

Religiosidade versus ecocrítica em *Senhores do orvalho*, de Jacques Roumain / *Religiosity Versus Ecocriticism in Masters of the Dew*, by Jacques Roumain

Silvania Núbia Chagas *

RESUMO

O vodu, religião que teve origem na África ocidental, misturado com o catolicismo no Haiti, permeia a narrativa *Senhores do orvalho* (2022), de Jacques Roumain. O Immanuel, que dá origem a Emanuel ou Manuel e em hebraico significa “Deus está conosco”, é o protagonista e vem como um “Messias” para conscientizar seu povo de que nem tudo depende da religiosidade. Respeita os credos exaltados pelo seu povo, mas alerta para a responsabilidade de cada um com a mesma natureza de cujas entidades fazem parte. Personagem, vítima da diáspora, pois ficou 15 anos em Cuba, volta para o seu país trazendo as experiências adquiridas e promovendo um sopro de esperança e continuidade para sua gente. A nova cosmovisão da personagem propicia o desdobramento da narrativa, provocando o embate entre os pressupostos de uma religião pagã, imbricada pelos pressupostos do cristianismo, e tendo como desencadeador do conflito na trama, o meio ambiente. Este trabalho pretende demonstrar na narrativa o embate entre os pressupostos da religiosidade e o conceito de ecocrítica.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade; Ecocrítica; Narrativa; Meio ambiente

ABSTRACT

Voodoo, a religion that originated in West Africa, mixed with Catholicism in Haiti, permeates the narrative *Masters of the Dew* (1978), by Jacques Roumain. The Immanuel who gives rise to Emanuel or Manuel, and in Hebrew means “God is with us,” (Figueiredo, 2022) is the protagonist of the story and comes as a “Messiah” to make black people aware that not everything depends on religiosity. He respects the creeds exalted by his people, but warns of the responsibility of each person with the same nature whose entities they are part of. A Character, who is a victim of the diaspora, as he spent 15 years in Cuba, he returns to his country, carrying the experiences he acquired and promoting a breath of hope and continuity for his people. The character’s new worldview facilitates the unfolding of the narrative, causing a clash between the assumptions of a pagan religion, intertwined with the assumptions of Christianity, and having the environment as the trigger for conflict in the plot. This work aims to demonstrate in the narrative the clash between the assumptions of religiosity and the concept of ecocriticism. KEYWORDS: Religiosity; Ecocriticism; Narrative; Environment

* Universidade de Pernambuco – UPE, Núcleo de Estudos sobre África e Brasil – NEAB, Campus Garanhuns, Garanhuns, Pernambuco, Brasil; <https://orcid.org/0000-0002-9799-8617>; silvania.chagas@upe.br

Senhores do orvalho (2022), de Jacques Roumain, romance que dá início à literatura haitiana, traz em sua tessitura uma proposta de reformulação do imaginário do Haiti muito interessante. Imaginário construído por meio dos pressupostos da religiosidade. Religiosidade que congrega o vodu e o catolicismo. Catolicismo imposto pelos colonizadores e que tanto combateu o vodu. Aliás, este foi combatido por vários segmentos, não somente pelos colonizadores, os franceses, mas também, pelo governador, quando se tornou uma República após a independência, bem como pelos Estados Unidos em sua ocupação em 1915. Segundo alguns estudiosos, hoje, as religiões predominantes no Haiti são o catolicismo e as igrejas pentecostais; no entanto, boa parte de seus praticantes também fazem parte do vodu. O combate a esta religião – vodu – foi tão intenso que o povo encontrou uma forma de “louvar a dois senhores”. Porém, na contramão desse imaginário tecido pela religiosidade, a narrativa de Jacques Roumain, publicada pela primeira vez em 1944, traz uma nova vertente: a preocupação com a natureza, a solução para a miséria de um povo, que em sua grande maioria acredita ser esta obra dos deuses. A narrativa tem como protagonista Manuel, derivado de Immanuel ou Emanuel, que em hebraico significa “Deus está conosco” (Figueiredo, 2022). Este vem como o “Messias” trazendo a “boa nova”. Vítima da diáspora, Manuel viveu em Cuba durante 15 anos, trabalhando no corte da cana. Trazendo essa experiência, ele se conscientiza de que nem tudo depende da religião e volta, pregando para o seu povo a responsabilidade com a natureza que todos precisam assumir. Diante disso, a abordagem sobre o conceito de ecocrítica se faz pertinente. Destarte, Cheryll Glotfelty (1996, p. 18; tradução nossa) afirma:

A ecocrítica é o estudo da relação entre a literatura e o ambiente físico. Assim como a crítica feminista examina a linguagem e a literatura de uma perspectiva consciente dos gêneros, e a crítica marxista traz uma consciência dos modos de produção e das classes econômicas para sua leitura de textos, a ecocrítica adota uma abordagem centrada na terra para os estudos literários¹.

¹ No original: “ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment. Just as feminist criticism examines language and literature from a gender-conscious perspective, and Marxist criticism brings and awareness of modes of production and economic class to its reading of texts, ecocriticism takes an earth-centered approach to literary studies”.

E, como que complementando, Richard Kerridge, citado por Garrard (2006, p. 15), acrescenta, “Mais do que tudo, a ecocrítica procura avaliar os textos e as ideias em termo de sua coerência e utilidade como resposta à crise ambiental”.

Diante do exposto, percebe-se que o conceito de ecocrítica prima pela relação entre literatura e natureza, isto é, trata-se de um estudo sobre o desempenho da natureza na construção da cultura, verifica como se define natureza na perspectiva cultural e de que forma a natureza influencia a tessitura do texto literário, propiciando a análise das relações homem-meio ambiente por meio do discurso dos narradores e ações das personagens.

