

A “filosofia” tupi na língua e cultura brasileiras

(conferência para o dia “Dia dos povos indígenas” em reunião pedagógica dos professores da EMEF Prof. João Carlos da Silva Borges, 28-03-2024)

Jean Lauand¹

Resumo: Notas de conferência para professores da EMEF Prof. João Carlos da Silva Borges (28-03-2024), sugerindo ampliação para uma *Weltanschauung* das práticas tradicionais na celebração do “Dia dos povos indígenas” nas escolas.

Palavras Chave: visão do mundo tupi. português do Brasil. educação. Dia dos povos indígenas.

Abstract: Notes of a lecture at the EMEF Prof. João Carlos da Silva Borges (March 2024), proposing some suggestions on Tupi *Weltanschauung* for the ways of celebrating “Indigenous People’s Day” in school.

Keywords: Tupi *Weltanschauung*. Brazilian Portuguese. education. Indigenous People’s Day.

Inicialmente, quero agradecer à Profa. Simeia de Matos de Oliveira, diretora da EMEF Prof. João Carlos da Silva Borges, pela oportunidade de dialogar com os educadores desta ilustre escola sobre as contribuições da visão de mundo tupi para a nossa língua e para a cultura brasileira. Este encontro é de especial importância para nosso Centro de Pesquisas (Cemoroc-Feusp), que tem na parceria com a escola pública uma de suas prioridades institucionais.

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).

¹. Professor Titular Sênior da FEUSP. Professor Colaborador do Colégio Luterano São Paulo. jeanlaua@usp.br

Em níveis mais superficiais é evidente a influência do tupi em nossa língua, como na toponímia, na qual encontramos, por exemplo, inúmeras estações de metrô paulistanas como: Anhangabaú, Moema, Jabaquara, Tucuruvi Tietê, Ipiranga, Carandiru. Tatuapé, Itaquera, Butantan, Sumaré, Moóca, Tamanduateí, Sapopemba, Sacomã, Capão, Morumbi...

Mas há também um nível de influência mais profundo e, 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 dos Povos Indígenas”, para além dos estereótipos escolares que costumam acompanhar essa data...

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

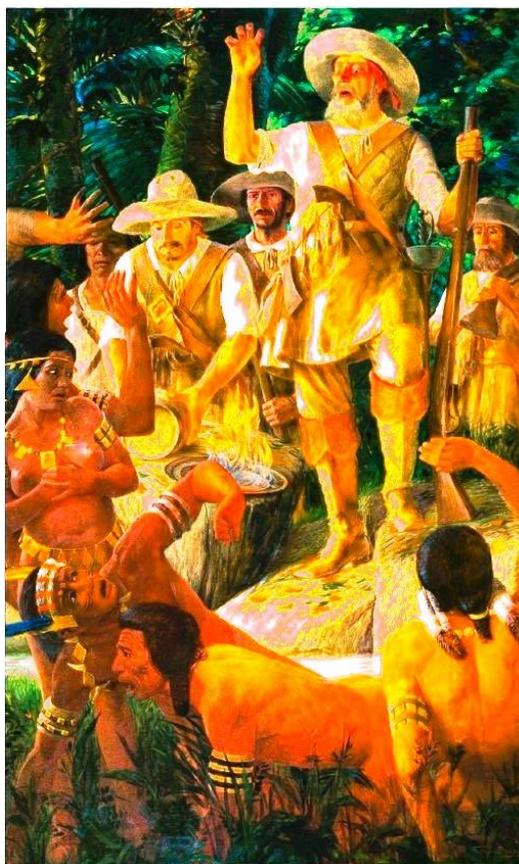
É um lugar comum afirmar que “o brasileiro não tem memória” (exceto para o futebol...) e não com surpresa constatei que essa sentença comparece cerca de 10.000 vezes em busca no Google (16-03-2024). Nossos usos da linguagem colaboram para essa tendência ao esquecimento. É o caso da referência ao passado, 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: “Então 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 ou providenciei o peru), 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 de represas secou”, o espanhol preferiria “*ha secado*”, pois não se trata de evento pontual, mas de um processo: meses de estiagem que 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. Esse alcance semântico não se dá com o nosso “ex”, que tanto pode significar totalmente desaparecido como ainda, de algum modo, como algo remanescente...

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.



<https://www.sohistoria.com.br/biografias/bartolomeu/>

Assim também *Ibirapuera* (*Übirapuera*) é o que resta daquilo que um dia foi densa mata ou árvore (*Ibirá*) (*Übirajara* – senhor da floresta). *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*.

Se *kutuk* é espetar e *petek* é bater (com a palma da mão), *cutucaguera* é a cicatriz (o *guera* da fachada) e *petecaguera* pode ser hematoma. O mesmo se dá com *sapek* (queimar), que admite *sapecaguera* como chamuscado. Se *Caá* é mato, capoeira (*caa-puera*) é o ex-mato, desmatado, mato-*guera*. *Tapera* (*taba-puera*) são ruínas de um povoado.

