



Sonhar-se outro: Um messianismo ameríndio de Franz Kafka

Wojciech Sawala

Adam Mickiewicz University, Poznań, Polônia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0025-3473>

E-mail: wojciech.sawala@amu.edu.pl

RESUMO

Este ensaio propõe uma reflexão sobre o miniconto de Franz Kafka “O desejo de ser índio”, inscrita num duplo contexto: por um lado, aquele da catástrofe climática e o postulado de Viveiros de Castro de “nos tornarmos um pouco como os índios” e, por outro lado, aquele mais clássico, do messianismo judaico, pautado pela também clássica leitura de Walter Benjamin. Dedicamos especial atenção à simbologia da imagem do cavalo e à figura paradoxal de galopar a cavalo em ausência do cavalo mesmo. Tentamos desvendar as implicações políticas e éticas do texto de Kafka, analisando-o comparativamente junto ao romance *Desaparecido ou Amerika* e fazendo referência a vários textos de Clarice Lispector.

PALAVRAS-CHAVE: Messianismo; alteridade; fim do mundo; povos indígenas; Franz Kafka.

To dream oneself as other: Franz Kafka's amerindian messianism

ABSTRACT

This essay proposes a reflection on Franz Kafka's mini-story “The desire to be an Indian”, inscribed in a double context: on the one hand, that of the climatic catastrophe and Viveiros de Castro's postulate of “becoming a little like the Indians” and, on the other hand, the more classic one, of Jewish messianism, guided by the classic reading of Walter Benjamin. We pay special attention to the symbology of the image of the horse and the paradoxical figure of galloping on horseback in the absence of the horse itself. We try to unravel the political and ethical implications of Kafka's text, analyzing it comparatively with the novel *The Man who Dissappeared / Amerika* and making reference to several texts by Clarice Lispector.

KEYWORDS: Messianism; alterity; end of the world; indigenous peoples; Franz Kafka.



Talvez esses estudos não tenham servido para nada. Mas esse “nada” é muito próximo daquele “nada” taoísta que nos permite utilizar “alguma coisa”.

Walter Benjamin

Es bueno para este ejército proponerse como su meta más alta — desaparecer.

Subcomandante Marcos

1. A hipnopolítica de emergência

A inspiração inicial para as reflexões desenvolvidas neste ensaio vem das colocações de Eduardo Viveiros de Castro, o qual já afirmou, em repetidas ocasiões, que perante o fim do mundo que está acontecendo como consequência da catástrofe climática desencadeada pelo sistema capitalista global, todas e todos nós deveríamos nos tornar “um pouco como os índios”. São vários os motivos que quem pode ensinar para o “resto do mundo” como afrontar essa emergência sejam exatamente os povos originários das Américas – concebidos como uma formação mais ou menos coesa não por descaso à diversidade etnológica entre eles, mas em virtude de um modelo metafísico-cosmológico de base que parecem compartilhar¹. Esses motivos parecem remeter tanto às estruturas do pensamento metafísico que lhes são próprias como às suas particulares experiências históricas.

O primeiro aspecto tem a ver com as formas de habitar o mundo; nesse sentido, os ameríndios, segundo o antropólogo carioca, poderiam nos ensinar “a viver num mundo que foi de alguma maneira roubado por nós mesmos de nós”. Esse roubo, é claro, é uma metáfora da exploração predatória e insustentável dos recursos naturais do planeta, estruturalmente atrelada ao modelo de desenvolvimento infinito (exigência de crescimento da produção e consumo ilimitados) imposto num contexto material ecológico evidentemente finito. Numa entrevista, Viveiros de Castro explicava:

Acho que os índios podem nos ensinar a repensar a relação com o mundo material, uma relação que seja menos fortemente mediada por um sistema econômico baseado na obsolescência planejada e, portanto, na acumulação de lixo como principal produto. Eles podem nos ensinar [...] a viver melhor em um mundo pior. Porque o mundo vai piorar. E os índios podem nos ensinar a *viver com pouco*, a viver portátil (CASTRO citado por BRUM, 2014, grifo meu).

¹ “A minha questão – afirma Viveiros de Castro (2017, 401-402) – era identificar em diversas culturas indígenas elementos que me permitissem construir um ‘modelo’, ideal em certo sentido, no qual o contraste com o naturalismo característico da modernidade europeia ficasse mais evidente. Obviamente, esse modelo se afasta mais ou menos de todas as realidades etnográficas que o inspiraram. [...] Eu tinha a impressão de que se podia divisar uma vasta paisagem, não apenas amazônica, mas pan-americana, onde se associavam o xamanismo e o perspectivismo.”



No seu clássico estudo de cosmologia comparada, concebido principalmente em fins dos anos 1990², o autor apontava, na esteira do seu mestre Claude Lévi-Strauss, que os respectivos metassistemas de pensamento que foram criados no Ocidente (o pensamento científico) e no mundo dos autóctones das Américas (o pensamento mítico) e que sustentam a superestrutura dos seus respectivos modos de habitar o mundo, possivelmente estejam igualmente corretos, embora, no plano estrutural, simetricamente inversos de modo a formar toda uma série de quiasmos comparativos, sobre os quais o estudo referido proporciona um repertório básico³. Mesmo assim, no entanto, no seu pensamento mais recente, movido principalmente pelo impulso de esconjurar o fantasma do apocalipse iminente, o autor se inclina a priorizar o modo de ‘pensar-e-habitar’ o mundo próprio dos povos ameríndios, especialmente os da Amazônia, como decididamente mais efetivo no momento de fazer frente a essa emergência. Essa capacidade está potenciada pela experiência histórica dos indígenas, que já viveram vários fins do mundo – desde a invasão europeia do continente, a dizimação das populações por epidemias, a escravização, à destruição dos ecossistemas⁴ e a extinção das espécies⁵ que sustentavam os modos de existir das comunidades. Apesar de terem os seus mundos destruídos ou ameaçados de extinção, eles resistem e sobrevivem. Eles “*ainda* estão vivos” – como escreve Hanna Limulja na apresentação do seu livro sobre os sonhos dos Yanomami, acrescentando, muito na linha do preceito de Viveiros de Castro, que “mais do que nunca é preciso aprender a fazer a política como e com os Yanomami” (LIMULJA, 2022, p. 19). Trata-se, em concreto, de uma política feita a partir dos sonhos (principalmente dos sonhos proféticos dos xamãs, e, paradigmaticamente daqueles que Davi Kopenawa famosamente relatou a Bruce Albert na criação do livro *A queda do céu*, publicado originalmente em francês em 2010). Assim, se quisermos seguir a indicação de Viveiros de Castro de aprendermos dos e com os indígenas, é importante notar que no sistema epistemológico dos Yanomami, precisamente o sonho é o método privilegiado de aprendizagem e conhecimento. E o que faz, por sua vez, que o aprendizado assim realizado tenha valor político é que o sonho, instrutivo por excelência, consiste em sonhar *com os outros*, ao invés de ficar sonhando consigo mesmo (LIMULJA, 2022, p. 52-53). Finalmente, é preciso sublinhar o caráter emergencial da prática de sonhar. Ailton Krenak postula, com efeito, a necessidade de “sonhar para adiar o fim do mundo”, conforme o título do segundo capítulo do seu livro *A vida não é útil* (KRENAK, 2020).

² Refiro-me a “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, incluído em *A inconstância da alma selvagem* (CASTRO, 2017, p. 346).

³ O caso mais destacado é, sem dúvida, a oposição entre o multiculturalismo político atrelado ao naturalismo cósmico do Ocidente e o multinaturalismo político atrelado ao culturalismo cósmico dos ameríndios. Outro exemplo é a continuidade física e descontinuidade metafísica entre humanos e outros animais no caso do Ocidente, oposto à descontinuidade física e continuidade metafísica entre eles, concebida pelos povos amazônicos.

⁴ Evidentemente, a crise humanitária na Terra Indígena Yanomami, que ganhou cobertura na mídia em janeiro de 2023, provocada pelas invasões dos garimpeiros amparadas pelas políticas do governo de Jair Bolsonaro, foram o caso mais flagrante de como a violência direta junto com a destruição ambiental, nomeadamente a poluição dos rios com mercúrio usado na mineração ilegal de ouro, compõem um quadro de uma espécie de fim do mundo para as comunidades locais.

⁵ Para o caso da extinção dos bisontes na América do Norte entanto “fim do mundo”, isto é, um acontecimento após o qual “nunca aconteceu mais nada” e as maneiras de sobrevivê-lo por parte do povo dos Corvos/Absaroka, ver o livro de Jonathan Lear, *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation* (LEAR, 2008).