A temática principal dessa narrativa é a terra. Uma seca devastadora assola a região, Fonds-Rouge. A população já apelou para todos os deuses, mas não foi ouvida e se sente abandonada. Não há perspectiva de melhora e as personagens não enxergam outra solução, vivem queimando as matas para fazerem carvão para vender, o que talvez tenha desencadeado a crise ambiental, pois Coates, citado por Greg Garrard (2006, p. 28), afirma:

Segundo uma lógica pós-modernista universalmente desabonadora, a crença na existência de uma crise ambiental global é apenas mais uma metanarrativa, pois a teoria da cultura insiste em que as ameaças ambientais (como todo o resto) são socialmente construídas e culturalmente definidas: não existem ameaças universais compartilhadas – os diferentes grupos privilegiam aquelas com que seus interesses particulares se confrontam.

É uma população na qual a colonização deixou marcas profundas e esta foi realizada tendo como objetivo “a civilização”. Colonizadores franceses junto com a igreja católica foram responsáveis por esta demanda. Segundo Laënnec Hurbon (1975, p. 10; tradução nossa),

são “culturas pisoteadas”, porque os novos escravos vindos de África terão merecido o seu destino para o seu bem maior, para a salvação das “suas almas”: graças ao batismo forçado, terão o privilégio de serem introduzidos pouco a pouco na única civilização que vale a pena².

² No original: “Il s'agit de ‘cultures piétinées’, car les nouveaux esclaves venus d'Afrique auront mérité leur sort pour leur plus grand bien, pour le salut de ‘leurs âmes’: grâce au baptême forcé, ils auront le privilège d'être introduits peu à peu dans la seule civilisation qui vaille”.

Essa mentalidade do colonizador é relevante em todo o processo de colonização, pois traz uma “falsa comiseração” para com os povos negros e, como se isso não bastasse,

utilizaram a figura bíblica de Caim para afirmarem que elas [as pessoas] eram descendentes do maldito; e esta maldição recaiu sobre a raça negra até aos nossos dias. A partir desta mentalidade branca, a cor negra se transformou em sinal de submissão e de maldição divinas (Oliveira, 2002, p. 8).

Muitos desastros foram praticados em nome de Deus, mascarando, na verdade, a ganância pelos bens materiais que o país poderia oferecer. O Haiti foi um dos primeiros países colonizados a se tornar independente. No entanto, sempre viveu com dificuldades. Mesmo se tornando independente, sofreu muitas sanções pela forma como conquistou o poder e, principalmente, porque essa independência foi conquistada por negros escravizados a duras penas. Demorou para a França reconhecer essa independência e, pouco tempo depois, o país foi ocupado pelos Estados Unidos. Uma ocupação que demorou 19 anos. Como se isso não bastasse, em 2010, houve o terremoto que causou uma grande devastação. Ou seja, o povo haitiano está sempre se reconstruindo.

Assim, a forma como Jacques Roumain constrói a narrativa é muito profícua, uma vez que essa população sempre esteve precisando de um “Messias”. Manuel, como aqui já foi dito, tenta mostrar ao seu povo o vínculo entre o homem e a natureza, porém, não no que se refere ao sagrado, mas sim ao imbricamento entre o humano e o meio ambiente e como este interfere no *modus vivendi* daquele, por isso, precisa ser cuidado. A análise literária por meio da ecocrítica propicia o entendimento dessa vertente na literatura, pois,

o ambiente, a ser entendido em sua inevitável convergência entre pessoas, animais, natureza e sistema mundial capitalista, se configura como um tema e um problema também literários, oferecendo a possibilidade de se (re)definir a literatura – suas estéticas, formas e gêneros, bem como seus paradigmas críticos e conceituais – a partir de uma perspectiva eco-ambientalista (Brugioni; Melo, 2022, p. 254).

A narrativa tem início com uma fala que funciona como um preâmbulo. Por meio dela, o narrador já nos faz vislumbrar a sua tessitura.

– Todos nós vamos morrer... – e ela mergulha a mão na poeira: a velha Délira Délivrance diz: todos nós vamos morrer: os animais, as plantas, os cristãos vivos, ó Jesus Maria Virgem Santa; e a poeira escorre entre seus dedos (Roumain, 2022, p. 7).

Percebe-se que uma história de seca e de miséria se apresenta. E, para além disso, a religiosidade sendo responsabilizada por isso. O imaginário dessa sociedade começa a ser delineado na narrativa. A evocação dos santos católicos remete para essa religião, no entanto, quando a personagem equipara o ser humano aos animais e às plantas, pode-se constatar os pressupostos da tradição oral que permeiam as culturas africanas, em que os elementos da natureza têm a mesma equivalência e são dignos da sacralidade que lhes é atribuída. No Haiti, como aqui já foi dito, predomina o cristianismo, mas o vodou não foi exterminado. Na verdade, aconteceu algo muito curioso, os pressupostos do catolicismo foram assimilados por esta religião oriunda da tradição oral. Veja-se,

Para grande surpresa dos missionários, o Vodou Haitiano dificilmente parece ter sido realmente perturbado pelas perseguições que sofreu ao longo da história. Mantém-se, pode-se dizer sem exagero, com serenidade e até enriquece. Os colonos podem impor o batismo e a conversão ao cristianismo, mas temos a impressão de que é o vodou que se integra e anexa as práticas religiosas cristãs ao seu próprio serviço e para a sua própria sobrevivência (Hurbon, 1975, p. 20; tradução nossa)³.

