavião no arquipélago nipônico.

A imitação do canto de aves também é descrita (SEVERI, 1981) como parte do delírio que pode acometer índios Kuna (Panamá), uma vez vitimados por um distúrbio etnopsiquiatricamente diagnosticável, ocasião em que, segundo os Xamãs, o espírito dos acometidos faz uma viagem à cidade mítica dos *nias* (espíritos da loucura). Do ponto de vista de interface etnozologia/etnopsiquiatria, é notável o fato de que, durante esse delírio primordial, outras imitações de animais aconteçam: do jaguar, de répteis, de macacos. Notável, também, é essa inegável transculturalidade (Brasil/Japão/Panamá), sem dúvida sugestiva de um impacto biofísico (o som de cantos de aves) sobre um substrato biológico (o cérebro humano). Tal sugestão, por sua vez, permite substituir a interpretação “ingênua” de Barbosa Rodrigues por uma hipótese que leve em conta a possibilidade de uma histeria (ou uma psicose?) com componentes audiogênicos. No caso da “síndrome do pegado pela côa”, uma tentação extremamente biologizante seria atribuir a bases genéticas a desproporcional incidência com que a patologia manifesta-se no sexo feminino.

Retornando ao ticuã e à deflagração da “síndrome do panema”: *P. cayana*, entre camponeses brasileiros, é tida como integrante do elenco das *aves agourentas*, com uma das suas vozes sendo capaz, não só de pressagiar desgraças, mas também de anunciar mortes (NOMURA, 1996). Tal crença, por certo, tem origens íncolas. Em regiões da Amazônia brasileira, o ticuan é reputado como um dos múltiplos deflagradores de um estado conhecido como *panema* ou *panemice*. *Empanemar-se*, de um modo geral, quer dizer estar azarado. A descrição de certos autores (e.g., Galvão, 1976; Andrade, 1984), porém, permite caracterizar a *panemice* como uma doença ou um adoecimento com características que extrapolam o simples (?) estado de azar. Andrade (1984) em trabalho de campo na região do Salgado paraense (Vigia) coletou um depoimento segundo o qual “panema é uma impressão de que tudo vai mal, nada dá certo; vai pescar, não pega peixe; a pessoa dorme muito, fica com morrinha, melancolia mesmo. É aquela panemeira!”. Tal descrição sintomatológica aproxima a “síndrome do empanemado” dos estados depressivos caracterizados pela psiquiatria ocidental: a perturbação humoral é muito clara, a emoção da tristeza permeando-a (ou mesmo deflagrando-a, pois Santos (1999) refere-se a um canto que “pela magoada expressão, infunde a quem o ouve, vaga tristeza”).

Um caso de ornitopatogênese complexo é o da doença nomeada, diagnosticada e tratada como sendo ‘parauá’, descrita por Maués (1977) em uma comunidade paraense: Itapuá, também na região do Salgado e no município de Vigia. Seu agente etiológico seria a Matintaperera. O nome Matinta-pereira (ou matintaperera), de um modo geral, é empregado na Amazônia para a ave *Tapera naevia* (um cuculídeo) ou para certo tipo de mulheres que a têm como xerimbabo, chegando a sua vocalização a ser também uma das mais temidas entre populações caboclas até mesmo urbanas. O curioso no caso itapuense é a gravidade da doença, pois muito embora não conduza a óbito, inclui o vitimado em um ciclo (Fig. 3) similar ao do ‘vampirismo’ transilvaniano, no qual se estabelece uma transformação ornitomórfica através de matintapereras gerando matintapereras indefinidamente, em um suceder-se de gente e ave que só se suspende por medidas profiláticas (através de passes) ou se interrompe por medidas terapêuticas dependentes da exclusiva competência do “pajé”. O ciclo é de tal forma ornitologicamente dominado que até o sintoma principal decorre da inclusão de um “papagaio” no corpo da vítima, o qual vai ditando o evoluir do adoecimento até o ponto em que ele próprio cria asas e confere poder de vôo ao adoecido.

