

“Devemos imaginar a antropologia antropologicamente”

Entrevista com Jimmie Durham

Sophie Moiroux¹
Laboratoire d'Anthropologie Sociale

Não é tarefa simples introduzir o artista contemporâneo Jimmie Durham². Em uma breve apresentação como esta, as palavras podem ser enganadoras, especialmente quando se trata de um pensador, um “ativista intelectual” que enfrentou e desvelou jogos de palavras e categorias simplificadoras. No texto que segue, apresentamos entre aspas algumas palavras-chave presentes em seus escritos.

Nascido em 1940 em uma família de ativistas Cherokee, Jimmie Durham é um escultor, *performer*, poeta e ensaísta que atualmente vive e trabalha em Nápoles e Berlim. Sua primeira exposição individual, nos Estados Unidos, data de meados dos anos 1960, ao passo que sua carreira artística emergiu em meados da década de 1980. Nesse ínterim residiu na Europa, pois sempre se sentiu em exílio em seu próprio país, e dedicou-se também à política, num momento em que isso era preciso e quando havia maiores oportunidades. Desde o início dos anos 1970 é membro ativo do conselho central do Movimento Indígena Americano (AIM), permanecendo até o início dos anos 1980 como representante das Nações Unidas (posição que o fez viajar ao redor das Américas). Saiu desapontado dessa organização; de todo modo, a base para a Declaração da ONU pelos Direitos dos Povos Indígenas havia sido estabelecida.

Uma vez tendo definitivamente deixado a América do Norte para viver na “Eurásia” em 1994, definiu seu trabalho como “contramonu-

mento, contra-arquitetura, contracrença” e também contra a “Narrativa” (de Estado), e são esses alguns dos elementos que têm despertado o seu interesse na Europa. A maior parte de suas obras (e seus componentes) é específica ao local em que é exibida – tanto geográfica e socialmente quanto em uma perspectiva histórica. Jimmie Durham já realizou projetos artísticos em diferentes localidades ao redor do mundo³. Como escultor, “altera objetos”, algumas vezes os rearranjando. Trabalha principalmente com “materiais”, que podem ser *qualquer* coisa (incluindo as palavras) com dimensões políticas. Pode-se mesmo dizer que suas obras de arte estão fundadas em diálogos com seus materiais. Como um artista ele procede “investigando-os”, e tem a necessidade de “participar” socialmente em discussões e questões contemporâneas. Um de seus interesses fundamentais é a relação das pessoas com o discurso por detrás da ideia de “nação”. Em seu trabalho, ele almeja engajar o espectador em “confusão” e reflexão.

Muito além de uma mera desconstrução de estereótipos por meio da ironia – como seu trabalho tem sido muitas vezes descrito, particularmente no que diz respeito aos estudos pós-coloniais –, suas peças revelam as dimensões múltiplas dos “materiais”: se, por um lado, são compostas por materiais que em si mesmos “não mentem” e que são tomados como “evidências”, por outro, são construídas como “ficções ficcionalizadas”. Suas obras de arte funcionam, assim, no relacionamento mútuo entre essas duas dimensões, produzindo reverberações entre as várias compreensões (além disso, essas obras são inerentemente performativas). No Brasil, exibiu em 2010 o *Bureau de pesquisa sobre a normalidade Brasileira* na Bienal de São Paulo, após ter realizado uma série desses “Museus” nos Estados Unidos (com falsos artefatos) e na Europa⁴. No mesmo ano, produziu *Provas circunstanciais do Brasil* na galeria Progetti no Rio de Janeiro, valendo-se principalmente de pedras, pedaços de madeira, juntamente com textos conversacionais –

alguns de seus materiais favoritos, que também incluem, por exemplo, canos e textos de arquivo.

Jimmie Durham participou de muitas exposições em vários países e feiras de arte internacionais, e suas obras integram uma série de coleções museológicas (Centre Pompidou, Paris; Tate, Londres; Whitney Museum of American Art; Museum of Contemporary Art, Los Angeles; Louisiana Museum, Copenhagen; Kiamas Museum, Helsinki; Zagreb Museum of Contemporary Art; Museum van Hedendaagse Kunst, Antuérpia; entre outros).