Voltando à narrativa, a personagem prossegue afirmando que chama pelo “bom Deus”, mas não adianta, este não ouve e, por isso, constata que “o homem está abandonado”. Seu marido – Bienaimé – corrobora, afirmando que “o negro é uma pobre criatura” (Roumain, 2006, p. 7). Aqui se configura o racismo estrutural, na concepção de Sílvia Almeida (2019), uma vez que se pauta pelo viés econômico e, como pode-se ver, assimilado pelo próprio negro. Entretanto, nos remete também à maldição atribuída à cor da pele pela igreja católica e que permeava a mentalidade do colonizador.

Em seguida, a narrativa dá conta da seca que assola a região: “Um bando de corvos baixa sobre os cactos-candelabros. Seu grasnado rouco rasca o entendimento, depois

³ No original: “Pour la grande surprise des missionnaires, le Vaudou haïtien ne semble guère avoir été réellement troublé par les persécutions qu’il a subi au cours de l’histoire. Il se maintient, pourrait-on dire sans exagérer, avec sérénité et même s’enrichit. Des colons ont beau imposer le baptême et la conversion au christianisme, on a plutôt l’impression que c’est le Vaudou qui intègre en son sein et annexe les pratiques religieuses chrétiennes à son propre service et pour sa propre survie”.

deixam-se cair em revoada no campo calcinado, como *pedaços de carvão dispersos*” (Roumain, 2022, p. 7; grifos nossos). Pode-se perceber aqui a descrição do meio ambiente corroborado pela produção do carvão, o que remete à afirmação de Coates, citado por Greg Garrard (2006), sobre as peculiaridades de cada população no que se refere à crise ambiental. Contemplando esse cenário, Bienaimé, muito amargurado, afirma que “o Senhor é o criador do céu e da terra” e, se “a terra está em dor, a terra está na miséria, então o Senhor é o criador da dor, é o criador da miséria” (Roumain, 2022, p. 8). Consolida-se, assim, o imaginário da população. Esta está prostada, esperando as providências divinas.

Para além disso, a personagem se lembra do tempo em que a chuva era abundante e as plantações prosperavam. Assim, “viviam todos em harmonia, unidos como os dedos das mãos e o *coumbite*⁴ reunia a vizinhança para a colheita e o arado” (Roumain, 2022, p. 9). Um tempo em que havia muita fartura.

Délira se lembra do filho – Manuel – que foi para Cuba há muitos anos cortar cana-de-açúcar e nunca mais voltou. Seu lamento é profundo e após perguntar ao marido onde está o seu filho, ela evoca todos os deuses:

Ó Virgem Santa, em nome dos santos da terra, em nome dos santos da lua, em nome dos santos das estrelas, em nome dos santos do vento, em nome dos santos das tempestades, eu te suplico, por favor, protege meu filho em país estrangeiro, ó Senhor das Encruzilhadas, abre-lhe um caminho sem perigos (Roumain, 2022, p. 19).

Note-se, aqui, o sincretismo religioso permeando a narrativa. Esta parece dar conta do que aqui já foi dito, ou seja, a religião pagã – o vodu – se apropriou dos pressupostos do cristianismo, mas não se deixou descaracterizar. Para além disso, a população haitiana se sente à vontade para praticar as duas religiões simultaneamente, ou melhor, adota o imbricamento entre seus pressupostos de forma natural,

Cada vodu é ao mesmo tempo católico e não se sente de forma alguma envergonhado de circular livremente dentro dos dois sistemas religiosos. O vodu consegue, de fato, adaptar o seu calendário ao do cristianismo, a religião dominante e perseguidora: o Natal, o Dia de Todos os Santos, o Dia de Finados, a Páscoa, as festas patronais são

⁴ Modo de organização do trabalho rural coletivo, próprio do Haiti.

ocasiões para intensas práticas de vodu. Cada grande centro de peregrinação católica é sempre acompanhado por um santuário de vodu, aonde os fiéis vêm em grande número para se reconectarem com os espíritos e reconquistarem seu favor. Os sacramentos, batismos, comunhão, são considerados introduções a uma prática mais eficaz do Vodu e são até recomendados (Hurbon, 1975, p. 25; tradução nossa)⁵.

Tempos depois, Délira parece ser atendida pelos deuses, pois Manuel, seu filho, volta. No entanto, ele não desce do caminhão próximo à casa dela, mas sim, no meio do nada. Manuel parece querer apreciar o lugar e o narrador afirma que ele se sente “abatido e como que traído” com o que vê. A devastação que assola a região se apresenta e o cheiro da fumaça das carvoeiras lhe é familiar.

Contemplou, com vista para a aldeia, o morro descarnado, devastado por largas faixas esbranquiçadas, em que a erosão havia desnudado os flancos até as rochas. Tentava lembrar-se dos carvalhos altos e da vida agitada, em seus galhos, de pombos-torcazes ávidos por bagas pretas, dos mognos banhados por uma luz escura, das ervilhas-do-congo cujas vagens secas farfalhavam ao vento, dos montículos alongados das plantações de batatas: tudo o sol havia lambido, apagado com sua língua de fogo (Roumain, 2022, p. 23).

Vemos aqui, na contemplação da personagem, uma paisagem devastada pela seca que assola a região. É interessante notar que em suas lembranças a paisagem anterior aparece para demonstrar a devastação. Prosseguindo a caminhada, Manuel vai encontrar uma mulher; a descrição de suas vestes se assemelha à Virgem Maria: “Estava com um vestido azul preso na cintura por um lenço. As asas amarradas de um lenço branco que prendia seus cabelos cobriam-lhe a nuca” (Roumain, 2022, p. 23). Inicia um diálogo com ela, mas quando fala a que família pertence, ela foge dele. Manuel não entende, mas mais adiante saberemos que houve uma grande desavença entre suas famílias.