Enquanto a condição genérica seria influente na contração da “síndrome do pegado pelo cauã”, ela seria determinante no “parauá” itapuense, o ciclo manifestando-se em um caráter puramente feminino. Andrade (1984), no entanto, trabalhando na mesma área encontrou uma versão (não explicitada como mantendo relação com o “parauá” em que a “matintaperera” também poderia “se virar em homem” e Galvão (1976) encontrou no baixo Amazonas a crença de que “também os homens se podem virar em matintaperera, indivíduos transformando-se nessa visagem” (visagem esta, cuja presença seria denunciada pelo xerimbabo possuído). Homem ou mulher, no entanto, ser matintaperera é ser posto à margem e a marginalidade daí decorrente substitui os antigos sintomas patogênicos (e.g., “ficar mofina e amarela e de cor feia” - por acaso sintomas de verminoses ou malária (GALVÃO, 1976) por sinais de suspeição (e.g., mulheres velhas, nas imediações de cujas casas escutam-se a vocalização de *T. naevia*) que podem levar a discriminações explícitas, conflitos e rupturas, até mesmo no meio familiar.

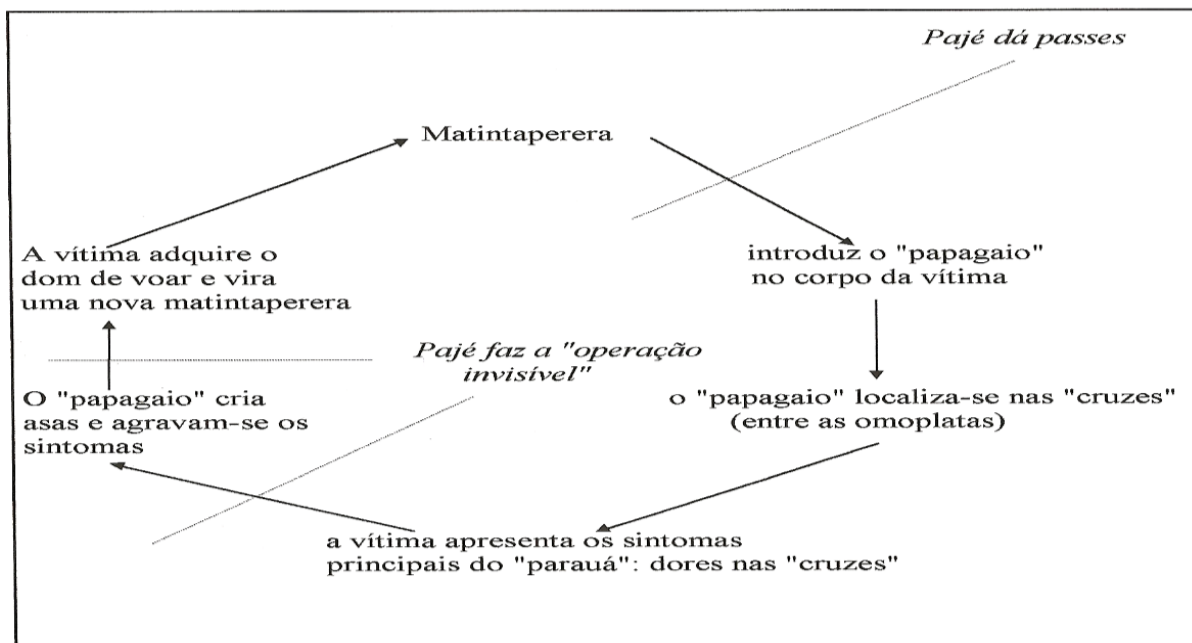


Figura 3. Ciclo zooantropogênico (ornitopatogênico) gerado pela matintaperera (*Tapera naevia*) e causador do “parauá”, na comunidade de Itapuá, região do Salgado, município de Vigia (PA). Em tracejado, as possibilidades de interrupção do ciclo. Fonte: Maués, 1977.