Publicou vários artigos sobre questões e temáticas que discorrem desde a situação indígena nos EUA até a arte contemporânea (críticos e pesquisadores de arte citaram-no frequentemente em questões a respeito do “primitivismo”), passando pela poesia (veja-se o premiado *Columbus Day. Poems, Drawings and Stories about American Indian Life and Death in the Nineteen-Seventies*, de 1983 e *Poems that Do not Fit Together*, 2012). Seus livros incluem *A Certain Lack of Coherence: Writings on Art and Cultural Politics* (1993), *My Book, The East London Coelacanth, Sometimes Called, Troubled Water; The Story of the British Sea-Power, Begins with a Chapter Titled* (1993), *Between the Furniture and the Building (Between a Rock and a Hard Place)* (1998), *The Second particle Wave Theory: as performed on the Banks of the River Wear, a Stone's Throw from S'Underland and the Durham Cathedral* (2005) e *Amoxohtli/Libro de Carretera/A Road Book* (2011), este publicado em espanhol, nahuatl e inglês. Ele também realizou a curadoria de alguns espetáculos, dentre os quais *The American West*, com Richard William Hill em 2005.

Apesar de Jimmie Durham ser considerado uma figura central na arte contemporânea, para a qual seu trabalho contribui de maneira crítica, na entrevista que segue ele abordará outras questões e temáticas. Com efeito, as muitas problemáticas levantadas por seu trabalho, assim como as diferentes pessoas e situações com que ele se encontrou ao longo de

sua vida, colocaram-no dentre os mais relevantes pensadores e artistas contemporâneos e sua voz, combinando experiência, análise e muito frequentemente poesia, oferece outro olhar a situações com as quais os antropólogos têm sido confrontados, assim como novas perspectivas para a disciplina.

Esta entrevista foi realizada em dois momentos: em Ubatuba, no 25 de outubro de 2010, e – via Skype – em Roma/Londres, no 28 de julho de 2011.

Você gostaria de começar falando sobre Robert Thomas (1925-1991) [antropólogo Cherokee], que você conheceu?

Penso que ele era um ótimo exemplo de um intelectual comprometido politicamente. E que via sua vida intelectual como uma vida política. Na Europa isso até que é comum, mas nos EUA não é tão comum assim. [...] Ele fundou essa revista [*American Voices*] para escritores e poetas indígenas americanos, deve ter sido em 1963 ou algo do tipo. Simon Ortiz, um poeta Pueblo, escreveu para ele, e muitas outras pessoas.

Gostaria que ele tivesse tido mais apoio, e que os tempos tivessem sido diferentes, pois ele teve, muito antes de mim, a ideia de que nós poderíamos estudar a nós mesmos, de que poderíamos fazer algo como “estudos indígenas americanos” [*American Indian studies*], que seriam mais do que “quem fez o quê e quando”, seriam realmente filosóficos, científicos. Por que as coisas são desta maneira, e por que pensamos dessa maneira? Enfim, questões desse tipo. Elas têm muito valor. Ao mesmo tempo, tentou com muito afinho fazer uma história Cherokee. Talvez um pouco mole demais, um pouco sentimental demais. Essa é uma doença Cherokee, penso eu. Ele não desgostava de nós o suficiente. Ele gostava demais de nós. Talvez eu é que desgoste demais de nós.

Robert Thomas disse que os Cherokee são um povo passivo...

Penso que isso é verdadeiro em muitos aspectos. Mas isso vem de uma história política que é um tanto difícil, extremamente difícil. Eu tinha um tio – ele era o diretor da escola de Chilacco, um internato. Era o diretor indígena da escola, mas não tinha absolutamente poder algum, não podia tomar qualquer decisão. E então houve um grande escândalo porque a escola era muito ruim. Os professores eram muito ruins, a administração era muito ruim. E lá estava ele, completamente impotente e foi ele quem levou a culpa por tudo. E eles o demitiram, eles ficaram com todos os maus professores, com todos os maus administradores e estava tudo muito bem. Mas eu o vi logo depois que isso aconteceu. E ele me chamava de Senhor Durham, pois eu estava no Movimento Indígena Americano, isso já era nos anos 1970. Então ele me contou a história: “Agora, senhor Durham, você acha que isso foi certo?”. Estranhamente passivo. E eu queria dizer “Não! Vamos lá explodir a porra da escola!”.

