


## DECOLONIALIDADE NAS PERSONAGENS ROMANESCAS DE JURANDIR

### DECOLONIALITY IN JURANDIR'S NOVELISTIC CHARACTERS

### DECOLONIALITY IN JURANDIR'S NOVEL CHARACTERS

 <https://doi.org/10.56238/arev7n8-115>

Data de submissão: 13/07/2025

Data de publicação: 13/08/2025

**Oclécio das Chagas Lacerda**

Doutor em Filosofia

Instituição: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

E-mail: [ocleciolacerda@gmail.com](mailto:ocleciolacerda@gmail.com)

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-8339-6408>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1602133982891195>

#### RESUMO

A proposta deste artigo é identificar e analisar concepções decoloniais em três romances de Dalcídio Jurandir, a saber, *Chove nos Campos de Cachoeira*, *Marajó* e *Belém do Grão-Pará*. Compreende-se decolonialidade como ressignificação radical da colonialidade que, mesmo utilizando-se de suas estruturas, busca superar o colonial. Deste modo, na perspectiva religiosa, a decolonialidade se manifestará com a sobreposição da religiosidade afro-indígena em relação ao cristianismo. Na perspectiva política, haverá decolonialidade quando a “aristocracia de pé no chão” se sobrepor às oligarquias coloniais. Assim como, na perspectiva educacional, a educação colonial for superada pela educação inventiva.

**Palavras-chave:** Decolonialidade. Religiosidade Afro-indígena. Aristocracia de Pé no Chão. Educação Inventiva.

#### ABSTRACT

The purpose of this article is to identify and analyze decolonial conceptions in three novels by Dalcídio Jurandir: *"It Rains in the Fields of Cachoeira," "Marajó,"* and *"Belém do Grão-Pará."* Decoloniality is understood as a radical redefinition of coloniality that, even while utilizing its structures, seeks to overcome the colonial. Thus, from a religious perspective, decoloniality manifests itself with the overlap of Afro-Indigenous religiosity with Christianity. From a political perspective, decoloniality will occur when the "down-to-earth aristocracy" overcomes the colonial oligarchies. Similarly, from an educational perspective, colonial education is overcome by inventive education.

**Keywords:** Decoloniality. Afro-Indigenous Religiosity. Down-to-earth Aristocracy. Inventive Education.

#### RESUMEN

El propósito de este artículo es identificar y analizar las concepciones decoloniales en tres novelas de Dalcídio Jurandir: *"Llueve en los Campos de Cachoeira," "Marajó"* y *"Belém do Grão-Pará"*. La decolonialidad se entiende como una redefinición radical de la colonialidad que, aun utilizando sus estructuras, busca superar lo colonial. Así, desde una perspectiva religiosa, la decolonialidad se manifiesta con la superposición de la religiosidad afroindígena con el cristianismo. Desde una perspectiva política, la decolonialidad ocurrirá cuando la aristocracia con los pies en la tierra supere a

las oligarquías coloniales. De igual manera, desde una perspectiva educativa, la educación colonial es superada por la educación inventiva.

**Palabras clave:** Decolonialidad. Religiosidad Afroindígena. Aristocracia con los Pies en la Tierra. Educación Inventiva.

## 1 INTRODUÇÃO

O Ciclo romanesco de Jurandir apresenta diversos aspectos que o insere no contexto da literatura moderna europeia e do modernismo brasileiro, como impressionismo, crítica social, discurso indireto livre, transitoriedade entre tempo narrado e tempo da narrativa, introspecção pelo monólogo interior, percurso autoformativo de Alfredo, entre outros<sup>1</sup>. Mais ainda, quando este conjunto de romances é analisado por uma perspectiva filosófica, pode-se identificar outros aspectos fundamentais, que possibilitam vislumbrar conjecturas para além da modernidade. Nesta perspectiva, a análise dos romances de Jurandir permite aventar concepções decoloniais. Desta forma, compreende-se, neste artigo, decolonialidade como um tipo de concepção que não nega, mas se contrapõe à cultura colonial, por meio de uma ressignificação de tudo aquilo que é importado do colonizador, como a religião, a política, a educação e a própria filosofia.

Um dos aspectos decoloniais nos romances de Jurandir consiste na projeção do universo amazônico nas narrativas que, mesmo submetido ao Deus da religiosidade cristã europeia, essa divindade é ressignificada como decadente, sem poder, um Deus morto. Por isso, nos personagens populares, especialmente os caboclos afro-indígenas, o cristianismo tem importância quase nula. Outro aspecto está na concepção que Jurandir tem e que se manifesta na maioria das vezes de forma velada em seus romances, de uma “Aristocracia de pé no chão”, que pode ser identificada como um tipo de governo caboclo, muito próximo do modelo de governo cabano, instaurado em Belém-PA, nos anos de 1835 e 1840, pelo movimento revolucionário, denominado de Cabanagem. E, ainda, é possível identificar decolonialidade na concepção que Jurandir tem de “Educação inventiva”, que se opõe à educação escolar colonial de matriz escolástica e propõe um tipo de autoformação, com prioridade à imaginação e aos jogos inventivos.