Na realidade, a matintaperera enquadra-se em uma vasta categoria de aves fobiogênicas (e.g., estrigiformes e cuculídeos), cuja vocalização é capaz de mobilizar fortes investimentos emocionais (ANDERSON, 1996) por parte de seres humanos, os quais passam a desenvolver, em relação à própria ave, reações biofóbicas. Na realidade, parafraseando Lévi-Strauss, estrigiformes e cuculídeos são “aves muito boas para (delas) se ter medo” (FORTH, 1990; MARQUES, 2000b), que, inevitavelmente, conduziria a um desfecho fatal.

Um fato extremamente curioso são as evidências, que o instrumental teórico hoje disponível (HARRIS, 1978; DAVIS, 1988; FURST, 1994) permite ver como fortes, de que tenham existido – e quem sabe ainda remanesçam – sociedades secretas de mulheres ‘matintas-pereiras’ na Amazônia brasileira. Uma dessas sociedades foi testemunhada por Ludovico Schwennhagen que a comunicou em missiva datada de 1917 ao folclorista Câmara Cascudo. Segundo o que este último publicou da epístola recebida (CASCUDO, 1976) as sociedades apareceriam em todas as colônias agrícolas da zona da Estrada de Ferro de Bragança e embora fossem feminis, relaxavam sua exclusividade de gênero pela associação a jovens rapazes, os quais tornados seus servos mensageiros, encarregar-se-iam da tarefa de imitar repetitivamente os gritos de aves das ‘matintas’, espalhando pavor aos demais camponeses nas suas noites de lua negra.

Câmara Cascuda não valoriza muito tal informação; apresenta o documentário explicitando uma homenagem ao autor, mas implicitamente fica quase a pedir desculpas aos que o estão lendo. Compreende-se isto perfeitamente, quer pela busca de afirmação cientificista da época, quer pela abundância de preconceitos no trato de temas tão ‘obscuros’, quer pela falta de instrumental teórico e de trabalho de campo a respeito.

Depois do estudo metódico dos zumbis gerados pelas sociedades secretas haitianas feitas com o máximo de rigor etnobiológico por Wade Davis (DAVIS, 1988) e do instrumental fornecido pelas análises materialistas da bruxaria fornecido por Marvin Harris (HARRIS, 1978), não seria perfeitamente válido hipotetizar que as sociedades secretas das matintas tenham tido – ou tenham ainda – uma realidade material, talvez bioquimicamente suportada? Os vôos experimentados decorreriam de sensações proporcionadas pela manipulação (e talvez ingestão) de componentes do vasto arsenal enteogênico amazônico, suas experimentadoras sendo bruxas tão bioquímicas quanto as bruxas européias descritas por Harris (1978). Quanto à associação tão explícita com a ave, isto parece abrir um desafiador campo, não apenas a uma especulação etnoecológica materialista, mas aos novos empreendimentos de jovens etnobiólogos/iniciantes/iniciados, dispostos à aventura ao modo de Wade Davis: teriam as literais matintas-pereiras aladas algo de (psico?)bioativo a ser descoberto? Hipóteses produtivas talvez possam levar até mesmo à busca de enteógenos extra-aviários, talvez entre aqueles que permitam aos xamãs a experiência da sensação do vôo (afinal de contas, como afirmou Bachelard (*apud* DURAND, 1997): “não se voa porque se tem asas, julga-se ter asas porque se voa”). Às aves de carne e osso deve caber mais um papel biofísico (quando o “mundo se entrega pelo ouvido”: REVEL, 1992) e não bioquímico: seria a sonoridade repetitiva do seu canto um deflagrador audiogênico suficiente para induzir estados histéricos ou alterados da consciência? Afinal de contas, há também estudos científicos que nos informam sobre estados epileptiformes audiogenicamente deflagrados (SACKS, 2007).