Esse projeto, que talvez seja legítimo chamar de ‘hipnopolítico’, pode lembrar, aliás, a intuição articulada pelo Subcomandante Marcos em 1995, cinco anos após a eclosão da revolta do Exército Zapatista de Liberação Nacional no estado mexicano de Chiapas. No conto “A história dos sonhos”, ele estabelecia uma equivalência mítica entre ‘sonhar’ e ‘lutar’⁶, fundada num mito segundo o qual “[p]ara que pudessem falar, para que pudessem saber e saber-se, os primeiros deuses ensinaram os homens e as mulheres de milho a sonhar” (MARCOS, 2021, p. 4). A referência ao movimento zapatista no contexto de “tornarmo-nos um pouco como os índios” sustenta-se, por outro lado, no fato de que o zapatismo não deixa de ser fundamentalmente um movimento indígena, composto, no seu núcleo íntimo, pelos Maya, um grupo dos povos indígenas que segundo a sua mitologia, já experimentou quatro fins do mundo, ao terem se extinto quatro sóis que presidiram mundos anteriores. No livro *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Viveiros de Castro e Déborah Danowski observam que são exatamente eles quem, na gesta do EZLN,

nos oferecem, hoje, talvez o melhor exemplo de uma insurreição popular bem-sucedida [...] contra o monstro bicéfalo Estado-Mercado que oprime as minorias do planeta, a única revolta de um povo indígena da América Latina que conseguiu se manter sem degenerar em mais um projeto estatal-nacionalista [...]. Os Maya, que viveram vários fins-de-mundo, nos mostram hoje como é possível viver depois do fim do mundo (DANOWSKI & CASTRO, 2014, p. 141-142)⁷.

O contexto traçado aporta algumas respostas possíveis à pergunta de por que iríamos pretender nos tornar, pelo menos um pouco, “como os índios”. No entanto, a pergunta que desejamos colocar neste texto é: o que (mais) poderia significar essa metamorfose, esse devir, essa conversão que se postula e com que problemas ela nos confronta? Viveiros de Castro sugeria que poderia tratar-se de um ideal de “viver com pouco”. A fórmula pode evocar conceitos e discussões bem diversas: desde o tema do ascetismo (o *askesis* grego), passando pela ideia política de decrescimento econômico (*la décroissance* em francês), até certos temas teológicos, como a *kenosis* do cristianismo (a doutrina do ‘esvaziamento’ de Cristo e do ser humano) ou *tzimtzum* da cabala de Isaac Luria – a contração divina originária como modelo de abrir espaço vazio para o mundo existir (SCHOLEM, 1972, p. 291-296). Por outro lado, a própria ideia de virar índio, por enquanto um caso específico de se tornar *outro*, abre questões ontológicas e éticas. Tendo em vista esse amplo horizonte semântico, mesmo sem poder mapeá-lo exaustivamente, no nosso ensaio vamos abordar a questão pelo viés literário, ao nos debruçarmos sobre o miniconto de Franz Kafka, *Desejo de se tornar índio* (1913).

⁶ Pensando em sonhar como estratégia indígena de resistência e luta vale lembrar ainda *El sueño del pongo*, registrado por Arguedas (1965).

⁷ Parece plausível afirmar que o mesmo papel epistemológico que os Yanomami atribuem ao sonho, certa parte da cultura ocidental atribui à literatura. Nesse sentido, vale notar que o zapatismo fez exatamente da escrita literária um dos mais potentes instrumentos da sua revolução.



2. Ser judeu, tornar-se índio

Antes de chegarmos à análise desse texto central, observemos uma circunstância intrigante: não poucas vezes, os que, no âmbito ocidental, “sonham com se tornarem índios” são os judeus – esses paradigmáticos Outros da modernidade ocidental (ao lado dos árabes muçulmanos), expulsos dos reinos espanhóis no mesmo ano 1492 em que começava a invasão das Américas e o extermínio e a aculturação dos seus povos (DUSSEL, 1993). Portugal desterra a sua população judaica por um decreto assinado apenas quatro anos depois, em 1496, condenando toda a comunidade sefardita ao novo *galut*, condição de exílio tanto histórico como metafísico. Assim, na Península Ibérica só foram admitidos aqueles que se convertessem (de maneira suficientemente convincente para a Inquisição) ao catolicismo. Deu-se origem, destarte, a uma cultura secreta dos criptojudes, chamados – inicialmente com o intuito ofensivo – de “marranos”. Sua herança hoje vem sendo resgatada pela filosofia pós-secular como figuração de certo modelo subversivo da subjetividade moderna. Como escreve Piotr Sadzik, o marranismo pode ser visto como

criptônimo de umas práticas – irreduzíveis ao contexto particularmente judeu – de subterfúgio empreendido no nome da vida individual, um modelo de atitude perante os dispositivos deste mundo. Não se trata, assim, de qualquer doutrina com a qual a comunidade que a celebra poderia se identificar. Remete, antes, a uma permanente impossibilidade de se identificar com os papéis sociais. Em consequência, não acarreta nenhuma identidade positiva, mas antes constitui um lugar onde toda identidade se desgruda de si própria. Pela mesma razão, no entanto, o marranismo como condição de eterna contaminação identitária não se reduziria ao contexto histórico da Península Ibérica, mas, como sugeria Jacques Derrida, estabeleceria o modelo de uma concepção de subjetividade potencialmente universal e alternativa frente àquelas já existentes (SADZIK, 2022, p. 33-34, tradução própria).

No século XVII, um marrano português Antonio de Montezinos, também conhecido como Aharon Levi, viajou pela América do Sul e afirmou ter achado na floresta equatoriana uma das dez tribos perdidas de Israel. Ao voltar para a Europa, Montezinos contou sobre a descoberta ao famoso rabino de Amsterdã, Menasseh ben Israel, ele também sefardita, nascido na ilha da Madeira e conhecido sob o nome luso de Manoel Dias Soeiro, foi quem tomou juramento ao viajante Montezinos e convicto da veracidade do relato sobre uns índios recitando o Shemá Israel e usando objetos rituais judeus em plena selva amazônica, compôs uma obra intitulada *Origen de los americanos, esto es la esperanza de Israel*, que foi publicada na versão castelhana e latina por volta do ano 1648. A “esperança” que lá predicava o rabino era, com efeito, uma esperança messiânica, pois o testemunho de Montezinos se tomava por sinal do iminente cumprimento da profecia sobre a reunião das tribos de Israel, condição bíblica do advento de Messias (cf. BEN ISRAEL, 1881; NADLER, 2019, p. 13).

Mais modernamente poderíamos referir o caso do personagem do romance *O Falador* (1987) do peruano Mario Vargas Llosa, Saúl Zuratas, um judeu limenho, colega de universidade do narrador, apelidado Mascarita, devido a uma grande pinta que lhe cobre a metade do rosto e que se dedica à pesquisa etnográfica do povo amazônico dos Machiguengas até o ponto de decidir tornar-se um deles e desempenhar o papel de contador ritual de mitos e histórias, deambulando



entre as aldeias espalhadas pela floresta. No final do romance, o narrador liga diretamente a decisão de se tornar Machiguenga às raízes judias do protagonista⁸. Vale sublinhar que nos dois casos a ideia de ser judeu e se tornar índio remete a uma certa esperança redentora, bem como no nosso caso atual, em que diante da catástrofe climática, buscamos novas maneiras de ser que garantam algum tipo de salvação.

Algo semelhante – embora de um modo menos evidente e mais secreto – ocorre no caso que nos ocupa neste trabalho. Trata-se de um judeu de Praga dos começos do século XX, chamado Franz Kafka. Em 1912, ele escreve um texto bem curto, titulado *Wunsch, Indianer zu werden*. Existem várias traduções do texto ao português. Aqui vamos citar a versão clássica de Modesto Carone:

Desejo de se tornar índio

Se realmente se fosse um índio, desde logo alerta e, em cima do cavalo na corrida, enviesado no ar, se estremecesse sempre por um átimo sobre o chão trepidante, até que se largou a espora, pois não havia espora, até que se jogou fora a rédea, pois não havia rédea, e diante de si mal se viu o campo como pradaria ceifada rente, já sem pescoço de cavalo nem cabeça de cavalo (KAFKA, 1999, p. 35).