Há um instituto para os estudos Sami na Noruega [o Nordic Sami Institute] que é dirigido pelos Samis para os Samis. Eles estudam a língua deles, estudam todas as coisas diferentes que eles fazem e que tentam fazer. Isso é uma coisa muito boa, penso eu. O problema é que viveram com os Escandinavos por tanto tempo que ficaram tão estranhos quanto os noruegueses. Eles não lidam muito bem um com o outro.

Tinha um cara que era Cheyenne, penso, e que veio para uma das nossas grandes conferências [em 1976]. Eu pedi para Paul Smith fazer vídeos de todo mundo, para que fizéssemos entrevistas. Esse cara era um ativista político, e acabou insistindo em uma longa discussão sobre as sete bonecas. Sobre qual era a significância delas na sua cultura. Naquela hora eu fiquei muito impaciente com ele. Só vinte anos depois eu entendi que isso é realmente importante. Ele sabia que eles tinham essas sete bonecas, e que elas eram culturalmente importantes, mas ele não

sabia por que e não sabia a história. Ele queria saber. Agora eu quero, eu também quero saber.

Você pensa que, como antropólogo, Robert Thomas consegue com seu trabalho algo análogo ao direcionamento político de um membro da Nighthawk Society [Keetoowah, uma organização secreta de ativistas Cherokee]?

Penso que isso tem muita importância para nós, e que é muito importante para ele. E se você se definisse como politicamente comprometido ao invés de ter como sua definição ser um antropólogo? Essa é uma definição muito melhor, e te faz um antropólogo melhor.

Eu li um ensaio escrito por um aborígine australiano, que era doutor em antropologia, em que ele falava sobre por que eles fazem essas coisas doidas como cortar seus pênis e tudo aquilo que ele não podia ter escrito sobre se ele não fosse aborígine. Ele não saberia como pensar da mesma forma que você quando olha para isso e fala “isso é estranho, vou perguntar para eles por que eles fazem isso”. Ele não conseguiria, de qualquer maneira, uma boa resposta para a pergunta.

E se houvesse mais antropólogos indígenas?

Isso mudaria muita coisa sim. Uma vez eu encontrei uma antropóloga Sioux; mas ela era super colonizada, pois sua família era realmente estupidamente cristã. Nos anos 1960 eu perguntei se ela conhecia algum Sioux tradicional. E ela respondeu: “O que você quer dizer com tradicional?”. Como eu não sabia a resposta, eu disse: “que não é cristão”. Isso realmente a chocou, a deixou muito chateada. E ela respondeu: “Não, eu não conheço Sioux algum que não seja cristão”.

Como antropólogos, eles teriam de entrar na comunidade dos antropólogos. Que tipo de trabalho você acha que eles fariam?

Até mesmo vinte anos atrás, até naquela época, os índios Sioux que eram escolarizados eram de famílias que tinham se vendido para conseguir favores especiais do governo. Em outras palavras, são traidores. Da mesma forma, eles são educados como traidores. Então eles já pensam como homens brancos ruins. Até mesmo quando eles tentam ter orgulho de seu próprio povo, eles não têm, eles têm vergonha de seu próprio povo. Eles estão tentando... eles ainda tentam seguir aquilo que é esperado de índios bonzinhos.

Por exemplo, esse escritor, que é um cara legal, ele era completamente apolítico, como a maior parte dos nossos escritores, porque ele tem educação, e eles são educados contra nós [...] eles são educados *para que* eles sejam civilizados... Isso faz com que Bob Thomas seja ainda mais importante. Mas ele mesmo era muito passivo, por isso, nunca conseguiu o reconhecimento que deveria ter tido.

Não é raro ouvir que índio criado com educação e cultura dos brancos não é mais índio...

É esse tipo de coisa que me deixa louco, esse tipo de conversa.

Ouvi alguém dizendo, na sua exposição na Bienal de São Paulo, que os brasileiros antropofagizaram os índios, deixando de ser europeus, para se tornar brasileiros.

