

ENTREVISTA COM RENÉ DEPESTRE POR EURÍDICE FIGUEIREDO E MAXIMILIEN LAROCHE

Apresentação

Esta entrevista, realizada em 1981, no Rio de Janeiro, durante o V Congresso Mundial da FIPF (Federação Internacional de Professores de Francês), foi gravada e transcrita por mim e revista por René Depestre. Ela foi publicada no número 25 da revista *Dialogues et Cultures*, em 1983. Para este número da revista *Criação & Crítica*, traduzi para que fosse acessível a mais gente.

Além de Depestre, participaram desse congresso vários escritores francófonos: Édouard Glissant, Anne Hébert, Naïm Kattan.

Maximilien Laroche (1937-2017), que participou da entrevista, era haitiano-canadense; foi professor da Universidade Laval, em Quebec, e teve intenso contato acadêmico com o Brasil nos anos 1980/1990, tornando-se meu amigo, assim como de muitas professoras brasileiras: Diva Barbaro Damato, Lilian Pestre de Almeida, Zilá Bernd, Núbia Hanciau, Lícia de Souza, Maria Bernadette Porto.

O escritor haitiano René Depestre (nascido em Jacmel, em 1926) teve de deixar o Haiti em 1946, depois de ter sido preso pela junta militar que tomou o poder após a queda do presidente Elie Lescot; estudou na Sorbonne de 1946 a 1950; viveu em vários países, inclusive no Brasil, a convite de Jorge Amado, no Chile, a convite de Pablo Neruda e em Cuba, país no qual morou cerca de 20 anos. Em 1971 se desentendeu com o regime ao defender o poeta Herbertho Padilla, ficando no ostracismo até 1978, quando fugiu de Cuba e fixou residência na França. Foi funcionário da UNESCO durante muitos anos. Depestre publicou poesia, romances e contos. Foram traduzidos no Brasil os romances *Le mât de cocagne* (*O pau de sebo*) e *Hadriana dans tous mes rêves* (*Adriana em todos meus sonhos*), que lhe rendeu o prêmio Renaudot em 1988, e o livro de contos *Alléluia pour une femme-jardin* (*Aleluia para uma mulher-jardim*). Essas obras podem ser encontradas em sebos. Como seu livro de ensaios, *Bonjour et adieu à la negritude* [Bom dia e adeus à negritude], não foi publicado entre nós, achei que seria relevante traduzir esta entrevista, na qual ele retoma várias questões desenvolvidas no livro, publicado em 1980.

René Depestre vive no sul da França, em Lézignan-Corbières.

E. F. – Pensando no título do seu livro *Bonjour et adieu à la negritude*, pergunto: acabou a negritude?

R. D. – No que me diz respeito, sim, acabou. Disse bom dia e adeus à negritude, não se deve separar os dois termos, eles são dialeticamente ligados. A negritude teve dois papéis desde sua aparição tanto na vida quanto na obra dos homens do movimento que ela inspirou.

Trata-se de uma ideologia cultural que nasceu na esteira da antropologia, mas que permaneceu uma mediação negativa. Se houvesse raças, a negritude teria um sentido e não teríamos necessidade de lhe dizer adeus. Ela se encontra hoje num duplo impasse: literário e ontológico. Do ponto de vista genético, os especialistas estão de acordo ao estimar que o

conceito de raça é vago e inútil e que, na história da humanidade, não leva a nada. O fato é que não há raças. No máximo, cada indivíduo representaria uma raça, qualquer que seja seu pertencimento étnico ou histórico. Assim haveria tantas raças quanto indivíduos, o que destrói todas as teses dos cientistas do século XIX e as teses aberrantes dos ideólogos racistas. Afastando absolutamente, no plano ideológico, a noção racial, não há brancos, não há negros, não há indígenas, não há amarelos, desemboca-se em mitologias. Esta é a minha hipótese fundamental de trabalho.

A partir do século XV, as necessidades da expansão europeia provocaram o contato de diferentes povos e, desde então, uma ideologia racial se desenvolveu. Ela foi interiorizada por uns e outros. No momento em que esses poderes fizeram crer aos ingleses, aos franceses, aos portugueses e às outras etnias da Europa que eles eram brancos, eles interiorizaram a noção racial e se viram como brancos. No momento em que nas plantações da América fizeram crer aos guineenses, aos congolezes, aos yorubas, a todos os povos da África que eram negros, eles começaram a pensar que eram negros. Essa maneira de nomear os homens, de maneira genética, seja branco, negro, indígena, foi um vasto disfarce ontológico. A propósito dos indígenas, é preciso dizer que houve um mal-entendido histórico: Cristóvão Colombo, que procurava a Índia, descobriu a América e decidiu batizar de ‘índios’ povos muito diferentes. Aliás, eles foram os primeiros a se admirar que povos vindos de longe os chamassem de índios. Então se podia adivinhar o que ia se passar no continente americano quando, bruscamente, povos pertencentes a etnias e tribos diferentes da África se viram ser chamados de negros. Eles tiveram diante de si Tupis, Caraíbas, Astecas, Maias, e ficaram sabendo que eles eram índios. E os europeus também revelaram a todos que eles eram brancos. Não se pode perder de vista essa operação psicocultural que aconteceu na época e que transformou os dados históricos de identificação dos homens.

Quando se remonta à Antiguidade Greco-romana, pode-se perceber que não havia uma percepção racial entre gregos e romanos. Por exemplo: os gregos, os iônicos, que eram mercenários na corte do faraó, tinham contato com os negros da África sub-saariana e o fato de eles serem diferentes não provocava nenhuma repulsa, ficavam felizes com a diversidade humana. Aliás, há um livro sobre a iconografia do negro na arte ocidental em que há cabeças brancas e cabeças pretas pintadas nos vasos gregos, umas ao lado das outras, com o mesmo valor simbólico. Não havia conotação pejorativa no fato de colocar juntos um branco e um negro.

Os brancos e os negros apareceram no século XV. A antropologia pôs-se a tratar fatos sociais como fatos de natureza. Para a antropologia ligada ao mito colonial, assim como a terra gira, como há árvores, flores e homens, era preciso que houvesse brancos e negros. Transformaram um fenômeno social -- a racialização das etnias -- em um fato natural.