O objeto deste estudo são os três romances de Jurandir, a saber, *Chove nos Campos de Cachoeira*, *Marajó* e *Belém do Grão-Pará*. E a metodologia utilizada é a análise filosófica desses romances, à luz das concepções de Nietzsche, na sua obra *Assim Falou Zaratustra*. Deste modo, analisa-se narrativas ficcionais para inferir concepções filosóficas, a serem consolidadas como verdades científicas que, neste caso específico, são as concepções decoloniais de religiosidade afro-indígena, aristocracia de pé no chão e educação inventiva.

---

<sup>1</sup> Sobre os aspectos modernos na obra de Jurandir, consultar: ALONSO JR, Wenceslau Otero (Organizador). *A obra de Jurandir e o romance moderno*. Belém: Paka-Tatu, 2012, 112 p.

## 2 A RELIGIOSIDADE AFRO-AMAZÔNICA

Nos romances de Jurandir há uma valorização de saberes e fazeres do sistema de crenças afro-indígenas, que mistura catolicismo popular e pajelança. Na ausência do Deus cristão, cuja bondade parece não alcançar esse povo, busca-se apoio e cura para os males nos pajés. O cristianismo e sua versão católica, espírita ou protestante, tem menos importância do que a pajelança. Os personagens do romancista amazônico transitam por esses sistemas religiosos, se apegam ao Deus cristão, mas sentem não haver a devida reciprocidade, então logo buscam amparo nos rituais pajéistas, como bem descreve Silva:

A maioria dos personagens de Jurandir, no entanto, transita na esfera religiosa: rezadores de ladainhas, promesseiros, devotos, guardas de santos, membros de irmandades... Trata-se, contudo, de uma religiosidade unilateral, mantida somente pelo milagre humano de todo sonho, querer e desejar vida melhor, e, nisto, produzir manifestações como são, por exemplo, as festas dedicadas a padroeiros de vilas e cidades, que o escritor soube tão bem mesclar à vida vivida de seus personagens. Da divindade, porém, nada mais que silêncio, ausência, desamparo. (SILVA, 2015, p. 432).

É possível identificar ainda, nos romances de Jurandir, diversos questionamentos e ironias do narrador, que relaciona o cristianismo à condição de pobreza material de seus personagens populares. A religião cristã é ironizada por não ser capaz de eliminar a fome e a miséria dessas pessoas literárias. Tais ironias e questionamentos também se manifestam nos personagens protagonistas, que expressam uma descrença na assistência de Deus e de seus santos. Eutanázio é um dos personagens que ironiza o cristianismo em diversos momentos de *Chove nos campos de Cachoeira*, como, por exemplo, quando reflete sobre a condição de pobreza em que vive a prostituta que o transmitiu sífilis. Assim, descreve Jurandir (2019, p. 39): “Por que Cristo não transformou a pequena cruz em pão para Felícia?”<sup>2</sup>.

Esta concepção niilista do cristianismo, presente no narrador dos romances e nos personagens protagonistas, parece não atingir os personagens populares, os afro-indígenas. Esses habitantes da Amazônia conseguem transitar e sobrepor suas vivências míticas-religiosas ao cristianismo, sem aparentar conflitos internos, como no caso de D. Geminiana, em *Chove nos campos de Cachoeira*, que mesmo devota da religião cristã, opera com seus saberes e práticas de cura. Ao contrário do protagonista Alfredo que, neste romance, se esforça para compreender as diversas manifestações religiosas apresentadas a ele, ora pelo pai, um católico tradicional, ora pela mãe, negra descendente

---

<sup>2</sup> Sobre a questão da religiosidade nesta obra de Jurandir, consultar: SANTOS, Juliana Gomes dos. *Literatura e jornalismo: aspectos religiosos em Chove nos campos de Cachoeira e Marajó de Dalcídio Jurandir*. 2017. 99 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

de escravos, ora na convivência com os populares. Em meio a esse “hibridismo” religioso, o menino tenta acreditar no Deus cristão, mas tem dúvidas sobre qual é o Deus verdadeiro:

Luciola, então, lhe dera um mundo falso, mentiroso, complicado, cheio de Deus, muitos anjos, santinhos, fadas, anjos da guarda e demônios, cobras grandes, visagens, lobisomens, matintas, jacurututu e proibições de toda espécie. Em Deus acreditava. Era aquela figura da estampa no oratório que seu pai tinha. Não sabia bem se era Cristo ou mesmo Deus. (JURANDIR, 2019, p. 201).

A compreensão que Alfredo constrói de Deus desperta um sentimento de transformação interior, de uma antiga unidade perdida. A presença do Deus cristão rompe com o universo sagrado, essencialmente interligado à natureza. Esta desconexão da religiosidade originária é sentida pelo menino como uma espécie de intromissão divina, o que provoca medo e confusão na consciência. Para o menino das águas e das florestas, a divindade cristã, onisciente e onipresente, ao invés de transmitir segurança e paz desperta sofrimento e intolerância. Desta forma, afirma Jurandir: “Saber que havia um Todo-Poderoso escutando os seus pensamentos, vendo e medindo todos os seus atos, tomando nota no seu grande livro, de todas aquelas coisas perigosas e secretas que já começava a fazer, era de qualquer modo, doloroso e intolerável” (2019, p. 201).

