



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA -
PPGSCA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Fios de Manacá: narrativas dos juticultores da comunidade São Sebastião da
Ilha do Marrecão

Mestrando: Irlan Leal de Vasconcelos

Bolsista: CAPES

Orientadora: Profa. Dra. Gisele Giandoni Wolkoff

Manaus/AM

2025

IRLAN LEAL DE VASCONCELOS

**Fios de Manacá: narrativas dos juticultores da comunidade São Sebastião da
Ilha do Marrecão**

Dissertação de mestrado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Gisele Giandoni Wolkoff.

Manaus/AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

V331f Vasconcelos, Irlan Leal de
Fios de Manacá: narrativas dos juticultores da comunidade São Sebastião
da Ilha do Marrecão / Irlan Leal de Vasconcelos. - 2025.
136 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Gisele Giandoni Wolkoff.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.

1. Juticultores. 2. Amazônia. 3. Práticas Ecológicas. 4. Natureza. I.
Wolkoff, Gisele Giandoni. II. Universidade Federal do Amazonas.
Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título

Irlan Leal de Vasconcelos

**Fios de Manacá: narrativas dos juticultores da comunidade São Sebastião da
Ilha do Marrecão**

Dissertação de mestrado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Gisele Giandoni Wolkoff.

Aprovado em 28 de Fevereiro de 2025.

Prof^a. Dra. Gisele Giandoni Wolkoff – Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof^a. Dr. Agenor Cavalcante de Vasconcelos Neto – Membro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Adson Manoel Bulhões da Silva – Membro
Instituto Federal do Amazonas- IFAM

Manaus/AM

2025

AGRADECIMENTOS

Quando tudo isso era apenas sonho, desejo e vontade, mas ainda não era caminho, porque ainda não tinha começado a caminhar, um conjunto de energias positivas se juntaram e se tornaram o combustível perfeito para que eu pudesse transpor os obstáculos da caminhada e chegar a essa etapa da minha vida. Creio que essa energia tem uma origem, uma gênese, Deus, fonte inesgotável de sabedoria e discernimento, sem o qual este trabalho não seria possível.

Meus agradecimentos a todos os professores do curso pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), cuja competência e dedicação nos deram possibilidades de saber pensar e entender a Amazônia a partir dos intelectuais, homens e mulheres que nela viveram e vivem.

A todos os colegas do curso de mestrado, com os quais, ao longo destes dois anos, muito aprendi.

A todos os amigos que me incentivaram, em especial a Adson Bulhões e Wesley Cerdeira!

Aos moradores da comunidade São Sebastião da Ilha do Marrecão. Gratidão por nos receberem tão bem e compartilharem seus conhecimentos.

À Universidade Federal Amazonas (UFAM).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida.

À Profa. Dra. Gisele Giandoni, cujo brilhantismo intelectual, simplicidade e dedicação muito me fez avançar e aprender no processo de orientação.

Aos meus queridos irmãos, em especial Idenisson Leal, por me acompanhar nos trabalhos de campo e realizar registros espetaculares pelas lentes de sua máquina.

A meus filhos Marcos Vinicius e Amábele.

À minha esposa Leonara Gomes.

Aos meus pais Arnaldo Alves e Socorro Mesquita. Deus sempre atende suas orações.

Por fim, a todos que contribuíram de alguma forma com esse sonho hora realizado.

Dedicatória

À Dona Socorro, minha mãe, meu amor! Sua força é sobrenatural, suas orações nunca falham!

Ao meu pai, seu Arnoudo! “Meu querido, meu velho, meu amigo”. Quando eu não sabia o caminho, seus conselhos me indicaram e eu cheguei.

À minha esposa Leonora! Seu apoio e compreensão tornaram esse sonho possível.

À minha amável e adorável Amábele! Se depender de nós dois, o Brasil não vai virar a República de Gilead.

Ao meu filho Marcos Vinicius! Tua confiança e determinação me orgulham e inspiram.

RESUMO

Este estudo assume o propósito de verificar como se dão as práticas ecológicas do juticultores da Amazônia a partir de suas relações com a natureza e o imaginário no cotidiano das águas. No contexto da abordagem dos processos socioculturais na Amazônia, esta investigação se entrelaça nos fios da interdisciplinaridade, num diálogo entre Sociologia, Antropologia, Artes e Filosofia para uma compreensão mais profunda sobre a cultura da juta no Médio rio Solimões. Esta região é conhecida por sua história com a produção de juta trazida pelos japoneses para a região amazônica. Os juticultores remanescentes mantêm a prática de produção de juta e malva como cultura e modo de vida. Suas técnicas e práticas ecológicas possuem uma forte conexão com a natureza e o chão da várzea, numa relação que tece uma cultura como modo de vida nas relações entre natureza e cultura. O *locus* da pesquisa, a comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão/Am, situada geograficamente no município de Manacapuru. Nesta ilha, em área de várzea, encontram-se juticultores que têm suas vidas atravessadas pelos fios de fibra de juta e malva, no labor e dificuldade do trabalho diante das águas. Esta realidade latente da comunidade une famílias de agricultores que nas margens da comunidade tecem suas relações com o lugar, constroem conhecimentos e têm sua vida e economia sem gerar impactos ao meio ambiente. Neste cenário, voltamos nossa atenção para ambiente amazônico e as práticas da juta que se misturam à agricultura dos povos tradicionais em processos de transculturalidade que formaram a comunidade imaginária do Marrecão. Esta pesquisa assume as orientações das abordagens qualitativas, com o apelo à fenomenologia que centrou-se nas narrativas de homens e mulheres colhidas na pesquisa de campo. As fontes secundárias foram cotejadas tendo por base fotografias, pinturas e canções concernentes à temática em estudo. Os principais resultados revelam o sofrimento do labor da juta e malva, os desafios da colheita nos jutais sob as águas e as mudanças climáticas que afetaram fortemente a vida e a subsistência destes moradores. A juta e a malva, mesmo não sendo naturais da Amazônia, se entrelaçaram aos modos de vida amazônico, construindo significações e mantendo uma relação de reciprocidade com a natureza. A pesquisa mostra que as relações entre o humano e o não humano, o real e o mítico compõem a cosmovisão dos juticultores e moldam seus modos de viver, habitar o mundo e as relações econômicas e sociais que desvelam uma visão ecocêntrica do mundo. Deve-se reconhecer, por fim, que os resultados desta pesquisa podem contribuir para uma compreensão mais profunda e próxima da realidade dos juticultores, fora da ótica do ideário ocidental, para dar visibilidade às suas práticas sociais e ecológicas.

Palavras-chave: Juticultores; Amazônia; Práticas Ecológicas; Natureza.

ABSTRACT

This study has the purpose of verifying how the ecological practices of juticulturists in the Amazon occur based on their relationships with nature and the imaginary in the daily life of water. In the context of approaching sociocultural processes in the Amazon, this investigation is intertwined with the threads of interdisciplinarity in a dialogue between Sociology, Anthropology, Arts and Philosophy for a deeper understanding of the jute culture in the Middle Solimões River. This region is known for its history with jute production brought by the Japanese to the Amazon region. The remaining juticulturists maintain the practice of jute and mallow production as a culture and way of life. Its ecological techniques and practices have a strong connection with nature and the floodplain floor in a relationship that weaves a culture as a way of life in the intertwining of nature and culture relationships. The locus of the research, the São Sebastião community on Marrecão Island/Am, geographically located in the municipality of Manacapuru. On this island in a floodplain area, juticulturists find their lives crossed by strands of jute and mallow fiber in the labor and suffering of working in front of the waters. This latent reality of the community unites families of farmers who, on the margins of the community, weave their relationships with the place, build knowledge and have their lives and economies without generating impacts on the environment. In this scenario, we turn our attention to the Amazonian environment and the jute practices that mix with the agriculture of traditional people in processes of transculturality that formed the imaginary community of Marrecão. This research takes the orientation of qualitative approaches with an appeal to phenomenology that focused on the narratives of men and women collected in field research. Secondary sources were compared based on photographs, paintings and songs, relating to the theme under study. The main results reveal the suffering of working with jute and mallow, the challenges of harvesting jute fields under water and climate change that has strongly affected the lives and subsistence of these residents. Jute and mallow, even though they are not native to the Amazon, have been intertwined with Amazonian ways of life, building meanings and maintaining an intimate relationship with nature. The research shows that the relationships between the human and the non-human, the real and the mythical make up the worldview of juticulturists and shape their ways of living, inhabiting the world and the economic and social relationships that reveal an ecocentric vision of the world. Finally, it must be recognized that the results of this research can contribute to a deeper and closer understanding of the reality of juticulturists outside the perspective of Western ideas to give visibility to their social and ecological practices.

Keywords: Juticulturists; Amazon; Ecological Practices; Nature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Registros das paisagens da comunidade São Sebastião na ilha do Marrecão.....	35
Figura 02: Registros das paisagens da Ilha do Marrecão.....	38
Figura 03: Processo de colheita da juta/malva na ilha do Marrecão.....	40
Figura 04: Trabalhadores no processo de extração da juta/malva na Ilha do Marrecão.....	41
Figura 05: Ribeirinhos pescando no rio Miriti em Manacapuru.....	44
Figura 06: Personagem da ciranda, seu Manelinho, representando o juticultor.....	45
Figura 07: O juticultor da Ilha do Marrecão, Manacapuru/AM.....	46
Figura 08: Mulheres descascando mandioca para fazer farinha.....	47
Figura 09: Alegoria representando os espíritos protetores da floresta.....	48
Figura 10: Registros da comunidade São Sebastião na ilha do Marrecão.....	53
Figura 11: Criança brincando na margem das águas da ilha do Marrecão.....	57
Figura 12: Fases da limpeza do solo, cultivo e colheita da juta na comunidade São Sebastião..	65
Figura 13: Juticultores no corte das varas da malva na enchente.....	67
Figura 14: Embarque de fardos de juta em canoa dos ribeirinhos.....	71
Figura 15: Moeda comercializada entre os juticultores.....	72
Figura 16: Casa flutuante na comunidade São Sebastião com plantação de juta e malva ao fundo.....	75
Figura 17: Registros de frente da comunidade São Sebastião no período da estiagem em 2024.....	80
Figura 18: Crianças em canoas na frente da comunidade São Sebastião.....	86
Figura 19: Pintura de Calvo de Araújo retrata paisagem amazônica com a juta.....	93
Figura 20: Registro das margens da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.....	96
Figura 21: Plantação de juta na comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.....	103
Figura 22: Juticultores da comunidade São Sebastião.....	107
Figura 23: Representação teatral do juticultor no Festival de Cirandas de Manacapuru.....	108
Figura 24: Jutais na comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.....	111

LISTA DE MAPAS

Mapa 01: Município de Manacapuru.....	32
Mapa 02: Imagens de satélite da localização da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.....	34
Mapa 03: Recorte da área de estudo; Ilha do Marrecão.....	36
Mapa 04: Imagem de satélite da Ilha do Marrecão.....	75

LISTA DE ABREVIATURAS

AM – Amazonas

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

IDAM – Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas

IFCHS – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais

PA – Pará

PPGSCA – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

SEC – Serviço Social do Comércio

SEPROR – Secretaria de Produção Rural

S/A – Companhia Industrial Amazonense

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
 CAPÍTULO I: TESSITURAS DA HISTÓRIA DA JUTA NA AMAZÔNIA	
1.1 Do látex à juta e malva: por dentro da história do município de Manacapuru.....	18
1.2 A juticultura: história, desenvolvimento e perspectiva.....	23
1.3 Apresentação do campo de pesquisa: o município de Manacapuru.....	29
1.4 As representações da região de Manacapuru e seu povo.....	42
 CAPÍTULO II: A COMUNIDADE DA ILHA DO MARRECÃO COMO EXPRESSÃO DO IMAGINÁRIO	
2.1 Etnografia poética da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.....	52
2.2 A Comunidade São Sebastião da Ilha do Marrecão e a prática da juta.....	61
2.3 A prática ecológica dos juticultores da Ilha do Marrecão e os desafios da crise climática.....	74
 CAPÍTULO III: O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO DO JUTICULTOR NA ILHA DO MARRECÃO	
3.1 O imaginário dos juticultores da Comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.....	84
3.2 A Amazônia profunda dos juticultores.....	95
3.3 Reflexões conceituais: o real e o imaginário sobre o juticultor.....	104
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 113
 REFERÊNCIAS.....	 116
 ANEXOS.....	 125

INTRODUÇÃO

Carrego comigo um pouco da floresta, do canto dos pássaros, do murmúrio dos rios, dos mitos e ritos. O navegar de canoa em águas às vezes tranquilas, às vezes agitadas, às vezes barrentas, às vezes negras, dos rios que correm por entre as matas, mas também do rio que corre em mim. Minhas inquietações, meus porquês, vem daí antes de vir de mim.

(Irlan Vasconcelos, 2024)

O estudo que aqui floresce parte das reflexões dos povos tradicionais amazônicos, mais especificamente das águas barrentas do Rio Solimões, das plantações de juta¹ e malva², nas relações entre natureza e cultura. Neste meandro de discussão, esta pesquisa tem como objetivo verificar como se dão as práticas ecológicas dos juticultores³ da comunidade São Sebastião, na Ilha do Marrecão/Am, a partir de suas relações com a natureza e o imaginário no cotidiano das águas da várzea que se tecem nos fios das fibras de juta e malva.

A comunidade forma-se a partir das migrações de homens e mulheres a partir da década de 1950, que se vislumbraram pelo potencial econômico da juta na região (Homma, 2016). Os povos remanescentes desta migração, filhos e netos destes primeiros juticultores continuaram com esta tradição familiar e formaram as cinco comunidades que compõem a Ilha do Marrecão. Neste ambiente das águas, o juticultor tece as suas relações entre o ambiente real e o imaginário que compõem e influencia seus modos de habitar o mundo amazônico.

O juticultor da Amazônia é representado pela sua força produtiva, por possuir grande importância para o meio econômico ao auxiliarem para o fortalecimento do comércio da cidade, assim como para o fortalecimento da cultura do extrativismo da Juta e Malva no município de Manacapuru. Influenciado por várias culturas, as quais provêm de saberes indígenas, as práticas dos juticultores carregam um teor complexo que se arraiga por ambientes físicos e abstratos compostos por um imaginário fecundo, norteador e criador de símbolos, mitos, contos e devaneios dentro de um lugar que tem seu próprio tempo, cadência e visões de mundo.

No labor do trabalho que vai desde a plantação das sementes na lama da várzea à colheita durante a enchente que invade os jutais⁴, esta cultura da juta trazida pelos japoneses se adaptou

¹ Fibra têxtil vegetal que provém da família tilioideae, erva lenhosa que crescem em climas úmidos e tropicais.

² Fibra vegetal nativa da Amazônia, utilizada na produção de sacos, cordas, tapetes e peças artesanais

³ Denominação dada aos cultivadores e cultivadoras da juta.

⁴ São as extensões de plantação de juta na Amazônia.

muito bem e não somente solo, mas aos modelos ecológicos dos povos tradicionais. É uma economia que não gera impactos ao meio ambiente para a produção de fibras biodegradáveis. Diante da crise ambiental, as fibras de juta e malva oferecem possibilidades de produção sustentável em modelos econômicos e de vida no respeito ao meio ambiente.

Entretanto, o desmatamento e a emissão de gases poluentes na atmosfera, que impactam nas mudanças climáticas, têm afetado drasticamente seus modos de vida. As grandes estiagens de 2023 e 2024 impactaram no seu modo de vida e subsistência, seja nas plantações de juta e malva como na pescaria. O isolamento diante da forte seca impossibilitou o escoamento de seus produtos, assim como a qualidade e quantidade de produção. Dentro de um contexto de crise ambiental, os povos tradicionais são os mais vulneráveis, pois dependem dos recursos naturais para manter seus modos de vida. A forma como são interpretados e representados prejudica as formas de compreensão destas populações que vivem nas margens dos rios e lagos amazônicos.

Desde o processo de colonização, a Amazônia se tornou um tema universal e de grande interesse devido a sua diversidade de vida e recursos minerais. E desde muito cedo povoa o imaginário do mundo, principalmente a partir do relato de exploradores, viajantes, cronistas e cientistas de diferentes épocas que deixaram suas impressões sobre este território (Pinto, 2006). Dessa forma, as produções míticas amazônicas, narradas desde a formação social da região pelos nativos, oscilam entre o pavoroso e o belo e revelam-se por meio da tradição, dos sonhos, das crenças e do misticismo, além de contribuírem para a formação de uma cultura identitária.

Tendo o imaginário como pináculo da prática dos juticultores, percebemos a necessidade de compreendê-los por meio de suas narrativas e cultura própria. Essa busca nos lançará para uma questão ainda em ascensão, dentro de pressupostos teóricos sobre a perspectiva do imaginário e sobre o conhecimento dos povos tradicionais amazônicos. Ao observarmos a prática dos juticultores, compreendemos que se trata de atividades entrelaçadas à complexidade amazônica, uma vez que revelam as nuances do mosaico de vidas, culturas, crenças, imaginários que bordam o tecido existencial da região.

Trata-se de atividades que possuem um substrato simbólico que revelam os sentidos que se destilam no cotidiano de pessoas que pensam, amam, criam, confrontam e imaginam. Pessoas que demandam por visualidade, por ouvidos que os escutem e não apenas por vozes que os narrem (Loureiro, 2001). É por via das práticas do cultivo da juta e suas práticas ecológicas⁵ no

⁵ As práticas ecológicas são formas de pensar e trabalhar a partir de meios que promovam o bem comum do planeta em articulações ético-políticas nas relações sociais, ambientais e subjetivas (Guattari, 1990). Neste estudo dizem respeito às atividades dos juticultores na vida cotidiana, tais como o trabalho, o associativismo e cooperativismo, a organização política da comunidade, dentre outras.

cotidiano dos juticultores da comunidade São Sebastião, na Ilha do Marrecão, que alcançamos o imaginário da juta como a moldura do presente estudo. Evidencia-se durante a preparação da fibra da Juta, uma aura ancestral que aproxima e relaciona o cultural e natural (Morin, 2005), uma vez que o processo minucioso da lavagem da juta é visto pelo juticultor como uma forma de comunhão com a natureza, ao seu trabalho, uma relação fecunda entre humano e natureza.

Aqui não queremos essencializar o objeto de estudo, mas evidenciar as conexões com o seu território, que geram um baixo impacto ao meio ambiente. Na compreensão dos sistemas vivos em Capra (1999), estas relações são teias e fios que compõem o tecido da vida e do imaginário da comunidade São Sebastião. As redes vivas e redes imaginárias se interconectam entre si no processo de formação cultural, nas relações sociais e ambientais que compõem os modos de vida do juticultor da Amazônia. É uma compreensão mais próxima a partir das narrativas de vida e nas histórias destes sujeitos, contadas a partir do chão úmido da Várzea. Isso permite não apenas compreender sua cultura, mas as agruras e o sofrimento do trabalho do juticultor, que muitas vezes é subestimado e romantizado no ideário ocidental.

Para esta leitura, como processo de tecelagem de palavras, procuramos inspirações teóricas em Bachelard (1999), Durand (1997), Loureiro (2001), Torres (2012) Krenak (2019), Kopenawa e Albert (2015), Pinto (2010), Homma (1995, 2016), dentre outros, que nos ajudaram a tecer o diálogo para se pensar o objeto de estudo. Ao longo deste debate é possível observar os olhares e representações sociais que os sujeitos principais protagonistas desta história tinham e ainda têm sobre o processo produtivo destas fibras, os desafios, as perspectivas, relações de trabalho e as políticas públicas destinadas à agricultura familiar.

A pesquisa assume as orientações das abordagens qualitativas que permitem uma compreensão mais subjetiva do objeto de estudo a partir de diferentes conceitos e teorias. A metodologia utilizada foi a fenomenologia, que permitiu uma compreensão dos processos transculturais de formação da cultura da juta na valorização das relações primeiras com o espaço e o lugar, na criação de valores com o ambiente amazônico (Bachelard, 1978).

O lócus da pesquisa foi a comunidade São Sebastião, na Ilha do Marrecão, localizada nas proximidades de Manacapuru no Médio Solimões, região com forte desenvolvimento da produção da cultura da juta no Estado do Amazonas. O trabalho de campo foi realizado no chão da comunidade, onde foram ouvidos 08 juticultores, entre homens e mulheres, que comporam o corpo de análise desta pesquisa. A coleta das narrativas foi feita a partir da técnica de entrevista semiestruturada, orientadas pela entrevista profunda, baseada nos estudos de Bourdieu (2012) a qual permite que ouça um mesmo sujeito quantas vezes for preciso. Também outros procedimentos foram adotados para a entrevista: preparação e entrega da declaração de

autorização de uso de áudio, imagem e dados biográficos para as entrevistadas e o agendamento das entrevistas. Foram utilizados gravador de voz, câmera fotográfica e anotações no diário de campo para o registro das atividades.

Na Amazônia, suas culturas e crenças trazem consigo elementos que marcam a forma do sujeito amazônico ver e viver sua atmosfera. Esses elementos estão corporificados na voz, na linguagem-vivência dos juticultores, em suas práticas ecológicas, que expressam por meio das experiências de vida, as múltiplas representações do imaginário presente na comunidade.

As representações imagéticas surgem como forma de explicação para a complexa formação do universo amazônico, constituído por diversas manifestações orais que traduzem as cosmovisões dos povos da floresta. Os modos de vida dos povos tradicionais estão representados na literatura imanadas de uma linguagem de encantarias, as quais legitimam uma visão simbólica do mundo amazônico (Loureiro, 2000). Nesse sentido, a prática do juticultor traduz traços da cultura como mergulho nas cosmovisões da vida dos povos tradicionais. Nessa perspectiva, as práticas dos Juticultores da Ilha do Marrecão são voltadas para o cuidado com terra, a floresta e o rio Solimões, evidenciando um sentido ecológico de cuidado a natureza. Configuram-se como ecológicas as práticas exercidas no cotidiano desses agricultores que possuem em seu sentido geral na preocupação com as gerações futuras.

Este trabalho encontra-se dividido em três capítulos que se conectam e expõe didaticamente a dissertação. No primeiro capítulo verifica-se a forma pela qual os Juticultores da Amazônia elaboram sua percepção de mundo dando ênfase a representação da juta. Nisso, abordou-se a história da juta na Amazônia e como o atravessar de culturas no ambiente amazônico a partir da formação dessa cultura teceram a vida da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.

O segundo capítulo buscou compreender como os cultivadores da juta se relacionam com a natureza por meio de suas práticas cotidianas. A partir das narrativas orais dos moradores da comunidade São Sebastião foi possível entender as relações com o ambiente das águas, o cuidado com a terra úmida da várzea e a mística do trabalho que povoa este lugar. No entanto, também foi possível captar as agruras do juticultor, as relações de vida e de morte, bem como o sofrimento do labor da juticultura.

Por fim, no terceiro capítulo buscamos compreender o imaginário do juticultor a partir de suas narrativas que nos dão uma dimensão do simbólico na comunidade. Os relatos dos mitos do boto e da cobra-grande evidenciaram o entrelaçamento do real e do mítico que influencia diretamente nas relações socioambientais, assim como no seu modo de ver a natureza. O seu

imaginário configura a comunidade e compõe o âmago da cultura da juta que se mantém tradicionalmente entre as famílias em meios às plantações de juta e malva.

Em suas casas flutuantes atracadas nas margens do rio, ao lado de suas extensas plantações de juta, o juticultor sonha e imagina, enfrenta as adversidades das águas e confronta o rio, garantindo sua existência e subsistência a partir de relações de reciprocidade com a florestas. Nesse sentido, este estudo busca contribuir para uma visão mais profunda sobre o juticultor da Ilha do Marrecão, na valorização de sua identidade cultural, simbioticamente entrelaçada entre água, terra e floresta. Evidenciar populações periféricas e marginalizadas social e ambientalmente pode trazer contribuições significativas para se pensar o Juticultor para além do trabalho braçal, mas em suas práticas ecológicas, sua visão de mundo e seu simbolismo.

CAPÍTULO I: TESSITURAS DA HISTÓRIA DA JUTA NA AMAZÔNIA

1.1 Do látex à juta e malva: por dentro da história do município de Manacapuru

As temáticas que abordam a questão da juta e malva já foram e continuam a ser discutidas em diversos trabalhos acadêmicos devido a sua importância histórica, política, social e cultural. Tanto em âmbito nacional quanto nas diferentes regiões do Brasil, a produção e comercialização da juta tornou-se o *locus* principal desde sua chegada em terras brasileiras. No depósito de teses da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), identificou-se um total de 43 (quarenta e três) pesquisas sobre a temática a partir de diferentes enfoques. No caso deste estudo, voltamos nosso olhar para as representações simbólicas e artísticas do imaginário da juta no município de Manacapuru no estado do Amazonas.

Neste primeiro capítulo dissertaremos sobre o processo histórico da chegada da juta no Brasil até o seu ápice de produção e declínio. Neste cenário, a Ilha do Marrecão, no município de Manacapuru, se insere como recorte da pesquisa visto que mesmo com todas as dificuldades, os juticultores⁶ continuam pujantes nesse processo. Esta comunidade tem a juta marcada na vida, história, práticas ecológicas, cultura e imaginário de seus moradores e se faz presente até os dias de hoje como principal atividade econômica.

Manacapuru é uma das principais regiões produtoras de juta e malva no estado do Amazonas. Nesta contextualidade, torna-se oportuno conhecer a história desse povo desde sua gênese aos elementos que formam sua identidade cultural, processo de urbanização, bem como as representações simbólicas e socioculturais da região.

O município de Manacapuru teve sua origem na nação indígena denominada de Mura, povo bravo e lutador que resistiu enquanto pôde à invasão colonial de suas terras. Face à repressão dos colonizadores portugueses, os Mura foram obrigados a recuar e emigrar rumo ao Rio Madeira. Eram “verdadeiros ciganos aquáticos, cujas habitações no inverno eram as canoas e no verão pequenos tapiris (palhoças) nas praias, tinham seu habitat na região do baixo Purus. Percorriam o emaranhado de canais que desemboca ao longo dos rios Solimões e Madeira” (Menezes, 2023, p. 11).

Considerados um dos maiores grupos indígenas da Amazônia, os Mura tentaram de diversas maneiras evitar o contato com o “homem branco” e em última instância, lutar pela vida

⁶ Termo utilizado na região do Médio Solimões para os trabalhadores da juta.

por meio da resistência física. De todas as tribos da Amazônia foi a que ocupou território mais extenso, espalhando-se das fronteiras do Peru até o Rio Trombetas, afluente do Rio Amazonas com sua sede primitiva no Rio Madeira. (cf, 1925, p. 140). Por mais de um século, os guerreiros Mura, lutaram contra os invasores, evitando o contato com os europeus e rechaçando qualquer tentativa de invasão a seus territórios (Menezes, 2023). A dificuldade de relacionamento entre as tribos, apesar de haver semelhança entre elas, possibilitou a cada grupo indígena preservar costumes próprios e se relacionar de maneira diversa com o homem branco. Por conta disso, algumas tribos estabeleceram relações pacíficas com os brancos, outras não (Menezes, 2023).

Os Mura revoltaram-se, sobretudo, com a invasão de suas terras e com a exploração de recursos naturais. A rejeição ao branco nasceu de um profundo ódio contra tudo que limitasse sua liberdade: Guerras justas, resgates, descimento⁷, aldeamentos e missões foram os projetos da coroa portuguesa para ocupar e explorar as riquezas da Amazônia (Menezes, 2023). Caso os índios não aceitassem, deveriam ser exterminados idosos e crianças, principalmente da etnia Mura. Uma vez aldeados e levados à civilização do século XVIII, por meio do uso de armas de fogo e força, não houve mais resistência aos Mura que foram conquistados (Menezes, 2023).

Em 15 de fevereiro de 1786, foi fundada a atual cidade de Manacapuru, há 237 anos como resultado do processo de ocupação e exploração da terra. Inicialmente os nativos fundaram um pequeno povoado nas margens do lago Manacapuru, onde os indígenas Mura, em número de 290, se estabeleceram, edificando a povoação que recebeu o nome de lago Manacapuru (Ruis, 2002). No Brasil, os tupis eram maioria, tinham poder e dominavam grande parte de outras etnias. Na Região Amazônica, os Mura, por sua vez, possuíam um tronco linguístico autêntico e diferenciado. Além de falarem sua língua originária, também falavam vários dialetos e gírias (Menezes, 2023). Com relação à etimologia da palavra, em Tupi, seria o resultado da junção das palavras Manacá, que significa Flor, e Purú, que significa Pintada ou Matizada. Porém, é mais provável que seu significado etimológico venha dos Mura, nesse caso, Manac: água ou lago e Purú: Parado (a) ou sem vida (Menezes, 2023).

Ao longo do tempo a população cresceu e se organizou ao ponto de fazer negócio com o excedente de sua produção agrícola. No período da vazão da Bacia amazônica, o rio Manacapuru, afluente do Rio Solimões, dificultava o escoamento da produção. Apesar de visível crescimento, os antigos moradores e proprietários da comunidade não permitiram a construção de prédios públicos nem de quaisquer bem feitorias em suas terras devido à distância

⁷ Expedição, no Brasil, em direção ao interior, que objetivava capturar indígenas para escravização.

do local em relação ao Rio Solimões (Menezes, 2023). Com isso, o sítio urbano foi construído a margem esquerda do Rio Solimões, dando início a um processo de urbanização.

Em 12 de agosto de 1865, com o ato da Lei provincial nº 148, foi criada a Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré de Manacapuru, com o objetivo de o povoado ganhar foros de vila, o que veio a ocorrer 29 anos depois (IBGE, 2022). Esse processo de produção do espaço urbano deixou cristalizado na cidade, sua gênese, por meio das construções históricas como a praça, a Igreja Matriz Nossa Senhora de Nazaré e a escola de mesmo nome da igreja.

Os Mura tiveram uma participação preponderante na composição étnica do município, assim como nordestinos, portugueses, barbadenses, sírios, turcos e judeus marroquinos que entre outros, formam o gentílico manacapuruense. A formação administrativa de Manacapuru passa pelos seguintes períodos:

1. 12.08.1865, pela Lei Provincial nº 148, é criada a Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré de Manacapuru.
2. 27.09.1894, pela Lei Estadual nº 83, Manacapuru é elevada à categoria de vila e sua área territorial foi desmembrada do município de Manaus.
3. 16.06.1895, instalação do município.
4. 16.07.1932, pela lei estadual nº 1.639, Manacapuru recebeu foros de cidade.
5. 10.12.1981, pela emenda constitucional nº12, Manacapuru teve que desmembrar diversas partes de seu território em favor da criação dos novos municípios: Iranduba, Manaquirí, Berurí, Anamã e Caapiranga (IBGE, 2022).

A cidade de Manacapuru está localizada na região Norte do Brasil, no estado do Amazonas, à margem esquerda do Rio Solimões, situada na Mesorregião Centro Amazonense, Médio Solimões, a Sudoeste da capital Manaus. A área da unidade territorial do município é de aproximadamente 7.336, 579 km². De acordo com o último censo demográfico (IBGE, 2022), a população é de aproximadamente 101.883 mil pessoas com uma densidade demográfica de 13,29 habitantes por km². A distância da cidade em relação à Manaus pela rodovia AM-70 é de 84 km, trajeto que pode ser feito entre 45 a 60 minutos. Outra forma de acesso e ligação com a capital é o Rio Solimões, uma viagem que dura cerca três a quatro horas dependendo do tipo de embarcação. Para se chegar a Manaus, durante muito tempo, era preciso pegar uma balsa para fazer a travessia, o que deixava a viagem mais longa. Com a inauguração da ponte sobre o Rio Negro em 2011, o tempo de viagem entre Manacapuru e Manaus diminuiu.

No contexto histórico do ciclo da borracha, entre o final do século XIX e início do século XX, o estado do Amazonas viveu um período de crescimento e desenvolvimento econômico que deixou cristalizado na paisagem da capital, Manaus, formas espaciais como o Teatro Amazonas, por exemplo, palco de diversas manifestações culturais locais que mesclam-se com expressões culturais nacionais e internacionais, revelando uma transculturalidade de um Brasil que se forma pela identidade e peculiaridade de cada região (Corrêa, 1987).

Em Manacapuru, o período do ciclo da borracha deixou na paisagem do centro histórico algumas edificações. Uma das principais edificações é a antiga casa aviadora, local onde os seringueiros compravam utensílios e mantimentos para trabalhar nos seringais (Ruis, 2000). Atualmente o prédio pertence ao Serviço Social do Comércio (SECS), onde são desenvolvidos vários projetos, dentre eles a alfabetização de jovens e adultos. Além disso, o local fica aberto para visita em horário comercial. O prédio foi restaurado, preservada as características originais e vários objetos do período áureo da borracha foram mantidos.

O prédio cristalizou no centro comercial de Manacapuru não apenas um modelo arquitetônico do século passado, mas especialmente sua história que, naquele período, o inseria num contexto internacional, visto que seus proprietários eram de origem lusitana. Sua história está estreitamente ligada ao desabrochar do comércio local, responsável pela introdução das práticas mercantilistas, precursoras do capitalismo que aqui explorou os povos originários e tradicionais (Menezes, 2023). A partir de 12 de agosto de 1865, data em que foi criada a Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré, houve um crescimento populacional decorrente da migração de vários povos, dentre eles Europeu e Asiáticos, além de movimentos migratórios internos, principalmente oriundos do Nordeste do Brasil (Menezes, 2023). Com isso muitas transformações no espaço geográfico da cidade foram feitas, um processo lento, porém contínuo de urbanização, como é característico das cidades do Amazonas.

No que se refere à Amazônia brasileira o processo de urbanização ocorreu de acordo com a importância econômica da região em diferentes períodos. Segundo Becker (2011, p. 30) “a região da Amazônia teve seu processo de urbanização muito acelerado a partir da abertura das rodovias, na década de 1960, e mais acentuadamente na década de 1970. A taxa de urbanização passou de 45,1% em 1970, para 69,7% no ano 2000”. Tal crescimento é decorrente das políticas governamentais que buscavam o povoamento e desenvolvimento da região. Para Oliveira (2000, p. 203) “o modelo de crescimento adotado para a região a partir de 1964 tentou abandonar o rio como eixo de circulação e buscou um novo, a estrada”. Esse processo, todavia, não ocorreu com a mesma intensidade em toda a região, visto que no Estado do Amazonas, o rio é a principal via de acesso para muitas localidades.

A partir do momento em que foram criados os primeiros núcleos urbanos na Amazônia brasileira, como reflexo da necessidade de expansão do capital comercial, não houve uma preocupação com a forma como este espaço foi produzido. O que se buscava e ainda se busca é a exploração dos recursos naturais disponíveis em grande quantidade, dando forma a uma rede urbana com características sociais e econômicas regionais, incorporando por meio dos padrões de localização dos centros urbanos, de suas funções e de sua dinâmica, os diferentes tempos espaciais presentes nos diversos segmentos da rede urbana (Corrêa, 1987).

A rede urbana da Amazônia foge aos padrões comuns a outras redes urbanas brasileiras constituindo-se sobre influência de diferentes períodos, onde a fraca atração que os municípios exercem uns sobre os outros reflete as características sociais e econômicas dessa região. As condições arquitetônicas das cidades atuais são resultado desse processo contínuo de urbanização e mudanças socioeconômicas pelas quais tem passado esta região.