Todas as aves patogênicas anteriormente citadas são perfeitamente identificáveis do ponto de vista zoológico, sua existência é real e suas vocalizações razoavelmente ou bem conhecidas. A consequência patogênica da sua escuta geralmente assume um caráter sindrômico, com fortes componentes emocionais. Há uma identificação taxonômica, porém, que é extremamente problemática. Trata-se do caso da ‘juruti-pepena’ do Pará. Segundo as informações de José Veríssimo (*apud* CÂMARA CASCUDO, 1976) tratar-se-ia de um columbiforme e o próprio Câmara Cascudo chega

a afirmar que se trata de *Leptotila verreauxi*, porém... como sabê-lo, uma vez que se trata de ave eventualmente escutada, porém nunca vista, sabendo-se apenas que ‘pia’? No ambiente paraense, os camponeses ter-lhe-iam horror, evitando até mesmo que se falasse o seu nome. Tal fobia decorreria do fato de que alguém pudesse vir a ser o “escolhido” como vítima dos seus malefícios, dos quais decorreria uma consequência puramente física, porém amedrontadora: a vítima tornar-se-ia inevitavelmente parálitica.

Outra ave de difícil identificação taxonômica seria o inambu-anhagá (GALVÃO, 1976), um dos múltiplos agentes etiológicos da ‘síndrome do assombrado do bicho’. O *assombrado*, na concepção campesina amazônica (*remorso* e arrepios de cabelo podem ser alguns dos primeiros sinais que ele apresenta), é aquele que perde a sua sombra, ou seja, a sua alma, então roubada por criaturas sobrenaturais da mata. “Perda da alma” é um conceito com ampla distribuição geográfica, um sintoma componente de patologias múltiplas (e.g., do *susto*, provável doença psicossomática estudada em sua versão mexicana por ABLAßMEIER, 1992) e pelo menos no caso da perda da sombra/alma causada pelo inambu-anhangá, sua correspondência é a loucura. A ave causadora (na realidade um Anhangá ornitotravestido), é descrita como tendo uma penugem branca e uma cabeça emplumada de vermelho, donde a dificuldade para encontrar uma pista taxonômica sugestiva, pois não existem inambus (aves da família dos tinamídeos), que, tendo sido ornitologicamente descritos, apresentem tais características. Por outro lado, a inambus comuns também atribuem-se *malinezas* do Anhangá. De qualquer forma, estar ‘assombrado de bicho’ é estar acometido de doença mental grave, a exigir pronta intervenção de etnomédicos especializados (os pajés), o que foge à competência local dos “simples” benzedores.

Dentre os seres sobrenaturais, não seria apanágio do Anhangá ornitotravestir-se, nem a Amazônia o único palco para a representação do drama (“o boitatá outras vezes se apresenta que nem um pássaro”, seria um dito entre açorianos catarinenses: CARUSO, 1997; Fig. 4).



Figura 4. Boitatá e sua vítima (desenho de Franklin Cascais). Fonte: Caruso, 1997.

