

“Dia do índio” – a “filosofia indígena” na língua e cultura brasileiras

(conferência no Colégio Luterano São Paulo, abril 2018)

Jean Lauand¹

Resumo: Notas de conferência para professores, alunos e pais do Colégio Luterano São Paulo (abril-2018), sugerindo ampliação das práticas tradicionais na celebração do “Dia do Índio” nas escolas.

Palavras Chave: visão do mundo tupi. português do Brasil. educação. Dia do Índio.

Abstract: Notes of a lecture at the Colégio Luterano São Paulo, proposing some suggestions for the ways of celebrating “Indian Day” in school.

Keywords: Tupi *Weltanschauung*. Brazilian Portuguese. education. Indian day.

Tratando-se de pesquisar uma realidade qualquer, em geral temos acesso direto a ela: se quero saber a composição de uma amostra de sal, posso tomá-la em minha mão, levá-la a um laboratório e, submetendo-a aos procedimentos apropriados, descubro que contém tanto de sódio, tanto de cloro, de iodo etc. Posso analisar detalhadamente realidades mínimas, como o *Aedes Aegypti*, com poderosos microscópios; ou imensamente distantes, com telescópios (ou até enviar uma sonda a Marte para saber se há água lá) etc. Mas, e quando se trata da realidade humana: o que é o amor, a inveja, a gratidão, a justiça...? De que instrumento dispomos para sondar o coração humano? O filósofo alemão contemporâneo Josef Pieper propõe que a realidade humana só pode ser acessada por canais indiretos e, nessa linha, a linguagem é uma instância privilegiada para a antropologia filosófica (e também para a sociologia).

Nesse sentido, a “filosofia” tupi (enraizada na língua) pode nos trazer importantes contributos para questionar nossos conceitos estabelecidos sobre a condição humana. Contribuições que podem ser ensinadas, oportunamente (especialmente nos anos mais avançados...), por ocasião do “Dia do Índio”, para além dos estereótipos escolares do mês de abril: sai o coelhinho entra o indiozinho...

Tanto mais que para o Brasil e o português brasileiro o tupi é já naturalmente familiar.

I – A língua tupi e a necessária relação com o passado

É um consenso que “o brasileiro não tem memória” (exceto para o futebol...) e não com surpresa constatei que essa sentença comparece mais de 20000 vezes em

¹. Professor Titular Sênior da FEUSP. Professor do curso de Pedagogia das Faculdades Integradas Campos Salles. Professor Colaborador do Colégio Luterano São Paulo. jeanlaua@usp.br

busca no Google. Nossos usos da linguagem colaboram para essa tendência ao esquecimento. É o caso da referência ao passado, na qual devemos ter em conta que passado nem sempre é aquilo que ficou para trás, pretérito, “ido para fora do presente” (... e do futuro). Muitas vezes, o passado projeta-se, deixa marcas no presente e, em diversos sentidos, para o bem e para o mal, como diz Gabriel Perissé, “passado é aquilo que não passou”. O *bullying* que a criança sofre hoje pode deixar uma marca para o resto da vida; um trauma qualquer pode custar anos de terapia.

Até na linguagem comum estamos prejudicados nesse sentido. No campo dos verbos, o inglês, que dispõe do *present perfect*, permite ver eventos passados em relação com a situação presente. A versão em português: “É natal, o que você fez?” não tem a mesma força dos versos de Lennon em “Happy Christmas (War is Over)”: “*So this is Christmas. And what have you (/we) done?*”, nos quais fica mais fácil entender que não se está indagando sobre algo pontual (por exemplo, se eu já comprei o panetone), mas sobre a longa preparação espiritual para a paz (*So this is Christmas ... The road is so long*). Do mesmo modo, outras línguas, como o espanhol, trabalham muito mais com o passado composto do que o português. Se nós dizemos “o sistema Cantareira secou”, o espanhol preferiria “*ha secado*”, pois trata-se de um processo: meses de estiagem resultaram nesse estado presente.

Para essa ligação com o passado que nos falta, apontamos a riqueza do sufixo tupi *guera* (/puera, /quera, de acordo com a eufonia), que nos obriga a ver a presença do passado no presente: x-guera é algo que foi x, não é mais, mas preserva algo do x que um dia foi.

