

# A MALDIÇÃO DA JUTA NA AMAZÔNIA: HISTÓRIA E MEMÓRIA DE TRABALHADORES RURAIS DE UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA

## THE CURSE OF JUTE IN THE AMAZON: HISTORY AND MEMORY OF RURAL WORKERS IN AN AMAZONIAN COMMUNITY



EVERTON DORZANE VIEIRA<sup>12</sup>

### Resumo

Neste artigo analisamos a história e a memória de ex-trabalhadores que atuaram no cultivo da juta no período de 1950 a 1980, na Comunidade de São Sebastião da Brasília, localizada aproximadamente a 7 km do município de Parintins, no interior do Estado do Amazonas, região do Baixo Amazonas. Buscamos analisar a história das experiências com o trabalho e suas condições laborais no processo do cultivo da juta a partir da metodologia da História Oral. Na realização de entrevistas com ex-trabalhadores, que atualmente moram na comunidade, nosso intuito foi de valorizar suas vozes e iluminar o seu sentido histórico, e através de suas trajetórias de vida evidenciamos como eram as suas condições de trabalho e quais foram as consequências econômicas do trabalho da comunidade. Assim, obtivemos como resultados o conhecimento do processo geral do trabalho com a juta, desde os acordos iniciais até a entrega do produto final, e também o trabalho árduo e difícil que exigia do cotidiano de homens e mulheres no período do apogeu da produção da juta na Amazônia.

**Palavras-chave:** Trabalho; História; memória; juta.

### Abstract

In this article we analyze the history and memory of former workers who worked in the cultivation of jute in the period from 1950 to 1980, in the Community of São Sebastian da Brasília, located approximately 7 km from the municipality of Parintins, in the interior of the State of Amazonas, region of the Lower Amazon. We seek to analyze the history of experiences with work and their working conditions in the jute cultivation process based on the methodology of Oral History. In carrying out interviews with former workers, who currently live in the community, our intention was to value their voices and illuminate their historical sense, and through their life trajectories we evidenced what their working conditions were like and what the economic consequences were community work. Thus, we obtained as results the knowledge of the general process of working with jute, from the initial agreements to the delivery of the final product, and also the hard and difficult work that required the daily lives of men and women during the heyday of jute production in Amazon.

**Keywords:** Work; History; memory; jute.

---

<sup>12</sup> Doutorando em História Social (PPGH-UFAM); Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA-UFAM); Graduado em História (CESP-UEA). Membro do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas (GEHA) e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro (NEAB). E-mail: [edorzane@gmail.com](mailto:edorzane@gmail.com).



## Introdução

Este artigo analisa a história e a memória de ex-trabalhadores que atuaram no cultivo da juta no período de 1950 a 1980, na Comunidade de São Sebastião da Brasília, localizada aproximadamente a 7 km do município de Parintins, no interior do estado do Amazonas, região do Baixo Amazonas<sup>13</sup>. Além de identificar as experiências com o trabalho e suas condições no processo do cultivo da juta a partir da metodologia da História Oral. Esta metodologia foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho, pois, as entrevistas foram com ex-trabalhadores, que atualmente moram na comunidade, e por meio dessas narrativas, identificamos quais foram às atividades laborais diretamente relacionadas à produção de juta, conhecemos quais foram as condições de trabalho e percebemos como era a divisão social do trabalho entre homens e mulheres.

Entrevistamos seis colaboradores da comunidade, sendo três homens e três mulheres, casais, companheiros, ou seja, três famílias que trabalharam na juta<sup>14</sup> entre 1950 e 1980. Os colaboradores são: Antônio Soares Ribeiro Filho e Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro; Valdo Monteiro Gama e Luzia Cândida da Silva Gomes; Valdino Jacaúna Ribeiro Franco e Valcinéia Ribeiro Franco. Com base nestes relatos, nossa intenção é valorizar suas vozes, iluminar o seu sentido histórico, e através de suas trajetórias de vida evidenciar quais foram as consequências econômicas do trabalho deixadas na comunidade para estes homens e estas mulheres no período do apogeu da produção da juta na Amazônia.

Abordamos em seções os seguintes itens para estruturação desta produção. Na primeira seção, argumentamos a importância da história oral para este tipo de trabalho de pesquisa, no que tende a elucidação da memória como algo primordial para a construção de uma trajetória de vida ou história de um determinado acontecimento como marco positivo ou negativo de quem narra. Na segunda seção, fizemos uma breve comunicação sobre a introdução da juta na Amazônia, desde os acordos políticos, bem como a imigração japonesa na década de 1930, e os impactos econômicos trazidos ao município por meio deste acontecimento econômico, social e cultural. Na terceira seção, apresentamos a comunidade São Sebastião da Brasília, desde o seu surgimento,

---

<sup>13</sup> Referenciado: <https://www.google.com.br/maps/place/Vila+Bras%C3%ADlia+++Parintins,+AM/@-2.5810875,-56.7963301,15z/data=!3m1!4b1!4m6!3m5!1s0x92637864136b4dbd:0xb9ee0b1590a44ebc!8m2!3d-.58110914d-56.7860303!16s%2Fg%2F1ymw5bnj6?entry=ttu>. Acesso em: 29 nov. 2023.

<sup>14</sup> Vegetal trazido ao Brasil pelos japoneses que a partir da aclimação e produção na Amazônia entrou para a história da economia regional no século XX.



oficialmente e não oficialmente, a chegada da juta a estes comunitários, e principalmente o que a juta proporcionou economicamente no período de 1950 a 1980, os festejos que acontecem e a estruturação da comunidade. E na última seção, mostramos a história e memória de homens e mulheres, ex-trabalhadores/as, que por meio de suas narrativas podemos identificar aspectos que objetivaram nossa comunicação e resultaram sobre todo o processo do trabalho árduo da juta ocorrido na comunidade São Sebastião da Brasília.

Em uma das entrevistas, utilizamos um trecho da narrativa do colaborador Valdo Monteiro Gama para titularmos essa discussão. Quando o colaborador afirma “trabalhar na juta era uma maldição de tão difícil que era”<sup>15</sup>, percebemos o quanto o trabalho com a juta foi árduo e sofrido para os cultivadores da comunidade São Sebastião da Brasília, e este pequeno trecho despertou nossa atenção para que compreendêssemos a história e a memória desses colaboradores quanto a rigurosidade deste tipo de trabalho.

### **História oral, memória e identidade**

Nesta seção abordamos a importância da história oral, memória e identidade para este tipo de produção. Sendo a história oral a metodologia principal deste trabalho, utilizamos alguns autores que abrangem deste conhecimento científico para este tipo de pesquisa. A autora Marieta de Moraes Ferreira questiona “o que é, afinal, história oral?” (Ferreira, 2012, p. 169). Para encontrar respostas a essa questão, a autora mostra o processo historiográfico sobre a implantação dessa ferramenta utilizada por muitos historiadores e outros estudiosos, e demais profissionais, no que tende a utilização da história oral como uma disciplina, como uma técnica, ou como um método (Ferreira, 2012).