Logo nos assalta um certo problema. Evidentemente, Franz Kafka não era etnógrafo e nunca viajou a terras habitadas pelos povos ameríndios. Mesmo que hipoteticamente o autor tcheco poderia ter obtido acesso ao estudo sobre os Baniwas do Amazonas (publicado em 1909) de Theodor Koch-Grünberg, em cujos trabalhos iria se basear Mário de Andrade para compor *Macunaíma*, nada indica que Kafka fosse procurar estas ou outras fontes etnográficas. Ele bebeu, antes, da cultura popular. Devia conhecer os romances de aventuras do escritor alemão Karl May, que em fins do século XIX e começos do XX instigavam massivamente o fascínio do público europeu com os relatos sobre as aventuras do mítico chefe dos Apaches, Winnetou – personagem fictício, inventado por um autor que, também ele, nem tinha viajado à América, nem tinha conhecido nenhum indígena de verdade. Aliás, os livros de May recentemente têm sido objeto de intensas críticas na Alemanha, até o ponto da editora Ravensburger Verlag retirar de circulação alguns dos seus livros após receber acusações de propagação de uma visão da história que romantiza uma época marcada, na realidade, pelo genocídio dos povos indígenas nas mãos dos colonos europeus (CONNOLLY, 2022). Um primeiro dilema ético por trás da miniatura kafkiana seria, então, até que ponto também essa criação seria questionável por participar do mesmo imaginário eurocêntrico desinteressado da vida e experiência histórica dos povos originários reais⁹.

⁸ “Eu identifico os índios da Amazônia com o povo judeu, sempre minoritário e sempre perseguido por sua religião e seus costumes diferentes dos do resto da sociedade” (VARGAS LLOSA, 1987, p. 19). “Acho que sua identificação com a pequena comunidade errante e marginal da Amazônia teve alguma coisa que ver – muito que ver – [...] com o fato de que fosse judeu, membro de outra comunidade também errante e marginal ao longo de sua história, pária entre as sociedades do mundo, nas quais, como os machiguengas no Peru, viveu inserida, mas não misturada, nem nunca aceita de todo” (VARGAS LLOSA, 1997, p. 138).

⁹ O quanto essa atitude pode ser perigosa fica visível no exemplo do uso de Karl May feito por Hitler. No seu diário carcerário, o arquiteto nazista Albert Speer escreveu: “Hitler would lean on Karl May as a proof for everything imaginable, in particular for the idea that [...] a people could be wholly foreign to you, as foreign as the Bedouins or the American Indians were to Karl May, and yet with some imagination and empathy you could nevertheless know more about them, their soul, their customs and circumstances, than some anthropologists or geographers who had studied them in the field. Karl May attested to Hitler that it wasn't necessary to travel in order to know the world” (SPEER citado por WOOD, 1990, p. 316).



A princípio, podemos constatar que, com efeito, o índio que parece que Kafka desejaria virar (não há grandes motivos para insistir na brecha ente a instância autoral e a narrativa neste caso) certamente não é um índio “de verdade”, um ameríndio empírico, não é nem Apache, nem Absaroka, e menos ainda representante de algum dos grupos amazônicos, como Yanomami ou Araweté. Trata-se antes de um índio imaginado. Precisamente esse estatuto “imaginário” pode gerar controvérsias éticas, pois envolve o problema da apropriação do outro por meio da sua representação segundo critérios e interesses externos e incompatíveis com a realidade representada, “sendo também muito discutível a noção de que há espaços geográficos com habitantes nativos, radicalmente ‘diferentes’, que podem ser descritos com base em alguma religião, cultura ou essência racial apropriada àquele espaço geográfico” (SAID, 2003, p. 392).

Porém, no caso de Kafka, esse estatuto “imaginário” é bem particular. Não se trata de imaginar o índio assim como o imaginou, por exemplo, o indianismo romântico no século XIX, em tais figuras como Peri do famoso romance *O Guarani*. José de Alencar pregava que se tratava, no seu caso, de “um ideal, que o escritor intenta poetizar, despindo-o da crosta grosseira de que o envolveram os cronistas, e arrancando-o ao ridículo que sobre ele projetam os restos embrutecidos da quase extinta raça” (ALENCAR citado por BASTOS, 2012, p. 53). O ameríndio é evidentemente reduzido nessa idealização a uma agenda de política cultural da criação de uma mitologia nacional (cf. SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 286-288) e como consequência, figuras como Peri – como no caso de Winnetou (PERRY, 2006) –, são construídas como excepcionais: índios corajosos e cavalheirescos, “bons” na medida em que, de fato, são mais europeus do que ameríndios e diferenciados da sua coletividade circundante geralmente apresentada como “degenerada”, “embrutecida” ou “selvagem”.

O modo de Franz Kafka imaginar o índio é, definitivamente, *outro*. Talvez se trate de *sonhá-lo* com um sonhar mais próximo daquele praticado por Davi Kopenawa quando sonhava as cidades dos brancos antes de ir visitá-las, como maneira de conhecê-las. Assim como, quando criança, o xamã “sonhava com seres que não conhecia” (LIMULJA, 2022, p. 35). O estado de “não conhecer” – a falta de perícia etnológica da que se poderia acusar o escritor – nesse contexto não significa ignorância. À diferença das representações interessadas, que fingem verossimilhança na mimese daquilo que na verdade não lhes interessa conhecer mas sim subordinar, o sonho de Kafka pode ser visto como um intento de aproximação ao desconhecido como um mistério, como no caso desse outro que é sempre totalmente outro, da brilhante frase de Derrida: *Tout autre est tout autre* (DERRIDA, 1999, p. 114-117). Talvez seja esse o sentido das figuras da alteridade étnica mobilizadas por Kafka.

Parece claro que o espaço americano – mais sonhado do que propriamente conhecido – oferecia a Kafka uma figura apta para trabalhar literariamente ao mesmo tempo três grandes sonhos utópicos que conviveram no seu entorno intelectual judeu: o sionismo como procura da terra própria e segura para a comunidade judaica, o socialismo como promessa de uma sociedade mais justa e o misticismo hassídico como renovação da esperança messiânica. Porém, ao mesmo tempo era para Kafka o espaço onde melhor podia situar a questão do outro não como aquele que é “diferente de mim”, mas precisamente aquele que eu poderia ser – e que, no fundo, sou. Mark Christian Thompson, no seu impressionante estudo *Kafka's Blues. Figurations of Racial Blackness*

in the Construction of an Aesthetic, em que sublinha a importância do motivo de “tornar-se Negro” que de alguma forma atravessa secretamente toda a obra do autor praguense, constata: “um momento índio americano, noutro momento membro de uma companhia de teatro chinesa, a América ofereceu a Kafka uma paisagem para povoar os seus outros raciais, posicionando-os em vários pontos de controle de desterritorialização e desejo”¹⁰ (THOMPSON, 2016, p. 45).

3. Fugir do Estado-Mercado

Antes de prosseguirmos com a análise do sonho kafkiano, convém lembrar que, obviamente, o modo de vida baseado em montar a cavalo só é típico de certos grupos de indígenas numa época histórica concreta. Certamente tem pouco a ver com a maioria dos povos originários sul-americanos¹¹. É muito característico, no entanto, para os chamados Índios das Grandes Planícies da América do Norte, sobretudo os Comanches. Este grupo aprendeu dos seus aliados Utes a arte de caçar bisões com cavalos e após adquirir grandes manadas de cavalos dos Pueblo, que as tinham confiscado dos espanhóis derrotados no Novo México em 1680, tornaram-se, a princípios do século XVIII, verdadeiros mestres de equitação (HÄMÄLÄINEN, 2003, p. 836-837). Várias outras etnias adotaram o cavalo como parte não só do seu “estilo de vida”, mas da sua forma de habitar o mundo e como estratégia de resistência e luta contra os colonos brancos nas chamadas Guerras Indígenas nos Estados Unidos que duraram até 1924. A mitologia criada nesse contexto histórico alimentou o mais exitoso gênero cinematográfico na história da cultura popular norte-americana, o faroeste, cuja popularidade alcançou o ápice nas décadas de 1940 a 1960, mas já foi influente antes, como bem mostram os romances de Karl May. A trilogia de Winnetou foi publicada em 1893 e já então o chefe dos Apaches percorria a planície a cavalo.

Para completar o quadro cultural em que a imagem kafkiana se insere, podemos lembrar ainda, com Eduardo Galeano, que

[os] cavalos, como os camelos, eram originários da América¹², mas se extinguíram nestas terras. Introduzidos na Europa pelos cavaleiros árabes, tiveram no Velho Mundo imensa serventia militar e econômica. Ao reaparecerem na América, através da conquista, colaboraram para a atribuição de forças mágicas aos invasores ante os olhos atônitos dos indígenas. [...] O cacique Tecum, à frente dos herdeiros dos maias, decapitou o cavalo de Pedro de Alvarado, convencido de que fazia parte

¹⁰ “At one moment American Indian, at another a member of a Chinese theater company, America offered Kafka a landscape in which to people his racial others, positioning them at various checkpoints of deterritorialization and desire” (THOMPSON, 2016, p. 45).