O período que se estende de 1850 a 1920 constitui-se no período em que a rede urbana amazônica ganha nova dimensão, quer em termos econômicos, quer em termos espaciais. Este período tem como pano de fundo o boom do extrativismo da borracha que revigorou tanto o extrativismo como a rede urbana (Corrêa, 1987). Os diferentes períodos mostram que determinado momento, como o do famoso boom da borracha, deixou cristalizado no espaço urbano a história e a forma como a cidade foi pensada sempre sobre influência de sua importância econômica e estratégica. A esse respeito Corrêa (1987, p. 53) ainda afirma que:

Os melhoramentos urbanos de Manaus e Belém, expressão da euforia da borracha, cessariam de ser implantados com a consolidação da crise da borracha que se verificaria ao final da Primeira Guerra Mundial, mas enquanto cristalizações materiais de determinados processos permaneceram na paisagem urbana, contribuindo para a organização espacial atual.

Esses ordenamentos espaciais atuais mesclados de heranças do passado e de novas formas espaciais decorrem de processos históricos e políticos que acabaram deixando na paisagem urbana não apenas desenhos arquitetônicos, mas também as manifestações simbólicas e expressões culturais de cada povo.

Com o fim do ciclo da borracha a economia brasileira desacelerou e, nesse contexto, o Estado do Amazonas, um dos principais locais de cultivo e extração do látex, perdeu importância econômica no cenário nacional e no exterior. Os melhoramentos urbanos na cidade de Manaus estagnaram com a fuga do capital internacional. Restava buscar novas formas e fontes de desenvolvimento econômico. Foi no cultivo da juta que as regiões do Médio e Baixo Solimões, no estado do Amazonas, buscaram se reerguer economicamente em meio à realidade

social de uma população composta de povos cativos e à margem do social do restante do país. De acordo com Vieira (2023, p. 67), “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.

1.2 A jicultura: história, desenvolvimento e perspectiva

No Brasil, o desenvolvimento da atividade econômica da juta, está atrelado a produção do café na região Sudeste, especificamente nos estados de Rio de Janeiro e São Paulo. Um dos fatores preponderantes foi a existência de um mercado consumidor que demandava por sacarias de fibra que tinha como matéria-prima da juta. Em virtude da Primeira Guerra Mundial, o setor têxtil havia sofrido total limitação operacional, visto que o Brasil importava matéria-prima de outros países. Os estudos de Homma (1995) sobre a jicultura, apontam que as características dos solos de várzeas da Região Amazônica eram semelhantes aos da Índia, onde a juta era cultivada. Por este fator, iniciou-se em 12 de setembro de 1931 a experiência com plantio da juta nas várzeas amazônicas. As primeiras localidades foram Vila Amazônia e Ilha Formosa no município de Parintins, por colonos japoneses. Daí em diante foram realizadas outras tentativas por agrônomos japoneses visando a melhoria da cultura, mas somente a partir de 1934, o japonês Ryota Oyama consegue colher – após muita persistência – sementes capazes de gerar grande produção para a Região.

A imigração japonesa foi estimulada a partir da criação da Companhia Industrial Amazonense S/A, em 11 de fevereiro de 1936, devido ao aumento da produção, tendo como presidente o japonês Uyetsuka. Mesmo divergindo da Lei nº 153 de 1936, a qual expressava que terras concedidas pelo governo não poderiam ser destinadas à colonização de estrangeiros, o governo concedeu contratos para o estabelecimento de 200 famílias japonesas durante 50 anos. A assinatura do contrato legitimava o ato dando seguridade à imigração japonesa no Estado, apesar de haver reações contrárias e desaprovação com relação ao contrato. O que resguardou as atividades japonesas foi o sucesso das vendas da primeira safra de juta em 1937, conferindo aos japoneses um grande mérito de aclimação da cultura (Homma, 1995).

De acordo com Noda (2010), os principais fatores que contribuíram para a não resistência à imigração japonesa foram: a) a pobreza da população devido o fim do período áureo da borracha; b) o retorno de trabalhadores para o nordeste; c) e a absorção da força de

trabalho na produção extrativista de alimentos. Consequentemente, isso levou a um desinteresse na população em lutar pela região e aceitar o movimento migratório.

A partir da década de 1930, a agricultura da juta integra-se ao setor industrial. Com a política do Estado Novo realizada por Getúlio Vargas. Nesta década a indústria deveria crescer junto com a agricultura, tendo como um dos fatores locais os estabelecimentos industriais mais próximos dos centros de matérias-primas (Pinto, 1982). O mérito dos japoneses, levou o governo do Amazonas a tentar de todas as formas institucionalizar a imigração japonesa para o Estado, baixando o decreto que concedia à Companhia Industrial Amazonense S/A lotes de terras devolutas para o cultivo da juta.

O decreto assinado pelo governo foi um grande incentivador do processo de colonização japonesa e para o cultivo da juta. Entre seus parágrafos constava a realização de grandes investimentos sobre as áreas de cultivo, instalação de depósitos e vendas de produtos. Mesmo com todas as políticas voltadas para o incentivo à produção da juta, não houve, um fluxo migratório intenso para a região como ocorreu durante o ciclo da borracha, embora essa fosse a expectativa do governo, pois a região se encontrava numa grande crise estrutural devido ao fim do ciclo da borracha (Paiva, 2009). A produção acabou por ser incorporada pela atividade agrícola familiar e, em menor escala, pela mão-de-obra indígena.

Todo financiamento da produção ficou sob responsabilidade dos japoneses na pessoa jurídica da Companhia Industrial Amazonense S/A. A empresa fornecia lotes de terra e ferramentas às famílias que chegavam para trabalhar na produção de juta. Em caso de aumento na produção, contratavam serviço de mão-de-obra temporária com produtores da própria região (Paiva, 2009). Pensando em uma estratégia mais rentável a empresa passou a pagar mão-de-obra indireta da agricultura familiar. Esse fato levou a produção para além dos domínios da companhia S/A, criando uma certa independência dos trabalhadores no processo, o que levou a não ficar estruturada nos moldes capitalistas. O grande percentual de terras livres disponíveis, além do rápido domínio da técnica de plantio por parte dos trabalhadores autônomos da juta contribuiu para essa rápida mudança estrutural (Paiva, 2009).

No que se refere à relação de trabalho entre produtores japoneses aviadores e os brasileiros, metade do pagamento era feito em mercadorias que já eram consumidas durante a produção ou até mesmo quando não estavam produzindo. Assim, os japoneses lhes financiavam produtos fora da época de produção da juta e o pagamento só se daria no período da colheita de juta. Esta era uma forma de submetê-los à produção dos jaticultores. A outra forma era o próprio pagamento em dinheiro, um tipo de assalariamento que não se caracterizava muito bem como um salário, devido a esses fatores (Pinto, 1982).

Com o crescente aumento da produção entre os anos de 1937-1941, os japoneses passaram a contratar mais mão-de-obra brasileira (Paiva, 2009). Nesse contexto, os assalariados passaram a ser os próprios donos da produção, mesmo que financiados pelos japoneses. Isso se deu pelo fato de haver terras disponíveis e o aprendizado muito rápido da técnica do plantio da juta pelos agricultores. Em decorrência das trocas entre compradores e produtores da juta os pequenos comerciantes acumularam algum tipo de capital. Esse cenário econômico levou a uma expectativa de retorno econômico como foi no ciclo da borracha (Pinto 1982; Paiva, 2009).

O início da Segunda Guerra Mundial provocou impacto no processo produtivo e de importação. A entrada do Japão no conflito interrompeu o fluxo de capital japonês no processo produtivo da juta. Por outro lado, esse fato abriu espaço para a criação de benefício à utilização de fibras nacionais por meio de decreto governamental. Esse decreto não surtiu efeito devido à demanda pelo produto nacional já estar em alta (Homma, 1995).

Nesse contexto de guerra, a Índia, maior produtora de juta sofre bloqueio econômico e os japoneses tem a Companhia Industrial Amazonense S/A confiscada. Esse acontecimento abriu caminho para o desenvolvimento da agroindústria brasileira que surge em substituição à Companhia Industrial Amazonense S/A e a Companhia Brasileira de Fibra subsidiada pela Companhia de juta de Taubaté, localizada no Sul do país. Se durante a guerra o Amazonas aumenta a produção da juta passando de mais de duas mil toneladas em 1942, para mais de cinco mil toneladas no ano de 1945, devido ao bloqueio sofrido pela Índia e aos incentivos à produção interna, com o fim da guerra a produção brasileira de juta começa a declinar (Paiva, 2009). Esse fato se deve ao retorno da Índia ao cenário da juticultura e aos estoques feitos no período da guerra que eram vendidos a preços mais baixos no mercado internacional. Esses fatores geraram a primeira crise do ciclo da juta no Brasil (Paiva, 2009).

A partir de 1930, o Brasil começa um processo de industrialização por substituição de importação. Nos anos seguintes são adotadas políticas que favorecem a industrialização de matérias-primas nativas para o mercado interno e a exportação de produtos naturais. Atrelado a essas políticas o governo do Amazonas adotou medidas como isenções de imposto e financiamento a juros baixos, dentre outras. Essa medida favoreceu o desenvolvimento industrial de fiação e tecelagem da juta ocasionando a instalação de novas unidades fabris e o surgimento de unidades de beneficiamento de juta no Estado, sendo instaladas unidades prensadoras em Manaus, Parintins e Itacoatiara (Pinto, 1982).

Diante desse cenário, o governo decidiu criar, em 1953, a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), objetivando atender às políticas de integração regional ao restante do país, em outras palavras, “integrar para não entregar”. Vale ressaltar que

o sistema econômico da juta passava por consumo expressivo no mercado nacional, tendo conquistado autonomia na produção e aquisição de matéria-prima. Em nível nacional, somava-se a isso, a articulação para o desenvolvimento industrial do Sul e Sudeste (Paiva, 2009).

Em 1955, a lavoura de juta chegou a ocupar a maior parte de área plantada do Estado, com uma produção de 14.506 toneladas. Nos anos de 1960, as beneficiadoras e as indústrias passaram a trabalhar com os créditos bancários para a comercialização da juta (Noda, 1985). No início da década de 1960, devido à capacidade de processamento da matéria-prima no Estado, houve o aumento da produção. Já no início da década de 1970 um novo produto passa a ser incorporado para a produção de fibras no Amazonas: a malva, uma planta com características próximas e uma substituta perfeita da Juta.

A malva aparece como substituta em decorrência da sua adaptação a solos de baixa fertilidade, além de ser uma planta cultivada em solos de terra firme e consequentemente livre da dinâmica da vazante e enchente do Rio Amazonas. Na década de 1960, os estoques de malva nascidos espontaneamente ao longo da rodovia Belém-Brasília, ainda em processo de construção, foram aproveitados e comercializados, chegando a ser extraídos em 1956 até 18.000 toneladas (Homma, 1995). A partir do crescimento do mercado da malva o estado do Amazonas começou um processo de plantio, uma vez que a planta não era cultivada no estado.

A malva começou a ser produzida a partir de 1971 e nos anos subsequentes a produção de juta começou a decair. Embora a produção da juta passe pelo mesmo processo de produção da malva, no que se refere à plantação, a juta se torna mais complexa, dependendo de um manejo mais adequado em terras de várzea (Paiva, 2009). A malva, por outro lado, pode ser plantada em terras firme. Devido à produção de fibra na várzea estar condicionada à distribuição de sementes, os japoneses transferiram a produção de semente da juta para a terra firme em Alenquer no estado do Pará (Homma, 1995). Desde a chegada e aclimação da juta no Brasil, não houve qualquer transformação tecnológica e a prática de cultivo permanece a mesma implantada pelos japoneses. Se na região do baixo Amazonas, especialmente em Parintins, a produção da juta declina, a região agrícola do Médio Amazonas passa a ser a fornecedora principal de fibras do Estado do Amazonas (Paiva, 2009). Desta maneira, surgem novos municípios produtores como Itacoatiara e Manacapuru. Esses municípios passaram a vincular-se à crescente produção de fibras para o mercado interno do Estado.

A cultura de juta e malva permaneceu como a principal atividade econômica no Amazonas durante muitos anos. No período que vai de 1970 e 1980, eram cerca de 25.000 produtores (Noda, 2010). Seu declínio, segundo Ferreira (2016) está atrelado a grandes projetos implementados pelo governo militar entre os anos 1966 e 1970, como a abertura de grandes

eixos rodoviários que culminou na expansão da fronteira agrícola e consequentemente no fluxo migratório de produtores das áreas de várzea em direção à terra firme. Por um lado, esses projetos políticos fortaleceram a agroindústria da juta e da malva na região, mas, também foram os responsáveis pela derrocada dessa atividade no Estado.

Acrescente-se a isso a instauração da Zona Franca de Manaus que, em decorrência da consolidação de suas atividades, culminou em um êxodo rural em larga escala em direção à cidade de Manaus e para as sedes dos Municípios, dentre eles Manacapuru. Esta, nesse contexto, teve um processo de urbanização bastante acelerado acarretando diminuição do número de produtores e consequente na redução da produção de fibra no Estado do Amazonas (Ferreira, 2016).

Outra política de incentivo à produção a partir do ano de 2003 foi a distribuição gratuita de sementes de juta e malva visando diminuir os custos e aumentar a renda dos produtores. Essas ações foram fomentadas pela Secretaria de Produção Rural (SEPROR) através do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM) (Silva, 2019). Devido a essa e outras iniciativas governamentais, a cadeia de intermediação acabou desestruturada, uma vez que os produtores passaram a adquirir sementes de maneira gratuita e não mais precisavam negociar com os chamados atravessadores (Soares, 2015). Outra medida adotada pelo governo do Estado visando incentivar a produção diz respeito ao pagamento de subvenção econômica de juta e malva. Prevista no decreto 24.196 de 29 de abril de 2004, a subvenção funcionava como um complemento do valor comercializado previamente pelo agricultor servindo de estímulo à produção de juta e malva (Soares, 2015).

Conforme boletim interno da SEPROR de 28 de setembro de 2017, o pagamento da subvenção aos agricultores que deveria ser anual, deixou de ser pago entre 2014 e primeiro semestre de 2017 devido a problemas orçamentários. Somente em agosto de 2017 os trabalhadores receberam o pagamento de parte da verba atrasada como retroativo ao calendário de 2014 e 2015. Informações veiculadas no site da Agência de Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (ADS) de 17 de junho de 2019, afirmam que o Governo do Amazonas iniciou, no dia 14/06/2014, o processo de pagamento de aproximadamente 700 produtores em 12 municípios do Amazonas das safras de 2014/2015 até 2017/2018.

Em 2015 a safra de produção amazonense, segundo os dados mais recentes da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), foi de 2,9 mil toneladas com previsão de 2.500 toneladas para o ano de 2016. O processo de cultivo é caracterizado por ser um trabalho manual, feito de maneira rudimentar, com auxílio de poucos instrumentos e quase nenhum aparato tecnológico, mesmo após 8 décadas de história. Esse tipo de agricultura é familiar, na

qual o núcleo da família participa do trabalho e o homem, o chefe e organizador do processo, pode contar ainda com a participação de vizinhos ou compadres por meio de ajuda mútua (Noda, 2010; Silva e Fraxe, 2012). Atualmente a juta é pouco cultivada. A malva é predominante em praticamente todas as comunidades rurais do município de Manacapuru e isso se deve a todos aqueles fatores apontados anteriormente. Nas últimas duas décadas Manacapuru vem passando por mudanças significativas em sua estrutura socioeconômica. A instalação de fábricas para fiação e tecelagem e a construção do gasoduto Coari/Manaus, abriram oportunidades de vários empregos direta e indiretamente ligados a essa obra. A ponte sobre o Rio Negro foi fundamental para o escoamento da produção agrícola, não só de Manacapuru, mas como outros municípios no entorno (Silva, 2019).

Um outro aspecto da economia do município diz respeito às culturas industriais. Elas são predominantes e de fundamental importância para o município, havendo uma considerável concentração de produção por área colhida das fibras juta/malva. Nesse cenário, também se destacam a fruticultura, a oleicultura, as culturas alimentares como a mandioca.

Conforme o último censo agropecuário do IBGE em 2017, a área colhida de juta em Manacapuru tinha uma concentração de apenas 14 hectares e uma produção de 17 toneladas. Em relação à malva, o município chegou a uma produção de 1.666 toneladas em uma área colhida de 1.103 hectares. O município continua a ser um dos principais produtores de fibra do Estado. Uma das razões da baixa produtividade de juta em relação à malva para os agricultores dessa cultura em Manacapuru, é devido à produção da juta ser um pouco mais complexa, pois são plantadas exclusivamente em terras de várzea enquanto a malva pode ser plantada em terra firme (Silva, 2019).

A fertilidade do solo em terras de várzea decorre dos sedimentos deixados pelo Rio Amazonas no período das cheias e do regime de chuvas que torna o terreno propício, pronto para receber, na época da seca, o plantio das sementes da juta e malva. As práticas de produção são as mesmas, com a diferença de que a malva é uma fibra mais resistente, porém menos sedosa e brilhosa. Podem ser plantadas em consórcios, sendo a juta em várzeas baixas e a malva em várzeas altas (não sujeitas a inundações periódicas) e até mesmo em 8%, 2%, 48% e 7% são terras firmes. São plantas de ciclo curto, alta produtividade, que ao ser macerada, libera uma fibra longa, áspera e de coloração amarelada (Paiva, 2009). Nesse contexto, a escolha do terreno torna-se um dos principais critérios para os produtores da fibra no município de Manacapuru, preferencialmente as áreas de várzea.

1.3 Apresentação do campo de pesquisa: o município de Manacapuru

Apresentar o campo de pesquisa trata-se de uma imersão espaciotemporal no município de Manacapuru que se entrelaça à história da juta na Amazônia por um fio que se tece da cidade às comunidades amazônicas. A complexidade deste território (Batista, 2007) desafia pesquisadores e pesquisadoras que desbravam os caminhos labirínticos das águas para se fazer pesquisa. Para tal reflexão é necessária a imersão nas profundezas das narrativas, dos mitos, dos encantados, das encantarias, das mulheres e homens da juta e malva, que, a seu modo, tecem suas trajetórias de vida e atividades no território líquido das águas.

Os desafios neste território plural, assim como dos povos que navegam e se banham nas margens das águas amazônicas, trazem diferentes nuances de adversidades, seja nos banzeiros, rebojos e águas turvas. A relação destes povos com a natureza se expressa nas narrativas, nas histórias contadas pelos mais velhos, nos contos, nos causos, mitos e em todas as formas de relatos que compõem a tradição dos povos da floresta.

Nas asserções de Bourdieu (1989, p. 119), o campo de pesquisa são “espaços estruturados de posições [...] que podem ser analisadas independentemente das características dos seus ocupantes”. Desbravar o campo de pesquisa é sempre ir de encontro ao desconhecido e que aos poucos vai se mostrando e iluminando realidades complexas. Nesse sentido, antes de ir a campo, o pesquisador deve passar por um processo de preparação que o permita lidar com as aventuras do próprio campo. Na Amazônia enfrentam-se os desafios da geografia do território e das águas que interfere não apenas na vida dos povos tradicionais, mas também nas formas de se fazer pesquisa. A subida e descida das águas em sua dinâmica impacta no acesso ao campo de pesquisa, o que faz com que o pesquisador precise adaptar-se a esta realidade latente diante das mudanças climáticas que causam estiagens históricas. Mesmo em meio às adversidades, a Amazônia é o chão “excelente para o desenvolvimento de pesquisa científica” (Batista, 2007, p. 37). É um campo fértil para o adorno dos mitos e pertencimento com a natureza.

O campo de pesquisa compõe-se na tríade terra, água e floresta que compõe o tecido vivo presente na vida dos moradores que habitam as cidades e comunidades tradicionais. Não se pode entender as cidades e comunidades tradicionais amazônicas na dicotomia bucólica entre campo e cidade, mas no entrelaçamento destas relações que ainda são muito próximas e conectadas à natureza. As cidades amazônicas se assemelham em seus aspectos físicos, sociais e culturais ao mesmo tempo em que diferem das demais cidades brasileiras, por possuírem particularidades proporcionadas por sua localização, sua economia, seu modo de vida e

expressão cultural. No caso do Amazonas pode-se dizer que a relação com o rio e a floresta são o fator primordial da dinâmica interurbana e as cidades interioranas mantêm pouca relação econômica entre si. Portanto, o rio está numa espécie de “diálogo de ordem e desordem, uma auto-organização das cidades ribeirinhas que rege o cotidiano” (Holanda, 2019, p. 63).

A vida nas e das cidades amazônicas está intrinsecamente ligada ao rio e à floresta. Conforme singra-se pelos rios ao horizonte aparecem as casas de madeira, seus portos simples aliados a uma paisagem que começa no rio, toma o verde e ganha o céu azul. São imagens que marcam, mas não porque deixam, “como outras cidades memoráveis, uma imagem extraordinária nas recordações, mas porque têm a propriedade de permanecer na memória rua por rua, casa por casa, apesar de não possuírem particular beleza” (Oliveira, 2006, p. 27). É desse modo que temos o contato catártico com a maioria das cidades amazônicas que aconchegam-se à margem dos rios e lagos amazônicos.

O advento das técnicas e a influência midiática, tal como afirma Oliveira (2004), determinaram o modo como a cidade foi e continua a ser produzida. Ou seja, a cidade como mercadoria comprada e vendida acaba por ser também o espaço das desigualdades e exclusão social. “Cada recorte espacial tem suas peculiaridades e, neste sentido o Estado e o Capital, através de seus representantes, buscam meios de ajustar os espaços de construir as condições adequadas e necessárias para a mais rentável produção” (Sousa, 2013, p. 21).

Uma vez que as ações do Estado estão na maioria das vezes atreladas aos interesses do capital, acabam constituindo-se novas e diferentes realidades no espaço urbano. De um lado infraestrutura, grandes edificações, tecnologia e modernidade, de outro, miséria e desordem na mesma cidade, porém em paisagens e lugares diferentes (Sousa, 2013). Conforme Castro (2009) a Amazônia se transforma e se reconfigura a todo instante, seja pela interferência do capitalismo na exploração dos recursos naturais, os impactos no espaço como as mudanças climáticas e o desmatamento, bem como reorganizar os espaços culturais que junto de suas populações resistem à lógica ocidental dominante e cotidianamente constroem sua territorialidade (Figueiredo, 2014).

Na cidade de Manacapuru um dos facilitadores do processo de urbanização foi a proximidade com a capital, Manaus que tem aumentado o fluxo migratório rural-urbano, bem como a busca por oportunidades de melhores condições de vida, muitas vezes ilusória na cidade. Atualmente a proximidade com Manaus tem atraído para a cidade pessoas das mais distintas microrregiões do Amazonas. A cidade de Manacapuru funciona como um polo, uma porta de entrada para Manaus, para aqueles lugares mais distantes, cujo acesso dá-se somente por meio fluvial, como as cidades de Anamã e Caapiranga, localizadas a oeste daquele município na

região do Médio Rio Solimões. Conforme Sousa (2013, p. 96) “essa porta de entrada seria especificamente o centro da cidade, visto que a todo o momento chegam e saem embarcações pelo porto intensificando a circulação de pessoas e veículos”.

A respeito da zona urbana de Manacapuru, este mesmo autor afirma ainda que esta é uma combinação de atividades comerciais e amazônicas Sousa (2013). É um estilo de vida propriamente amazônico, muito ligado às dinâmicas das águas dos rios, não podendo as relações ali existentes serem consideradas urbanas nem precisamente rurais. A construção da ponte Rio Negro tem sido um dos fatores determinantes às transformações socioespaciais que vêm ocorrendo na cidade. O tempo que se gastava para ir a Manaus e vir a Manacapuru diminuiu com a facilidade de deslocamento decorrente da ponte e Manacapuru experimenta com maior intensidade, relações socioespaciais com a metrópole Manaus. Essas trocas e fluxos entre tais lugares produzem uma nova dinâmica, uma nova realidade. A dinâmica da mobilidade socioeconômica se articula entre a velocidade possibilitada pela ligação via estrada com Manaus e a lentidão imprimida pelo rio. Ambos são de fundamental importância para a cidade. Se por um lado desaparecem estilos de vida influenciados pelo moderno, por outro, o rio e a floresta, espaço de vivência do caboclo ribeirinho, cristaliza na cidade funções, culturas e modos de vida rudimentar, no entanto, fundamentais.

Em Manacapuru, as novas funções econômicas e os novos estilos de vida misturam-se à velha cultura herdada dos Mura, tão renegada, mas ao mesmo tempo tão presente no cotidiano e no hábito dos caboclos que não estão na zona rural nem na cidade. No entanto, tanto num lugar quanto no outro, se come o beiju, o pé de moleque, a tapioquinha, se dorme na rede, se chega de canoa no porto da cidade, muitas vezes remando. Esta é, portanto, a dinâmica da mobilidade econômica social e cultural em reflexos de tais contrastes. “A análise do processo de produção do espaço em um lugar específico da Amazônia pressupõe o entendimento de que a produção do espaço não se encerra em si mesma na medida em que é contradição meio e produto da sociedade” (Oliveira, 2000, p. 105).

Manacapuru como um desses lugares específicos da Amazônia, revela contrastes econômicos, sociais e culturais que se expressam no cotidiano na dimensão do vivido, na concretude das relações. Revela também, na materialidade do espaço, suas expressões simbólicas e artísticas que permeiam o imaginário popular, criando uma identidade própria fragmentada e articulada com outras expressões culturais. Convém ressaltar que Manacapuru é, tanto uma cidade ribeirinha quanto rodoviária, visto que se liga a Manaus tanto por via fluvial quanto terrestre por meio da AM 070, a qual, de acordo com Oliveira (2000, p. 203) “é uma das duas mais importantes estradas do estado do Amazonas”. A cidade serve de entreposto à

circulação de pessoas e mercadorias vindas de outros municípios como Caapiranga e Ananã. Conforme mostra o Mapa 01, o município de Manacapuru é entrecortado pelas águas do Rio Solimões, que de acordo com Sousa (2013) caracteriza uma urbanização sob o domínio das águas na cidade.

Mapa 01: Município de Manacapuru



Fonte: Mapcarta.com

Sobre os aspectos físicos e geográficos, o município de Manacapuru encontra-se no contexto das Depressões Marginais, conforme a classificação do Geógrafo Ab'Saber (1960). A região apresenta-se com relevo variável da terra firme à terra de várzea. A área do Médio Solimões, em que se encontra o município de Manacapuru, enquadra-se numa zona de sedimentação fluvial, uma vez, localizada nas margens dos cursos d'água. Tanto a área urbana quanto a zona rural do município ficam sujeitas a inundações periódicas.

Esse é um fator crucial no que tange a economia da juta no município, uma vez que a várzea é um terreno periodicamente inundado, e em consequência, fertilizado pelas águas do rio. O poeta amazonense Elson Farias em sua obra *Estações da Várzea* nos mostra estas transformações no poema *Figuras*:

O jardim era encharcado no fim do inverno
o verão era verde.
Heras medravam nas pedras sujas,
manjeronas se urdiam no pátio como cobras,
risos-do-prado japanas mucuracaás
papoulas rosas-pedra
lama seca

estalada em
retângulos de cinza (Farias, 1963, p. 17).

O autor mostra o movimento de mudança das estações na decida das águas e o início do verão. Esta hidrografia das águas entre a vida no campo e na cidade, na concepção de Loureiro (2015, p. 137), demonstra que “o rio é um fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um ethos de ritmo à vida regional”. Por estas águas singram as gentes e nas suas margens constituem comunidades que fazem as águas de caminhos e onde o juticultor lava a juta.

Nesse contexto, a dinâmica econômica, social e cultural do povo de Manacapuru se entrelaça ao ir e vir do Rio, como em uma dança entre homem e natureza. Se as águas se distanciam muito na vazante, os povos tradicionais amazônicos, como os trabalhadores da juta, sofrem. Se as águas muito se aproximam, inundam as plantações, invadem as cidades e provocam calamidades públicas. Na água do rio, “mesmo a mais pura, colhida no largo, longe de qualquer mistura [...] há aí uma substância orgânica que elas só atingem distribuindo-a, tirando-lhe o que ela tem de especial e reconduzindo-a violentamente aos elementos gerais” (Bachelard, 1997, p. 110). As relações dos povos com as águas se dão nessa dinâmica recíproca de forças de reciprocidade, mas também de violência das inundações que lavam o solo, o nutre, mas também arrastam as casas e encobrem as plantações.

Mesmo em meio a essas adversidades a população se adapta conforme a demanda do espaço. Essa ocupação acontece quase sempre na direção de áreas periodicamente inundadas. No período das cheias dos rios é comum ouvir-se dizer que o rio invadiu as casas, as plantações, a cidade, quando, na verdade é a própria população que invade os espaços que há muito fazem parte do leito do rio. Para acompanhar essa dinâmica, de descida e subida dos rios, tanto a população ribeirinha quanto os moradores do porto da cidade costumam construir casas de madeira sobre o rio, os chamados flutuantes.

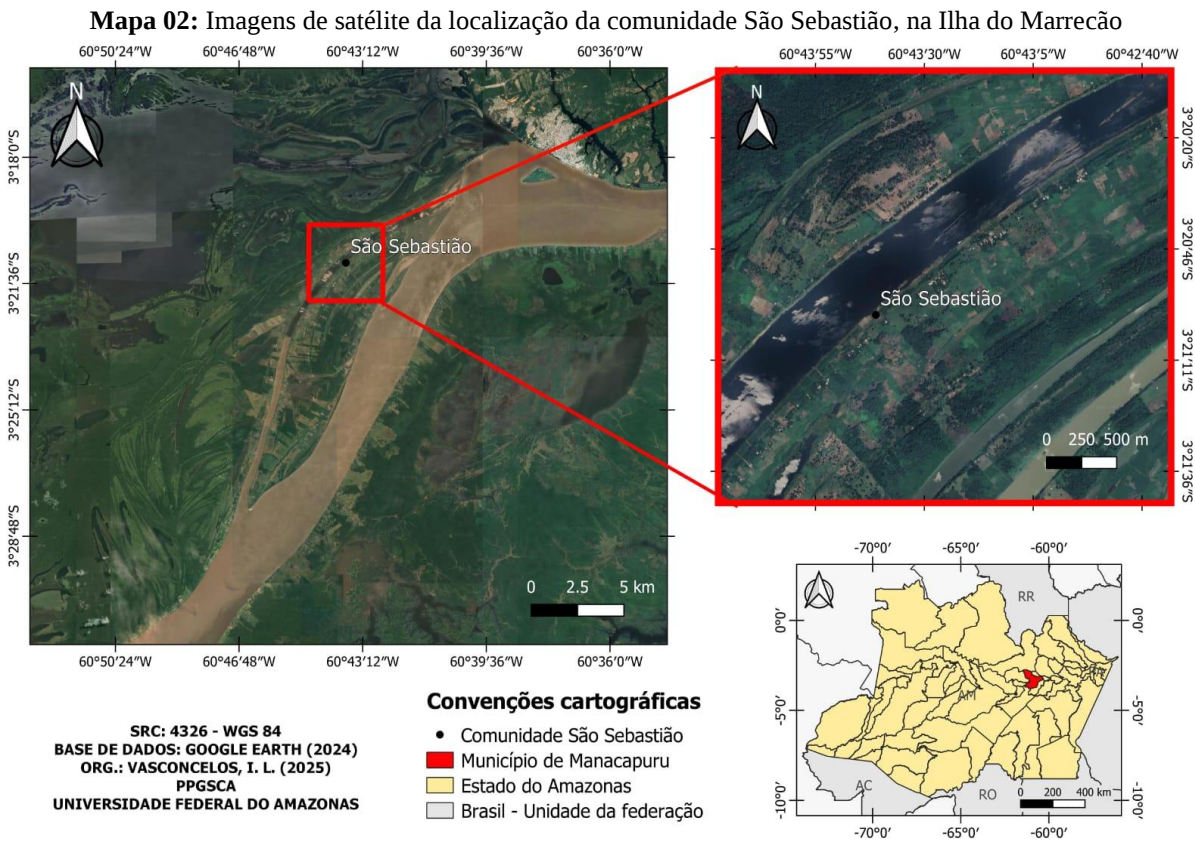
Em Loureiro (2015), tais experiências representam uma forma de experiência humana íntima e profunda com o lugar dotada de sensibilidade e vivências que constroem identidade. Através da cultura esses povos assumem diversas formas ditadas pela dinâmica do tempo, onde alguns povos vivenciam ambientes urbanizados e organizados pelo trabalho e pelo consumo, enquanto que outros, como os povos tradicionais, também se organizam e se articulam, mas pensam e vivem a natureza como sua própria vida sem a intenção de esgotá-la (Bruce, 2022).

Os flutuantes ficam localizados, em sua maioria, na área do porto da cidade. São símbolos de um estilo vida ligada ao rio e a floresta, onde o rio, em algum momento parece

comandar a vida, mas os conhecimentos que decorrem do imaginário desse povo, criam possibilidades, tornando-os protagonista da sua própria história.

As conexões com as águas e a floresta se dão desde a infância e demonstram que se “o sentimento pela natureza é tão duradouro em certas almas é porque, em sua forma original, ele está na origem de todos os sentimentos” (Bachelard, 1997, p. 119). Estas afeições criam morada nas casas construídas sobre o rio, sustentadas em toras de madeiras que servem tanto de comércio como moradia. Para essa parcela da população seu cotidiano é a própria expressão da arte de viver e sobreviver no porto da cidade, comercializando seus produtos.

Nas comunidades adjacentes ao município de Manacapuru existe uma conexão muito mais forte com os elementos das águas, da floresta, do manejo da terra para as plantações que formam a identidade cultural local. A exemplo disso apresentamos a Ilha do Marrecão, *locus* de pesquisa, situada no Município de Manacapuru/AM, rodeada pelas águas do rio Solimões, há cerca de 40 minutos de voadeira partindo do porto da cidade. A Ilha do Marrecão é composta por um complexo de cinco comunidades quais sejam: Cristo Única Esperança, Monte Carmelo, Nossa Senhora Aparecida, São Francisco das Chagas e São Sebastião. O recorte espacial da pesquisa de campo foi a comunidade São Sebastião, localidade onde realizamos as entrevistas e observação direta.



A comunidade é composta de 40 famílias que tem na atividade do cultivo da juta e malva e no pescado suas principais fontes de renda, intensificando-se nos períodos da safra da vegetação e da piracema, que ocorre durante o período da vazante se estendendo pelos meses de junho a novembro. No período das enchentes, que se estendem pelos meses de dezembro a maio, o pescado e a plantação da juta ficam escassos, fazendo com que as famílias recorram a outras fontes alternativas de renda, como a criação de pequenos animais como gado, galinhas, patos e porcos.

Figura 01: Registros das paisagens da comunidade São Sebastião na ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Neste espaço rural da vida no campo constitui-se esta comunidade tradicional amazônica num “espaço para os corpos, como o calor para a vida” (Bittencourt, 2001, p.143). Na visão de Deleuze e Guattari (2012), é uma relação poiética que floresce nos perceptos e afectos que formam um conjunto de sensações independentes de quem os sente a criar vínculos com o lugar de identidade. Neste ambiente bucólico da vida entre as águas e a floresta, a pescaria, a agricultura familiar, a plantação de juta e malva, o social, ambiental e subjetivo, três registros apontados por Guattari (1990), se misturam na complexidade da vida amazônica, na união de gentes, bichos, plantas, terra e água nas experiências cotidianas. “Para citar o Boaventura de Sousa Santos, a ecologia dos saberes deveria também integrar nossa experiência cotidiana, inspirar nossas escolhas sobre o lugar em que queremos viver, nossa experiência como comunidade” (Krenak, 2019, p. 12). A estas percepções daremos atenção ao longo deste debate empreendido.

