

A Carta e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta

Aldo Antônio Tavares do Nascimento⁵⁰

Resumo

Lemos *mistura* enquanto termo na *Carta* de Pero Vaz de Caminha não nos aprofunda, assim como não nos aprofunda com a mesma condição de termo em José de Anchieta. No século 6, o poder pastoral cristão é sistematizado por Gregório Magno no agenciamento *Regra pastoral* e, na última década do século 11, expande-se esse poder para além da Europa. Considerado isso, o artigo pretende mostrar que ler *mistura* sob o olhar de Caminha, isto é, sob a condição de imagem dada pela realidade objetiva, não oferece ao nosso olhar a amplitude do que é *mistura*, por isso a importância de ler a *mistura* perovaziana sob o olhar conceitual da filosofia para que possamos entender a natureza da semente colonial jogada na Terra de Vera Cruz. Compete somente aos degredados *misturar*, e Afonso Ribeiro *mistura* em 1500 os signos dessemelhantes entre o tupi e o português. Em 1553, o jesuíta-nômade-cristão José de Anchieta apura de forma assombrosa a função colonizadora de Afonso. Diante desse fato histórico, o artigo, para muito além do olhar de Caminha, a *mistura* é lida por Platão, por Nietzsche e por Deleuze-Guattari, porque, por meio desses filósofos, o termo na *Carta* perde sua condição limitada de termo para ampliar a realidade por ser agora conceito. Assim, compreende-se *mistura*, então, como conceito de *entre* e, uma vez compreendido, Platão, Nietzsche e Deleuze-Guattari surgem com clareza paradoxal neste artigo quando afirmam, respectivamente, que a “potência intermediária” movimenta-se *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, que o sacerdote é um “*entre* indispensável” e que a máquina de guerra é “o que passa *entre*”. Posto isso, o artigo busca demonstrar por meio da *Carta* perovaziana e por meio do poder anchietano que o cristianismo, caso fosse reduzido ao dualismo platônico dos mundos sensível e suprassensível, não haveria de sua parte o poder fino de *misturar* dessemelhantes, o que, somente isso e apenas isso, justifica José de Anchieta ser aquele a anunciar uma máquina de guerra na Terra de Vera Cruz para “além do Bem e do Mal”.

Palavras-chave: Carta. Mistura. Entre. Poder pastoral. Anchieta. Máquina de guerra.

Abstract

Reading the term *intermingling* in the *Letter* of Pero Vaz de Caminha does not deepen our knowledge, and this also happens with the same term in José de Anchieta. In the 6th century, in *The Book of Pastoral Rule*, Gregory the Great systematizes the Christian pastoral power, which, in the last decade of the 11th century, spreads beyond Europe. Considering this, this article intends to show that Caminha's notion of *intermingling*, the condition of the image given by the objective reality, does not offer us the breadth of what *intermingling* is. That is why it is so important to consider Caminha's *intermingling* under the conceptual view of philosophy so that we can understand the nature of the colonial seed thrown in the Land of Vera Cruz. Only the exiles were supposed to *intermingle*, and, in 1500, Afonso Ribeiro *intermingles* the dissimilar signs between Tupi and Portuguese. In 1553, the Jesuit-Nomad-Christian José de Anchieta astonishingly improves Afonso's colonizing role. Faced with this historical fact, this article goes far beyond Caminha's vision and considers *intermingling* according to Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari. Through these philosophers, the term in the *Letter* loses its limited condition of term and becomes a concept to enlarge reality. Thus, *intermingling* is understood as a concept of the *in-between* and, once understood, Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari arise with paradoxical clarity in this article when they state, respectively, that the “intermediate power” moves *between* the absolute Being and the absolute Non-Being, the priest is an “indispensable *in-between*”, and that the war machine is “what passes *in-between*.” Thus, the article seeks to demonstrate through Caminha's *letter* and Anchieta's power that Christianity, if reduced to the Platonic dualism of the sensible and supersensible worlds, would not have the power to *intermingle* dissimilar ones, which, and only this, justifies José de Anchieta being the one to announce a war machine “beyond Good and Evil” in the Land of Vera Cruz.

Keywords: Letter. Intermingling. In-between. Pastoral power. Anchieta. War machine.

⁵⁰ Graduado em Português-Literatura e em Filosofia; pós-graduado em Sociologia, em Pedagogia e em Filosofia; e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro com a dissertação “Inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze”.

Introdução

Guerreiro medieval nas linhas de *Mil platôs* (2012b, pp. 17-8), Gilles Deleuze-e-Félix Guattari asseveram que Arminius (18 a.C. – 21 d.C) anuncia uma *máquina de guerra* germânica. Séculos e séculos depois, de 1553 a 1597, anuncia-se na Terra de Vera Cruz uma *máquina de guerra* chamada José de Anchieta. Porquanto se servem da mesma arma, a *mistura*, ambos igualam-se e, na condição de *devires imperceptíveis da traição*, igualam-se também, mas se diferenciam, visto que a traição anchietana apunhala o dessemelhante em seu órgão vital, a língua tupi, no sentido de que ela, a traição, encarna o que Pero Vaz de Caminha escreve em 30 de abril de 1500 – “são mais nossos amigos que nós seus”.

Essa arma, a *Carta perovaziana* registra e, em virtude de seu poder de *mistura*, usa-se apenas quando a guerra se faz mais presente, isto é, quando se faz mais ausente. Assim, ora na missa, ora na festa, o termo *mistura* na *Carta* é os fatos, não cabendo a Caminha, portanto, perguntar “o que é mistura”. O escrivão só nomeia a realidade. Registra-a. A questão ontológica destina-se à filosofia, especificamente, à metafísica amodal e, uma vez pensado por essa metafísica, o termo *mistura* perde sua condição de termo na *Carta* de Caminha para adquirir consistência filosófico-conceitual em Platão, em Nietzsche e em Deleuze-e-Guattari.

Em virtude disso, considerando que o platonismo vaga na *Carta* sob a pele do significante *mistura*, o artigo retoma o Platão da metafísica amodal porque esse, ao imprimir consistência filosófica em *mistura*, atravessa Nietzsche-Deleuze-Guattari e, por conseguinte, lê-se *mistura* para além do olhar factual de Caminha, em outras palavras, lê-se o que passa *entre* colonizador-e-colonizado, e não mais entre colonizador e colonizado.

Ou *fissura*, ou *fenda*, ou *fronteira*, ou *meio*, o *entre* é espaço de exceção em que desiguais se avizinham, atravessam-se, criando devires imperceptíveis. Escapando ao Ser por desejar multiplicidades, o *entre* possui a desorganização da potência viral, criando sempre fuga sobre fuga, cuja virtude *paradoxal* corrompe tudo, mina o Ser, fá-lo oscilar *entre-dois*, espaço em que o *dentro* está *fora* e o *fora* está *dentro*, estando nem *fora* nem *dentro*. O *entre*, esse não lugar por que passam linhas de fuga no espaço de exceção.