¹¹ Com exceção significativa dos Guaicuru originários do Chaco, que ao longo de séculos opuseram resistência ao domínio colonial, gravando-se na historiografia e a imaginação coletiva, sobretudo as da era do Império do Brasil, como “os índios cavaleiros” (FERREIRA, 2009).

¹² Com efeito, a paleontologia atual reafirma a origem americana do cavalo. Machado & Avilla (2019) explicam: “The genus *Equus* originated during the Early-Middle Pliocene in North America, probably in the Blancan North American Land Mammal Age (NALMA), but it was during the Pleistocene that the group reached its widest geographical range, with records on all continents except Antarctica and Australia. However, very recently the genus *Equus* was restricted to its traditional crown-group, which included only the diversity from the early Pleistocene to the Recent. Currently the genus is restricted to Eurasia and Africa, and its extinction in the Americas is probably related to negative selection against the megafauna at the end of the Pleistocene and the beginning of the Holocene”.

do conquistador: Alvarado se ergueu e o matou. Escassos cavalos, cobertos de arreios de guerra, dispersaram as massas indígenas e semearam o terror e a morte (GALEANO, 2010, p. 19).

O uso do cavalo como elemento de (auto)afirmação indígena parece implicar, portanto, uma estratégia subversiva, de reapropriação: trata-se, afinal, de um elemento (ser vivo, veículo de deslocamento e arma estratégica), roubado dos invasores que o reintroduzem nas terras que lhe foram originárias em tempos bem remotos (bem antes do Antropoceno), para vir a se tornar um elemento de liberdade indomável e resistência.

Curiosamente, encontramos exatamente esse aspecto mencionado por Kafka no registro do Diário de 9 de março de 1933: “Usar o cavalo do agressor para a própria cavalgada. Única possibilidade. Mas que forças e que habilidade isso demanda? E como já é tarde!” (KAFKA, 2021, p. 749). Mais curiosamente ainda, esse apontamento aparece seguido imediatamente por uma imagem que parece o reverso complementar dessa imagem do índio-cavaleiro das Planícies norte-americanas. Essa segunda visão nos aproxima da Amazônia: “Vida na selva. Ciúme da natureza feliz, inesgotável, que claramente trabalha por necessidade (no que não é diferente de mim) mas sempre atende a todas as exigências do adversário” (KAFKA, 2021, p. 750). Vale a pena observar a homologia entre “agressor” e “adversário” evocados nestes trechos, ambos termos podendo remeter à noção de “inimigo”, tema já clássico da antropologia perspectivista no contexto do “regime simbólico de ampla difusão na Amazônia indígena, uma economia da alteridade onde o conceito de «inimigo» assinala o valor cardinal” (CASTRO, 2017, p. 231-232). Com efeito, parece que Kafka pensa a figura do indígena como modelo de alteridade sempre em relação com a problemática da alteridade e, mais concretamente, com a ideia de “tornar-se outro”, adotar a sua perspectiva, temas esses que os trechos de diário ligam à questão da luta e resistência.

Notemos ainda que, no âmbito sul-americano, a figura da resistência *a cavalo*, ligada a uma ética de “viver com pouco”, pode remeter a mais um grupo cultural, nomeadamente os gaúchos, os nômades cavalgantes dos pampas que, nos começos da construção do “monstro bicéfalo Estado-Mercado” na Argentina na virada do século XX, foram vistos como um dos principais obstáculos para a modernização do país, antes de mais nada, por praticarem um modo de habitar o mundo que não contemplava duas noções fundamentais para o capitalismo: o trabalho e a propriedade privada (LUDMER, 2012). A ampla pradaria evocada pelo sonho de Kafka – embora seu modelo imediato seja o espaço do faroeste norte-americano – pode remeter também ao pampa enquanto terra antes dos cercamentos, as *enclosures* que marcam o que a teoria marxista chama de “acumulação primitiva” ou “acumulação via espoliação” (HARVEY, 2004). Embora o gaúcho não seja indígena, vale lembrar que ele se constitui paradigmaticamente, no *Martín Fierro* de Hernández, como um sujeito intermediário, que sem ser índio, foge do Estado, para se refugiar entre eles, pois “*hasta los indios no alcanza / la facultá del gobierno. / [...] los caciques / amparan a los cristianos, / y que los tratan de «hermanos» / cuando se van por su gusto*” (HERNÁNDEZ, 1991, 186). Assim, no desfecho da primeira parte da obra, Martín Fierro e seu companheiro Cruz ficam representados, significativamente, cavalgando pelos pampas/pradaria rumo ao índio.



4. Despojamento e redenção

Guardando em mente as contextualizações feitas acima, vamos voltar para a microfábula de Kafka para tentar responder à pergunta: o que há, afinal, de tão especial e misterioso nesse texto? Num primeiro momento, parece que se trata de uma fantasia infantil, uma cena imaginária em que ao sujeito do sonho lhe é dada a vivência de gozo profundo e liberdade arquetípica: a experiência de um amplo espaço aberto e a possibilidade de percorrê-lo nas costas de um veloz corcel. Porém, quando a visão extática mal começa a ser traçada, ao invés de tornar-se objeto de uma ode ou um hino pomposo, aparece nela algo como uma concavidade que vai levar a sua implosão. O critério da liberdade extática parece ser um critério negativo: é a falta de estorvos, obstáculos no caminho, que faz possível um puro movimento – o galope. É uma visão de redução, de austeridade, uma certa ascese, como em quem sonha com abandonar tudo e partir: uma austeridade que revela a plenitude. É uma visão, com efeito, de uma certa forma de “viver com pouco”, conforme dizia Eduardo Viveiros de Castro: basta ter um cavalo arreado. Só que o arreo começa a desaparecer.

O princípio sobre o qual se baseia a estória se parece com o caminho místico, pelo qual a almejada metamorfose espiritual passa por etapas de ir rejeitando progressivamente as seguintes ferramentas da própria conversão, como o faz a narradora de “O ovo e a galinha” de Clarice Lispector, que diz: “Olhar é o necessário instrumento que, depois de usado, jogarei fora” (LISPECTOR, 2006, p. 46). Enquanto no começo “ser índio” é imaginado como o estado de galopar a cavalo pela planície, ocorre que à medida que o sonho tende a sua máxima purificação, vão sumindo os objetos que antes eram definitórios dessa situação. Embora o gesto de se desfazer das esporas possa remeter ao aperfeiçoamento da arte equestre (pois montar em pelo requer treinamento intenso), a desaparecimento das sucessivas partes do corpo do cavalo e, portanto, do cavalo em si, marca o umbral após o qual a visão passa a um outro registro. Walter Benjamin anotou: “Esse desejo tem um conteúdo muito rico. Ele revela seu segredo no momento em que se realiza: na América” (BENJAMIN, 1985, p. 144). O autor de *Passagens* estabelece assim uma ligação interpretativa fundamental entre a miniatura que nos interessa e o romance inconcluso de Kafka, editado por Max Brod em 1927, com o título mudado. O texto que o amigo do autor rebate como *Amerika* originalmente foi concebido como *Der Verschollene*, título que as edições mais recentes vêm resgatar, como no caso da tradução de Susana Kampff Lages, intitulada *O desaparecido ou Amerika* (2003). No desfecho desse romance – para o qual Benjamin chama especial atenção –, o protagonista é empregado pelo “Teatro de Oklahama” (*sic*), após apresentar-se a um peculiar *casting* organizado num hipódromo ou uma pista de corridas.

O elemento que une essas duas situações narrativas é exatamente o cavalo, tão caro a alguns grupos indígenas, como, aparentemente, a alguns judeus. Esse animal viria a se tornar muito importante na mitologia literária pessoal da judia nascida na Ucrânia trinta e sete anos depois de Kafka, Clarice Lispector. Ela, sim, foi à América e por lá ficou, tornando-se brasileira (oficialmente, apenas em 12 de janeiro de 1943, quando, já adulta, afinal lhe foi concedida essa nacionalidade com a qual sempre se identificou). A sua naturalização evidentemente não pode ser tratada como mais um caso de judeu tornando-se, ou sequer sonhando com se tornar índio, mas



vale lembrar nesse contexto um dado menos conhecido. Em 1977, pouco antes de morrer, Clarice aceitou a proposta de colaboração de uma fábrica de brinquedos¹³. Tratava-se de escrever doze contos breves, um para cada mês do ano, para serem inseridos num calendário que a empresa preparava como modo de divulgar o conhecimento da diversidade cultural das regiões do Brasil. Os contos, baseados no folclore e posteriormente editados em forma de livro infantil, *Como nasceram as estrelas. Doze lendas brasileiras* (LISPECTOR, 2014), estão povoados sobretudo por “índios” e “índias”. Mencionam-se os povos amazônicos Tembé e Maué, porém, a maioria das vezes aparece esse termo genérico, aliás hoje desaconselhado pelo fato de os próprios indígenas não se identificarem com ele. Daniel Munduruku considera que seu “generalismo esconde toda a diversidade, riqueza, humanidade dos povos indígenas” (MUNDURUKU citado por ROSSI, 2019), além de associar-se a uma visão românticamente folclórica ou até abertamente preconceituosa do indígena.