Após esse encontro, Manuel chega em casa e ali recorda da vida que levava em Cuba, no corte da cana,

⁵ No original: “chaque vaudouisant est en même temps catholique et ne se sent nullement embarrassé pour se mouvoir librement à l'intérieur des deux systèmes religieux. Le Vaudou réussit en effet à adapter son calendrier à celui du christianisme, religion dominante et persécutrice pour lui: Noël, la Toussaint, les Morts, Pâques, fêtes patronales sont des occasions de pratiques vaudouesques intenses. Chaque grand centre de pèlerinage catholique est toujours doublé d'un sanctuaire vaudou où les fidèles viennent nombreux se retremper au contact des esprits et retrouver leur faveur. Les sacrements, baptêmes, communion, sont tenus comm.e des introductions à une pratique plus efficace du Vaudou et sont même recommandés”.

debaixo das pancadas dos guardas rurais, ele sentia os ossos estalarem, uma voz inflexível sussurrava: você está vivo, você está vivo, morda a língua e os gritos pois você é homem de verdade. Se cair, será semeado para uma colheita invencível. “Haitiano maldito, negro de mierda”, berravam os guardas (Roumain, 2022, p. 30).

Percebe-se com isso que, apesar de não existir mais a escravidão, o trabalho escravo continuou. A mãe lhe serve uma bebida, ele e o pai tomam, porém, este antes joga um pouco no chão e reclama porque o filho não fez o mesmo, alegando que ele “esqueceu o costume” e que não tem consideração pelos mortos que também sentem sede. Mas não é só isso, logo os amigos vêm visitá-lo e Manuel demonstra a transculturação pela qual passou, pois menciona as greves de que participou em Cuba, menciona a cultura do país, bem como fala alguns termos em língua espanhola. Os amigos lhe perguntam se ele fala a língua daquele país – Cuba – e ele afirma que sim. Diante disso, vislumbramos na personagem o processo de transculturação, que na esteira de Fernando Ortiz, Ángel Rama (Aguilar; Vasconcelos, 2001) desenvolveu na narrativa, ou seja, pode-se perceber os três níveis que esse processo apresenta: linguístico, pois Manuel aprendeu outra língua; cosmovisão, pois ele traz um novo ponto de vista; e a estruturação, pois, a partir desse ponto de vista, o desenvolvimento da narrativa vai ter outro desdobramento. É certo que Ángel Rama desenvolveu esse conceito na narrativa da América Latina, porém se justifica nessa narrativa, tendo em vista a construção dessa personagem.

Délira, a mãe, reclama da seca para o filho e diz que Deus os abandonou. Este responde que “O bom Deus não tem nada a ver com isso”. A mãe se assusta e se benze, pedindo que ele “não ponha sacrilégios na sua boca”. A forma como Manuel explica sua tese é muito interessante, veja-se:

Tem os assuntos do céu e tem os assuntos da terra; são duas coisas, não é a mesma coisa. (...) ‘Mas a terra é uma batalha diária, uma batalha sem descanso: desbastar, plantar, capinar, regar, até a colheita. (...) Mas a terra é como uma mulher, de tanto ser maltratada, ela se revolta: vi que vocês desmataram os morros. A terra está nua e desprotegida. São as raízes que fazem amizade com a terra e a seguram; são as mangueiras, os carvalhos, os mognos que dão à terra as águas das chuvas para matar a sede e a sombra contra o calor do meio-dia. (...) *não é Deus que abandona o negro, é o negro que abandona a terra e recebe seu castigo: a seca, a miséria e a desolação*’ (Roumain, 2022, pp. 32-33; grifos nossos).

A citação é longa, porém necessária para demonstrar a nova mentalidade trazida por Manuel. Fica claro na fala da personagem o entrecruzamento entre o ser humano e o meio ambiente. O homem depende da natureza e, por isso, precisa tratá-la bem, ou seja, as mazelas oriundas da natureza são as respostas que ela dá para os desmandos dos seres humanos. E essa questão nessa narrativa é muito interessante, pois trata-se de povos pagãos que têm muito respeito pela natureza; na verdade, a natureza para eles é sagrada. No entanto, não comungam da percepção dada pela ciência, pois, quando a maltratam, veem isso como desobediência aos deuses. E curiosamente, segundo estudiosos, o cristianismo traz a premissa de que a exploração da natureza pelo homem “para seus próprios fins” é a vontade de Deus, isso se baseia, principalmente, no Gênesis, ou seja, White Jr., citado por Greg Garrard (2006, p. 61), afirma: “continuaremos a ter uma crise ecológica cada vez pior, enquanto não rejeitarmos o axioma cristão de que a natureza não tem outra razão de ser senão servir ao homem”. Corroborando com isso, Greg Garrard (2006) afirma que os adeptos da ecologia profunda consideram essa abordagem como superficial, pois têm uma visão instrumental da natureza, uma vez que a veem apenas como utilitária para os seres humanos, quando ela – a natureza – deveria ser reconhecida por seu valor intrínseco. Assim, surge o “ecocentrismo” e, o que é mais interessante, é a sua origem, veja-se:

A ideia de ecocentrismo proveio de (e realimentou) sistemas de crenças correlatos, derivados de religiões orientais como o taoísmo e o budismo, de *figuras heterodoxas do cristianismo*, como são Francisco de Assis (1182-1286) e Teilhard de Chardin (1881-1955), e de reconstruções modernas de *religiões indígenas norte-americanas pagãs pré-cristãs* (como a religião Wicca), *xamanísticas e outras religiões ditas ‘primitivas’* (Garrard, 2006, p. 41; grifos nossos).