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 ao que é propriamente humano 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 propensão para praticar novos atos no sentido dos anteriores. O viciado em aguardente (*kauim*) é *kauguera*; o metido a falar é *juruguera* (*juru* é boca, cara – daí *jururu*: a cara comprida de quem está aborrecido) etc. Porque os atos deixam um *guera* há o implacável provérbio francês medieval

(que se contrapõe ao licencioso: *une fois, nulle fois*): *une fois est la première*. E o italiano “*Non c’è due senza tre*”... Uma vez é a primeira; não há dois sem três...

Nessa mesma linha, *Pukaguera* é o risonho, ou melhor, 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.



Pukaguera

Puka (ou *poka*) é o estouro, a quebra e, por extensão, o riso (o estalar do riso). *Pipoca* é o estouro da pele (do milho); *arapuca* é a armadilha que quebra com a ave e, do mesmo campo semântico, é o estrondo da *pororoca*. Já *pururuca*, na gíria, é a pessoa de pavio curto, sempre prestes a estourar.



Ara-puka

Se *kutuk* é espetar e *petek* é bater (com a palma da mão), *cutucaguera* é a cicatriz (o *guera* da facada) e *petecaguera* pode ser hematoma.

A propósito da continuidade projetiva do passado, lembro aquela oração que se reza na missa, logo após o Pai-Nosso: “Livrai-nos, Senhor, de todos os males...”, e que durante muitos séculos, e até 1970, prosseguia de modo muito

sugestivo: “...de todos os males *passados* , presentes e futuros...”. A reforma litúrgica do Vaticano II houve por bem suprimir esse trecho (“passados, presentes e futuros”), alegando que o povo não entenderia a formulação “livrar dos males passados”, desprovida de sentido. E foi uma pena porque ela indica um profundo fato ontológico e psicológico. É certo que nem Deus pode mudar o passado, nem extinguir os males passados... mas Deus pode, sim, em Sua misericórdia, fazer com que aqueles males não continuem se projetando no presente e no futuro, como observa o filósofo Julián Marías a respeito dessa ideia latente na oração suprimida.

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 Messi 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 2500 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 *selbstverwirklichungsvorgang*, “processo de auto-realização”. (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...*); em Dante, na virtude da “humanidade” (*ren*) na tradição confuciana... e nas estruturas da língua tupi!

Na *Divina Comédia* (Purg. XXIII, 31-33), ao tratar da recomposição do ser, desfigurado pelos desvios morais, encontramos este enigmático terceto:

“Pareciam-lhes os olhos anéis sem gemas

E quem no rosto dos homens lê ‘homem’

Bem poderia reconhecer o M”

Que significa este misterioso M? (*emme* que rima com *gemme*). O sentido desses versos é que a ação injusta atenta contra o próprio ser de quem a pratica, desfigura-o, rouba-lhe o *to be*, o rosto humano - poeticamente figurado, em concretismo, na palavra “OmO” (omo, na língua de Dante, significa homem).



Também para Confúcio - e para a tradição do Extremo Oriente, registrada não só em seus tratados sapienciais, mas até mesmo enraizada nas línguas - a moral é o ser homem (*ren*, em chinês / *jin*, em japonês), e o imoral (*fei-ren* / *hi-nin* - a grafia japonesa é idêntica à chinesa) é o não-homem, como plasticamente indica o ideograma da negação e da falsidade, da desestruturação desde dentro, da desagregação, anteposto ao ideograma *ren* homem.



Incrivelmente, a mesma idéia fundamental é encontrada na sabedoria 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, *better*) e o superlativo *catureté* (o melhor, *the best*).

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 o dia tal”, isto é, vale, é em ato, a partir do dia tal.

Nossos povos originários não conheciam o cachorro e sua chegada, trazido pelos portugueses, foi uma imensa contribuição para a segurança dos indígenas. Para designar esse “novo” animal, o tupi valeu-se da palavra *jaguar*, antes aplicada somente para onças. Com tal significado confundente, ocorrerão vários derivados: jaguaré, jaguatirica, jaguariúna etc.

Mas *jagareté* não significa cãozinho qualquer, mas somente aquela onça que é o *jaguar*-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. muquirana, parece manchinha, é um piolho, carrapato (gruda e não larga...). E

Guimarães Rosa escolhe o título Sagarana, porque aqueles contos se assemelham a uma saga.

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*. Como diz Guimarães Rosa, uma coisa é buriti (a palmeira de Deus); outra é buritirana. Podemos imaginar como no Paraguai, onde o guarani é língua oficial, é frequente esse uso de *-rana*: isto não é whisky, mas whisky-rana! (café / caferana etc.). E quando um jogador perde um gol feito por querer enfeitar, a torcida de seu time, enfurecida, o insulta: Messiran, Messiran! (pseudo-Messi).