Neste aspecto, os questionamentos feitos em uma entrevista são importantes para o cumprimento dos objetivos da pesquisa, por isso se torna mais adequado a utilização da história oral como método. Ferreira afirma que “[...] sendo uma metodologia, a história oral consegue enunciar perguntas, exatamente por ser uma metodologia, não se dispõe de instrumentos capazes de compreender os tipos de comportamentos descritos” (Ferreira, 2012, p. 170).

Segundo Ferreira, no tratamento das entrevistas, sempre há o resultado de particularidade nos resultados, “[...] na história oral existe a geração de documentos

---

<sup>15</sup> Entrevista de pesquisa concedida em 26 de março de 2017, no município de Parintins.



(entrevistas) que possuem uma característica singular, é o resultado do diálogo entre o entrevistador e entrevistado, entre sujeito e objeto de estudo” (Ferreira, 2012, p. 171).

A história oral consiste em algo primordial para a entrevista, a memória, mas tem que haver certos cuidados na interpretação e análise dessas memórias, principalmente quando a pesquisa envolve a política. Dentro deste contexto, Ferreira afirma que,

o historiador pode vir a ser um intérprete dos equívocos políticos do passado e dos mecanismos de construção das memórias, não se deixando levar pelos rótulos fáceis da banalização ou da sacralização da memória e, a partir da análise histórica, ele pode, inclusive, relativizar as memórias, ou melhor, questionar a função desse passado rememorado (Ferreira, 2012, p. 182).

Ainda sobre a valorização da memória, Ferreira afirma que “[...] na história oral, objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes” (Ferreira, 2012, p. 172). A memória é valorizada através da narrativa, esta que é “a forma de construção e organização do discurso são valorizadas pelo historiador” (Ferreira, 2012, p. 172).

Desta forma, Verena Alberti fala sobre as possibilidades de pesquisa e a especificidade da fonte oral, a importância deste contexto para os historiadores, e também dá abordagens sobre como usar fontes orais na pesquisa histórica, relatando sobre a preparação de entrevistas nos projetos de pesquisas, e os roteiros de entrevistas. No decorrer desta análise, instrui sobre como se deve agir na realização de entrevistas, e tratar sobre estas importantes fontes, utilizando os recursos tecnológicos para a gravação, e interpretação e análise das entrevistas (Alberti, 2011).

No que consiste Ferreira (2012), sobre história oral como metodologia, Alberti (2011), afirma que “a história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador a fita” (Alberti, 2011, p. 155).

E sobre a importância desta metodologia, Alberti afirma que,

uma das principais vantagens da história oral deriva justamente do fascínio da experiência vivida pelo entrevistado, que torna o passado mais concreto e faz da entrevista um veículo bastante atraente de divulgação de informações sobre o que aconteceu (Alberti, 2011, p. 170).

A relevância da entrevista é vista como um “documento-monumento” (Alberti, 2011). Neste caso, “a ideia de documento-monumento traz essa intencionalidade para o próprio documento, cuja produção resulta das relações de força que existem nas sociedades que o produziram” (Alberti, 2011, p. 183).

Na compreensão entre história e memória, Motta (2012) afirma que,



é mais do que razoável admitir que a memória e a história não são sinônimas, pois, diferentemente da primeira, a história aposta na descontinuidade, visto que ela é, ao mesmo tempo, registro, distanciamento, problematização, crítica e reflexão; ela é manejada, reconstruída a partir de outros interesses e em direção diversa, e, para se opor a memória, a história tem ainda o objetivo de denunciar e investigar os elementos que foram sublimados ou mesmo ignorados pela memória (Motta, 2012, p. 25).

Neste caso, Motta afirma sobre a memória e o tempo presente como colocações do problema, como o historiador deve analisar as questões de memória conforme o tempo presente. E também a compreensão da memória com o passado relaciona-se com a seletividade de quem narra, “quando falamos de memória, devemos levar em conta que ela constrói uma linha reta com o passado, alimentando-se de lembranças vagas, contraditórias e sem nenhuma crítica as fontes que embasariam essa mesma memória” (Motta, 2012, p. 25).

No que tende ao questionamento da memória, Motta mostra que “é preciso reconstruir uma gama variável de interpretações de evidências que se pretende estudar, pois somente assim conseguimos nos aproximar da realidade então vivida” (Motta, 2012, p. 29). E afirma que “a história do tempo presente é, sem dúvida, o lugar mais visível e privilegiado para se analisar a discursão entre história e memória” (Motta, 2012, p. 30).

Para Michael Pollak (1992), o historiador pode trabalhar a memória acerca da identidade do indivíduo a ser pesquisado. Ainda sobre memória, o autor instruiu sobre a valorização desta e como o historiador deve fazer para considerar e trabalhar as memórias e as histórias esquecidas, e por muitas vezes, histórias que foram silenciadas, a favor de algo para não operar na história, fazendo a omissão de muitas vozes e memórias (Pollak, 1989).

Nessa perspectiva, Pollak afirma que “a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa” (Pollak, 1992, p. 202). A partir da construção da memória, o indivíduo constrói sua identidade correlacionando-se a outros. Nesse caso Pollak aborda que a “construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” (Pollak, 1992, p. 203).

Como a memória é algo construído socialmente, Pollak mostra que os registros não são diferentes, “para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral” (Pollak, 1992, p. 208). Sendo que a fonte oral é primordial para a construção de uma pesquisa nessa metodologia “a crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer,



deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo” (Pollak, 1992, p. 208). Nisso ele afirma que “a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita, nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta” (Pollak, 1992, p. 208).

A concepção de valorizar os de baixo faz com estes novos personagens estranhem a procura por sua pessoa, e a dificuldade de uma entrevista torna-se notória pelo entrevistador, neste caso, “uma pessoa a quem nunca ninguém perguntou quem ela é, e de repente ser solicitada a relatar como foi a sua vida, tem muita dificuldade para entender esse súbito interesse, já é difícil fazê-la falar, quanto mais falar de si” (Pollak, 1992, p. 208). Ainda nessa perspectiva de valorização dos de baixo por meio da história oral, Pollak (1989) mostra que a memória destes se opõe ao padrão da memória oficial ou nacional. Neste caso, argumenta que,

ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem a “memória oficial”, memória nacional (Pollak, 1989, p. 04).