As aflições de Alfredo são apaziguadas quando o pequeno mestiço utiliza aquela capacidade própria dos afro-indígenas, herdado de sua mãe e, rapidamente, desloca Deus para um plano secundário, momento em que busca amparo em seu mágico caroço de tucumã. É neste elemento da natureza que o menino encontra o refúgio, a sua verdade, pois brincando com o caroço de tucumã, Alfredo reflete sobre o juízo final, o mito do criacionismo e a possibilidade da existência de outros deuses. Já seu tio Eutanázio, homem branco, que recusa a viver como tal, preferindo uma vida às margens, próxima dos caboclos, é totalmente descrente em Deus. Sua crença na salvação ocorreria pela morte, que se torna realidade a partir do momento em que contrai sífilis. Eutanázio e Felícia, conectados pela sífilis, são as personagens que melhor reúnem as críticas e as ironias de Jurandir ao cristianismo:

Felícia devia estar ao menos aqui junto da rede. Ao menos Felícia era como ele: não tinha dentes, cheia de marcas de feridas, a miséria, os braços cheio de titingas, o sorriso morto. Felícia, por que me parecetes tão casta, tão cheia de Cristo naquela noite? Como desejaria ver na tua fome a presença de Cristo. Mas aquele crucifixo era inútil, não havia nele nenhuma presença divina, não havia senão os olhos de Felícia que o humanizavam. Ele só era grande porque estava humanizado pelos olhos, pelas chagas, pela presença de Felícia.” (JURANDIR, 2019, p.91).

Em *Chove nos campos de Cachoeira*, o cristianismo é descrito na sua versão moderna pelo personagem D. Campos, juiz substituto, bêbado, corrupto, escritor de artigos para uma revista da capital, portador de uma retórica formal que justifica a manutenção da desigualdade entre colonizadores e colonizados. As ideias e atitudes de Dr. Campos provocam, em Eutanázio, fúria e desejo de matar, sentimento hostil que é obrigado, pela sua condição de vida à margem da sociedade, a conter. Mas o substitui por doses de ironia, como é possível identificar neste diálogo:

[...] Você conhece Renan? Eu li umas páginas do *Vida de Jesus*. Um cretino. Perde-se um tempo precioso lendo essas bestas. E depois só a *Imitação de Cristo* vale tudo. Leia a *Imitação*! Falaremos da metafísica e da miséria do homem sem Deus. Minha madame me falou disso, quando? meu Deus? Da miséria do homem sem Deus. Ah! Ela me disse que isso é de Pascal. Sim, de Pascal. A miséria do homem sem Deus.

– E a miséria do homem sem dinheiro?

– Ih! Estas ficando materialista, Eutanázio? Tu, um poeta! Um sensível! (JURANDIR, 2019, p. 123).

No segundo romance do Ciclo romanesco de Jurandir, *Marajó*, há um universo religioso ainda mais vasto e intenso que em *Chove nos campos de Cachoeira*. A composição desta segunda narrativa revela uma oposição entre o sagrado e o profano, presente nas festas populares, nas crenças, nas lendas locais, na encantarias e nas sessões de cura. Nesse hibridismo religioso floresce os problemas sociais dos habitantes da Amazônia, ressignificados como submissão exercida pela elite agrária sobre os caboclos. Mas, esses povos utilizam a religiosidade popular nativa como forma de resistência à submissão. O protagonista Missunga, descendente do coronelismo, tenta em quase todo momento desta narrativa incorporar a religiosidade originária, mas não obtém sucesso. Suas constantes visitas ao terreiro do renomado pajé, mestre Jesuíno, acabam sempre por aumentar os conflitos interiores como demonstra Jurandir (2008, p. 418): “Deitou-se novamente. Veio-lhe a náusea da casa do mestre Jesuíno, os nervos sob agulhas, as pernas pesavam. Noite imunda aquela em que o pajé dançava no braseiro e as banhas chiavam no fogo dos sofrimentos.”.

Não somente no romance *Marajó*, mas em todo Ciclo romanesco, a religiosidade originária floresce dos personagens populares, principalmente os femininos. A mulher cabocla incorpora crítica, ironia e subversão da religiosidade cristã. Nesta obra, a cena em que a mística Ormindia tem relação sexual na torre da igreja católica é talvez a imagem que melhor reúne crítica, ironia e subversão ao cristianismo. Assim, descreve Jurandir (2008, p. 363): “– Em Cachoeira viram ela uma noite subir a torre da igreja com o próprio sacristão. Noutro dia, o mestre Cândido que anda fazendo obras na igreja, encontrou a marca do corpo dela no soalho da torre.”

A transgressão dos limites do sagrado para a religião cristã, realizada por aquele que deveria proteger esses limites, o sacristão, se propaga pelo imaginário da localidade como uma profanação da

cabocla Orminda, não somente por representar aquela sedução de Eva que, na tradição cristã, dá origem ao pecado. Mas, por Orminda possuir aqueles poderes próprios da religiosidade cabocla, que não apenas nega o cristianismo como toma atitude de ataque contra esta religião, por entender que ela justifica a submissão exercida por seus defensores, os brancos colonizadores e seus descendentes. Assim, a atitude profana de Orminda é sentida como um ataque ao cristianismo, da mesma forma como fizeram os cabanos que, no período da revolução, destruíram igrejas e imagens católicas.