Vocalização ornitopatogênica (com dedutível componente ansiogênico) não é exclusividade amazônica. Para a região chaquenha da Argentina há a citação de uma doença etnodiagnosticada como *naiél* (CROVETTO, 1995) que decorreria da escuta do canto noturno do gavião-real *Harpia harpyja*, quando este passasse voando sobre uma residência. No caso, a doença atingiria algum dos moradores locais. Além de ornitopatogênico, o grito desse falconiforme poderia funcionar, também, como o de um ornitoáugure funéreo (deflagrador de ansiedades e medos), a próxima morte então anunciada atingindo desta vez, não o humano, mas um outro animal: o cavalo do dono da casa. Casos como este, de extremos fatais, são atribuídos também a outras aves, como acontece na região da caatinga brasileira, onde ao urubu-caçador (*Cathartes aura*) atribui-se o poder de adivinhar qual rês em breve morrerá (PINESCHI, 1994/95). Também no Chaco argentino há uma outra relação ave/patologia. Trata-se de uma doença que é chamada pela etnia Toba como *nakonáq tageshiki* é que é traduzido por Crovetto (1995) para o espanhol como *embruajamiento*. Seu prenúncio é denunciado pelo grito rouco do qayá' = carão = *Aramus guaraúna* emitido em sobrevôo sobre uma residência. Outra ave que, se não no presente (pois o registro é de Teschauer, 1925), mas pelo menos no passado esteve relacionada com etnopsiquiatria foi o yay-yateré, causador de ataques epileptiformes anualmente cíclicos em populações indígenas do Paraguai e da Argentina. Sua identificação taxonômica também é extremamente problemática, pois enquanto relatos sugeriam uma proximidade etológica com o saci, descrições etnotaxonômicas falavam de discrepantes características morfológicas; tamanho de uma pomba e plumagem semelhante à da galinha-da-Angola – para uns;

passarinho pequeno e de cor escura – para outros. Sua relação com os humanos dar-se-ia pelo seqüestro de crianças que, uma vez reencontradas pelas mães, já estariam fadadas aos ataques “comemorativos” nos aniversários do rapto sofrido.

Um caso interessante de doença etnodiagnosticada e que mantém relação com a ingestão de certas aves, é o da “fome canina”. Quem por ela for acometido, passa a apresentar um quadro que se caracteriza por uma voracidade insaciável (evidentemente ansiogênica, provavelmente de etiologia ansiógena) e no Nordeste, ela está relacionada, inclusive, com uma das principais aves canoras comercializadas e/ou mantidas em cativeiro, o “galo-de-campina” = *Paroaria dominicana*. A regra contida no meme é explícita: quem comer desta ave, infalivelmente será vitimado pela etnopatologia. Em Alagoas, são pelo menos três as aves cuja ingestão levaria à fome canina: as lavadeiras (*Fluvicola nengeta*), o galo-de-campina (*P. dominicana*) e a garrincha (*Troglodytes aedon*). Delas, o galo-de-campina é apreciado como ave canora (desnaturalizável e socialmente integrável - via gaiolas - ao ambiente doméstico). Como adorno da paisagem sonora do ambiente natural, porém, poderiam não ser desprezíveis a vocalização das outras duas, pois sobre a primeira, Sick (1997) chega a falar de uma chamada suave e de um suave canto repetido e sobre a terceira a um canto do macho que é constituído por uma estrofe curta, ininterrupta, de notas altas e ressonantes, em andamento rápido (sons eufônicos, portanto).

Tomando-se como exemplo o caso acima da *P. dominicana*, assim como Begossi (1992) pensou na “hipótese da farmácia”, quem sabe não se pudesse também pensar em uma “hipótese do gramofone”, segundo a qual também valeria a pena criar tabus alimentares, cuja quebra traria conseqüências (psico) patogênicas, para manter estoques de espécies com valor estético, no caso, aves com vocalização eufônica ou simplesmente marcadoras da paisagem sonora (“a paisagem sertaneja vive das vozes da seriema, do choro dos anuns, da galhofa dos papa-sebos, do pique dos gaviões, da clarinada dos tetéus e casacas-de-couro”; ZENAIDE, 1953)? Uma bela sugestão “consiliente” (WILSON, 1998: *consiliência* – a busca do conhecimento pelas vias da ciência, das artes e das humanidades) a esse respeito encontra-se no romance “Memorial do Convento, de José Saramago (SARAMAGO, 2000), quando o personagem Padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão (historicamente um brasileiro) agradece pela disposição de cortesia da sua pobre anfitriã, a qual lhe quer transformar uma das preciosas aves de sua criação, de galo que é... em regalo alimentar. Saem, então, da sua boca estas palavras:

“(...) Quanto ao galo, senhora Marta Maria, deixe-o cantar, por melhor que ele soubesse depois de tirado da panela, **muito maior alegria** (grifo nosso) é o canto da sua garganta (...)”

