

“EU SOFRI MUITO NA JUTA”: história e memória dos trabalhadores da juta da
Comunidade São Sebastião da Brasília Parintins-AM (1950-1980)*

Everton Dorzane Vieira**

Júlio Cláudio da Silva ***

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, para homens e mulheres no período do apogeu da produção da juta na Amazônia.

Palavras-chave: História, História Oral, Memória, Comunidade e Juta.

INTRODUÇÃO

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 Amazonas¹. Também buscamos analisar a história das 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 realizamos entrevistas com ex-trabalhadores, que atualmente moram na comunidade, e por meio dessas narrativas, identificamos quais foram às atividades laborais diretamente

* Artigo de pesquisa apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso, da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, do Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP.

** Acadêmico do Curso de História da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, no Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP. E-mail: everton.parintins@gmail.com

*** Professor Adjunto da UEA/CESP. E-mail: julio30clps@gmail.com

¹ Consulta realizada no site www.sidra.ibge.gov.br no dia 04 de maio de 2018.

relacionadas à produção de juta, conhecemos quais foram às 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, ou seja, três famílias que trabalharam na juta no recorte temporal da pesquisa realizada. Os colaboradores são os seguintes: Antônio Soares Ribeiro Filho, conhecido como Pampam e companheiro de Dona Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro; o Sr. Valdo Monteiro Gama, conhecido na comunidade como Fadô, e sua companheira, Dona Luzia Cândida da Silva Gomes; e o Sr. Valdino Jacaúna Franco, conhecido na comunidade como Careca, e sua companheira, Dona Valcinéia Soares Ribeiro Franco, irmã de Pampam.

Com base nos relatos dos colaboradores, nossa intenção é valorizar suas vozes, iluminar o seu sentido histórico, e através de suas trajetórias de vida evidenciar as consequências econômicas do trabalho com a juta deixada na comunidade para homens e mulheres no período do apogeu da produção da juta na Amazônia.

Abordamos em seções os seguintes itens para estruturação desta produção. Na primeira seção, fizemos uma breve comunicação sobre a introdução da juta no município de Parintins, dos acordos políticos, bem como a imigração japonesa na década de 1930, e os impactos econômicos trazidos ao município por meio desse acontecimento econômico, social e cultural. Na segunda seção, apresentamos a comunidade São Sebastião da Brasília, do seu surgimento, 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. Na terceira seção, argumentamos a importância da história oral para esta 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. E na última seção, mostramos a história e memória dos ex-trabalhadores da juta da comunidade São Sebastião da Brasília, e que através dos seus relatos podemos identificar aspectos que objetivaram nossa comunicação.

Em uma das entrevistas, utilizamos um trecho da narrativa do colaborador Valdo Monteiro Gama (Fadô) para titularmos essa discussão. Quando o colaborador afirma “eu sofri muito na juta”, 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 dos colaboradores quanto a rigorosidade deste tipo de trabalho.

A INTRODUÇÃO DA JUTA NO MUNICÍPIO DE PARINTINS

A juta chegou a Parintins por volta da década de 1930, com imigração japonesa, e a partir deste município, a juta foi espalhando-se para outros municípios e outros estados do país. Para Schor e Marinho (2013) “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)”. (p. 241).

De acordo com Aldenor Ferreira (2016), 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” (p.145). 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” (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”. (p.145).

Neste caso, compreendemos 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 tornou-se a principal região para o apogeu da juta no Brasil, pois, além da aclimatação 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. (p.146).

Os acordos políticos feitos nesses dois estados condizem com vasta facilidade da imigração japonesa, como argumentado acima. Ferreira (2016) mostra que “no estado do Pará, um dos maiores entusiastas da imigração japonesa foi o governador Dionísio Ausier

Bentes (1881-1947)” (p.147). No Amazonas, o autor afirma que “o protagonismo das ações ficou a cargo do governador Ephigenio Ferreira de Salles (1926-1930)” (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 pra 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 Aldenor Ferreira (2016) e Tonzinho Saunier (2003) nos afirmam que o processo de implantação da juta no Amazonas deu-se 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 retirada dos japoneses do Brasil, neste período (SAUNIER, 2003).

Após a retirada dos japoneses, 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 comunidade de São Sebastião da Brasília, na qual escolhemos o recorte temporal de 1950 a 1980 no período em que a juta se integrava gradativamente a comunidade.

COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO DA BRASÍLIA

A comunidade São Sebastião da Brasília está localizada à margem esquerda do Rio Amazonas, com cerca de 7 km do Município de Parintins, estado do Amazonas, região do Baixo Amazonas (IBGE, 2010). De acordo com Dom Arcângelo Cerqua, primeiro bispo de Parintins, esta foi criada oficialmente em 28 de março de 1968, pela Igreja Católica, por meio da Comunidade Eclesial de Base (CEB), tinha como missão, reorganizar as localidades rurais a levar ensinamentos religiosos católicos aos comunitários do interior (CERQUA, 1980).

As comunidades dos interiores do estado Amazonas, em sua maioria são compostas atualmente por duas religiões, ou seja, em cada comunidade há duas igrejas na qual corresponde a mesma, sendo 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. Mas com o avanço do protestantismo a

partir da década de 1950, a Igreja Católica de Roma criou projetos para que o catolicismo chegasse com mais intensidade as comunidades ribeirinhas a fim de conter o avanço do protestantismo 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. Antônio é conhecido como Pampam, e a partir deste momento, mencionaremos Antônio como Pampam no intuito de valorizar sua história na comunidade. As comunidades ribeirinhas tem por características utilizar nomes diferentes no que se referem a personalidade dos seus comunitários. Assim, cada comunitário, no caso dos homens, são chamados e conhecidos por apelidos, que em sua maioria são registrados pelos pais ou pelos próprios moradores da comunidade (WAGLEY, 1988).

Começamos nosso diálogo com Pampam, o questionando acerca da formação da comunidade, e 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 casa².

“*Moradores a granel*” eram os primeiros comunitários que não tinham identificação oficial registrada, como Pampam afirma. E podemos compreender nesta narrativa o registro não oficial desta comunidade. Ao perguntarmos sobre os primeiros moradores da comunidade, Pampam nos afirmou que seus pais, tios e avós já haviam falecidos e que lembrava raramente somente o que seus pais lhe contavam sobre a história da comunidade.

Narda Souza (2008) afirma que 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

² Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

“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 tinha 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” a 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) “aviar significa fornecer mercadoria a prazo com o entendimento que o pagamento será feito em produtos extrativos dentro de um prazo especificado” (p. 37).

Esse tipo de sistema fez com que o lucro monetário se concentrasse apenas nas mãos de poucos, ou seja, os patrões e demais empresários que submetiam comunidades em 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 brasilienses da comunidade, o fato de terem um pedaço de 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, Mészáros 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 (MÉSZÁROS, 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 (1995) que “a preparação das festas se iniciava com o dono do santo ou rezador e acompanhantes (7 a 10 pessoas), na maioria homens” (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 foi surgida 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 paróquias, residem atualmente, 69 famílias na comunidade³, 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 do município de Parintins.

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 abranjam deste conhecimento científico para este tipo de pesquisa.

A autora Marieta Ferreira (2012) questiona “o que é, afinal, história oral?” (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 torna-se mais adequado a utilização da história oral como método. Ferreira (2012) 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”. (2012, p.170).

Segundo Ferreira (2012) no tratamento das entrevistas, sempre há o resultado de particularidade nos resultados, “na história oral existe a geração de documentos (entrevista) que possuem uma característica singular, é o resultado do diálogo entre o entrevistador e entrevistado, entre sujeito e objeto de estudo” (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).

³ Também referenciada no site www.institutoamazonia.org.br, acessado em 28 de maio 2018.

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

Desta forma, Verena Alberti (2011) mostra 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” (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 sinônimos, 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 (p. 25).

Neste caso, Motta (2012) afirma sobre a memória e 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” (p. 25).

No que tende ao questionamento da memória, Motta (2012) 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” (p. 29). E mostra 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), 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 muita das vezes história 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 (1992) afirma que “a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa” (p. 202). A partir da construção da memória, o indivíduo constrói sua identidade correlacionando-se a outros. Nesse caso Pollak (1992) 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” (p. 203).

Como a memória é algo construído socialmente, Pollak (1992) mostra que os registros também são. “Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral”. (p. 208). Sendo que a fonte 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”. (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”. (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. 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” (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 (1989) explica que “existem nas lembranças de uns e de outras zonas de sombra, silêncios, ‘não-ditos’” (p. 08).

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.

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 conformar-se com que está sendo narrado, principalmente quando não há registros literários de quem está narrando. Nesse sentido, Pierre Bourdieu (1998) 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. Como descrito anteriormente, Pampam 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 familiar⁴, 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 Pampam, este afirma que todo esse trabalho era “pra criar os filhos

que eles já estavam tendo”. Aos dez anos de idade o pequeno Antônio “já ajudava” seus pais na juta⁵.