Além dos estudos e análises sobre memória, Michael Pollak reflete sobre o silêncio e o não dito, ou seja, que alguns personagens selecionados para a pesquisa de história oral omitem os questionamentos do entrevistador. Pollak explica que “existem nas lembranças de uns e de outras zonas de sombra, silêncios, ‘não-ditos’” (Pollak, 1989, p. 08).

### **A introdução da juta na Amazônia: os acordos políticos**

A juta chegou a Parintins por volta da década de 1930, com a imigração japonesa, e a partir deste município, a juta se espalhou para outros municípios e outros estados do país. Para Schor e Marinho (2013, p. 241) “a história da juta em Parintins inicia-se com a chegada de uma missão, chefiada pelo deputado, Dr. Tsukasa Uetsuka”. Os autores também afirmam que a viagem do político tinha por finalidade a escolha de um local em Parintins, cujo objetivo era “destinado à instalação do núcleo de Kotakuseis - como eram chamados os alunos diplomados pela Escola Superior de Colonização do Japão” (Schor; Marinho, 2013, p. 241).

De acordo com Ferreira (2016, p. 145), a juta foi uma modalidade crescente na década de 1930, afirmando que “a partir do êxito de Ryota Oyama em 1934, essa modalidade agrícola não parou mais de crescer e alcançar novas áreas”. O autor ainda afirma que “de Parintins, ela se espalhou por quase todo o Amazonas, Pará, e em algumas localidades dos estados do Amapá e Espírito Santo” (Ferreira, 2016, p. 145). Mas no estado do Amazonas, a juta e posteriormente a malva foram por um longo período a



“atividade responsável por expressivo percentual na formação da renda do estado” (Ferreira, 2016, p. 145).

Neste caso, compreende-se que a juta no município de Parintins foi um propulsor para os demais municípios do estado do Amazonas, e esta proporcionou emprego e renda a esses municípios. Mas para os cultivadores da juta que habitavam em comunidades ribeirinhas, isso foi considerado por eles, um trabalho árduo e difícil, causando doenças e mortes ao longo do tempo de cultivo no período do auge da juta. A Amazônia se tornou a principal região para o apogeu da juta no Brasil, pois, além da aclimação da semente no solo fértil, uma série de fatores políticos facilitou a implantação deste produto na região, ultrapassando os demais estados que também utilizavam a juta para crescimento econômico durante o século XX (Ferreira, 2016).

Nesse contexto político, Ferreira (2016) afirma que,

as lideranças políticas dos estados do Amazonas e Pará viam, na chegada desses imigrantes, bem como nas relações comerciais que seriam estabelecidas com as Companhias desse país, uma grande oportunidade de negócios, um caminho auspicioso para reerguer a economia da região, a partir da exploração das riquezas naturais da região (Ferreira, 2016, p. 146).

Os acordos políticos feitos nesses dois estados condizem com vasta facilidade da imigração japonesa, como argumentado acima. Ferreira mostra que “no estado do Pará, um dos maiores entusiastas da imigração japonesa foi o governador Dionísio Ausier Bentes” (Ferreira, 2016, p. 147). No Amazonas, o autor afirma que “o protagonismo das ações ficou a cargo do governador Ephigenio Ferreira de Salles” (Ferreira, 2016, p. 147). A falta de mão de obra era um problema encontrado pelos dois governadores, e o então presidente Washington Luís decretou na época a solução para este problema, afirmando sobre “sanear para povoar, povoar para prosperar”. Foi através desse mito sobre “terra sem homens”, que os povos ribeirinhos ficaram cada vez mais invisíveis (Ferreira, 2016).

Os autores Ferreira (2016) e Saunier (2003) nos afirmam que o processo de implantação da juta no Amazonas se deu por dois momentos. O primeiro momento foi no período de 1927, com a assinatura do governador Ephigenio Salles para conceder terra aos japoneses para cultivo da juta no estado do Amazonas (Ferreira, 2016). O segundo momento, foi o processo de saída dos imigrantes japoneses das terras amazônicas, por conta dos acordos de Vargas com os norte-americanos, obrigando a saída dos japoneses do Brasil, neste período (Saunier, 2003).

Após a saída dos japoneses, devido aos acontecimentos na Segunda Guerra Mundial, o negócio com a juta ficou nas mãos de empresários brasileiros, que no caso do



Amazonas, utilizaram bastante a mão de obra ribeirinha por conta das áreas de várzeas na qual se localizam as comunidades (Ferreira, 2016). E uma dessas comunidades que participou deste ramo de trabalho foi a comunidade rural de várzea São Sebastião da Brasília de Parintins, cujo recorte temporal de 1950 a 1980, período em que a juta se integrava gradativamente a comunidade.

### **A comunidade São Sebastião da Brasília de Parintins**

A comunidade São Sebastião da Brasília, pertencente ao município de Parintins, no estado do Amazonas, é nosso local de pesquisa empírica. Localizado à margem direita do rio Amazonas, com a distância aproximadamente de 325 km em linha reta e 370 km por via fluvial da capital Manaus, com área territorial de 5.978 Km<sup>2</sup>, população estimada em 96.372 habitantes (IBGE, 2022). De acordo com a Secretaria Municipal de Pecuária, Agricultura e Abastecimento, o município de Parintins é formado por 192 comunidades urbanas e rurais (SEMPA, 2020). A comunidade da Brasília está à margem esquerda do Rio Amazonas, com cerca de 7 a 10 km da sede Parintins, região do Baixo Amazonas, de acordo com Dom Arcângelo Cerqua, primeiro bispo do município, esta foi criada oficialmente em 28 de março de 1968, pela Igreja Católica, por meio da Comunidade Eclesial de Base (CEB), que tinha como missão, reorganizar as localidades rurais e levar ensinamentos religiosos católicos aos comunitários do interior (Cerqua, 1980).

Portugal foi o primeiro nome da comunidade; de acordo com Brasil (2015) e Vieira (2021), em suas respectivas pesquisas, as narrativas de alguns moradores afirmam que os primeiros habitantes eram portugueses, e por isso o primeiro nome da comunidade tinha como referência o país europeu. Em uma reportagem sobre a comunidade, exibida no ano de 2013, do programa “Amazônia Agora”, do canal televisivo Amazon Sat, mostra o cotidiano dos ribeirinhos, e nas entrevistas também há confirmação por parte dos moradores que o primeiro nome da comunidade foi Portugal.