Houve destruição da identidade dos africanos e de seus descendentes na América. Não só se criou, por um procedimento mítico, essa noção de negros para designar homens pertencentes a povos e etnias diferentes, mas se acrescentou uma intenção depreciativa a essa aceção: os africanos eram escravos porque eram negros, eles tinham defeitos porque tinham sangue negro (decidiu-se que o sangue podia ser preto!). É risível, tem um efeito cômico hoje, mas isso funcionou na consciência e no imaginário do mundo inteiro. Funcionou a ponto de os cientistas terem trabalhado sobre os conceitos de negro e de branco e o resultado de suas pesquisas terem servido de base para a antropologia. Para voltar à negritude, acho que assumir na alegria a palavra negro foi muito importante. Não é a primeira vez na história da humanidade que homens inferiorizados tomam o termo que os inferioriza e os transformam em elemento positivo de sua identificação. Por exemplo, a palavra “gaucho” no espaço hispano-americano: os espanhóis chamavam os camponeses argentinos de “gauchos”, era um termo pejorativo. Depois, esses camponeses se tornaram simplesmente “gauchos”. O termo “mambi” era usado para estigmatizar os cubanos que se rebelaram contra a presença espanhola. O mesmo se deu com os

“marrons”. Pois bem, eles disseram: vocês nos chamam de mambis, nós somos “mambis”, com sentido positivo. Foi o que se passou com os africanos. Vocês disseram que somos negros, sim, somos negros, somos belos, nossa liberdade será negra. Deu-se sentido positivo à palavra negro. Esta é a origem antropológica da negritude. Mas como toda antropologia estava falseada como ponto de partida, pelo fato de ter nascido no mesmo contexto histórico da colonização, esses conceitos seriam colocados em xeque. Não é um acaso que os fundadores da negritude, tanto Aimé Césaire quanto Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, fossem leitores apaixonados dos antropólogos. Eles leram inteligentemente Frobenius Delafosse, Hardy, todos os antropólogos de importância no início do século XX. Césaire, Damas e Senghor valorizaram a África, formaram uma contra-antropologia que achava positivo o homem negro, e isso alimentou uma rica literatura. Não é só com certezas que se faz boa literatura, mas também com angústias, com contradição. Como Sartre mostrou, há contradições que podem ser fecundas. É o caso da negritude. Era uma grande contradição que fora aberta na história da humanidade, um grande maniqueísmo criado pela colonização, colocando uma relação de causa e efeito entre uma cor da pele e certa produção literária e artística, criando termos binários como branco-negro, que escondiam, mascaravam a relação real de senhor-escravo, de Próspero e de Calibã, Próspero branco e Calibã negro. Vê-se que tudo isso está relacionado com mitos. Mas o contra-mito da negritude foi uma ideologia fecunda. A prova é que ela alimentou obras válidas, obras de escritores haitianos, de ensaístas brilhantes como Price-Mars, Fernando Ortiz e outros antropólogos do Caribe, sem falar das obras propriamente literárias como as dos movimentos indigenistas do Haiti (com Jacques Roumain, Jean Brierre, Jacques Alexis) e as da negritude com Damas, Césaire, Senghor, Glissant, Fanon.

Por isso, digo “os pretensos negros” (porque não posso empregar esse termo mítico, pessoalmente, não creio nele). Por exemplo, na entrevista com Jacques Chancel, no programa “Radioscopie”, ele me perguntou: “Então, como você me vê?”. Respondi: “Sinto muito, sinto-me incapaz de vê-lo como branco. Se quiser a qualquer preço que eu veja uma coloração particular, eu diria que você é rosado”. É verdade, Chancel tem uma coloração rosada de francês com boa saúde. Acho difícil, a menos que se faça um passe de mágica, vê-lo como branco. “Se olho uma folha de papel, percebo que é branca; como não sou daltônico, não posso vê-lo como branco. Da mesma maneira, dificilmente se poderá dizer que eu sou preto”. Não há negros, não há brancos, a cor da pele é a parte mais insignificante do corpo humano. O que determina um ser não é o formato de seu nariz, de sua boca, a textura de seus cabelos. Há outros elementos muito mais evidentes da cultura, da sociabilidade, da inteligência, que singularizam um indivíduo. Na esteira da negritude houve, em dado momento, um neo-racismo, um racismo anti-racista. Mas, como instrumento de trabalho, pessoalmente, não quero trabalhar com os termos racistas porque não é científico, não é encorajador, o racismo é uma das maiores infâmias da história da humanidade. É difícil sair dele. Nunca houve tão boas condições para que se tome consciência, ao mesmo tempo, de seu país, da terra em que se nasceu, de sua origem imediata, por exemplo, no meu caso, de ser contente de ser haitiano, caribenho, enfim, americano; por outro lado, tenho consciência aguda de pertencer à espécie humana, do nosso ser-no-mundo. Conhecemos o mundo, não é só a aldeia global de McLuhan. Mais que uma aldeia, o mundo tornou-se uma casa planetária. Por isso, não podemos nos fechar em arcaísmos raciais de outra época. Acho muito triste que ainda estejamos nessa, no momento em que a ciência nos fornece instrumentos de conhecimento do mundo tão aperfeiçoados que, no plano da consciência, em comparação com os satélites, ainda estejamos nos tempos nem do arado, mas da enxada. Vejam só, o satélite e a enxada. Por isso, falo de pan-humanidade. Desconfio da palavra humanismo, a palavra teve um uso tão duvidoso que prefiro não usá-la, não digo que é preciso

um novo humanismo, é preciso inventar outra coisa, então proponho como hipótese de trabalho a pan-humanidade, ou seja, a grande humanidade que reúne, na diversidade, todos os seres, numa espécie de super-identidade. Somos chamados a uma dupla identidade: de haitiano e da espécie. Não vejo contradição entre minha terra natal e a Grande Terra, de todos os humanos, que nem é tão grande no espaço cósmico. É por isso que disse adeus à negritude. Ela nutriu uma época interessante, pelas obras notáveis que produziu. Mas, sem lamentar o passado, é preciso abrir novas trilhas.

E. F. – Em vez de raças, você prefere enfatizar a mestiçagem cultural que houve na América e que você chama de “*Marronnage* cultural”, expressão que remete aos negros *marrons*, que chamamos de quilombolas no Brasil. Em 1928, Oswald de Andrade, apropriando-se da antropofagia dos indígenas, falou de antropofagia para designar essa relação de nutrição cultural. O que você acha dessa relação?