Esta relação feita por Jurandir entre a negação do cristianismo e o movimento cabano também está presente no terceiro romance do Ciclo, *Belém do Grão Pará*. Nesta narrativa, o romancista dar ênfase ao imaginário popular construído pelo colonizador e seus descendentes, que associa classe a raça para, com isso, intensificar a ocultação das manifestações religiosas afro-indígenas na cidade de Belém. Jurandir ressignifica, neste romance urbano, a tensão suscitada pelo racismo religioso institucional, que resulta, em 1937, no fechamento de todos os terreiros afro-amazônicos em Belém<sup>3</sup>. Esse evento é a culminância de uma segregação racial e religiosa que determina a divisão da cidade em que os terreiros são afastados do centro, local destinado apenas para as manifestações religiosas católicas.

Porém, neste centro higienizado de Belém, em meio à grandes construções arquitetônicas – as igrejas escuras e sem vidas, abrigo do Deus morto –, os personagens populares transitam entre o catolicismo e a religiosidade afro-indígena. A mais imponente destas personagens é Luciana, mais conhecida como Mãe Ciana<sup>4</sup>. Nesta personagem, a mais velha de todo o Ciclo romanesco, floresce a força da diversidade etnocultural amazônica. Por isso, ela representa o campo da memória coletiva afro-amazônica, responsável por transmiti-la aos seus descendentes, tal como faz com seu sobrinho Alfredo que, em contato com suas histórias, começa a reconhecer a sua descendência negra, até então motivo de dúvidas e conflitos interiores:

Uma por outra vez, frequentava os terreiros de d. Luís de França na Cremação, ou lá vizinho do Asilo dos Lázaros. Sabia novas dos pajés, conhecia muito de nome a Maria Brasilina, do Baixo Amazonas, que escutava os caruanas e mantinha o seu reino entre Óbidos e Parintins. Também sabia dosar suas cascas e raízes para remédios. Nem sempre, mas por encomenda, arranjava para esta e aquela senhora um olho de boto, a casca de acapurana para cicatrizar ferida, a resina de sapo canauaru (JURANDIR, 2005, p. 187).

<sup>3</sup> Sobre o assunto, consultar: SOUZA, Clei. *Sendas da religiosidade afro-amazônica na belle époque amazônica*. **Revista Blecaute** - Literatura e Artes, Campina Grande (PB), v. 07, n. 20, p. 33-41. Disponível em: <<http://www.revistablecaute.com.br>>. Acessado em 02 Fev. 2021.

<sup>4</sup> Segundo Souza (p. 36), “[o] vocábulo ‘mãe’ colocado em seu apelido tem a conotação matriarcal, mas também pode ser uma sutil alusão aos terreiros de babassuês frequentados por Mãe Ciana, em que a direção dos terreiros é feita por “pais” e “mães” de santo. [...] A propósito do nome “Ciana”, pode-se ler um anagrama da palavra ‘anciã’.



Mãe Ciana é descrita em *Belém do Grão Pará* como uma anciã afro-indígena, habitante da região periférica de Belém, pertence à família de D. Amélia, mãe de Alfredo. E, por não ter um emprego regular, realidade da maioria das mulheres das classes populares no final do século XIX, foi lavadeira, cozinheira, vendedora de tacacá, mingau, açaí. Mas seu ofício por excelência é a produção de papéis de cheiros e ervas aromáticas e medicinais, habilidade que a atribuiu o título de feiticeira. Mãe Ciana tem um amor não correspondido por seu Lício, revolucionário a quem sempre ajuda em suas fugas para o interior das florestas ao redor da cidade, onde se reúnem os revoltosos.

No capítulo quarenta e um de *Belém do Grão Pará*, Jurandir reconstrói um importante momento de manifestação da religião cristã na Amazônia, a transladação, procissão de Nossa Senhora de Nazaré que ocorre na noite anterior ao círio. É nesse momento, em pleno ato religioso católico, quando mãe Ciana caminha pelas ruas do centro de Belém, com os pés no chão, prática comum dos caboclos na época, que sua memória flui com intensidade, subvertendo a lógica cristã pela religiosidade dos povos afro-indígenas:

A transladação chegou ao ponto, na Sé, agora escoava-se. A Sé guardava a imagem. Cobria-se de visões, de seu passado, a Cidade Velha. Mãe Ciana via o tempo velho chegando. Nasciam de novo, prateando sob o arvoredor antigo, aqueles igarapés em que índio andou, cabano viu. Ao pé do Castelo, as idosas guriubas rabeavam. Desembarcavam pajés do Salgado, seus cachimbos acesos, os maracás, suas rezas. Das velhas barcas de Portugal pulavam as marujadas. E negros do Mazagão com seus tambores, suas vacas de promessa urravam no porto. Os tambores, dentro da Sé, a modo que estrondavam. Mãe Ciana trazia também do Araquicaú, os afogados e desaparecidos tirava do fundo e do invisível, todos eles na Sé, guardando a imagem, falando suas tantas reclamações, seus ais. E os do Guamá, também não? O sono da Cobra Norato debaixo da Sé, a mãe Ciana escutava (JURANDIR, 2005, p. 484).