Alegria, alegria: emoção maior e psicoterapêutica! Não seria na busca de grãos do gozoso existir que se dariam tantos dos “engaiolamentos” domésticos (não que queiramos justificá-los, mas sim dê/velá-los)? Em Remanso, comunidade quilombola da Chapada Diamantina, Flávia Moura – com. pess.- encontrou 29 espécies de “passarinhos” e Araújo (1961) relatou para as residências das comunidades do baixo São Francisco alagoano por ele estudadas na década de 1950 uma altíssima incidência de “passarinhos” engaiolados. Sem dúvida, a constatação de Krebs e Davis (1996) – por eles feita de forma interrogativa – é sólida (“por que alguns pássaros possuem cantos que consistem em assobios puros enquanto produzem cantos e trinos?”) e afinal de contas, o lugar primeiro (ao qual não se dão retornos emocionalmente neutros) pode estar recheado por cantos e trinos alentadores do espírito (“Vou voltar/ (...) para o meu lugar/ foi lá/ e é ainda lá/ que eu hei de ouvir cantar/ uma sabiá”: Tom Jobim; “Minha terra tem palmeiras/ onde canta o sabiá/ as aves que aqui gorjeiam/não gorjeiam como lá”; Gonçalves Dias), sons que “nos alegram o coração”, “que alegram o peito da gente”, conforme o poeta popular Albertino Macedo (*apud* MELO, 1979) tão bem o disse:

Nos cercados, as Nambus
Pretas, vermelhas, azuis
Entoam bela canção!
Canta o Galo-de-campina,
De cabeça pequenina
Nos alegra o coração (grifo nosso)”

Graúna preto, retinto,
Falo a verdade, não minto,
Canta nervosamente;
Seu canto é sonoro pio
É belo, é lindo assobio,
Que **alegra o peito da gente** (grifo nosso)

Então, se é – pelo menos circunstancialmente – impossível ir à montanha, que a montanha venha até eles, antigos viventes/vivenciadores de vozes e falas que, esteticamente, tanto (con)fundiram o sujeito vivido com o ambiente por ele experimentado. E se dizemos fala, é porque entre camponeses brasileiros, diz-se escutar o que muitas aves dizem (e não como se elas o dissessem):

A rolinha à tarde
diz: fogo-apagou
carimbamba à noite:
amanhã-eu-vou

casaca-de-couro
 chou-chou-chou-chou
 e a perdiz: Filipe-
 meu-filho-se-lascou.

(Marcos Accioly in “Guriatã. Um cordel para menino”; grifo nosso)

Falas que, indubitavelmente, podem mobilizar emoções, emoções estas que podem ocupar extremos: pois se à fala do peitiguari (*Cychlaris gujanensis*) pode caber o papel de dar alvissareiras notícias de retornos de pessoas queridas (**dizendo**: “corre pro caminho que já vem”) – e aí talvez funcionando como uma breve sessão psicoterapêutica! - ao já citado acauã (*H. cachinnans*) pode também caber um papel de ornitoáugure funéreo (quando ele **diz**: “Deus quer um) – funcionando talvez como um ansiogênico momentâneo de peso. Afinal de contas, a existência humana dá-se em uma dimensão temporal, em que a angústia gerada pela permanente ameaça da inevitável (des)existência - que a morte um dia, por certo, a todos trará - é pontuada por efêmeras, porém efetivas alegrias... Nesse ir-e-vir e nesse devir, as aves, emergentes e efêmeras como nós, falando ou cantando, intrometem-se ou são convidadas (inclusive cognitiva, emotiva e comportamentalmente). Intrometendo-se nos nossos medos maiores (o de morrer e o de enlouquecer), anunciam-nos mortes e prometem-nos enlouquecimentos. Incursionando pelas insistentes emoções do cotidiano, transmutam-se em símbolos ascensionais (DURAND, 1997) prototípicos, com promessas de invertê-lo, convidadas que se tornam por seres que – “triste sina” (como talvez dissesse o bem-te-vi/*Pitangus sulphuratus*) – derivamos entre “a finitude e a culpabilidade” (RICOEUR, 1975), permitindo-nos assim, pelo menos se estamos na alagoana Várzea da Marituba, uma “escuta poética da natureza” (PRIGOGINE, 1984): ora, aproximando-nos do Céu – que está na Terra (como o faz o sabiá/*Turdus leucomelas* quando **diz**”Senhor Deus, Senhor Deus, Misericórdia”), ora distanciando-nos do inferno – que está nos outros (como o faz a nancupé/*Rhincotus rufescens* ao **dizer**: “corre, corre, João, meu filho”). Avizinhandos talvez dos demônios da loucura – real ou metafórica, conforme o **dito** da zabelê / *Crypturellus noctivagus*: “eu tava (era) doida!”.