R. D. – Acho a questão interessante, não havia pensado nisso. Tinha ouvido falar do movimento antropófago do modernismo brasileiro (que não se confunde com o modernismo hispano-americano). Aliás, esses dois movimentos estéticos não são contemporâneos, o hispano-americano precede o modernismo brasileiro que corresponde a nosso indigenismo e ao nascimento da negritude. Há uma velha tendência (não sei como um psicólogo ou psicanalista poderia explicar isso) na *intelligentsia* não vou dizer branca, mas de descendentes dos europeus “aplatanados”, crioulistados, de assumir uma espécie de negrismo no plano estético. Como houve escravidão e que lhes disseram em suas famílias que era uma experiência humilhante, aberrante, eles não poderiam assumir de imediato uma espécie de negritude. Quando quiseram atenuar sua posição racial, eles criaram o negrismo, a antropofagia é contemporânea do negrismo latino-americano. Seria a forma brasileira do negrismo. Se definíssemos o negrismo, diríamos que é uma tomada de consciência dos intelectuais descendentes de europeus de sua herança indígena (dos índios ou dos negros). No século XIX, no sul dos Estados Unidos e até na América do Sul, os intelectuais consideravam absolutamente como bárbaro tudo o que pertencia no plano cultural aos indígenas e aos negros, o mundo europeu permanecia como o único modelo válido de civilização. Com exceção de José Martí, nenhum intelectual descobriu o valor do que havia de autóctone na América. Em seguida, vem a geração de Ruben Dario que teve uma atitude menos condescendente, mais lúdica, que amava a música e a dança negras e indígenas, graças ao trabalho dos antropólogos que tinham começado a conhecer melhor o folclore de origem africana. Mas muitos intelectuais preferiam os indígenas aos africanos. Em Cuba houve um movimento chamado de siboneísmo, nunca se falou tanto dos índios siboney. Era a grande moda louvar os indígenas quando na verdade eles deixaram poucos traços no Caribe. No Haiti também houve um indianismo. Acho que é um fenômeno de compensação, mas interessante, já que é uma espécie de *marronnage* cultural, um progresso em relação à geração anterior. Os indígenas precediam os negros na cena histórica. Começou-se pelos indígenas, o que quer dizer que se estava pronto para se interessar pelos negros, quiçá para amá-los. Falou-se primeiro das grandes civilizações dos indígenas – Maias, Astecas, Incas – que eram muito avançadas, que tinham até mesmo conhecido o socialismo, que tiveram artes, uma tradição, enfim, que não conheceram a escravidão. Eles teriam preferido desaparecer a trabalhar enquanto os negros sofreram os horrores do tráfico. Além disso, havia a lenda tenaz que dizia que os negros se resignaram com sua sorte. Esse *marronnage* foi inicialmente um movimento político, como, por exemplo, o *marronnage* no Haiti que desembocou no processo de independência. É o único caso de uma rebelião *marronne* que conseguiu se estruturar em forma de movimento de liberação nacional sob a direção de Toussaint Louverture e de

Dessalines. Aliás, esses movimentos foram reprimidos com a maior violência tanto no Brasil quanto na Jamaica, na Colômbia e em Cuba. Mas além desse *marronnage* político que é bem conhecido agora, houve *marronnage* cultural. Para não aceitar os valores da evangelização e da assimilação que a colonização propunha, os *marrons* reconstituíam não exatamente a África, mas culturas crioulas originais. Eles introduziram, no interior da sociedade global, danças, religiões, todo um folclore, todo um imaginário, que escaparam ao controle da igreja, da escolástica, da Inquisição, a todos os controles dos poderes metropolitanos. O indigenismo e a negritude são uma espécie de *marronnage* moderna. Quiseram fazer de nós anglo-saxões de pele negra, latinos de pele negra. Pois bem, não funcionou, as pessoas criaram culturas crioulas; os europeus, apesar do que dizem, foram africanizados na América, tornaram-se outros, são diferentes de seus ascendentes em Paris, em Madri; tornaram-se crioulos, começaram a dançar como os descendentes de africanos, a fazer amor como eles, com o mesmo ritmo. Aliás, havia uma competição entre as negras e as mulatas, que eram tão apreciadas, e as mulheres brancas, então as esposas dos colonizadores se puseram a imitar o erotismo das mulheres ditas negras para conservar os favores carnis de seus maridos. Portanto, desse ponto de vista, os resultados foram absolutamente diferentes do que os colonizadores esperavam. A América abarcava todo mundo, misturava no meio de uma nova ecologia, através de outras sensações, outras inquietações, outros modos de vida, em suma, o que se chama uma nova civilização. Aliás, Césaire disse um dia, num debate sobre a poesia nacional, que se devia *marronner* Aragon, *marronner* o soneto, em outras palavras, fazer o que se tinha a vontade de fazer, ficando no espaço da cultura antilhana, abandonando as formas dos poetas da Europa.

E. F. – Você disse que a negritude está ultrapassada. Mas não pensa que ela ainda seja necessária no Brasil?

R. D. Um dos pontos fracos do meu livro *Bonjour et adieu à la negritude* é que o Brasil não é representado, mal faço uma alusão ao modernismo brasileiro, rendo uma homenagem a escritores que admiro como Jorge Amado e Guimarães Rosa, a historiadores como Gilberto Freyre ou a mestres como Artur Ramos, mas não abordo o fundo da questão, sobretudo porque o Brasil tem uma especificidade em relação ao mundo hispano-americano e ao mundo caribenho. Aliás, li alguns autores como Celso Furtado, Otávio Ianni, Florestan Fernandes, os sociólogos mais incandescentes de São Paulo, li também Roger Bastide, grande especialista das religiões brasileiras, que ele chama de religiões africanas do Brasil. Na verdade, o vodu haitiano não é uma religião africana, mas a resposta religiosa do povo haitiano à escravidão e à colonização, como o candomblé e a macumba são as respostas brasileiras que guardam vestígios africanos, claro, respostas de uma sensibilidade religiosa americana. Houve esse metabolismo novo, americano, que aparece em todos os domínios da vida, na cozinha, nas tradições folclóricas, etc. É sempre o mesmo sistema simbólico que está em ação. Admiro-me que cientistas, antropólogos, não tenham percebido isso, porque eu vejo isso mais como poeta... O movimento da antropofagia de Oswald de Andrade corresponde ao interesse novo que houve na Europa da parte dos intelectuais, pintores cubistas como Pablo Picasso e Braque, poetas como Apollinaire, pela escultura africana. É uma descoberta das civilizações africanas da época colonial. Era, pois, uma descoberta geral da África, da América, de si. No Brasil, isso deu origem ao mulatismo, que não podia ir muito longe devido à distância que havia entre as elites e a massa analfabeta dos descendentes de africanos. Estes não tomaram parte no mulatismo, nem no movimento da antropofagia, que permaneceu um movimento dos descendentes de europeus, com sua interpretação eurocentrista da realidade. Mesmo um poeta como Jorge de Lima, que não tinha preconceito, autor do célebre poema “A negra Fulô”,