Isso torna a temática elencada por essa narrativa extremamente relevante, uma vez que esta é ambientada em um país que tem uma religião sincrética, pois o vodu, religião pagã desses povos, é permeada pelos pressupostos do catolicismo. Para além disso, enfatiza também o processo de transculturação da personagem, pois, pelo que podemos ver, houve uma parcial desculturação seguida de uma neoculturação. A personagem volta para o seu país transculturada, pois, segundo Aguiar e Vasconcelos (2001, p. 11, grifo no original), nesse processo,

ocorre de início, uma parcial desculturação, que implica perda de componentes considerados obsoletos; em seguida, há incorporações procedentes de uma cultura externa e, por fim, um esforço de recomposição ou *neoculturação*, articulando os elementos sobreviventes da cultura originária e os que vieram de fora.

Esse processo fica ainda mais explícito no momento em que Délira, a mãe de Manuel, resolve fazer uma celebração para agradecer às entidades a volta do filho: “– Foi ele, Papa Legba, que abriu o caminho de volta para você. (...) Atibon-Legba, o senhor das encruzilhadas. Precisamos lhe agradecer. Já convidei a família e a vizinhança” (Roumain, 2022, p. 53). Manuel ajuda a organizar e até participa, mas, mais adiante, conversando com outra personagem, ele afirma que, diante da miséria, todos estão morrendo lentamente e questiona a forma como o povo reage: “gritam sua miséria para os loás⁶, oferecem cerimônias para que eles façam a chuva cair. Mas tudo isso são bobagens e macaquices. Não importa, é inútil e é desperdício” (Roumain, 2022, p. 78). Questionado sobre o que é que importa e se não tem medo de desrespeitar as entidades, ele corrobora dizendo:

– Não. Tenho consideração pelos costumes dos antigos, mas o sangue de um galo ou de um cabrito não pode alterar as estações, mudar o curso das nuvens e enchê-las de água como bexigas. Na outra noite, naquele serviço de Legba, dancei e cantei até me faltar; eu sou negro, não é? E me regozijei, como negro verídico. Quando os tambores batem, a reação me vem na boca do estômago, sinto uma comichão nos rins e um calafrio nas pernas, preciso entrar na roda. Mas é só isso (Roumain, 2022, p. 78).

Essa fala é relevante, tendo em vista a dança ser um ritual extremamente importante para o vodu, uma vez que seus membros contam com ela para atrair os espíritos. O exemplo de Manuel serve para demonstrar o desapego às tradições de seu povo e demonstra uma nova cosmovisão, veja-se:

A dança desempenha um papel importante na invocação de um *loa*, está tão intimamente associada à adoração *loa* que o vodu pode ser classificado como uma religião de dança. Este ato ritual revela forças

⁶ Divindades do vodu haitiano.

misteriosas agindo no mundo sobrenatural. Ritmos de tambores e danças atraem espíritos (Suire; Freiras; Oliveira, 2021, p. 350).

Essa nova cosmovisão o faz refletir sobre a terra e chegar à conclusão de que ela é boa e, apesar das intempéries, ainda poderá ser produtiva, mas precisa de irrigação,

Via como num sonho a água escorrendo pelos canais como uma rede de veias transportando a vida até as profundezas da terra; as bananeiras inclinadas sob a carícia sedosa do vento, as espigas barbudas do milho, os canteiros de batatas estendendo-se nos terrenos: toda aquela terra chamuscada repintada com as cores da vegetação (Roumain, 2022, p. 42).

A narrativa agora toma outro rumo, pois tudo se desenvolverá a partir desse sonho de Manuel. Primeiro, ele interroga o pai sobre as fontes que existiam antes de sua partida e este lhe informa que todas secaram, isso o deixa bastante preocupado e o faz perguntar à mãe como viverão. A mãe responde: “Da graça de Deus” e acrescenta: “Mas não há misericórdia para os desgraçados” (Roumain, 2022, pp. 42-43). Manuel se revolta:

– Resignação não adianta nada (...) A resignação é traiçoeira; é igual ao desalento. Ficamos sem ação, esperando os milagres e a Providência, de rosário na mão, sem fazer nada. Rezamos pela chuva, rezamos pela colheita, recitamos a oração dos santos e dos loás. Mas a Providência, vou te dizer, é a própria vontade do negro de não aceitar a desgraça, de domar a cada dia a má vontade da terra, de submeter o capricho da água a suas necessidades (...) e não há outra Providência a não ser seu trabalho de camponês sério, não há outro milagre a não ser o fruto de suas mãos (Roumain, 2022, p. 43)

A mãe se surpreende com a fala do filho. Atribui ao conhecimento adquirido em outro país, mas não deixa de dizer que ele “não está sendo justo com o bom Deus”, pois “ele é o Senhor de todas as coisas” (Roumain, 2022, p. 43). E para além disso, lembra-lhe os nomes dos deuses do vodu que comandam cada elemento da natureza. Manuel não se deixa impressionar, segue adiante com o seu propósito, que é a irrigação da terra, precisa encontrar água. E, para isso, dá início a uma campanha entre os camponeses; o primeiro para quem ele expõe suas ideias é seu amigo Laurélien, que pede que ele lhe fale sobre Cuba e ele responde que é um país muito maior que o Haiti, mas declara o amor pelo seu país,

– Eu sou isto: esta terra, e a tenho no sangue. Veja minha cor, parece que a terra soltou tinta em mim e em você também. Este país é o quinhão dos homens pretos, e todas as vezes que tentaram tirá-lo de nós, podamos a injustiça a golpes de facão (Roumain, 2022, p. 65).