Conforme o tempo ia passando, e os pais de Pampam já com idade avançada, juntamente com seu irmão tinha que dar continuidade na juta, para o sustento de toda a família. Pampam nos relatou esse momento em que seu pai passara a responsabilidade do trabalho com a juta para si e seu irmão. “Ele (pai de Pampam que também tinha por nome de Antônio) me chamou e me disse ‘meu filho eu já tô velho’”⁶. Desse momento em diante Pampam 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.⁷

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 Pampam, eles chamavam de tico-tico. Pampam às vezes passava de três dias plantando uma quitaria (100m²), “não acabava e no outro dia, dois dias, três dias acabava uma quitaria de plantar”⁸, 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. Pampam 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 Pampam, e continuou: “e o senhor contava, dezembro, janeiro, em fevereiro o senhor cortava por causa da água que vinha”. 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

⁴ Ecobagas Brasil (Ecobags de juta da Amazônia) acessado em www.amazoniaecobags.com.br no dia 25 de maio de 2018.

⁵ Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

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”⁹.

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 mole¹⁰

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”. Segunda 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, Pampam refere-se a sua companheira/esposa, que “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”¹¹.

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 Pampam, 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. Pampam 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

⁹ Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

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”¹².

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”¹³.

Pampam continuou nos explicando esse processo até sua finalização,

No nosso sistema nós chamava prensa e aí o senhor pegava e enfardava 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 carreto 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 ele¹⁴.

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). Pampam 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”¹⁵.

Essas dívidas, como afirma Pampam, 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.

Pampam 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

¹² Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

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”¹⁶.

Assim como Pampam, também entrevistamos sua companheira, Dona Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro; o Sr. Valdo Monteiro Gama, conhecido na comunidade como Fadô, e sua companheira, Dona Luzia Cândida da Silva Gomes; o Sr. Valdino Jacaúna Franco, conhecido na comunidade como Careca, e sua companheira, Dona Valcinéia Soares Ribeiro Franco, também irmã do Pampam.

Nos relatos dos demais entrevistados comparados ao de Pampam, antes da juta, percebemos que o cacau foi bem produzido e comercializado pelos moradores da Brasília, de acordo com as narrativas de Fadô e Careca. Fadô nos relatou no período que trabalhava com cacau, “a gente colhia, a gente secava, e vendia pro comerciante que tinha ali no Paraná”¹⁷. Careca 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”¹⁸.

Sobre o início do trabalho com a juta, assim como Pampam, Fadô também iniciou na juta desde criança trabalhando com seus pais, “eu sofri muito na juta, eu trabalhava desde os meus 11 anos na juta”¹⁹ afirma Fadô. E após a cegueira derivada da idade avançada de seus pais, Fadô 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 Pampam. Além da juta, os antepassados de Fadô 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 Fadô trabalhava mais, e nos relatou que cada um tinha o seu tempo de produção, afirmando que o “difícil era com a juta”²⁰.

A companheira de Pampam, 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”²¹. Dona Luzia nos relatou que iniciou cedo a labuta com a

¹⁶ Idem.

¹⁷ Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

¹⁸ Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

¹⁹ Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

²⁰ Idem.

²¹ Entrevista com s Sra. Maria do Rosário, no dia 26/03/17, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

juta, “eu comecei bem novinha com a juta, tive que ajudar minha mãe”. E afirmou que conheceu o Fadô na juta, “quando tinha 17 anos, eu fui morar com ele, já era nós dois na juta”²². 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 Careca sobre seu início na juta deu-se pelo fim do trabalho com o cacau, “quando eu tinha 10 anos, minha mãe me colocou pra juntar cacau”. 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”²³. Dona Valcinéia relatou que trabalhou na juta com Careca, mas afirmou que quase não trabalhava com seus pais, passou a trabalhar mais quando passou a conviver com Careca, “eu não trabalhei muito com meus pais, mas o Pampam, eu ajudei mais o Careca quando a gente começou a viver junto, a gente precisava né”²⁴.

As mulheres entrevistadas da comunidade, Dona Maria do Rosário, Dona Luzia e Dona Valcinéia, 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 Pampam, Fadô 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”²⁵. Antes de Careca 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”²⁶.

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

²² Entrevista com a Sra. Luzia Gama, no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

²³ Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

²⁴ Entrevista com Sra. Valcinéia Franco, no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

²⁵ Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

na comunidade. Esse sistema funcionou com estes ex-trabalhadores e trabalhadoras da Comunidade São Sebastião da Brasília durante este período pesquisado. E quando questionamos sobre as formas de pagamento, cada narrador fez sua declaração conforme os negócios acertados.

