

“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 Neymar 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