Essa fala da personagem remete, primeiramente, à forma como foi conquistada a independência do Haiti, ou seja, por negros escravizados e depois, para o conceito de *topofilia* que, segundo Yi-Fu Tuan (1980, p. 14), “é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico”. Ou seja, é a forma como a pessoa vê sua terra, dependendo de sua experiência de vida. É um conceito muito subjetivo, pois tem a ver com a percepção individual de cada um.

Logo mais, Manuel reencontra Annaïse, a moça que havia fugido dele. A essa altura, ele já foi informado pelo pai que houve uma morte entre as suas famílias e que isso as separou, tornando-as inimigas. No entanto, Manuel consegue convencê-la de que eles não têm nada a ver com isso e pede sua ajuda para prosseguir com o seu projeto e angariar a ajuda dos camponeses através de suas mulheres. As mulheres, nessa narrativa, aparentemente, não têm papéis muito relevantes, porém, uma tradição da África ocidental aparece com muita frequência, que é “o mercado”; são as mulheres quem negociam os poucos haveres para continuarem sobrevivendo, tanto Annaïse como Délira, mãe de Manuel: “Todo sábado, Délira carregava dois burros com o carvão e ia à cidade. Voltava só depois que a noite caía, com algumas provisões miseráveis e um pouco de dinheiro” (Roumain, 2022, p. 63). No entanto, Manuel dá uma grande incumbência a Annaïse, que seria instigar as mulheres pela procura da água, para que essas passem a cobrar providências de seus maridos, pois,

As mulheres eram as mais raivosas: verdadeiramente desenfreadas. É que eram as primeiras a saber que não havia nada para pôr no fogo, que os filhos choravam de fome, definhavam, com os membros magros e nodosos como madeira seca, a barriga seca. Isso às vezes as fazia perder a cabeça e se xingarem, ocasionalmente, com palavras não permitidas. Mas as injúrias das mulheres não levam a consequências, é só barulho ao vento. O mais grave era o silêncio dos homens (Roumain, 2022, p. 69).

Diante disso, Manuel acredita que se elas começarem a falar em água constantemente, como solução do problema, para seus maridos, logo ficará mais fácil para estes aderirem ao seu projeto. Diferentemente do seu povo, que espera as providências divinas, como aqui já foi dito, Manuel acredita que “o homem é o padeiro da vida”. (Roumain, 2022, p. 78). Annaïse concorda em ajudá-lo e, para além disso, começam ali um relacionamento. Mas uma outra personagem vai se colocar no caminho deles, Gervilen, que já é inimigo da família de Manuel e, também, queria se casar com ela.

Durante sua busca, Manuel perde a paciência várias vezes e indaga a seu amigo: “– Mas por que, maldição, vocês cortaram a mata, os carvalhos, os mognos e tudo o que crescia lá em cima? Que negros inconsequentes, que negros sem noção” (Roumain, 2022, p. 47). Seu amigo responde:

– O que você queria, irmão... Derrubamos para ter lenha, cortamos para a armação e a cobertura das choupanas, refizemos as cercas dos terrenos, nós não sabíamos; a ignorância e a necessidade andam juntas, não é mesmo? (Roumain, 2022, p. 47).

Temos aí, a dimensão exata da ignorância, não somente dessa população, mas de forma geral, meio que universal. O homem não se dar conta de como lidar com a natureza, para ele, ela é uma fonte inesgotável. Haja vista os desmatamentos que se realizam sem atinar para as mudanças climáticas que tanto mal fazem ao próprio homem. Há uma compreensão de que a tecnologia poderá suprir as necessidades humanas e preencher as lacunas deixadas pela natureza, entretanto, isso não acontece, pois,

[a]pesar do amplo escopo de investigação e dos diferentes níveis de sofisticação, toda crítica ecológica compartilha a premissa fundamental de que a cultura humana está conectada ao mundo físico, afetando-o e sendo afetada por ele (Glotfelty, 1996, p. 18; tradução nossa)⁷.

E, para além disso, no caso dessa população – Fonds-Rouge, a alienação propiciada pela religião só faz piorar a situação, veja-se,

⁷ No original: “Despite the broad scope of inquiry and disparate levels of sophistication all ecological criticism shares the fundamental premise that human culture is connected to the physical world, affecting it and affected by it”.

a reserva de víveres diminuía, só tinham sobrado alguns punhados de painço e ervilha-do-congo, ai, Virgem Maria, não era culpa sua, ela fizera seu dever e tomara as precauções de acordo com a sabedoria dos antigos. Antes de semear o milho, ao amanhecer, diante dos olhos vermelhos e vigilantes do sol, dissera ao Senhor Jesus Cristo, voltada para o levante, aos Anjos da Guiné, voltada para o sul, aos Mortos voltada para o poente, aos Santos, voltada para o norte, ela dissera, lançando as sementes nas quatro direções sagradas, Jesus Cristo, Anjos, Mortos, Santos: aqui está o milho que lhes dou; deem-me em troca a coragem de trabalhar e a satisfação de colher (Roumain, 2022, p. 49).