Após lermos *mistura* segundo a *Carta* de Caminha e conforme a filosofia de Platão, ele é “*entre* indispensável” (NIETZSCHE, 2008, p. 98) de um jovem de 19 anos: José de Anchieta, cujo conceito de *poder pastoral* é lido em *Político*, de Platão, e sistematizado em *Regra pastoral*, de Gregório Magno. Esse poder Menor torna-se vastíssimo a partir de 1095, quando emerge a ação do *targum*, a mesma de Afonso Ribeiro – único degredado nomeado por Caminha

– e a mesma ação de Anchieta, com a diferença de que este não só cumpre a função de Afonso como a torna, vertiginosamente, bem mais elaborada, qual seja, intérprete – um *entre-dois*.

Apenas por meio do *entre*, entendemos o sentido de *máquina de guerra*, conceito que, pensado por Deleuze-e-Guattari, pertence à outra natureza, à de *entre-dois*, o que faz ou do tirano em *A república*, ou de César Borgia em *O príncipe*, ou de Arminius em *Mil platôs*, ou de José de Anchieta em *Auto de São Lourenço*, exemplos históricos de o que pode a potência intermediária. Na *Carta*, o *entre* neutraliza a oposição colonizado e colonizador, já que a *mistura* os faz bailar; porém, como nesse espaço de exceção pulsam tendências, Caminha registra que “eles são mais nossos amigos que nós seus” – eis, afinal, a pedra fundadora da política brasileira: *o devir imperceptível do traidor*.

Trata-se, enfim, de um artigo que (re)visita a *Carta* de Pero Vaz de Caminha com a finalidade de ler nela não mais o termo, e sim o conceito de *mistura* conforme o poder fino do desterrado jesuíta-língua José de Anchieta, *máquina de guerra* que se movimenta para além do Bem e do Mal, pois sua natureza de *entre-dois* possibilita o devir-tupi da língua portuguesa; soldado de Cristo, esse guerreiro serve-se de armas afetivas para não *combater-contra*, e sim para *combater-entre* quando gramaticaliza a oralidade tupi e depois representa seus signos em *Auto de São Lourenço*, onde, um desses termos *misturados*, o de *anhanga*, é interpretado como “espírito fazedor de mal”.

Ao lermos o poder anchietano, lemos que a *máquina de guerra* é *neutra*⁵¹ e, porquanto neutra, neutraliza oposições entre desiguais, na medida em que sua tendência, sendo nem uma nem outra, dispõe-se ao devir imperceptível do traidor, dado que, movimentando-se *entre-dois*, a traição conjuga *secretar*. Ler José de Anchieta implica, pois, ver, por conceitos, que o processo colonizador brasileiro marca um poder pensado por Platão, ainda mais aprofundado por Nietzsche e profundamente problematizado por Deleuze-e-Guattari, qual seja, *poder pastoral*.

Conceito inerente ao poder sacerdotal

O agenciamento *Genealogia da moral* imprime o maniqueísmo do Bem e do Mal por meio do rosto-palavra do *sacerdote*⁵², cuja prática ociosa destina-se como máquina semiótica à missão de inverter valores, e Nietzsche imprime nessas mesmas páginas que conceitos

⁵¹ Os conceitos “entre” e “neutro” relacionam-se, podendo considerá-los com o mesmo sentido conforme são tecidos pela razão. Em *O neutro*, Rolando Barthes costura no mesmo tecido o “entre” como “neutro”.

⁵² *Sacerdócio* quer dizer “ócio consagrado aos deuses”, sendo que *ócio* (do grego σχολή) deriva da mesma origem filológica de *escola* (σχολή). *Sacerdócio*, portanto, tem o sentido de “repousar na escola a fim de saber o que é dito por meio da palavra”.

sacerdotais também não se opõem ao dessemelhante, pois, uma vez sacerdotais, movimentam-se *entre-dois*, cruzando “além do Bem e do Mal”. Segundo Michel Foucault, Marx não é suficiente para conhecer essa coisa enigmática chamada *poder*.

Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder. Enquanto que para Marx era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política (FOUCAULT, 1979, p. 143).

Um dos agenciamentos que apresenta Nietzsche na qualidade de o filósofo do poder, *Genealogia* lê o mais terrível inimigo (2009, p. 23), em cuja guerra-sem-guerra seu rosto-palavra é o mais terrível inimigo, pois, nessa guerra, sendo o mais impotente, sendo o mais fraco, ele é o mais forte. Excedente de fraqueza, o ódio sacerdotal toma proporções *sinistras*⁵³, ou seja, equivalente à *sombra*, encontra-se *entre* claro-e-escuro⁵⁴, sendo nem claro nem escuro. O ódio encontra-se *entre*. Nietzsche forma uma belíssima compreensão, paradoxalmente, delgada a respeito do poder sacerdotal em *Genealogia da moral*, acrescentando que o ódio, porque toma proporções sinistras, torna-se a coisa mais *venenosa*, entenda, o ódio não se deixa percebido como ódio, visto que, caso se deixasse, o inimigo não o ingeriria por causa da cor, do cheiro, do gosto. O veneno se disfarça. Então, a fim de matar sem que o ódio seja identificado, o veneno *mistura-se com* outra cor, *com* outro cheiro, *com* outro gosto, ofertando, portanto, sem deixar de ser o mesmo ódio, outra sensação. Visão, olfato e paladar não desconfiam mais do veneno, *misturou-se com*; ele, porém, ainda escorre pelas linhas da *Carta* de Pero Vaz de Caminha, razão de ser retomado neste artigo para que o compreendamos como vontade de poder, diga-se, vontade de se *misturar com* a salvação de “nossos mais amigos” na Terra de Vera Cruz.

⁵³ De origem latina, *sinistro* significa, primeiro, “esquerdo”, mas o sentido “esquerdo” corresponde ao Sol se pôr à esquerda, vale dizer, ponto cardinal em que as *sombras* emergem. De origem controversa, *sombra* talvez venha do latim vulgar *sulumbra* (sub illa umbra, “sob esta sombra”), o que nos remete a *umbral*, palavra que se referia à “soleira da porta”, por isso “passagem *entre* o exterior e o interior”. Em grego, *sombra* é *skia*, que significa “fenda”; e *skino*, “cena”, “palco”.