Anhangá é diabo, espírito com poderes; já *Anhanguera* é alguém que sem ser (mais) diabo, preserva algo do poder que um dia teve em plenitude. Ao narrar a lendária proeza do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, que pôs fogo na “água” (aguardente) para intimidar os índios, nossos livros didáticos, ao traduzirem *Anhanguera* meramente por “diabo velho”, não fazem justiça à riqueza do *guera* tupi.

Assim também *Ibirapuera* é o que resta daquilo que um dia foi mata ou árvore (*Ibirá*). *Itaquera* é a pedreira praticamente exaurida (*ita*, como se sabe, é pedra).

A composição com *-uera* é frequente no tupi e está continuamente a nos recordar que há uma conexão entre o presente e o passado, entre o futuro e o presente; que há leis naturais regendo o desenvolvimento das coisas e que as ações têm consequências: projetam-se, deixam um rastro, um *guera*.

Nem sempre *guera* indica decomposição ou corrupção; pode-se deixar de ser o que foi, preservando algo, em outro estado, transformado: por exemplo *ypuera* é suco de fruta; *manipuera*, suco de mandioca. O português não distingue a carne integrada ao vivente, da que se vende no açougue; nem a pele do animal vivo da que está na bolsa, sapato ou artefato. Porém, para a sensibilidade em face da natureza que há no tupi: *soó* é a carne viva do animal, mas a que está na panela ou churrasqueira é algo diferente: é *soóquera*; a pele, no corpo do animal vivo, é *pi*; uma vez extraída, porém, é *pipera*.

Interessante é observar que *guera* não se aplica só a realidades físicas, mas também à realidade propriamente humana e até moral. Assim, *mbaé* tem o sentido amplo de coisa; já *mbaépuera* é somente intriga, fofoca, mexerico... *Nheen* é falar, a fala viva da voz – forma originária de toda comunicação –; *nheenguera* é o recado, o escrito.

A articulação tupi *x-guera*, dizíamos, pode ser de grande alcance antropológico. A ética clássica ocidental apoia-se na constatação de que o ato humano não se esgota no momento em que a ação foi praticada; deixa marcas, projeta-se, permanece em forma de experiência, de conhecimento, de conselho, de culpa etc. Fica,

criando na alma, por exemplo, uma pré-disposição (um *guera*) para o vício ou para a virtude. Precisamente este é um dos sentidos de *guera*: o hábito, a disposição para praticar novos atos no sentido dos anteriores. Assim, o viciado em aguardente (*kauim*) é *kauguera*; o metido a falar é *juruguera* (*juru* é boca); o risonho, *pukaguera* etc.

Pukaguera é o risonho, as feições que vincam o rosto após anos de riso (*puka*) e bom humor, como no caso de uma Selminha Sorriso, Neguinho da Beija-Flor ou Martinho da Vila. Um equivalente ao *guera* em nossa língua ajudar-nos-ia a ver o “passado presente”.

II. O sufixo *eté* e a excelência humana

Voltemo-nos, agora, para o fundamento da ética na tradição filosófica do Ocidente: o próprio ser do homem. Tal concepção pode resumir-se numa memorável formulação de Píndaro: “Torna-te o que és!”. Essa sentença recolhe, da forma mais enxuta possível, um conceito chave para o pensamento e a educação grega: *areté*.

Areté, para os propósitos do breve espaço de que aqui dispomos, poderia ser traduzido por “virtude”, mas, por diversas razões (como a falta do uso vivo dessa palavra hoje: quem de nós a ouviu ou falou recentemente?), os tradutores preferem vertê-la por excelência, excelência do ser. A excelência, o máximo, superlativo do ser de algo: *areté* na corrida é Usain Bolt; *areté* de atacante é Neimar em dia inspirado; *areté* de cavalo não é um pangaré qualquer, mas o ímpeto do puro sangue árabe.

O caso torna-se problemático quando o pensamento grego – com Sócrates e Platão – indaga pela *areté* do homem. Sal que é sal, salga; centroavante que é centroavante, mata; homem que é homem... quê?