Fica claro, aqui, mais uma vez, a crença na providência divina, a responsabilidade atribuída às divindades. No entanto, Fonds-Rouge só piora e a seca começa a provocar o êxodo, muitas pessoas e, parte delas, jovens, resolvem deixar a terra para tentar a vida em outro lugar, entretanto, “Oh, loás, meus loás da Guiné, vocês não mediram bem o trabalho de nossas mãos e nossa parte de miséria, os pesos de sua balança são falsos, e por isso estamos morrendo sem socorro e sem esperança...” (Roumain, 2022, p. 106). A narrativa estabelece um paradoxo entre os pressupostos das religiões pagãs, oriundas da tradição oral, em que, como aqui já foi dito, a natureza é sagrada e o axioma do cristianismo de que a natureza é para servir ao homem. Diante das respostas obtidas por Manuel, pode-se concluir que, de fato, o vodú haitiano é extremamente imbricado com o cristianismo, pois tem uma outra percepção sobre a natureza. As pessoas pedem providências aos santos e entidades, mas não se sentem responsáveis pelos erros cometidos contra ela. Corroborando com isso,

[a] ideia da natureza contém uma quantidade extraordinária de história humana. Parece-me que o que é frequentemente argumentado na ideia de natureza é a ideia do homem, e isso não apenas de modo geral ou absoluto, mas a ideia do homem na sociedade e, de fato, as ideias de tipos de sociedade (Williams, 2011, p. 94).

Temos, nessa narrativa, uma sociedade cujo imaginário é complexo, tendo em vista que, se por um lado, a população recorre aos deuses do paganismo, por outro, recorre ao Deus monoteísta para justificar suas mazelas. Raymond Williams (2011), falando sobre a trajetória do conceito de natureza, esclarece essa dicotomia, alegando que as religiões pagãs tinham os deuses específicos para cada evento da natureza: o vento, o mar, a lua etc., porém, com a revelação do “Deus único, verdadeiro”, a natureza passou a ser sua “ministra” e, muitas vezes, ela e Deus se confundiam, ou seja, o conceito de natureza

carregava em sua tessitura a religiosidade. No entanto, considerando o contexto social atual, em que o capitalismo é vigente, o autor afirma:

Nesse mundo de uma história propriamente materialista não há espaço para as categorias abstratas separadas da ‘natureza’ e do ‘homem’, mas então o que com frequência acontece é que elas são erguidas como falsamente equivalentes, ou o processo histórico é visualizado como a substituição de um – o ‘homem’ – pelo outro (Williams, 2011, p. 151).

Dessa forma, o autor contempla a cosmovisão da personagem, Manuel. Este continua procurando água e essa busca chega aos ouvidos de boa parte da população. O chefe de polícia rural intimida-o, informando que as autoridades não estão gostando de sua conduta, mas ele não desiste e, finalmente, a encontra:

Seu facão enfiou-se no chão, ele escavava com fúria, a profundidade de largura do buraco ainda não passava da terra branca como giz quando a água começou a subir. (...) “Aqui está ela, a doce, a boa, a fluida, a cantante, a fresca, a bênção, a vida” (Roumain, 2022, p. 102).

Agora, Manuel iniciará sua campanha entre os camponeses para que todos se unam em prol da irrigação de suas terras. Ele participa de uma reunião com aqueles que são amigos e, também, com os inimigos de sua família por causa de um crime que ocorreu no passado e, aparentemente, consegue convencer a todos, menos Gervilen, que sai dali com muito ódio e o ataca à traição durante sua volta para casa. Manuel ainda consegue chegar à casa com vida e sua mãe quer avisar o chefe de polícia rural, mas ele a proíbe de fazer isso, alegando que seria a mesma história de ódio e vingança que já havia entre eles, e a água se perderia. Fala que eles ofereceram sacrifícios aos loás para chover e não adiantou nada, “porque o que conta é o sacrifício do homem. É o sangue do negro”. E, segundo ele, “a vontade do sangue vertido: a reconciliação, a reconciliação para que a vida recomece, para que o dia amanheça sobre o orvalho” (Roumain, 2022, p. 155). A morte da personagem nos faz vislumbrar uma certa intertextualidade com a morte de Jesus Cristo, parece a morte do Messias, inclusive, o canto entoado pelas carpideiras: “*Por que excesso de bondade carregastes do peso de nossos crimes, sofrestes uma morte cruel para nos salvar da morte*” (Roumain, 2022, p. 163; grifos no original). Contudo, ressaltando

o sincretismo religioso que permeia a narrativa, outra personagem acha que “é vingança da Senhora da Água”. Já Annaïse se revolta contra Deus:

Não, meu Deus, você não é bom, não, não é verdade que você é bom, é mentira. Nós o chamamos em nosso socorro e você não ouve. Veja nossa dor, veja nosso grande sofrimento, veja nossa tribulação. Por acaso, está dormindo, meu Deus, você é surdo, meu Deus, é cego, meu Deus, por acaso não tem entranhas, meu Deus? Onde está sua justiça, onde está sua piedade, onde está sua misericórdia? (Roumain, 2022, p. 158).

Todavia, um celebrante é pago para encomendar o corpo, mas o narrador afirma que não podem pagar para o enterro ser na igreja, pois “a igreja não dá crédito aos desgraçados; não é loja, é a casa de Deus” (Roumain, 2022, p. 162). Percebe-se, aqui, a ironia do narrador na tessitura do discurso. Mas, antes de finalizar a narrativa, o autor deixa transparecer totalmente a forma como o haitiano pratica a sua religião através da mesma personagem que deu início: Délira, mãe de Manuel. Cansada da vida, antes de enterrar o filho, ela pede a morte, rezando:

Ave Maria Virgem da Alta Graça, faça chegar esse dia, que chegue amanhã, que chegue hoje, até. Ó meus santos, ó meus loás, venham me socorrer: Papa Legba, eu o invoco, São José, Papa, eu o invoco, Dambala Siligoué, eu o invoco, Ogoun Shango, eu o invoco, São Tiago Maior, eu o invoco, ai, Loko Atisou, Papa, ai Guédé Hounsou, eu os invoco, Agoueta Royo Doko Agoué, eu o invoco, meu filho morreu, ele se vai, atravessar o mar, se vai para a Guiné, adeus, adeus, digo adeus ao meu filho, ele não vai voltar, partiu para sempre, ah, tristeza, ah, aflição, ah, miséria, ah, dor (Roumain, 2022, p. 173).