⁵⁴ Ao grafar “-e-” (e não “e”) entre dois termos assimétricos, há o sentido de o signo passar “entre-dois”, mas “entre” não como termo preposicional, e sim como conceito, cujo sentido, além de não separar termos assimétricos normativamente pela conjunção adicional “e”, arrasta todas relações desses signos, fazendo escapar para fora de seus termos, no caso, “claro-e-escuro”. Uma multiplicidade pulsa apenas no “-e-”, negando, portanto, o dualismo ou a separação entre “claro e escuro”, “dentro e fora”, “ser e não ser”. O “-e-”, fissura por que passam linhas, “é nem um nem outro, é sempre entre os dois, é a fronteira, sempre há uma fronteira, uma linha de fuga ou de erro, mas que não se vê, porque ela é o menos perceptível. E, no entanto, é sobre essa linha de fuga que as coisas se passam, os devires se fazem, as revoluções se esboçam. ‘As pessoas fortes não são as que ocupam um campo ou outro, é a fronteira que é potente’”, escreve Gilles Deleuze em *Conversações*, pp. 60-1. O filósofo, porém, não registra “-e-”, porém “E”, maiúsculo e sem as linhas. Eu escrevo “-e-”, porque o itálico passa a impressão de movimento, além de os dois traços serem linhas que atravessam signos assimétricos no espaço de exceção, o *entre* (-e-).

O poder sacerdotal, o da *representação*, é poder de “o que é”. No entanto, tal qual o veneno, seu rosto *mistura-se com* o que ele não-é e, em razão disso, porquanto o mesmo torna-se outro sem deixar de ser ele mesmo, o sacerdote é um *entre* [indispensável], em virtude de seu rosto-palavra, à luz do dia, dizer-o-que-é-não-é-e-não-dizer-o-que-é-é, ou seja, o rosto sacerdotal é rosto de quem *vaga* no espaço de exceção, o próprio rosto, e, por conseguinte, *mente*, o que não significa ser *falso*. Então, como pertence à natureza da rostidade a *arte da representação*, o rosto-palavra do sacerdote mais teatral da história, este: reconhecido por Nietzsche e o preferido de Maquiavel: o de César Bórgia.

Aforismo 306: *Os médicos mais perigosos*. Em *Humano demasiado humano I* (2005, p. 182), Nietzsche escreve, de forma aguda, sobre a arte da representação: “os médicos mais perigosos são os que, atores natos, imitam o médico nato com o perfeito dom de iludir”. Dois médicos, (entre)tanto, são um. Na condição de sacerdote natural, César Bórgia é o mais perigoso por ser o ator natural a imitar o sacerdote natural. Bórgia imita a si mesmo com o perfeito dom sagrado de *enganar*, isto é, de encontrar passagens *entre-dois*, visto ser outro sem deixar de ser ele mesmo. Em *A república* (Livro II), Platão chama a arte da representação de *mentira nobre*, isto é, o ato estético de mentir ajusta-se à verdade. A mentira, um grau de *entre*. Contudo, em virtude de ser *nobre*, deseja ser a menos *falha*, por isso movimentava-se para ficar mais próxima ao Ser ou à Verdade. Porquanto não pretende mostrar a *falha*, o rosto-palavra de César Bórgia serve-se da autorrepresentação – essa arte imperceptível de veneno – a fim de atravessar a estritíssima fissura *entre* o-mesmo-e-o-outro no mesmo rosto-palavra e ao mesmo tempo. À vista disso, tal qual o rosto, “sob a mesma palavra, se escondem as tendências mais diversas” (NIETZSCHE, 2006, p. 50), em síntese, o rosto-palavra do sacerdote profere a mentira sagrada, que é comum a Platão (NIETZSCHE, 2007, p. 68). Ora, por ser comum a ele, a mentira sagrada é mentira nobre, “verdade em si” ou mentira ajustada à verdade, por isso mesmo mentira nobre, podendo ser lida em *A república* e na página 259 de *Assim falou Zaratustra* (2011), onde Nietzsche deixa escrito “nobre mentira”, prova de que ele se serve do conceito platônico para se referir, por meio da personagem Sombra, ao sacerdote ascético, extensão do guardião de *A república*. O sacerdote nietzschiano é o mesmo rosto-palavra do guardião platônico, pois mentira sagrada sinonimiza com mentira nobre, grau de *entre nobre* que se destina ao rebanho em *A república* e em *Assim falou Zaratustra*. Guardião ou sacerdote, ambos falam “a verdadeira mentira, a vera e resoluta ‘honesta’ mentira (sobre cujo valor ouça-se Platão)” (NIETZSCHE, 2007, 68).

O guerreiro guardião-sacerdote (pro)mova a guerra-sem-guerra, guerra sem o combate-contra, diferente do marxismo ortodoxo, cuja herança vulgar fixou a luta de classe ou fixou a

oposição entre dessemelhantes pela dialética não serial, e tamanha herança teórico-sociológica, tão hostil à filosofia nietzschiana, vê apenas dualismo na *Carta* perovaziana porquanto só enxerga o “quente e frio” (NIETZSCHE, 2008, p. 201), enquanto a filosofia nietzschiana vê diferenças de grau em *phýsis*, e não dualismo na natureza, em outros termos, porquanto apenas vê graduações, Nietzsche pensa graus de *entre*, aliás, na *Carta*, não lemos oposição entre colonizador e colonizado, já que a guerra da *astúcia* (NIETZSCHE, 2008, pp. 107-08) ou a guerra do *engano*⁵⁵ é a guerra-sem-guerra da *mistura*, termo que só pode ser compreendido como conceito pela filosofia ou, para ser “mais preciso”, somente a partir da metafísica amodal de Platão; pois, somente assim e só assim, entende-se *mistura* como *entre*, deixando de ser termo na *Carta* de Caminha para receber consistência filosófica de conceito.

Compreendido como conceito – e não lido como termo –, o sacerdote, ao *misturar*, neutraliza a guerra entre desiguais, é quando seu poder *representa* o amor, o que justifica Nietzsche chamá-lo de o *artista*, rosto-palavra que não apenas (se) representa; mas, ao representar o ser bom, inverte valores por meio de signos. Ator de sua própria identidade, seu rosto-palavra é outro sem deixar de ser ele mesmo, sendo nem o mesmo nem o outro. “Precisa-se do serviço e da intermediação do sacerdote. – Eles se colocam como “um *entre* [itálico do filósofo] indispensável” (NIETZSCHE, 2008, p. 98).