Nestes 2.500 anos de antropologia e filosofia moral não chegamos nem perto de uma resposta cabal sobre a *areté* do homem, o que é natural nas questões filosóficas. Seja como for, há – em diversas culturas – algumas constantes: a afirmação de que a moral se enraíza no ser – e até com ele se confunde – é uma convicção universalmente estendida. Bem entendido, o ser em processo de busca dessa excelência; daí que Pieper tenha resumido o ideal da virtude/*areté* como “processo de auto-realização” (*selbstverwirklichungsvorgang*). (Nem é preciso dizer que, em nenhum caso, essa *areté* é pensada como algo exclusivamente do eu individual, à margem do outro; pelo contrário, a auto-realização passa pela abertura e sempre vige a conhecida sentença de Ortega y Gasset: “*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*”.)

A afirmação da *areté* como ideal moral não é apanágio da filosofia, mas encontra-se também em diversas outras instâncias: por exemplo, no sentido profundo do *to be or not to be* shakesperiano (*that is the question...*); na virtude da “humanidade” (*ren*) na tradição confuciana... e nas estruturas da língua tupi!

Ensinam as gramáticas que o superlativo em tupi, constroi-se pela justaposição de *-eté* ao termo: assim, por exemplo, *catu* (bom) tem o comparativo *catupiri* (melhor) e o superlativo *catureté* (o melhor).

Note-se que *-eté* pode significar não só o superlativo, mas também “verdadeiro e bom” (no sentido ontológico dos transcendentais, como quando se diz: “Amélia é que era mulher *de verdade*”), ou que um cheque “*é bom* para dia tal”, isto é, vale, é em ato, a partir do dia tal.

Em tupi, uma mesma palavra *yaguar*, designa de cachorro a onça. Mas *yaguaretê* não significa cãozinho qualquer, mas somente aquela onça que é o *yaguar*-máximo, para valer, de verdade: *eté*.

Já o contrário de *-eté* far-se-á com o sufixo *-ran* (ou *rana*).

Ajuntar *-ran* pode significar – em primeiro lugar – mera semelhança, e é natural que uma língua primitiva como o tupi, construa muitos conceitos com base na parença: cajarana (parece cajá), tatarana (parece fogo) etc.

Mais interessante, porém, é o significado derivado do sufixo *-ran*: *parecido* no sentido de falhado, fracassado, falsificado, o que parece mas não é. Precisamente o oposto de *-eté*.

Um exemplo nos ajudará a comparar esse sentido de *-ran* com seu contrário, *-eté*. Terra é *ibi*; uma terra boa, fértil, onde basta lançar a semente e logo, sem maiores cuidados, ela germina, floresce e dá abundantes frutos é, naturalmente, *ibi-eté*. Já uma terra (mesmo trabalhada e adubada) em que a semente não vinga, é *ibi-ran*: parece terra, tem cor de terra, cheiro de terra, consistência de terra mas, na realidade, não é terra.

Que tem tudo isto que ver com o humanismo clássico?

Homem, em tupi, é *aba*. Um homem moralmente bom, honrado, digno é *aba-eté* (homem ao máximo, de verdade, ao superlativo); já o canalha, o corrupto, o imoral é *aba-ran*: parece homem, mas não é. Assim, também para a “filosofia” tupi (e que de modo inquietante lembra, até foneticamente, a *areté* grega) - o homem bom moralmente é *abaeté*, homem de verdade, que realiza plenamente a virtude do humano.

O drama fundamental ético-existencial do homem transcende o âmbito da filosofia acadêmica e atinge a arte popular: é apresentado até em uma genial canção de Milton Nascimento, *Yauaretê*. Nessa canção, o homem dialoga com a onça jaguaretê, pedindo-lhe – a ela que já realizou plenamente o seu ser-onça: *yauar-eté* – que lhe ensine o correspondente ser-homem em potência máxima. E aí se retoma todo o problema ético, de Platão a Sartre: o que é verdadeiramente ser homem?

Maria, a onça yauaretê, já é maximamente onça (ser onça, que se resume na “sina de sangrar”) e o poeta, entre perplexo e invejoso, pergunta-lhe: “e eu, o que é ser homem?”