Um contraste 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, *Jaguaretê*. Nessa canção, o homem dialoga com a onça jaguetê, pedindo-lhe – a ela que já realizou plenamente o seu ser-onça: *yaguar-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 jaguetê, já é maximamente onça (ser onça, que se resume na “sina de singlar e sangrar”) e o poeta, entre perplexo e invejoso, pergunta-lhe: “e eu, o que é ser homem?”

Jaguetê (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 jaguetê

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 jaguetê
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

É interessante notar que o superpoder, o poder de Deus, é em tupi:eté-eté.

III. *Catu e Poranga – catupiry, Botucatu etc.*

Bom, em tupi, é *catu*; belo, *poranga* (ou *porã*, em guarani). Duas palavras que para os brasileiros são familiares, especialmente a última, pelos topônimos, como por exemplo, Botucatu (vento bom, bons ares); Ponta-Porã (híbrida: ponta bonita). E há, pelo menos, oito estados² com cidade chamada Itaporanga.

No tupi descrito por Couto Magalhães, há uma interessante peculiaridade, assim expressa por esse autor: “Em vez de dizerem *alguma coisa boa*, eles dizem *alguma coisa bonita (poranga)*. Bondade física para eles é o mesmo que boniteza e vice-versa. A palavra **catu, bom, exprime ou qualidades morais ou bondade que não se veja**, como a de uma planta eficaz para uma moléstia³”. (grifo nosso)

². BA, GO, MS, PB, SP, SE, MG, CE; ocorrendo por vezes as variantes: Itapurã ou Itapuranga.

³. *O Selvagem*, ed. fac-sim. Edusp-Itatiaia, 1976, p. 65-66.

E nesse ponto a língua indígena vem ao encontro da filosofia clássica de um Tomás de Aquino.

O belo é um transcendental do ser, algo idêntico (na coisa) ao ente (e ao bem), e com ele conversível (I-II, 27, 1, ad 3), embora tenha uma razão de definição diferente: “O belo é idêntico ao bem, só dele difere pelo aspecto que enfatiza” (*ibid.*). E este algo, que o belo acrescenta ao bem, é uma certa relação com o conhecimento: neste ponto, S. Tomás faz notar (sempre atento à linguagem comum!) que dentre as coisas sensíveis, chamamos belo ao que vemos e ouvimos (um quadro belo, uma melodia bela), mas não aos aromas ou sabores. E conclui: “Chama-se bem ao que absolutamente (*simpliciter*) apraz ao apetite; belo àquilo cuja apreensão nos apraz” (*ibid. loc. cit.*).

Assim, *poranga* é o “bom” (real ou meramente aparente) claramente perceptível, que se vê; o “bom” de *catu* pode ser invisível. Neste, como em tantos outros fatos de linguagem, o tupi revela sua visão de mundo, tão marcada pela relação com a natureza. Na natureza, muitas vezes, o *poranga* coincide com o *catu* e o manifesta. Uma pessoa que vai escolher uma fruta, digamos, uma banana ou um mamão, sabe que o aspecto externo é indicativo da qualidade real e nutritiva da fruta: podemos presumir que uma banana *poranga* seja também uma banana *catu* e, reciprocamente, se sua casca estiver desfigurada e negra (banana não *poranga*) provavelmente causará algum dano à saúde (banana não *catu*).

Mas não nos iludamos: os bons ares de Votu-poranga, podem ser simplesmente ares agradáveis, “gostosos” (mas não necessariamente saudáveis). Já em Botu-catu, se a cidade faz jus ao nome, os ares são saudáveis, benéficos para a saúde, embora não necessariamente agradáveis. E a catuaba (“planta boa” – Houaiss) é de gosto estranho e amargo, mas produz diversos bons efeitos, alguns prodigiosos...; já a frutinha porangaba, tem uma aparência vistosa e apetitosa.

Não por acaso, com *poranga* temos inúmeros topônimos (como os nomes de municípios paulistas Echaporã, Indiaporã, Iporanga, Itaporanga, Mairiporã, Nuporanga etc.); diversos nomes de plantas etc.

E para *catu*, destaquemos o sugestivo nome do famoso requeijão Catupiry. Ao escolher esse nome, o fabricante quis afirmar a superior qualidade do produto: *catu-piry* é o bom comparativo (melhor-*better*); melhor

para a publicidade teria sido afirmar o bom catu absoluto: catureté (o melhor, *the best*).

IV. 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”. E é que ter o filho afeta diretamente o ser do pai. No mesmo sentido que na cultura árabe não só o filho é (evidentemente) o júnior, mas o ser do pai, o nome do pai (/mãe) pode se alterar quando nasce seu filho: Abu-Bakr, Abu-Nagib: tem um profundo sentido e não somente o cacoete do Faustão e de outros apresentadores...

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, 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 *tiene tiempo, tiene 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 dos Povos Indígenas!

Recebido para publicação em 07-03-24; aceito em 20-03-24