Contudo, as dúvidas éticas em torno da legitimidade do uso da figura do índio dissociada da realidade contemporânea da vida das comunidades concretas não é a única razão pela qual a figura de Clarice Lispector pode ser evocada na nossa reflexão em torno do “Desejo de se tornar índio”. Parece relevante lembrar precisamente que a escritora brasileira também sonhou intensamente com cavalos. Mais concretamente: com *ser* cavalo. “Tentando pôr em frases a minha mais oculta e subtil sensação – e desobedecendo à minha necessidade exigente de veracidade – eu diria: se pudesse ter escolhido queria ter nascido cavalo”, ela escreveu em “Seco estudo de cavalos” (LISPECTOR, 2006, p. 228), onde também se perguntava: “O que é cavalo?”, para responder:

É liberdade tão indomável que se torna inútil aprisioná-lo para que sirva ao homem: deixa-se domesticar mas com um simples movimento de safanão rebelde de cabeça – sacudindo a crina como a uma solta cabeleira – mostra que sua íntima natureza é sempre bravia e límpida e livre (LISPECTOR, 2006, p. 227).

Mais um dado fundamental, aquele com que o conto se abre: “O cavalo é nu”. Essa única frase conforma a primeira seção do conto intitulada “Despojamento” (idem). A palavra corresponde perfeitamente à miniatura kafkiana, pois nela o autor da “*Metamorfose*” fala exatamente do despojamento. É um despojamento que ocorre quando galopamos a cavalo e o cavalo começa a desaparecer, quando nos tornamos tão livres como um homem-cavalo, ou seja, em alemão, *Rossmann* – que é o sobrenome do protagonista de *O desaparecido*.

A vinculação da miniatura sobre se tornar índio com este romance através da ideia de um sonho “realizado”, tal como propõe Benjamin, estabelece um modo de leitura afirmativo. Com efeito, como escreve Susana Kampff Lages, “a crítica mais antiga considerava *O desaparecido* o romance com final feliz de Kafka”. Muito embora “as leituras mais recentes tendem a pôr em questão essa suposta felicidade” (LAGES, 2003, p. 159), aqui vamos, no entanto, acompanhar a linha da reflexão benjaminiana, que é, como se sabe, uma linha messiânica. Trata-se de um

¹³ Lembremos, aliás, as palavras de Benjamin: “Hoje talvez se possa esperar uma superação efetiva daquele equívoco básico que acreditava ser a brincadeira da criança determinada pelo conteúdo imaginário do brinquedo, quando, na verdade, dá-se o contrário. A criança quer puxar alguma coisa e *torna-se cavalo*” (BENJAMIN, 2009, p. 93).

messianismo “fraco”, fica bem caracterizado por Theodor Adorno nas partes finais de *Minima Moralia*, onde ele escreve:

O único modo que ainda resta à filosofia de se responsabilizar perante o desespero seria tentar ver as coisas como aparecem do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz, exceto a que brilha sobre o mundo a partir da redenção: tudo o mais se esgota na reconstrução e não passa de elemento técnico. Há que estabelecer perspectivas em que o mundo surja transposto, alienado, em que se mostrem as suas gretas e desgarramentos, como se oferece necessitado e disforme à luz messiânica (ADORNO, 2001, p. 242).

Estas frases parecem caracterizar bem o projeto de leitura de Benjamin, que, de acordo com Michael Löwy (2005, p. 52), parte da premissa de que a “redenção não é inteiramente garantida, ela é apenas uma possibilidade muito pequena que é preciso saber agarrar”. Nessa leitura messiânica de Kafka, as visões hípicas cobram um lugar de destaque. A figura do cavalo está estreitamente ligada à representação teatral. Chamando a atenção para o peculiar espaço de um hipódromo-teatro, onde se ambienta o último capítulo do romance, Benjamin afirma que para o protagonista “a cena constitui o último refúgio, e não é impossível que esse refúgio seja também a salvação” (BENJAMIN, 1985, p. 150). O veículo que leva Karl a esse espaço é, na camada literal da trama, um trem, mas de um modo secreto sugere-se que é, na verdade, o cavalo, esse animal inscrito no sobrenome do protagonista. É o cavalo que transporta o sujeito kafkiano ao espaço idealizado das pradarias da América como espaço de um despojamento messiânico.

Essa interpretação do significado do cavalo em *Amerika* não deixa de ser problemática, pois não há como obviar o fato de que a aprendizagem da arte equestre é para o jovem migrante Karl Rossmann um dos primeiros passos – junto com a aprendizagem do inglês – no caminho de sua *Bildung*. Ele deve se tornar não um índio, mas um cidadão americano distinto, moderno e decididamente “civilizado”, pronto, portanto, não a “viver com pouco”, mas a ter “mais e mais”, de acordo com o roteiro do “sonho americano” pautado pelo sucesso comercial do seu tio-senador, um capitalista exemplar.

É curioso observar que na cena ambientada na escola de equitação aparecem, de maneira insistente, alusões ao sono e ao desejo de dormir: “Mas aí passou a ser obrigado a levantar da cama já às quatro e meia da manhã, o que muitas vezes lamentava bastante, pois sofria de uma verdadeira sonolência” (KAFKA, 2003, p. 30) – lemos na frase que segue imediatamente à informação sobre o agendamento das lições de equitação para Karl. A frase pode lembrar as dificuldades para se levantar de manhã – decerto grotescamente hiperbolizadas pela sua metamorfose – experimentadas por Gregor Samsa¹⁴, aquela figura entre cujos significados possíveis se encontra a culpada fantasia de subverter – ou melhor: a trágica consciência da impossibilidade de subverter – a subjugadora maquinaria de exploração da vida humana pelo capital. As lições de equitação que Karl toma às cinco e meia da manhã começam num ambiente so-

¹⁴ “Acordar cedo assim deixa a pessoa completamente embotada – pensou. – O ser humano precisa ter o seu sono. [...] Por enquanto, porém, tenho de me levantar, pois meu trem parte às cinco. E olhou para o despertador que fazia tique-taque sobre o armário. – Pai do céu! – pensou. Eram seis e meia e os ponteiros avançavam calmamente, passava até da meia hora, já se aproximava de um quarto. Será que o despertador não havia tocado?” (KAFKA, 1997, p. 7).



nâmbulo. Os cavalos estão “mergulhados” num “meio-sono”, enquanto o professor de inglês permanece “sempre encostado no batente da porta, na maior parte das vezes caindo de sono”. O senhor Mak, filho de um milionário e instrutor de equitação, chega atrasado para as lições fazendo bruscamente acordar todo mundo. Com a sua vinda “estalava mais alto o chicote através do recinto”. Essa imagem, embora remeta à prática de fustigar o cavalo, conjugada com a insistência na incômoda compulsão de madrugar, conforma um quadro que pode ser associado ao mesmo tempo a uma cena de começo de jornada numa fábrica, assim como à violência física usada como maneira de docilizar as pessoas escravizadas. Nesse sentido, o cavalo fica *atrelado* ao processo de subjetivação de Karl que visa incorporá-lo num regime de trabalho em que o capitalismo parece dificilmente discernível da escravatura.