Deste modo, para os personagens populares, mesmo sob o domínio do cristianismo, a religiosidade afro-amazônica e a crença no pajeísmo é mais importante. Nesta perspectiva, a crise e ruína dos valores cristãos não resulta no florescimento do niilismo, uma vez que tais valores nunca ocuparam nessas pessoas literárias uma posição elevada. Desta forma, a “morte de Deus” não tem o mesmo efeito nos afro-indígenas como tem nos europeus, por ser, para eles, um Deus secundário e distante.

### 3 A ARISTOCRACIA DE PÉ NO CHÃO

Nos três romances de Jurandir, analisados nesta pesquisa, seus protagonistas, Eutanázio, Missunga e Alfredo são, a todo o momento, confrontados com inúmeras personagens que surgem nas narrativas, principalmente os personagens populares e femininos, a ponto de produzir um entrecruzamento de vozes e atitudes, passando a impressão de não haver apenas um protagonista, mas vários, o que torna os romances densos e de difícil compreensão. Essas diversas pessoas literárias são



ressignificação estética das pessoas comuns, os caboclos, especialmente os afro-indígenas, trabalhadores, desempregados, pobres e miseráveis, descendentes da escravidão. Deste modo, afirma Jurandir (1996, p. 33): “A esse pessoal miúdo que tento representar nos meus romances chamo de aristocracia de pé no chão”.

Em *Belém de Grão Pará* é possível identificar diversos “aristocratas de pé no chão”, como o menino Antônio, que foge dos maus tratos da família vizinha aos Alcântara e vem viver com estes, dividindo a alcova com Alfredo. Um menino cheio de histórias encantadas, crenças e visões oníricas que mantém viva, neste romance, a cultura afro-amazônica. Antônio, assim como os seus pares, os “aristocratas de pé no chão”, não são de muitas palavras, por isso, passam a impressão de serem personagens menores. Porém, isso não significa a perda do espaço da fala, mas trata-se de uma estratégia de uso deste instrumento de comunicação no momento adequado, por isso, Antônio prefere falar à noite, quando os padrões dormem:

De dia, Antônio não piava, calado-calado, corujinha no oco do pau. O que sobressaia dele era o amarelo do rosto, amarelo de andiroba, os ossos transparecendo, e só os olhos pretinhos pareciam viver por toda aquela criatura. Bem, bem uns olhos de coruja que falavam, dizendo o que queriam, varando as pessoas. Alfredo olhava para ele. Quem visse agora aquela boca fechada não adivinhava nunca o que ela era, de noite (JURANDIR, 2005, p. 354).

Outra personagem, em *Belém do Grão Pará*, que muito bem representa a “aristocracia de pé no chão” é Libânia, agregada da família Alcântara, que também divide a alcova com Alfredo e Antônio. Esta jovem conhece todas as partes da cidade de Belém e conduz o protagonista não somente pelo centro urbano, mas também para as regiões periféricas. Libânia, sempre descaça, mas firme e corajosa em meio aos brancos. Um exemplo desta sua força é quando, no Ver-o-Peso, sofre assédio de dois portugueses, ao ser beliscada na coxa por um deles. A cabocla reage de forma violenta, gritando, atirando vassoura e cuspiendo, fazendo os assediadores correrem como estivessem fugindo de uma onça.

A personagem que melhor representa a “aristocracia de pé no chão”, em *Belém do Grão Pará*, é Mãe Ciana, por manter viva a memória e a tradição afro-amazônica na cidade e, ainda, por ter o reconhecimento da causa, isto é, uma ideologia transformadora. Esta senhora, que nunca andava de bonde, sempre a pé e descalça pelas ruas de Belém, vendendo seus cheiros, possui um relacionamento conturbado com o misterioso e contraditório Seu Lício. Este mestiço, de origem afro-europeia, homem de muitas vivências, junto com Mãe Ciana representam os valores da “aristocracia de pé no chão”. É neste homem, filho de caboclos, explorados até a morte, que se concentram as ideias responsáveis por atribuir sentido à força dos afrodescendentes.

Uma das virtudes de Seu Lício é a obstinação. Sempre se pondo à frente de suas responsabilidades, assumindo-as como exclusivamente suas. Esse seu obstinado posicionamento está associado às tarefas que assume como membro dos “roceiros do Guamá”, um grupo insurgente que, no romance, imprime medo em algumas personagens e, em outras, esperança de um grande levante popular, uma revolução política. O apego a essa causa faz surgir outra virtude em Seu Lício, o desprendimento do sentimento de culpa. Em nome da luta dos roceiros do Guamá, Seu Lício não se sente culpado por não corresponder ao amor de Mãe Ciana, como descreve Jurandir (2005, p. 395-396): “seu Lício negava, por exemplo, que tivesse culpa que Mãe Ciana servisse a ele e o amasse daquela maneira. Ele não merecia, nem podia retribuir com a mesma moeda, e até fugia dela”.