pois bem, esse lirismo poderia corresponder a certos poemas de Nicolás Guillén, que cantava seu bisavô com muita autenticidade, mas a inspiração ficou meio lúdica em Jorge de Lima. Ele atrai a atenção sobre a mãe de leite negra, que representou um grande papel nas plantações americanas. Nesse sentido, Gilberto Freyre estudou muito bem o paternalismo brasileiro, a maneira de desprezar e, ao mesmo tempo, admirar o negro. Acho que o Brasil merece um estudo muito sutil e aprofundado sobre a relação branco-negro. Quanto à negritude, acho que esse movimento foi ignorado pelos intelectuais brasileiros, mas não deixa de existir uma problemática racial no Brasil que afeta toda a vida brasileira e, à medida que descemos do norte em direção ao sul ela se torna mais aguda. Pergunto-me: agora é possível para todos os intelectuais descendentes de africanos conhecer a experiência antilhana, a experiência do poder negro nos Estados Unidos, a terrível experiência do poder negro no Haiti, a experiência poética da negritude através de Césaire, Senghor e Damas. Os “negros” brasileiros podem orientar seu movimento com muita lucidez. Acho que seria um erro promover, com 30 anos de atraso, uma negritude brasileira, sem levar em consideração os resultados das outras experiências. Os brasileiros não precisam passar pela negritude, podem assumir sua identidade brasileira, principalmente porque o Brasil é o país em que o metabolismo americano foi mais profundo. Penso que a distância é mais curta para os brasileiros, apesar de parecer mais complexa para realizar completamente a mutação de identidade, que fez de um português um brasileiro, que fez de um angolano um brasileiro. Mas seria necessário discutir com os intelectuais, descendentes de africanos, com um escritor como Jorge Amado, que conheci, que me convidou a vir ao Brasil, que me falou do país com muita inteligência, ternura e calor. Pois bem, ele não fala de brancos e negros, ele fala dos brasileiros, da gente da Bahia. Como Alejo Carpentier, ele não escreve sobre a dupla branco-negro, mas sobre todos os aspectos da vida do Brasil. É preciso defender a identidade brasileira, combater o racismo se existe, como se combate o racismo na África do Sul, nos Estados Unidos, na França. Um movimento anti-racial é um fato, mas seu equivalente no plano literário é outro. A negritude não era um pan-africanismo, não era uma identidade racial, era uma luta simbólica para a afirmação da identidade dos descendentes de africanos conscientes de ser martinicanos, haitianos, guadalupenses.

M. L. - Você disse que o Brasil é uma espécie de Caribe continental. Você falou da cultura em geral, gostaria que explicasse isso em relação à literatura propriamente dita. Que semelhanças haveria entre o Brasil e o Caribe?

R. D. – Penso que muitos componentes históricos criaram um indiscutível parentesco entre o Brasil e o Caribe, o que nos permite falar de um Caribe continental que englobaria o Brasil, o Suriname, as Guianas, a Venezuela, a costa colombiana, o Panamá inteiro, a costa da Nicarágua, Belize. O Caribe continental vem do fato do povoamento euro-africano, desse metabolismo americano de que eu falava a propósito das religiões. Os estudos comparados do vodu haitiano, do candomblé brasileiro e da santería cubana mostram que há troncos comuns: yoruba (Brasil e Cuba), fanti-ashanti (Brasil, Cuba e Trinidad) e fon, predominante no vodu haitiano e que marcou as crenças religiosas em certas regiões do Brasil. Assim, no plano religioso há uma comunidade histórica, não só nas tradições como no metabolismo que está na origem de nossos diversos modos de ser.

É preciso acrescentar outra dimensão, o picaresco: o brasileiro, como o haitiano, sabe contar suas histórias. O maravilhoso, o fantástico, presentes em nossa literatura oral, fazem parte da vida cotidiana, no nível político, social, doméstico. Há um lado fantástico que aparece mesmo na análise da dependência econômica, do sub-desenvolvimento, e que, no plano literário, deu obras interessantes. O fantástico está presente nas histórias da infância, tanto nas

cidadezinhas do norte quanto no Rio de Janeiro. Não há fronteira rígida entre real e imaginário. O brasileiro transformou-o em instituição já que o carnaval oferece a possibilidade de ser outro do que se é na vida cotidiana. Durante alguns dias as pessoas se transformam, como nas festas pagãs, tornam-se o que gostariam de ser. Isso existe tão intensamente porque, talvez, a identidade ainda permanece imprecisa: quando uma sociedade não sabe ainda se ela é branca, mulata ou negra e inventa toda sorte de astúcias semânticas para afirmar sua identidade, é muito tentador brincar de ser outro. E o que é talvez uma doença no plano sócio-histórico torna-se a suprema saúde da arte e da literatura, porque a literatura se inspira no maravilhoso. Cada época tem seu maravilhoso e tem, em geral, o maravilhoso que merece.

M. L. – Já que estamos falando de maravilhoso, seria bom distinguir o real maravilhoso haitiano do real maravilhoso brasileiro.

R. D. – Há correntes de maravilhoso nas Américas. Creio que o maravilhoso se nutre da história particular de cada país. A colonização começa, efetivamente, por um processo de deculturação: no momento em que os europeus não sabiam a qual santo apelar, em que os africanos, desenraizados na nova paisagem, não sabiam nomear as plantas, os animais, o novo mundo, é nesse momento que o fantástico começou. Imaginem o encontro entre um guineense, um descendente de arauaque ou caraíba, um espanhol ou um francês, falando juntos numa noite. Estamos em pleno maravilhoso, quase carnal: desconhecidos uns para os outros, desconhecidos no plano da cultura, dos gestos, no plano físico, nunca tinham feito amor antes, eles não se conheciam. Toda a história do continente é uma história de real maravilhoso. Isso se especifica, ou para falar como Sartre, isso se circunstancia em real maravilhoso haitiano, com suas características próprias, com as estruturas simbólicas do vodu, que são diferentes da macumba brasileira. Então, há espaços de maravilhoso que são aparentados, o que faz com que sintamos afinidades ao escutar histórias do sertão brasileiro, do interior da Colômbia ou de uma ilha das Antilhas. Acho que nossas noites estão impregnadas de maravilhoso. Não se pode dizer a mesma coisa da literatura francesa, que o mesmo maravilhoso fecunde a obra de Camus, Proust ou Sartre. Entretanto, podemos dizer que o maravilhoso é um componente da obra de Jorge Amado, Guimarães Rosa, Jacques Roumain, Jacques Stephen Alexis ou Alejo Carpentier, que foi quem descobriu o real maravilhoso no Haiti, não só na vida cotidiana, mas na história. Quando observamos o destino de qualquer personagem histórico americano, seja Toussaint Louverture, Dessalines, Fidel Castro ou Allende, que morreu em seu palácio em chamas, os fatos de suas vidas são extraordinários – no sentido etimológico do termo. Quando pegamos a biografia de Miranda, por exemplo: Miranda era um general da revolução francesa, que lutara ao lado de Napoleão. Pois bem, ele veio para a América, queria a independência da Grande Colômbia e dos países do norte da América do Sul, ele já vislumbrava uma Confederação de Estados – os Estados Unidos da América do Sul. Ele tinha consciência de que para isso tinha necessidade da ajuda do Haiti, esteve em Jacmel, no Haiti. E Bolívar é um outro fenômeno, além de ter sido um grande general, Bolívar era um homem romântico, um apaixonado que tinha muito sucesso com as mulheres. Se você tomar um homem político de outro continente, pode enquadrá-lo em certas normas, aqui não é assim. Quanto aos brasileiros, não se pode dizer que haja um só tipo, eles são imprevisíveis no plano político, erótico, lúdico, em todos os domínios. E é essa vasta corrente que foi chamada de real maravilhoso americano, que afeta a vida social, a vida política e o imaginário fantástico desse antigo mundo das Américas.