E, no entanto, o texto consegue operar uma mudança no significado do cavalo como símbolo. Da escola de equitação, um dos espaços do começo da narrativa, Karl se desloca, na sua parte final, tendo passado pelo purgatório do hotel e do apartamento de Brunelda, a um hipódromo. Poderia parecer que se trata, de novo, assim como no caso da escola de equitação, de um espaço fechado, oposto à sonhada interminável planície da liberdade. No entanto, o hipódromo se revela como um espaço não tão fechado assim. Num momento se diz que Karl “chegou até a parar e olhar para o campo onde ficava o grande hipódromo que se estendia em todas as direções até os bosques ao longe” (KAFKA, 2003, 142). O hipódromo parece não ter quase limites, estendendo-se pelo vasto campo afora. É, ao mesmo tempo, o espaço de uma radical inclusão: no teatro de Oklahoma todos são admitidos. Não se precisa de nenhuma qualificação nem treinamento prévio. Trata-se, nesse sentido, de uma visão decididamente messiânica de poder finalmente apenas *ser*. E para consegui-lo, parece sugerir Kafka, há uma “única possibilidade”: “usar o cavalo do agressor para a própria cavalgada”; ou seja, mudar o sentido das coisas, inverter discursos opressores contra a própria opressão, valer-se de uma série de subterfúgios cujo modelo seria o índio cavaleiro, mas por outro lado, também, Sancho Pança, brilhantemente reinterpretado por Kafka como esconjurador do Quixote-diabo com ajuda de romances de... cavalaria (BENJAMIN, 1985, p. 164). Mas o cavalo aqui não é só instrumento de subterfúgio, é também parceiro e é o outro que a gente pode se tornar. Nesse sentido, a visão messiânica de Kafka também diz respeito à possibilidade de aprender – sempre tendo os povos originários como modelo a seguir – a estabelecer com outras espécies um tipo de relação misteriosa, talvez uma relação xamânica, em que se possa dizer com Benjamin (1985, p. 164): “Homem ou cavalo, pouco importa, desde que o dorso seja aliviado do seu fardo”. Esse fardo tem muito a ver com a instituição do Estado. No conto “O novo advogado”, evocado por Benjamin, trata-se da liberação de Bucéfalo da carga de Alexandre Magno, o protótipo do imperialista. No caso de Karl, pode ser notado que ele chega por um instante a tornar-se “um pouco como” cavalo precisamente no momento em que ele escapa à perseguição por parte de um agente de polícia. Após fugir com ajuda do pícaro Delamarche, o francês da dupla de *frenemies* do protagonista, este diz para Karl: “Ao menos você podia correr ao ar livre como um cavalo” (KAFKA, 2003, p. 105). Por um instante então – de um modo metafórico –, Rossmann se torna, com efeito, “menos”, como se deixasse de ser homem, *Mann* para só ficar sendo *Ross*, cavalo, esse ser nu/ despojado e irredutivelmente livre. O sonho impossível de Clarice Lispector, curiosamente, se

realiza (mesmo se apenas virtualmente, por força de uma comparação), no momento em que o protagonista evade a autoridade do Estado.

Sobre a cavalgada libertadora, Benjamin escreve ainda: “Assim se realiza a fantasia do cavaleiro feliz, que galopa numa viagem alegre e vazia em direção ao passado, sem pesar sobre sua montaria” (BENJAMIN, 1985, p. 163). A conclusão da leitura benjaminiana do miniconto está subordinada ao particular messianismo do filósofo, que, nas teses sobre o conceito de história, insiste na necessidade de incluir na redenção as gerações anteriores (cf. LÖWY, 2005). O seu grande problema é “como redimir o passado”, daí que o cavalo do índio adote nos seus escritos uma posição análoga ao famoso anjo da história, com o rosto voltado para trás. A orientação retrospectiva é acentuada na figura do cavalo: ele representa uma alegoria do estudo em tanto “uma corrida a galope” contra “a tempestade que sopra dos abismos do esquecimento” (BENJAMIN, 1985, 162). Nesse sentido, o cavalo se torna um veículo da intervenção messiânica no tempo, pois “as deformações que um dia o Messias corrigirá [não] são apenas as do nosso espaço. Certamente são também as do nosso tempo” (BENJAMIN, 1985, p. 160).

Benjamin coloca o valor messiânico do galope do índio sobretudo na sua suposta retroatividade e na capacidade de intervir na própria temporalidade, essencialmente defeituosa devido ao fato de que o progresso deixa no esquecimento uma geração após a outra. Nos interessa propor aqui outra interpretação, segundo a qual a intervenção messiânica atingiria também, e talvez sobretudo, a constituição metafísica da subjetividade humana. É que há na miniatura em questão um elemento crucial: durante a cavalgada, o cavalo começa a desaparecer, como também se sugere que acontece (ou aconteceria, afinal, se o romance tivesse sido concluído?) com o protagonista de *Amerika ou Desaparecido*. A esperança de uma redenção se articula assim com o potencial de desaparecer. Para tentar compreendê-lo, pode ser relevante lembrar que, para Kafka, o teatro (palco-refúgio) está estreitamente vinculado a certo fascínio pelo hassidismo polonês, movimento judaico fundado no século XVIII por Baal Shem Tov¹⁵ que recuperou e popularizou vários elementos do misticismo cabalístico baseado nos ensinamentos de Isaac Luria (SCHOLEM, 1941, p. 31-330). Nesse contexto, a “desaparição” sugerida por Kafka bem pode ser compreendida como um ideal místico, pois

(...) deve ser salientado que a grande maioria dos místicos descreve sua experiência não em termos de uma visão ou de uma percepção (por exemplo, da presença de Deus ou de outro absoluto), mas sim em termos de um esvaziamento completo da consciência, uma completa falta de sensação, percepção, pensamento, etc. Os Cabalistas falam de seu absoluto, *Ein-sof*, como *Ayin*, nada, e o processo experiencial ou místico que eles e, especialmente, os Hasidim descrevem não é o de experimentar a presença do Senhor, mas sim o dos *bitul ha-Yesh*, a anulação do eu, a transformação de *Yesh* (existência) em *Ayin* (nada)¹⁶ (DROB, 2004).

¹⁵ Essa conjunção se dá graças à influência que teve em Kafka a figura de Isaac Löwy, chefe da trupe de teatro iídiche de Lemberg (Lviv), com quem Kafka esteve em contato e com quem colaborou mais intensamente nos anos 1911-1918.

¹⁶ [it] should be pointed out that the vast majority of mystics describe their experience not in terms of a vision or perception (e.g. of the presence of God or other absolute) but rather in terms of a complete emptying of consciousness, a complete lack of sensation, perception, thought, etc. The Kabbalist's speak of their absolute, *Ein-sof*, as *Ayin*, nothing, and the experiential or mystical process they and, especially, the Hasidim describe is not one of experiencing the Lord's presence, but rather one of *bitul ha-Yesh*, the nullification of the self, the transformation of *Yesh* (existence) into *Ayin* (nothingness) (DROB, 2004).



A imagem do galope num cavalo que desaparece poderia ser subordinada, assim, a esse processo místico, pois, como escreve Mark Christian Thompson, Kafka “faz com que seus personagens degenerem, ou realizem o que chamo de transformação recapitulativa, passando pelo estado Negro a caminho de se tornarem animais e, por fim, incriados”¹⁷ (THOMPSON, 2016, p. 12).

5. O outro outro

Eis um elemento importantíssimo em que vamos nos deter: No desfecho, ao invés de fechar o ciclo do *Bildungsroman* e configurar o seu protagonista como um cidadão americano moderno-capitalista, Kafka apresenta a visão em que ele se torna... não índio, mas sim “negro”, e mais concretamente *Negro*. Como escreve Susana Kampf Lages:

Karl vai buscar trabalho como ator numa enorme trupe de teatro, e assume um apelido que o identifica de modo extremamente complexo e sutil às minorias etnoculturais: *Negro* (ingl.), palavra em lugar da qual estava, no manuscrito, um anagrama: o nome de origem judaica Leo, eliminado. Por sua vez, Leo é anagrama da palavra *Oel* (al.), óleo, que remete ao topônimo Oklahama/Oklahoma, lugar da corrida pelo petróleo (o “óleo negro”), e constitui também um fragmento anagramático do sobrenome de família de sua mãe, Julie Löwy (Löwy=Loewy). A rede anagramática neste capítulo é densíssima e interliga diversos elementos de caráter textual (nomes, histórias, notícias de jornal) com elementos da biografia pessoal e familiar de Kafka. A dissipação da subjetividade no nome tem como correlato uma dispersão no espaço, no fragmento final em que o protagonista inicia a sua nova jornada para o interior da vasta América (LAGES, 2003, p. 153).

Em vez da identidade judaica, o protagonista adota a afro-americana. Embora todo outro seja inteiramente outro, segundo sugeriu Derrida, não pode ser indiferente essa peculiar decisão de tornar-se *outro outro*. Com esse gesto, Kafka reabre e redefine de alguma forma o ciclo de metamorfoses que começa com a condição de emigrante, exilado, desterrado que pretende construir uma nova subjetividade, mais forte, mais estável e mais exitosa. No entanto, Karl não consegue – quem sabe, de fato, nunca o quis – reafirmar a sua subjetividade vencedora e forte, ao invés disso, o ponto de chegada da sua trajetória (da sua travessia) se revela como uma surpresa: ele se torna “negro” como um primeiro passo rumo a desaparecer. Mas desaparecer não tem de ser um gesto de desistência; numa perspectiva messiânica, tão voltada para o trabalho de forçar a mudança de signos, pode encerrar resistência, como mostra o caso de François Mackandal, o mítico líder da resistência dos africanos escravizados no Haiti no século XVIII, a cuja lenda acudiu Alejo Carpentier para compor *El reino de este mundo*. No momento de sua execução, Mackandal torna-se borboleta e começa um ciclo de reencarnações como maneira de resistir ao domínio colonial dos franceses no país.