Portugal, Vila Brasília, Igarapé das Ciganas, Brasília, a comunidade é chamada por estes nomes pelos comandantes fluviais de vários tipos de transportes que passam à frente da comunidade (Silva, 2017). Tomando de acordo com a narrativa da Prelazia de Parintins<sup>16</sup>, a comunidade da Brasília tem 55 anos, desde sua oficialização em 1968; contudo, os antigos moradores da comunidade afirmam que ela tem mais de 100 anos de existência. Neste contexto, Diógenes afirma que,

---

<sup>16</sup> Criada em 1955, tendo como primeiro bispo o italiano Dom Arcangelo Cerqua (Cerqua, 1980).



os primeiros moradores eram descendentes de portugueses e deu o nome a localidade de Portugal por volta de 1922. Algum tempo depois o nome mudou para Igarapé das Ciganas por haver um grande número de aves dessa espécie. Em razão da paixão dos moradores pelo time de futebol comunitário que se chamava Nova União da Brasília mudaram novamente o nome, passando a se chamar Brasília. Posteriormente, a Diocese de Parintins oficializou o nome da comunidade como São Sebastião da Brasília, nome este que permanece até os dias atuais (Diógenes, 2014, p. 52).

Para Wagley (1988), as comunidades têm sua origem e sua história, elas não se formaram do nada. Infelizmente a diretoria atual da Brasília não têm os primeiros registros de nascimentos, batismos, casamentos ou falecimentos dos comunitários. Historicamente, é uma comunidade organizada inicialmente por portugueses, indígenas e negros, representando a formação do Brasil.

As comunidades dos interiores do estado Amazonas, em sua maioria são compostas atualmente por duas religiões, ou seja, em cada comunidade há duas igrejas, uma católica e outra evangélica (Oliveira, 2012). No caso da comunidade de São Sebastião da Brasília, há apenas uma religião oficializada, a católica. A religião católica expandiu-se para as comunidades ribeirinhas para que houvesse certo controle que firmasse a severidade da religião. A Igreja Católica de Roma criou projetos para que o catolicismo chegasse com mais intensidade as comunidades ribeirinhas, a fim de conter o avanço de outras religiões nessas localidades, o principal projeto foi oficializar as comunidades, titulando-as com nomes de 'santos' e registrando-as em cartórios através dos diretórios formados na época. E uma das comunidades registradas através desse projeto foi a São Sebastião da Brasília.

Na comunidade São Sebastião da Brasília, iniciamos nossas entrevistas com o Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho, um dos moradores mais antigo da comunidade. No começo do diálogo, questionamos acerca da formação da comunidade, e este respondeu que no início não foi oficializada pelo governo e nem pela igreja. Ele afirma, mesmo não lembrando a época, que seus avós vieram de Portugal e foram aos poucos construindo a comunidade, antes da inclusão da instituição religiosa católica,

*eles vieram de Portugal e se coisaram aqui através da juta, e foram se mudando, se mudando e aí trabalhava na juta e aí foram construindo assim a família, um filho casava com um, outro filho casava com outra e assim ia saindo à comunidade aqui foi aumentando, ainda não era comunidade, não era comunidade, era só os moradores a granel, cada um fazia sua casa (Ribeiro Filho, 2017).*

“Moradores a granel” eram os primeiros comunitários que não tinham identificação oficial registrada, como Antônio afirmava. E podemos compreender nesta



narrativa o registro não oficial desta comunidade. Ao perguntarmos sobre os primeiros moradores da comunidade, Antônio nos afirmou que seus pais, tios e avós já haviam falecido e que lembrava raramente somente o que seus pais lhe contavam sobre a história da comunidade.

No período de 1950 a 1980, a juta foi um gênero agrícola de grande relevância econômica e social, influenciando o modo de vida das populações ocupantes das várzeas do Rio Amazonas (Souza, 2008). Rendendo economia ao município de Parintins, empregando homens e mulheres que trabalharam nas chamadas “prensas”, antigos armazéns, onde principalmente mulheres atuavam no trabalho de prensar a fibra para exportação (Saunier, 2003).

Mas antes da juta chegar ao município de Parintins, ela era cultivada e passava por vários processos de trabalho de mão de obra, isso nos interiores do Amazonas. Neste caso, a comunidade pesquisada, foi uma das que atuaram praticamente em grande proporção dos seus comunitários para o cultivo da juta (Ferreira, 2016). A juta proporcionava uma escassa economia a esses comunitários, e, conforme seus relatos tinham que entregar certa quantidade de juta conforme o combinado com o “patrão”, e este lhe “servia” com produtos alimentícios e dinheiro (Mcgrath, 1999).

Naquele período, os ribeirinhos usavam o termo “patrão” para nomear pequenos empresários que faziam a compra e venda da juta, ou seja, compravam dos cultivadores nos interiores, essa compra era feita conforme exigências e regras desses patrões, e depois vendiam aos armazéns que faziam outros serviços derivados da juta para a exportação. Esse método de “patronagem” é relacionado ao sistema de aviamento no período da exploração da borracha na Amazônia, também registrado pela literatura da região. Segundo McGrath (1999, p. 37), “aviar significa fornecer mercadoria a prazo com o entendimento que o pagamento será feito em produtos extrativos dentro de um prazo especificado”.

Esse tipo de sistema fez com que o lucro monetário se concentrasse apenas nas mãos de poucos, ou seja, dos patrões e demais empresários, que submetiam comunidades a troca de produtos alimentícios. E pela necessidade de obter o alimento ou um pouco de dinheiro, em um período em que estes comunitários não tinham outro método de sobrevivência, tinham apenas a força da mão de obra como ferramenta principal de trabalho (Mcgrath, 1999).

Para o filósofo húngaro István Mészáros (2007), este tipo de situação fez com que poucos enriquecessem e muitos ficassem cada vez mais na miséria, principalmente pela



valorização da propriedade, ou seja, havia fartura para alguns e exploração para outros. No caso do município de Parintins, essa fartura era direcionada aos grandes empresários, donos dos armazéns que prensavam juta e faziam exportação do produto para outras regiões do país e do exterior. Mas para isso, tiveram que explorar a mão de obra ribeirinha, estes que, por sua vez, faziam da juta sua pequena fonte de renda, para sustento da família e poucos adquiriam bens no ramo deste trabalho (Souza, 2008).

Assim, para os varzeiros da comunidade, o fato de terem um pedaço terra para morar, conseguindo na juta, ou por heranças de seus pais que também trabalharam na juta, fez que essa valorização fomentasse a importância de luta diária pela conquista. Neste contexto, Mézáros afirma que,

aconteceu que a elite foi acumulando riquezas e a população vadia acabou por ficar sem ter outra coisa para vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da economia. Por causa dele, a grande massa é pobre e, apesar de se esfalhar, só tem para vender a própria força de trabalho, enquanto cresce continuamente a riqueza de poucos, embora esses poucos tenham cessado de trabalhar há muito (Mézáros, 2007, p. 113).