O desempregado seu Lício, sem ofício, escrevia para um jornal *O semeador* artigos contra a plutocracia. Quando jovem, festejou a abolição da escravidão, que beneficiou diretamente sua avó. Tinha apresso pela leitura, em especial poesia. Mas foi pelo contato com os europeus que absorveu as ideias fundamentais para sua obstinada luta junto dos roceiros do Guamá. Suas ideias revolucionárias, que chegaram até ele pelos europeus são aquelas que se desenvolveram principalmente na Rússia. Mas, tais ideias somente têm sentido para seu Lício quando estão à serviço dos roceiros do Guamá, esses misteriosos rebeldes que, embora não apareçam na narrativa, estão presentes na memória dos populares como novos cabanos, prontos para iniciarem uma nova cabanagem.

Em *Belém do Grão Pará*, Jurandir realiza uma espécie de simbiose entre os movimentos populares amazônicos e o movimento socialista russo, que é ressignificado na complicada relação amorosa de Mãe Ciana com seu Lício. A afrodescendente com o operário mestiço, que não consegue identificar-se com os ofícios da profissão, a não ser com o trabalho das palavras, homem misterioso e distante, incapaz de corresponder ao imenso amor da mãe de todos os cabanos. É Mãe Ciana que traz para as ruas de Belém a memória revolucionária de seu povo.

A aristocracia de pé no chão não é representada por personagens protagonistas, pois estes estão contaminados pelo niilismo. Mas por personagens populares que inundam as narrativas com vozes e ações que representam um conjunto de valores afro-indígenas, provenientes das vivências nos rios e nas florestas. Essa “cultura” amazônica, que floresce nos romances de Jurandir, deve se sobrepor à cultura ocidental, o que ocorreria por uma revolução capaz de fazer dos “aristocratas de pé no chão” os protagonistas políticos da Amazônia.

#### **4 A EDUCAÇÃO INVENTIVA**

Um dos temas centrais do Ciclo romanesco de Jurandir é a proposição de um tipo de educação que se contrapõe ao modelo de educação escolar, instituído no Brasil desde os tempos coloniais. Desta

forma, em *Belém do Grão Pará*, a educação escolar, apesar das mudanças advindas com a modernidade, continua sendo, para o protagonista Alfredo, um espaço hostil, tal como sua primeira escola em Cachoeira. Entretanto, a saga desse personagem e sua incessante busca por formação, se mantém em todo o conjunto de narrativas. A crença fantasiosa na educação escolar republicana, ministrada nas eminentes escolas das metrópoles é apenas o começo desta busca que enreda todas as narrativas do ciclo do Extremo Norte, com exceção de *Marajó*.

Em *Belém do Grão Pará*, Alfredo realiza seu sonho de estudar em uma instituição renomada, “Grupo Escolar Barão do Rio Branco”. Mas, logo perde o encanto por este tipo de educação. A escola passa a ser um local de desencanto, o que alimenta seus sentimentos de desagregação, já intensificados com a migração para a cidade. E, desiludido com este tipo de educação a ponto de, posteriormente, abandonar a escola definitivamente<sup>5</sup>, Alfredo aprofunda a busca por sua própria educação, que se desenvolve em um tipo de autoformação. Segundo Pressler (2018), esse percurso autoformativo de Alfredo caracteriza o Ciclo romanesco de Jurandir como um *Bildungsroman*, pois cumprem o que R. Selbmann (1994) considera a instância obrigatória de um romance de formação (*Bildungsroman*), a presença da formação (escolar e/ou profissional).

A autoformação de Alfredo ocorre em contraposição à educação escolar, mas sem prescindir-lá. Ela se manifesta primeiramente, de forma utópica, nas viagens imaginativas deste protagonista e seu mágico caroço de tucumã, narradas em *Chove nos campos de Cachoeira*. Nesta obra, o menino, sem ainda experimentar os desalentos da metrópole, vive intensamente o ambiente rural, que inspira o desenvolvimento de sua vontade de formação. É neste espaço natural que Alfredo, cheio de magia, inventa outra realidade, com tempo e espaço distintos, fora dos processos de sistematização institucional. E, a partir destas realidades mágicas, questiona as reais condições da educação escolar de seu tempo, identificadas, neste romance, nas aulas de seu Proença:

[...] Tudo fazia para que Alfredo se encharcasse de sonho, de imaginações. A bolinha subia e caía na palma da mão. A realidade daquela viagem para a escola só estava nos cajus. Alfredo tinha era camaradagem pelos cajueiros. Eles ensinavam mais que o seu Proença. Eram os cajus e a água fria na cuia da casa da siá Águeda. Ia de propósito por lá para tomar água. Uma cuia cheia. Que água! Os potes eram velhos, com limo e, nos fundos do quintal, o poço. As filhas da siá Águeda tiravam água com um balde de cuia. Aquela água fazia esquecer a terrível expectativa de chagar um dia a apanhar um bolo de seu Proença (JURANDIR, 2019, p. 175-176).

<sup>5</sup> No nono e penúltimo romance da saga, *Chão de Lobos*, Alfredo abandona o Ginásio e embarca em um navio com destino ao Rio de Janeiro. Ao chegar à capital do país, o jovem andarilha pela cidade, dorme na praça, consegue um serviço na cozinha de um restaurante, lavando pratos e cuidando do fogo, que logo abandona, em ritmo de fuga e, dividindo espaço na praça com um mendigo, avista um senhor paraense ao qual pede uma passagem de volta à Amazônia.