REFERÊNCIAS

- ABLAßMEIER, R. Susto - eine psychosomatische Erkrankung? Ansichtens des *quedada*, einer Erkrankung des "Susto-Komplexes", MIT der psychosomatischen Brille. *Curare*, v.15, n 4, p. 255-261, 1992.
- ACCIOLY, M. *Guriatã. Um cordel para menino*. São Paulo: Melhoramentos, 1988.
- ALMEIDA, L. S. de. *A história escrita no chão*. Maceió, Maceió: EDUFAL, 1997.
- ANDERSON, E. N. *Ecologies of the heart*. New York/London: Oxford University Press, 1996.
- ANDRADE, J. de. *Folclore na região do Salgado*. São Paulo: Escola de Folclore, 1984
- ARAÚJO, A. M. *Populações ribeirinhas do baixo São Francisco*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1961.
- BALLICK, M. J.; COX, P. A. *Plants, people and culture. The science of ethnobotany*. New York: Scientific American Library, 1997.
- BEGOSSI, A. Food taboos at Buzios Island (Brazil): their significance and relation to folk medicine. *Journal of Ethnobiology*, v.12, p. 117-39, 1992.
- BRODIE, R. *Virus of the mind. The new science of the meme*. Seattle: Integral Press, 1996.
- CARUSO, R. C. *Vida e cultura açoriana em Santa Catarina*. 10 entrevistas com Franklin Cascaes. Florianópolis, 1997.
- CASCUDO, L. da C. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1951.
- _____. *Sociologia do Açúcar*. Pesquisa e dedução. Coleção Canavieira 5. Rio de Janeiro: MIC-IAA., 1971.
- _____. *Geografia dos mistos brasileiros*. Belo Horizonte: Editora José Olympio Ltda., 1976.
- CATUNDA, M. *O canto a céu aberto e de mata fechada*. Cuiabá: Editora da UFMT, 1994.
- COSTA-NETO, E. "Barata é um santo remédio". Introdução à zooterapia popular no Estado da Bahia. Feira de Santana: Editora da UEFS, 1999.
- CROVETTO, R. N. M. *Zoonimia y etnozooloogia de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA, 1995.
- DAVES, W. *Passage of darkness. The ethnobiology of the Haitian zombie*. Chapel Hill: North Caroline Press, 1988.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.
- DURAND, G. *O imaginário*. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Difel: Rio de Janeiro, 2004.
- EL-ISLAM, M. F. Transcultural aspects of schizophrenia and ICD-10*. *Curare. Zeitschrift für ethnomedizin und tanskulturelle Psychiatrie*, v.15, n. 2, p. 189-209, 1992.
- FIGUEIREDO, N. *Banhos de cheiro, ariachés e amacis*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore, 1993.
- FORTH, G. Things that go *po* in the night: the classification of birds, sounds, and spirits among the Nage of Eastern Indonesia. *Journal of Ethnobiology*, v. 18, n. 2, p.189-209, 1994.
- FURST, P. T. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Economica, 1994.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens*. Um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- HARRIS, M. *Vacas, porcos, guerras e bruxas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- IHERING, R. von. *Dicionário dos animais do Brasil*. Brasília, Editora UNB, 1968 [1940].