Mas Kafka certamente não pensou em Mackandal como modelo do negro que Karl se torna. Vale recordar que uma das principais fontes que ele usou para escrever *O desaparecido* foi o

¹⁷ “has his characters degenerate, or enact what I am calling recapitulative transformation, passing through the Negro state on the way to becoming animal and, ultimately, uncreated” (THOMPSON, 2016, p. 12).

livro de viagem, *Amerika, heute und morgen*, de Arthur Holitscher, ilustrado com fotografias desse autor socialista húngaro. Uma delas, provavelmente a mais conhecida, mostra a execução/linchamento de dois homens negros; na imagem, eles aparecem enforcados ao lado dos seus algozes brancos. A imagem está acompanhada de uma inscrição horrendamente irônica: “O idílio de Oklahama” (THOMPSON, 2016, p. 37-38). O negro em que Kafka devia pensar ao escrever sobre a “metamorfose” final de Karl talvez fosse, antes de mais nada, um ser humano maltratado e assassinado, assim como já o foram inúmeras vezes, e nas décadas futuras iriam sê-lo de novo em escala inédita, os judeus. A visão de redenção que Kafka parece procurar no romance seria então o inverso – ou melhor dizendo, o negativo – dessa fotografia? Tentando transformar o documento da barbárie e violência extrema em algo “que não seja impossível que seja uma salvação”, tem-se de partir da consciência da tragédia da negação radical do outro: a violência racial e extermínio que Holitscher condena vivamente no seu texto. Kafka, impressionado com sua leitura, parece que está buscando “o negativo” dessa situação da injustiça radical, representada na foto. Em *A paixão segundo G.H.*, Clarice Lispector sugeria que a fotografia “é o retrato de um côncavo, de uma falta, de uma ausência” (LISPECTOR, 1964, p. 30). A colocação remete à relação entre negativo e positivo, presença e ausência, mas, talvez, também inferno e paraíso, mundo decadente e mundo messiânico, um secretamente subjazendo ao outro. No discurso místico de Clarice, muitas vezes trata-se de inconcebíveis faces opostas da mesma moeda. Parece, aliás, igualmente duplo, metafisicamente falando, o *status* da figura do “desaparecido”. Sobretudo na América Latina, é difícil pensar nessa categoria sem evocar os crimes das ditaduras militares e o comum recurso, por sua parte, ao sequestro e à desapareição forçada de pessoas como instrumento nessas “guerras sujas”. É a irreduzível cara infernal do motivo da desapareição. Mas desaparecer, como “meta mais alta” de um processo de aprender a viver com pouco, a se contrair para abrir espaço para o mundo existir, de se submeter a um voluntário despojamento ascético, pode constituir, inversamente, também um ideal messiânico. Adorno escrevia que “a negatividade consumada, uma vez abarcada no seu todo pela vista, compõe a imagem invertida do seu contrário”, fenômeno que acontece sob “a luz messiânica” (ADORNO, 2001, p. 242). Esse parece ser o esforço de Kafka: mudar o significado das coisas, distorcer a representação do mundo distorcido que habitamos para forçá-lo – tarefa que talvez não seja impossível – a mudar.

No final de *A hora da estrela*, Clarice Lispector apontou: “Quando Deus vier à terra, haverá silêncio grande” (LISPECTOR, 1984, p. 97). A versão do apocalipse, segundo Franz Kafka, também é negativa: “O Messias só virá quando não for mais necessário, só virá um dia após a sua chegada, não virá no último, mas depois do último dia” (KAFKA *apud* CANTINHO, 2017). Benjamin escreveu, por sua vez: “O homenzinho é o habitante da vida deformada; *desaparecerá* quando chegar o Messias, de quem um grande rabino disse que ele não quer mudar o mundo pela força, mas apenas retificá-lo um pouco” (BENJAMIN, 1985, p. 159, grifo meu). Essa “pequena retificação” talvez possa se associar à pequena falha ortográfica presente no texto original de *Der Verschollene*: a substituição da “o” por “a” na palavra Oklahama. A descrição como idílio da realidade do estado norte-americano de Oklahama (e, por extensão, de todo o mundo carente de redenção que habitamos, dessa vida deformada que é a de todos nós) contrasta de um modo flagrante com a violência retratada na fotografia. Talvez não esteja muito distante do espírito



de Kafka afirmar que o mal que, de forma tão brutal, se faz presente no mundo, em algum plano metafísico corresponda a um pequeno erro de grafia. Embora o erro consista na troca do “o” por “a”, Kafka o copiou, de modo provavelmente inconsciente, do livro de Holitscher, já que o lapso tem todas as características de uma cifragem proposital: alfa e ômega, o princípio e o fim, foram intercambiados; talvez seja esse o defeito metafísico de base que precisa ser redimido.

Nesse sentido, o ato messiânico de redenção em algum sentido poderia consistir numa pequena correção que fizesse que tudo de repente ficasse no seu lugar e deixasse de haver qualquer diferença entre branco e negro. Essa correspondência entre a escrita (as letras do alfabeto) e a dimensão metafísica do mundo está muito enraizada na tradição cabalística, que Kafka devia conhecer, pelo menos através daquilo que aprendeu sobre hassidismo com Isaac Löwy. Tudo isso, talvez, possa legitimar a leitura do gesto final da troca de nome, por parte de Karl, como um gesto messiânico.

Será que se Karl se torna negro, ele de alguma forma vira uma dessas pessoas enforcadas da foto, num gesto que pode lembrar o gesto de Jesus, de deixar-se crucificar “por nós”, pelos outros? “Tornar-se outro” seria, assim, uma tentativa, incerta, mas talvez a única eticamente responsável perante o desespero que o mundo a nossa volta desperta em nós, de nos posicionarmos frente a ele.

6. Esperança da agência radical

Será possível a redenção? Adorno conclui *Minima Moralia* afirmando a quase irrelevância da colocação, ao escrever que “em face da exigência, que assim se impõe”, ou seja, devido ao imperativo de responsabilidade, “a pergunta pela realidade ou irreabilidade da própria redenção é quase indiferente¹⁸” (ADORNO, 2001, p. 242). Dito de outra forma, dada a primazia da ética sobre a ontologia, é preciso insistir na redenção mesmo que ela seja impossível. Esse programa metafísico parece-se bastante ao que, no nível político, exigia o movimento estudantil de maio de 1968: dado que nada do que é possível adianta, “sejamos realistas. Exijamos o impossível”. Coloca-se, destarte, a necessidade, a urgência de uma esperança verdadeiramente radical. Kafka parece às vezes introduzir o mesmo clima de radicalidade.

Na paradoxal figura do galopar de tal forma que nem o cavalo seja necessário, talvez esteja contido o germe de uma outra solução, singular decerto, ao dilema da agência exprimido na básica fórmula: afinal, a gente pode fazer algo? A imagem do índio inclinado na sela, atravessando a planície trepidante onde começa a se dissolver, encerra um jogo paradoxal com a distinção aristotélica entre atributo e essência, pois postula prescindir (jogar fora) não só aquilo que é contingente (as rédeas, as esporas), mas até mesmo aquilo que é essencial (a cabeça do cavalo). Lembremos, nesse contexto, que Clarice Lispector considerava que o que é essencial para “nós” é a hipocrisia; em “Mineirinho”, ela deixou uma de suas perturbadoras definições antropológicas:

¹⁸ Vale notar a semelhança entre essa conclusão e a do ensaio de Benjamin sobre Kafka. Para ele, a diferença entre homem e cavalo também “pouco importa”.

“Nós, os sonsos essenciais” (LISPECTOR, 1964b, p. 253). Kafka nos propõe pensar na possibilidade de começarmos por nos tornar “um pouco” como os outros como primeiro passo nos despojamentos, rumo a sermos nus como o cavalo, inclusive a não sermos mais (e talvez por isso sermos plenamente). Não se trata de ficar, destarte, inativos e impotentes. Reparemos que o índio que Kafka deseja se tornar permanece *gleich bereit*, “desde logo alerta” na versão de Carone, “sempre pronto” na de Rouanet (em BENJAMIN, 1985, p. 144), ou ainda “em prontidão”, como traduz André Vallias (KAFKA, 2014). O tradutor polonês, Alfred Kowalkowski é mais explícito ao escrever: “*zawsze gotowy do czynu*”, isto é: “sempre pronto para atuar” (KAFKA, 2016, p. 187). Trata-se, assim, de um sujeito evanescente que, no entanto, está pronto para atuar, ele guarda a capacidade de agir. Assim como seria possível galopar num cavalo que desaparece, nessa perspectiva messiânica talvez não seja impossível que desaparecendo, submetendo-se ao despojamento, em ausência de si próprio, se mantivesse – ou se adquirisse por fim – a capacidade radical de atuar. Radical no sentido de “apesar de tudo”, mas radical também no sentido da radicalidade daquilo que consegue se opor à hipocrisia ou à sonsice que Clarice Lispector em “Mineirinho” julga que é a nossa essência. O gesto radical é aquele através do qual somos capazes de levar os nossos princípios éticos, a nossa “responsabilidade perante o desespero” às últimas consequências.