Mas quem é que poderia ser mais judeu do que Moisés? Ele era *tão* judeu que Deus falou com ele *especialmente*. Cresceu com um povo estranho

do outro lado do deserto. Como não sabia falar hebraico direito, então fez com que seu primo falasse com ele. Adoro essa história. Ainda por cima Moisés não tem poder algum. Seu primo é que tem um bastão mágico, e ele pega emprestado.

Eu gosto muito desses siberianos que conheci já há quinze anos. Eles ainda são eles mesmos, porque você não para de ser você mesmo. Não são nem um pouquinho russos, de maneira alguma, mas falam russo melhor do que muitos russos. E eles fazem uma ciência melhor do que a de qualquer russo. E não se preocupam com o que poderiam ter feito em qualquer momento de sua história, pois a história é um tanto longa. Então se alguém diz “os índios brasileiros fizeram isso antes que os portugueses chegassem”, temos de dizer “Como assim? Quão antes que os portugueses viessem?” Porque se voltarmos quinhentos anos, vamos encontrar algo completamente diferente. Quão estranho é que o ponto de pureza seja o ponto do contato com os europeus; por que tem que ser esse o ponto de pureza? Por que esse tem que ser um momento definidor para a cultura de alguém, o momento em que outra pessoa nos vê? Isso é ridículo. Não há ciência quando se envolve com esse tipo de atitude. Vi também em Yakutia (na Sibéria) algumas nozes negras⁵ em um museu. Essas nozes não estão mais lá, porque agora está muito frio, mas elas *estiveram* lá. Então eu penso que nós trouxemos as nozes negras da Sibéria conosco – pois elas realmente significam algo para os Cherokee. Ou fomos atrás delas, ou ainda ambas as coisas. Talvez estivéssemos seguindo a migração das nogueiras negras. Eu aprendi com esses cientistas yakutias que falar de uma ponte de terra entre o Alaska e a Sibéria é uma maneira errada de pensar. Havia um continente, não uma ponte de terra, havia um continente de florestas no Pacífico Norte. Então, não se tratava de *migrar* por essa ponte de terra e então ir para o Alaska. Quando havia um continente, as pessoas viviam ali. As nogueiras negras começaram a crescer ali – talvez porque as trouxemos e as plantamos, ou talvez as

seguimos, e fomos parar no México, e daí voltamos para o Tennessee. Qual ponto é o ponto de pureza para nós nesse caso?

Seria bom se a antropologia se tornasse uma ciência, isso sim seria bom. Se os antropólogos agissem cientificamente. Porque a ciência funciona, a ciência é uma boa ideia. Mas nas Américas, há esse caso particular de uma estranha recusa. É uma história monstruosa, a das Américas, totalmente monstruosa, completamente desumana. Esse tem que ser o ponto de partida. Caso contrário, não há como tornar a antropologia científica. Porque ela tem que ter uma base científica, e essa é a base científica.

Do ponto de vista dos povos indígenas eles mesmos, o que haveria de bom se seus estudiosos se tornassem antropólogos?

Nos Estados Unidos, só para dar um exemplo, isso poderia se dar – ou seja, poderia ter se dado, penso que provavelmente agora já é muito tarde – se nós tivéssemos tido mais antropólogos capazes de falar cientificamente sobre nós mesmos ao invés de ficar pedindo licença aos brancos. E há vários casos agora, nos EUA, de uma estupidez inacreditável. Por exemplo, encontram um esqueleto de mais de dez mil anos. E não permitem que eles o estudem, eles têm que devolvê-lo para alguma população local. Nossos próprios antropólogos deveriam dizer ao nosso próprio povo: “Não hajam de maneira tão estúpida quanto a isso! Vocês estão se tornando mais estúpidos do que os brancos!” Mas há casos e mais casos dessas coisas doidas, que quase tiveram um bom começo porque eles, em nome da ciência, roubaram tantas coisas, e profanaram tantas sepulturas familiares, e isso e aquilo e por aí vai. E então quando finalmente começaram a dar ouvidos às nossas queixas, elas tornaram-se ridículas. Reações exageradas feitas por pessoas sem educação – porque

todos nos Estados Unidos têm tão pouco estudo que somos ainda mais mal educados do que o americano normal.