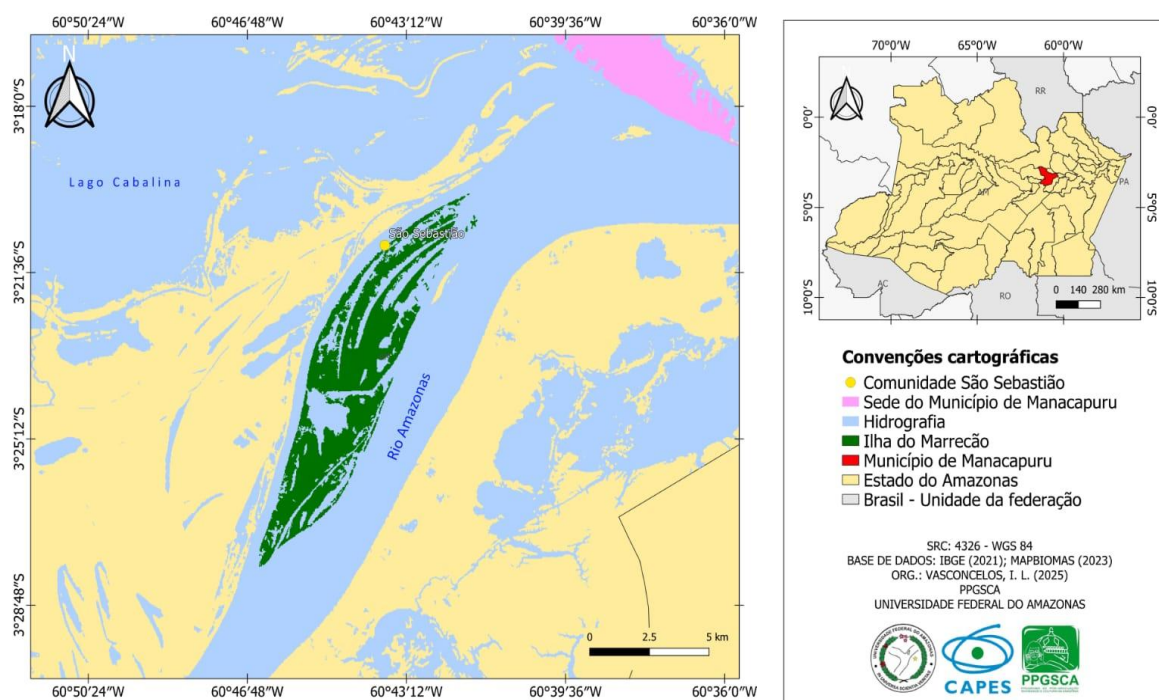
De acordo com Wagley (1988, p. 44), “na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de

cultura, tal como o são na realidade”. É desse modo que se apresenta a Comunidade São Sebastião, na Ilha do Marrecão e seus moradores, em maioria pescadores e juticultores. 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). Na comunidade de São Sebastião, existe uma sede para reuniões e eventos, duas igrejas católicas, uma antiga que já não é mais utilizada para celebrações e outra recém-construída, localizada na parte frontal da comunidade.

No que se refere à natureza que envolve a Comunidade, ela fica à margem esquerda do rio de águas escuras que banham a comunidade, metamorfoseando-se em cores barrentas, criando um mosaico de igapós, lagos e restingas que se estendem por quase todo seu território. Estes povos que vivem às margens dos rios da Amazônia vivenciam e sentem o entrelaçamento entre natureza e cultura. São povos tradicionais que mesmo diante da invasão do capital na presença da juta e da malva têm suas vidas conectadas com a tríade natureza/cultura/sociedade (Torres, 2005) numa relação de reciprocidade, ou seja, de trocas com a floresta.

Nesta mesma concepção, Morin (2000, p. 54) aponta que “existe uma relação triática indivíduo/sociedade/espécie. As interações entre os indivíduos compõem uma sociedade que testemunha o surgimento da cultura e que retroage sobre os indivíduos pela cultura”. No mapa a seguir temos uma dimensão desta territorialidade, vejamos:

Mapa 03: Recorte da área de estudo; Ilha do Marrecão



Fonte: Google Heart (2024), organizado pelo autor Vasconcelos (2025).

Este é o campo de nossa pesquisa, o *locus* que compõe a Ilha do Marrecão, onde está localizada a comunidade São Sebastião. Seus moradores residem em comunidade formando um coletivo com uma linguagem peculiar (comunidade de fala), modos de vida, relações sociais e culturais em teias de vida que compõem o seio social e cultural da comunidade. Em diálogo com Maffesoli (2014, p. 34), esta é uma comunidade emocional e “para dar conta desse conjunto complexo proponho usar a metáfora da tribo ou tribalismo [...] no aspecto coesivo da partilha sentimental de valores ou ideias que estão ao mesmo tempo circunscritos (localismos) e que são encontrados, sob diversas modulações, em numerosas experiências sociais”.

Na Amazônia vários foram os acontecimentos históricos que marcaram e impulsionaram a criação das comunidades como as comunidades da Ilha do Marrecão, dando-lhes as mais diversas configurações, cujos valores sociais e a sensibilidade coletiva são o sedimento do querer viver junto socialmente. Para Wagley (1988), as comunidades têm sua origem e sua história, elas não se formaram do nada. Um de nossos primeiros entrevistados, mais conhecido como Têê (64 anos) nos relata que:

Os primeiros moradores foram da família Saboia que eram comerciantes. Também tinha a família Damascena, a família Ozório e a família do seu Nezinho, pai da professora Marieta. Esses eram os caras que eram comerciantes que forneciam os alimentos pros trabalhadores que trabalhavam com juta, malva. Os primeiros trabalhos lá foi malva e juta. Era o mais forte da região e esses eram compradores de juta e essas famílias compravam juta das famílias. No fim do fabrico eles iam pegando essas jutas das famílias que plantavam. Eu era pequeno nessa época, mas me lembro deles. Eles que eram os barão de lá (Entrevista, 2024).

A história de formação da comunidade entrelaça-se à história da juta no Brasil que se deu em diferentes momentos. Inicialmente, no período de 1927 com a assinatura do governador Ephigenio Salles para conceder terra aos japoneses para cultivo da juta no estado do Amazonas e em seguida no 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 (Vieira, 2023; Ferreira, 2016; Saunier, 2003).

Por fim, ocorreu a saída dos imigrantes da Amazônia no acordo de Getúlio Vargas com os norte-americanos, obrigando a saída dos japoneses do Brasil em retaliação à Segunda Guerra Mundial. Conforme Ferreira (2016), com a saída dos japoneses, o controle dos negócios com a juta ficou nas mãos de empresários brasileiros conhecidos pelos juticultores como barões. No estado do Amazonas estes barões utilizaram a mão de obra dos povos tradicionais por conta das áreas de várzea onde residem estes habitantes. Portanto, são comunidades que se formaram a partir deste contexto como as comunidades da Ilha do Marrecão. Entre 1950 a 1980 estas

comunidades foram essenciais para o cultivo da juta que se tornou parte integrante da história e formação cultural da região.

A ilha se formou ao longo do tempo nas dinâmicas do rio que modifica a paisagem ao longo dos anos, juntando grandes porções de terra que formaram pequenas praias e ilhas. Neste território líquido, a paisagem está em constante modificação, sempre transitória, a criar novos espaços, lagos, caminhos entrecortados por água. A ilha do Marrecão se formou nesta dinâmica de água, terra e floresta. É o que nos narra dona Marlene que mora na comunidade São Sebastião desde a infância:

O meu pai sempre comentava com a gente que isso aqui não existia, isso aqui era o rio. O rio era desde desse lado de lá até lá na costa do Marrecão. Isso aqui tudo era rio. Meu pai comenta, meu pai ainda é vivo. E ele dizia que isso aqui foi tipo uma praia que formou no meio do rio. Nessa época não existia ainda, quando ele ainda era criança. Meu pai sempre morou aqui, nasceu por aqui mesmo. Quer dizer, ele não nasceu aqui, ele nasceu no meio do rio, como dizem, ilha do Purus. Mas ele conheceu aqui desde criança. Primeiro nasceu lá, lá pra dentro. Porque aqui tem vários lugares, bem aqui tem o Paraná, aqui atrás tem o Paraná, aí tem essa restinga lá, aí tem outro lago, tudo foi formado, tipo uma ilha que formou (Entrevista, 2024).

O lar dos moradores da ilha foi se formando ao longo do tempo e em seguida seus habitantes foram chegando, adquirindo pertencimento e dando significado ao lugar. É nesse cenário que os jiticultores da comunidade São Sebastião, por meio de suas narrativas, expressam sua visão de mundo no ambiente das águas. O jiticultor namorador das águas, é visto como contador de histórias, aventureiro, poeta, devaneiro, bubueiro, carrega marcas e semblantes que transcendem sua própria vida. Suas relações com as águas são profundas desde os mergulhos nos rios e lagos da infância.

Figura 02: Registros das paisagens da Ilha do Marrecão



Fonte: Leal, 2024.

A relação intrínseca do ambiente de água e floresta se entrelaça ao viver amazônico e ao labor do juticultor. Nas palavras de Bachelard (1988, p. 30) “há algo de maravilhosamente suave nesse estudo da natureza que atribui um nome a todos os seres, um pensamento a todos os nomes, uma afeição e recordações a todos os pensamentos”. O devaneiar e imaginar do juticultor “são práticas de racionalização, fruto da relação entre homem e natureza expressas no imaginário formado pelas percepções de sutileza do real que retornam ao mundo do ser através do devaneio das águas” (Cerdeira, 2020, p. 28). Essa complexa forma de vida pode traduzir o mundo sob uma nova perspectiva, talvez divergente dos paradigmas dominantes, por atender a uma gama de especialidades dentro de seu próprio ambiente e também, por estar livre de preocupações que excedam aquilo que realmente necessita. O que transcende na vida do juticultor pode ser sua visão diferente, mesmo sendo apenas mais uma forma de ver e compreender o mundo.

Os povos tradicionais possuem uma sabedoria milenar que advém de sua ancestralidade. Sabem perfeitamente que a preservação das árvores e dos ecossistemas está associada à sua sobrevivência. Os homens e as mulheres que plantam, se apropriam dos conhecimentos ao utilizar o adubo orgânico para cultivar diversos tipos de produtos agrícolas. Na pescaria utilizam iscas tradicionais como frutos do igapó, minhocas, camarão e restos de outros pescados.

Observam a natureza e aprendem que toda sabedoria é dádiva do universo para eles. Estas aspirações expressam uma ecologia profunda com a vida que os rodeia (Capra, 1995). A ecologia profunda numa visão ecocêntrica da vida se compõe naquilo que Ingold (2015) chama de linhas de tecelagem de suas experiências exteriores e interiores, em estrias, fugas e desvios para trazer novos pontos de vista na forma de pensar e criar. Nesse sentido, temos muito a aprender e conhecer com os povos tradicionais e seus modos de habitar a Terra com simplicidade e sem ferir nocivamente o meio ambiente.

O que a gente faz aqui não tem nenhum tipo de prejuízo pra natureza. O plantio da juta e malva não prejudica em nada porque a gente só joga a semente naquela lama que vem adubada pela própria natureza. A gente sabe que é daí que vem nosso sustento e a gente cuida (Nilson, 55 anos, entrevista, 2024).

O Juticultor como um agente tradicional da região amazônica se relaciona com a floresta e com as águas por meio de seu trabalho que é também fonte de lazer, prazer, cansaço, fadiga e dor. Dentre essas formas de se relacionar, é pelo labor diário que ele vai retirar o sustento necessário para a sua sobrevivência. No trabalho, ele vai resistindo a uma rede de influências naturais, econômicas e sociais, que operam uma vida talhada de experiências e aventuras. Nesse

cenário, não existe necessariamente uma harmonização, mas um equilíbrio respeitoso e indefinido sobre o ser dominante ou o dominado, revelando um paradoxo entre dominação submissa e submissão dominante (Loureiro, 2002). Um de nossos entrevistados, Irailton (60 anos), nos relata um pouco sobre o cuidado com o seu território, vejamos:

Nós temos um complexo de lago de ambiente, como eles chamam e que a gente vai preservar aqui, iai a pergunta que não quer calar todos eles (da comunidade) é qual vai ser o retorno, isso é o que eu falo muito. Quando a gente faz um monitoramento de um lago que tu preserva, tu tá preservando todas as espécies, entendeu, é fauna e flora porque quando tu tá trabalhando aí qualquer um outro crime ambiental, tu não vai permitir naquela área (Entrevista, 2024).

Esta questão paradoxal persiste pela visão reducionista e mecanicista da natureza amazônica, onde a economia é apenas um dos aspectos de todo um contexto ecológico e social (Capra, 1982). Conforme este mesmo autor, este é “um sistema vivo composto de seres humanos em contínua interação com seus recursos naturais, a maioria dos quais, por seu turno, constituídas de organismos vivos” (Capra, 1982, p. 180). O erro das ciências sociais consiste em dividir essa textura em fragmentos supostamente independentes, dedicando-se a seu estudo em departamentos universitários separados. Assim, pelas lentes da máquina congelamos alguns, entre tantos movimentos e fragmentos de momentos do cotidiano do juiticultor.

Já que abordamos o tema da juta e malva na Amazônia, faz-se importante frisar o ambiente favorável da várzea e da terra firme para o cultivo. Desde o calor e umidade da floresta contribuem para as safras de produção, mas este clima e solo favoráveis não surgiram da noite para o dia, mas em milhões de anos de evolução para um equilíbrio ecológico. Por isso, a cultura e a vida social dos povos tradicionais carregam toda uma ancestralidade aliada a uma ecologia da vida na preservação das árvores e dos ecossistemas. “Vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares em outros lugares [...] Cada entrelaçamento é um nó, e quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Juntos formam o que chamei de malha” (Ingold, 2015, p. 219-220).

Um aspecto relevante na definição dessas culturas tradicionais da juta é “a existência de sistema de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, e pela sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas” (Diegues, 2000, p. 20). Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, por intermédio de mitos e

símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentável dos ecossistemas naturais. Existem um impacto ambiental e um desgaste do solo da várzea, mas é um baixo impacto ao ambiente.

Figura 03: Processo de colheita da juta/malva na ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Aqui, o som do contato do terçado em atrito com a juta e malva, impulsionado pela força que vem do corpo do juticultor nos remete a um ritmo ancestral dos indígenas mura, que outrora marcavam compasso com os pés e as mãos durante seus rituais. Os juticultores compõem seu ritmo de vida, onde a natureza soa como uma percussão, sem metrônomo, porque a vida não é linear. Seu ritmo é cadenciado pela dinâmica da enchente e vazante do rio e pela fadiga de cansaço do corpo. É o ritmo da vida, uma vida onde ele cria e recria possibilidades de enfrentar o mundo tal como ele se apresenta. A complexidade da vida na Amazônia potencializa maneiras de ser e habitar o mundo na tessitura de um conhecimento que não os torna menor que o conhecimento científico. Os povos tradicionais “são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve. Para atingirem este objetivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como faz e fará um cientista” (Lévi-Strauss, 1978, p. 19).

No *locus* do labor cotidiano o som do seu instrumento de trabalho cortando a malva se mistura aos cantos dos pássaros e do vento nas plantações, compondo uma melodia rítmica única e poética, como uma canção que transmite tranquilidade, transparecendo ser a relação perfeita entre homem e natureza. Porém, esta não é uma relação perfeita, mas uma relação de forças entre o juticultor e a natureza. Das muitas interpretações ocidentais sobre a natureza, temos a edenista da natureza intocada e sacralizada (Garrard 2006), mas a natureza amazônica é entrópica e impõem enormes desafios aos seus habitantes.

Figura 04: Trabalhadores no processo de extração da juta/malva na Ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

A imagem mais próxima dos trabalhadores, a temperatura acima dos quarenta graus, o respirar ofegante, o suor que molha seu rosto e roupa desvelam um mundo real marcado por um cotidiano enfadonho de dor e sofrimento. Um dos sujeitos da nossa pesquisa, Têê, em sua experiência de 30 anos de trabalho com a juta e malva nos relata esse outro olhar sofrido do trabalho do juticultor:

Trabalhei 30 anos com malva e juta. Era o meu trabalho lá. Mas as dificuldades eram muitas. A dificuldade era quando vinha a água ligeiro a gente perdia e não dava tempo de colher logo. Aí a dificuldade quando secava era carregar. Esse ano perderam metade da malva na costa do Marrecão porque não tinha água. Aí naquela época a gente fazia aquelas cangaia de cavalo pra carregar. Os cavalos carregavam, mas era uma dificuldade muito grande quando secava. Tinha vezes que a dificuldade era a gente cortar a malva e a juta e a gente afogava e o rio secava e a gente empurrava na lama caçando água (Entrevista, 2024).

Estar ali parece não ser uma opção, mas uma necessidade. Como dito anteriormente, a chegada da juta no Amazonas gerou expectativa de retorno a um período econômico semelhante ao que foi o ciclo da borracha. Em Manacapuru, não foi diferente, despertou nos povos tradicionais a possibilidade de uma vida melhor, tanto para os moradores da cidade quanto do interior. O que impulsionava o fluxo de trabalhadores eram seus sonhos, anseios e otimismo mesmo estando, muitas vezes diante de um cenário de incertezas, pois os fios dourados da juta representavam um fio de esperança. A Manacapuru de hoje é o resultado de outras manacapurus pretéritas, de um processo histórico protagonizado por diversos atores endógenos e exógenos que forjaram sua identidade cultural. Suas representações simbólicas e artísticas, mitos e ritos, podem ser melhor compreendidos por meio de sua arqueologia histórica e cultural.

1.4 As representações da região de Manacapuru e seu povo

Como podemos representar a região de Manacapuru se não por meio das expressões simbólicas e artísticas do imaginário do seu povo. A literatura, a música a poesia, a religiosidade, a cultura popular, a lente do fotógrafo que revela sua subjetividade, desvelam a relação intrínseca entre o vivido e o imaginal através da arte como expressão de suas vidas. Nesta cosmogonia amazônica “o tempo já não tem ontem nem amanhã. O tempo é submergido na dupla profundidade do sonhador e do mundo. O Mundo é tão majestoso que nele não ocorre mais nada: o Mundo repousa em sua tranquilidade” (Bachelard, 1988, p. 166). Neste ambiente das águas os artistas da Amazônia retratam o juticultor, figura imponente no imaginário local. As representações simbólicas e artísticas do imaginário da juta na Ilha do Marrecão são um retrato da vida cotidiana, entrelaçada ao real e mítico e múltiplas manifestações culturais.

A crítica de Maffesoli (2001) ao abordar o imaginário e o seu papel na construção da realidade, é justamente esta de que as pessoas compreendem e observam a realidade amazônica a partir destas inúmeras redes imaginárias. Por meio de suas manifestações artísticas e simbólicas o povo de Manacapuru conta e canta sua história, encantos e desencantos, se apropria de elementos culturais de outros povos que aqui se estabeleceram durante o processo de colonização. Foi assim que a dança de ciranda se tornou parte do tecido da cultura popular do município, incorporando elementos da cosmologia e do cotidiano amazônico.

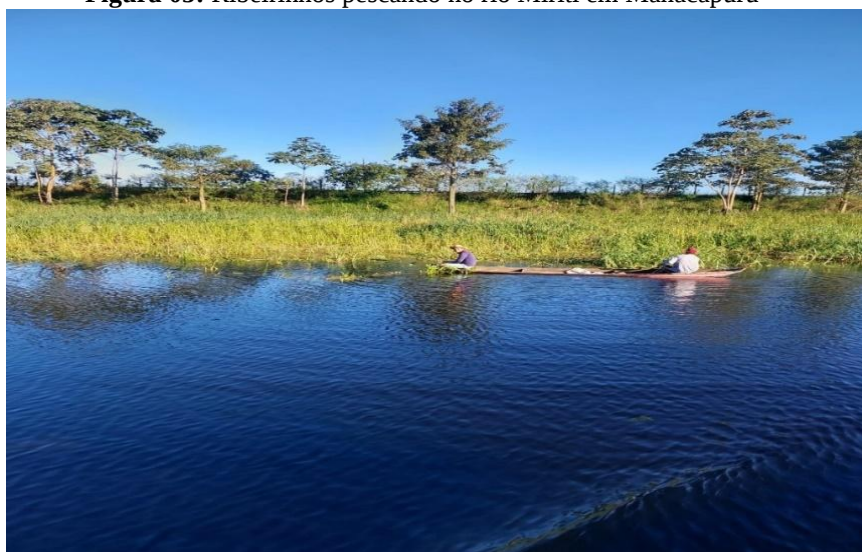
O seu Manelinho, seu Honorato, personagens da ciranda, representam o trabalhador da juta, o pescador, o rezador que espanta os males do corpo e também da alma. É conhecedor de todos os caminhos e segredos dos rios e da floresta. Para Silva (2003, p. 02) “todo imaginário é um desafio, uma narrativa inacabada, um processo, uma teia, uma construção coletiva. [...] É um rio cujas águas passam muitas vezes no mesmo lugar, sempre iguais e sempre diferentes”. Estas narrativas, carregadas de personagens são uma expressão individual e coletiva do viver amazônico.

Esse personagem da vida real, tem sua história contada na literatura, no folclore popular, nas pinturas, nas músicas, na dança, ele é uma das figuras representativas de todos os trabalhadores e trabalhadoras da região de Manacapuru que subsistem dessa relação com o rio a floresta e o chão da Amazônia. Em Silva (1996), vemos a cultura amazônica formada singularmente como indígena, portuguesa, cabana e brasileira, uma abordagem crítica que amplia a discussão, reconhecendo os povos indígenas e brasileiros na formação social da Amazônia, buscando dar visibilidade às diversas comunidades de vida humana que desenvolveram relações singulares e únicas com a natureza (Cerdeira, 2020).

Se as imagens resultam primeiro do espaço subjetivo, aqui, pode-se dizer que a imaginação resulta do espaço vivido através do olhar para a paisagem, induzindo ao erro de romantizar a vida real desses sujeitos. Pinto (1999) aponta para uma geografia do exótico que sempre tratou os povos amazônicos de forma exótica caricata e por vezes romantizou a vida na floresta, encobrindo as agruras e os problemas destas populações periféricas. Conforme este autor, as geografias da Amazônia “continuam a oferecer alimento para a recriação de novas polarizações, como a recriação do bom selvagem para uma nova romantização social da Amazônia” (Pinto, 2005, p. 98). Para trazer a realidade e o imaginário dos povos tradicionais amazônicos deve-se superar estas geografias do exótico que discriminam estes mesmo povos.

A imagem abaixo capturada pela câmera de um celular revela a relação de reciprocidade do homem e natureza, compondo uma paisagem encantadora. Um ecossistema repleto de vidas visíveis e invisíveis que nos convidam à importância de preservar. O juticultor é, também, pescador, caçador que subsiste através do sustento que a natureza lhe proporciona e que ele extrai dela em seu labor cotidiano numa relação homem e natureza.

Figura 05: Ribeirinhos pescando no rio Miriti em Manacapuru



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Uma mudança de perspectiva no que se refere ao olhar e interpretar a natureza pode contribuir para uma relação de reciprocidade entre o homem e o mundo. Os modos de viver tanto dos povos originários quanto tradicionais nos mostram novas ecologias da vida. Para Capra (1996) é necessária uma mudança de percepção na formulação de nossos modos de tratar a natureza a partir de uma nova racionalidade que se fundamente nas expressões filosóficas e artísticas como as desses povos. Em um dos trechos cantados durante a apresentação das

cirandas, os modos de vidas desses trabalhadores, enquanto representações simbólicas, se coadunam às representações artísticas:

Iapuã

Do fundo das águas Iara a cantar
 Rumores em forma de melodia
 Seu canto nativo vem abençoar
 Iapuã, de águas escuras e sóbrias
 Oh, Oh,oh,oh, de águas escuras e
 Sombrias
 Das matas as fontes que sustenta
 A vida que que brota em Manacá
 Que enche de orgulho e contagia
 O povo caboclo que vem cirandar
 Cenário de luta pela vida
 Refletido na dança do Jaraqui
 Que nas águas escuras perdura
 A beleza do lago do Miriti.

Temos aqui a representação do homem do interior e da cidade que busca seu sustento na natureza, nas águas do Rio Miriti que permeia toda a cidade. Ele sai para pescar e leva consigo sua cachaça. Quando entra na canoa faz sua oração e em seguida joga um pouco da bebida no rio como forma de oferenda ou pedido de licença e proteção aos espíritos das águas e da floresta. Esse ritual remete à ancestralidade indígena Mura e o respeito à natureza se revela nesses gestos de forma sublime. É como pedir benção da mãe ao chegar e sair de casa. O juticultor que é também pescador, sabe que a natureza é mãe e que dela retira o seu sustento. Em Shiva (1988, p. 125), “o princípio feminino da natureza é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração”. Trata-se do elo da natureza com o feminino, tido em Bachelard (1988), como um gênero feminino das representações que se caracterizam em imagens de afeição, carinho, leveza e delicadeza que emerge de relações de ancestralidade dos povos com a Terra.

Esses personagens que compõem o espaço vivido do povo de Manacapuru: o trabalhador da juta e da malva, pescador e camponês, ganham destaques nas festas da cultura popular, onde seus modos de vida são representados nas festas juninas e no festival de cirandas do município. A partir destas representações temos uma maior compreensão dos tratamentos simbólicos à natureza, bem como aos animais, plantas, os povos e seu espaço por meio das representações artísticas. Sendo incorporados aos mitos, eles viram alegorias no espetáculo noturno das apresentações e representações do imaginário popular em Manacapuru, conforme ilustrado na fotografia em destaque:

Figura 06: Personagem da ciranda, seu Manelinho, representando o juticultor



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Na imagem acima o imaginário da juta se expressa através da arte cênica da ciranda. A expressão no rosto é de encanto e de esperança, pois a juta é foi símbolo de prosperidade. Aqui temos a expressão da criatividade, imaginário, subjetividade e anseios individuais ou coletivos. “A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. A subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social” (Guattari e Rolnik, 1996, p. 31). Aqui, a arte ao tentar imitar o vivido do juticultor, se afasta do seu mundo real, dando forma ao devaneio, o sonhar acordado. A prosperidade tão sonhada, nunca chegou para os juticultores, visto que a cadeia produtiva estava organizada de maneira a concentrar o lucro nas mãos daqueles que controlavam a força de trabalho no campo por meio da força do capital. Os rostos reais da Amazónia também se desvelam no semblante do juticultor retratado na poesia de Paes Loureiro (2000, p. 118):

É rosto identidade.
 Rosto gente
 Rosto de troncos e membros,
 Da cabeça aos pés
 Rostos sem sorrisos...
 Grito calado...
 Rosto em linguagem...
 O rosto aqui é o mito repontando...
 -Inferno ou Éden...
 Perdida a inocência
 os gemidos da terra
 curvadas sob as safras;
 os gemidos do rio
 curvados sob as ondas;
 os gemidos do homem;
 curvado sob a vida.

Figura 07: O juticultor da Ilha do Marrecão, Manacapuru/AM



Fonte: Vasconcelos, 2024.

As imagens do cenário alegórico que em harmonia com a música e a dança formam, um espetáculo noturno de luzes e cores revelando a poética de vidas que se recusam a abrir mão de sonhar e celebrar, desenhando o tecido de sua identidade cultural através da arte, contrasta com a imagem acima onde o juticultor, em seu labor diário, é embalado pelo canto dos pássaros, o murmúrio dos rios, o soprar dos ventos que tira as árvores para dançar sob a luz do sol, ele é o ator principal no cenário do seu cotidiano, dando a tônica da arte de saber viver para sobreviver. Seu olhar para a lente da máquina, sua expressão séria e cansada nos contam, sem palavras, a trajetória de vidas marcadas pela dor suor e sofrimento de tantos outros trabalhadores da juta e malva embrenhados na floresta dos beiradões amazônico.

Figura 08: Mulheres descascando mandioca para fazer farinha



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Conforme Maffesoli (2003, p. 96), “estamos em confronto com uma série de participações afetivas, feitas de emoções, sentimentos, iras, alegrias, compartilhadas com os de sua tribo, no quadro de uma estética generalizada”. No que tange à Ilha do Marrecão, o Juticultor é representado pela sua população, que é tradicional e caracterizada por um saber cultural marcado pelas atividades realizadas por homens e mulheres moradores da comunidade. Estes formulam uma série de hábitos e costumes sociais estabelecidos de forma normativa imprimindo os fundamentos de sua identidade.

Tanto rio Miriti quanto o Solimões são provedores do alimento, da água que mata a sede da população que se utiliza do sistema de captação de água, o rio vai ao encontro dos moradores da região, vezes pela água das torneiras vezes pela enchente. Não é o único rio a fazer isso, todo rio tem sua importância dentro do contexto social em que estão inseridos. Na região de Manacapuru as águas barrentas do Solimões e as águas escuras do Miriti são como o sangue que circulam nas veias, elementos vital que encharcam os sonhos e a vida de esperança, mas também de medos e incertezas quando por um lado o crescimento da cidade avança sobre os recursos naturais sem nenhum tipo de planejamento, por outro, as grandes estiagens, como a que ocorreu em 2023, atrelada aos desmatamentos e queimadas criminosas, deixa todo um ecossistema de vidas agonizando e, com ele, os homens e mulheres que também fazem parte.

As atividades cotidianas como a pesca, a agricultura, as plantações de juta e malva atravessam o tempo a partir de transições, rupturas e continuidades que se configuram como uma atividade de grande valor sociocultural, devendo ser estudado “como um processo e não como um resultado, como produtos inseridos em relações sociais e não como objetos voltados para si mesmos” (Canclini, 1983, p. 53). As práticas socioculturais traduzem o viver cotidiano do homem e da mulher da juta em representações simbólicas, imaginárias e a subjetivas. “A subjetividade é determinada como um efeito, é uma impressão de reflexão.

Permeia a vida cotidiana de todo ser humano, é construída pela vivência das relações onde se constrói ideias, valores e outros laços sociais no processo de interação. Sendo um produto social” (Deleuze, 2012, p. 16). O imaginário sobre a juta e malta produzem diferentes manifestações socioculturais de cada localidade onde essa atividade se desenvolve, entrelaçado à vida dos moradores da comunidade ao manejo destas. Trata-se de uma inspiração que vem da história da juta na região a partir de uma “conjugação dos fatores étnicos, culturais, econômicos, sociais e ambientais que modelam seu cotidiano” (Chiti, 2003, p. 62).

Figura 09: Alegoria representando os espíritos protetores da floresta



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Assim, o espetáculo estético das noites de festas proporcionado pela arte, e o espetáculo de beleza que a natureza proporciona aos olhos no ambiente do cotidiano, carecem de um olhar interpretativo e acurado acerca da realidade, é possível descortinar as paisagens, através das imagens e desvelar sua essência. Afinal, através das lentes da máquina também se pode produzir memórias que contam histórias, pois as imagens podem ser testemunhos poéticos que argumentam a necessidade de o ser humano participar efetivamente da proteção ao meio ambiente (Avancini, 2023).

Na figura 09 acima a imaginação ganha forma através da dança, da música e da poesia, a sincronia rítmica do bailado causa euforia, admiração e espanto aos olhos de quem vê. A arte possibilita sonhar, embriagar-se em um instante de ficção. Já no ambiente do vivido, o cotidiano se apresenta como “um conjunto de símbolos e campos de lutas onde o real desvela o sucesso de uns o a fracasso de outros” (Corrêa, 1998, p. 43). Os artistas locais convertem em música a história da juta e malva como podemos ver na letra de uma cirandada intitulada, uma história de fibra:

Uma história de Fibra

Dermilson Andrade

Nas várzeas do Amazonas se deu a expansão
Transformando a paisagem dessa região,
Neste solo tão fértil a evolução da jiticultura
Ryota Oyama, pai dessa multiplicação, das terras de Andirá
às terras de Manacá

Vastos caminhos de prosperação
 O chão em riqueza se transformou
 Ciclo fecundo germinação
 Braços, sustento, união...
 Japoneses ensinaram essa nova lição
 Cativando os sonhos da população
 A força da fibra alimentou a fé em novos dias,
 Mas, A tecnologia, reconstrói e faz destruição
 e a erva tuliarcia ao sintético subjugou-se
 E o declínio da fibra se deu,
 e a prosperidade virou desolação,
 e aqui restaram as marcas, de um ciclo de encantos
 e a fibra de um povo sonhador (Flor Matizada, 2003).

Desta maneira, além dele criar e desenvolver processos altamente criativos e eficazes de relação com um sistema cultural singular. Promove (Leff, 2001) a formação de conhecimentos, os quais se inscrevem na subjetividade em tensão com a realidade objetiva, numa práxis de construção do real que enfrenta interesses contrapostos imersos na fluidez dos conhecimentos pessoais e coletivos. Ainda, integrou-se e formou a identidade cultural no sentido ético e estético.

Esta subjetividade contempla também, um imaginário mítico habitado por seres e entidades espirituais apropriadas para explicar a ocorrência de determinados fenômenos que escapam da racionalidade acadêmica, e o uso de certas tecnologias tradicionais. De acordo com Simonian (2005), os usos relativos à planta medicinal têm no conhecimento o imaginário amazônico, evocando as crenças não cristãs, como protetoras da mata e dos animais, ou exaurindo de seus poderes maldosos. Na fala de dona Marlene, 60, ela relata a importância desse conhecimento ancestral na cura de uma doença que teve no joelho em decorrência do trabalho com a juta:

Muitas pessoas já adoeceram, que nem eu, já adoeci desse joelho, fiz um remédio que curou, devido a frieza da água né. Eu fiz a casca do buiuçú com casca do catoré, esse meu joelho era grosso, inchado e fiquei curada- como é feito esse remédio? Me ensinaram né, aí eu fui lá no gapó tirei a casca de uma árvore chamado buiuçú, eu tirei as cascas, tirei as cascas do catoré que é uma árvore... aí eu cortei bem miudinho, deixei ferver bem mesmo, aí depois de fervido você põe numa bacia pra fazer a compressa na água morna. Esse meu joelho era tão inchado e tão dolorido que eu caí da escada várias vezes, eu não conseguia mais movimentar nem sentar no chão. – A senhora foi ao médico? – não, eu nunca fui ao médico, eu fazia remédio assim, endiroba copaiba mas eu fiquei curada mesmo dessa casca, fiz três banho pra mim e fiquei curada graças a Deus. No trabalho da juta a gente fica muito dentro da água aí e gente fica resfriado né”

O conhecimento engendrado nas práticas dos Juticultores ultrapassa as “ciências ambientais” estendendo para além do campo de articulação e da interdisciplinaridade dos

valores éticos, dos conhecimentos práticos e culturais. Esses conhecimentos culturais dos Juticultores representam o imaginário em relação à flora, fauna e aos rios, pois, estão ligados ao existir pessoal dos moradores, e “envolvem situações de sobrevivência, como: plantio dos roçados, a derrubada e a atividade do manejo da fibra nos rios, denotando uma compreensão associada às condições ambientais” (Fraxe, 2007, p. 100). A relação com a natureza se configura numa dinâmica que estabelece vínculos afetivos demarcados por conhecimentos que lhes popularizou como povos do rio e das florestas.

A valorização dos conhecimentos da floresta carregados milenarmente pelos povos amazônicos através do seu imaginário é também uma forma de descortinar as formas equivocadas com que foram interpretados e retratados na literatura ocidental. Deve-se superar “a geografia do exótico que se fixou de maneira incisiva com o processo de ocidentalização do mundo, com a demarcação da fronteira Ocidente-Oriente.” Esta demarcação gerou dicotomias entre o primitivo e o civilizado, centro e periferia, natureza e cidade, homem e natureza, homem e mulher, em sistemas de representação imaginários do exótico, infernal e edenista. São visões e interpretações dentro de uma lógica de pensamento eurocêntrica que sempre tratou os povos de maneira caricata, inferior e exotizada. Trazer as percepções do juticultor, seus conhecimentos e imaginário e desmistificar as representações que mascaram a realidade de suas vivências, as agruras do trabalho e os desafios cotidianos.

Em processos de transculturalidade o juticultor da ilha do Marrecão se solidifica nesta região nas trocas entre culturas e no entrelaçamento entre religiões, conhecimentos, sexualidade, gênero dentro da complexidade das culturas amazônicas como povos cativos de negros, brancos, indígenas e japoneses. A cultura do juticultor está dentro das culturas modernas, onde a “cultura é mais do que literatura e outras artes, é como queriam os de ímpetos mais democratizantes, não o apanágio de uns poucos homens cultos, mas de todo um modo de vida” (Cevasco, 2008, p. 19). Na ilha que abriga comunidades às margens do rio, seus moradores compõem suas relações sociais com o lugar, o espaço, as questões sociais e políticas que determinam o sentido de cultura do juticultor da Amazônia.

CAPÍTULO II: A COMUNIDADE DA ILHA DO MARRECÃO COMO EXPRESSÃO DO IMAGINÁRIO

2.1 Etnografia poética da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão

Entrar no campo de pesquisa na Amazônia é tecer relações com o espaço, o lugar e a paisagem que se compõem numa relação intrínseca entre água, terra e floresta. Esta profundidade de percepção se dá na imersão densa do pesquisador que reflete a natureza, os povos e as vivências experienciadas dentro de uma intersubjetividade que percebe as coisas visíveis e invisíveis (Lévi-Strauss, 1974). Nesse sentido, o “campo supõe não apenas ir e ver ou ir e pegar amostras, mas algo mais complexo: uma co-residência extensa, uma observação sistemática, uma interlocução efetiva (língua nativa), uma mistura de aliança, cumplicidade, amizade, respeito, coerção e tolerância irônica” (Geertz, 1989, p. 94).

A pesquisa de campo é imersão nos espaços dos atores da pesquisa propicia a construção de vínculos do pesquisador com o lugar e as pessoas colaboradoras da pesquisa. O exercício do etnografar exige um conhecimento profundo do campo na captação dos elementos da paisagem, da natureza envolta e as sensações com o lugar. Compreender o campo de pesquisa, “é em certo sentido, etnografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar ou orientar todas as opções práticas da pesquisa” (Bourdieu, 2007, p. 274).

O campo de pesquisa é sempre algo novo a ser desbravado pelo pesquisador que o vai vislumbrando com cuidado. O contato é essencial nestas condições de pesquisa numa relação que se prolonga ao longo do tempo em viagens para pesquisa e a pluralidade dos espaços sociais vividos cotidianamente pelas populações tradicionais amazônicas. As regiões de várzea têm sua paisagem constantemente modificada e na seca transformam-se em áreas de plantio ou pasto para a criação de animais, mas na cheia inundam as plantações e servem somente para a pesca.

Viver nestas regiões requer o enfrentamento de grandes desafios, onde esta dinâmica das águas mobiliza a vida dos povos que vivem sob os rios e lagos. O manejo da juta e da malva na região amazônica é único, onde o juticultor corta e lava a juta dentro d’água. Fazer e imersão neste território líquido é entrar em contato com a força das águas, a energia da floresta e toca a “sensibilidade ética e estética do pesquisador, que suscita quebrar pensamentos e imagens prévias no contato com o campo empírico, construindo novas imagens, pensamentos e linguagem” (Martins et al., 2022, p. 03).

São imersões que nos levam a reflexões sobre o território vivo e líquido numa outra geografia que foge à ótica da Amazônia exótica e inventada pelo europeu (Gondin, 2007).

Trata-se de um território de intensidades, um espaço de inspiração que despertam no pesquisador valores ético com o lugar que inspiram os povos a modos ecológicos de cuidado com o território. A comunidade São Sebastião, juntamente com outras quatro comunidades habitam a ilha do Marrecão, um território que engloba, rios, lagos, florestas, pessoas e lugares que no imaginário coletivo de seus moradores compõem as tradições culturais do lugar.

Figura 10: registros da comunidade São Sebastião na ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

O rio é o elo de ligação entre a maioria das cidades na Amazônia, é a estrada que possibilita o ir e vir devido aos aspectos físicos e geográficos da região. As localidades rurais se separam e se unem através do grandioso rio Amazonas e seus afluentes, lagos e igarapés. É nesse contexto amazônico que a Ilha do Marrecão se forma e se transforma na dinâmica das águas e na cultura de seus habitantes que possuem uma relação única com o lugar.

Essa cultura como modo de vida forma-se no âmbito das relações sociais, onde cultura e civilização, espírito e matéria, criatividade e mecanicismo estão intrinsecamente conectados (Cevasco, 2008). Na Amazônia esta transculturalidade é latente nos povos tradicionais indígenas e não indígenas em seus modos ser, estar e habitar o mundo. Existe uma cultura que se traduz e expressa na oralidade, nas práticas, ritos e ritmos num processo entrecruzado que atravessa e transpassa diferentes culturas na formação de microuniversos culturais.

A cultura do jiticulor na Amazônia se forma nessa relação transcultural no entrelaçamento de culturas, mas também de uma cultural ancestral dos povos amazônicos e sua relação íntima com a terra. Esta relação é uma espécie de “diálogo de ordem e desordem, uma auto-organização das cidades ribeirinhas que rege o cotidiano [...]. O rio inspira o medo ou a alegria, saudade e esperança, é uma estrada ancestral” (Holanda, 2019, p. 63). Uma das

mulheres ouvidas nesta pesquisa, Marlene (60 anos), moradora da comunidade São Sebastião nos fala sobre os primeiros moradores da região onde fica a comunidade da seguinte maneira:

Os primeiros moradores, praticamente os primeiros moradores foi um pessoal indígena. Eles moravam lá, num terreno de um homem chamado Luiz Catete, que ainda é parente do meu pai, né, esse Luiz Catete. O nome, né, da etnia deles eu não lembro, não. Mas eles eram os índios que tinham aí. Daí foi expandindo o pessoal, foi chegando algumas pessoas de outros locais. Aí foram misturando. Aí eles se mudaram devido a uma questão que aconteceu com eles lá, não sei, foi uma briga, né? E eles têm muito medo, assim, de polícia. Aí eles se mudaram de noite, ninguém viu nem quando eles foram embora. Mas eles deixaram, assim, muitos filhos espalhados, misturados já com outras pessoas. Aí os originais mesmo foram embora pro Rio Manacapuru. Isso que o meu pai contava (Entrevista, 2025).

Estas comunidades tem sua origem e história em rastros que não estão documentados, mas estão na memória e no viver de seus habitantes, pois não se formaram do nada (Wagley, 1988). A formação da comunidade se dá a partir de migrações para a região num grande fluxo de pessoas que visavam trabalhar com a juta. A presença de indígenas e não indígenas, pessoas de outras regiões do país e de fora deixaram as marcas e presença na região, mas a conexão e afeição com o território se faz impregnada nas almas dos remanescentes. Esta conexão primeira Tuan (2015, p. 05) chama de uma topofilia no “elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico”. As experiências dos moradores da comunidade São Sebastião constituem sentimento e pensamento. O sentimento dos moradores não se dá apenas por meio de sensações distintas, ele também contém a memória ancestral e a intuição que produzem impactos sensoriais no fluxo das experiências humanas.

Neste território líquido que do horizonte da paisagem vem tecendo água, floresta e vida constituem-se os povos tradicionais com suas formas de vida, conhecimentos e morada. Para Bachelard (1978, p. 200) “todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa. [...] Pois a casa é nosso canto do mundo. Ela é, como se diz frequentemente, nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos”. A este lugar os moradores pertencem e desenvolvem suas atividades, seja no roçado, manejo da juta e malva à pescaria. Neste lugar de pertencimento confrontam o rio, se adaptam às adversidades desde as formas de plantar e colher a morar nas casas de assoalho às casas flutuantes.

A partir deste conhecimento sobre o campo de pesquisa a prática da etnografia se tornou mais profunda e se constituiu como uma forma do pesquisar na vida social da comunidade os valores éticos e morais, os códigos de emoções, as intenções e as motivações que orientam o viver de seus moradores (Eckert e rocha, 2005). Fazer pesquisa na Amazônia é também enfrentar as adversidades do território e a transitoriedade das águas durante seca e a enchente.

Durante a pesquisa de campo nos deparamos com dois momentos, a cheia do rio e a vazante, entre os meses de fevereiro e dezembro de 2024. No inverno amazônico as águas do Solimões enchem até meados de junho impulsionada pelo regime de chuvas da região. A vazante vai até novembro, quando os rios começam a encher novamente. Neste ciclo da água está o ciclo da vida do juticultor que, tal como o rio, se enche de esperança em dias melhores para seu plantio e sua colheita.

O espaço amazônico nos oferece uma vastidão de imagens, onde em uma margem do rio contempla-se uma paisagem, na outra margem, outra paisagem. Do porto da cidade, de onde saímos, até a Ilha do Marrecão, é possível contemplar essas paisagens encantadoras, mas também desoladoras, que contam histórias recentes como a que aconteceu no período em que foram realizados os trabalhos de campo em 2024.

Um porto desabou na orla da cidade soterrando embarcações, veículos, casas e flutuantes. Nessa tragédia morreram duas pessoas, dentre as quais uma criança de apenas 06 anos que estava em casa com seus dois irmãos mais velhos de 18 e 15 anos. Leticia Correa não conseguiu se salvar e foi arrastada pelo rio com o deslizamento do barranco junto com a casa flutuante onde morava. Enquanto isso seus pais pescavam no rio próximo a sua casa em busca de alimento. Assim, não podemos somente essencializar a vida do homem e da mulher na Amazônia, pois este não vive só de abundância, mas de adversidades e tragédias.

As notícias que se espalharam davam conta de que as causas do acidente estavam relacionadas com o fenômeno das terras caídas, comum na região. O laudo do serviço geológico do Brasil apontou que o desastre foi decorrente de um aterramento irregular em um porto de propriedade particular que estava sendo construído na orla da cidade. O solo cedeu devido a pressão causada pelo aterro e a terra seca rachou em razão da estiagem e das altas temperaturas. Da canoa, de onde pescavam, os pais de Letícia viram o momento em que o barranco desmoronou: “Olhamos para lá e não vimos mais o nosso flutuante, aí o desespero tomou conta, a minha mulher começou a passar mal. Foi o desespero maior, porque todos os meus três filhos estavam nesse flutuante” (Entrevista, 2024).

O olhar dos pais de Letícia ao ver a casa desmoronando é o olhar de todos que moram às margens do rio nessas condições foi de terror. A floresta e o rio são a extensão de suas casas, a estiagem que castigou os moradores da ilha, as queimadas que intoxicaram o ar e mergulharam a paisagem em cinzas é o sinal de que a casa está desmoronando. Para Kopenawa e Albert (2015, p. 80), “o apagamento dos espíritos da floresta que ecoam suas vozes por meio dos cantos indígenas, o silenciamento do canto indígena é o estabelecimento do caos, é a queda do céu”.

A partida para a comunidade São Sebastião, na ilha do Marrecão, se dá do porto da cidade de Manacapuru. A viagem se deu numa voadeira motor Yamaha 60 hp pelas fortes águas do rio Solimões em sua grandeza e exuberância por cerca de 30 minutos. Durante o percurso é possível observar pontes às margens do rio com mulheres lavando roupas, crianças mergulhando e nadando nas fortes águas sem temor. Como salienta Silva (2003, p. 03), “o porto é um lugar de passagem, de encontros, de misturas. Porto é porta e ponte, abertura e recepção”. Por estes portos que ocorrem os encontros e desencontros, as idas e as partidas na troca de sotaques, cheiros e sabores das frutas, dos legumes, do peixe, do estrume dos animais.

As águas só se acalmam quando chegamos próximo à comunidade. As duas primeiras viagens foram para conhecer e explorar o campo de pesquisa e as três viagens seguintes para realização das entrevistas, estas que se deram antes e depois da estiagem. Um dos maiores agravantes se deu no período da estiagem que deixou a comunidade inacessível, pois com a seca o caminho que ladeia o porto secou, gerando uma vasta extensão de terra por cerca de 4 quilômetros. Isso não somente impossibilitou a pesquisa de campo, mas impactou diretamente a vida dos moradores que além da falta de acesso a recursos, teve o escoamento de seus produtos totalmente interrompido.

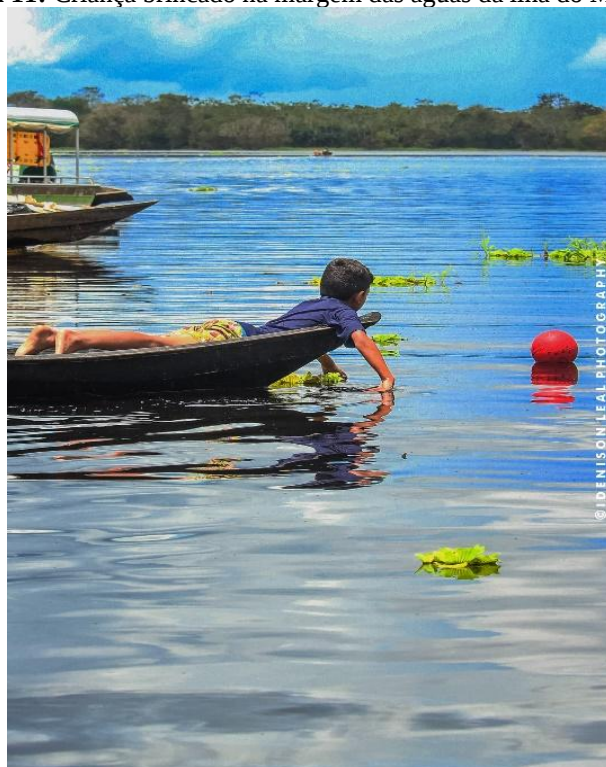
Esse recorte espacial que vai do porto da cidade até os portos das comunidades que compõem a ilha do Marrecão é apenas uma amostra dos desastres ambientais causados em grande parte pela ação antrópica do homem. O ano de 2024 foi o mais quente da história e a estiagem nos rios do Amazonas também foi a maior desde que começaram a mensurar. As falas dos entrevistados são falas da terra, do rio e da floresta, eles sabem ler o tempo e a paisagem em que vivem como ninguém. O senhor Capivara, morador da ilha, nos relata esta percepção: “Nasci aqui nessa ilha, tenho mais de sessenta anos, e nunca vi uma seca como essa, essa foi a pior, parecia que o tudo estava se acabando” (Entrevista, 2025).

As casas flutuantes dos moradores da ilha do Marrecão são também uma forma de acompanhar a dinâmica de subida e descida do rio, o que facilita o trabalho cotidiano. Percebi isso na fala de dona Marlene, 60 anos, moradora da ilha: “Quando o rio tá cheio tudo fica mais fácil, tudo que a gente faz é mais rápido. Quando seca muito a gente sofre, porque tudo é mais distante e cansativo, a gente tem que andar muito” (Entrevista, 2025). É às margens do rio e sobre o rio que a maior parte da vida aqui acontece, dele se tira o alimento, se mata a sede, é onde se vive e sobrevive. Com a forte estiagem, foram-se grandes caminhos de areia. As altas temperaturas deixavam as areias quentes e tornavam o percurso insuportável.

Há crianças que desde cedo aprendem a nadar e fazem do rio muitas vezes um meio para se divertir. As águas da infância tornam-se memórias do inconsciente, dos amores da

infância, “desses amores que a princípio se dirigiam apenas à criatura, em primeiro lugar à criatura-abrigo, à criatura-nutrição que foi a mãe ou a ama de leite” (Bachelard, 1997, p. 120). Para este autor, por esse motivo nos sentimos tão à vontade nas águas, no mergulho que lembra o útero materno da mãe. Este carinho e afeto pela mãe é o carinho que eles têm o a natureza enquanto feminina. Constatei esses momentos nos portos das comunidades da Ilha e ao redor das casas flutuante. As mulheres, pela manhã costumam lavar roupas, tratar peixe em cima de toras de madeiras que servem, também, como porto onde atracam as canoas. A vida às margens dos rios que em suas curvas nutrem e retroalimentam a vida dos moradores da ilha do Marrecão.

Figura 11: Criança brincando na margem das águas da ilha do Marrecão



Fonte: Leal, 2024.

Nesse espaço entre os portos há um espaço de tempo que depende da velocidade do barco. De canoa remando é mais lento e cansativo, o corpo sofre, as águas que saem do corpo do canoeiro se misturam às águas do rio pelo seu transpirar ofegante oriundo do seu esforço físico. De rebeta o tempo encurta e ele chega mais rápido ao seu destino, não mais remando, transpirando menos, como disse seu Capivara:

Antigamente a gente ia remando até a cidade. Hoje temos essas rabetinhas. Ficou bem melhor porque não precisamos remar e a agente chega mais rápido. Na estiagem desse ano nosso o rio virou praia e a prefeitura nos ajudou com uns triciclos para a gente poder chegar com nossas mercadorias até a embarcação e levar a produção pra cidade (Entrevista, 2025).

O porto é também o lugar de encontro, entre os estilos de vida urbano e o rural. Durante as grandes enchentes o rio avança sobre a cidade, a cidade por sua vez invade o rio, seja com o lixo produzido nela, seja com as casas flutuantes que ali se instalam em um fluxo constante entre diferentes modos de vida. As imagens que saltam aos olhos durante o trajeto até a ilha são poéticas, nelas se escondem os segredos do rio e da floresta, revelados e explicados somente pelos homens e mulheres que nela vivem, os jiticultores, pescadores, agricultores. As garças, tal qual um cisne branco, deslizam sobre os troncos de madeiras que o rio arrasta em seu leito, nas canaranas que se espalham sobre as águas. Elas se equilibram e descansam suas asas sobre o banzeiro das águas barrentas do rio Solimões. A própria ilha, de acordo com os relatos de seus moradores, se forma nas transformações que o território sofre na subida e descida das águas que remodelam a paisagem, as ilhas e criam novos entrelugares recortados pelas águas dos rios e lagos. É o que nos relata Capivara (61 anos), vejamos:

Do que eu sei, que eu já vi eles contarem. Era assim. Como o rio foi evoluindo as enchentes eram grandes, foram ficando grandes. Então essa terra lá foi ela foi criando, ela foi se formando. Não existia. Foi vindo de lá pra cá, né? Ela foi formando a partir das grandes enchentes. Até quando eu... Aqui quando eu era... Eu era já... Rapazinho novo, a gente plantava isso aqui. A gente morava lá. Numa restinga grande que tem aqui. Mais de mil metros. Mais de dois mil metros daqui pra chegar lá (Entrevista, 2025).

A natureza varzeana foi se formando em processos autopoieticos que em Maturana e Varela (1995), são ao mesmo tempo produtor e produto de si mesmos. Nesta autorreprodução estes montes de terra foram se formando e formaram a ilha do Marrecão e seus moradores deram sentido e significado à natureza e seus espaços. Em Merleau-Ponty (1999, p. 14), no momento em que “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável.” Este espaço rodeado de floresta, água, casas flutuantes, pequenas embarcações e plantações de juta e malva compõem a malha viva que tece a vida dos jiticultores (Ingold, 2015).

A ilha nos olha antes mesmo de olharmos para ela. Nosso barco é visto de longe pelos olhares curiosos que nos observam de diversos ângulos, das janelas, da beirada do rio, da embarcação aportada e dos flutuantes. As terras caídas pela força do rio que modelam e transforma a paisagem em um movimento contínuo das águas e do tempo, remetem ao cotidiano desses homens que constroem e reconstróem suas vidas com as forças que vem do seu corpo e com os sonhos que os movem.

Nosso olhar para essa margem do rio nos espanta, mas a outra margem, para onde estamos indo nos encanta pelo espetáculo de cores e sons que a natureza oferece gratuitamente.

A vida aqui acontece nas águas, na terra e na floresta e resiste às adversidades que ameaçam a biodiversidade de outras vidas visíveis e invisíveis.

A Ilha do Marrecão é rodeada pelas águas do Solimões e é composta por várias comunidades. Nossa pesquisa se concentrou na localidade formada por cinco comunidades, sendo três evangélicas e duas católicas. Nessas comunidades residem cerca de 110 famílias totalizando 329 pessoas. Nas comunidades tem campo de futebol, igreja, escola, uma sede para as festas e reuniões que acontecem sempre aos fins de semana.

A principal fonte de subsistência é a produção de juta e malva, além da criação de gado, plantação de banana, macaxeira e a pesca. O rio que abraça a ilha é as vezes rio de sonhos, de encantos, as vezes rio de lágrimas, desencantos. Para descrever essas paisagens e sua beleza é preciso ser sensível e estar atento às histórias dessas vidas ali contidas, ouvir essas vozes que vem do chão, das águas e da floresta. Vozes que nos ajudam a perceber a essência do lugar, vozes de persistência, resistência e resiliência.

O observar na pesquisa de campo implica na interação com o Outro evocando uma habilidade para participar das tramas da vida cotidiana, estando com o Outro no fluxo dos acontecimentos. Isto implica em estar atento(a) as regularidades e variações de práticas e atitudes, reconhecer as diversidades e singularidades dos fenômenos sociais para além das suas formas institucionais e definições oficializadas por discursos legitimados por estruturas de poder. Entender a comunidade São Sebastião é desvendar a vida cultural, o ethos e habitus dos seus moradores na interpretação dos símbolos, valores éticos com a natureza em suas ações e representações acerca de como viver em um sistema social (Geertz, 1978). Isto significa “estar junto nas situações ordinárias vividas como possibilidade interpretativa dos ditos e não ditos que se constituem como parte fundamental das aprendizagens de seu métier” (Rocha e Eckert, 2008, p. 04). Segundo Mattos e castro (2011, p. 45), fazer etnografia é

[...] dar voz a uma minoria silenciosa; é caminhar em um mundo desconhecido; é abrir caminhos passando das contingências para a autodeterminação, para inclusão na escola, na vida social, no mundo da existência solidária e cidadã. Fazer Etnografia é um pouco de doação de ciência, de dedicação e de alegria, de vigor e de mania, de estudo e de atenção. Fazer Etnografia é perceber o mundo estando presente no mundo do outro, que parece não existir mais.

A comunidade São Sebastião abriga estes atores que muitas vezes são esquecidos, mal compreendidos e interpretados de forma equivocada. O trabalho da juta muitas vezes é representado somente pela valorização da juta, escondendo as agruras da exploração do trabalho e o sofrimento dos trabalhadores. A várzea, após vazante do rio oferece o solo nutrido e as

condições climáticas ideais para o plantio da juta e malva, além de ter a mão de obra dos povos tradicionais.

A jiticultura foi a primeira experiência de agronegócio amazônica bem sucedida, que iniciou no ano de 1937 (Benchimol, 2010). Isso se deu a partir da “aclimatação da juta pelos colonos japoneses ligados à Companhia Industrial Amazonense (Amazônia Sangyo Kabushiki Kaisha), com o plantio da juta com sementes procedentes de São Paulo e do Japão, na Vila Amazônia, comunidade ribeirinha do Município de Parintins” (Soares, 2015, p. 29).

Logo, o plantio da juta difundiu-se nas pequenas cidades, propriedades familiares agrícolas no Médio e Baixo Amazonas, além das áreas de várzea em Alenquer, Óbidos, Santarém, Oriximiná, Parintins, Urucurituba, Urucará, Barreirinha, Itacoatiara, Manaus e Manacapuru (Soares, 2015). A comunidade São Sebastião na ilha do Marrecão é uma destas áreas que tem forte presente da produção de juta e seus moradores são jiticultores até os dias de hoje. Passando de geração em geração, estes jiticultores mantem suas atividades do roçado, da pescaria e do roçado, mas tem na juta sua principal fonte de renda econômica.

Conforme Wagley (1988, p. 44), “na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tal como o são na realidade”. Nas comunidades tradicionais amazônicas isto se dá a partir do entrelaçamento dos modos de vida e culturas que se interpenetram e emergem umas das outras, seja das tradições europeias trazidas pelos portugueses, dos elementos culturais trazidos pelos africanos, dos padrões culturais indígenas (Wagley, 1988) à presença japonesa no Amazonas. A esta forma de cultura, Williams (1958) chama de uma cultura comum que possui dois sentidos: para designar todo um modo de vida – os significados comuns; e para designar as artes e o aprendizado – os processos especiais de descoberta e esforço criativo.

A cultura de vida dos moradores da ilha do Marrecão constitui-se nos valores, crenças e modos de vida tradicional centrados nas relações com a natureza e a utilização de seus recursos no mínimo necessário para sua subsistência. As formas de entrelaçamento que compõe as comunidades são uma consequência de processos migratórios, bem como de sistemas de comunicações materiais e imateriais em todo o mundo e dependências e interdependências econômicas (Welsch, 1999).

São nestes canteiros da várzea que habitam os jiticultores diante das paisagens que molduram a realidade da ilha do Marrecão, entrecortada pelo grande rio Solimões e seus afluentes, e esses, por sua vez, uns rios um pouco menores, onde desaguam os igarapés, circundados pela mata, constituindo um universo de biodiversidade, onde humanos e rio se fundem na geografia da floresta, vivendo numa comunhão mítica, uma amálgama de sentidos,

em um lugar onde a água é o verdadeiro sangue da mãe terra. A água é vista por aqueles que ali vivem como sendo um isomorfismo do sangue, que corre misteriosamente nas veias, vasos e artérias, ou escapa com a vida pela ferida. “O rio/sangue é o senhor da vida e da morte” (Bachelard, 2012, p. 97). Nestas mesmas águas dos banhos do rio da infância, o juticultor corta e lava a juta e malva

As muitas canoas que passam nestes rios conduzem homens, mulheres e crianças, e com elas suas histórias, seus sonhos, suas lutas, e seus mitos. A vida dessas pessoas é perpassada, pela mistura da subjetividade e objetividade, sintetizando e sendo sintetizadas pela cultura em que vivem. Assim, o cultivador da Juta na Amazônia se projeta no meio em que vive, e re/cria o seu conhecimento, construindo seu próprio conhecimento do mundo que o cerca.

No pensamento de Durand (1997) o rio é sempre caminho, é destino de chegada e de partida, onde muitas histórias se cruzam. As corredeiras, cachoeiras, profundezas e ondas refletem a fluidez dos pensamentos, da complexidade e mistérios da vida (Loureiro, 2000).

Os rios, a mata, a beleza da natureza encontrada na várzea propícia ao pesquisador a oportunidade de conviver com esta realidade, principalmente o sujeito natural do lugar. Ele vive sua realidade usando, acentuadamente, todos os seus sentidos, os quais apresentam uma grande sensibilidade, reconhece os cheiros, os sons, as manhas da natureza e os seus mistérios.

A vida dos moradores das comunidades tradicionais da Amazônia se tece num “espaço para os corpos, como o calor para a vida” (Bittencourt, 2001, p.143). Através do corpo se relacionam com o mundo exterior, a natureza, este organismo vivo que estabelece conexões em teias que se conectam em rede a compor as práticas, o viver e o labor do juticultor. Todos estão entrelaçados no respeito aos ecossistemas naturais que são o tecido da sua própria história composta em teias de significados. A pesquisa na Amazônia nos convida a ver e ouvir a cultura do outro e se situar no interior do fenômeno, da dinâmica das águas, no enfrentar da estiagem na busca de desvelar e elucidar essa cultura (Geertz, 2008).

2.2 A Comunidade São Sebastião da Ilha do Marrecão e a prática da juta

A ilha do Marrecão localiza-se no Médio Solimões, onde houve grande desenvolvimento da produção da cultura da juta na região do Amazonas. Essa região caracteristicamente de várzea provou-se campo fértil para o desenvolvimento agrícola e econômico e seus sujeitos, habitantes das margens dos rios tornaram-se os juticultores da Amazônia (Homma, 2010; Noda, 2010). Em diferentes olhares e representações sociais estes

sujeitos, principais protagonistas desta história, tinham e ainda têm sobre o processo produtivo destas fibras, os desafios, as perspectivas, relações de trabalho e as políticas públicas destinadas à agricultura familiar. Mesmo após o declínio da juta e da malva a partir da década de 1980, a atividade da juta para a produção de fibra natural ainda se faz fortemente presente na vida e no trabalho de seus moradores.

As terras de várzea da ilha periodicamente são fertilizadas. Após o plantio vem a enchente que regenera e retroalimenta o solo de sedimentos em suspensão. Esses sedimentos dão o tom amarelado e barrento das águas do Solimões que deixam a terra rica em nutrientes tornando as áreas alagas propícias para a sua produção. Entretanto, embora as áreas de várzea tenham bastante fertilidade para as culturas de juta e malva, “as populações ribeirinhas possuem muitas dificuldades para a sua produção em razão da falta de tecnologias apropriadas para o seu processamento, pela falta de estrutura que promova a dinamização de arranjos produtivos locais e a falta de assistência técnica especializada” (Paiva, 2009, p. 19).

De acordo com este autor, mesmo em meio a essas dificuldades, a valorização da juta e da malva para a produção de fibras logo seduziu os homens e mulheres da Amazônia para o plantio e manejo como forma de renda em sua maioria a partir de mão de obra familiar e uma produção rudimentar em torno de suas casas (Paiva, 2009). Estes elementos compõem o cenário das comunidades da ilha do Marrecão. A comunidade São Sebastião possui juticultores e juticultoras que pela tradição familiar deram continuidade a esta prática nas plantações de juta e malva nas terras próximas às suas casas, algumas de assoalho, outras flutuantes.

A cultura da juta na comunidade se inicia a partir das décadas 1950 e 1960 com os incentivos do governo devido à forte demanda desse tipo de fibra no estado do Amazonas (Noda, 2010). A partir da distribuição de sementes de juta e malva o cultivo cresceu significativamente em diferentes calhas do Rio Solimões. A partir destes processos formou-se a cultura da juta e malva na ilha do Marrecão. Nas suas margens surgiram as comunidades Cristo Única Esperança, Monte Carmelo, Nossa Senhora Aparecida, São Francisco das Chagas e São Sebastião, ambas com tradição na cultura da juta.

Na comunidade São Sebastião, os filhos destes primeiros juticultores ainda permanecem na cultura e manejo de juta e malva. Trazem na memória as lembranças de seus pais e avós que iniciaram a tradição familiar da juticultura. Vejamos o seguinte relato:

Meu pai era juticultor, era a principal atividade aqui com agricultura, juta, malva, roça. Eles todos trabalham com juta, malva, né. Juta, malva, roça, macaxeira, banana, e tem alguns ali pra cima que trabalham na época também de camarão, né. Eles pegam camarão pra vender, essas coisas assim. A juta tem época que o preço aumenta, tem época que diminui, é assim, é variado,

não tem uma coisa certa, mas aí a comunidade consegue sobreviver mais a partir dessa atividade econômica. Tem dado retorno. A única solução pro pessoal aqui é a juta e malva (Marlene, entrevista, 2025).

A juta chega à região da ilha do Marrecão que servia de área de plantação de juta e malva. Com o passar do tempo e as mudanças geológicas do território estes juticultores foram migrando para a ilha formando as comunidades que existem hoje. Neste ínterim, a história da juta atravessa a história da comunidade São Sebastião e seus moradores. É isso que nos relata Têê. Vejamos: “Essa questão de trabalhar com juta veio desde os meus pais, os avós. Trabalhei 30 anos com malva e juta. Era o meu trabalho lá e lá a dificuldade era muita” (Entrevista, 2024). Para Wagley (1988) conhecer mais profundamente a realidade do homem e da mulher da Amazônia pode trazer reflexões importantes na evidenciação de seus dilemas e desafios. Neste lugar cercado de água e floresta os moradores teceram seus conhecimentos e a cultura da juta enfrentando as adversidades do trabalho braçal e a força das águas.

As principais atividades aqui é com a juta. Trabalho com juta e com a malva e com a pesca, né? Minha família tem uma tradição de trabalho com a juta que herdou dos meus avós, dos meus pais. Pra mim já veio do meu pai, né. O meu pai, o tempo que ele era novo, ele plantava juta. Aquele tempo era juta. Minha mãe também trabalhou com juta. Ela que era a cabeça. Nesse trabalho, ela trabalhou muito no braçal, né? No braçal, é. Até agora ela não para, né? Ela mora bem aqui (Nilson, 60 anos, entrevista, 2025).

De geração em geração a cultura do plantio da juta foi se significando na vida e na história da comunidade com moradores da região ou de outros lugares que a partir de uma cultura de trabalho e relação afetiva com a natureza constituíram uma cultura que os uniu a partir de uma identidade cultural. É importante lembrar que os povos amazônicos possuem uma relação de reciprocidade com a natureza em trocas com o espaço no respeito aos ecossistemas vivos e mesmo com a incorporação da cultura da juta, estes não perderam este vínculo.

Nesse sentido, a cultural da juta na Amazônia é transcultural naquilo que atravessa e ultrapassa a cultura amazônica “que constitui o lugar sem lugar daquilo que atravessa e ultrapassa as culturas” (Nicolescu, 2001, p. 7) no que Silva (2004) aponta como três Amazônia, uma portuguesa, indígena e brasileira. Somando-se a isso temos a cultura japonesa que aclimatou a juta ao clima e solo amazônico. Para Hall (2006, p. 13):

[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação

cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

A multiplicidade de identidades dentro do sistema cultural amazônico ganha formas, contornos e cores que desvelam infinitas identidades em processos de temporalidade. Diante desse cenário, voltamos nossa atenção para o ambiente amazônico, mais precisamente para os cultivadores da Juta da localidade da Ilha do Marrecão, município de Manacapuru, Amazonas. Esses trabalhadores, por meio de sua prática, tecem uma relação com o seu lugar, as florestas, a terra e os rios, cultivando seus conhecimentos e mantendo o sustento familiar.

A cultura da juta na ilha do Marrecão é composta não só pela diversidade cultural e social, mas pela força produtiva do juticultor, por possuir grande importância para o meio econômico ao auxiliarem para o fortalecimento do comércio do município de Manacapuru, assim como para o fortalecimento da cultura do extrativismo da Juta e Malva no Médio Solimões. Influenciado por várias culturas, as quais provêm de saberes indígenas, as práticas dos juticultores carregam um teor complexo que se arraiga por ambientes físicos e abstratos compostos por um imaginário fecundo, norteador e criador de símbolos, mitos, contos, lendas e devaneios, dentro de um lugar que tem seu próprio tempo, cadência e visões de mundo (Barbosa, 2021).

Existe um saber apreendido a partir da cultura japonesa de plantio da juta e da malva, mas a real adaptação e ampliação da produção se dá a partir dos saberes dos povos tradicionais amazônicos no conhecimento sobre a terra e as águas. “Na sociedade amazônica é pelos sentidos atentos à natureza magnífica e exuberante que o homem se afirma no mundo objetivo e é por meio deles que aprofunda o conhecimento de si mesmo” (Loureiro, 2012, p.21). O labor do juticultor se dá na sua relação com a terra e as águas, onde desenvolveu técnicas que passaram de geração em geração e continuam presentes nas plantações. Conhecer a terra com intimidade foi um fator preponderante para o desenvolvimento destas técnicas.

A gente plantava aqui, mas não morava aqui. Morava lá e plantava aqui, porque... Aqui alagava e lá não alagava. E é melhor plantar onde alaga porque a terra todo ano, ela vai se renovando. Aqui a terra cai muito, barranco e então vem pro leite do rio, né? Essa terra vai toda pro leite do rio. Então, a correnteza tá correndo aí, ó. Ela vem todo tempo e sai. Essa terra aí toda, ela já foi crescida da alagação passada... Pra agora já mudou. Então todo tempo ela vem... Se renovando. É por isso que a gente mudou pra cá. De onde a gente morava, ela não era assim pra plantio... Agora tá boa porque faz muitos anos que a gente não planta. Mas se você plantar é de dois anos, três anos só naquele local. Naquele roçado lá. Ele não vai dar mais planta. Boa não. Porque a terra vai enfraquecendo e a planta vai puxando a sustância dela... E ela vai perdendo o solo dela aí a planta já não dá (Capivara, entrevista, 2025).

Esse conhecimento sobre o solo, o tempo de plantar, de deixar o solo descansar e a migração para áreas mais férteis se dá nas relações primeiras com o lugar, no aprendizado empírico a partir da observação da natureza num conhecimento que se forma antes da fala e da escrita em reflexões no vínculo com a natureza “como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 4). Todos os conhecimentos resultaram nas grandes plantações de juta que transformaram “a paisagem agrícola, econômica e cultural da região e deu início ao primeiro sistema integrado de agrobusiness, ao se instalarem as fábricas de fiação e tecelagem na Amazônia” (Benchimol, 2009, p. 468). A transformação da paisagem acompanha as transformações do trabalho, das trocas de conhecimentos e a união coletiva dos juticultores na combinação das técnicas de cultivo indianas e japonesas com os conhecimentos locais.

Figura 12: fases da limpeza do solo, cultivo e colheita da juta na comunidade São Sebastião



Fonte: Vasconcelos, 2024.

O primeiro passo está na escolha do terreno, geralmente em uma área de várzea coberta de mata ou capinzal, onde é feita a roçagem que consiste em broca, derruba, rebaixamento, queima e encoivramento. O plantio de juta e malva é feito manualmente, variando a época de acordo com o tipo de várzea. Os períodos de produção da juta e malva na ilha do Marrecão se dão em diferentes estágios que podem variar de acordo a subida e descida do rio Solimões. O plantio da juta ocorre até dezembro, levando entre cinco a seis meses para completar o ciclo e a colheita ocorre entre os meses de março, abril e maio. Já o ciclo da malva se completa entre seis e sete meses e sua colheita ocorre entre maio e junho.

Através do relato dos juticultores e juticultoras da comunidade São Sebastião pôde-se coletar estas informações na compreensão dos aspectos econômicos e as técnicas de trabalho, dando luz à realidade de trabalho da comunidade atualmente, bem como a memória e as histórias destes comunitários. Além da relação com o território e a compreensão dos conhecimentos tradicionais, também foi possível captar a subjetividade individual do trabalho dos juticultores e juticultoras. A pesquisa de Silva (2019) destaca essa preocupação em compreender como se configuram as vivências de sofrimento no trabalho de produtores de juta e malva nas plantações do município de Manacapuru.

Os depoimentos de nossos entrevistados demonstram o sofrimento do trabalho que muitas vezes é mascarado e encoberto por uma visão equivocada do trabalho do juticultor. Trabalhar com a juta envolve diferentes desafios que expressam os viveres de um povo sofrido que tem em seus corpos as marcas deste processo de formação da cultura da juta na Amazônia. Um dos juticultores ouvidos nesta pesquisa, Capivara (61 anos), nos narra estes desafios do calor, do trabalho árduo, das incansáveis horas de colheita e fragilidade do corpo.

O trabalho da Juta e malva aqui tem os pontos positivos e negativos do trabalho da. Ela tem os pontos positivos dela aqui porque ela dá um lucro bonzinho pra gente, né? O problema é o trabalho porque você só trabalha nela dentro d'água, com ela dentro d'água. Tem aquele perigo, quando o rio vem rápido. Não tem como você cortar ela no seco. Aí você vai. Ou você corta dentro d'água ou vai perder. Então, já tem esse ponto negativo você vai trabalhar todo tempo na água (Entrevista, 2025).

Na Amazônia a água assume duas formas. A primeira, das águas que banham nutrem e alimentam seus filhos às margens do rio e a segunda das águas de violência que mata, arrasta, afoga e inunda as plantações. Para Bachelard (1997) a água assume um tipo de cólera que “o homem se gaba rapidamente de domá-la. Por isso, a água violenta é logo em seguida a água que violentamos. Um duelo de maldade tem início entre o homem e as ondas. A água assume um rancor, muda de sexo. Tornando-se má, torna-se masculina”. Isso mostra que o rio não comanda a vida, pois o juticultor enfrenta o rio e suas duas formas de significado, o que nutre e o que mata. Essa relação de forças entre o homem e o rio demonstra os desafios de se trabalhar nas águas e o grande esforço feito para a colheita da juta, bem como na limpeza do terreno para a plantação. Estas são consideradas as etapas mais difíceis da juticultura como nos relata Marlene (60 anos), vejamos:

A dificuldade, todo o trabalho é difícil, né? É difícil, é. É porque, olha só, quando na época a gente morava, que a gente era pequena, a gente cultivava desde um mato como esse, a gente tinha que roçar, tinha que enfrentar formiga, o sol quente, cobra, tudo que vinha pela frente tinha que roçar, depois

de roçar, queimava, e depois de queimar ia virar terra na enxada, lá no meio do sol, né? Enfrentando formiga e tudo. Aí depois vinha a limpeza, vinha a limpeza, que tinha que entrar no meio cortando, limpando o mato, tirando, tudo é trabalho pesado, muito pesado, muito difícil. Aí depois da limpeza, aí vinha o corte, todo mundo tinha que cortar, fazer os fechos, aí deixava murchar um pouco, quando caía um pouco a folha, pra ficar mais leve, né? Aí tinha que carregar, e a distância grande, mais de 500 metros de distância carregar na costa, que é o fecho de juta (Entrevista, 2025).

As agruras do trabalho expressam o sofrimento do trabalhador e o quanto é difícil o cultivo de juta e malva na Amazônia. Dentro de uma perspectiva econômica muitos estudos evidenciam o impacto econômico com o fortalecimento da economia, a geração de emprego e renda para as populações tradicionais, mas nestes relatos de juticultores temos as intempéries do trabalho extremamente de difícil que deteriora o corpo, causa doenças e morte. Esses relatos de ontem e de hoje demonstram que a prática da juticultura continua exigir um enorme esforço e sacrifícios que muitas vezes não são recompensados, seja pelo baixo lucro à exploração que sempre se fez presente na vida dos juticultores da Amazônia (Homma, 1995).

Figura 13: Juticultores no corte das varas da malva na enchente



Fonte: Desenho gráfico de Manoel Nerys, 2025.

A obra acima demonstra como se dão os cortes das varas de malva sob as águas que já começam a inundar as plantações, exigindo do juticultor habilidade para não perder a safra. Como se pode observar, temos os juticultores que fazem a colheita da juta e da malva durante os meses de abril e maio quando o rio começa a subir e invadir as plantações. O corte é feito

dentro da água que encobre os pés dos juticultores diante do sol forte do dia. Com elucida Vieira (2023), a agricultura se se organizava conforme os períodos de vazante e enchente. Quando as águas tomavam os pés dos juticultores, era tempo de cortar e afogar a juta e malva nessas mesmas águas. Este é o processo árduo do trabalho da juta e o que mais castiga os juticultores, pois dentro da água por várias horas afogam a juta no primeiro processo de vários até chegar nos feixes para serem enfardados (Ferreira, 2016). Vejamos o relato a seguir:

Quando você corta no seco, você vai jogar ela na água pra ela amolecer. Você vai cobrir ela com terra com a cabeça dela e o rabo dela com terra pra ela amolecer pra você tirar sua fibra, né? Então a partir daí você bota ela dentro d'água já pra amolecer. O serviço só é na água. Aí você só vai sair d'água quando você acaba de lavar ela (Capivara, 2025).

Capivara nos explica as técnicas dos juticultores da ilha do Marrecão que ao invés de se queixarem da cheia, a aproveitam para lavar a juta e a malva. Sem gerar qualquer impacto ao meio ambiente, a colheita da juta limpa o solo que é lavado pelas águas fertilizando o solo novamente para a próxima plantação. Do mesmo modo, esta atividade tem um custo muito alto para o corpo do juticultor que sente as dores do frio das águas e do calor escaldante. Segundo Capivara, “dá reumatismo. Dá muito na gente. É por causa da água fria. Você passa o dia todo em molhado. Entra sete horas, seis horas na água (Entrevista, 2025). O mesmo nos relata Marlene com as dores do corpo que são a herança dos tempos de trabalho com a juta:

Muitas pessoas adoeceram, que nem eu já adoeci desse joelho, graças a Deus já fiz um remédio, curou, devido a frieza da água, né? Eu fiz a casca do buiúção com a casca do catoré. Meu joelho era grosso, assim, inchado. Fiquei curada, olha, ficou bom. Eu fui lá no Igapó, tirei a casca de uma árvore, chamada buiúção. E eu andava devagar, porque eu não conseguia pisar. E já é herança do trabalho da juta porque a gente fica muito tempo dentro da água (Entrevista, 2025).

Em muitos momentos a imensidão da floresta e abundancia de juta e malva esconderam as dores e o sofrimento do juticultor. O labor impacta diretamente na saúde do juticultor por exigir grande esforço que resulta na degradação do corpo, onde esses trabalhadores encontram-se em situação de subalternidade diante do capital. Para Ferreira (2009), este fator pesa muito na vida dos juticultores por serem o elo mais de toda esta cadeia produtiva, passando assim por uma degradação física e depois por uma degradação moral. Mesmo no tempo contemporâneo, os juticultores ainda atuam com as mesmas técnicas de 60 anos atrás sem qualquer implementação de novas tecnologias que amenizem o processo insalubre do cultivo.

De acordo com Silva (2019), “a lógica de produção do trabalhador da juta está baseada por ações pontuais opressivas” na superexploração do trabalho rural na Amazônia, o que

culmina no sofrimento dos trabalhadores que convivem com as dores do trabalho massivo. As formas como o juticultor é tratado e representado no imaginário coletivo ainda são muito romantizadas e escondem as agruras do trabalho. A ecocrítica, pautada nas críticas marxistas ao romantismo do século XVIII, pontua que essa romantização mascarava a exploração dos trabalhadores do campo em representações edenistas e idealizadas da vida no campo (Garrard, 2006). Na Amazônia, o imaginário sobre o juticultor ainda encobre os desafios da prática da juta e impede uma compreensão mais próxima da realidade destes trabalhadores. A esse respeito, Marlene relata:

Minha mãe trabalhou assim também. Minha mãe carregava juta, e olha a barriga, desse tamanho. Grávida, carregando juta, fazia farinha, tudo ela fazia grávida. Nós desde idade de 8 anos, já caía no serviço. Já caía no serviço, né? Desde criança, acostumado no trabalho, assim, pesado. Aí carregava, lavava a juta e botava lá, pra aleirar (Entrevista, 2025).

Esta fala mostra o quanto as mulheres sempre estiveram envolvidas na cultura da juta e da malva, mas sempre estiveram invisíveis por décadas nos mais diferentes estudos sobre a região. Mesmo durante a gestação, estas seguem o seu trabalho até o parto, outras como Marlene trabalham mesmo doentes e com dores na busca de garantir a sobrevivência e o sustento. Estas trocas se dão a partir das “relações de gênero que são elementos estruturantes da vida em sociedade. São relações que tecem os fios da sociabilidade e engendram os papéis sociais e a divisão social do trabalho” (Torres, 2015, p. 19). Olhar o processo produtivo de juta e malva a partir da perspectiva de gênero permite uma compreensão mais profunda da realidade das mulheres que na divisão do trabalho fazem o roçado para limpeza e plantio da juta, bem como lavam a juta na água.

De acordo com Vieira (2023, p. 77), “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”. As mulheres tinham trabalho triplo, mas mesmo assim foram tratadas como coadjuvantes, quando não, eram totalmente esquecidas. Torres (2015, p. 19), defende “a importância de trazer à tona o conhecimento as mulheres amazônidas, suas práticas sociais de trabalho e organização política, ouvi-las em atividades de pesquisa dando voz a um sujeito social que historicamente esteve no subsolo da invisibilidade”. Neste meandro de discussão, é fundamental reposicionar as mulheres no processo de formação da cultura da juta e malva na Amazônia, enfatizando suas práticas sociais e tensões que se estabeleceram em suas vidas nos tempos áureos da juta aos dias de hoje.

Mesmo em meio às adversidades os juticultores buscaram na sua própria relação com o ambiente da várzea para seguir cultivando. De acordo com as falas dos juticultores a malva é de mais fácil produção que a juta, embora ambas sejam plantadas na comunidade São Sebastião. Homma (1995) esclarece este ponto ao falar da valorização da malva devido à sua fácil adaptação a solos de baixa fertilidade. Devido ao crescimento do mercado de malva, o estado do Amazonas também induziu sua produção. Segundo Paiva (2009, p. 68), a malva é “uma cultura cuja produção ocorre depois da safra de juta, seus preços eram adaptados de acordo com a fibra de juta. Outro fator de expansão é que a malva era uma planta cultivada em solos de terra firme e estava livre de problemas como, as enchentes do rio Amazonas”. Estas diferenças entre a juta e a malva são explicadas por Têê, vejamos:

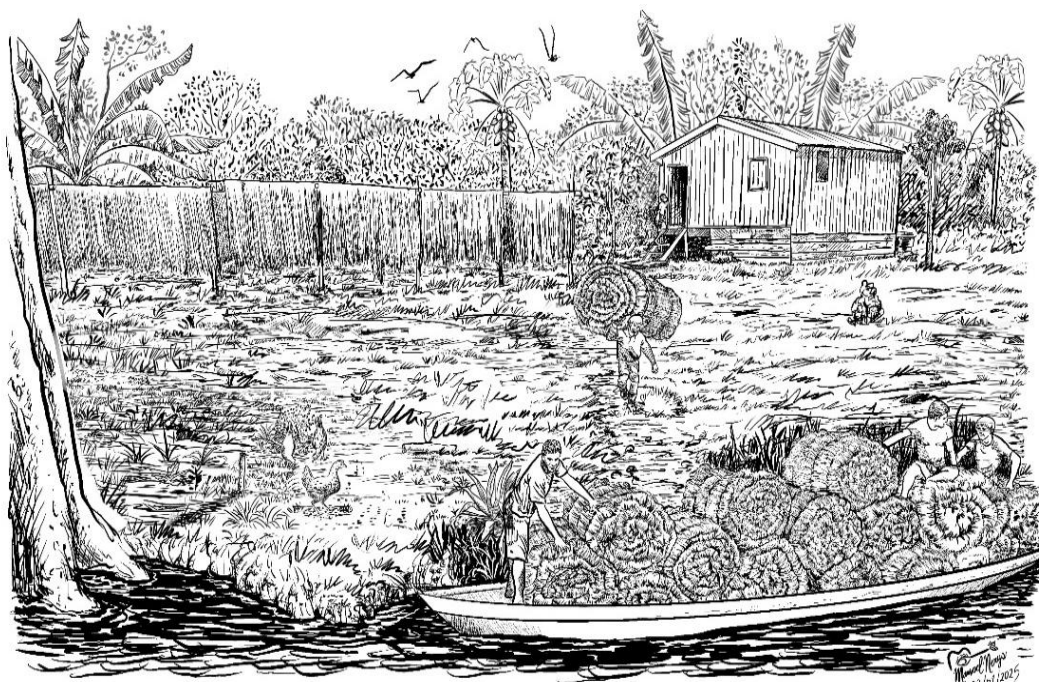
Porque a malva é tipo um produto brabo, está entendendo? Se tiver pouco mato, ela mata. Ela mata o mato todinho. Aí você vai ter uma produção legal, que você não carece entrar dentro dela. Só se o mato for muito brabo também. A canarana que acaba com ela. Mas os outros matos ela mata todinho. A juta não, a juta é diferente. Você semeia a juta. Quando não é na lama, é na enxada. Mas você vai ter que a limpar para ela dar um produto bom. Você vai ter que tirar os matos do roçado todinho para ela ficar limpa. Por isso é mais vantajoso a malva, porque se for um mato. fora a canarana, ela mata todinho. Por essas questões ela acabou substituindo a juta. Essa foi uma das questões porque a juta dá mais trabalho. E a juta é o seguinte, você corta, você afoga. Ela passa 20 dias, 22 dias. A malva com 8 dias ela já está boa de você lavar (Entrevista, 2024).

A partir da percepção dos juticultores da comunidade São Sebastião percebe-se o quanto a prática da juta e malva se dá a partir de suas relações simbióticas com a natureza, bem como o baixo impacto ao meio ambiente e os recursos naturais que determinam seus modos de vida. Diegues (2008) evidencia a importância das práticas de subsistências de das comunidades tradicionais que possuem reduzida acumulação de capital, gasto para a sua subsistência, ainda que estejam em relação com um mercado capitalista (Silva, 2024).

No entanto, o trabalho não pode ser compreendido na perspectiva da produção fabril, “mas no processo de plantio, colheita e armazenamento da juta, que da mesma forma, produzia a solidariedade, dando sentido às ações dos trabalhadores e trabalhadoras” (Vieira, 2022, p. 15), pois a divisão do trabalho se dá em trocas coletivas e de solidariedade que conecta uns aos outros compondo esta comunidade. Na perspectiva de Durkheim (1999), a divisão do trabalho onde não se gera somente riqueza e felicidade individual compõe funções de solidariedade que forma a coesão social. Para este autor, a moral “força o indivíduo a contar com o seu próximo, a regular seus movimentos com base em outra coisa que não o impulso de seu egoísmo” (Durkheim, 1999, p. 420). Tudo isto é fonte de solidariedade que nas comunidades amazônicas

se dá no forte vínculo familiar e comunitário que flui nas atividades econômicas, sociais e culturais, nas práticas da agricultura familiar, na caça e na pesca. Na imagem a seguir vemos essas trocas de solidariedade que fluem no cotidiano da floresta e no labor da juta e malva.

Figura 14: Embarque de fardos de juta em canoa dos ribeirinhos



Fonte: desenho gráfico de Manoel Nerys, 2025.

Os juticultores sempre estiveram nesta condição de exploração. Os estudos de Noda (1985) e Junqueira (1982) evidenciam que o próprio assalariamento não era uma forma de salário, mas um pagamento em dinheiro e o restante em mercadorias que já eram compradas em forma de crédito durante a produção. Na ilha do Marrecão os chamados barões da juta fixavam comércios para que os juticultores comprassem unicamente deles. Portanto, os barões financiavam mantimentos fora da época da juta para que durante a produção os moradores pagassem com a produção. Durante a pesquisa de campo em anotações no diário de campo foi identificada uma moeda com a qual os barões pagavam os juticultores. Essa moeda disponibilizada pelos barões só tinha validade no comércio destes.

Esta realidade evidencia o que Vieira (2023) denominou de maldição da juta na Amazônia, onde as condições eram totalmente impostas pelos barões. No período de 1960 a 1980, os barões forneciam produtos alimentícios em troca de da mão de obra dos juticultores. Fazem o pagamento com a moeda da época, o cruzeiro, mas também utilizavam moedas locais,

o que escancara a total exploração do trabalho de manejo da juta que gerava lucros astronômicos aos patrões.

Em Manacapuru uma das principais famílias detentoras do capital e que, portanto, dominavam o comércio local, desde o ciclo da borracha até a o período de apoteose da juta foram os Ventura. Foi uma família de origem lusitana que se estabeleceu na cidade e construiu uma das casas aviadoras mais ativas da região na época. Forneciam todo tipo de material necessário para o trabalhador como botas, terçados, chapéus de palha, sementes de juta, anzol, e até o rancho do mês para o juticultor. Eles aviavam os trabalhadores para serem pagos com o dinheiro, que eventualmente lucrariam em decorrência do trabalho com a juta. Dessa forma, os juticultores já começavam o período de trabalho devendo aos que eles chamavam de patrão.

O domínio sobre a força de trabalho dos juticultores na região se dava de várias maneiras. Uma delas é o fato de os Venturas terem uma moeda própria. Essa moeda foi feita em Portugal e tinha o valor equivalente a um dia de trabalho. A esse respeito relata o senhor Geraldo: eles mandaram fazer essa moeda em Portugal, ela tinha o valor de um dia de trabalho, eles davam para o trabalhador poder comprar com eles no comercio deles. Só tinha validade para quem trabalhava pra eles” (Entrevista, 2025). Observe-se que na figura a seguir está gravado o nome da cidade, Manacapuru, o nome família Ventura e a palavra intransferível ao centro:

Figura 15: moeda comercializada entre os juticultores



Fonte: Vasconcelos, 2024.

No fim, com a entrega da produção, os moradores recebiam apenas um pequeno saldo e como precisavam de novos mantimentos, pediam créditos em produtos alimentícios novamente formando este ciclo de exploração do trabalho. Na comunidade São Sebastião a produção para patrões ainda existe. Os moradores recebem um valor inicial para a produção, bem como as sementes para produção e no final da colheita entregam a produção. As cooperativas como a Companhia Têxtil de Castanhal – CTC também financiam a produção na comunidade, mas o trabalho ainda é desafiador. Desse modo, estes retados da prática da juta do passado e do presente iluminam a realidade dura do labor do juticultor. Na comunidade, a maioria de seus moradores trabalham ou tiveram familiares que trabalham ou trabalharam com a juta e malva, esta que continua a ser a principal fonte de renda da comunidade, mesmo que outros trabalhos como a roça, a pesca de peixe, camarão e a caça faça parte da sua forma de subsistência

A juta foi e ainda é a principal forma de sobrevivência, mesmo que tenham outras fontes de renda. O trabalho engloba toda a família entre homens, mulheres, crianças e idosos. Em trocas comunitárias entre familiares os juticultores fazem suas plantações a poucos metros de suas casas. Vale destacar que estes produtores não cultivam somente juta e malva, pois existe um período para plantar, colher e ter os lucros. Assim, cultivam outros produtos para manter suas famílias como mandioca para a farinha, milho, melancia, feijão, cebola. Portanto os juticultores são também agricultores que numa determinada época do ano cultivam e beneficiam as fibras, sem abster-se de outras culturas, permanecendo na atividade de outros produtos para sua subsistência (Paiva, 2009). Desse modo, os juticultores da comunidade São Sebastião vivem e habitam a ilha do Marrecão no diálogo com a terra e as águas a partir de uma cultura que faz parte da história e vida do trabalho.

É preciso dar mais voz ao juticultor na compreensão do trabalho na cultura de juta e malva a partir de seu labor muitas vezes negligenciado, incompreendido e mal interpretado. Entender a vida rural, dos campos de juta e malva e seus atores é entender a complexidade de um território que abriga um povo cativo, esquecido e à margem dos grandes centros. Sua existência às margens dos rios marca sua resistência e a proteção dos biomas onde residem. É uma região “fundamental nas perspectivas futuras, não apenas na América Latina, mas da própria humanidade, uma vez que guarda a maior biodiversidade do planeta e os recursos minerais essenciais para o desenvolvimento energético” (Pizarro, 2012, p. 20). A presença do juticultor e suas práticas demonstra o elo com a natureza em formas de habitar o mundo e sobreviver deste sem degradar o mundo que os cerca.

2.3 A prática ecológica dos juticultores da Ilha do Marrecão e os desafios da crise climática

As comunidades da ilha do Marrecão têm sua subsistência baseada na agricultura e na pecuária. Como comunidades tradicionais amazônicas de várzea tem suas práticas voltadas para a plantação, colheita, pesca, caça e criação de animais de pequeno e médio porte (Scherer, 2004). De forma diferenciada das comunidades de terra firme, as cinco comunidades que vivem às margens da ilha têm suas casas em aglomerados de 30 a 40 casas, algumas em palafitas e a maioria em flutuantes, estas atracadas próximas a suas plantações de juta e malva.

Esses são modos de viver e habitar o mundo com as casas adequadas à dinâmica de subida e descida do rio em casas dispersas, mas próximas umas às outras. Neste ambiente líquido e verde os juticultores, ao longo do tempo foram repassando aos filhos e netos, por meio da oralidade, seus conhecimentos e experiências voltados para a relação com a terra, o trabalho com a agricultura, principalmente de juta e malva, bem como a relação com as águas. Dar visibilidade a estes camponeses da Amazônia, às suas histórias e imaginário é evidenciar suas práticas, modos de vida, costumes e papéis desempenhados como protagonistas nos diferentes estágios da juta que vão do seu auge ao declínio.

Os modos de vida estão intrinsecamente conectados numa simbiose entre os moradores, a comunidade, as águas, o verde e o chão úmido da várzea. No caso destas comunidades, a principal referência de vida é o chão úmido da várzea onde enterram as sementes de juta e malva nutridas pelas águas barrentas do rio Solimões. A vida varzeana é centrada na terra a partir da sua fertilidade que nutre não somente as plantas, mas todas as formas de vida, humanas e não humanas. São estas terras que anualmente recebem o limo do rio que as nutre e onde o juticultor afunda a semente de juta na lama para a produção (Wagley, 1988).

Neste cenário o juticultor divide a sua vida com outros seres vivos numa ecologia profunda, onde sistemas vivos como redes estão interconectados e interagindo entre si. Os fios da vida social da comunidade se tecem aos fios da natureza formando uma rede sistêmica de conexões (Capra, 1999). A própria forma como as comunidades estão dispostas às margens do rio demonstram essa rede composta por linhas que “são os caminhos ao longo dos quais a vida é vivida. E é na ligação das linhas, não na conexão de pontos, que a malha é constituída” (Ingold, 2015, p. 224). A teia da vida na ilha do Marrecão consiste em redes dentro de redes, onde o ser humano não está acima da natureza, mas em comunhão com ela, pois na natureza “não há ‘acima’ ou ‘abaixo’, e não há hierarquias. Há somente redes aninhadas dentro de outras redes” (Capra, 1999, p. 35), como podemos observar no mapa a seguir:

Mapa 04: Imagem de satélite da Ilha do Marrecão

Fonte: Mapcarta.com

As linhas que tecem as relações entre as comunidades vão desde os fios culturais da formação social da Amazônia e a presença da juta e malva na região. Os fios das fibras se entrelaçam ao cotidiano da floresta de uma população que vive, sonha e imagina diante das águas. Como pode-se observar no mapa 04 a ilha está numa região alagadiça, onde as águas modificam a geografia do lugar e o cotidiano de seus moradores está diretamente relacionado à enchente e vazante das águas, o que torna os níveis de água diferentes de um ano para o outro. A percepção do homem e da mulher da Amazônia sobre estas águas permite prever os níveis altos de água ou uma forte enchente, o que torna as casas flutuantes propícias nesse ambiente, pois podem migrar facilmente conforme a velocidade das águas.

Figura 16: Casa flutuante na comunidade São Sebastião com plantação de juta e malva ao fundo

Fonte: Vasconcelos, 2024.

O meio ambiente e a visão de mundo estão estritamente conectadas. Esta visão de mundo se constrói dos elementos conspícuos do meio ambiente social e ambiental. Como meio de vida, a visão de mundo reflete os ritmos e as limitações do meio ambiente natural (Tuan, 2015). Nesse sentido, os povos tradicionais “conhecem os solos, a flora e a fauna, a cheia e a vazante, dos grandes rios, a época das chuvas e os períodos relativamente secos, os perigos dos insetos e das doenças endêmicas, e muitos outros aspectos do seu meio ambiente” (Wagley, 1988, p. 15). A partir desta experiência teceram uma cultura própria, um sistema social solidário, sua culinária, criatividade, mitologia e suas práticas ecológicas.

Em Guattari (1990) as práticas ecológicas são propostas para se pensar as práticas ecológicas e promover a vida melhor no planeta numa articulação ético-política – a que denomina ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana). As práticas ecológicas dos juticultores da Ilha do Marrecão se dão numa ecosofia da vida na natureza como organismo vivo na proteção da floresta e não de sua destruição. As percepções dos juticultores da comunidade São Sebastião expressam os saberes da floresta, mas muito além disso, para a experiência da topofilia que “é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico” (Tuan, 2015, p. 5).

O lugar se enquadra na topofilia, não apenas como um ponto de vista da percepção, mas também em atitudes e valores envolvidos nas relações com o meio ambiente, abrindo espaço para as preocupações ambientais. As falas do campo de pesquisa demonstraram um cuidado com a natureza que deve ser protegida para a continuidade da vida e dos recursos para a sua subsistência, mas também a preocupação diante da crise ambiental e climática que ameaça seus modos de vida.

Nos últimos dois anos que compreendem 2023 e 2024 as comunidades foram castigadas com a maior estiagem já registrada na região, o que afetou drasticamente sua agricultura, pois alterou-se a hidrografia da região. De acordo com Nilson (60 anos), um dos sujeitos entrevistados nesta pesquisa: “É a primeira vez que vejo uma seca desse tamanho. Tá com dois anos, né? Eu acho também que é muita terra, né? Muita terra que cai. Isso tem a ver com as terras caídas” (Entrevista 2025). Outra moradora mais antiga da comunidade, Marlene (61 anos), também nunca tinha visto uma seca tão severa, observe-se:

Ainda não tinha visto uma seca dessa. Eu nunca tinha visto. Porque teve uma seca dessa, mas ainda eu acho que ainda não era nem nascida. Meu pai conta que foi em 53. Eu nasci em 64. Deu uma seca. Era seca. O pessoal plantava, até abacate deu. O papai contava. Mas só que fazia esses anos todos, iam pra trás, que agora foi que começou a ficar assim (Entrevista, 2025).

A forte seca fez com que lagos, igarapés, furos e o próprio rio Solimões tivessem o menor nível de água já registrado. Nas memórias da infância, Marlene lembra de seu pai que relata uma seca forte e severa como está em 1953, o que evidencia o longo período em que este fenômeno não ocorre na região. Estevo (2021, p. 11) evidencia que atualmente a região amazônica vem sofrendo com a ocorrência de eventos extremos cada vez mais frequentes, caracterizados por inundações catastróficas e secas extremas que impactam de forma substancial as comunidades biológicas e humanas”. Essa situação é agravada pela crise ambiental com o desmatamento e os incêndios florestais, além da variabilidade do clima oriunda de fenômenos climáticos como o El Niño (Abel et al. 2021; Estevo, 2021). O desmatamento e o aumento da liberação de gases do efeito estufa também impactam diretamente o clima da região amazônica, o que afeta drasticamente os sistemas socioecológicos que compõem o médio Solimões (Marengo e Souza Jr, 2018; Estevo, 2021).

Todas estas mudanças são sentidas pelos moradores da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão que tem na relação com as águas um equilíbrio para sua sobrevivência baseada na agricultura, pesca e caça, bem como os rios como caminhos para o escoamento da sua produção e o acesso a direitos básicos como saúde e educação. O impacto destas mudanças no meio ambiente da várzea é sentido nos corpos dos jaticultores, no seu cotidiano e no labor do campo que é afetado pelo baixo fluxo de chuvas. Todos estes impactos ao seu lugar no mundo, a ilha do Marrecão desperta reflexões e atitudes, primeiramente como uma postura cultural, uma posição frente ao mundo (Tuan, 2013).

A cultura, para Willians (1958), nasce no lugar de onde se observa a configuração de uma cultura e seus modos de transformação. No chão úmido da várzea, no poente amazônico, na umidade da floresta, na pescaria, nos banhos de rio, nas margens do rio com as plantações de juta e malva, neste ambiente de famílias tradicionais agrícolas da Amazônia, formam-se modos de pensar, o aprendizado de novas habilidades, novas linguagens e ideias que compõem uma cultura de vida que se posiciona contra a degradação da natureza. Quando perguntados sobre o que tem gerado as mudanças climáticas, ambos evidenciaram o impacto das ações nocivas do homem ao meio ambiente. Vejamos:

Eu acredito que é devido ao desmatamento, a poluição da água. Porque o pessoal a gente trabalha como agente de saúde a gente orienta as pessoas sobre o lixo ter mais cuidado com a nossa água que é um líquido precioso. Mas tem muitas pessoas ainda ignorantes que eles não querem saber disso. Eles acham que jogar lá no rio é mais fácil. Então, eu acredito que a poluição na natureza o desmatamento é que está fazendo essas estiagens muito grandes (Marlene, entrevista, 2025).

Este depoimento expressa uma consciência ecológica intrínseca no viver amazônico. Essa consciência ecológica global se dissemina através das redes de informação como o rádio, a televisão e celulares com a internet, mas no caso dos povos tradicionais amazônicos, estes sentem o impacto diretamente em seus territórios. Conforme Cerdeira (2020, p. 47) “essa consciência ecológica planetária aloja-se no imaginário social e nos saberes globais e locais com suas conexões dentro de um devir da cultura”. É o que se evidencia a fala de Têê:

Essa questão da destruição da natureza, do desmatamento, das queimadas agora aí é um problema. É um problema, acho que mundial. Mundial. Porque você vê que até nos Estados Unidos a queimada é um problema mundial, esse problema ambiental da destruição da nossa terra. Aqui na nossa Amazônia nós temos visto toda hora pegar fogo. É. Porque o pessoal não respeita. Olha... Se todo mundo fosse consciente, botasse na consciência que a gente não precisava de ar-condicionado no Amazonas, a gente não existia esse ar-condicionado. Por quê? Porque ia florestar a Amazônia. Hoje, nós chegamos debaixo de uma árvore dessa aqui, a gente vê a diferença. Você vem ali e dali você vem de lá, da frente, de Manacapuru. Quando você chega do quartel pra cá, você vê a diferença que bate na gente. Se todo mundo botasse isso na cabeça, dizia, não, se eu pudesse plantar um pé de planta. Aí era outra coisa. Mas não, hoje eles querem destruir. Tem gente que faz incêndio aí de propósito, só pra dar trabalho pros outros e pra ver o... Pra ver a desgraça. A destruição, a desgraça dos outros. É incrível (Entrevista, 2025).

O conhecimento ecológico dos moradores da Ilha do Marrecão se mostra importante, pois “se baseia no conhecimento empírico que as comunidades locais desenvolvem como o meio ambiente a longo prazo, capaz de detectar mudanças sutis e de propor estratégias que auxiliem na mitigação de seus efeitos” (Estevo, 202, p. 18). Essa percepção empírica do clima da cidade para o clima da comunidade, bem como da geografia do lugar demonstram um conhecimento profundo que foi apreendido na própria relação com o próprio território que se dá a partir das sensações do corpo em seus sentidos (visão, audição, olfato, tato, paladar) com o espaço. Conforme Le Breton (2007, p. 7) “o homem se desenvolve a cada instante e que lhe permite ver, ouvir, saborear, sentir, tocar e, assim, colocar significações precisas no mundo que o cerca. (Ibidem, 2007, p. 7). O impacto ambiental gerado pelo desmatamento e as mudanças climáticas são sentidos no corpo e evidenciados na paisagem que se transforma

Através do corpo, sente-se as forças do universo e da vida, o frio, calor, vibrações, sons e o vento no rosto. A vida dos moradores das comunidades tradicionais da Amazônia se tece num “espaço para os corpos, como o calor para a vida” (Bittencourt, 2001, p.143). Mas a maneira como as mudanças climáticas impactam os moradores da ilha do Marrecão são sentidas também no meio ambiente, nas atividades de subsistência, bem como nas suas características socioeconômicas e culturais. Marlene relata este período de dificuldade durante a estiagem:

Pra nós aqui ficou muito difícil porque como as terras caem muito pra cima, né? Aí essa terra ela desce. A água joga pra baixo. Aí a terra desce aí impactou tudo aqui na saída. Aí formou uma praia. Está com dois anos que aconteceu isso devido à cheia que já não encheu bem, né? Porque quando enche muito, aí a água pesa. Aí ela leva a terra. Mas como devido essas duas secas que deu dois anos seguintes, aí não deu mais uma alagação grande pra escoar essa terra, né? Pra tirar. E aí a terra foi amontoando. Então ficou fechada a boca. Ano passado ainda dava de ir puxando de dentro d'água, arrastando a canoa e ainda dava de sair. Esse ano agora não teve condições. Todo mundo precisa levar pra produção, mas não é suficiente. Muita gente desistiu de levar suas produções porque era muita coisa. Precisa de uma assistência maior pra escoar isso (Entrevista, 2025).

Envolta da ilha foram se criando grandes porções de terra que se estendem por quilômetros tornando a entrada e saída da comunidade inacessível. O que antes eram furos de água que corriam pela região abrindo caminhos por onde seguiam os barcos e as canoas carregadas de juta e malva viraram deserto, o que impactou diretamente nas atividades econômicas das cinco comunidades da Ilha do Marrecão.

De acordo com Nilson (60 anos), um de nossos entrevistados, “aqui onde a gente criou essa ponta, essa praia aí, dá 40 braços de cabo pro fundo. Agora é só uma perrua todinha aí. Virou uma ilha. Essa ilha não tinha aí não tinha não. Aquela por lá de lá não tinha não. Olha só, aqui nunca secou esse Paraná aqui, ó. Esse ano secou” (Entrevista, 2025). Outro entrevistado evidencia que “a praia saiu lá aquela resca daquele banzeirinho lá. E nós tivemos condições de sair pra Manacapuru, ainda de bote, canoinha assim pequena assim, naquela ali, o cara saía e passava bem. Já esse ano já veio mais as praias o que impediu a nossa saída” (Entrevista, 2025). Estes moradores de várzea se atentam constantemente às variações dos fenômenos da natureza que ocorre na região amazônica como a cheia e a seca (Wagley, 1988), mas nunca estiverem acostumados a passar por um evento climático tão extremo.

Como podemos observar a partir do depoimento dos entrevistados, o evento climático da seca de 2024 foi fortemente percebido e sentido pelas comunidades da Ilha do Marrecão como a principal responsável pelas mudanças socioecológicas e nas atividades econômicas do Médio Solimões. Os jaticultores tiveram que se locomover por grandes extensões a pé, alguns em triciclos cedidos pela prefeitura de Manacapuru para atravessar esta grande praia até o ponto mais próximo para poder entregar suas safras de juta e malva.

Figura 17: Registros de frente da comunidade São Sebastião no período da estiagem em 2024



Fonte: Vasconcelos, 2024.

As mudanças climáticas comprometeram fortemente as atividades de subsistência dos povos tradicionais amazônicos, mas como lembra Estevo (2021, p. 59), “o conhecimento ecológico local (LEK) tem enorme potencial para elucidar os impactos potenciais de eventos

climáticos extremos nas atividades de subsistência. Estes conhecimentos estão nas experiências cotidianas empíricas e íntimas, bem como dos desafios e dificuldades que tornaram o trabalho do juticultor ainda mais sofrido. Estes conhecimentos podem ser percebidos na fala de Capivara (61 anos), que explica a formação da grande área quase desertificada que os moradores chamam de grande praia. Vejamos:

Então, aqui você sabe que é um clima chuvoso, né? Então, a chuva quando ela vem ela cai lá em cima. Ela joga todinho aquele barro, o barro aí é barro e areia, ela vai jogar todinho pro leite do rio. Então, ela joga pro leite do rio. A correnteza dela, a tendência dela é ir pra baixo, né? E no seco ainda forma a praia. E eu só acredito que seja por conta dessas terras que vão caindo aí formou uma praia. Como a cheia não grande essa terra foi amontoando (Entrevista, 2024).

Esse conhecimento profundo da geografia e hidrografia da região pelo juticultor lança reflexões sobre a natureza e os impactos da ação humana aos ecossistemas, bem como aos povos tradicionais que são drasticamente afetados. Alier (2007) explica que as populações mais pobres e periféricas como os povos tradicionais amazônicos são os que mais prezam pela conservação dos recursos naturais, mais são os mais impactados pelos problemas ambientais, o que gera diferentes conflitos como racismo ambiental, biopirataria, a dívida ecológica e o feminismo ambiental no que ele chama de um “ecologismo dos pobres”.

A natureza está intrinsecamente presente como parte integrante da vida destes povos que estabelecem conexões em rede constituídas de subjetividade e alteridade na teia da vida (Capra, 1999). Essa relação dos povos com o território pode ser considerada uma trilogia do humano bioantropossocial proposto por Morin (2007), uma junção entre o biológico, cultural e social. O cultural se liga às antigas tradições dos povos ameríndios da Amazônia e o social é visto como uma força exercida sobre o juticultor da Amazônia. Essas culturas que atravessam o juticultor compõem o sentido de viver dos povos tradicionais que flui da própria relação de ancestralidade com a Terra no retorno ao território.

Para Santos (2005), a forma como se usa o território se dá pela dinâmica dos lugares. No caso dos juticultores da ilha do Marrecão o lugar é o espaço do acontecer solidário. Estas solidariedades define os usos e geram valores culturais, sociais, econômicos e da natureza, onde “as solidariedades pressupõem coexistências, logo pressupõem o espaço geográfico” (Santos, 2005, p. 253). Os juticultores da ilha do Marrecão vivem nesta geografia afetiva no que Soja (1989, p. 07) chama de “a concretização das relações sociais embutidas na espacialidade”, com o objetivo de “problematizar as geografias injustas: como a natureza e a cultura em suas

relações complexamente entrelaçadas são embutidas em desenvolvimentos geograficamente desiguais” (Walter, 2012, p. 141).

A geografia no que compreende paisagem, natureza, lugar, espaço, terra na Amazônia se dá nas dinâmicas dos problemas globais que se revestem nos problemas locais. As áreas de várzea onde se localiza a Ilha do Marrecão são mais vulneráveis aos impactos das mudanças climáticas. Segundo Barros e Albernaz (2014) os eventos extremos de cheias e secas tornam as comunidades de várzea mais expostas do que as comunidades de terra-firme. Diante da história da juta nas comunidades e a história recente da juta diante da crise ambiental novas relações e conhecimentos vão se constituindo. Segundo Walter (2012), estes são processos de “memorização e rememorização, tanto individuais e coletivas, que tecem as histórias enquanto espaço (diaspórico) que liga os lugares”. Portanto, é importante analisar a relação entre a episteme cultural (ethos e cosmovisão) e as problemáticas que tecem as múltiplas relações com o lugar. A relações de trocas entre o juticultor e o chão da várzea evidencia estas relações de generosidade a partir de suas práticas ecológicas.

Segundo Paiva (2009, p. 77) “generosamente a natureza entrega aos caboclos o solo devidamente fertilizado, pronto para receber, na época da seca, o plantio das sementes do vegetal fibroso”. Capivara (61 anos), a partir de seus conhecimentos de vida no trabalho com a juta explica que “aqui ninguém usa inseticida e negócio de adubo. Aqui na minha casa, aqui em cima aqui é o modo natural, né? Joga, bota lá aí na terra mesmo e pronto. A terra já tá tá adubada. Na terra fina você tem vários tipos de produto pra poder dar uma plantação boa” (Entrevista, 2025). Dessa maneira os juticultores da ilha do Merrecão se favorecem do calor e da água do rio nas plantações às margens do rio para o máximo aproveitamento da água que vem durante a cheia. As práticas ecológicas dos juticultores no labor da juta se dão a partir de uma racionalização que está conectada à natureza.

Diferente da visão ocidental que instrumentaliza e destrói a natureza a socioecologia do juticultor se dá a partir dos “nossos relacionamentos uns com os outros, com as gerações futuras e com a teia da vida da qual somos parte (Capra, 1999, p. 17). Em Leff (2010) as relações do juticultor com a natureza estão numa outra lógica, uma lógica ecológica, diferente da lógica do progresso europeu que gerou os conflitos sob a forma de catástrofes e impactos ambientais exacerbados, as chamadas externalidades do sistema econômico. Neste universo não existe a divisão de humanos e não humanos, pois todos compõem o mesmo coletivo. O trabalho do juticultor se “articulação do mesmo coletivo, definindo como uma lista sempre crescente de associações entre atores humanos e não-humanos” Latour, 2004, p. 161). Este é o princípio da alteridade que para Krenak (2020, p. 06):

[...] tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem a água com a gente e que pisam nesta terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão.

Tem-se muito a aprender com o juticultor que tem sua subsistência baseada no respeito aos ecossistemas naturais. As próprias fibras naturais de juta e malva, segundo Soares (2015, p. 30) “são totalmente naturais e preservam o meio ambiente, além de serem utilizadas na fabricação artesanal de bolsas, forros de carpetes, pastas para papéis entre uma vasta gama de possibilidades”. Em meio à crise ecológica são alternativas sustentáveis por serem um produto biodegradável. Portanto, os juticultores tem modelos de vida ecológicos num cuidado com a natureza a partir de um Bem Viver. Este Bem Viver foge à lógica da modernidade capitalista para uma vida sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos e a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta (Acosta, 2016).

CAPÍTULO III: O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO DO JUTICULTOR NA ILHA DO MARRECÃO

3.1 O imaginário dos juticultores da Comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão

Na visão de Durand (19997, p. 14), o imaginário é “o conjunto de relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens. E esse capital pensado pelo homem se constituiu no seu capital cultural, englobando todos os elementos que fazem parte de sua cultura”. Pensar o imaginário amazônico nesta perspectiva é ter em mente que a vida das pessoas que aqui vivem é atravessada pelas mais diversas culturas que vem do negro, do branco e do indígena em sua ancestralidade. É uma cultura que floresce e se projeta nas vivências, devaneios, processos de (re)criação das imagens-metáforas que formam um conhecimento único. A água como elemento material agregador de imagens e de vida nos possibilita desvelar a Amazônia, pois os rios, lagos e igarapés sempre exerceram papel fundamental na vida de seus habitantes como os juticultores da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão.

Neste lugar seus moradores vivem, imaginam e sonha diante das águas. Tanto o seu modo de vida quanto o seu imaginário estão intimamente ligados às águas. Como afirma Bachelard (1997, p. 30), “quando simpatizamos com os espetáculos da água, estamos sempre prontos a gozar de sua função narcísica. A obra que sugere essa função é imediatamente compreendida pela imaginação material da água”. As histórias que circundam o imaginário de seus moradores se dão sempre em conexão deste elemento material que nutre a terra onde plantam a juta e malva e os seus devaneios.

O poeta amazonense Thiago de Mello (2002) chama esse território líquido de Pátria das águas na simbiose entre o real e o mítico da vida dos povos amazônicos, onde “por detrás do olhar do rio há um mundo de signos e mistérios (Loureiro, 2001, p. 202). Trata-se, pois, de um imenso espelho de significados, lugar da fluidez e da errância que sempre permitiu aos sujeitos uma experiência singular: o olhar de estranhamento e contemplação.

As águas do rio Solimões que banham a comunidade são produtoras de águas míticas, heranças cosmogônicas e cosmológicas dos povos ancestrais que aqui viveram, exemplo disto é a Cobra Grande que povoa o imaginário da comunidade. Essas heranças endógenas e exógenas fluem como correnteza rumo a um estuário de imagens oníricas (imaginário popular, cotidiano) que contribuem para a formação da cultura amazônica, rica e complexa (Holanda, 2019).

No decorrer das primeiras décadas do século XX, aproximadamente, a ciência fez uma série de descobertas fundamentais relativas à Amazônia, no campo da Arqueologia e da antropologia. Surgiram novos objetos teóricos, como as ‘matas culturais’ e os ‘solos antropogênicos’, que soterraram de vez o mito da floresta virgem. Avançou-se consideravelmente na compreensão das ecologias praticadas pelas sociedades indígenas contemporâneas, das suas filosofias e cosmologias, dando face a uma antropologia do sensível (Loureiro, 2000). Nesses novos estudos o que importa não é a extensão e a excelência de um saber sobre o outro, mas a revelação de um saber alternativo, uma forma ver viver a realidade fora de um paradigma que exaure o elã⁸ da vida, uma sociedade do cansaço (Han, 2015).

É nesse cenário que se protagoniza os estudos do imaginário dos povos tradicionais da Amazônia – uma forma de compreensão da cultura da floresta, isto é, uma visualização cultural da floresta narrada pelos próprios povos que nela habitam. Nessa versão prevalece, não a relação sujeito-objeto, antropocêntrica, de poder e dominação, mas a relação entre sujeitos, humanos e não humanos, baseada na equidade e reciprocidade. De fato, sabe-se que os povos tradicionais, como é o caso dos Juticultores, conferem aos animais e às plantas, via de regra, os caracteres subjetivos da pessoa humana: consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa. Exemplo disso são os mitos sobre o boto, a mãe do lado, encantados da floresta, etc.

Como lembra Pardini (2020), as cosmologias Yanomami, por exemplo, as árvores da floresta e as plantas cultivadas não crescem sozinhas, mas por obra de *Në roperi*, o espírito da fertilidade, que faz crescer a vegetação por onde passa e se parece com um ser humano, mas é visível apenas para os xamãs (Descola, 1986). De acordo com essa perspectiva Kopenawa; Albert (2015, p. 207, 209) ressaltam que:

É ele que faz acontecer a riqueza da floresta e que, desse modo, alimenta os humanos e a caça. É ele que faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos. Seu nome é o de tudo o que prospera, tanto nas roças como na floresta [...] assim que o xamã faz dançar *Në roperi*, as flores começam a desabrochar nas árvores. Em seguida, os galhos ficam férteis e carregados de frutas.

Note-se que para os Yanomami, os seres humanos, animais, árvore, peixes, rios dentre outros são inseparáveis da natureza, fazem parte da denominada por eles de ‘pele da floresta’ (Kopenawa; Albert, 2015). A terra, água e floresta são entidades vivas, animadas, que no

⁸ Ele pode ser definido como o momento de maior energização e potência criadora e transformadora. Uma explosão vivaz que cria o extraordinário, não sendo encontrada do lado de fora, distendido, como força física; ele é internalizado e se movimenta por sua própria capacidade de fruição. Ver Bérgeon, (1991).

imaginário desses povos são superfícies povoadas por um mosaico de vidas, sujeitos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 46).

É nesse cenário que o imaginário dos Juticultores repousa, pois as paisagens que molduram a realidade da Ilha do Marrecão são entrecortadas pelo grande rio Solimões e seus afluentes, e esses, por sua vez, uns rios um pouco menores, onde desaguam os igarapés, circundados pela mata, constituindo um universo de biodiversidade, onde humanos e rio se fundem na geografia da floresta, vivendo numa comunhão mítica, uma amálgama de sentidos, em um lugar onde a água é o verdadeiro sangue da mãe terra.

A água é vista por aqueles que ali vivem como sendo um isomorfismo do sangue, que corre misteriosamente nas veias, vasos e artérias, ou escapa com a vida pela ferida. “O rio/sangue é o senhor da vida e da morte” (Bachelard, 2012, p. 97). As muitas canoas que passam nestes rios conduzem homens, mulheres e crianças, e com elas suas histórias, seus sonhos, suas lutas, e seus mitos.

Figura 18: crianças em canoas na frente da comunidade São Sebastião



Fonte: Vasconcelos, 2024.

A vida dessas pessoas é perpassada, pela mistura da subjetividade e objetividade, sintetizando e sendo sintetizadas pela cultura em que vivem. Assim, o cultivador da Juta na Amazônia se projeta no meio em que vive, e re/cria o seu imaginário, construindo seu próprio

conhecimento do mundo que o cerca. A toada do Boi Bumbá Garantido, intitulada “O juteiro da Amazônia” expressa o viver do juticultor da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão:

Eu sou caboclo ribeirinho
Eu sou juteiro

Agricultor das barrancas desse rio
Cada gota de suor nessa várzea derramada
Vem da fibra planto fibra pra família sustentar
Tenho fé nossa senhora que a safra vai ser boa
Regatão trouxe a notícia que a enchente vai chegar

Sou juteiro da Amazônia
Amazônia é meu lar
Meu compadre planto juta pra família sustentar

Sou caboclo valente
Morador das barrancas desse rio barrento
Razão de vida e sustento das vidas deste lugar
Sou agricultor diferente, só planto quando o rio seca
E vivo da pesca quando o rio enche
(Paulo Medeiros e Tony Medeiros, 2013).

A toada é a expressão da cultura da juta na vida dos moradores da comunidade São Sebastião nos canteiros da várzea sob o sol do dia no labor do trabalho da juta/malva na busca do sustento para a sua família. A fé católica da comunidade que carrega o nome de um santo padroeiro se mistura aos mistérios dos encantados e às águas que inundam as plantações durante a cheia. É nestas águas que o juticultor tece seus conhecimentos fruto da relação com a natureza e o imaginário compõem o tecido cultural destas vivências. Dessa maneira, “o devaneio assimila o próprio real. O que ele percebe é então assimilado. O mundo real é visto pelo mundo imaginário” (Bachelard, 1988, p. 13).

Sobre o imaginário na vida dos juticultores, entendemos que para compreender os atores amazônicos em suas narrativas e como esses discursos estruturam uma visão de mundo, utilizamos como pressuposto as teorias do imaginário. O estudo do imaginário, que era subjugado, subalternizado, desvalorizado, minimizado, por um reducionismo dualístico, a meras lembranças, memórias fluídas da consciência, ganha um novo e merecido horizonte com Bachelard a partir de seus estudos iniciados a partir de 1935, que vem criticar as atribuições que eram feitas aos estudos desta linha teórica (Pitta, 2005).

Durand (1998) nos concede uma base para o estudo por meio da maleabilidade destas estruturas que, para o autor, não se enrijecem, não surgem para edificar verdades absolutas, mas para propor formas de percepção acerca das configurações imaginárias que surgem nos diversos

grupos socioculturais. Durand (1998, p. 41) percebeu que o imaginário se configura através de um trajeto antropológico que se constrói e se modela “pelos imperativos pulsionais do sujeito”. Essa trajetória em que se configura o imaginário, relaciona-se com a materialidade observada por Bachelard (1998), e a manifestação simbólica ao imaginário formal.

Para Bachelard (1996), o imaginário vem a ser uma composição entre forma e matéria ou um imaginário formal e um imaginário material. A imaginação formal busca a superfície da matéria, é o que aflora, o que vem à tona, o que está à amostra de todos, o *à priori*. Já a imaginação material, a parte edificante, trata-se do cerne, *âmago*, é o que constrói, o que constitui a superfície formal, nela residem as motivações simbólicas que impulsionam o imaginário material a adorna-se pelas formas. Para tanto nos apoiamos na obra de Bachelard (1996, 1998) e Loureiro (2001).

Como o ambiente dos jiticultores da pesquisa consiste nas águas, a obra de Bachelard (1997) *A água e os sonhos* consistiram em uma chave interpretativa de primeira ordem. Nesta obra o autor compreende a dificuldade de interpretação da forma e da matéria, das imagens criadas pelas águas por serem pouco exploradas pelos poetas e filósofos, onde as águas consistem mais como um adorno do que como o cerne das reflexões.

Contudo o autor revela uma riqueza imaginária no elemento que se torna ambíguo e dualístico em suas manifestações simbólicas. Este autor desenvolve uma metodologia própria para compreender as imagens reveladas nas águas. No processo de investigação, nos conduz para uma compreensão da materialidade das imagens, daquilo que as constitui e constrói, estando por detrás das formas aparentes, por detrás da estética das imagens, “as imagens que se ocultam” (Bachelard, 1997, p. 02). E são essas imagens as que condizem com essa textura de materialidade, a qual está abaixo ou por detrás das superfícies.

Para Bachelard (1997) as superfícies das imagens são realidades monótonas. Essa monotonia decorre da carência de significados atribuídos às imagens, de modo que elas passem despercebidas por um olhar familiarizado a esta superfície. Trata-se de imagens vagas, que nos norteiam para um significado vago, impreciso, frágil, fugidio. O autor reitera que, ao transgredir para essa superfície líquida das águas, o sujeito contempla as imagens refletidas da paisagem, onde a superfície aquosa não restringe o sujeito a apenas uma contemplação, mas o convida ao mergulho (Bachelard, 1997).

Esse mergulhar nas águas é o mergulhar nos sentidos e significados despontados pela materialidade que constitui essas imagens aparentes, as imagens formais, no caso, a paisagem habitual a que se deparam os jiticultores. Esse ato de criação primária, que rompe a superfície formal das imagens por meio de uma criação de sentidos, é como um estado de criação poética,

onde o juticultor observa e devaneia, mesclando a realidade formal e material, em uma só. A dimensão poética constituiu outro aprendizado com os juticultores que trabalham com o imaginário.

Para Loureiro (2001), a poesia vem narrar os momentos de transição paradigmática que o mundo já teve. Nessa perspectiva, a poesia é construída a partir das narrativas, das palavras e das histórias que contam a trajetória dos povos, das crenças, dos mitos, das aventuras, repassando e atualizando a cultura e a tradição para a posteridade que, de certo modo, eterniza-se pelas veredas orais e escritas. Nesse viés, a poesia não se manifesta apenas por estruturas semânticas que obedecem a roteiros de escrita e um rigor padronizante da linguística, mas se desvincula seguindo um caminho artístico contemplativo da expressão que advém da manifestação humana e da natureza (Ibidem, 2001, p. 61).

Na Amazônia, a tessitura do real se funde com o imaginário junto aos povos tradicionais desta região (Loureiro, 2001). Não existem limites entre essas duas vertentes, as quais se misturam em uma viscosidade simbólica que pari inúmeros seres, encantados, assombrados, sagrados, criando um mosaico arquetípico com figuras emblemáticas da cultura. Esse enredo brota do encontro do sujeito com o ambiente, onde um exerce poder de influência sobre o outro. O universo imaginário mitológico é uma das maneiras mais profundas de “relacionar, compreender e explicar, na Amazônia, a relação dos homens entre si e com a natureza” (Loureiro, 2001, p. 99).

Sabe-se que no imaginário amazônico existem uma constelação de seres, animais fantásticos, plantas míticas, reinos submersos habitam as águas amazônicas. São seres que estão na imersão das águas, pois é das águas que estas coisas aparecem. O rio espelhado, seja pelo sol ou pela lua, nos desperta para os mistérios no fundo das águas. Dessa forma as águas doces são abrigo de mitologias, imagens e devaneios (Bachelard, 1998). Estes seres chamados de encantados moram no invisível das encantarias, onde o visível está prenhe de invisibilidade (Merleu-Ponty, 1999). Durante a pesquisa de campo, alguns de nossos entrevistados relataram estas histórias na comunidade São Sebastião, vejamos:

Tem lenda é do Boto, que eles disseram que me falaram, né? Que viram, já na costa do Marrecão, o Boto boiando, né? E depois o cara subir já era um cara. Ele ia lá com uma menina. Ela se encantou pelo Boto e o Boto se encantou por ela. E contaram que deram uma pisa no Boto até cair na água. Ele aí virou um homem. Quando ele caiu na água, ele virou o Boto. Essa lenda foi aí na costa do Marrecão, já (Entrevista, 2024).

As narrativas sobre os botos são pulsantes no imaginário dos povos amazônicos. De acordo com Bruce (2022, p. 86), “para essas mulheres o boto é o ser das águas mais temido

pelos moradores das comunidades tradicionais. Ele é um dos espíritos do mal que vivem no fundo do rio que se transforma em humano nas noites de lua cheia e saem em busca das moças com a mente fraca para atormentá-las”. Dentro de uma perspectiva de gênero, Torres (2009, p.157) adverte que a dominação masculina evidente nessa narrativa do boto “está associada à tessitura do patriarcado nas terras do Novo Mundo recém-conquistadas, pelos europeus, com flagrante manipulação da mulher (enfeitiçamento) pelo boto, que a seduz e domina”. O boto é a figura do macho humano que persegue e não aceita o “não” de uma mulher (Bruce, 2022).

No entanto, estas narrativas também podem estar atreladas a outras questões que como não podem ser comprovadas, utiliza-se do sobrenatural como forma de compreensão do inexplicável. É comum nas comunidades tradicionais amazônicas os mitos em torno do boto “estão cada vez mais vivos e justificam e fundamentam toda a atividade humana” (Eliade, 2007, p. 08). É o que podemos compreender no seguinte relato:

Sim, eu tenho uma história que o pai contava, que até depois que eu fiquei moça, eu ainda cansei de ver. Ele contava para nós que tinha uma família que morava aqui para cá. Uma família de morenos, eles eram bem morenos. Inclusive, esse rapaz, o nome dele era Justino. Aí tinha uma árvore bem no barranco onde era descida da casa dele, né? Aí, hora da meio-dia, quando o pai dele ficava descansando com a mãe dele na cozinha, ele ia para debaixo daquela árvore sentar num banco que tinha lá, aí descia o barranco assim, tinha a balsa dele, aí ele ficava sentado lá passeando, espiando lá pro rio. Aí gostava de vir aquele cardume de boto, né? Vinha aquele cardume de boto boiando, boiando. Aí quando foi um dia, ele começou arremedando aqueles botos. Aí os botos foram se aproximando. Aí a mãe dele de lá ouvia ele arremedando os botos, né? Aí dizia, meu filho, sai daí, meu filho, não mexe com o bicho, ainda mais que é meio-dia, vem-te embora pra cá. Sempre ele estava ali. Aí quando foi uma vez, eles estavam lá, aí ele estava arremedando os botos, eles chegaram bem próximo de onde ficava a balsa, aí a mãe dele viu quando ele levantou e saiu correndo pra beira. Esse rapaz, né? Correu ela, se levantou e ficou olhando, ele correu, pisou em cima da balsa, a balsa era comprida, pisou em cima da balsa, correu assim, ele se jogou dentro d'água. Dentro d'água, aí sumiu (Marlene, entrevista, 2025).

Este relato mostra que a natureza como mãe nutre o solo para a plantação, sacia a sede, sede o peixe para a alimentação e abriga os filhos em suas margens também castiga quem maltrata seus habitantes aquáticos e polui os rios. Em outra narrativa, Marlene nos relata o seguinte caso:

Tinha um boto que atormentava as meninas que moravam nos flutuantes. Lá no lago do Boné tinha que ter cuidado que era moradia dele e no menstruo não podia ir. Ele dizia que não podia, que ali onde ele morava, ele dizia que era uma moradia dele, e algumas delas jogavam alguma coisa lá. Ela mesmo falava, e as outras moças que também endoidaram, que elas jogavam as coisas que elas usavam, no tempo menstrual, e ele não queria sujeira, porque lá era uma moradia dele. Era os panos que elas usavam, que na época não usavam

absorvente, era pano mesmo, elas jogavam lá pra cima do capim, lá dentro da água, então ele não gostava que elas jogassem, aí ele dizia que elas eram cebosa, que ele não gostava daquilo, por isso que ele queria tirar ela, a vida dela e tirou (Entrevista, 2025).

É um relato que demonstra o castigo por poluírem o lar dos botos, os lagos que geralmente servem para a reprodução destes. O poeta Thiago de Mello chama esses seres encantados de guardiões dos verdes: “Agredida, violentada, a floresta se defende. [...] Defende-se com os poderes de encantamento dos lendários habitantes da selva. Os poderes dos seres invisíveis. Nem todos invisíveis (Mello, 2002, p. 53-54). Para Tufic (2012, p. 184), “o mito é o lado afetivo das coisas. Ele é um chamado da natureza para o todo que nela se move.” É uma estrutura invisível que se manifesta a partir de fragmentos [...] buscando um sentido para o mundo”. O mito funciona como uma forma de racionalização do mundo, onde esta racionalização está no cuidado com a natureza (Eliade, 1972). Por este motivo, “não devem ser entendidos como invenção ou falso, pois são verdades temporais que compõem a realidade dos povos que vivem às margens das águas entre o real e mítico” (Cerdeira, 2024, p. 107).

Benjamin (2009, p. 505) elucida que “a verdade não é – como afirma o marasmo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece”. No caso dos juticultores da comunidade São Sebastião existem uma tríade temporal de relações entre o social, o ambiental e mítico que moldam as suas relações com o seu lugar.

Essa profundidade viscosa e densa do imaginário amazônico torna-se um solo fértil para a produção de interpretações, compartilhamento ou explicações simbólicas da realidade. Pelo imaginário o sujeito transfigura o seu ambiente, moldando-o de acordo com suas intimidades e estranhamentos. Nos átrios da floresta os juticultores vivem junto com a natureza relacionando-se no trabalho diário de retirar, da mesma, o sustento necessário para a sua sobrevivência.

Cria-se uma tessitura onde as vidas das pessoas e a natureza se encontram, se misturam e criam novos sentidos e significados, relacionando-se de modo que não se pode identificar o ser dominante ou o dominado, mas um paradoxo entre dominação submissa e submissão dominante (Loureiro, 2001). Nesse contexto o imaginário unifica, funde o homem com a natureza e cria extensões de vidas abstratas que selam esse encontro.

É nesta vivência que o imaginário se revela por meio de um “sfumato” que se cria como uma camada indefinida entre o real e o surreal (Loureiro, 2001). Essa indefinição elementar nos revela à inexistência de limites, entre homem e natureza, dessa forma, não podemos compreender o sujeito amazônico de forma separada de seu ambiente. Como o “sfumato”, temos uma realidade única, misturada, miscigenada, tal como o encontro das águas escuras de

um rio com as águas amareladas de outro rio. Na unidade representativa da água, “a água é senhora da linguagem sem brusquidão, da linguagem contínua, continuada, da linguagem que abrande o ritmo, que proporciona uma matéria uniforme e ritmos diferentes” (Bachelard, 1997, p. 193).

De acordo Bachelard (1998), para que o ser possa contrair uma experiência poética, ela deve ser posta sob a dependência da experiência onírica. A experiência é provar, sentir, mergulhar, o se entregar ou se abrir para alguma coisa que lhe conduza a uma irrealidade, para o autor seria como tirar férias do real. Esse contato, essas férias da realidade proporcionam ao ser uma ampliação da sua capacidade perceptiva abrindo possibilidade de acesso às zonas até então interditadas pelo domínio do lugar que se convencionou chamar de real.

Mas as relações dos povos tradicionais com as águas não são apenas de reciprocidade, pois as águas também arrastam, afogam e matam. Capivara nos narra sobre uma criança e um homem desaparecidos encantado pela cobra grande:

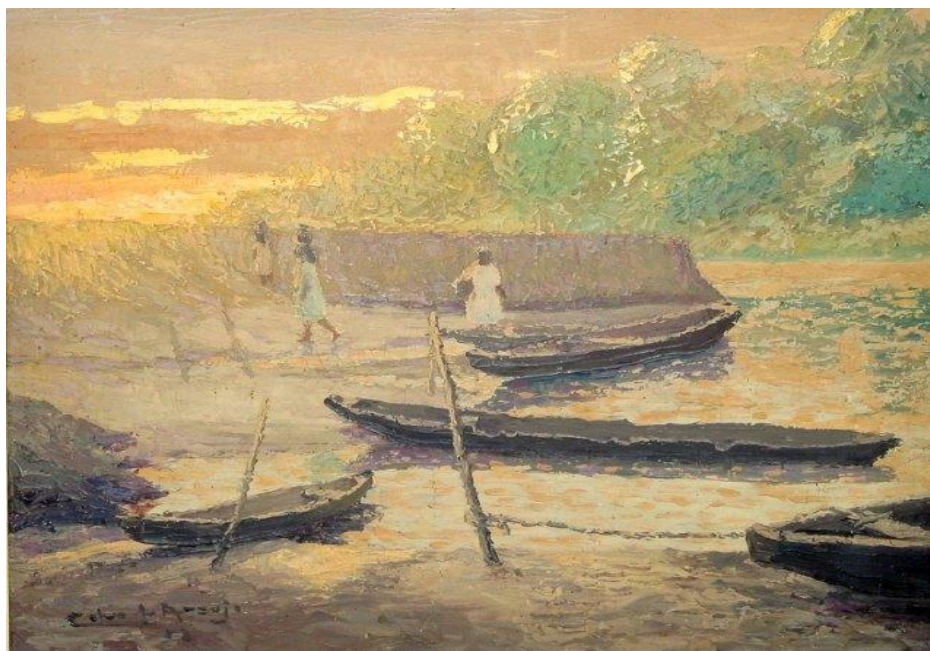
O que o senhor já vivenciou? Conhece alguma história? De encantaria? Assim, eu já vi casos aliás até aconteceu na minha família que agora em 2019 e a gente até hoje a gente pensa que foi que uma criança se encantou até minha bisneta caiu, não era esse flutuante era outro flutuante estava plantando uma roça aqui em cima. E a meninazinha desapareceu. Aí a gente caiu na água não sabe tiraram o fruto antes avisaram o pessoal muita gente procurando procuraram nada, nada no outro dia o bombeiro chegou passou o dia todo baixo aqui baixo aqui é baixo na beirada não é fundo. Tem muita gente que diz que se encanta em cobra grande e também aqui ali em cima teve um cara também que sumiu (Entrevista, 2025).

Estas histórias são o resultado da transculturalidade, onde os mitos indígenas são incorporados por estas populações que os denominam de encantados. Para Maués (1990, p.196), os encantados são “seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com os espíritos, manifestam-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais”. Entre o visível o invisível, entre o real e o mítico os povos tradicionais amazônicos constroem suas temporalidades baseadas numa poética do viver do juticultor.

A poética torna-se fonte de vida e é essência necessária para perpetuação do sentido de vida amazônica. Cada singularidade, costume, crença, tendem a manter, de algum modo, um perspectivismo original, fundante, sentimental e norteador para os povos que habitam a região. A transculturalidade nos abre para percepções referente às relações e trocas entre culturas no entrelaçamento intercultural entre religiões, conhecimentos e imaginário dentro da complexidade das culturas amazônicas. A pintura a seguir evidencia esse ambiente das águas,

onde juticultores cultivam a juta e a malva a partir de uma cultura de vida que se forma na multiplicidade da cultura amazônica, entre a cultura portuguesa, indígena, negra, japonesa e amazônica:

Figura 19: Pintura de Calvo de Araújo retrata paisagem amazônica com a juta



Fonte: <https://oeco.org.br/colunas/25754-a-pintura-amazonica-pode-inspirar-sua-conservacao/>

Um exemplo dessa multiplicidade é o festejo de São Sebastião, santo que dá nome à comunidade. A festa é carregada de significados para além de meras impressões, pois esta é o resultado das linhas furos e desvios da cultura que tecem a rede imaginária da vida do juticultor. Para além disso, a festa age como um laço que une as pessoas, “além de suspender o tempo cotidiano, ela se constitui de uma série de instantes encantados, eternos” como assinala Maffesoli (2003, p.123).

Essa festa costuma ocorrer no dia 20 de janeiro e é dividida em duas partes, a social e a religiosa. A parte religiosa é composta por realizações de missas, onde a comunidade se reúne na capela para as celebrações dos ritos litúrgicos no encerramento do festejo que acontece no dia do santo padroeiro. Nesse dia acontece também a procissão, rito em que os fiéis caminham por um percurso curto, já que não existem ruas por se tratar de uma pequena comunidade rural. Nesse caso, é um caminhar pelo caminho, rodeado pela floresta, onde os moradores fazem a manifestação pública de sua fé, celebrando entre si e entre moradores que vem de outras localidades próximas.

De acordo com Wagley (1988), as comunidades amazônicas têm suas peculiaridades de acordo com suas tradições históricas e culturais, mas estas são praticamente comandadas pelo sistema nacional e internacional. Assim, a comunidade mantém uma tradição religiosa católica,

mas também possui igrejas evangélicas. De acordo com Corrêa (2015, p. 04) as festas “irrompem de modo subjacente a preocupações cotidianas. São associadas à religião porque ambas se relacionam a aspectos da sociabilização das pessoas. São atos coletivos, nos quais a participação é direta, diferenciando-se de espetáculos impessoais”. Para Eliade (1992), festas de santo não são apenas comemoração de acontecimento mítico, mas reatualização de comportamentos simbólicos, já que por meio dela retira-se do tempo histórico uma pessoa e impele-se a inclusão dela no tempo imaginário das causas e coisas sagradas (Corrêa, 2015).

A parte social acontece após a celebração religiosa com o arraial que acontece na sede de eventos e reuniões da comunidade. Nesse momento acontecem os leilões, as bandas tocam preferivelmente gêneros musicais como forró e brega, e dura até o dia amanhecer como é típico das festas do interior. É o momento de diversão e descontração, momento em que a socialização acontece. Durante o dia ocorrem os torneios de futebol. Várias equipes de outras comunidades participam competindo entre si por um prêmio que, quase sempre, é um garrote ou uma quantia em dinheiro. Esse momento esportivo, apesar de ser festivo, é levado tão a sério que quase sempre ocorrem brigas. Capivara, além de presidente da associação de moradores da Ilha, também atua como juiz de futebol nesses torneios. Nos conta que ele e o seu compadre não estão se falando devido uma desavença durante uma partida dessas: “eu não tô nem me cheirando bem com ele, esse negócio de bola, aí a gente num campeonato aí, a gente tava marcando aí o filho dele veio com essas presepada, eu dei um cartão amarelo pro filho dele que entrou com maldade no outro, aí eu dei o cartão amarelo pro filho dele e ele ficou brabo aí veio pra cima de mim né, queria brigar comigo, aí ficaram meio assim, não falam comigo não” (Entrevista, 2025).

O santo padroeiro da comunidade tem uma representatividade simbólica para os fiéis. É o protetor da humanidade contra a fome, peste e a guerra. Nesse caso é o protetor da comunidade, dos jaticultores homens e mulheres que vivem nesse pequeno pedaço de chão rodeado pelas águas barrentas do Rio Solimões. Os fiéis fazem suas promessas para terem uma boa colheita, mas também pedem a intercessão do santo pela cura do corpo quando estão doentes. As promessas são pagas durante o festejo do Santo padroeiro, especificamente no dia dedicado ao santo, dia 20 de janeiro. Essas promessas são pagas quase sempre por um sacrifício feito pelo fiel como um caminhar de joelhos, descalço ou uma doação em alimento ou em dinheiro. A festa de São Sebastião da Ilha do Marrecão reúne fiéis de várias localidades, que chegam em canoas, voadeiras e recreios, que são embarcações maiores. A chegada é anunciada com queima de fogos de artifícios das embarcações que se aproximam do porto criando assim um ambiente de festa e comemoração na comunidade.

Neste lugar diante da floresta, as plantações de juta/malva e as águas o juticultor da Amazônia tece suas relações pelos fios da cultura popular onde sonha e imagina, mas também se faz presente no imaginário amazônico como representação simbólica da juta na Amazônia. Nessa compreensão, “o imaginário está na vida de todos os que habitam a Amazônia, está na cultura, na poesia, na música e na arte em geral” (Loureiro, 2000, p. 227).

O juticultor vive sua realidade usando, acentuadamente, todos os seus sentidos, os quais apresentam uma grande sensibilidade, reconhece os cheiros, os sons, as manhas da natureza e os seus mistérios. O escuro da noite, o barulho da mata, o murmúrio do rio, proporciona não só o devaneio, como também a liberação do imaginário voltado para os mitos e os encantados, que habitam as águas dos rios e a floresta. Muitas são as expressões que podem ser usadas para tentar expressar o que significa o universo amazônico. Mas, independentemente de qualquer termo que se use para lhe atribuir um significado, não se pode esquecer que o imaginário e a realidade compõem as relações complexas entre o humano e não humano na Amazônia.

3.2 A Amazônia profunda dos juticultores

A Amazônia profunda compreende o universo cosmogônico dos povos amazônicos nas conexões ocultas com as águas, a floresta, a terra e os seres entre o real e o mítico. Mergulhar neste universo é deparar-se com as relações profundas que as comunidades tradicionais tem com o seu território no elo afetivo entre natureza e cultura. Este elo afetivo se dá como para uma mãe no carinho e aconchego que reativam ontologicamente a responsabilidade dos povos amazônicos com a natureza.

A responsabilidade com a natureza está na essência do habitar dos juticultores que carregam essa essência ancestral com o ambiente amazônico. Para Krenak (2019, p. 11-12), “os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina”.

Esse cuidado com a natureza é um retorno às origens, a uma lógica do regresso, à casa comum de todo que é a Terra a partir de convivências solidárias cuja pertença transcende os nexos relacionais da aldeia e das localidades, para alcançar o Planeta (Eliade, 2007). Esse local é a várzea e suas águas que movimentam o pensamento mítico da floresta o imaginário, provocando aquilo que Loureiro (2001, p. 87), denomina de olhar “estético poetizante do

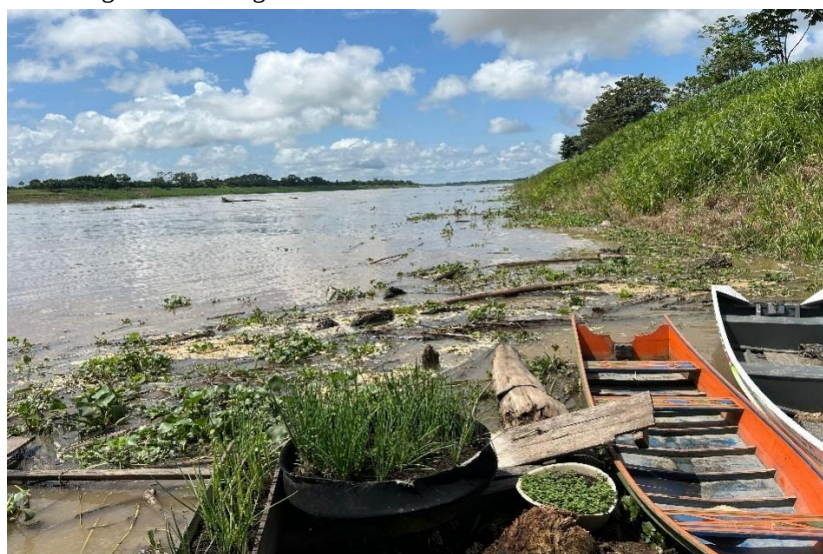
cotidiano natural amazônico”. Esta percepção é um mergulho na Amazônia profunda, por onde o imaginário repousa e dá sentido estético à realidade cultural do juticultor.

O *ethos* do Bem Viver reflete os modos de vida dos povos tradicionais, cosmovisões que vislumbram os estilos de vida cultivado tradicionalmente por meio de uma autêntica ética ecológica. Uma consciência que propõe construir uma maneira nova de inter-relacionamento com a natureza, com a teia da existência em que todos estão inseridos e entrelaçados através dos fios que tecem a vida planetária, sendo ela material e imaterial, visível e invisível (Kopenawa; Albert, 2015).

É por via da perspectiva do Bem Viver que alcançamos as práticas ecológicas dos Juticultores da comunidade de São Sebastião, uma vez que por meio delas revelam uma ética da solidariedade, uma relação de alteridade ecológica (Bulhões, 2021) sob o manto do imaginário dos povos da Amazônia. As práticas ecológicas dos Juticultores como *ethos* do Bem Viver dá baliza e consubstancia as discussões travadas com os etnosaberes da região, que envolvem o cotidiano dos povos tradicionais e suas relações com a terra, a floresta e as águas.

As práticas ecológicas dos Juticultores se revestem de uma mística entrelaçada à natureza terra/água/floresta, que dá significado simbólico ao trabalho por eles realizado no âmbito da agricultura familiar, que explica a relação de afetividade e cumplicidade que eles estabelecem com a Grande Mãe e seu trato com o meio ambiente, numa pedagogia do cuidado que transcende os limites de sua pertença identitária pura e simples.

Figura 20: Registro das margens da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Essas asserções sugerem a construção de um sistema integrado e harmonioso entre seres humanos e o meio ambiente. Trata-se de uma relação de reciprocidade, afetividade e respeito

para com a natureza que é a teia da vida (Capra, 1999), e tece a sociabilidade na Amazônia do ponto de vista material e imaterial, numa transcendentalidade mítica dos povos da floresta.

O *ethos* do Bem Viver é arraigado às práticas ecológicas dos Juticultores, ao seu cotidiano de trabalho na agricultura familiar, ao trato com os animais domésticos, com a água, com os resíduos sólidos produzidos na comunidade, enfim, o trato que eles têm com os elementos da natureza. De acordo com Krenak (2020, p. 6),

Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa Terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão.

Observe-se que é dentro de um conjunto de relações que se constrói o tecido sociopolítico, econômico e cultural que as práticas dos Juticultores se expressam. Nesse sentido, a atividade agrícola da Juta e Malva, que faz parte do sustento de diversas famílias da Ilha do Marrecão, engendra uma relação de respeito e responsabilidade entre o Juticultor e a tríade materna⁹ (Bulhões, 2021) que margeia a sacralidade, uma vez que o plantio da roça atende às leis da natureza concernentes ao posicionamento da lua, que interfere na submersão da fibra nas águas dos rios devido ao brávio dos banzeiros, o excesso de chuva que inunda a várzea e impede a germinação e o desenvolvimento da juta, que poderá ficar “mirrada¹⁰” devido ao excesso de a umidade do solo, além disso, a não permissão dos espíritos da floresta ao manuseio dos elementos naturais resultará em uma agricultura estéril, degenerada, ineficaz e propicia a cólera (Kopenawa; Albert, 2015).

Perceba-se que o *ethos* do Bem Viver se encontra frente num importante paradoxo entre o conceito de progresso para os Povos tradicionais e para as elites econômicas. Enquanto, para os primeiros, “o progresso significa a garantia da sobrevivência em condições plenas e o alcance de uma convivência baseada numa relação de respeito e interdependência com a natureza sem prejuízos para nenhuma das partes” (Krenak, 2019, p.33), para outros, o progresso significa tão somente o avanço da economia, a dominação e o controle da exploração comercial dos recursos naturais. Enquanto para os primeiros, “progresso significa Bem Viver, para os outros, significa viver bem, ou seja, adquirir coisas, competir no mercado, ter poder de compra, possuir posses e propriedades” (Bulhões, 2021, p. 137).

⁹ Termo que faz alusão a terra/água/floresta que assinala o grande manto da natureza que envolve, acolhe e protege os seres, é o húmus, o colo e o berço primordial da Grande Mãe.

¹⁰ Entre os povos do interior da Amazônia refere-se a um estado de desnutrição ou sem vigor físico.

Conforme Takuá (2019), enquanto sociedade, precisamos realizar mudanças significativas em nossos modos de vida e de se relacionar com a vida. Em defesa de uma polinização do Bem Viver, Takuá afirma que as mudanças de significação precisam gerar mudanças de hábitos para que não sejam “ocas”. E essas mudanças são urgentes, pois,

Quando eu falo de mudança de hábito, e que isso dói como trocar de pele, eu digo que já passou da hora da gente começar a ter coragem de realmente fazer um equilíbrio – eu chamo isso até de um certo pacto – que seria você conseguir equilibrar o sopro de amor que sai da nossa boca quando a gente fala – as nossas ideias, as nossas inquietações, os nossos sonhos – equilibrar esse sopro de palavra com o compasso dos nossos pés, da nossa caminhada na Terra (Takuá, 2019, p. 5).

A pensadora nos solicita mudanças gerais em nossas formas de vida, para que seja possível preservar a continuidade da existência. Nesse entendimento, o Bem Viver emergido nas práticas ecológicas dos Juticultores não significa ausência do progresso e nem atraso proposital. Pelo contrário. Significa alternativa ao desenvolvimento baseado na lógica desenvolvimentista neoliberal ou neocolonial. É a comprovação de outro mundo possível, um *desvio* como nos sugere Deleuze (2014). Não se trata de rechaço à ciência e às novas tecnologias. As alternativas à sociedade neoliberal, ao mercado e ao consumo exacerbado podem contar com as inovações tecnológicas de ponta, desde que estejam a serviço da vida com qualidade e dignidade para todos os seres vivos, principalmente aqueles que tem na natureza a seu alicerce de vida, os povos tradicionais.

Os juticultores da comunidade São Sebastião habitam a ilha do Marrecão por gerações e nos conhecimentos passados de geração em geração criaram estreitas relações que permitiram conhecer, relacionar-se e envolver-se empiricamente com seu espaço na tessitura de conhecimentos únicos (Diegues et al., 2000). Este juticultor, a partir de seus conhecimentos vagueia pela várzea para a escolha da terra a melhor terra para plantar a juta e a malva. Esta busca exige um refinado saber sobre os lugares, o solo e as águas. Estes saberes vêm de uma ancestralidade num conhecimento primeiro com o espaço e o lugar (Merleau-Ponty, 1999).

Comunidade tradicionais com a de São Sebastião “são caracterizadas por um modelo característico de ocupação espacial e de uso dos recursos naturais com a finalidade principal de obter meios para subsistência” (Silva, 2019, p. 24). As técnicas que utilizam são de baixo impacto e sem a utilização de inseticidas ou agrotóxicos que prejudicam não somente o solo, mas as águas e a fauna. O resultado são fibras de juta e malva biodegradáveis e sustentáveis baseadas na agricultura familiar. Estes juticultores reproduzem historicamente seus modos de

viver marcado pela cooperação entre pares e sua forma característica de relação com a natureza (Arruda, 1999).

Para Bensusan (2019) saberes locais são os conhecimentos produzidos ou gerados diferentemente dos conhecimentos sistematizados pelo pensamento científico cartesiano e que refletem determinados modos de vida, tanto de povos indígenas, como de outras comunidades locais. Assim, percebemos que a realidade do juticultor se estende para uma interpretação complexa onde a dualidade de forma e matéria na verdade são multiversos de realidades em estados perenes de mudança. Isso se faz similar ao estado de entropia compreendida por Prigogine (1991), em que a desorganização na verdade é um estado de organização, aprendizado, erros, acertos, criações e esquecimentos. Entrópico é algo que pode melhor descrever, neste momento, a vida do juticultor em meio às vicissitudes e adversidades na vida diante da floresta e das águas em meio à crise ambiental e climática.

Para este mesmo autor, há uma dificuldade em entender a existência de tais conhecimentos e reconhecê-los como conhecimentos importantes para a Terra, pois “a gente sempre foi educada para pensar que a ciência é a única possibilidade. Que nossa forma de viver é a única possível. Que isso que temos é o melhor que podemos ter” (Krenak, 2019, p.79).

O juticultor e as práticas do cultivo têm uma forte relação material e vital com a vida tradicional amazônica dos povos que transborda a realidade e emerge no imaginário. A profundidade imaginária ainda é observada de forma oculta, obscura, mas sendo a própria matéria daquilo que dá sentido à vida na Amazônia, compondo um universo de símbolos que, segundo Durand (2002, p. 14-15), “não é apenas construção etérea, é ao mesmo tempo figura, fonte de ideias, de criatividade, de criação e elemento carregado de sentido”. É possível dizer que o ato criativo que o símbolo desencadeia é ele mesmo criação do sensível que religa pela aparição numa tentativa de materializar o indizível sendo para o autor, uma parte da estrutura que constitui o imaginário (Durand, 2002).

Para compreendermos o imaginário do juticultor, é preciso entender que a construção emerge do seu encontro com a natureza (Loureiro, 2001). O juticultor não constrói o imaginário sozinho, ele efetua essa construção com seus pares tendo as águas e a floresta como cúmplice de sua saga, seja pela forma física ou pelas representações espirituais criadas por ele. Sua poética segue uma métrica assimétrica que orbita juta/malva e a natureza. Dentro desta perspectiva, o juticultor da comunidade São Sebastião tem uma ritualística antes de entrar nas águas do Solimões para cortar e lavar a juta e malva pedindo licença e se benzendo na busca de proteção. Não se entra de qualquer maneira na água para colher, pois tem-se um cuidado, não

somente com os perigos do rio como cobras e arraias, mas as encantarias que hipnotizam o juticultor e o levam para nunca mais voltar. Vejamos o seguinte relato:

Como é que diz, meu Deus do céu? É um tipo de uma crença. Isso, que ele costuma fazer antes de entrar é um tipo de uma crença. A gente se benzia, né? Claro, pra poder entrar na água. Hoje em dia, todo mundo chega na água, mas antigamente, lá mesmo, no Maracão, pra tu entrar na água, tu fazia cruz na água, se benzia e tudo. Batia, né? Que era pros males sair. O gesto de bater. É, de bater pra espantar as coisas. Hoje em dia, não. O cara chega lá, entra na água, não tá nem aí, não tá nem, mas antigamente era assim. O cara se benzia e benzia a água, né? Batia, pegava um pau, batia, pô, pô, pô... Significava que era pra espantar os males, né? Era isso aí. Que eventualidade pudesse acontecer (Têê, entrevista, 2024).

É uma crença construída ao longo dos anos nas comunidades tradicionais no respeito pela natureza e no cuidado de si. Como elucida Torres (2016, p. 20), os povos tradicionais “respeitam os mistérios do rio e da floresta, que possibilita ao mesmo o cuidado com o ambiente onde habitam”. São normas sociais estabelecidas com a natureza que os cerca, onde os moradores da comunidade utilizam para a sua sobrevivência. Este é princípio que rege a vida dos povos tradicionais da Amazônia a partir de um número de modos de vida e culturas, que também se interpenetram ou emergem uma das outras (Welsch, 1999) a partir de processos simpoiéticos no fazer cultura com a natureza, no estar junto com a natureza (Haraway, 2016)

Através de seu imaginário e suas práticas ecológicas o juticultor expressa uma ecologia profunda no reconhecimento do valor intrínseco da natureza e a seu modo de habitar o mundo na funda conexão com a natureza. Nesse meandro de discussão, a cultura do juticultor da comunidade São Sebastião “é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido por intermédio do próprio processo de viver” (Santos, 2007, p. 81). Segundo Walter (2012, p. 146) “em cada cultura, a geografia (paisagem/lugar/espço/natureza/terra) tem um papel fundamental na constituição do imaginário cultural e um povo: ela é tanto natural quanto cultural; uma entidade material e uma ideia/visão mítica que participa na definição identitária.

A bacia hidrográfica da Amazônia é enorme e produziu historicamente diferentes formas de relação do homem com a vida, o que significa também diferentes formas de produção de imaginários sociais (Pizarro, 2012), o que torna o imaginário do juticultor da ilha do Marrecão único e ao mesmo tempo conectado numa cadeia sistêmica de fios que conectam as casas flutuantes, os moradores e as outras comunidades. Conforme Shiva (2003, p. 87),

As comunidades tradicionais poderiam se tornar referências para as sociedades modernas, e não o inverso, reconhecendo esses modos de vida como reservas antropológicas de civilização e de humanidade, pois os povos

tradicionais trazem consigo saberes inestimáveis a respeito da natureza, com classificações exuberantes que foram guardadas ao longo do tempo, sem as quais seria impossível a sobrevivência de grupos humanos.

Esta autora ainda salienta que “tais saberes são uma memória ecológica, cognitiva e cultural que foi refinada ao longo dos tempos, na mente de mulheres e homens” (Shiva, 2003, p. 87). Esta memória ecológica se faz pulsante na própria vida dos juticultores nos modos de viver, estar no mundo e habitar a margem das águas repassadas de geração a geração e compõem os conhecimentos ecológicos da floresta. Dentro deste universo amazônico “o imaginário permanece numa dimensão ambiental, uma matriz, uma atmosfera, aquilo que Walter Benjamin chama de aura. O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável” (Maffesoli, 2001, p. 02).

Na Amazônia, suas culturas e crenças trazem consigo elementos que marcam a forma do sujeito amazônico ver e viver sua atmosfera. Esses elementos estão corporificados na voz, na linguagem-vivência dos Juticultores, em suas práticas ecológicas¹¹ que expressam por meio das experiências de vida as múltiplas representações do imaginário presente na comunidade.

As representações imagéticas surgem como forma de explicação para a complexa formação do universo amazônico constituído por diversas manifestações orais que traduzem as cosmovisões dos povos da floresta. Nesse sentido, o imaginário é um fenômeno cosmogônico que constrói e faz parte da história da região amazônica (Loureiro, 2001).

Para Loureiro (2000) os modos de vida dos povos da floresta estão representados na literatura, imanadas de uma linguagem de encantarias, as quais legitimam uma visão simbólica do mundo amazônico. Nesse sentido, a prática do Juticultor traduz traços da cultura como mergulho nas cosmovisões da vida dos povos tradicionais.

Nessa perspectiva, as práticas dos Juticultores da Ilha do Marrecão são voltadas para o cuidado com terra, com a floresta e com o rio Solimões, evidenciando um sentido *ecológico*¹², de cuidado com o *Oikos*, a casa comum, a natureza. Configurando-se como ecológicas as práticas exercidas no cotidiano desses agricultores nos remetem a ecosofia, sugerida por Guattari (1990). Uma prática que possui em seu sentido geral a preocupação com as gerações, tanto da vida humana quanto da vida não-humana.

¹¹ Práticas ecológicas aqui compreendidas dizem respeito às atividades dos juticultores na vida cotidiana, tais como o trabalho, o associativismo e cooperativismo, a organização política da comunidade dentre outras. Todas essas práticas estão arraigadas ao simbolismo ternário a Grande Mãe, como um fulgor que irradia generosidade e esperança às vidas dos povos tradicionais e de suas comunidades.

¹² Ver Bulhões, A alma feminina e a poética da vida na Amazônia, 2021.

Pelo leito do imaginário, podemos compreender novas formas de interpretações da vida e da natureza, com parte nos povos tradicionais da Amazônia. O *ethos* de vida que envolve o cotidiano dos Juticultores é uma verdadeira fonte do imaginário, do devaneio, da empiria e de saberes tradicionais que revelam em sua atividade a elementos indicativos da relação equitativa que esses povos tem com a natureza, uma ética de reciprocidade que constrói “uma aliança entre os povos tradicionais com o planeta, revelando o sentimento de responsabilidade e de cuidado com o meio ambiente, com a manutenção da vida planetária e o respeito ao seu território, suas terras, o corpo da Grande Mãe protetora” (Torres, 2012, p.47).

No entanto, como assevera Morin (2003, p. 79), “a monetarização e a mercadorização de todas as coisas destroem a vida comunitária de serviços prestados e a convivialidade. O melhor das culturas nativas desaparece em proveito do pior da civilização ocidental”. Diante da crise ambiental e climáticas os juticultores tem suas práticas e modo de vida ecológico posto em risco. A percepção ecológica profunda dos entrevistados fornece a base filosófica e espiritual ideal para um estilo de vida ecológico e para o ativismo ambientalista (Capra, 1999). Compreender estas implicações e realidade socioambiental do juticultor é iluminar os dilemas, problemáticas, as agruras e o sofrimento, mas também as visões profundas e conexão do trabalho da juta e malva aliado à natureza Amazônica. A relação de reciprocidade entre o juticultor e a natureza “faz com que essa comunidade seja causa e efeito de um sentimento de pertença que não tem grande coisa a ver com as diversas racionalizações pelas quais, na maioria das vezes, se explica a existência das diversas agregações sociais (Maffesoli, 1988, p. 176).

No âmbito da complexidade, é possível perceber que a questão do conhecimento constitui uma das preocupações da teoria da complexidade que, segundo Morin (2013) implica em processos de revolução mental. Essa revolução implica em uma ação cíclica entre desordem/ordem/desordem, do conhecimento que se refaz continuamente. O autor busca compreender como se tecem as vias complexas de agregação do conhecimento. Compreendendo esta movimentação paradigmática, ele se opõe aos métodos tradicionais simplificadores que ramificavam a ciência em setores, em disciplinas.

Essa disciplinarização do conhecimento tornou-se um quebra-cabeça consistindo na tentativa de construir a imagem do mundo e, cada peça, ao invés de contribuir para a compreensão do todo, acabou por apresentar representações fracionadas do conhecimento e da realidade. Assim como Loureiro (2015) propõe uma leitura de dentro da Amazônia em um olhar sensível na busca de remover noções pré-concebidas esta leitura também busca essa profundidade. Isso só é possível evidenciando a Amazônia profunda dos povos e suas cosmogonias pelas vias do imaginário. A Amazônia profunda do juticultor evidencia uma outra

Amazônia, pouco conhecida, mas que persiste e resiste diante do tempo e da degradação ambiental nos seus territórios nas plantações de juta e malva.

Figura 21: plantação de juta na comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Este é o universo regional amazônico da várzea no Médio Solimões que foge à lógica ocidental por uma estética ética e ecológica profunda na contramão da Amazônia inventada no imaginário europeu (Gondim, 2007). Diferente da Amazônia exótica, edenista e infernal, a imersão na complexidade da vida do juticultor demonstra um imaginário que se impõe, nesse sentido, como parte da realidade do homem amazônico, há um imbricamento entre a imaginação e o real (Paiva et al., 2023). Assim, o imaginário e o universo amazônico do juticultor ultrapassam a compreensão equivocada do exótico, primitivo e selvagem.

Na Amazônia, o juticultor está entre diferentes percepções e concepções que se estruturaram no imaginário ao longo dos tempos. A partir de um olhar eurocêntrico, o homem e mulher na Amazônia foram sendo inventados e caracterizados por escritores e pesquisadores que pouco dispunham de instrumentos ou interesses para compreendê-los em sua intimidade (Gondim, 2007) ou, mesmo dispondo de instrumental, aproximaram-se deles com uma visão pré-concebida o que impede que interpretações localizadas se apresentem como leituras possíveis.

Entramos em concordância com Morin (2008) na compreensão das relações ecológicas dos povos da Amazônia que trazem no amago de suas vidas, a relação solidária com a natureza (Cerdeira, 2020). Para Morin (2008, p. 9), “o princípio ético da solidariedade – guarda o imenso desafio contemporâneo de assegurar a sustentabilidade da humanidade no planeta, no interior de uma crise de civilização de múltiplas dimensões.” Krenak (2019, p. 32), enuncia esta velha

configuração antropocêntrica ao imaginar mundos possíveis “no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza.”

Neste meandro de discussão, a abordagem das práticas ecológicas do juticultor como uma ecologia profunda da Amazônia permite trazer reflexões importantes em diferentes problemáticas que se fazem presentes no imaginário e na formação social amazônica diante do debate da crise ecológica na vida dos povos e manutenção da natureza viva. Desse modo, a questão amazônica engendra vários problemas de ordem epistemológica e socioambiental. Os povos amazônicos, mais especificamente os juticultores da várzea tem conhecimentos e cultura que precisam ser evidenciados. Krenak (2019, p. 12), aponta que a ecologia de saberes de Boaventura de Sousa Santos “deveria também integrar nossa experiência cotidiana, inspirar nossas escolhas sobre o lugar em que queremos viver, nossa experiência como comunidade. Estes são valores ambientais que estão no âmago do trabalho do juticultor e sua relação com a floresta, as águas e a terra como um único tecido que rege o Bem Viver na Ilha do Marrecão.

3.3 Reflexões conceituais: o real e o imaginário sobre o juticultor

O imaginário do juticultor e sobre o juticultor se faz presente nas mais diversas manifestações culturais e artísticas. Além das narrativas orais, o imaginário amazônico tem sido constantemente transmutado por diversas expressões artísticas, alguns autores como Loureiro (2001) tratam este processo de conversão semiótica. Estas manifestações estéticas e poéticas situam-se como expressões do imaginário das águas. O trabalho artístico (re) cria o visível (constructo artístico) através do preenchimento do vazio que a obra (significação) realiza a partir do imaginário (invisível). Para se pensar o juticultor é preciso adentrar na Amazônia profunda dos mitos, encantarias, artes, festejos e no ambiente úmido da várzea.

As representações sobre o juticultor na cultura popular amazônica evidenciam esta percepção profunda do imaginário das águas fora das exegeses judaico-cristãs e da geografia do exótico que se fixou de maneira incisiva no processo de ocidentalização do mundo (Pinto, 1999). A toada Caboclo da Amazônia do Boi Bumbá Garantido evidencia uma outra geografia, uma geografia das águas na retomada dos valores do ambiente amazônico na busca de novos sentidos e identidades nas culturas étnicas e culturais da Amazônia:

A lamparina ilumina o caminho
 Do caboclo da Amazônia
 Terçado e caniço nas mãos
 Não se cansa da lida
 Vai enfrentar sua sina
 Na canoa da esperança
 Pesca a vida nessas águas
 A certeza do amanhã
 Na firmeza das remadas
 Tem peixe na malhadeira
 Farinha e beijú na sua mesa
 Caboclo da Amazônia
 Tem peixe na malhadeira
 Farinha e beijú na sua mesa
 Caboclo da Amazônia
 Na várzea um juteiro mergulha sem medo
 Em busca das fibras nas águas (Demetrios Haidos e Geandro Pantoja, 2003).

Os versos experienciam o viver dos povos tradicionais amazônicos evidenciando o juticultor que durante a cheia vive da pescaria e na vazante das plantações de juta e malva. O labor do juticultor que passa o período de colheita da juta dentro das águas trazem a realidade de vida do juticultor numa geografia afetiva. Para Bhabha (1998, p. 23-24), “os limites epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de vozes e histórias dissonantes, até dissidentes” de grupos minoritários e lugares geopoliticamente subalternizados que afloram numa cultura da juta.

Esta cultura tem início com a imigração japonesa na Amazônia a partir de acordos mútuos entre o governo brasileiro e japonês para “a expansão capitalista japonesa e a descoberta de novas alternativas para a região. Esses dois objetivos foram manifestados em um programa coerente de migração, a expansão do comércio internacional e garantir a ordem nacional” (Homma, 2015, p. 29). A introdução da juta moldou de forma permanente a agricultura da várzea na Amazônia, passando a constituir parte integrante dos recursos naturais da região na transformação das relações de trabalho e da paisagem amazônica.

O fator determinante da escolha dessa cultura foi a semelhança com que o cultivo que era conduzido na Índia, às margens dos rios Ganges e Brahmaputra, e a possibilidade de ser introduzida nas várzeas do Rio Amazonas. Compondo novo tipo característico, a juta na Amazônia tornou-se uma atividade exclusiva de pequenos produtores de comunidades tradicionais amazônicas. No Estado do Amazonas, a imigração do pós-guerra iniciou-se com “as primeiras 23 famílias, com 139 pessoas, que foram instaladas no Município de Manacapuru, na Colônia Bela Vista, em 12 de setembro de 1953” (Homma, 2015, p. 150). Este período marca a presença da juta no Médio Solimões e ano seguinte de 1954, ocorreram as migrações das famílias das comunidades que foram introduzidas à cultura da juta pelos japoneses.

Estes processos sociais e históricos, além das narrativas de subjetividade dos juticultores se dão na articulação de diferentes culturas e formaram estas comunidades com as comunidades da Ilha do Marrecão naquilo que Bhabha (1998, p. 20) conceitua como entre-lugares que “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular e coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”. Estas culturas se formam entre fronteiras nas demarcações entre Ocidente e Oriente e no caso dos juticultores a cultura torna-se “identidade como iteração, a re-criação do eu no mundo da viagem, a re-estabelecimento da comunidade fronteira da migração” (Bhabha, 1998, p. 20).

Refletir a o real e o imaginário do juticultor é desvelar este universo de trabalho em oposição à representação da natureza amazônica construída nos moldes do sublime e exótico. O orientalismo em Said (1990), nos leva a esta problemática de uma natureza inventada na exterioridade ao Ocidente. Trata-se de distinções ontológicas e epistemológicas que predominaram e predominam herdadas do imaginário Ocidental europeu para dominar, reestruturar e ter autoridade. A presença de elementos e modelos representacionais do exótico e maravilhoso nos leva a problematizar e questionar o sentido de natureza que se apresenta e como os povos amazônicos são representados.

Para Pinto (1999), isso é um tipo de exotismo que determinadas regiões e grupos humanos recorrem para tratar de suas questões culturais em padrões usuais da civilização ocidental moderna. Esta geografia do exótico que ainda trata os povos amazônicos como primitivos e selvagens torna “a exotização via de mão dupla e que em determinadas situações funciona como principal elemento de reconfiguração cultural” (Pinto, 1999, p. 48). Em Gondin (2007) compreendemos que a Amazônia foi inventada num ideário utópico de discursos desde as primeiras literaturas de informação, no entanto se faz necessário investigar a natureza destas utopias. O ideário ocidental impôs seus modos de entendimento da natureza como instrumento a serviço humano. Os “discursos sobre a Amazônia apresentam, frente aos demais discursos da América Latina, a especificidade fluvial” (Pizarro, 2012, p. 18). Este ideário ocidental encobre a Amazônia conflituosa da exploração da natureza, a escravidão e genocídio indígena, as agruras do seringueiro e o sofrimento do labor do juticultor que planta e colhe a juta e malva.

Maffesoli (2001), ao abordar o imaginário e o seu papel na construção da realidade, é justamente esta de que as pessoas compreendem e observam a realidade não em suas diferentes formas de interpretação da natureza, mas conforme os modos como o Ocidente entende a natureza que estão presentes no imaginário socioambiental amazônico. Nesse sentido, a natureza Amazônica não se constrói com a chegada do colonizador, mas existe para si mesma

e por si mesma, embora encoberta. Esta mesma Amazônia, agora a Amazônia do jiticulor existe e emerge nos interstícios culturais entre o passado e o presente e surge como ato insurgente de trabalho cultural. Esta cultura da juta que existe na Ilha do Marrecão, “ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (Bhabha, 1998, p. 27).

A comunidade São Sebastião como entre-lugar tem o diálogo profundo com a natureza, os saberes ancestrais do cuidado com a terra e as águas, o sobrenatural, mítico e religioso que compõe a comunidade imaginária de trabalhadores e trabalhadoras que tecem as práticas de trabalho que configuraram a comunidade, e como se apresenta a divisão social do trabalho, entre homens e mulheres.

Figura 22: Jiticultores da comunidade São Sebastião



Fonte: Vasconcelos, 2024.

O imaginário jiticulor da comunidade São Sebastião se dá na conversão estetizante da realidade em signos. As histórias de boto contadas por Marlene e Têê mostram como os mitos influenciam na explicação do real, onde o “imaginário estetizante a tudo impregna com sua viscosidade espermática e fecunda, acentuando a passagem do banal para o poético” (Loureiro, 1995, p. 63). Carvalho (1999, p. 128) enfatiza que “a dinâmica do imaginário não se prende a atos fixos presentes, passados ou futuros, mas à explosão aureolada de tempos trans-históricos que dão ao psiquismo humano vitalidade, abertura e transgressão”.

A vida do jiticulor não se limita apenas à prática da juta e suas etapas de produção, ela se interconecta ao universo cosmogônico e misterioso da floresta, pois assim como a vida flui no ambiente da várzea, os mitos também se fazer vivos na vida da comunidade. Eles se

configuram como formas de racionalização que influencia os comportamentos humanos perante a natureza, seja pelo temor ou pelo respeito. Portanto, o mito é uma atividade criadora nas vivências com a natureza diante das águas e meio às plantações de juta. De acordo com Eliade (1972, p. 9), “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. [...] É sempre, portanto, a narrativa de uma criação: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente”.

O juticultor amazônico navega culturalmente num “mundo sfumato (palavra italiana que significa esfumado dos desenhos. Na pintura é um efeito produzido pelo uso da estopa, ao invés do pincel) que funde os elementos do real e do irreal numa realidade única, na qual o poético vibra e envolve tudo em sua atmosfera” (Mendes, 2016, p. 132). Desse modo forma-se esta cultura e sabedoria das águas, onde transformaram a juticultura no seu modo social de vida. Estas formas de cultura provocam a “interpretação das realidades do mundo físico com as do mundo surreal, criando uma zona difusa na qual a imaginação e o entendimento reproduzem o jogo que possibilita a existência da beleza” (Loureiro, 2000, p. 38).

Durand (2004) expõe o menosprezo do Ocidente por estes modos imaginais, de pensamento e se colocam como superiores, detentores da única verdade e racionalidade. Assim, o exotismo tornou-se um recurso “recorrente da ficção que pode engessar a narrativa através da reafirmação de um cabedal do imaginário que se tem a respeito do outro” (Mendes, 2016, p. 132). Para se pensar a Amazônia é preciso desviar destas grandes catedrais epistêmicas a partir de uma percepção que Ingold (2015) chama de uma cultura do chão, no mundo percebido através dos pés, do chão e da lama da várzea. Festas populares como o Festival de Cirandas de Manacapuru tem suas manifestações inundadas de significados, onde utilizam sua licença poética para retratar o cotidiano da juta.

Figura 23: representação teatral do juticultor no Festival de Cirandas de Manacapuru



Fonte: Vasconcelos, 2017.

A atividade artística, imaginativa, lúdica e que dá alegria ao povo, realizada na festa popular, não se circunscreve à dinâmica das relações capitalistas e de orientalização ocidental (Holanda, 2019). Trata-se de uma desterritorialização, abrindo uma fenda ou uma linha de fuga que, na concepção de Deleuze e Guattari (2012), revela a mudança do pensamento arborescente, os fluxos, os encontros e as multiplicidades das relações. Então, é no movimento de desterritorialização que novos canais são abertos e conectados com base em processos de criação e recriação, no âmago da festa que colocam estes personagens esquecidos pela cultura hegemônica como protagonistas de sua história.

Para Pizarro (2012, p. 33) esta região “do imaginário é a história dos discursos que a foram erigindo, em diferentes momentos históricos, dos quais recebemos apenas uma versão parcial, a do dominador”. Entretanto, existe um universo amazônico fora da ótica do colonizados na poesia, nas toadas, manifestações culturais, nas narrativas e estórias dos juticultores que expressam a complexidade de uma cultura trans-histórica.

A Amazônia e a imagem que manejamos dela “estão relacionadas com a construção desses discursos e com a forma como eles expressam a relação do homem com a natureza” (Mendes, 2016, p. 136). Os estudos culturais em Said (1990), Pinto (1999), Gondin (2007) e Pizarro (2012) debatem a forte dualidade de paraíso/inferno construída, principalmente, devido à presença da selva. Ambos fazem a crítica da História/Civilização Europeia, do Ocidente e a influência do passado colonial no presente pós-/neocolonial. Nas explicações de Walter (2012, p. 139) “o entendimento dos efeitos do passado no presente se produz não somente por meio de um enfoque analítico sobre a relação colonizador-colonizado [...], mas também de um exame das relações intragrupais, em termos de assimilação, internalização de valores, mímica, cooptação” e resistência, na ambígua e ambivalente encruzilhada de identidade e alteridade.

Para Pizarro (2012), a selva é um centro mítico de construção do imaginário. Existem figuras ligadas à água ou à selva, que se recriam e se transformam permanentemente no imaginário popular, são elas que explicam e dão sentido a sua relação com a natureza e com os demais seres humanos ((Mendes, 2016).

Dentro desta perspectiva a construção do imaginário dos juticultores da Ilha do Marrecão se dá a partir da oralidade, nas contações de histórias, nos temores da vida e do desconhecido. É um universo mítico de seres encantados que tem forte influencia na vida da comunidade no imaginário como expressão de um pensamento que se manifesta imagens e discursos que dão sentido à sua realidade. Para Leff (2006, p. 12) estas relações com o território se dão “com todas as riquezas de saberes – os modos como se sabe (saber) pelo com-tato com

a língua, pelos cheiros, pelos sons, pelos tatos que, por estes sentidos conclamam a visão do ser com” e formam imagens de maior aproximação com a natureza, pois brotam desta relação.

De acordo com Pesavento (1995) o imaginário é um sistema de representações de ideias e imagens formadas na apreensão do mundo e este mundo a partir de um sistema de representações se coloca no lugar da realidade, sem com ela se confundir. O imaginário é, pois, “representação, evocação, simulação, sentido e significado, jogo de espelho onde o ‘verdadeiro’ e o aparente se mesclam, estranha composição onde a metade visível evoca qualquer coisa de ausente e difícil de perceber” (Pesavento, 1995, p. 24). Assim, neste universo amazônico essencialmente aquático a história do homem e da mulher se entrelaça ao rio, este que é um elemento material agregador de imagens dos viveres, do labor da juta e malva, das encantarias, da fé e dos festejos que envolvem as comunidades

Segundo Tocantins (1982), o rio é o maior referencial para o desenvolvimento da vida entre o mundo real e o mítico, pois o rio também integra o ambiente das personagens ficcionais amazônicas. O rio se faz de morada e de caminho e as biografias humanas são contadas a partir da relação com o rio que aparece “armado de uma aura, construído com o recurso poético da humanização da natureza” (Pizarro, 2012, p. 60). Nesse sendo, falar da Amazônia real e mítica dos juticultores é identificar seus caminhos líquidos que a migração pela juta agregou na ilha do Marrecão em comunidades que tem sua existência baseada na existência da floresta.

Trazer a compreensão da juta a partir das vozes e do imaginário dos juticultores é evidenciar a matéria-prima da cultura, as experiências de vida. Em Thompson 1981.p. 398), “é sobre esse processo ativo, que é, ao mesmo tempo, o processo mediante o qual os seres humanos fazem sua história, que venho insistindo”. A história dos juticultores é o que este autor chama de a “História Vista de Baixo” a partir de pessoas esquecidas e marginalizadas diante de um ideário ocidental que as mantém escondidas e incompreendidas.

Ao longo desta análise foi possível observar que a atividade laboral da juta é extremamente pesada e trouxe graves consequências para estes sujeitos que “nas várzeas de Manacapuru [...], na época da colheita, teriam que colher com água cobrindo os juteais” (Homma, 2016, p. 100). Na comunidade São Sebastião houverem mortes, desaparecimentos, afogamentos, o castigo físico ao corpo devido ao trabalho árduo e sofrido para receberem misérias enquanto enriqueciam os barões e abasteciam o mercado internacional de juta.

Marlene, Têê, Capivara, Nilson, Silvio e outros emprestaram suas vozes para trazerem as histórias e os desafios da juta a partir do chão alagadiço de várzea da comunidade. A juta e a malva, desde a infância destes moradores transformou não somente a paisagem amazônica no leito do rio, mas a vida destes homens e mulheres pela experiência do trabalho com a juta. Na

comunidade São Sebastião, a juta continua a ser a principal atividade econômica, embora tenham outras fontes de renda na plantação de outros produtos, no pescado e criação de animais.

Do mesmo modo, entre o passado e o presente, estes corpos sentiram o sofrimento do labor da juta e da malva, onde o trabalho é enorme e os lucros são mínimos. No entrelaçamento familiar, diante da natureza e das águas diariamente buscam o seu sustento. A natureza oferece possibilidades, entrega o solo fértil para a plantação dos jutais, mas o juticultor precisa enfrentar as adversidades de um território que exerce sua força pelas águas.

Figura 24: Jutais na comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão



Fonte: Vasconcelos, 2024.

Neste ambiente entre floresta, juta/malva e água, o juticultor da Ilha do Marrecão teceu seus conhecimentos e formou uma cultura de vida tecida por fios de juta e malva. Desde a chegada da juta na região a partir da década de 1950, a juta marcou na vida e na história desses moradores, uma marca passada de geração a geração que seguem uma tradição baseada na juta. O solo foi gênero para as sementes, fazendo fibras logas e as águas que invadem os jutais ajudam a molhar as plantas, o que facilita o corte e a lavagem. Todos estes fatores, somados aos conhecimentos profundos destes juticultores criaram técnicas de plantio únicas que até hoje são utilizadas. 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” (Vieira, 2023, p. 78).

Nesse imaginário sobre a juta, as relações com a natureza e as águas são de trocas, mas também de embate e enfrentamento. As águas aparecem como vida, mas também como, tornando esta uma realidade viva e pulsante das águas na natureza e nos corpos da Amazônia que se mostram na e experiência poética. Entrelaçamento dos fios do real e o imaginário compõem este tecido vivo composto de “plantas animais, criaturas humanas desenvolvem-se

juntas, dependem extremamente uns dos outros. A floresta, os rios, os paranás, os igarapés, os lagos, com seus povoados vegetais ou animais, envolvendo o homem numa teia de interesses, de necessidades e de competição” (Tocantins, 1982, p. 45). A vida dos juticultores se compõe neste organismo vivo, onde operam harmoniosamente vários sistemas vivos, o vegetal, o animal, o humano, bem como o mítico que também influencia as práticas e o viver pela juta.

Considerações finais

A natureza não faz milagres, faz revelações.

(Carlos Drummond de Andrade)

A presença da juta na Amazônia marca a paisagem, o imaginário e os corpos dos povos Amazônicos que tem suas vidas baseadas nesta cultura. Nas mais diferentes representações, seja no meio cultural e artístico ao científico, tratam do trabalho do juticultor e adaptação da juta ao território amazônico em seu potencial econômico para a região, mas esquecem das subjetividades que foram atravessadas por este período.

Os filhos e netos destes juticultores tem suas vidas ainda atreladas aos fios da juta e da malva que compõem sua cultura de vida, de trabalho e suas biografias. A comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão é marcada por este período trans-histórico que se conecta à história da juta no Brasil e na Amazônia. Desde a chegada das sementes trazidas pelos japoneses que dominavam as técnicas de juticultura a partir de 1930 à chegada destas ao Médio Solimões a partir da década de 1950, estas se configuraram ao viver amazônico dos povos tradicionais.

O solo fértil e úmido da várzea se ofereceu como forte aliado à juticultura. Os conhecimentos dos povos tradicionais sobre a dinâmica das águas tornaram este processo de adaptação ainda mais rápido, onde durante os meses de setembro a dezembro ocorria plantação e após cinco a seis meses, durante os meses de março e abril se dava a colheita. Conforme a velocidade com que água subia, os juticultores colhiam os jutais, algumas vezes dentro d'água para facilitar o corte e a lavagem. Estas práticas de produção se mantem no labor dos atuais juticultores, filhos e netos deste período inicial da juta na região. Os conhecimentos adquiridos com os japoneses, somados às experiências dos povos amazônicos com seu território formaram a cultura da juta na comunidade.

As experiências profundas demonstram a intimidade com a natureza, um lugar de sensibilidade e vivências que constroem identidade do juticultor da comunidade São Sebastião a partir de uma transculturalidade no atravessar de culturas que compõem a atmosfera do lugar às margens dos rios com suas casas flutuantes. Neste ambiente de mistérios, sonhos e símbolos se tece diariamente um estilo de vida ligado ao rio e a floresta, onde diante das altas plantações de juta vivem homens e mulheres amazônidas.

Sua presença e manutenção da cultura da juta durante décadas mostra a forte conexão que tem desde a infância com este lugar que é o abrigo do juticultor. Aqui temos uma cultura que não é valorizada nos grandes centros, pois é uma cultura da simplicidade, do cotidiano

como expressão de vida num modelo ecológico de trocas, onde retiram da natureza somente o necessário para sua subsistência.

Este juticultor como protagonista de sua história na região se forja no trabalho pensado, no corte da juta e malva na água, no carregar das fibras nas costas, no cansaço, no sofrimento e na dor. Dentre essas formas de se relacionar, é pelo labor diário que ele vai retirar o sustento necessário para a sua sobrevivência. Foi neste ambiente, a partir das narrativas destes juticultores que se desenvolveu o debate empreendido nesta pesquisa.

Dentro da abordagem dos estudos culturais buscou-se verificar como se dão as práticas ecológicas dos juticultores da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão/Am, a partir de suas relações com a natureza e o imaginário no cotidiano das águas da várzea que se tecem nos fios das fibras de juta e malva. Nesta localidade a comunidade se solidifica nas trocas entre culturas que se entrelaçam à complexidade da Amazônia, onde seus moradores compõem suas relações sociais com o lugar, o espaço, as questões sociais e políticas que determinam o sentido de cultura do juticultor.

De geração em geração a cultura do plantio da juta foi se significando na vida e na história da comunidade com moradores da região ou de outros lugares que a partir de uma cultura de trabalho e relação afetiva com a natureza constituíram uma cultura que os uniu a partir de uma identidade cultural. Os principais resultados mostram que os juticultores da comunidade São Sebastião na Ilha do Marrecão/Am formam sua percepção de mundo nas suas práticas ecológicas na relação constante com a terra. Nesta mesma terra da várzea nutrida pelos rejeitos do rio, o juticultor afunda as sementes na lama manualmente, às vezes com auxílio de uma enxada, mas sempre expressando este saber o tempo de plantar e o tempo de colher.

O rio dá seus sinais que são lidos pelo conhecimento empírico que vem de uma ancestralidade que carrega os ensinamentos da floresta. Estes ensinamentos não estão escritos e registrados, mas estão marcados na genética da floresta que mantém estes cativos no olhar voltado para o cuidado com a Terra. Neste lugar se solidificaram numa ilha que foi moldada pela própria natureza para servir de abrigo e morada.

O seu trabalho releva diferentes percepções que se relacionam com a natureza por meio de suas práticas cotidianas, mas as agruras, as dores, perdas, o sofrimento do trabalho e a exploração destas populações periféricas. O trabalho é extremamente pesado, coloca suas vidas e saúde em risco, onde seus corpos paga um preço muito alto e o seu ganho é mínimo. Diante da imensidão da floresta e seus vastos rios, estas populações passam quase esquecidas, invisíveis, mas escondem as dores da devastação da floresta e das mudanças climáticas.

Evidenciar estas agruras é dar voz a uma cultura de baixo, do chão da várzea que possuem suas vidas simbioticamente conectadas com a natureza. Portanto, quando a natureza é afetada, estes povos também são diretamente afetados. Mesmo em meio à exploração do mercado e do capitalismo, suas relações de trabalho são baseadas na solidariedade que parte das trocas com a natureza, mas também entre si, entre comunitários e familiares. A divisão do trabalho se dá a partir de contribuições na preocupação um com o outro e não por obrigação.

Seu imaginário configura a sua realidade a partir desta solidariedade. São processos de racionalização que disciplinam o respeito à natureza, seus segredos e mistérios. A natureza é como uma mãe que castiga que polui e retira além do que necessita. Para entrar nas águas pedem licença, benzem a si mesmos e às águas para a proteção durante o trabalho. Este é o entrelaçamento do real e do imaginário numa cultura plural que se mistura da fé aos santos católicos às mitologias indígenas. Os fios do trabalho com a juta e a malva se entrelaçam aos fios do cotidiano da floresta e estes se conectam aos fios do imaginário compondo a teia da vida que rege a vida dos juticultores da Amazônia.

Neste ínterim, este estudo busca trazer contribuições para se pensar a realidade e o juticultor na busca de uma compreensão mais próxima de sua realidade social, assim como a compreensão de sua identidade cultural. São populações que precisam maior assistência, apoio social, políticas públicas que garanta não somente uma melhor qualidade de vida, mas de tecnologias para facilitar o trabalho e proteção diante das mudanças climáticas. Espera-se que este estudo possa trazer novas reflexões sobre o juticultor da Amazônia profunda com o vim de evidenciar suas contribuições para a formação social da Amazônia e seu papel na perenidade do planeta Terra.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Rinaldo. **“Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação.** Ambiente & Sociedade - Ano II - No 5 - 2o Semestre de 1999.

ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ALIER, Joan Martinez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração.** São Paulo: Contexto, 2007.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço** / Gaston Bachelard; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Joaquim José Moura Ramos (et al.). *in A poética do espaço* — São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio** / Gaston Bachelard; [tradução Antônio de Pádua Danesi.] - São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento** / Gaston Bachelard; tradução Esteia dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Bachelard, Gaston, 1884-1962. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria** / Gaston Bachelard; [tradução Antônio de Pádua Danesi]. - São Paulo: Martins Fontes, 1997 - (Coleção Tópicos).

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico** Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia – Análise do processo de desenvolvimento.** 2ª ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BHABHA, Homi! K. **O local da Cultura.** Bela Horizonte Editora UFMG, 1998.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: formação social e cultural.** 3ª ed. Manaus: Valer/ Universidade do Amazonas, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe.** Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Ed. 34, 2009.

BITTENCOURT, Antonio C. R. **Memória do município de Parintins: estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material.** Manaus: Edições. Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2ª ed, fac-similado, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo/** sob direção de Pierre Bourdieu com contribuições de A. Accardo/et.al. 17. Ed.-Petrópolis, RJ. Vozes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** 5a ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BULHÕES, Adson Manoel. **A alma feminina e a poética da vida na Amazônia**. Manaus:EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2021.

BRUCE, Maria Valcirlene de Souza. **O banho das índias em noites de lua cheia: a influência da lua na vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, Nhamundá-AM: a influência da lua na vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, Nhamundá-AM**. (Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas – UFAM) 2022.

CANCLINI, Nestor García. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação: A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente**. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1982.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. Tradução de Álvaro Cabral. 14 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida: Uma nova compreensão dos sistemas vivos**; Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

CARVALHO, Edgard de Assis. **A complexidade do Imaginário in Leituras da Amazônia: revista internacional de arte e cultura**. Manaus: Valer, nº 1, 125-136, abril, 1999.

CASTRO, Manuel Antonio de. **Poético-ecologia**. In: Travessia poética, Belo Horizonte, 2007.

CERDEIRA, Wesley Dias. **A poesia de Thiago de Mello na perspectiva do pensando Ecocrítico**. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas – UFAM) 2020.

CERDEIRA, Wesley Dias **A geopoesia amazônica de Elson Farias: passagens das águas e ciclos das paisagens**. (Dissertação de mestrado, Universidade do estado do Amazonas – UEA) 2024.

CEVASCO, M.E. **Dez Lições Sobre Estudos Culturais**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato. **A periodização da rede urbana na Amazônia**. Revista brasileira de geografia, Rio de Janeiro: IBGE, v.4, n.3, p. 39-68, jul./set. 1987.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1989.

CORRÊA, Rosimay. **Entre o sagrado e o profano nas festas de santo da Amazônia**. Encontro de políticas públicas para a Pan-Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

CHITI, Jorge Fernández. **Artesania, Folklore y Arte Popular**. Buenos Aires: Ediciones Condorhuasi, 2003.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papirus, 2012

DELEUZE, Gilles. **El poder: curso sobre Foucault** (Tomo 2) [1986]. Buenos Aires: Cactus, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2, vol. 4. 2. ed. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

DEMÉTRIO, F., & BENSUSAN, H. N. **O conhecimento dos outros: a defesa dos direitos humanos epistêmicos**. *Revista Do CEAM*, 5(1), 2019, 110–124.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 6.ed. rev. e ampl. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada** / Antonio Carlos Santana Diegues. 3. a ed. — São Paulo: Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2000.

DURAND, G. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**/ Gilbert Durand; tradução Rennée Eve Levié. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Traduzido por Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ECKER, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia: saberes e práticas**. Ciências Humanas: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

Estevo, Mariana de Oliveira. **O impacto das mudanças climáticas sobre comunidades locais na Amazônia: a percepção dos ribeirinhos do rio Juruá**. Dissertação (mestrado em Ciências Biológicas) – Universidade Federal de Alagoas, 2021.

FARIAS, Elson. **Estações da Várzea**. Sergio Cardoso & CIA, LTDA (Editores), Manaus, 1963.

FERREIRA, Aldenor da Silva. **Trabalhadores da Malva: (Re)produção material e simbólica da vida no baixo rio Solimões**. 2009. 251 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociedade e Cultura na Amazônia, Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

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

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Cultura Cabocla Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade**. São Paulo: Annablume, 2004.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*; tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. 1978.

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

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. 2ª edição, Manaus: Editora Valer, 2007.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**; tradução Maria Cistina F. Bittencourt. – Campinas, SP: Papirus, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva. Guaracira Lopes Louro - 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARAWAY, Donna J. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes**. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte* I Ano 3 - N. 5, 2016.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOLANDA, Yomarley Lopes. **O artista-andarilho da Amazônia e o florejar de sua práxis-poiesis na festa popular** (Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2019).

Homma, Alfredo Kingo Oyama. **A imigração japonesa na Amazônia: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola** / Alfredo Kingo Oyama Homma. – 2. ed. – Brasília, DF: Embrapa, 2016.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **A civilização da juta na Amazônia: expansão e declínio**. Trabalho apresentado ao Congresso de Economia e Sociologia Rural. Curitiba-PR: Anais, Brasília SOBER, 1995.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **A imigração japonesa o Estado do Amazonas: a expansão da juta no médio e baixo Solimões**. In: WITKOSKI, Antonio Carlos; FERREIRA, Aldenor da S.; HOMMA, Alfredo K. Oyama; FRAXE, Therezinha de J. P. Fraxe. (Org.). *A cultura de juta e malva na Amazônia Ocidental: sementes de uma nova racionalidade ambiental?* São Paulo, Editora Annablume, 2010.

Homma, 2015

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição** / Tim Ingold; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do bem viver**. Organizado por Bruno Maia. Rio de Janeiro: Escola Parque do Rio de Janeiro, 2020.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**/ Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1 a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia.** Trad. de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LÊ BRETON, David, 1953- A sociologia do corpo / David Lê Breton; 2. ed. tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental.** São Paulo, Cortez Editora, 2001.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza/** Enrique Leff; tradução Luís Carlos Cabral. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, Enrique. **Discursos Sustentáveis.** 1ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis, Vozes, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado.** Tradução de António Marques. LisboaPortugal, 1978.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário.** Belém. Ed. Cejup. 1995.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas. Vol. 1.** São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário.** São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. **Sustentabilidade e educação: um olhar da ecologia política.** São Paulo: Cortez, 2012.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. **A ilha encantada: medicina e xamanismo.** Belém: Universidade Federal don Pará, 1990.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade.** (Entrevista a Juremir Machado da Silva). Revista Famecos, mídia, cultura e tecnologia. Porto Alegre, Edipucrs, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas.** Tradução Rogério de Almeida, Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus: comunhões emocionais.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83.

MARTINS, FM; Schweickardt KH; Schweickardt JC; Ferla AA; Moreira MA; Medeiros JS. **Produção de existências em ato na Amazônia: “território líquido” que se mostra à pesquisa como travessia de fronteiras.** Interface (Botucatu). 2022.

MELLO, Thiago. **Amazonas, pátria da água, e; Notícia da visita que no verão de 1953 ao Rio Amazonas e seus barrancos.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MENDES, Francielle Maria Modesto. **Imaginário na Amazônia: os diálogos entre história e literatura**. Rio Branco: Edufac, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção** / Maurice Merleau-Ponty; [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. - 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro** / Edgar Morin; tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya ; revisão técnica de Edgard de Assis, 2000.

MORIN, Edgar. **Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. Lisboa: Baland, 2003.

MORIN, Edgar. **O Método 1, 3, 4** (Coleção). Editora Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar** / Edgar Morin; participação de Marcos Terena. – Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. 5º ed. Porto Alegre: Instituto Piaget, 2008.

MORIN, Edgar. **A via para o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2013.

NODA, Sandra. **As relações de trabalho na produção amazonense de juta e malva**. São Paulo:1985. (Dissertação de Mestrado).

NODA, Sandra do Nascimento. **Agricultura familiar amazonense: mobilidade e relações de trabalho na produção de juta e malva**. In: WITKOSKI, Antonio Carlos et al. A cultura de juta e malva na Amazônia Ocidental: sementes de uma nova racionalidade ambiental?. São Paulo: Annablume, 2010.

NICOLESCU, Basarab. Definition of transdisciplinarity. Rethinking Interdisciplinarity The Potencial of Transdisciplinarity.thm. Disponível em: <http://www.interdisciplines.org/interdisciplinarity/pa-pers/5/24/>

OLIVEIRA José Aldemir de. **Cidades na selva**. Manaus: Valer, 2000.

OLIVEIRA José Aldemir de. **A cultura nas pequenas cidades da Amazônia brasileira**. Anais do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia - CES: Universidade de Coimbra, 2004 Disponível em <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel74/JoseAldemirdeOliveira.pdf>

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.

PAIVA, Alciane Matos de. **Agricultura camponesa e desenvolvimento rural/local: um estudo da organização da produção de juta e malva na várzea do município de Manacapuru**. Manaus: UFAM, 2009.

PAIVA, Geovane Alves de; CORTIVO, Raquel Aparecida Dal; MONTEIRO, Pedro Manoel. **O imaginário na apreensão da realidade amazônica no conto “A feiticeira” de Inglês de Sousa**. Revista Momento –diálogos em educação, v. 32, n. 2, p. 289-306, mai./ago., 2023.

PARDINI, Patrick. **Amazônia indígena: a floresta como sujeito**. DEBATE • Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum. 15 (1), 2020.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Em busca de outra história: imaginando o imaginário**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.15, n. 29, 1995.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação a teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Recife. UFPE, 1995.

PINTO, Renan Freitas. **Geografia do Exótico**. in Leituras da Amazônia: revista internacional de arte e cultura. Manaus: Valer, nº 1, 125-136, abril, 1999.

PINTO, Ernesto Renan M. F. **Os trabalhadores da juta: estudo sobre a constituição da produção mercantil simples no médio Amazonas**. Porto Alegre: UFRS, 1982.

PINTO, Renan Freitas. **A viagem das ideias**. Estudos Avançados 19 (53), 2005.

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização**. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A Nova Aliança: metamorfose da ciência**. Tradução Miguel Faria e Maria Joaquina M. Trincheira. Brasília: Editora da UNB, 1991.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente** / Edward W. Said; tradução Tomás Rosa Bueno. - São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHERER, Elenise. Mosaico Terra-Água: A Vulnerabilidade Social Ribeirinha na Amazônia – Brasil. In: VIII Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais; Coimbra, POR. Universidade de Coimbra, 2004.

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. In: OSAL : Observatório Social de América Latina. Año 6 no. 16, jun. 2005.

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

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. Manaus: Valer, 2004.

SILVA, Juremir Machado da. **Tecnologias do imaginário: esboços para um conceito**. Associação Nacional dos Programas de Pós Graduação em Comunicação - COMPOS, 2003.

SILVA, Sandra Helena da; FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Processo produto da juta e malva na perspectiva do desenvolvimento sustentável**. Somanlu, Manaus, v. 2, n. 11, p.83-103, dez. 2012.

SILVA, Giselle Maria Menezes da. **Subjetividade e trabalho com juta e malva: um estudo em Manacapuru/AM**. (Dissertação apresentada, Universidade Federal do Amazonas), 2019.

SIMONIAN, L. T. L. **Pesquisa em ciências humanas e desenvolvimento entre as populações tradicionais amazônicas**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, v. 1, n. 2, p. 119-134, 2005.

SINGER, Paul. **A recente ressurreição da economia solidária no Brasil**. In: Santos, Boaventura de Sousa (Org). Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

SOJA, Edward. **Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory**. London: Verso, 1989.

SHIVA, Vandana. **A semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia** In: OLIVEIRA, Rosiska; CORRAL, Taís (Org.). Terra Feminina. REDEH, 1988.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SOARES, Geisiane Tavares. **Sustentabilidade Socioambiental: Um estudo de caso na Cooperativa de fibras vegetais, malva e juta, de Manacapuru no Amazonas**. 2015. 110 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Programa de Pós-graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

SOUSA, Isaque dos Santos. **A ponte Rio Negro e a Região Metropolitana de Manaus- AM: adequações no espaço urbano-regional à reprodução do capital**. Tese (Doutorado e ciências em Geografia Humana). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

SPOSITO Maria Encarnação B. **Capitalismo e urbanização**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia: natureza, homem e tempo**. – 2ª ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército: Ed. Civilização Brasileira, 1982.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TORRES, Iraildes Caldas. **As Novas Amazônidas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas. 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. **Arquitetura do poder: memória de Gilberto Mestrinho**. Manaus: Edua, 2009.

TORRES, Iraildes Caldas. **Constituição etnográfica da comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Barro Alto**. In: TORRES, Iraildes Caldas (org.). O Ethos das mulheres da floresta. Manaus: Editora Valer/ FAPEAM, 2012.

TORRES, Iraildes Caldas. **A experiência estética da poiesis Sateré- Mawé: a face aurática e ancestral de sua cultura**. Tese de Pós Doutorado. França: Université Leimière Lyan 2, 2015.

TORRES, Iraildes Caldas. (Orgs.) **Epifanias da Amazonia: Relações de poder, trabalho e Práticas Sociais**. 1ª Edição. Solapur (India)& Lulu Books (USA): 2016.

TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência** / Yi-fu Tuan; tradução de Livia de Oliveira. – São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio ambiente**/ Yi-fu Tuan; tradução: Livia de Oliveira. – Londrina: Edue, 2015.

TUFIC, Jorge. **Quando as Noites Voavam**. Manaus, AM: Editora Valer, 2012.

Takuá, C. **Reflexões de luta e resistências**. *Campos - Revista De Antropologia*, 20, 2019.

VIEIRA, Everton Dorzane. **Trabalho e sociedade: o cotidiano de uma comunidade amazônica**. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas), 2022.

Vieira, Everton Dorzane. **A maldição da juta na Amazônia: história e memória de trabalhadores rurais de uma comunidade amazônica**. *Periódicos UFAM*, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/manduarisawa/article/view/13414>. Acesso em 05/02/2025.

Walter. Roland Mike. **Em busca da Natureza, em busca do Self**. *INTERSEMIOSE: Revista Digital* • Jun/Dez 2012, p. 5-16

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

WILLIAMS, R. **A Cultura é de todos**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=5416941&forceview=1>

WELSCH, Wolfgang. **Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today**. In *Spaces of Culture: City, Nation, World*, ed. by Mike Featherstone and Scott Lash, London: Sage, 1999, 194-213.

ANEXOS

ANEXO A: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA – PPGSCA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o (A) Sr. (a) para participar da Pesquisa intitulada “As representações simbólicas e artísticas do imaginário da juta na Ilha do Marrecão, Manacapuru/AM”, sob a responsabilidade do pesquisador Irlan Leal de Vasconcelos, mestrando do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, o qual pretende investigar como o imaginário da juta se expressa nas práticas artísticas e cotidianas dos juticultores da Ilha do Marrecão/Am. Os dados coletados são de caráter essencialmente da pesquisa com o uso de Registro Fotográfico e Fonográfico. Os riscos decorrentes de sua participação estão em torno dos possíveis constrangimentos acerca de algumas questões relacionadas ao modo como historicamente se deram as relações dos povos tradicionais com o Ocidente, sobre as quais o senhor não queira se manifestar. Caso isso ocorra, o senhor tem total liberdade para continuar ou não com a entrevista. No entanto, afirmo que serão tomadas todas as providências cabíveis para que isso não aconteça sem provocar nenhum ônus e constrangimentos aos participantes. As entrevistas serão realizadas individualmente e de forma reservada. As informações obtidas ficarão armazenadas no banco de dados de acesso restrito do pesquisador. Reitero que as entrevistas serão gravadas e transcritas pelo próprio pesquisador.

Se você aceitar participar, estará contribuindo para a construção da história local, história dos povos tradicionais e formação do pensamento social na Amazônia, além de contribuir para o desenvolvimento de políticas públicas para sua comunidade.

Se depois de consentir em sua participação e o Sr. (a) desistir de continuar participando, tem o direito à liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O (a) Sr. (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardada em sigilo. Para qualquer outra informação o (a) Sr. (a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável no endereço Av. General Rodrigo Octávio Jordão Ramos nº 3.000 – Campus Universitário, Bairro Coroado I, Manaus/AM, telefone (92) 99360-3469, E-mail: irlanvasconcelos06@gmail.com. Ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, na Rua Teresina 495, Adrianópolis, Manaus, telefone (92) 3305-5130.

Consentimento Pós-informação

Eu, _____ fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias, que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Rubricas _____ (Participante)

Página 1 de 4

_____ (Pesquisador)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA – PPGSCA



Manaus, ____/____/____

Assinatura do Participante



IMPRESSÃO
DACTILOSCÓPICA

Assinatura do Pesquisador Responsável

Rubricas _____ (Participante)

_____ (Pesquisador)

ANEXO B: Termo de autorização de uso de imagem, voz e som**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM**

Eu, _____, portador (a) do CPF _____, AUTORIZO a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, a utilizar a minha imagem, voz e som capturados em vídeo para a realização da pesquisa intitulada: “As representações simbólicas e artísticas do imaginário da juta na Ilha do Marrecão, Manacapuru/AM”. A presente autorização é concedida a título gratuito, para divulgação de vídeos de práticas musicais, abrangendo o uso da imagem, voz e som em todo território nacional e no exterior com a finalidade de fornecer informações para esta pesquisa. O uso da imagem, voz e som não terão fins comerciais.

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, ainda a realizar edições nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a instituição Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com o uso acima descrito, sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à imagem, voz e som ou a qualquer outro, e assino a presente autorização.

Assinatura

ANEXO C: Questionário das entrevistas



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA – PPGSCA



Questionário de Entrevista

- 1 – Qual o seu nome e a quanto tempo reside na Ilha do Marrecão?
- 2 – Você tem familiares como pai e avós que residem a mais tempo na comunidade?
- 3 – Você sabe nos contar um pouco da história da comunidade?
- 4 – Existem histórias míticas e lendas de encantados sobre a comunidade?
- 5 – Quais são as principais atividades econômicas da Ilha do Marrecão?
- 6 – Na Ilha do Marrecão existe a forte presença do trabalho com a juta. Sabe nos contar um pouco sobre como se iniciou a juta na comunidade?
- 7 – Você trabalha diretamente coma juta?
- 8 – Sua família tem uma tradição de trabalho com a juta? Se sim, quantos membros da sua família atuam no manejo da juta?
- 9 – Existe uma tradição do trabalho com a juta que é repassado de geração a geração?
- 10 – Existe uma hierarquia de trabalho na juta?
- 11 – Como você vê o trabalho do juticultor na sua região?
- 12 – Quais histórias você conhece sobre o juticultor?
- 13 – Como se dá relação de trabalho entre a juta e a Ilha do Marrecão?
- 14 – Existe uma boa relação do trabalho da juta com a natureza?
- 15 – Existe algum cuidado com os encantados durante o trabalho com a juta?
- 16 – O juticultor tem uma preocupação no cuidado com a natureza para não poluir e degradar?
- 17 – Você consegue compreender o trabalho da juta como de baixo impacto à natureza?
- 18 – O que você acha da destruição da floresta ocasionada pelo desmatamento e as mudanças climáticas que geram as grandes secas nos rios e lagos?
- 19 – A estiagem do rio tem algum impacto no trabalho da comunidade com a juta? Se sim, comente um pouco.
- 20 – As festas populares tem o costume de retratar a juta e o trabalho do juticultor?
- 21 – Você considera positivo ou negativo as formas como os juticultores são retratados nas festas, danças, canções e toadas?
- 22 – Quais as histórias que existem na Ilha do Marrecão sobre o juticultor?
- 23 – Que histórias os juticultores contam entre si?

Rubricas _____ (Participante)

Página 3 de 4

_____ (Pesquisador)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA – PPGSCA



-
- 24 – Existem crenças que regem o trabalho e manejo com a juta?
- 25 – Existem uma diferenciação de funções entre juticultores homens e mulheres ou todos realizam os mesmos trabalhos?

Rubricas _____ (Participante)

Página 4 de 4

_____ (Pesquisador)

ANEXO C: Fotografias da pesquisa de campo