Na comunidade, atualmente, são comemoradas duas festas. A primeira é realizada no mês de janeiro com duração de três dias, em homenagem ao padroeiro São Sebastião, festa realizada e organizada pela Igreja Católica e a diretoria da comunidade. A diretoria em sua maioria é composta por homens, e estes são os responsáveis pelas festas, algo tradicional das comunidades ribeirinhas, como afirma Campos, que “a preparação das festas se iniciava com o dono do santo ou rezador e acompanhantes (7 a 10 pessoas), na maioria homens” (Campos, 1995, p. 112). No último dia da festa é realizado o corte do mastro, algo típico de muitos interiores da Amazônia (Wagley, 1988).

No mastro são colocados prêmios, frutas e produtos, e algumas comunidades colocam dinheiro em uma bandeira que fica na ponta do mastro. O mastro é cortado aos poucos, cada integrante da diretoria e alguns responsáveis ou convidados especiais participam do momento desse ritual. Estes utilizam como ferramenta de corte um machado ou um terçado, dependendo da espessura do mastro. Na queda do mastro o que pegasse a bandeira era o próximo a realizar a festa, e os produtos colocados no mastro eram recolhidos e distribuídos aos comunitários (Campos, 1995).

A igreja é uma das instituições que determina o modo de vida dos comunitários, Charles Wagley afirma que,

existem instituições e poderes sociais de âmbito regional, nacional, e até mesmo internacional, que determinam a tendência de vida de cada pequena comunidade. A igreja, as instituições políticas, o sistema de educação



convencional, o sistema comercial e muitos outros aspectos de uma cultura, são muito mais difundidos e mais complexos em sua organização do que parecem quando observados em uma comunidade (Wagley, 1988, p. 43).

A segunda festa surgiu a partir do trabalho desses comunitários. A festa do camarão, cuja realização acontece no mês de agosto com duração de três dias, no período em que a pesca do crustáceo é realizada com mais frequência. Segundo a associação de moradores e os registros paroquiais, residem atualmente 70 famílias na comunidade, e suas habitações são construídas no modelo de palafitas, por causa do período de enchente e vazante que ocorre todo ano na Amazônia (Ferreira, 2016). Há também na comunidade a Igreja do Santo Padroeiro, uma escola com ensino regular e a sede da associação, na qual acontecem reuniões e eventos. Não há uma unidade básica de saúde na comunidade; quando necessário, os comunitários vão aos hospitais na cidade de Parintins.

### **Narrativas do trabalho com a juta**

Na comunidade, fizemos entrevistas com seis colaboradores sobre o trabalho que tiveram com cultivo da juta, no período de 1950 a 1980. Como descrito anteriormente, nosso objetivo foi compreender o sistema de trabalho com a juta, valorizar as vozes e as memórias desses comunitários que vivenciaram o que foi trabalhar com a fibra têxtil vegetal que é a juta. Entrevistamos algumas famílias da comunidade, e ouvimos alguns homens e algumas mulheres que atuaram nesse trabalho árduo e sofrível.

A história e a memória desses ribeirinhos foram analisadas segundo suas narrativas, ou seja, são de cunho autobiográfico. Em uma entrevista o pesquisador tem que se conformar com que está sendo narrado, principalmente quando não há registros literários de quem está narrando. Nesse sentido, Pierre Bourdieu afirma que,

produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão teórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar (Bourdieu, 1998, p. 185).

Nas análises das narrativas, iniciamos com o Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho, que nasceu na comunidade de São Sebastião da Brasília no dia 2 de novembro de 1940. O ex-trabalhador da juta, na data da entrevista, contava com 77 anos de idade. Segundo seus relatos, o trabalho com a juta parecia ter sido um legado de seus pais e iniciado em sua infância. Sendo a juta um trabalho familiar, seus pais o introduziram juntamente com seus irmãos neste ramo de trabalho, pois a mão de obra é a ferramenta principal do trabalhador ribeirinho, e esta força de trabalho auxilia diretamente no sustento da família



(Wagley, 1988). Nas palavras de Antônio, este afirma que todo esse trabalho era “*para criar os filhos que eles já estavam tendo*”<sup>17</sup>, aos dez anos de idade o pequeno Antônio “já ajudava” seus pais na juta. Conforme o tempo ia passando, e os pais de Antônio já com idade avançada, juntamente com seu irmão tinha que dar continuidade na juta, para o sustento de toda a família. Antônio nos relatou esse momento em que seu pai passara a responsabilidade do trabalho com a juta para si e seu irmão. “*Ele, meu pai, que também tinha por nome de Antônio, me chamou e me disse ‘meu filho eu já tô velho’*”. Desse momento em diante Antônio e seu irmão sendo mais jovens faziam o trabalho que exigia mais força.

*Aí meu irmão, nós era só dois irmãos, aí meu irmão mais velho que foi na frente, nós trabalhava junto, mas os velhos mesmo velho ajudavam nós também, nós brocava o roçado, se fosse uma quitaria, nós faziam assim de trocar dia um com outro pra fazer aquele serviço de cinco, seis ou sete pessoas pra roçar mato, fazer uma quitaria, uma quitaria tem cem metro de comprimento com cem de largura, nós fazia só num dia aí se queimava, a gente fazia o brocamento tudinho só num dia e aí queimava o roçado e aí a gente pegava a semente da juta e ia plantar e aí era só zelar, aí tem aquele que chamam de... mas aqui na várzea só chamam de carieiro, só que o carieiro ele comia a juta, então o senhor tinha que cuidar assim andando pelo aceiro do roçado pro bicho não coisarem (Ribeiro Filho, 2017).*

O trabalho que eles faziam consistia no plantio da juta, no corte, no afogamento, na lavagem, na secagem, no enfardamento, e por fim na entrega dos fardos aos destinados padrões, conforme o negócio entre as partes. O processo de plantação era feito com uma máquina que, segundo Antônio, eles chamavam de tico-tico. Antônio às vezes passava de três dias plantando uma quitaria (100m<sup>2</sup>), “*não acabava e no outro dia, dois dias, três dias acabava uma quitaria de plantar*”, afirma.

Após o plantio da juta, eles faziam o processo de corte conforme o tamanho decidido pelo agricultor ou quando fosse o melhor para a colheita. Ele também nos relatou ainda sobre o processo de plantio da juta, o período até a colheita, “*o plantio da juta era em novembro*”. Esse período foi um exemplo utilizado por Antônio, e continuou: “*e o senhor contava, dezembro, janeiro, em fevereiro o senhor cortava por causa da água que vinha*” (Ribeiro Filho, 2017). Na Amazônia acontece o período de enchente e vazante das águas, a agricultura, a piscicultura e a agropecuária são organizadas conforme esse período (Ferreira, 2016). Na subida das águas, a juta tinha que ser cortada e passar por vários processos até o momento da entrega, “*a água vinha e a gente ia cortando, ia cortando e afogando*” (Ribeiro Filho, 2017).