As pessoas de comunidades indígenas não confiam em cientistas porque eles são sempre colonizadores que tomam o partido da colonização. Mas há também o outro lado do qual já falei um pouco, de que a colonização nos deixa burros, que ser colonizados, ser oprimidos, faz com que nos tornemos estúpidos, não espertos. Nos Estados Unidos tivemos uma reação exagerada em relação aos estudos científicos, e tivemos essa reação por razões muito boas, porque eles agiram como grandes ladrões, esses imbecis foram muito monstruosos. Lá no Museu Smithsonian há um número assombroso de mocassins decorados com contas coloridas. Mais mocassins do que eles jamais poderiam expor. Se alguma vez eles tentassem expor todos eles, então nós veríamos o tamanho do holocausto que eles cometeram contra nós. Então é claro que eles não podem expô-los. E eles não desejam fazê-lo, de qualquer forma. É algo como um milhão de pares de mocassins o que eles têm lá dentro. Os mocassins estavam em um porão em Nova York, na fundação Heye, e eu acho que eles os mandaram para Washington agora. Crânios, corpos de pessoas que estavam vivas há cem, duzentos anos, algo recente. Então agora, quando a ciência verdadeira tem uma chance e encontramos um esqueleto que tem dez mil anos de idade e que pode ser muito importante estudar, ninguém pode fazê-lo, porque nossas comunidades locais dizem “não, ele deve ser re-enterrado”, e a comunidade local sente que está exercendo sua soberania ou sua autodeterminação ou algo do tipo. Quando na verdade eles estão mesmo é agindo insensatamente. Mas todos estão sendo insensatos. E se nós tivéssemos nossos próprios arqueólogos, e se nós tivéssemos nossos próprios cientistas de toda espécie, esse sim seria o ato político mais forte que poderíamos fazer.

Como você vê o futuro da antropologia?

Penso que devemos imaginar a antropologia antropologicamente. Temos que fingir que somos antropólogos estudando assuntos antropológicos. Mas, ao mesmo tempo, devemos fingir que somos ativistas político-culturais estudando essa bizarrice colonial chamada antropologia. Há uma antropóloga sobre a qual ouvi falar, chamada Laura Nader, dos Estados Unidos, que supostamente estuda norte-americanos brancos e ricos. Mas na maior parte do tempo, a antropologia é na realidade o estudo de todos menos os colonizadores. E ser um colonizador é algo tão estranho no mundo – um tanto comum, mas também um tanto estranho – que deveria ser estudado antropologicamente. Passei um tempo na Itália. Aprendi que os romanos às vezes crucificavam mulheres e crianças, e pensei: como eles podiam fazer isso? Realmente queria estudá-los; queria ser um antropólogo. “Romanos, como é que vocês podem fazer isso? O que passa pela cabeça de vocês, quando vocês estão pregando as mãos dessa criancinha em um pedaço de madeira? Ou ainda, pregando as mãos de um homem adulto normal em um pedaço de madeira, o que passa pela cabeça de vocês nessa hora?” Mas eu penso que nós nas Américas, nós os povos indígenas das Américas, desesperadamente precisamos nos politizar. E eu quero dizê-lo com muito cuidado. Não acho que precisamos nos politizar nas formas normais, aceitas e padronizadas que têm sido ensinadas a todos nós no último século. O que eu gostaria é – como nós meio que já falamos antes – gostaria de ver mais de nós nos tornando antropólogos, gostaria que estudássemos mais os brancos do que nós estudamos a nós mesmos. E que quando nós estudarmos a nós mesmos, gostaria que isso fosse feito de uma forma completamente diferente, como falamos agora há pouco sobre o Instituto Sami. Eles não estão estudando a si mesmos antropologicamente, eles estão estudando... eu não sei como descrevê-lo... eles estão tentando redescobrir e

reivindicar, e em pequenas formas talvez reinventar, mas penso que não de uma maneira reacionária ou conservadora, penso que eles estão sendo bem inteligentes quanto a isso. Não é fácil ser inteligente nas Américas, porque somos tão super colonizados e ao mesmo tempo os colonizadores não admitem que são colonizadores, de forma que não podemos admitir facilmente que somos colonizados. Gostaria que estudássemos nós mesmos. Se pudéssemos encontrar uma maneira, ou várias maneiras, de nos educar de forma autoconsciente... Se pudéssemos nos interessar mais pela ciência, especialmente todas aquelas ciências que podem dizer respeito à nossa situação política, como todas as ciências ambientais e a antropologia. Isso faria parte de um discurso científico de que disporíamos primeiro entre nós mesmos, e então mais tarde com o mundo.