E. F. – Pensando no seu romance *O pau de sebo*, gostaria de saber como resolver a contradição entre vodu e marxismo. Como um marxista vê o vodu?

R. D. – É preciso levar em conta as características histórico-culturais do país ao qual se pertence. Não se pode ser haitiano e ignorar o papel que o vodu desempenhou no imaginário haitiano, na vida prática cotidiana tanto no campo como na cidade. No meu romance *O pau de sebo*, um dos personagens diz que não é com discursos sobre o materialismo histórico que se muda a realidade, mas adotando as necessidades reais do povo. Ora, essas necessidades se exprimem através de uma simbólica particular que é o vodu. Toda a consciência do povo haitiano se manifesta através de uma mediação religiosa. É um país eminentemente religioso e é preciso levar isso em conta e não se contentar de dizer que não é científico, que não é materialista. Além do mais, o vodu é parte de minha autobiografia, e se um dia eu contar minha vida, haverá uma parte consagrada à minha experiência existencial do vodu, que não aprendi no livro de Métraux ou de outros autores que estudaram a questão. Antes de ler Métraux¹ eu sabia o que era um *loa*, o que era ter uma crise de possessão e é, talvez, acidental que não tenha tido, mas não me surpreenderia se, um dia, eu fizer a cabeça, porque não somos responsáveis por nosso passado, nossa história afetiva. Talvez haja um *loa* em mim que vai descer na minha cabeça, não sei o que farei porque não conheço minha genealogia secreta, não sei se é um Ogum Ferreiro ou Shangô ou Lokô que é o *loa* que aparece em meu livro. Creio que vale a pena estudar o papel do vodu no imaginário haitiano, na história social do Haiti, sobretudo nas sociedades dos negros *marrons* e nas lutas de libertação. O vodu é encontrado em todas as etapas de nossa história, por isso não pode ser eliminado de nosso campo histórico e literário. Quando escrevo, deixo os deuses haitianos intervirem, considero-os como seres humanos, que fazem parte de nossa vida cotidiana, que têm suas contradições. A prova é que em meu romance há os *loas* que tomam o partido de Postel [o protagonista] e outros que tomam partido inverso. Em *Aleluia para uma mulher-jardim*, contei uma história de uma noiva que visita seus parentes e amigos para convidá-los para a festa de casamento. No Haiti antigamente as pessoas não se contentavam em mandar convite, elas iam de casa em casa para levar o convite em mãos. Como, no dia em que ela vai fazer as visitas, seu noivo não está disponível, ela pede a um amigo para acompanhá-la – um homem que ela conheceu pequena, que partira e voltara recentemente ao Haiti (não sou eu, só uso elementos de minha biografia para compor o personagem). Eles partem juntos, no domingo de manhã, num pequeno carro, para convidar para a festa. Mas eis que o realismo maravilhoso intervém após um mal-entendido: cada vez que chegam numa casa, as pessoas acham que o amigo é o noivo, felicitam os dois, acham que formam um belo casal. Há uma espécie de modificação que se opera no curso dos acontecimentos. Na casa de uma *mambô*, participam de uma cerimônia e o mal-entendido passa ao plano mítico. Quando pedem a aprovação da *mambô* para que o amigo seja o padrinho do casamento, ela começa a rir dizendo: ele não pode ser o padrinho, ele é o marido! E imediatamente preparam um banho morno numa banheira, com folhas perfumadas – folhas de graviola, laranja, limão, jasmim – como se faz no Haiti, eles são colocados no banho, fazem amor e saem casados da casa da *mambô*. Haviam saído domingo de manhã para fazer visitas e às quatro horas da tarde estavam casados. Eis o fantástico haitiano. E são coisas verossímeis, não invento nada. Nesse caso utilizo o vodu, mesmo não sendo um praticante, mas não abro mão dos elementos do meu passado. Como diz o poeta, não lamento nada, avanço. Não sou agnóstico nem crente, tenho um olhar materialista da realidade. Creio que o marxismo tem uma história

¹ Alfred Métraux foi um etnógrafo que estudou as religiões de matriz africana, em especial no Haiti. É autor do livro clássico *Le vaudou haïtien*. Os termos vodum, orixá e loa são equivalentes, respeitadas as variações entre as diferentes religiões. *Mambô* é correspondente à mãe de santo.

dolorosa, não é o momento de analisar suas vicissitudes no mundo, é um episódio considerável de minha biografia, um dia talvez eu fale de minha própria experiência. Não concebo a criação literária sem fantasia. Nossa fantasia é o realismo maravilhoso, nós o temos diante de nossos olhos, na rua, na casa, na memória, nós o temos em nós, porque somos homens do maravilhoso, queiramos ou não, porque ele marcou nossa história individual e coletiva.

M. L. – Enquanto escritor francófono, como se posiciona em relação à língua? O maravilhoso pode se exprimir em francês? Esse problema foi colocado em 1956 por Morisseau Leroy, em um poema interessante no qual você é o personagem que, numa sacada, vê passar a multidão e se pergunta: “Em que língua ela fala? Em que língua ela canta?” Talvez a questão esteja mal colocada, mas qual seria sua posição de maneira geral sobre o problema da língua ou sobre o debate de 1956?