Se é indispensável, o que pode o *entre*? A moral sacerdotal age semelhante a certos animais, mostra-se igual à do opositor e, dessa forma, aprende a dissimular, quer dizer, seu autodomínio assegura a habilidade de “não se fazer ver como é”, adequando suas cores à cor do ambiente, à cor do opositor: veneno. (NIETZSCHE, 2004, p. 29). Entretanto, o rosto-palavra do sacerdote não ajusta sua cor a cor do outro, porque, sendo cor de rosto, é o mesmo rosto com a finalidade de ser outro rosto. Eis, portanto, o ator nato (ou o sacerdote nato) a imitar o

⁵⁵ Em latim, *canis* é “adulador, acusador, caluniador, fugir de alguém, injúria, maldizente”; Marco Túlio Cícero o batizou de “o que vai com os caprichos e vontade de alguém; e o poeta satírico Aulo Pérsio registrou *canis* como “azar, ponto que faz perder no jogo dos dados”. Diante de muitos sinônimos, escolhemos os que mais se relacionam ao étimo de *canis*, quais sejam, “caluniador, injúria e azar”, sendo que *calúnia* é “trapaça”, *injúria* é “injusto” e *azar*, “vazio”. *Trapaça*, por sua vez, significa “armadilha em forma de cova” ou ainda isto: “fenda”, “falha”, “erro”. Quem trapaceia cria passagens. *Injúria* é o que, por não se limitar, deixa passar. *Vazio*, por fim, tem o sentido de “desocupado”, “vago”, ou seja, “passagem”. As palavras escolhidas que definem *canis* correlacionam-se por causa de uma ideia central: *passagem*. Então, temer o engano, que é temer o som do cão, é ter medo da passagem ou do que a passagem permite passar. Como foi escrito antes, *caluniador*, *injúria* e *azar* foram os termos escolhidos porque são sinônimos mais perto do étimo *canis*, que vem de *kun*, raiz pré-romana que se metaplasma, por exemplo, em *cano*, que em grego escreve-se *kainó*, “abrir-se”. Cão, portanto, é passagem de um lugar a outro, e passagem vincula-se a movimento, à transformação, à inconstância. Ainda: *kun* aproxima-se do grego *kýon* ou *cion*, que possibilita na língua portuguesa a palavra “cínico”, cuja origem grega conduz a “movimento” (*cineo*), sendo que esse movimento passa por “cavidade subterrânea”, “cano oco”, “canal”, contra o inimigo, “desviado”, “indireto”, “artifíciosos da mentira”. Cão é fenda por onde atravessa o movimento de um lugar a outro. Em grego, *skilós* também é cão, em que *skia* significa “sombra”, “fenda”.

sacerdote nato (ou o ator nato) à luz do dia, habilidade que implica “não se fazer ver como é” no mesmo instante em que “se faz ver como é”: veneno. Se esse *entre* ou se essa *falha* é imperceptível, tamanha virtude se dá por ser mentira nobre e, em razão de sê-la, sempre pulsa um devir imperceptível de traição. Em *A república*, cabe tão somente ao guardião do rebanho ser o traidor na guerra da representação (ou na guerra interna da *pólis*), e Nietzsche se serve da arte da representação em *A gaia ciência* para perguntar no aforismo 236 (2001, p. 179) que quem quer mover a multidão não tem de ser o ator que interpreta a si mesmo. Nesse (*entre*)meio nietzschiano, lê-se mentira nobre do sacerdote, ator que se interpreta como sacerdote, ator de seu próprio rosto com o propósito de ser outro, mas sem deixar de ser o mesmo, sendo nem um nem outro embora seja sempre o mesmo e, porque o mesmo, é sempre outro.

Entremeio ou intermediário (NIETZSCHE, 2005, pp. 10-11). Antes de imprimir esses termos, o filósofo escreve uma sucessão de paradoxos (saúde-doença, liberdade-autodomínio, espírito-coração), e estes, irrompendo do *entre*, permitem modos de pensar numerosos e contrários. Em seguida, registra-se um terceiro elemento, no qual curiosidade e suave desprezo se unem, perceba: o paradoxo curiosidade-desprezo une assimétricos no terceiro elemento, o *entre*, e Nietzsche ainda pensa em *Humano, demasiado humano I* (2005, p. 10) que, não havendo mais nos grilhões dualistas de amor e de ódio, não mais nas prisões binárias ou não mais nos cativeiros maniqueístas, o espírito livre se eleva, pois, sem Sim (do asno) e sem Não (do leão), vive-se assim voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando *entre* próximo-e-distante.

Lemos conceitos naturais ao poder sacerdotal, e o de *entre*, como ressalva Nietzsche, é “indispensável”, é obrigatório. Ora, sem entender o *poder-entre*, ignora-se o sentido político da *máquina de guerra*, a qual se revela de uma outra natureza, de uma outra origem, por ela se instalar entre ou “‘entre’ as duas” (DELEUZE; GUTTARI, 2012, p. 16). Após destacarem o *entre* com aspas, os dois pensadores tecem nomes na página 17 de platô 12, um deles, o guerreiro Arminius: máquina de guerra germânica, cujo devir imperceptível iguala-se ao de José de Anchieta, a saber, devir imperceptível da traição, com a diferença de que este é guerreiro jesuíta.

Sob o olhar de Pero Vaz de Caminha, a mistura

Em 13 de julho de 1553, aporta na Terra de Vera Cruz a terceira leva da Companhia de Jesus com seis jesuítas, entre eles, o jovem José de Anchieta, aos 19 anos. Longe de ser a imagem clássica do guerreiro, como a de Arminius, ainda sim um soldado, o de Cristo. Segundo

Stefan Zweig em *Brasil, um país do futuro*, quando a Companhia de Jesus ancora pela primeira vez em Vera Cruz, sua função desde 1549 é homogeneizar as dessemelhanças na colônia ou fixar a unidade moral, sem excluir a *mistura* de todos com todos. São os jesuítas, portanto, que semeiam a ideia de a multiplicidade buscar a unidade, independente da Coroa portuguesa e da Igreja.

Antes da primeira chegada da Companhia de Jesus, porém, registra-se o termo *mistura* na *Carta* de Pero Vaz de Caminha: 24 de abril – um dia após terem visto sete ou oito homens na praia, Afonso Lopes ordena que dois sejam recebidos em uma das embarcações com “muito prazer e festa” (CAMINHA, 2004, p. 95, f. 2v/18), ocorrendo, pois, um certo grau de *mistura* entre dessemelhantes; 25 de abril – ordena-se que o degredado Afonso Ribeiro parta com os dois naturais e, após trocas de objetos na praia entre Nicolau Coelho e os habitantes inatos, o degredado, com os dois nativos, caminha para ficar na aldeia, mas recusam Afonso Ribeiro, cuja finalidade é saber, ao se *misturar*, como essa gente nu vive, o que evidencia, portanto, o desejo de o poder compreender o *ser* nativo; 26 de abril – Domingo de Pascoela, Pero Vaz de Caminha começa a registrar com frequência o verbo *misturar*. Assim, acabadas a missa e a pregação, um dos homens de Bartolomeu Dias *mistura-se* e, em linhas posteriores da *Carta* perovaziana, todos os capitães reunidos concordam em ser desnecessário tomar um par desses homens pela força, optando por deixarem dois degredados entre eles quando a frota portuguesa partir. Se essa forma de guerra exclui a força bruta, é porque tem a finalidade de “amansar e pacificar” (p. 104, f. 6 v./42) por meio da *mistura*. Caminha anota que “meteram-se entre eles. [...] de maneira que todos andavam misturados” (p. 104, f. 6/43) e, após quatro linhas, repete “andavam assim misturados”. Contudo, a experiência mais intensa de *mistura* surge quando Diogo Dias, homem gracioso, alegre e de prazer, leva com ele um gaiteiro com sua gaita para, tomando os dessemelhantes pelas mãos, “dançar e rir” (p. 106, f. 7 v./49-50). *Misturados*, os dessemelhantes se alegram. Ainda nessa data, o escrivão volta a anotar “amansar”, no sentido de que, mesmo os que queriam “um pouco se amansassem” (p. 107, f. 8/51), logo se esquivam e, em razão disso, nem se ousa dizer a eles com rigidez para que não se esquivem ainda mais. Servindo-se do *meio*, o colonizador age para que tudo passe como o colonizado quer, com a única finalidade de bem amansá-lo. Pela segunda vez, o degredado Afonso Ribeiro é ordenado a ir com os naturais. Recusam-no; 27 de abril – observa-se que “pouco a pouco misturam-se conosco” (p. 108, f. 8 v./52) e, pouco adiante, o escrivão do rei D. Manuel registra que “os vimos mais de perto e mais à nossa vontade, por andarmos quase todos misturados” (p. 108, f. 8 v./53) Pela terceira vez, ordena-se que o degredado Afonso Ribeiro, agora com outros dois degredados, ande entre eles e fique na aldeia durante a noite. Andam por mais de cinco