Comparados aos relatos de Pampam sobre este quesito, Fadô 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”²⁷ relata. Já com Careca, 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”. E quando assumiu os negócios por conta, Careca 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”²⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A juta foi uma atividade laboral que trouxe diversas consequências para aqueles que trabalhavam dia a dia com o 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. Pampam e Dona Rosária, Fadô e Dona Luiza, Careca e Dona Valcinéia, foram apenas algumas de diversas pessoas do Amazonas, 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 nesse período, mesmo utilizando outras fontes de renda, a juta era a principal para o comércio da época. Todos sofreram na 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 pelo alimento.

A juta foi um ramo propulsor para o estado do Amazonas, rendendo uma grande economia. Através dos acordos políticos a juta revolucionou muitas vidas parintinense, principalmente dos ribeirinhos que conseguiram bens na juta, os terrenos, os meios de

²⁶ Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

²⁷ Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

²⁸ Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca), no dia 26/03/2017, na Com São Sebastião da Brasília.

transportes fluviais, entre outros bens. Mas a juta também acarretou-lhes muitos danos pessoais, tais como doenças, e até morte de alguns.

No decorrer de 1950 a 1980, para estes moradores da comunidade São Sebastião da Brasília, a juta foi um marco na história de vida desses casais, que utilizaram-se dela para o sustento de suas famílias. Com origem na Índia, a juta foi sendo semeada por muitos lugares do planeta, mas apenas alguns países aclimataram a semente. A região amazônica foi a melhor 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, pois 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 brasilienses entrevistados queriam mais visibilidade para a comunidade. Era perceptível que a colaboração deles para a pesquisa científica objetivasse um resultado concreto realizado pelo governo. Ou seja, que a contribuição científica da academia juntamente com seus projetos fosse fomentada pelo governo do estado para benefícios a esses comunitários.

A proposta dessa pesquisa em valorizar as vozes dos “vistos como de baixo” da comunidade de São Sebastião da Brasília é justamente mostrar a 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, que contribuíram deixando um legado, na participação do trabalho com um dos principais produtos comercializados na Amazônia no século XX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ANDRADE, Gilciandro Prestes de. **Festa de São José Operário na Comunidade de Terra Preta do Rio Mamuru em Parintins**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs.). *Uso e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

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.

CHALHOUBE, Sidney. FONTES, Paulo. **História Social do Trabalho – História Pública**. Campinas: Perseu, 2009

FERREIRA, Aldenor da Silva. **Fios dourados dos trópicos: culturas, histórias, singularidades e possibilidades (juta e malva - Brasil e Índia)**. **Universidade estadual de 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. pp. 169-186.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUERREIRO, Ana Regina Pantoja. **História e memória de mulheres camaroeiras da comunidade de São Sebastião da Brasília, Parintins – AM**. Programa de apoio à iniciação científica – PAIC. Fundação de amparo à pesquisa do estado do Amazonas – FAPEAM. Universidade do Estado do Amazonas – UEA. 2012-2013.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

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

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; Holanda, Fabiola. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2011.

MENEZES, Lucineli de Souza. **Ocupação, conflitos e conquistas: a luta pelo direito a terra para moradia e a formação do bairro de Itaúna I/Parintins-Amazonas**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2017.

MÉSZÁROS, István. “A educação para além do capital”. In: **Revista Theomai**. Brasil, 2007, nº 15, pp. 107-130.

MONTENEGRO, Antônio Torres; RODEGHERO, Carla Simone; ARAÚJO, Maria Paula. **Marcas da Memória: história oral da anistia no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

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. pp. 21-36.

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

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

_____ “memória, esquecimento, silêncio”. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n 03, 1989. pp. 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”. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. Brasil, nº 56, p. 229-258, jun. 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i56p229-258>

SHARPE, Jim. “A história vista de baixo”. In: Peter Burke (org.). **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 39-62.

SILVA, Júlio Cláudio da. **História oral, memória e trabalho na Comunidade São Sebastião da Brasília**. Apontamentos de pesquisa de Pós-Doutorado desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação 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**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programad e Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2008.

SOUZA, Nilciana Dinely de. **O processo de urbanização e transformação da cidade de Parintins AM: evolução e transformação**. Tese de doutorado (Doutorando em Geografia Humana) São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.

STONE, Lawrence. **Prosopografia**. In: *Revista de Sociologia Política*. Curitiba. Vol. 19, nº 39. Junho de 2011.

THOMPSON, Edward P. **A História Vista de Baixo**. In: THOMPSON, Edward P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. São Paulo: UNICAMP, 2001.

TORRES, Iraíldes Caldas (Org.). **O Ethos das Mulheres da Floresta**. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012.

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