R. D. – Lembro-me bem desse debate de 1956. Morisseau Leroy me dedicou um poema muito cáustico, no qual estou numa sacada, querendo dizer com isso que eu era alienado, que escrevia poemas em Paris, participava dos debates da poesia nacional na França e, como eu tivera uma polêmica com Césaire sobre a mesma questão, ele me pedia para descer na rua para retomar o crioulo de minha infância em Jacmel, minha cidade natal. Eu havia escrito um poema inédito em crioulo (que perdi, preciso reencontrá-lo) no qual demonstrava que podia fazer um uso poético do crioulo, que não o esquecera, que sou um escritor crioulo, mas que o exílio me empurrou para o francês. Com armas e bagagens, não tinha escolha. Imaginem meu caso, coloquem-se no meu lugar, se eu tivesse passado meu tempo escrevendo em crioulo durante todos esses anos de exílio, teria gavetas cheias de manuscritos e vocês não estariam aqui me entrevistando, porque mesmo me servindo de poderes maravilhosos, vocês não iriam entrevistar uma pessoa de quem ouviram dizer: “Esse senhor que participa do encontro internacional de professores de francês tem as gavetas cheias de manuscritos em crioulo”... Não seria sério, vocês não me levariam a sério. No exílio, tive de escrever em francês. Falarei sobre isso na intervenção que farei na mesa-redonda sobre a francofonia; direi que estou muito próximo do crioulo, minha sintaxe pessoal é crioula, nossa idiossincrasia, nossa sensibilidade. Podemos fazer um uso crioulo do francês. É um caso particular, temos duas línguas maternas. Nossa língua materna é o crioulo, que não é distante do francês, é uma língua românica, é uma resposta dos descendentes de africanos à evangelização em francês, é *marronnage* linguística. Mas hoje nós nos apropriamos do francês e podemos estabelecer outras ligações no interior do francês, ele se dobra à nossa sensibilidade. Antes de ser uma língua erudita, foi uma língua popular, portanto, não perdeu totalmente suas virtudes. Há escritores na França que não são aristocratas, não são *Ancien Régime*, que fazem um uso popular da sua língua nacional. Nós podemos, de outras maneiras, através de nossa criouldade radical e fundamental, fazer um uso similar. Jacques Roumain e Jacques Stephen Alexis demonstraram isso. Não vejo por que não se pode ser bilingue. Conheci o bilinguismo em minha casa, tinha dias que minha mãe, que normalmente se exprimia em crioulo, se punha a falar e a cantar em francês. Por isso, não se pode dizer que nós aprendemos francês em Paris, na Sorbonne. Lemos muito cedo em francês, procuramos livros franceses que, de tão raros, se integravam na categoria do maravilhoso próprio de nossa infância. Tive relações maravilhosas com o francês. Toda criança passava por uma prova que era manter uma conversa em francês pela primeira vez; para mim foi uma prova, não digo traumática, mas muito séria. Era uma espécie de batismo. Lembro-me que estava na casa de um tio que tinha certo nível social, na casa de quem não se falava crioulo, para quem o crioulo era um conglomerado de palavrões. Ele me colocou diante de um fato consumado. Havia

juvens no salão e ele me disse: “Conte a nossos amigos como foi” e, bruscamente, comecei a contar uma história em francês. Suei frio, mas me safei – esta é uma de nossas relações com o francês. Toda criança haitiana tem medo de falar mal francês, é um verdadeiro transe; ela tem medo de cometer erros, enquanto o francês nem liga, para ele a língua é um instrumento de comunicação, ele não pensa nisso. Para nós é diferente, o que cria interpenetrações sutis. Entretanto, podemos superar isso e estabelecer relações harmoniosas com o francês ou fazer de seu uso uma contradição fecunda. No meu caso, posso dizer que escrever é sempre difícil. Olhando meus manuscritos, pode-se perceber que trabalho meus textos, o francês é uma língua estrangeira para mim. Mas sou estrangeiro em uma língua que me é familiar, chego a pensar em francês. Quando vivia em Cuba, apegava-me ao francês e não ao crioulo, com medo de me hispanizar ou cubanizar, porque o francês era minha língua de trabalho. Quanto ao crioulo, sabia que estava no recôndito do meu ser, não podia perdê-lo, era um bem adquirido para sempre. Mas o francês, que era um instrumento frágil que aprendemos com dificuldade nos pobres bancos escolares do Haiti, através de muitas leituras, sentia que corria o perigo de não o reencontrar. Pois bem, naquele momento em Cuba eu pensava em francês para fazer frente ao espanhol. Não posso dizer que vivia isso como um conflito, não tenho conflito do ponto de vista linguístico pois, queira ou não, sou levado a me exprimir em francês. E a partir do momento em que estou imerso no francês, preciso ser honesto comigo mesmo. Penso que o francês é um instrumento que nos pertence: diz-se que os haitianos conquistaram o direito de se exprimir em francês com a espada na mão. Mas uma coisa é falar francês, outra coisa é ficar embaçado com todas as manifestações da cultura francesa. É preciso fazer escolhas, mesmo os franceses têm de escolher os escritores de sua preferência. Creio não ter feito más escolhas ao preferir Diderot, Roger Martin Du Gard, Malraux, Sartre, que são profundamente enraizados na terra francesa e, ao mesmo tempo, têm uma dimensão universal. Vou falar sobre isso na mesa-redonda dos escritores, estou escrevendo um texto em que afirmo que se pode fazer um uso materno do francês. Se a língua é a terra natal, ou seja, nossas raízes, se a língua é a palavra da mãe, da mulher que modelou minhas primeiras palavras e meus gestos, se a língua é também o mar, a respiração do mundo, a respiração cósmica em torno das ilhas de nosso imaginário, sinto-me profundamente insular, minha língua eminentemente materna é, indiscutivelmente, o crioulo, o idioma haitiano de nossa infância que estará presente na hora de nossa morte. No momento da agonia, será em crioulo que me exprimerei para voltar ao berço da terra. Com o crioulo tenho, pois, uma relação natural, orgânica, sensual. O crioulo nos abriu os olhos para as árvores, as estrelas, os animais, as pedras e, é claro, para as outras pessoas e para nosso cosmos interior. O crioulo nos deu o sabor do primeiro beijo e o de todos os frutos que nos fazem acreditar no paraíso. Então podem me perguntar: “Se o crioulo ocupa um lugar tão importante em sua vida, que uso você faz do francês? O que faz o francês em sua vida? O que você faz no espaço francês?” Pois bem, creio que essa questão foi vivida pelos haitianos de maneira conflituosa, como exprimiu muito bem o poeta Léon Laleau ao dizer: “Este coração obsedante que não corresponde à minha linguagem ou a minhas vestes, que sentimentos emprestados e hábitos da Europa apertam como tenazes, você sente este sofrimento, e este desespero, que não é igual a nenhum outro, de domar com as palavras da França este coração vindo do Senegal?” Não é por acaso que este poema se chama “Traição”. Daí eu pergunto: Seria traição de minha parte tentar fazer um uso materno do francês, integrar as palavras da França nas raízes de minha identidade de haitiano cada dia com mais paciência? Sinceramente, não creio ter traído o crioulo e minhas noites de Jacmel ao ser um poeta e escritor de língua francesa. Eu não me mudei do crioulo ao francês, das palavras do Haiti às