quilômetros, conhecem suas casas, alimentam-se de dia, mas retornam antes do anoitecer; 28 de abril – “misturam-se todos tanto conosco” (p. 110, f. 9 v./59) e, pela quarta vez, ordena-se que Afonso Ribeiro – agora com um degredado e com Diogo Dias – parta para a aldeia e para outras caso existam, que durmam lá; 29 de abril – Afonso Ribeiro, pela quarta vez, retorna à noite, além dos outros de ontem. Sancho de Tovar, fazendo de dois naturais hóspedes, permite outro grau de *mistura*: comem, dormem e folgam esta noite; 30 de abril – ainda que não registre o verbo *misturar*, há um certo grau, já que comem e bebem o que é dado, além de haver outro grau de *mistura* quando ajudam no trabalho.

Após muitas *misturas*, Caminha observa que “andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles” (p. 113, f. 11/ 70), é quando os naturais imitam o gesto cristão da Cruz e, pela primeira vez, registra-se o termo “inocência” para em seguida lermos o porquê de o degredado ter de se *misturar*, vale dizer, cumpre o papel de aprender a língua estrangeira e, com efeito, saber “o que é” e “quem são”, a fim de que se imprima nele qualquer marca que quiser, no caso, a do cristianismo. Ainda em 30 de abril, após escrever “andavam já mais manos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles”, o escrivão nos revela ainda mais o *veneno* colonizador, aquele com que a *alegria* se *mistura* quando de suas palavras escorre “neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são mais nossos amigos que nós seus” (p. 114, f. 11 v./ 71).

Com esses termos finais em 30 de abril, Pero Vaz documenta o momento em que a representação festiva chega ao ápice ardiloso por ser *mistura nobre*: “são mais nossos amigos que nós seus”. Outro grau de *mistura* acontece na comunhão da missa de 1º de maio, onde a vestimenta sacerdotal (sagrado) deixa-se *misturar* com a nudez de mulheres e de homens (profano). Eis, portanto, a mais absoluta ausência de conflito em sucessivas *misturas* embora a “superioridade bélica” portuguesa seja descomunal não por causa de 1.500 homens armados, e sim em virtude da “graça” do poder impotente de 200 religiosos, de 8 frades e de 9 sacerdotes; poder de guerreiros cristãos, que, combatendo na guerra-sem-guerra, inverte valores nas miudezas do cotidiano, *poder pastoral* consolidado pela Igreja no século VI com o agenciamento *Regra pastoral*, onde Gregório Magno ressalta que “é necessário misturar a ternura e a severidade” (2010, p. 82) ou, segundo Mateus (10,16), citado por Magno, necessário se faz misturar serpente-e-pomba⁵⁶. Assim sendo, caso tenha lido essa obra do Papa Gregório I, o Padre frei Henrique Soares vestiu-se com estas palavras na missa de 1º de maio de 1500:

⁵⁶ O registro “-e-” é do autor do artigo e já esclarecido no rodapé 4.

“Nomearam-te como guia? Não fiques envaidecido, mas sê entre os outros como um deles” (MAGNO, 2010, p. 80) – missa em que a Igreja mistura o seu *veneno com* a hóstia-corpo e *com* o vinho-sangue de Cristo para ela não ser percebida como veneno, cuja finalidade é matar inocentes que “são mais nossos amigos que nós seus” – sentença do devir imperceptível da traição.

Sob o olhar de outro colonizador. Quase oito anos antes de Cabral, Cristóvão Colombo não quis compreender o outro, ficando claríssimo, à luz do fogo, quando em 1493 queima-se vivo um nativo publicamente. Não houve nenhum interesse em *misturar* dessemelhantes. Em *A conquista da América, a questão do outro*, Tzvetan Todorov destaca na página 34 que a curiosidade de Colombo “nunca vem acompanhada de uma tentativa de compreender”. Posto isso, podemos asseverar que o domínio espanhol se diferencia do da Coroa portuguesa, à medida que há duas guerras: a de Colombo é a do *combate-contra* (guerra-com-guerra); e a de Cabral, a do *combate-entre* (guerra-sem-guerra), consequência do conceito de *mistura*.

Sucessivo na *Carta de Caminha* – ora na festa, ora no trabalho, ora na missa –, o termo *mistura* apresenta graus de representação; porém, para além da festa, do trabalho, da missa, a representação, por si, é grau de *entre*, o qual, por mérito e por engenho, neutraliza o ser amigo e o ser inimigo porque os dessemelhantes, sendo um-*e*-outro ao mesmo tempo-espaco, são nem amigo nem inimigo. Eis a potência do *entre*, do *neutro*: segundo a biologia celular, a célula-tronco é célula *neutra*, quer dizer, longe de ser ausência de posição, *neutro* é tender a quaisquer posições. Como o *entre* sinonimiza com *neutro*, a sentença “são muito mais nossos amigos do que nós seus” implica *participação* (*méthexis* ou μέθεξις, “relação”) *entre* amigo-*e*-inimigo, cuja representação da dança *entre* dessemelhantes mostra-*e*-oculta que o menos amigo é o mais inimigo quando colonizador-*e*-colonizado se alegram ao som do tamboril. Dominar encontra-se, pois, *entre-dois* (-*e*-): amigo-*e*-inimigo.

Mistura, conceito pensado por Platão

Ler na *Carta* “mistura” distancia-se – e muito – de ler “mistura” na obra *O sofista*. Em Pero Vaz de Caminha, não passa de termo registrado e igualado ao fato concreto; e, em Platão, é aprofundado por ser conceito. Na *Carta*, lê-se o já dado enquanto imagem; e, em *O sofista*, lê-se o pensado sem poder ser imagem. Conceitos enxergam mais do que a visão.