<sup>17</sup> Entrevista de pesquisa concedida em 26 de março de 2017, no município de Parintins.



O processo de *afogar* era a parte mais árdua do trabalho com a juta. Eles faziam um sistema para realizar este tipo de afogamento, que mesmo sendo na água não era o processo de lavagem.

*[...] afogar era reunir tudinho os fechos que era amarrado com a mesma fibra da juta, só que a fibra da juta era a juta verde e a gente tirava, e quebrava assim, tah! Tirava aquela envira e atracava um fecho, vamos dizer assim, uma comparação com isso aqui, o senhor cortava e ia amontoando um em cima do outro, aí o senhor pegava a envira e amarrava, aí o senhor fazia a pilha que nós chamamos da juta, pra ela amolecer, o senhor faz de quinze, de vinte, de cinquenta, quarenta fechos, uma da ilharga do outro, mesmo que ser essas tábuas aqui, certo! Que era pra botar o pau em cima pra fazer a pessoa que era pra ela ficar dentro da água assim, mais ou menos no fundo, com mais ou menos um palmo de fundura e com uma semana ela estava mole (Ribeiro Filho, 2017).*

A lavagem da juta era realizada para a retirada de uma película que havia nos feixes de juta, “a água era suficiente e senhor sacudia ela na água pra lá, pra cá, tirava tudinho aquela pelica que é a casca” (Ribeiro Filho, 017). Segundo as narrativas das mulheres, esse trabalho de lavagem da juta era realizado em grande parte por elas, mas elas também faziam os demais processos da juta. Neste contexto, Antônio refere-se a sua companheira/esposa: “ela ainda me ajudou bem a trabalhar na juta, ela mesmo, ela capinou, ela me ajudava, quando era em terra ela me ajudava a cortar com o terçado e na água lavava mais e também fazia tudo” (Ribeiro Filho, 2017).

A secagem da juta era realizada em uma espécie de madeira com grande comprimento conhecida como *vara* pelos ribeirinhos. Essas *varas* eram colocadas com ligações feitas por pontos de conexões, e os feixes de juta eram colocados em cima dessas varas e expostos ao sol, como relata Antônio, como um *grande varal*. Os feixes de juta secavam, após ficarem dias expostos ao sol, e então eles recolhiam os feixes para serem prensados ou enfardados.

O enfardamento da juta era realizado na comunidade, pois tinha que ser entregue em fardos e pronto para a pesagem. Esse sistema era o último processo a ser feito antes da entrega para o patrão. Antônio nos mostrou como funcionava esse sistema, uma prensa manual feita de madeira.

*Enfardar é uma prensa, eram oito paus, afincava quatro aqui, um pau aqui, outro pau aqui e outro pau aqui, essas duas bocas aqui, essa boca daqui era a boca e jogava de lá duas cabeças e de lá ele virava aqui e de lá virava, botava daqui e virava pra lá” (Ribeiro Filho, 2017).*

E ainda nos explicava que o tamanho do fardo era feito conforme o instrumento de trabalho, “o senhor fazia o fardo da juta do tamanho que o senhor quisesse fazer, do peso que o senhor quisesse fazer conforme a prensa” (Ribeiro Filho, 2017).



Antônio continuou nos explicando esse processo até sua finalização,

*[...] no nosso sistema nós chamava prensa e aí o senhor pegava e enfiava aquilo, nós pegava quatro tipo assim de coisa, mas então nós pegava assim na mão, que era pra quando a prensa enchesse o senhor pegava em cima do fardo e ele arreava com seu peso aí eu pegava e chamava essa minha mulher aí. Quando ela não estava pra me ajudar ia só eu, pegava um pedaço de pau e ia enrolando assim, ia enrolando, enrolando, enrolando até que desse assim pra mim acochar, ia acochando, acochando, e metia lá e tirava o fardo, dava cinquenta quilos, sessenta, quarenta, quarenta e cinco quilos, aí é como eu tô dizendo, o senhor fazia o fardo do tamanho que o senhor quisesse fazer, se o senhor quisesse fazer dez quilos era dez quilos, se quisesse fazer cinco quilos era cinco quilos mas a gente não fazia assim porque o negócio do carroto era coiso, a gente entregava na canoa que era pra levar pro patrão da gente que tinha valido a gente no verão pra se manter, pra fazer o roçado e colher a produção e entregar tudo pra ele (Ribeiro Filho, 2017).*

O último processo era considerado a parte principal para estes trabalhadores, pois era o momento da entrega conforme o combinado, ou seja, seguir com os acordos. Primeiramente a produção era transportada de canoa para ser entregue ao “patrão” (Ferreira, 2016). Antônio nos informou que o seu patrão ficava com tudo o que havia produzido, e uma parte da produção era utilizada para pagamento de dívidas já contraídas, “o senhor pagava a sua dívida pro seu patrão com aquela fibra. Aí ele dizia ‘olha! Ainda ficou? Eu quero a produção tudo que tu me entregue’ aí o senhor não tinha como dizer não” (Ribeiro Filho, 2017).

Essas dívidas condiziam no “servir” como citado no início desta produção. Naquele período os patrões forneciam alimentos, roupas e demais produtos alimentícios em troca de mão de obra (Wagley, 1988). E também faziam pagamentos com o cruzeiro, a moeda da época. Ele nos relatou que os patrões serviam primeiro estes itens para que depois os comunitários “pagassem” com produção da juta, e às vezes eles continham um pequeno saldo desta produção.

Antônio nos forneceu uma informação importante sobre esse sistema de trabalho, afirmando não ser o único a negociar no modelo deste sistema, e que os demais comunitários e até mesmo outras comunidades trabalhavam dessa forma imposta por esses patrões ou de comum acordo. “E não era só uma pessoa que fazia isso como eu, eu trabalhava com meu patrão, finado Túlio Melo, finado Didinho, essas coisas assim, finado Chiquito, eu trabalhava com eles assim, eu colhia toda a produção... finado Zé Tavares era um que morava lá” (Ribeiro Filho, 2017). Assim como Antônio, também entrevistamos sua companheira Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro; Valdo Monteiro Gama e sua companheira Luzia Cândida da Silva Gomes; Valdino Jacaúna Ribeiro Franco e sua companheira Valcinéia Ribeiro Franco, irmã de Antônio.



Nos relatos dos demais entrevistados comparados ao de Antônio, antes da juta, percebemos que o cacau foi bem produzido e comercializado pelos moradores da Brasília, de acordo com as narrativas de Valdo e Valdino. Valdo nos relatou no período que trabalhava com cacau, *“a gente colhia, a gente secava, e vendia pro comerciante que tinha ali no Paraná”* (Franco, V. J., 2017). Valdino nos afirmou que durante o período de comercialização do cacau a sua principal função era a coleta do produto, *“pra nós ir colher o cacau, nós ia colher o cacau”*.