palavras da França, como se deixa uma casa natal por um quarto de empregada nas mansardas de Paris, ou como se pula dos braços da mãe para os de uma madrasta, ou ainda como se foge da intimidade familiar da esposa para os novos mistérios de uma mulher-jardim. Eu não vivo na ambiguidade e na mentira. A mesma mãe que me ensinou as palavras essenciais do haitiano guiou minha imaginação em direção ao território maravilhoso da canção e da palavra francesas. Tive a sorte de ter tido uma mãe bilingue em sua ternura, bilingue no senso do rigor e da alegria de viver; e o mar do Caribe, sem o qual nossa ilha não seria uma ilha, a primeira vez que o atravessamos, são palavras francesas que as vagas sopraram em nossos ouvidos. Devo confessar que minhas relações pessoais com a França, antiga metrópole da aventura histórica do Haiti, sempre foram claras, sadias, sem miragem nem falsificação. Descendente de africanos, engalanado por minha conta e risco, sem que me tivessem consultado sobre minha falsa identidade negra, eu me apresentei em Paris não só como persa, ou seja, haitiano e contente de o ser. Até me dei o luxo de fazer a pergunta: “Como se pode ser parisiense?” Devo confessar que fiz pesquisa de campo em Paris e lancei, por minha vez, um olhar etnológico sobre a cozinha francesa, sobre as histórias das adegas da França, sobre a torre Eiffel, o metrô, enfim, sobre os “dogons” da Cidade Luz, tentando passar no pente fino as mitologias e as estruturas elementares do ultra-mar europeu. Porque a Europa é exótica aos meus olhos como nós somos exóticos a seus olhos. O essencial é permanecer o que se é. Cada um é o exotismo do outro. Penso que seria interessante armar-se de um instrumental de etnólogo e ir estudar o Vaticano, certas instituições europeias e olhá-las como nos olharam durante séculos e dar nossa opinião sobre os costumes da Europa, seus hábitos, sua “barbárie”. Ver, por exemplo, como os países temperados são tristes, como se diz que nossos trópicos são tristes. Acho que o debate sobre o crioulo é um falso problema, somos bilingues. Há países em que há duas, três, quinze, vinte, cem línguas. Não é nosso caso, além do que, há analogias secretas entre o francês e o crioulo, são línguas que se constituíram numa espécie de osmose, em conflito, naturalmente, mas são línguas aparentadas, línguas românicas, ainda que a sintaxe do crioulo seja de origem africana. O essencial é fazer um uso materno do francês, não um uso qualquer. Não se pode fazer um uso parisiense do francês, seria ridículo. Aliás, alguns haitianos fizeram isso no século XIX, no início de nossa literatura. Eles mereceram o esquecimento em que caíram, não vamos desenterrar poetas que quiseram imitar pura e simplesmente os parnasianos, os simbolistas, os românticos e todas as escolas literárias e estéticas da França. A partir do movimento indigenista no Haiti, em 1927, nós não imitamos mais os franceses, nós os lemos, aprendemos com eles e com outros. Aliás, nós nos sentimos muito mais próximos de escritores de língua portuguesa e espanhola que de Sartre (ainda que escrevamos na mesma língua). Nós seguimos as lições de Alejo Carpentier, Guimarães Rosa, Jorge Amado, Gabriel Garcia Marquez mais do que as de Aragon, Eluard, Colette, Camus e outros grandes escritores franceses contemporâneos. Acho que há algo de doentio nesse debate sobre o crioulo, como se fosse uma ferida em que se mexe. É preciso superar esse debate. Há haitianos que escrevem em crioulo, creio que é interessante termos uma literatura de expressão, crioula e francesa. Prometo a mim mesmo que, se um dia voltar para o Haiti, não traduzirei, mas reescreverei em crioulo certos temas de meus livros para exprimir minha experiência. Porque não perdi o crioulo, ele é parte da minha vida íntima, a mais secreta. É um instrumento que recebi de minha mãe, e quando recebemos alguma coisa da mãe não jogamos fora, mesmo se fizermos a volta ao mundo.

E. F. – Você viveu 30 anos fora de seu país. Você se considera um poeta do exílio?

R. D. – Sim, assumo essa condição, pois não é natural, é anormal viver mais de 30 anos fora de seu país. Em caso semelhante, como o meu, pode ser desesperador e a pessoa pode começar a beber, como aconteceu com alguns compatriotas, ou se suicidar ou ficar estéril, ou não fazer nada, ou ficar rico, casar-se com uma estrangeira, viver sem se preocupar com nada, o que é um fracasso terrível, ou ter uma atitude diferente, que foi a que adotei, a de considerar o exílio como um elemento de minha criatividade, ou seja, admitir que escrevo com minhas lembranças de infância. A partir de agora posso, sem cair no cosmopolitismo, escrever com minhas lembranças distantes, do Haiti, do Brasil (no meu livro *Aleluia para uma mulher-jardim* há um pouco dessa universalidade), com minhas lembranças da França – por que não? – mas nunca vistas de uma sacada haitiana, para não levar mais água no moinho do meu amigo Morisseau Leroy. Tornamo-nos amigos depois da nossa polêmica, considero-o um bom poeta, capaz de escrever uma obra-prima que se chama “Natif natal” em francês, além de obras de grande qualidade em crioulo. É um haitiano bilingue, mais que qualquer outro, porque eu só escrevo em francês enquanto ele escreve obras formidáveis em francês e em crioulo. Ele me criticou por estar na sacada, mas era uma *boutade*, nós nos explicamos e nos tornamos grandes amigos. Ele gosta muito de *Aleluia para uma mulher-jardim*, livro ao qual consagrou o melhor artigo que li. Nós somos da mesma cidade, ele conhece a especificidade do maravilhoso de Jacmel, seu imaginário. Há outros escritores de Jacmel, Jean Metellus, que publicou um livro importante que se chama *Jacmel au crépuscule*.