Misturar os dessemelhantes ser-*e*-não-ser pertence ao Platão de 380 a 347 a.C., quando papiros gregos resguardaram sua metafísica amodal em 477a de *A república*, *Timeu*, em *Parmênides*, *Filebo*, em *O sofista*, *Político*, período visto por Aristóteles como “fracá” (apud

NIETZSCHE, 2020, p. 173) embora seja o mesmo período com que o filósofo alemão pensa *com* Platão, e não *contra*; e esse *com* Platão, Nietzsche se vê em *O sofista*, também. O conceito de *mistura* influenciou a Igreja – e não apenas a dualista metafísica modal dos dois mundos –, estando na Terra de Vera Cruz pelas graças do *poder pastoral*, o qual se encontra em *Político*, páginas que continuam *O sofista*, onde a *mistura* chega a seu orgasmo, dado que o dualismo é superado pelo *terceiro elemento*, o *entre*. Assim, uma vez escrito *mistura* na *Carta*, entendemos que o conceito – e não mais o termo – nos faz ver o *ser* colonizador *participar* do *não-ser* colonizado ou, conforme Platão, o *ser* (conhecido) *participa* do *não-ser* (desconhecido); e, em virtude disso, a *colônia*⁵⁷ não mostra a imagem do colonizador *contra* o colonizado, pois aquele movimenta-se na *fronteira* da colonização, *entre ser-e-não-ser*, *entre amigo-e-inimigo*, enfim, *entre* signos assimétricos, dessemelhantes, desiguais.

Em *Filebo*, Platão pensa o espaço da *grande batalha* (2012, pp. 37, 15d; 61, 23b), o *meio*, isto é, onde o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, por isso espaço de exceção, onde “são muito mais nossos amigos que nós seus”. Esse momento de batalha, Platão o chama de *máquina de guerra*, e Afonso Ribeiro é essa *máquina*, cuja função política destina-se a se (in)filtrar na língua tupi. Ainda que o leiamos só como nome, ele, um dos degradados da armada de Cabral, é matilha, é multiplicidade, cuja história de degradado é a história do tradutor-intérprete, sendo, pois, a história do *meio*, do *entre*, e sua vital importância política data de 1095 com a prática do *targum* (COUTINHO, 1998, pp. 261-62), quando se inicia o primeiro esforço de colonização de terras estrangeiras pelos nascentes estados europeus. Nessa época, por meio da língua, o europeu cristão alia-se ao inimigo. Em razão dessa prática, Roger Bacon atende a um pedido do Papa Clemente IV em 1266, escrevendo *Opus Majus*, onde em sua parte III discorre sobre a utilidade da gramática e a necessidade de o tradutor familiarizar-se completamente com a língua estrangeira para atender a seus objetivos. Em 1305, Raimundo Lull dedica *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* ao Papa Clemente V, na qual propõe um plano para destruir o paganismo e expandir o catolicismo por meio da gramática.

Seguindo a linha molar de Raimundo Lull, aprovada pelo Papa Martinho V em 1419, um espanhol, vivendo em Portugal desde os 14 anos a fim de estudar filosofia, aporta em

⁵⁷ O termo *colônia* forma a imagem de pessoas exploradas em suas terras pelo estrangeiro; mas a palavra, por si mesma, significa “verter pouco a pouco”, “fazer correr gota a gota”. Do latim *cōlō*, *colônia* é, então, ação “gradual”, ação de “grau”, sendo ora maior, ora menor. Entre uma gota e outra, *colônia* é “intervalo” entre elas. *Cōlō*, por sua vez, deriva de *cōlūm*, “espécie de peneira que serve para coar”. Ora, por essa breve exposição etimológica, tanto “graduar” quanto “peneirar” têm o “intervalo” por que passa algo “coado”, quer dizer, por que passa algo “filtrado”. Ora, o intervalo se dá no *meio*, *entre* fora-e-dentro. O filtro localiza-se *entre* impuro-e-puro, espaço em que os desiguais se encontram, espaço da *mistura*, pertencendo à natureza etimológica da palavra *colônia*, portanto, *misturar* desiguais.

Salvador, na Capitania da Baía de Todos os Santos, pela Companhia de Jesus, a 13 de julho de 1553, quando, após seis meses, aos 19 anos, já fala, fluentemente, a língua tupi para em seguida gramaticalizá-la, seu nome: intérprete que se (in)filtra na língua estrangeira a fim de que seja outra sem deixar de ser ela mesma, ele: José de Anchieta.

Dentro do espírito de Inácio de Loyola – fundador da Companhia de Jesus –, o jesuíta é guerreiro, mas compreendamos essa qualidade conforme os *Exercícios espirituais*, em cujas páginas há uma espécie de direção inaciana tanto de quem dá os *Exercícios* como de quem os recebe. Entre as 370 Anotações Orientadoras, a segunda direciona o cristão à *mistura entre sensação-e-entendimento*, pois “não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e gostar das coisas internamente” (LOYOLA, 1990, p. 5). *Estética* significa “sensação”, por isso Loyola recomenda a prática do teatro por ser atravessado pelos afetos; antes de teatralizar a palavra, porém, Anchieta domina a estrutura sintático-semântica do tupi, isto é, gramaticaliza sua oralidade e dela faz *Arte da Gramática da língua mais usada nas costas do Brasil*.

Por meio destes dois agenciamentos – o da gramática (entendimento) e o do teatro (sensação) –, a língua tupi *desterritorializa-se* (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 45) e, uma vez no palco, os próprios nativos encenam a *tresvaloração dos valores*⁵⁸. Alma ou mente, Anchieta a domina-sem-dominar à proporção que, *misturando*, neutraliza a oposição na condição de tradutor-intérprete ou de *língua* (COUTINHO, 1998, pp. 263-69). Não só teatro: o rosto-palavra sacerdotal também traça a habilidade de “não se fazer ver como é” ou a habilidade de “não fazer ver as coisas como são”. José de Anchieta, uma *máquina de guerra*.

Anhanga, uma palavra em *Auto de São Lourenço*

Inácio de Loyola publica *Exercícios espirituais* em 1548, três anos após as reuniões iniciais do Concílio de Trento na Itália, onde resoluções combinam o campo da fé com os da arte e da literatura barrocas, cuja estética *mistura* razão-e-sentidos, a mesma *mistura* que lemos em *Exercícios*, tendo os sentidos a missão sagrada de acolher a razão com a finalidade de persuadir, sabendo que tanto melhor se consegue persuadir quando menos se mostra a vontade de persuadir.