A busca de Alfredo por educação rompe as barreiras entre o real e o imaginário e projeta um tipo de formação que integra vivências locais e saberes culturais, apreendidos pelos modos de vida dos povos afro-amazônicos. Trata-se de uma formação que não nega definitivamente a educação institucional, mas a reinventa a partir do cultivo de novos valores, aqueles dos “aristocratas de pé no chão”. Esses valores devem promover uma sabedoria para além do saber vivenciado e aprendido nos estabelecimentos de ensino. Um saber terapêutico, capaz de dissolver aqueles sentimentos de desagregação.

A educação como invenção, desenvolvida por Alfredo em suas viagens fantasiosas com seu caroço de tucumã, pode ser uma proposta de extinção ou diminuição dos conflitos internos, próprio dos tempos modernos. E ainda pode elevar, pela formação, os afro-amazônicos à condição de protagonistas de sua história, o que contribuiria significativamente para acabar com a miséria e as desigualdades provenientes da colonização e justificadas pela educação institucional. Nesta perspectiva, não somente é possível descortinar as questões de dominação e inferiorização das raças negras e indígena, como permite a inversão de valores, em que o afro-amazônico se torna um sujeito único, por meio de uma formação que reinventa suas potencialidades, antes utilizadas apenas como produção de riquezas para o colonizador.

Esta ideia de educação como invenção pode ainda ser analisada a partir da perspectiva de uma ressignificação estética da concepção nietzschiana de transvaloração, que o filósofo desenvolve na sua obra *Assim falou Zaratustra*. Na seção intitulada “Das três transmutações”, Nietzsche (2011, p. 27), de forma metafórica, identifica os três momentos desse processo transvalorativo: “como o espírito se torna camelo, e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão”.

O espírito (*Geist*) pode ser interpretado, nesta metáfora nietzschiana, como a consciência dilatada do europeu moderno, na qual existe um acúmulo de conhecimentos, lembranças e imaginações que ultrapassam os limites da subjetividade e transbordam para o mundo objetivo, dividindo-o em duas partes divergentes. De um lado, uma consciência soberana<sup>6</sup>, que unifica as vontades dispersas na ideia do ilimitado e do absoluto e, com essas concepções universalistas, acredita ter a responsabilidade de manter a coesão entre os humanos, o que exige influência sob a consciência

---

<sup>6</sup> O conceito de “consciência soberana”, apropriado nesta pesquisa das anotações de Nietzsche, se assemelha, em alguns aspectos, da concepção de Marilena Chauí, que a define como um produto do movimento humanista do século XVI, responsável por articular poder e saber no ideal de domínio técnico da natureza e da sociedade. Segundo a filósofa, o sujeito do conhecimento alcança uma consciência soberana quando age para dominar e controlar a natureza e os seres humanos: “Na qualidade de sujeito do conhecimento, o homem se põe como consciência soberana capaz de realizar o domínio prático de toda realidade, reduzida à objetividade do conhecimento e da técnica. Essa consciência soberana, separada do mundo na qualidade de puro observador neutro, manipula o real e o controla” (CHAUÍ, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 486). Pressupõe-se que essa consciência objetiva é responsável por conduzir um conjunto de forças quase onipotente e onisciente, a “vontade absoluta”, que tem como função exercer a submissão de todos os corpos capazes de produzir trabalho.

dos outros indivíduos. De outro lado, as vontades que vagam seguindo infinitas direções, de forma aparentemente aleatórias. Nesta condição indefinida vive o grande número de europeus, sob o efeito da submissão, exercida pela vontade absoluta, por isso não conseguem conhecer, nem se tornar senhor das próprias vontades, ao qual foi criado um abismo, compreendido como o deserto metafórico de Nietzsche, para não permitir que suas vontades sejam conduzidas por si mesmas.

O exercício da submissão interfere no desenvolvimento da consciência dos indivíduos coesos, a ponto destes seres humanos, embora com muitas habilidades espirituais, se transformarem em seres que age como animal servil, o camelo. Tem-se, então, a primeira transmutação. Entretanto, este animal submisso, para resistir ao árido trabalho a que é submetido, começa, em seu próprio deserto, desenvolver outras habilidades, que o leva, aos poucos, a reconhecer a interferência hostil na sua individualidade e, no momento em que se reconhece como submisso, luta para acumular forças e tomar para si o que há de “mais pesado”. E, “no mais solitário deserto” ocorre a segunda metamorfose, sua transmutação em leão. O espírito se torna feroz e busca destruir o que o faz ser submisso, a saber, as verdades impostas pela vontade absoluta, que Nietzsche identifica como valores morais.

O propósito destrutivo do espírito, que se torna consciente de si e busca a independência da vontade absoluta não é se libertar da submissão, mas subverter a sua ordem. O submisso quer se transformar em senhor. Porém, esta elevada condição, requerida pelo camelo quando se transforma em leão seria uma rebelião da vontade quando vê a si mesma na imagem do dragão e busca romper com a submissão. Mas esse reconhecimento não significa conquistar o reino da natureza e sim a preparação da terra para o cultivo de novos valores.