Para voltar ao exílio, tomei o partido de ser o decano dos exilados haitianos, sem me tornar um emigrado. Tenho horror do espírito do emigrado, há muitas intrigas no meio dos emigrados, certo espírito de escoteiro: a realidade sólida só se encontra no Haiti, nosso futuro está no solo haitiano. Na emigração, as pessoas brigam por nada ou transportam os defeitos da comunidade natal ao exterior. Não suporto os aspectos deprimentes da emigração. Sou um escritor que não pode viver em seu país, que está exilado, mas que trabalha no campo porque o campo está dentro de mim, meu campo é minha infância haitiana. Felizmente tive a sorte de ter tido uma infância popular, de ter vivido intensamente em Jacmel, em Porto Príncipe, principalmente de ter olhado muito, com o olhar de um menino travesso e de não ter esquecido nada do que vi no Haiti e depois ter misturado isso com uma experiência internacional, em países muito próximos do Haiti, Cuba, Brasil, onde vivi, sofri, amei. Assim, o exílio tornou-se um falso problema na minha vida. Naturalmente, há uma ponta de melancolia em minhas palavras, o exílio não é só uma consciência infeliz, ele não impediu ninguém de fazer uma obra saudável. O escritor pode transformar sua doença (seu exílio) em saúde graças ao poder da arte. Com um pouco de sorte, se trabalha como é preciso, com disciplina, se consegue manter a justa medida, se bebe moderadamente ou não bebe, se faz exercícios físicos, mantém relações equilibradas entre seu corpo e seu espírito, se ama as mulheres sem exagero, ele terá em seu jogo o essencial. Como um personagem de Shakespeare, ele terá todas as paixões, porém domadas, sendo seu próprio domador, submetendo seu trabalho criador a uma disciplina severa, tendo senso de humor, levando a vida a sério. A vida é uma coisa única, excepcional, nos damos conta que é uma glória estar vivo cada manhã e esperar estar vivo no dia seguinte, é isso que conta. Não é o exílio, são esses problemas que se colocam para todos, questões existenciais, independente da terra em que estão. E adquirir a consciência (e não é por estar trabalhando numa organização internacional porque já tinha antes) de pertencer à harmonia do planeta. Minha real-utopia, como se diz *Realpolitik*, mas sem o maniqueísmo dessa expressão, é que todas as condições estão reunidas para, através da diversidade cultural, unificar as esperanças do mundo, não para criar um mundo uniforme, estruturado em torno de uma ideologia totalizadora. Para

resolver os grandes problemas atuais, é preciso apelar para a contribuição de todos os homens, de todos os países, e para isso é preciso começar a amar. Assim, é preciso evitar o cosmopolitismo, defeito que permite que você atravesse todos os países sem se apegar a nenhum. Quando morava em Cuba ou no Brasil, sentia-me cubano, brasileiro, participava da vida cotidiana desses países; parti sem perder meu apego. Na França é igual, o que prova que não é uma afinidade racial ou cultural. Onde quer que esteja, sinto simpatia pelas pessoas, pois se tem uma coisa que minhas viagens me ensinaram é a unidade da espécie humana, os homens se colocam os mesmos problemas a respeito do trabalho, do amor, da morte, dos jogos, do imaginário. Existe uma consciência pan-humana que se forma em todas as partes. Choquei algumas pessoas porque no fim de *Bonjour et adieu à la négritude* pergunto “quem devemos ser”. Acusaram-me de universalismo abstrato, disseram que faz tempo que os homens repetem que são irmãos, que Schiller escreveu um poema, o hino à alegria da célebre Nona Sinfonia de Beethoven. Mas basta olhar a maneira como nós vivemos na terra para compreender, num piscar de olhos, que não há nenhuma fraternidade entre os homens e os povos. Apesar disso, é preciso que haja homens de ponta, artistas que creiam que todos os homens são irmãos; é isso que salvará a humanidade, não a tecnologia assassina das armas de destruição em massa. É preciso esperar que no futuro ninguém terá de viver no exílio, que ninguém terá de deixar seu país por razões políticas ou outras, e que cada um se sentirá em casa em qualquer lugar que estiver porque haverá uma cidadania mundial, um estado civil planetário. Se os homens podem adquirir uma cidadania mais alta só pode ser uma identidade planetária, uma identidade pan-humana, que fará com que ninguém se sinta inadaptado nas relações de homem a homem, de homem a mulher, de africano a americano, de russo a francês. Que acabem todos os particularismos que diminuem a identidade de cada homem e de todos os homens, eis minha fé e minha esperança.

Comentários de Eurídice Figueiredo

Vou comentar muito rapidamente três passagens para evitar mal-entendidos e para exprimir minha reação a afirmações que podem ser consideradas polêmicas. Em primeiro lugar, é preciso se colocar no ambiente do início dos anos 1980, em que muitas questões se apresentavam de maneira bem diferente de agora, por exemplo, quando Depestre fala: “Aliás, havia uma competição entre as negras e as mulatas, que eram tão apreciadas, e as mulheres brancas, então as esposas dos colonizadores se puseram a imitar o erotismo das mulheres ditas negras para conservar os favores carnavais de seus maridos”. Além de machista, ele demonstra uma visão estereotipada das relações sexuais entre colonizadores e mulheres em posição de subalternidade, não levando em conta a desigualdade, a violência simbólica e a violência física que eram exercidas pelos senhores de escravos. Por outro lado, essa frase aponta para a influência africana na vida social, inclusive no erotismo. A maneira de encarar as mulheres como objetos sexuais aparece também na referência ao sucesso de Simon Bolívar com as mulheres. Para uma feminista de hoje, essas frases são inaceitáveis, mas em 1981 não chegavam a chocar, talvez, tal a naturalização desse tipo de comportamento.

Quando ele critica o “neo-racismo, racismo anti-racista”, não se deve confundir essas expressões com o que hoje se chama no Brasil de racismo reverso, elas devem ser lidas no contexto haitiano da época. Desde a independência do Haiti, houve historicamente uma disputa pelo poder entre negros e mulatos, que não designavam propriamente a cor da pele, mas constituíam classes sociais. A ascensão de François Duvalier ao poder rompeu com o poder mulato; entretanto seu governo (1957-1971) e o de seu filho, Jean-Claude Duvalier (1971-1986), foram ditaduras implacáveis em nome do poder negro. A repressão expulsou a maioria dos escritores do país; a diáspora haitiana se instalou na França, no Canadá e nos Estados Unidos. Aimé Césaire sempre procurou se distanciar do *noirisme* de Duvalier.

Sobre o conceito de *marronnage* deve-se esclarecer que o termo é cunhado em cima da palavra *marron*, que designava o escravo fugido em francês (em espanhol, *cimarrón* e em inglês *maroon*). Pode ser associado ao quilombismo de Abdias do Nascimento como origem da palavra, ainda que os conceitos e os contextos sejam bem diversos. Quando ele diz: “Aliás, Césaire disse um dia, num debate sobre a poesia nacional, que se devia *marronner* Aragon, *marronner* o soneto, em outras palavras, fazer o que se tinha a vontade de fazer, ficando no espaço da cultura antilhana, abandonando as formas dos poetas da Europa”, o termo se aproxima mais do conceito de criouliização de Édouard Glissant, imersão nos vestígios locais das culturas africanas sem desprezar a apropriação e a reelaboração do que é estrangeiro. Depestre fala muito de metabolismo, o que implica ingestão e deglutição de algo que deve ser digerido, absorvido.

Recebido em: 14/09/2021

Aceito em: 29/03/2022

Referência eletrônica: DEPESTRE, René. Entrevista com René Depestre por Eurídice Figueiredo e Maximilien Laroche. [Entrevista concedida a] Eurídice Figueiredo e Maximilien Laroche. *Criação & Crítica*, n. 32, p., jul. 2022. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/criacaoecritica>>. Acesso em: dd mm. aaaa.