Jaguaretê (*Yauaretê*)

(Milton Nascimento – Fernando Brant)

Senhora do fogo, Maria, Maria, onça verdadeira,

Me ensina a ser realmente o que sou

Põe a sua língua na minha ferida

Vem contar o que eu fui,

Me mostra meu mundo

Quero ser jaguaretê

Meu parente, minha gente,

Cadê a família onde eu nasci?

Cadê meu começo, cadê meu destino e fim?

Para que eu estou por aqui?

*Senhora da noite, senhora da vastidão
Ouvir pegadas e pegar
Seguir a sina de sangrar para se alimentar
Tem de guerrear, lutar, matar para sobreviver
Pois assim é a vida...
Quem vem lá? É onça que já vem comer
Quero ser a onça, meu jaguaretê
Quero onçar aqui no meu terreiro
Vou onçar sertão e mundo inteiro
Já está na hora da onça beber o seu
Vou dançar com a lua lá no céu
Dama de fogo, Maria, Maria,
Onça de verdade, quero ter a luz
Ouvir o som caçador
Me diz quem sou, me diz quem fui
Me ensina a viver meu destino
Me mostra meu mundo, quem era que eu sou*

III. Nomes possuíveis e não possuíveis

Finalmente, mas não menos importante, uma imensa sabedoria embutida no gênio da língua. É impossível e impensável em tupi aplicar o possessivo para elementos naturais: NÃO se pode dizer “minha terra”, “meu cachorro”, “minha pedra”, “minha ilha” etc. Por outro lado, é obrigatório o possessivo para parentes e partes do corpo: não se diz “eu como com as mãos”, mas “eu como com as minhas mãos”; não “ele cuida do filho”, mas “ele cuida do seu próprio filho”. Já o que o homem produz pode ser acompanhado do possessivo ou não: se eu trabalhei a pedra (*itá*) e a transformei em machado (também *itá*), aí posso dizer *xe itá*, meu machado (/pedra).

Precisamente para questionar a (afinal de contas, absurda) imensa rede de posses em que nossa sociedade se encontra instalada é que se dá uma das mais encantadoras formas do português brasileiro.

Trata-se da criação de um segundo modo para o frio e duro verbo “ter”. A forma portuguesa (e a espanhola) do “ter” – ao contrário do inglês, alemão, francês ou italiano, que têm formas relativamente *light*, correspondentes ao latino *habere* – deriva da antipática e agressiva *tenere*: “segurar”, “agarrar”, “pegar”... (Houaiss), no mesmo sentido em que “garfo” em espanhol é *tenedor*: aquele que tem, segura, garfa e não larga.

Ao que tudo indica, também por influência africana (calcada na forma quimbundo *kukala ni*) o português do Brasil criou uma suave e deliciosa alternativa para “ter”: **estar com**. Na vida comunitária, indígena e africana, é muito menos acentuada a demarcação de posse. Como também, pelo amor, numa família, recai-se na sentença da parábola de Cristo: “Tudo que é meu, é teu”. Certamente, na prática, há

brigas entre os irmãos porque um pegou o que era do outro etc. Mas se tudo corre bem, numa família não são necessários tantos cadeados e chaves. E há, pelo menos uma ampla gama de objetos que são indiscutivelmente de todos: o grampeador, a tesoura, o guia da cidade, a pasta de dentes... Para esses objetos, não teria sentido dizer "ter", mas *kukala ni* - "estar com": "Você está com a tesoura?" "Quem está com o grampeador?".

Assim, a linguagem brasileira estendeu essa fraternidade, substituindo em muitos casos o verbo "ter" pela locução "estar com" (o que não ocorre em Portugal nem na Espanha): "Você está com tempo?; está com febre?; está com pressa?; está com dinheiro?; está com carro?..." (o espanhol diria *tienes tiempo, tienes fiebre...*). O brasileiríssimo "estar com" é uma forma muito mais simpática, muito mais solta, pois aplica-se mais propriamente a "posses" casuais, as posses provisórias de algo que no fundo é tão meu quanto teu, ou melhor, é de todos nós. Ao menos, no âmbito da linguagem...

Feliz dia do Índio!

Recebido para publicação em 18-09-18; aceito em 20-10-18