Sobre o início do trabalho com a juta, assim como Antônio, Valdo também iniciou na juta desde criança trabalhando com seus pais, *“eu sofri muito na juta, eu trabalhava desde os meus 11 anos na juta, a juta era uma maldição na vida da gente”* (Gama, 2017), afirma Valdo. E após a cegueira derivada da idade avançada de seus pais, Valdo teve que assumir a responsabilidade do trabalho com juta da sua família. Também nos afirmou que seus avós, eram de Portugal, assim como os antepassados de Antônio. Além da juta, os antepassados de Valdo trabalhavam com cacau, com a seringa, e outras plantações, mas ele afirmou que neste período, o cacau era muito comercializado, assim como a juta, *“sempre teve comércio daqui da Brasília com a cidade”*. A juta, o cacau e seringa, eram os principais produtos na qual a família de Valdo trabalhava mais, e nos relatou que cada um tinha o seu tempo de produção, afirmando que o *“difícil era com a juta”*.

A companheira de Antônio, Dona Maria do Rosário, afirmou sobre seu trabalho na juta. Segundo seus relatos, ela afirmou que *“ajudava”* o marido na juta, juntamente com seus filhos, *“todo mundo ia pra juta”* (Ribeiro, 2017). Dona Luzia nos relatou que iniciou cedo a labuta com a juta, *“eu comecei bem novinha com a juta, tive que ajudar minha mãe”* (Gomes, 2017). E afirmou que conheceu o marido na juta, *“quando tinha 17 anos, eu fui morar com ele, já era nós dois na juta”*. A mulher era vista como *“ajudadora”* do homem, e o seu trabalho não era visto como principal e sim como coadjuvante (Torres, 2004).

A narrativa de Valdino sobre seu início na juta se deu pelo fim do trabalho com o cacau, *“quando eu tinha 10 anos, minha mãe me colocou pra juntar cacau”* (Franco, V. J., 2017). E nos afirmou que logo após o trabalho com o cacau, foi para o ramo da juta, *“quando eu tinha 18 anos, aí eu fui trabalhar na juta já, entrei na juta com meu pai”*. Dona Valcinéia relatou que trabalhou na juta com Valdino, mas afirmou que quase não trabalhava com seus pais, passou a trabalhar mais quando passou a conviver com o marido, *“eu não trabalhei muito com meus pais, mais com o Antônio, eu ajudei o Valdino quando a gente começou a viver junto, a gente precisava né”* (Franco, V. R., 2017).



As mulheres entrevistadas da comunidade, Dona Maria do Rosário, Dona Luzia e Dona Lucinéia, foram algumas de muitas mulheres, mães, cuidadoras do lar ou donas de casas que trabalharam com o cultivo da juta. Nas análises das entrevistas, percebemos que além delas trabalharem na juta com seus companheiros, elas eram responsáveis por levarem e instruírem seus filhos com o processo do trabalho com juta, e ainda tinha o lar para cuidar. Ou seja, essas mulheres trabalhavam fora e dentro de casa, e mesmo assim eram vistas como coadjuvantes em uma comunidade na qual os negócios eram feitos apenas por homens (Torres, 2004).

Portanto, no processo inicial do trabalho com a juta, comparados aos relatos de Antônio, Valdo afirmou como era após receberem a semente do patrão, que dependendo do negócio, ou era vendida ou era socializada, “*gente ia né, roçava, plantava aí, queimava né, quando queimava bem né a gente plantava de máquina*” (Gama, 2017). Antes de Valdino iniciar a sua história com a juta, ele introduziu sobre a história da juta na Amazônia, uma história contada de pai para filho. “*Foi um japonês, esse japonês, o Ryota Oyama. O pai dele, quando veio para o Brasil, trouxe a juta aqui (mãos), a semente, nas unhas, a semente*” (Franco, V. J., 2017).

O sistema de trabalho com cultivo da juta consistia no plantio, no corte, no afogamento, na lavagem, na secagem, no enfardamento, e finalizava com a entrega do produto na comunidade. Esse sistema funcionou com estes ex-trabalhadores e trabalhadoras da Comunidade São Sebastião da Brasília durante este período. E quando questionamos sobre as formas de pagamento, cada narrador fez sua declaração conforme os negócios acertados.

Comparados aos relatos de Antônio sobre este quesito, Valdo nos informou que o pagamento era com cestas básicas e vestimentas para toda a família, e que sobrava conforme o negócio era o saldo que apuravam de toda uma temporada de trabalho, “*aí pagava a gente quando tinha saldo né*” (Gama, 2017), relata. Com Valdino, a forma de pagamento que presenciava quando via os negócios de seu pai com patrão era baseada apenas na alimentação, “*não tinha pagamento, o pagamento era boia*” (Franco, V. J., 2017). E quando assumiu os negócios por conta, Valdino nos informou a situação do pagamento, “*ele botava a despesa para nós trabalhar, ele só ia comprar uma roupa, uma coisa para nós, com que nós nos beneficiávamos*”.

A juta foi um trabalho árduo e sofrível para todos os trabalhadores da Amazônia, mas houve certa relevância econômica para a maioria dos trabalhadores. Na comunidade da Brasília não foi diferente, de acordo com as narrativas, alguns dos trabalhadores



adquiriram bens, além do sustento diário que a juta lhes proporcionava. Valdo nos deu a seguinte declaração sobre o que o trabalho lhe proporcionou.

*[...] era dele, trabalhei, trabalhei, aí foi o tempo que ele vendeu essa terra dele, vendeu não né, ele entregou por conta de um gado que ele perdeu do Bada né? Aí foi com a juta, foi aí que comprei essa terra aí dele da juta, essa terra aí já é minha né, tenho casa” (Gama, 2017).*

Mas para alguns a juta não deu tanto lucro, como afirma Valdino. *“[...] ela foi parando devagar. Mas as coisas continuam melhor. Porque na juta, a juta não dava lucro. Não dava lucro, e muitos que a gente ia arrumando, ia dar mais lucro. Aí você ia plantar uma roça, ia plantar um feijão, milho, melancia” (Franco, V. J., 2017).* Valdino afirma que outros tipos de trabalho além da juta contribuíam melhor no sustento familiar. Neste sentido, para estes trabalhadores os demais trabalhos que faziam durante e pós a juta lhes renderam mais economicamente. Em comparação a outros tipos de trabalho, tais como, a agricultura, a pesca, entre outros, a juta lhes rendeu mais trabalho do que lucro.