Se aqui na América do Norte tivéssemos nossos próprios cientistas ambientais, poderíamos, por exemplo, sugerir para nossos colonizadores recriar um corredor ambiental para os búfalos, indo do Canadá até lá embaixo no México, ou senão ao menos até tão longe quanto às planícies do Texas. E esse corredor seria administrado por nós, nossos cientistas, e nossos próprios políticos e quem mais for pertinente ao projeto. E isso beneficiaria a todos. Beneficiaria o mundo inteiro ou ao menos o Canadá e os Estados Unidos. Eles não teriam do que reclamar, não poderiam dizer que isto é uma má ideia. Eles certamente reclamariam, mas sem razão. Mas então de repente poderíamos nos encontrar em uma nova situação, talvez só por causa dessa recusa. Poderíamos ter búfalos, antílopes, todos os lobos e coiotes, leões da montanha, texugos, jaritatacas⁶, e tudo aquilo que as Planícies tinham. Como o Parque do Serengeti, ou algo como o Serengeti combinado com o Parque Kruger, o parque da Tanzânia combinado com o parque sul-africano. E esse é só um exemplo do que poderíamos fazer. Se fizermos isso, muitas outras coisas podem acontecer. O que temos agora no Brasil é essa estupidíssima religião da antropologia. Todos aqueles que têm o mais vago interesse em antropo-

logia no Brasil ou sobre o Brasil precisam mencionar o canibalismo na primeira ou na segunda frase, e precisam sempre pensar em canibalismo. Isso é uma religião antropológica, não tem nada a ver conosco.

Tradução do inglês por Henrique Pougy

Notas

- ¹ Sophie Moiroux é pesquisadora associada do Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris. É doutora pela École d'Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), com uma tese sobre a obra de Jimmie Durham, defendida em 2011. Realizou pós-doutorado no Musée du Quay Branly sobre a pintura de Amati Trumai (alto Xingu).
- ² Três monografias foram publicadas sobre ele: *Jimmie Durham*. Londres, Phaidon, 1995; *Pierres Rejetées...* Paris: Musées, 2009 e *A Matter of Life and Death and Singing*. Antuérpia: M HKA, 2012 (as duas últimas são de catálogos de retrospectivas recentes).
- ³ Alguns exemplos são: *Eurasian Project (stage one)*, um conjunto de três exposições em 1996; *La Porte de L'Europe (les Bourgeois de Calais)* no Le Chancel (Calais, France), *La Leçon d'Anatomie (a Progress Report)* em Reims France), e *The Libertine and the Stone Guest* em Vienna (Áustria); *Pocahontas and the little Carpenter in London or Matoaka Ake Attakulakula Anel Gulediso Hnihi* em Londres (Inglaterra), em 1988; *Obsidiana* em México, em 2010; *Universal Miniature Gold (The Promised Land)* em 2010 em Glasgow (Escócia); *Streets of Rome and other Stories* em Rome (Itália), em 2012.
- ⁴ Tais museus incluem: *Bediá's First Basement* e *On Loan from the Museum of the American Indians* (em Nova York no ano de 1985), *The Illustrated Bible, or Alexander von Humboldt and Karl Marx Tour of the Americas* (1990), *Museum of European Normality* [em colaboração com Maria Thereza Alves] (2008, Trento, Itália) e *Maquette for a Museum of Switzerland*, Basel, Suíça em 2011.
- ⁵ Fruto da noqueira-negra, *juglans nigra*. [N.T.]
- ⁶ No original *skunk*, comumente chamado de gambá. [N.T.]



Título: Homenagem a Brancusi #6 (Jimmie Durham, 2010)

Material: Pedra, geladeira, imã e impressão sobre papel

Dimensão: 173 X 65 X 70cm

Da exposição “Provas Circunstanciais do Brasil”

Por favor, me desculpe. Sei que supostamente eu deveria ser uma obra de arte e não integrar a vida real... (Embora não caiba a mim lhes instruir sobre história da arte, gostaria de mencionar as obras de Jan de Bray e Courbet, só para citar dois antecessores...) Mas sentado aqui nessa geladeira penso com frequência nos índios Krenak. São da mesma região de Minas Gerais de onde venho, e passaram por problemas ainda piores que os meus.