Em 10 de agosto de 1583, na atual Niterói, Rio de Janeiro, Anchieta persuade no palco por meio de significados cristãos (in)filtrados em significantes tupis, a fim de que tais signos, *entre* estranho-e-familiar, persuadam, afetivamente, a alma delicada para que imagine pecado onde não existe, “por exemplo, numa palavra” (LOYOLA, 1999, p. 75). O agenciamento

⁵⁸ Cf. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 399-402.

hierático-barroco *Auto de São Lourenço* cumpre o que Loyola deixa escrito na anotação 349 de *Exercícios*, que é sobre perturbar e arruinar numa palavra. Esse poder, Nietzsche o pensa como quem rebatiza as coisas pelo nome, sem nunca ter havido um sistema de interpretação mais elaborado (2009, p. 126). Trata-se, pois, de uma vontade de poder que se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função, considerando que esse menos poderoso atravessa a ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes (2009, p. 61). Identificadas as palavras e os termos segundo o mapa gramatical anchietano, os signos são representados em *Auto de São Lourenço*, onde, libertos do pesado entendimento racional pelo leve acolhimento dos afetos teatrais, são imagens encenadas, e a alma delicada emociona-se porquanto experimenta a vida enquanto mentira nobre.

O lírico teatro anchietano inverte valores também no palco, lugar em que o colonizado, além de representar a palavra como ator, vê na palavra tupi a imagem do pecado onde antes não via, neste caso, na palavra *anhanga*. Segundo o filólogo Mário Eduardo Viaro, a raiz $\sqrt{\text{añánga}}$ significa “espírito”, sendo na língua tupi força imaterial que “assume várias formas diferentes”, ou seja, sem deixar de ser o mesmo, *anhanga* é sempre outro, o que justifica a tradução “diabo” (*diá.bol.o.s*), “o que joga no meio ou joga dividindo opiniões”, representando, portanto, o que vaga *entre* identidade-e-não-identidade. Essa inversão de valores ainda mais se alarga quando Anchieta sinonimiza no 50º verso *anhanga* com *cauim*, líquido interpretado como “fazedor de mal” por disseminar “desejo sensual” (verso 59), “prostituição” (verso 60), pecado da “dança” e do “enfeite” (verso 92), permitindo ao corpo nativo “desafiar a lei de Deus” (verso 93). O verso 324, contudo, é o que nos chama mais atenção, porque homens, após se transbordarem de cauim, desejam *sombra*⁵⁹. Impossível aparecer no escuro absoluto, e muito menos no claro absoluto, a plasticidade da sombra emerge apenas *entre* escuro-e-claro. Sabe-se: aos 14 anos, Anchieta vai para Portugal estudar filosofia e é muito provável que tenha lido a *alegoria da caverna*. Caso tenha, compreende-se o porquê de o jesuíta-intérprete igualar *anhanga* à *sombra*, é que tais palavras, porquanto não buscam o ser, não se fixam, não representam a unidade, e sim multiplicidades. Ora uma coisa, ora outra, *anhanga* é, portanto, *potência do falso*⁶⁰, cuja

⁵⁹ De origem controversa, *sombra* talvez venha do latim vulgar *sulumbra* (sub illa umbra, “sob esta sombra”), o que nos remete a *umbral*, palavra que se referia à “soleira da porta”, por isso “passagem entre o exterior e o interior”. Em grego, *sombra* é *skia*, que significa “fenda”; e *skino*, “cena”, “palco”.

⁶⁰ *Falso* não é o mesmo que “mentira”, pois, em *A república*, Platão pensa a *mentira nobre* e a *mentira falsa*. Das raízes latina $\sqrt{\text{fall}}$ e grega $\sqrt{\text{pla}}$, *falso* nos leva ao sentido de “alargamento”, de “criação”, de “plasticidade”, de “engano” (passagem). *Pláne* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$) tem como verbo *planáo/ planáomai*: na forma ativa, nomeia a ação de fazer alguém estar à “deriva”, “errar”, “perder-se”, “iludir-se”; e, na forma médio-passiva, de “vagar a esmo”, “desviar-se de um caminho”, “enganar-se”. Como substantivo, *pláne* pode-se traduzir como “erro”, “engano”, “digressão”, “extravio do espírito”, “ilusão dos sentidos”, “irregularidade”. *Planáo* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\omega$) é o verbo “errar”. *Plánema* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta\mu\alpha,-\text{ατος}$) é “a ação de andar errante”, “engano”. Daí, *plánes* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma,-\eta\tau\omicron\varsigma$). Em grego, *plató* é criar. Da mesma família

plasticidade de *mentira falsa* é a mesma de Íon à medida que é “todo tipo de formas” (PLATÃO, 2011, p. 59, 541e), assim como o Diabo, Exu, Macunaíma, enfim, assim como os que jogam no *meio*. Posto isso, ou *anhanga*, ou diabo, ou cauim, ou fazedor de mal, ou sombra, ou Íon, todos enganam, por isso perigosos. Ora, se *anhanga* – essa força imaterial - pode estar em qualquer coisa ou em qualquer pessoa, tudo é suspeito, quer dizer, toda representação inspira desconfiança, visto que o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é conforme a mentira falsa. Anhangá, portanto, um Mal.

Considerações finais

Auto de São Lourenço, assim como a *Carta de Caminha*, sentencia o nascimento de Brasil com a marca indelével da *mistura*. Anchieta, esse intérprete ascético, assemelha-se a Afonso Ribeiro, com a diferença de que, sem pertencer à Espanha, a Portugal e ao Brasil, sua única e verdadeira pátria, o Céu. Nesse sentido, na condição de desterrado, o intérprete inverte o sentido original de *anhanga* a fim de torná-lo *erro* por “vagar entre”, isto é, por não ter a identidade, o ser, *anhanga* não representa a verdade – o que justifica a anchietana interpretação “diabo”.

O jesuíta-língua se serve da inocência ou da neutralidade da palavra com a finalidade de matar a multiplicidade extático-mística de *anhanga*, cuja dança desafia Deus, desonra-o. *Anhangá* é fartura. À vista disso, no 5º ato, o último, se a dança de doze meninos se faz na procissão de São Lourenço, é porque o *transe místico* ofertado por *anhanga-cauim* deve ser gradualmente substituído pela solene marcha da oração, fixando a natureza humana na repetição do mesmo. Como a unidade não se manifesta em *anhanga-cauim*, a força imaterial de sua multiplicidade põe em perigo a Igreja, afinal, o diabo pode estar em qualquer coisa ou em qualquer pessoa. Disfarce. Mais: como não há culpa na fartura ofertada por *anhanga*, o espírito

etimológica, *platós* significa “largura” (Aristocles, aliás, recebeu a alcunha de Platão por causa de seus “ombros largos”); *platis*, “largo”, “vasto”, “amplo”; *platia* é “plateia”, e *plateia*, “largo”; *plani* é “erro”, “engano”; *planis*, “vagabundo”, “errante”; *plastós* é “falso”. Em latim, *falso* é participio de *fallere*, cuja raiz √fall- significa “enganar”, e enganar é “passagem”. As palavras *falha*, *falência*, *falácia*, *falecer*, *faltar*, por exemplo, pertencem à mesma raiz. Segundo Rita Codá, professora de Grego, em conversa pessoal que travamos, *mentira* (*pseudós*) e *falso* (*plastós*) fazem parte do mesmo campo semântico de “erro”, de “engano”, só marcando diferença de grau entre esses termos. Diz a estudiosa: “Parece-me que *πλανάω* é bem mais suave que *ψευστέω*. Em *ψευστέω*, há algo de ‘proposital’, de certeza do erro. Já em *πλανάω*, me parece como algo ‘que está longe do certo, do verdadeiro’, porém, sem consciência de o estar. Agora, eu entendo melhor o diálogo de *O pastor de Hermas* sobre as questões espirituais: *Πλανάω* é o verbo usado para dizer que o interlocutor não respondeu certo, está longe da verdade, está planando”. Posto isso, podemos afirmar que *mentira falsa* corresponde a uma mentira (a um *entre*) que, por não ter a certeza do verdadeiro, deixa-se ir.