Estas memórias são apenas alguns fragmentos essenciais sobre o lucro que a juta lhes proporcionava ou não. Muitos trabalharam com juta, mas nem todos obtiveram bens em consequência desse trabalho. Na comunidade, a maioria dos moradores, ex-trabalhadores tiveram suas conquistas pessoais, ou seja, bens materiais, por meio de outros tipos de trabalho, principalmente o trabalho com a pesca do peixe e camarão, sendo este último um trabalho realizado pelas mulheres da comunidade da Brasília.

### **Considerações finais**

A juta foi uma atividade laboral que trouxe diversas consequências para aqueles que trabalhavam dia a dia com este vegetal. No caso da comunidade pesquisada, houve mortes durante a execução do trabalho, além de ser um trabalho árduo e sofrido, o pagamento que estes recebiam era praticamente um desprezo total ao ser humano. Antônio e Rosária, Valdo e Luiza, Valdino e Valcinéia, foram apenas algumas de diversas pessoas da Amazônia, que tiveram suas vidas transformadas pela experiência do trabalho com a juta.

Para estes homens e mulheres a juta foi a única forma de sobrevivência desse período, mesmo utilizando outras fontes renda, a juta era a principal para o comércio da época. Todos sofreram com “a maldição da juta”, principalmente economicamente, onde havia muito trabalho e pouco lucro. Não tinha como negar o trabalho com a juta, um trabalho que envolvia toda a família, homens, mulheres, crianças, idosos, todos



trabalhavam para o sustento de todos, que na maioria dos casos era apenas por uma simples cesta básica de alimentos.

A juta foi um ramo propulsor para o estado do Amazonas, rendendo uma grande economia, através dos acordos políticos, a juta revolucionou muitas vidas parintinenses, principalmente aos ribeirinhos, estes que conseguiram bens na juta, os terrenos, os meios de transportes fluviais, entre outros bens. Neste contexto, Antônio afirma que

*com o trabalho da juta eu adquiri muita coisa que eu não tinha na minha vida, eu não tinha um terreno, eu não tinha uma casa, eu não tinha, bem dizer, quase nem roupa pra vestir, o trabalho da juta era sacrificado, mas quando a gente tirava o saldo, nós tirava o resto do saldo da dívida que sobrava, o patrão vinha cobrava, pagava, conferia o dinheiro e nós ia e comprava aquilo que não tinha e precisava (Ribeiro Filho, 2017).*

No decorrer de 1950 a 1980, para estes moradores da comunidade São Sebastião da Brasília, a juta foi um marco na história na vida desses casais, utilizando-a dela para o sustento de suas famílias. Com origem na Índia, a juta foi semeada por muitos lugares do planeta, mas apenas alguns países aclimataram a semente. E a região amazônica foi uma boa terra para esta semente, fazendo fibras longas, melhorando o processo do trabalho para os cultivadores. Os sete passos do trabalho com a juta estão até hoje na memória de milhares de ex-cultivadores, que alguns tiveram apenas a juta como única opção de sobrevivência. O trabalho de plantar, cortar, afogar, lavar, secar, enfardar e entregar, foi diversas vezes repetido durante décadas na vida daqueles que moram até hoje às margens do rio Amazonas.

Durante a realização da pesquisa, nas análises das entrevistas, notamos que os comunitários entrevistados queriam mais visibilidade para a comunidade. Era perceptível que a colaboração deles para as pesquisas científicas objetivasse em resultados concretos realizados pelo governo. Ou seja, que a contribuição científica da academia juntamente com seus projetos fosse fomentada ao governo do estado para benefícios a esses comunitários.

A proposta dessa pesquisa em evidenciar as vozes dos “vistos como de baixo” da comunidade de São Sebastião da Brasília é justamente mostrar à sociedade parintinense que existem trabalhadores que tiveram grande relevância para a economia do município em um determinado período. A juta proporcionou pouca economia e muito trabalho a esses ribeirinhos, mas contribuíram deixando um legado, na participação do trabalho com um dos principais produtos comercializados na Amazônia no século XX.



**Data de Submissão:** 20/09/2023

**Data de Aceite:** 28/11/2023

### Fontes orais

Entrevista com Antônio Soares Ribeiro Filho e Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro, na comunidade São Sebastião da Brasília, município de Parintins, estado do Amazonas, no dia 26 de março de 2017.

Entrevista com Valdo Monteiro Gama e Luzia Cândida da Silva Gomes, na comunidade São Sebastião da Brasília, município de Parintins, estado do Amazonas, no dia 26 de março de 2017.

Entrevista com Valdino Jacaúna Ribeiro Franco e Valcineia Ribeiro Franco, na comunidade São Sebastião da Brasília, município de Parintins, estado do Amazonas, no dia 26 de março de 2017.

### Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 3. ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 155-201.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs.). *Uso e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

CAMPOS, Manuel do Carmo. **A decadência do catolicismo popular na região parintinense (1955-1975)**. *Revista de cultura teológica*. 1995.

CERQUA, Arcângelo. **Clarão de fé no médio Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

DIÓGENES, Antônia Mara Raposo. **As camaroeiras, as pescadeiras e o arreo**: pesca artesanal do camarão e conservação ambiental em comunidades de várzea no município de Parintins - AM. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

FERREIRA, Aldenor da Silva. **Fios dourados dos trópicos**: culturas, histórias, singularidades e possibilidades (juta e malva - Brasil e Índia). 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 169-186.

MCGRATH, David. **Parceiros no crime**: o regatão e a resistência cabocla na Amazônia Tradicional. *Novos Cadernos NAEA*, vol. 2, n. 2, dezembro 1999.

MÉSZÁROS, István. A educação para além do capital. *In*: **Revista Theomai**. Brasil, 2007, n. 15, p. 107-130.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 21-36.



OLIVEIRA, Liliane Costa de. **Vida Religiosa Ribeirinha**: um estudo sobre a Igreja Católica e Evangélica no Amazonas. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *In: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n 10, 1992. p. 200-212.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *In: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n 03, 1989. p. 3-15.

SAUNIER, Tonzinho. **Parintins**: Memórias dos Acontecimentos Históricos. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SCHOR, Tatiana; MARINHO, Thiago Pimentel. Ciclos econômicos e periodização da rede urbana no Amazonas-Brasil: as cidades Parintins e Itacoatiara de 1655 a 2010. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 56, p. 229-258, jun. 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i56p229-258>

SILVA. Júlio Cláudio da. **História oral, memória e trabalho na Comunidade São Sebastião da Brasília**. 2017. Apontamentos (Pós-Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Parintins, 2017.

SOUZA, Narda Margareth Carvalho Gomes. **A Trajetória da Companhia Têxtil de Castanhal**: a mais pura fibra da Amazônia. 2008. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

TORRES, Iraildes Caldas. **O Ethos das Mulheres da Floresta**. Manaus: Editora Valer, 2004.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988