Tal leitura da miniatura de Kafka postula um modelo de sujeito no tempo messiânico. Na filosofia, a subjetividade costuma ser considerada um conjunto, um termo só; porém, a gramática ensina que a condição de ser um sujeito é dupla: um sujeito gramatical pode reger dois tipos de predicados: verbais ou nominais. Seguindo essa linha, a ideia da subjetividade poderia se decompor em duas ideias: identidade (que os verbos copulativos junto com o predicado nominal exprimem: “eu sou”, “ele parece”, “ela está”) e, do outro lado, agência (expressa pelos predicados verbais ou verbos predicativos), quer dizer, tudo aquilo que o sujeito faz. Devemos basicamente a Descartes a consolidação da ideia de que a agência depende da identidade. Segundo o seu famoso argumento, já que eu penso, é lógico que existo, que sou uma coisa, só posso ser ativo se primeiramente sou uma substância. Esse argumento está baseado na premissa ontológica de que para fazer algo é preciso, primeiro, ser, e “ser” implica “ser quem se é”. Há, no entanto, alguns autores que se dedicaram a subverter essa premissa. Clarice Lispector usa a paródia para desconstruí-la, quando apresenta uma galinha que “não sabia que «eu» é apenas uma das palavras que se desenha enquanto se atende ao telefone, mera tentativa de buscar forma mais adequada. A que pensou que «eu» é ter um si-mesmo” (LISPECTOR, 2006, p. 50).

Em um sentido parecido, a miniatura americana (ou ameríndia) de Kafka nos mostraria, nesse sentido, como a agência pode (ou deveria) se desligar da identidade e desse modo postularia o ideal de se atuar de forma radical que, paradoxalmente, só seria possível ao cumprir-se aquela meta mais alta que é: desaparecer. Essa conclusão não deixaria de guardar certa coesão com o famoso dito kafkiano sobre a esperança: “Existe infinita esperança. Só que não para nós”. Com efeito – talvez diria Clarice Lispector – não há esperança para nós, pois nós somos “sonsos essenciais”. A condição para conquistar a esperança, uma esperança radical, seria então logicamente muito simples, embora praticamente muito difícil de conseguir: deixarmos de ser nós e tornarmo-nos outros. Pelo menos um pouco.



CONFLITO DE INTERESSES

Não há conflito de interesses.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. Tradução por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARGUEDAS, José María. **El sueño del pongo**, 1965. Disponível em: <<https://www.isliada.org/relatos/el-sueño-del-pongo/>>. Acesso em 27 mar. 2022.

BASTOS, Alcmemo. Alencar e o índio do seu tempo. **O eixo e a roda**, v. 21, n. 2, 2012.

BEN ISRAEL, Menaseh. **Origen de los americanos**. Esperanza de Israel, Madrid: Librería de Santiago Pérez Junquera, 1881/1650.

BENJAMIN, Walter. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Tradução por Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 137-164.

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Tradução por Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2009.

BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. Entrevista a Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. **El País Brasil**, 2014. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>. Acesso em 26 mar. 2022.

CANTINHO, Maria João. Existe um messianismo em Kafka? **Revista Caliban**, 24 jan. 2017, Acesso em 8 abr. 2023. Disponível em <https://revistacaliban.net/existe-um-messianismo-em-kafka-b3b6a38cb0a5>.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem** (e outros ensaios de antropologia). São Paulo: Ubu, 2017.

CONNOLLY, Kate. German publisher pulls Winnetou books amid racial stereotyping row. **The Guardian**, 23 ago. 2022. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2022/aug/23/german-publisher-ravensburger-verlag-pulls-winnetou-books-racial-stereotyping-row>>. Acesso em 13 abr. 2023.

DANOWSKI, Déborah & CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora | São Paulo: ISA: Instituto Socioambiental, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999.

DROB, Sanford L. Tzimtzum and ‘Differance’: Derrida and the Lurianic Kabbalah. **New Kabbalah**, 2004. Disponível em: <<http://www.newkabbalah.com/Derrida3.html>>. Acesso em: 13 abr. 2023.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro**. (A origem do “mito da modernidade”). Tradução por Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. **Revista de Antropologia**, Vol. 52, n. 1, janeiro-junho 2009, p. 97-136.



HÄMÄLÄINEN, Pekka. The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures. **Journal of American History**, 90(3), 833, 2003.

HARVEY, David. A acumulação via espoliação. *In: O novo imperialismo*. Tradução por Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

HERNÁNDEZ, José. **Martín Fierro**. Madrid: Cátedra Letras Hispánicas, 1991.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Tradução por Modesto Carone, 1997. Disponível em: <<https://colegiocn-gparanagua.com.br/wp-content/uploads/2021/02/A-METAMORFOSE.pdf>>. Acesso em: 13 abr 2023.

KAFKA, Franz. Desejo de se tornar índio. *In: Contemplação / O foguista*. Tradução por Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KAFKA, Franz. **O desaparecido ou Amerika**. Tradução por Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2003.

KAFKA, Franz. **Vontade de virar índio**. Tradução por André Vallias, 2014. Disponível em: <<https://twishort.com/zDxec>>. Acesso em 15 de abr. 2023.

KAFKA, Franz. Stać się Indianinem. Tradução por Alfred Kowalkowski. *In: Opowieści i przypowieści*. Varsóvia: PIW, 2016, p. 187.

KAFKA, Franz. **Diários – 1909-1923**. Tradução por Sérgio Tellaroli. São Paulo: Todavia, 2021.

KRENAK, Ailton. Sonhar para adiar o fim do mundo. *In: A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 20.

LAGES, Susana Kampff. Posfácio. Das (im)possibilidades de traduzir Kafka. *In: KAFKA, Franz. O desaparecido ou Amerika*. Tradução por Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2003.

LEAR, Jonathan. **Radical Hope**. Ethics in the Face of Cultural Devastation. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros. Uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1964^a.

LISPECTOR, Clarice. Mineirinho. *In: A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1964b, p. 252.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LISPECTOR, Clarice. **Contos**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

LISPECTOR, Clarice. **Como nasceram as estrelas**. Doze lendas brasileiras. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

LLOSA, Mario Vargas. **O falador**. Tradução por Remy Gorga Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

LÖWY, Michael. **Aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução por Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUDMER, Josefina. **Gauchos, índios y negros** [áudio do seminário] 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hB2fEor0Tko&ab_channel=LecturaMundiUNSAM>. Acesso em 29 mar. 2023.



MACHADO, Helena & AVILLA, Leonardo. The Diversity of South American Equus: Did Size Really Matter? **Frontiers in Ecology and Evolution**, 7:235, 2019.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. A história dos sonhos. Tradução por Clarissa Xavier. **Caderno de Leituras**, n. 126, Série Intempestiva, Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021.

NADLER, Steven. Spinoza and Menasseh ben Israel: Facts and Fictions. **Journal of the History of Ideas**, vol. 80, number 4, p. 533-554, Out. 2019.

PERRY, Nicole. **Karl May's Winnetou:** The Image of the German Indian. The Representation of North American First Nations from an Orientalist Perspective. Tese de mestrado, McGill University, 2006. Disponível em: <<https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/sq87bt81x>>. Acesso: 13 de abr. 2023.

ROSSI, Amanda. Dia do Índio é data 'folclórica e preconceituosa', diz escritor indígena Daniel Munduruku. **BBC Brasil**, 19 abr. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47971962>>. Acesso: 12 abr. 2023.

SAID, Edward. **Orientalismo.** O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SADZIK, Piotr. **Regiony pojedynczych herezji.** Marańskie wyjścia w prozie polskiej XX wieku. Cracóvia: Austeria, 2022.

SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHWARCZ Lilia Moritz & STARLING Heloisa M. **Brasil:** uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

THOMPSON, Mark Christian. **Kafka's Blues.** Figurations of Racial Blackness in the Construction of an Aesthetic. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2016.

WOOD, R. Raymond. The Role of the Romantic West in Shaping the Third Reich. **Plains Anthropologist.** Journal of the Plains Anthropological Society, vol. 35, n. 132, 1990, p. 313-319.