Manuel morreu, mas deixou uma grande missão para a mãe: não revelar como ele morreu e esta inventa que foi uma febre que ele trouxe de Cuba e, depois, reunir os camponeses para continuar o seu trabalho. Délira, ao reunir os camponeses, afirma:

“O costume é cantar o luto com os cânticos dos mortos, mas ele, Manuel, escolheu um cântico para os vivos: o canto do *coumbite*, o canto da terra, da água, das plantas, da amizade entre os camponeses, porque ele quis, agora compreendo, que sua morte fosse para vocês o recomeço da vida” (Roumain, 2022, p. 180).

Annaïse é quem irá mostrar onde fica a fonte que ele descobriu. Sua morte, na verdade, vai significar um recomeço para sua gente. A vida segue:

O vento traz de longe uma rajada de vozes e o rufar incansável do tambor. Há mais de um mês os camponeses estão trabalhando no *coumbite*. Escavaram um canal: um grande distribuidor, desde a fonte até Fonds-Rouge, passando pela planície estreita e das algarobas; foi ligado a cada um de seus terrenos por valetas (Roumain, 2022, p. 183).

No final da narrativa, Annaïse convida Délira para ver a água chegando na região. Ao chegar lá, Délira lamenta a ausência de Manuel, mas apontando para sua barriga, Annaïse afirma que ele não morreu, ou seja, uma nova vida vem despontando.

O embate entre a religiosidade e a ecocrítica é muito patente nessa narrativa. A religião pagã imbricada com o catolicismo e ao mesmo tempo sendo combatida pela cosmovisão do cristianismo, haja vista, a construção da personagem principal, que traz em si um nome derivado de um nome bíblico e vem com uma missão “propiciar uma nova vida ao seu povo”, ou seja, trazendo “a boa nova” como o Messias e, para além disso, dá a vida em troca desse recomeço. É um enredo muito bem construído, pois é tecido entre religiões e meio ambiente e, como se não bastasse, aponta para um sincretismo diferente, pois,

[o] sincretismo entre o catolicismo e vodu não se encerra apenas com a prática das duas religiões simultaneamente, nem com a analogia entre santos e *loa*, mas vai até o uso de objetos sagrados e até mesmo rituais católicos pelos seguidores do vodu (Suire; Freiras; Oliveira, 2021, p. 344).

Conclui-se que o vodu assimilou o catolicismo de tal forma que ressignificou suas práticas. Entretanto, em suas malhas discursivas, o romance traz a personagem – Manuel – construída à semelhança do “Messias” bíblico. Eurídice Figueiredo (2022, p. 192) chega a afirmar que “Messiânico, utópico, o livro pode ser lido como uma Paixão cristã, já indiciada pelo nome do herói”. E, finalizando, acrescenta, “O sacrifício de Manuel é necessário para apagar o sangue da discórdia e fazer a paz na terra, apontando para a esperança e a renovação”. Renovação esta que tem como objetivo uma nova cosmovisão, tanto no que refere à religiosidade como ao meio ambiente. A religiosidade e o conceito de ecocrítica construíram o embate na narrativa, tendo em vista àquela, propiciar a

alienação e este, ressaltar o meio ambiente como protagonista, representando a degradação por meio da ignorância de uma sociedade, o que, de certa forma, legitima a análise do texto literário.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (org.). *Ángel Rama*. Literatura e cultura na América Latina. Trad. Rachel La Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BRUGIONI, Elena; MELO, Alfredo César. Ecocrítica(s): literatura e colapso ambiental. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 42, n. 2, pp. 254-259, 2023. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8672928>. Acesso em: 25 fev. 2024.
- FIGUEIREDO, Eunice. Posfácio. In: ROUMAIN, Jacques. *Senhores do orvalho*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Ed. Carambaia, 2022. pp. 191-202.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Trad. Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- GLOTFELTY, Cherill. Introduction. In: GLOTFELTY, Cherill; FROMM, Harold (org.). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Londres: University of Georgia Press, 1996. pp. 15-37.
- HURBON, Laënnec. *Le culte du vaudou: Histoire-Pensée-Vie*. Chicoutimi, 1975 [Édition életronique réalisé à partir de l'article original]. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culte_du_vaudou/culte_du_vaudou.html. Acesso em: 20 fev. 2024.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto transfigurado do povo africano* (os Tsongas). São Paulo: Annablume: Universidade Católica de Goiás, 2002.
- ROUMAIN, Jacques. *Senhores do orvalho*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Ed. Carambaia, 2022.
- SUIRE, Nikita; FREIRAS, Flávio Luiz de Castro; OLIVEIRA, Ana Carolina Amorim. Os símbolos sociais no vodu haitiano e seus significados. *Vivência: Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 1, n. 57, pp. 332-359, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/27414>. Acesso em: 25 fev. 2024.
- TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2015. (Livro eletrônico). Disponível em: <https://www.eduel.com.br/ebook-topofilia-um-estudo-da-percepcao-atitudes-e-valores-do-meio-ambiente-epub.html>. Acesso em: 16 mar. 2024.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. Trad. André Glaser. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

Recebido em 17/04/2024

Aprovado em 09/06/2025

Declaração de disponibilidade de conteúdo

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Pareceres

Tendo em vista o compromisso assumido por *Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso* com a Ciência Aberta, a revista publica somente os pareceres autorizados por todas as partes envolvidas.

Editores responsáveis

Beth Brait

Elizabeth Cardoso

Maria Helena Cruz Pistori

Paulo Rogério Stella

Regina Godinho de Alcântara