- KREBS, J. R.; DAVIES, N. B. *Introdução à Ecologia Comportamental*. São Paulo: Editora Atheneu, 1996.
- MACRAE, E. O uso da ayhuasca nos rituais de cura do santo daime. IN: GREINER, C; BIÃO, A. (orgs.). *Etnocenologia*. Textos selecionados. São Paulo: Annablume, 1998.
- MARQUES, J. G. W. “Do canto bonito ao berro do bode”: Percepção do comportamento de vocalização em aves entre camponeses alagoanos. *Revista de Etologia*, número especial, p. 71-85, 1998.
- _____. Da cartilagem de tubarão à batata de teiú (passando pela carne de urubu): remédios novos ou velhas fantasias. IN RESUMOS. XII ENCONTRO DE ZOOLOGIA DO NORDESTE, FEIRA DE SANTANA/BA, 31/01 A 05/02, 1999.
- _____. *Da gargalhada ao pranto*. Inserção Etnoecológica da vocalização de aves em ecossistemas rurais do Brasil. Tese para professor titular apresentada à Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000a.
- _____. Etnoecologia e ornitomania macabra. aves alagoanas, gente marcada para morrer & mortes anunciadas. IN: PEDROSA, T. DE M. (org.). *Arte popular de Alagoas*. Maceió: Grafitex, Gráfica e Editora LTDA., 2000b.
- MAUÉS, R. H. *A ilha encantada*. Medicina e xamanismo em uma comunidade de pescadores. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia da UNB, 1977.
- MELO, M. R. *Várzea do Açú*. Paisagens, tipos e costumes do vale do Açú. São Paulo: IBRASA: MEC: INL, 1979.
- NOMURA, H. *Avifauna nos folclores*. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, 1996.
- NUNES, A.. *Lendas e fatos da Amazônia*. Ji-Paraná, RO: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1988.
- PAIVA, M. P.; CAMPOS, E. *Fauna do nordeste do Brasil*. Crescimento científico e popular. Fortaleza: Banco do Brasil, 1995.
- PINESCHI, R. B. Aves da Caatinga. In: MONTEIRO, S.; KAZ, L. (coords.). *Caatinga – Sertão, Sertanejos*. Rio de Janeiro: Livroarte Editora, 1994/1995.
- POLLACK-ELTZ, A. Folk healing practices in Venezuela. *L’Uomo*, v.5, n.2. p. 315-46, 1981.
- PRIGOGINE, I. Entrevista. Paris: *Le Monde*, 1984.
- REVEL, N. *Fleurs de parole*. Histoire Naturelle Palawan. III. Chants d’amour/ chants d’oiseaux. Paris: Peeters, 1992.
- RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Sacks, O. *Alucinações musicais: relatos sobre a música e o cérebro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, E. *Da ema ao beija-flor*. 5 ed. Belo Horizonte:Rio de Janeiro: Editora Villa Rica, 1990.
- SARAMAGO, J. *Memorial do Convento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- SEVERI, C. Il folle e l’estraneo. Note di etnopsichiatria Cuna. *L’Uomo*, v. 5. N. 1. p. 185-201, 1981.
- SICK, H. *Ornitologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.
- WILSON, E. *Sociobiology*. The new synthesis. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.
- _____. *Consilience*. The unity of knowledge. New York: Alfred A. Knopf, 1998.
- ZENAIDE, H. *Aves da Paraíba*. João Pessoa: Editora Teone Ltda., 1953.