Somente com a conquista da autonomia da vontade é que os valores tradicionais podem ser destruídos e o espírito que é leão se transformaria em criança. Essa terceira transmutação representa a superação do niilismo, momento em que o ser humano conseguiria não somente destruir a lógica da submissão, legitimada pelos valores morais, como também construir novos valores. A imagem da criança simboliza a radicalidade do empreendimento. Os novos valores devem surgir de outro solo, não mais da exagerada consciência moderna e sim da natureza menos racionalizada do ser humano, a sua vontade, por isso a necessidade do esquecimento infantil.

A educação inventiva, concentrada na autoformação, que deve surgir a partir do caroço de tucumã de Alfredo, pode ser aproximada, nesta perspectiva de recepção estética, ao jogo do destino de Zaratustra, um tipo de formação que nasce da inocência na criação, a inocência da criança, do esquecimento, que se constitui como um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um dizer sim. Da mesma que Zaratustra canta e dança com seus animais, Alfredo caminha e corre pelos campos de Cachoeira, com seu caroço de tucumã. Mas, para alcançar esta

condição mágica de criação é preciso ultrapassar um deserto de valores e de submissão, o que, para tanto, exige resistência diante do sofrimento. E esta resistência, quando construída com inventividade, se transforma em autonomia da vontade. Nesta condição inventiva, a fuga é um ato de criação de uma vida singular, única e transformadora:

Bolinha mágica e infatigável. Era mais poderosa que a lâmpada de Aladino, que ele não conhecia. Com ela desapareciam as feridas, a pomada de boião, as palmadas de Gualdina na cidade de seu Ulisses. E assim ia fazendo de conta. Cachoeira que ficava no inverno com os campos debaixo d'água tinha que ficar livre das inundações (JURANDIR, 2019, p. 178).

Desta forma, a análise da concepção de educação como invenção, interpretada nas narrativas romanescas de Jurandir, quando compreendida como uma ressignificação estética da ideia nietzschiana de transvaloração, indica para a possibilidade de combate aos sintomas do niilismo, mesmo vivendo no território contaminado por este fenômeno, a cidade, como acontece com o protagonista Alfredo. Mas, para tanto, é necessário trazer a sabedoria da floresta e dos rios para a urbe, tal como fez também Zaratustra em seu percurso da montanha à cidade. E a consciência deve assumir uma importância significativa, como a condutora desta sabedoria, possibilitando a livre circulação da imaginação criativa e suas transmutações.

## 5 CONCLUSÃO

Em suma, pode-se deduzir das análises dos romances de Jurandir, interseccionada com a ideia de transvaloração desenvolvida por Nietzsche, a proposta de construção de novos valores, decoloniais, para a Amazônia, que devem ser veiculados por novos homens os “aristocratas de pé no chão”, com sua religião afro-indígena e sua educação inventiva. Desta forma, a decolonialidade nos romances de Jurandir consiste na valorização de uma nova religiosidade, fundamentada na crença afro-indígena, sem negar o cristianismo, mas transpor esta religião a uma condição inferior. Da mesma forma na política, que deve ser conduzida não mais pelos latifundiários colonizadores, mas pelos caboclos. E, por fim, a educação dever passar por uma mudança radical em que os elementos formativos não são mais aqueles do colonizador, mas a imaginação criativa, que se desenvolve a partir da relação do caboclo com os rios e a floresta amazônica.



## REFERÊNCIAS

ALONSO JR, Wenceslau Otero (Organizador). *A obra de Jurandir e o romance moderno*. Belém: Paka-Tatu, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

JURANDIR. Dalcídio. *Chove nos campos de Cachoeira*. 8. ed., Bragança, Pará. grafo Editora, 2019.

\_\_\_\_. *Marajó*. 4. ed., Belém, EDUFPA; Rio de Janeiro, Casa Rui Barbosa, 2008.

\_\_\_\_. *Belém do Grão Pará*. 4. ed., Belém, EDUFPA; Rio de Janeiro, Casa Rui Barbosa, 2005.

MORAES, Eneida. “Eneida entrevista Dalcídio”. *Revista Asas da Palavra*, vol. 03, n. 04, Jun. 1996, pp. 32-33.

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

PRESSLER, G. K. (2018). *Aprendizagem e fracasso do jovem Alfredo: Dalcídio Jurandir e o romance moderno de formação na Amazônia oriental*. **Literatura E Sociedade**. São Paulo. N. 27, v. 23, p. 158-174. JAN/JUNHO 2018, disponível em: < <https://literaturaesociedade.com.br> >. Acesso: 22 Jan. 22.

SANTOS, Juliana Gomes dos. *Literatura e jornalismo: aspectos religiosos em Chove nos campos de Cachoeira e Marajó de Dalcídio Jurandir*. 2017. 99 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

SILVA, Edilson Pantoja da. *Filosofia, Antropologia e reportagem em Ribanceira: Considerações sobre o desviver na Amazônia de Dalcídio Jurandir*. *Amazônica – Revista de Antropologia* (online), 7 (2): 428-454, Belém, 2015. Acessado em 02 Mar. 2021.

SOUZA, Clei. *Sendas da religiosidade afro-amazônica na belle époque amazônica*. **Revista Blecaute** - Literatura e Artes, Campina Grande (PB), v. 07, n. 20, p. 33-41. Disponível em: < <http://www.revistablecaute.com.br> >. Acessado em 02 Fev. 2021.