fecundo de sua alegria, por si só, deve ser amaldiçoado por uma teologia que inventou o pecado e o além. Agora, anhangá deve confessar seus excessos, pagar sua dívida.

Pelo exposto, reconhece-se no rosto-palavra de José de Anchieta o guerreiro que combate na guerra-sem-guerra, razão, segundo Deleuze, de seu combate ter a natureza do *combate-entre* (1997, pp. 143-153), um dos conceitos que compõe *máquina de guerra*. Assim, Anchieta movimenta-se *entre* amigo-e-inimigo e, sem ser uma coisa nem outra, ele se serve de duas línguas para traí-las, o que possibilita nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, um terceiro elemento ou, se quiser ainda, um devir-tupi do português. Caso fosse ou dualista, ou maniqueísta, ou binária, a máquina de guerra não se movimentaria entre dessemelhantes; mas, porquanto sua natureza está *entre*, ela, ao mesmo tempo, encontra-se dentro-e-fora. Anchieta, então, só está dentro da língua tupi porque está, ao mesmo tempo, fora dela, assim como está dentro-e-fora da língua portuguesa. Sua traição, dupla. Nessa guerra, esse anchietano “*entre* indispensável” combate sem oposição, já que o sacerdote “não deve fazer nenhuma distinção [entre] estrangeiros e naturais do país”, escreve Nietzsche em *Vontade de poder* (2008, p. 107).

Quem relê Deleuze-e-Guattari relê não apenas páginas de *Mil platôs* atravessadas pelo *entre*, afinal, sem que a metafísica amodal o pense, não entendemos o sentido político da máquina de guerra, cujo poder é fenômeno de borda, agindo sempre no limiar de signos, interpretando na fronteira dos dessemelhantes. Anchieta, um nômade, tipo de vegetação que cresce só no *meio*, é uma erva. Será o intérprete um rizoma? Mas “as árvores têm linhas rizomáticas, mas o rizoma tem pontos de arborescência”, escreve Deleuze-e-Guattari em *Mil platôs* (1995, p. 62), deixando óbvio que o poder é não dualista.

Escreveu-se neste artigo que o primeiro filósofo a pensar a *potência intermediária* é Platão (1990, p. 264, 479d). Então, caso circule um platonismo nas veias de José de Anchieta – só lembrando que aos 14 anos foi estudar Filosofia em Portugal –, essa circulação sanguínea lateja *entre* (Parmênides) repouso-e-movimento (Heráclito). Filósofo do *entre*, Platão é ampliado por Nietzsche e por Deleuze, pensadores que pensam (*com* Platão) a *potência do entre* e pensam (*contra* Platão) o dualismo entre sensível e suprassensível. Lemos *com* Platão quando o filósofo alemão poetiza o *entre* nos versos de *Pedido* (2001, p. 29) e lemos *com* Platão quando o filósofo francês, ao perguntar o que se passa “entre” [aspas de Deleuze (1992, p. 151)], acolhe a dúvida platônica, a de o que existe e o que não-existe *entre* (1990, p. 258, 477a).

Pelo tanto já exposto, acreditamos que se lê Platão nas entrelinhas da *Carta* de Caminha e nos entretreços do rosto-palavra de José de Anchieta, mas compreendendo que “mistura deixa de ser uma interseção ou um entrecruzamento para devir uma penetração completa no qual cada

elemento impregna [infiltra] o outro, como gotas de vinho vermelho escuro em uma água clara” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 56). História e sociologia sinonimizam *mistura* com “aculturação”, o que torna não só profundamente superficial como superficialmente superior a compreensão de “o que é *mistura*”. Só a filosofia pensa, isto é, apenas ela cria conceitos, enquanto história e sociologia servem-se dele por meio da filosofia para ainda deformá-los, por exemplo, este: *mistura*.

O que escrever no último parágrafo? Não sei, dado que, se ainda pulsa o devir imperceptível quando “são mais nossos amigos que nós seus”, o traidor guarda o duplo segredo em seu rosto-palavra porque ele o perde. Ser traidor é ser desconhecido no próprio lugar em que todos o identificam, “não estando cravado no muro das significações dominantes” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 61). Todo traidor, portanto, um solitário. A traição, uma máquina de guerra, por isso *entre*. Mas o que pode, afinal, uma máquina de guerra? Não terá o desconhecido Anchieta respondido um pouco?

Referências

ANCHIETA, José de. *Auto de São Lourenço*. Tradução do tupi Eduardo de Almeida Navarro e tradução do castelhano Júlio César de Assunção Pedrosa. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

BARTHES, Roland. *O neutro*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz de. **[Carta de Pero Vaz de Caminha]**. Destinatário: D. Manuel I. Porto Seguro, 1º de maio de 1500. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

COUTINHO, Afrânio (Dir.); COUTINHO, Eduardo de Faria (Codir.). Formação e desenvolvimento da língua nacional brasileira. In: CASTRO, José Ariel. *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio; Niterói: UFF-Universidade Federal Fluminense, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. 2. ed. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, de Aurélio Guerra Neto e de Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Ano zero – rostidade. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. 2. ed. Tradução de Aurélio

Guerra Neto, de Ana Lúcia de Oliveira, de Lúcia Cláudia Leão e de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a, p. 35-69.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. 2. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart e de Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b, p. 12-118.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

LOYOLA, Inácio. *Exercícios espirituais*. Tradução de Vital Cordeiro Dias Pereira. Portugal, Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

MAGNO, Gregório. *Regra pastoral*. Tradução de Sandra Pascoalato. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilingue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 1ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, volume I. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*, volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Tradução do original e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

127

PLATÃO. *A república*. Tradução e nota de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Editora Loyola, 2012.

PLATÃO. *Íon*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001.

PLATÃO. *O sofista*. Tradução de Henrique Murachco, de Juvino Maia Jr. e de José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Político*. Coleção Os pensadores. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, de Jorge Paleikat e de João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

VIARO, Mário Eduardo. *Por trás das palavras*: manual de etimologia do português. São Paulo: Globo, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.