Meus amigos, ouçam: decidi ficar sentado nesta geladeira em referência ao romeno, Constantin Brancusi, que amava as coisas nas quais a arte se apoia, tanto quanto a arte em si.

Deixe-me falar, por favor! Não interrompa! Não vá embora!



Título: Petrônio Cortes (Jimmie Durham, 2010)

Material: Pedra, fotografia, madeira e caneta permanente sobre madeira

Dimensão: 170 X 203 X 8 cm

Da exposição “Provas circunstanciais do Brasil”

Enecaaruca, companheiros brasileiros e convidados internacionais e enepytuna catu! Meu nome é Petrônio Cortes e eu sou uma pedra; ita, diríamos em tupi, da família das porfiróides.

Muitas pessoas chamam a gente e outras pedras que constituem as calçadas do Rio de Janeiro, de ‘basalto’, mas isto é um mal entendido comercial. Como o basalto, nós somos, contudo, todas vulcânicas na origem, então pode-se afirmar que nós fizemos o Brasil.

A maioria dos meus amigos me chama de “Itaici”. Por muitos milhões de anos, mutan!, morei no ybyty, o jopik oron. (Claro eu também nheen na língua Krenak, et bien-sûr un peu de français.) Mas uma coamutú moranga, ouvindo a xiririca, eu me parti. “Teco nejín!”, gritei. (Eu ainda estava arar, sabe.) Não versei cežary... Bem, pedras raramente fazem isso, não é verdade?

Depois de muitas aventuras interessantes, cheguei no que chamavam (na esquisitice da língua portuguesa, que naquela altura comecei a entender), uma ‘marmoraria’ (e olha que nem sou mármore!) Lá encontrei com a meu more-rocora, meu jupuk makinjam, aquele homem do ceracatu, o Sr. Pedro Cintra. Posso com toda honestidade afirmar que ele me fez o que sou hoje.

Ah! Os escultores de pedra que existiam no Brasil naquela época! É..., mas os tempos mudam rapidamente ni ankan... Bem sei, claro, que o mira me chama de ‘itajuá’ nas minhas costas. E sei que sou apenas um pequeno jipon; ainda assim e acima de tudo devíamos cuidar bem de nós mesmos – ter moraussuba.

Prá encurtar a história, que senão seria muito comprida, comecei a trabalhar na Praça XV do Rio de Janeiro, no dia 10 de julho de 1789.

Cada coisa que eu vi! As conversas que escutei! Quando digo ‘vi’ e vocês sabem que pedras não têm olhos, ceça; mas ainda assim, sou brasileiro, e portanto não posso deixar de raparar nas coisas, n’est-ce pas?

Naquela praça funciona nos fins-de-semana um mercado das pulgas do qual fui um grande apoiador. Sim, tivemos o estranho popindá e cuca, mas no todo, um ótimo mercado.

A praça em si: um constante via-vai! Eu não, claro; afinal de contas, tenho minhas responsabilidades, minha posição a zelar... mas era jan tschok.

Quando a coisa estava bem assentada, sempre dá algo errado, não dá? Tem sempre um aropanema, obajara, todo botocatu, não é?

Acreditem ou não, eu conheci, por exemplo, o Sr. João Cândido. Que homem! Que brasileiro! Que rocha! Jón jehe! Jón jehe Sr. João Cândido!! Amiam pram nuk, ampip ati, é o que eu digo, para evitar de quebrar meu coração. Finalmente erigiram uma estátua dele na praça.

Mas meu coração ficou desesperançado com o passar dos anos, descobri que não tinha mais garra, pode-se dizer. Ouvindo e reouvindo as idéias sórdidas de centenas de pessoas, correndo para pegar e para sair das barcas, todo santo atormentado dia, acabei ficando sem coração.

Um passo em falso, um tropeço apressado e doloroso; fiquei desempregado pela primeira vez depois de 221 anos. Fiquei, como se costuma dizer, ‘sem calço’.

Ni amkan, vou deixar meu amigo e colega, Tschon man, continuar a história: