

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Ana Beatriz Nogueira Pereira

**“Sentir o calor da terra, pra sentir que a gente está vivo”:
Memória, identidade e territorialidade na vivência cotidiana do desastre
da Samarco**

BELO HORIZONTE
2018

Ana Beatriz Nogueira Pereira

**“Sentir o calor da terra, pra sentir que a gente está
vivo”:
Memória, identidade e territorialidade na vivência cotidiana do
desastre da Samarco**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGAN) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) para obtenção do título de mestre em Antropologia

Área de Concentração: Antropologia social

Linha de pesquisa: Território, poder e ambiente

Orientadora: Prof^a. Dra. Andréa Luisa Zhouri Laschefski

BELO HORIZONTE
2018

306

P436s

2019

Pereira, Ana Beatriz Nogueira

“Sentir o calor da terra, pra sentir que a gente está vivo”
[manuscrito] : memória, identidade e territorialidade na
vivência cotidiana do desastre da Samarco / Ana Beatriz
Nogueira Pereira. - 2019.

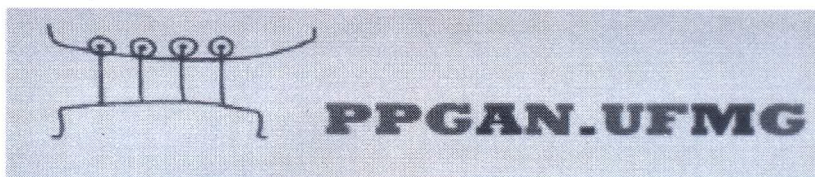
186 f. : il.

Orientadora: Andréa Luisa Zhouri Laschefski.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Antropologia – Teses. 2. Calamidades públicas - Teses.
3.Memória - Teses. 5.Territorialidade humana - Teses. I.
Zhouri, Andréa. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE ANA BEATRIZ NOGUEIRA PEREIRA (MATRÍCULA N.º 2017656300)

Aos 14 (quatorze) dias do mês de fevereiro de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se no auditório Prof. Baesse, no 4º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **"SENTIR O CALOR DA TERRA, PRA SENTIR QUE A GENTE ESTÁ VIVO": MEMÓRIA, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE NA VIVÊNCIA COTIDIANA DO DESASTRE DA SAMARCO**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Território, Poder e Ambiente. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Andrea Luisa Zhouri Laschefski (PPGAn/UFMG) – Orientadora; Raquel Oliveira Santos Teixeira (Dept. Sociologia/UFMG) e Aderval Costa Filho (PPGAn/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Andrea Luisa Zhouri Laschefski após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestrande Ana Beatriz Nogueira Pereira para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestrande e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 14 de fevereiro de 2019.


Profa. Dra. Andrea Luisa Zhouri Laschefski
(Orientadora)


Prof. Dr. Aderval Costa Filho


Profa. Dra. Raquel Oliveira Santos Teixeira

Às mulheres de Paracatu

AGRADECIMENTOS

A Deus e às forças que me possibilitaram trilhar esse caminho no qual percebo-me a cada dia, construindo-me em relação com outros e concluindo fases provisórias, como esta que o texto que segue vem de alguma forma capturar, como uma fotografia que registra um momento, ou melhor, seus fragmentos expostos ao jogo de sombra e luz.

À minha família, mãe, pai e irmãos, que sempre estiveram comigo, independente das circunstâncias e do quão distante pudesse estar, em quilômetros ou nos caminhos escolhidos. Vocês sempre foram e sempre serão meu alicerce, minha base, da qual me orgulho e talvez não faça tantas oportunidades de demonstrá-lo. Grata a essas linhas por me permitirem fazê-lo.

Ao Rogério pelo incentivo e suporte aos meus sonhos, mesmo quando ainda pareciam distantes num futuro incerto. À pequena Alice, que ilumina meus dias e me inspira a buscar possibilidades de mundos melhores pra ela crescer. Toda gratidão do mundo a você, minha filha, que mesmo tão pequena mostra uma compreensão tão ampliada dos processos que a cercam, inclusive das minhas ausências ou presenças parciais ao longo dessa caminhada.

À professora Andréa, minha orientadora, pela escuta e leituras atentas, pelos conselhos cruciais nas horas certas, que muitas vezes transcendiam questões meramente acadêmicas. Pela abertura e flexibilidade em relação às minhas escolhas e mudanças ao longo do caminho. Por me ajudar a organizar ideias, tempo, objetivos, auxiliar a enxergar os limites, possibilidades e horizontes da pesquisa.

À professora Raquel, pela leitura atenta e cuidadosa dos meus primeiros capítulos ainda em fase inicial, por seus apontamentos fundamentais no processo de construção da escrita. Ao professor Aderval, com quem sempre estive bastante próxima academicamente, no mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais, disciplinas e boas conversas, que sem dúvida me guiaram de alguma forma pelos caminhos que confluem nesse trabalho. Gratidão a vocês, Raquel e Aderval por aceitarem compor minha banca!

A toda a equipe do GESTA, grupo que me proporcionou parte fundamental das condições de pesquisa, sem o qual não seria possível a inserção nesse tema, nesse campo, nesse universo que se abriu a partir do engajamento e disposição de muitas e muitos. Aos colegas de grupo com os quais compartilhei momentos intensos de reflexões, de alegrias, sofrimentos, afetações, em especial Ilkyn, Mary, Flávia, Rafa, Thomás, Max, Lúnia, Jéssica, Marcão, Mayana, Duda, Lucila, Victor e tantos outros. Essa pesquisa é um pouco de cada um de vocês também. Às coordenadoras Andréa, Ana Flávia e Raquel pela oportunidade de poder compartilhar tantos aprendizados construídos em comum e por sustentarem esse grupo tão singular e bonito, mesmo atuando em terrenos tão áridos. Gratidão a vocês por serem farol e inspiração.

Às amigas e amigos, família extensa que construímos, desse e de outros tempos, de espaços acadêmicos e de outros espaços da vida, que também são parte do que sou e do meu caminho. Agradeço em especial aos que estiveram mais próximas nesse período de mestrado, ajudando no cuidado com a minha pequena Alice em momentos de incursões a campo, disciplinas e principalmente da escrita. Eni, Cláudia, Verônica, Aiano, Isadora, sem vocês eu não conseguiria!

À Aninha Mercês pela paciência, atenção e amizade, tornando até mesmo as burocracias acadêmicas um tanto mais leves.

E minha imensa gratidão a cada uma das pessoas junto às quais construí minha pesquisa em Mariana, especialmente às mulheres incríveis da comunidade de Paracatu, cuja força e resistência, assim como a beleza de suas trajetórias, inspiraram cada linha dessa dissertação. Maria Geralda, Angélica, Luzia, Vera, Izolina, Imaculada, Maria do Carmo, a vocês dedico minha mais sincera e profunda gratidão e cada linha desse trabalho.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida durante o Curso de Mestrado em Antropologia no PPGAN/UFMG.

Ao projeto “O Desastre e a Política das Afetações: compreensão e mobilização em um contexto de crise”, apoiado pelo Edital FAPEMIG No. 04/2016, Tecnologias para a Recuperação da Bacia do Rio Doce, cujo apoio foi fundamental para a pesquisa de campo.

“Era rei e sou escravo
Era livre e sou mandado
Onde a minha terra firme, África dos meus amores
Onde a minha casa branca, minha mulher e meus filhos
Me trouxeram para longe, amarrado na madeira,
Me bateram com chicote, me xingaram, me feriram.
Era rei e sou escravo, era livre e sou mandado.
Mas por mais que me naveguem, me levando pelos mares,
Mas por mais que me maltratam, carne aberta pela faca,
A memória vem e salva, a memória vem e guarda,
Guarda o cheiro da minha terra, a música do meu povo,
A certeza de hoje e sempre que ninguém vai nos tirar.
Aonde estiver o porto, por mais que eu sofra e grite,
Sou mandado, serei livre, sou escravo, serei rei.”

(Era rei, sou escravo. Canção de Milton Nascimento)

RESUMO

Este trabalho busca tecer reflexões acerca dos processos relacionados à vivência do desastre sociotécnico decorrente do rompimento da barragem de rejeitos da mineradora Samarco pelos atingidos da comunidade de Paracatu, em Mariana/MG. O desastre se prolonga enquanto contexto das vidas das vítimas sob a forma de uma crise crônica deflagrada por um evento crítico que, longe de se esgotar em seu período emergencial, na violência e no trauma de sua irrupção, desdobra-se no tempo enquanto processo lento e contínuo, envolvendo todas as dimensões das vidas dessas pessoas, que passam por processos de subjetivação diversos. A partir do deslocamento compulsório, atingidas e atingidos constroem na vivência cotidiana do desastre novas identidades individuais e coletivas, noções de pertencimento, comunidade e lugar, em movimentos múltiplos de reterritorialização, que são também formas de se situar em meio a uma experiência de mundo fragmentado. Nesse sentido, a partir de narrativas que passam por experiências de sofrimento e resistências, podemos perceber como a própria memória é reconfigurada na vivência do desastre e como categorias tais quais tempo, lugar, comunidade, liberdade, casa, identidade, autonomia, dentre outras, ganham novos sentidos a partir dessa experiência.

Palavras-chave: Desastre; cotidiano; territorialidade; memória; sofrimento social

ABSTRACT

This work aims to weave reflections on the processes related to the daily experience of sociotechnical disaster arising from the rupture of the dam belonging to mining company Samarco by people affected in the community of Paracatu, Mariana/MG. Disaster continues as a context of the victims' lives in the form of a chronic crisis triggered by the critical event, that is not restricted to the emergency period, but unfolds in time as a slow and continuous process, involving all dimensions of the lifeworld of people. With the experience of compulsory displacement, people daily construct new individual and collective identities, notions of belonging, community and place, in multiple movements of reterritorialization, which are also ways of being situated on a fragmented world. From narratives of suffering and resistance, we perceive how memory is reconfigured in the experience of disaster, and how categories such as time, place, community, freedom, home, identity, autonomy and others, get new meanings from this experience.

Keywords: Disaster; everyday life; territoriality; memory; social suffering

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Trajeto dos rejeitos de minério da barragem de Fundão e municípios atingidos ao longo da bacia do Rio Doce. Elaborado por Max Vasconcelos. Fonte: ZHOURI et al, 2018, p. 32.	20
Imagem 2: Imagem de Santo Antônio, padroeiro da comunidade de Paracatu de Baixo, em missa realizada na igreja marcada pela lama. Setembro de 2017 Foto: Ana Beatriz Nogueira	40
Imagem 3: Crianças correndo em meio às ruínas das casas derrubadas pela lama em Paracatu na ocasião da celebração da festa de Santo Antônio. Junho de 2017Foto: Ana Beatriz Nogueira	65
Imagem 4: Marca da lama na igreja, mantida por escolha da comunidade, que continua realizando missas e festas no local. Outubro de 2017. Fonte: Acervo GESTA.....	66
Imagem 5: Marca da lama na parte interna, durante a realização de uma missa. Setembro de 2017. Fonte: Acervo GESTA.	67
Imagem 6: Atingidos escrevem frases diversas nos banners preparados pela Samarco no escritório das Comissões de Atingidos, em Mariana. Dentre elas, “Somos Comunidade Rural”. Maio de 2017. Fonte: Acervo GESTA.....	72
Imagem 7: Fotografia marcada pela lama, encontrada por produtor rural a alguns quilômetros de Paracatu, cerca de dois anos após o rompimento da barragem. Na foto, antiga quadra de Paracatu e ao fundo, a igreja de Santo Antônio. Fonte: Acervo Gesta, em outubro de 2017.....	82
Imagem 8: Páginas do álbum elaborado ao final do ano letivo com os materiais do Projeto escolar “Paracatu de Baixo, sua história, sua gente”. Abril de 2018. Fotos e montagem: Ana Beatriz Nogueira Pereira.....	85
Imagem 9: Croqui de Paracatu, desenhado por Maria Geralda na Oficina de Elaboração de Mapas da “Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo”. 19 de janeiro de 2017. Fonte: Acervo GESTA.	99
Imagem 10: Capa do Jornal A Sirene, novembro de 2016. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018.....	155
Imagem 11: Procissão da festa de Santo Antônio realizada em junho de 2017 no território de Paracatu. Junho de 2017. Foto: Ana Beatriz Nogueira Pereira.	165

Imagem 12: Poça de água com lodo verde em frente à igreja de Paracatu. Foto: Silmara Filgueiras. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018..... 167

Imagem 13: Mutirão para desviar a água da poça para o rio. Créditos: Silmara Filgueiras. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018..... 167

Imagem 14: Procissão da Festa de Santo Antônio, junho de 2018. Créditos: Wandeir Campos. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018 170

Imagem 15: Quadrilha da Festa de Santo Antônio, junho de 2018. Créditos: Wandeir Campos. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018 175

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
<i>Prelúdio de chegada: caminhos que me trouxeram até aqui</i>	11
<i>Lugar de fala e relações estabelecidas</i>	13
<i>A etnografia e o cotidiano</i>	15
<i>Sobre a escolha do tema de pesquisa</i>	16
<i>O desastre da Samarco e seus efeitos</i>	18
<i>A comunidade de Paracatu e o ‘dia da lama’</i>	21
<i>Metodologias: trabalho coletivo e etnografia multisituada</i>	29
<i>Organização do trabalho</i>	35
<i>“Sentir o calor da terra, pra sentir que a gente está vivo”</i>	38
CAPÍTULO 1: QUANDO O DESASTRE SE TORNA O CONTEXTO.....	40
<i>O desastre e a vida cotidiana</i>	40
<i>Ser atingido: uma construção diária</i>	46
<i>Desastres acontecem?</i>	50
<i>O desastre como contexto e a produção do lugar</i>	59
CAPÍTULO 2: MEMÓRIAS E NARRATIVAS QUE PRODUZEM NOÇÕES DE IDENTIDADE, COMUNIDADE E TERRITORIALIDADE	83
<i>O trabalho da memória</i>	83
<i>Tecendo vozes plurais</i>	94
<i>Paracatu era assim...</i>	99
<i>Raízes de Paracatu: narrativas sobre as origens da comunidade</i>	102
<i>Cada um em sua casa, mas era todo mundo junto: relações em torno da ‘casa’, terra, trabalho e família</i>	103
<i>Paracatu tinha muita água!</i>	114
<i>Lugares de memória: pontos de encontro e de divertimento</i>	116
<i>A escola, a igreja, era tudo meio misturado</i>	122
<i>Dia de festa! Dia de santo</i>	126
CAPÍTULO 3: O DESASTRE E O TEMPO DA VIDA: DO PROVISÓRIO AO CRÔNICO, DO SOFRIMENTO ÀS RESISTÊNCIAS	138
<i>O fator tempo e a perpetuação da violência</i>	142
<i>Vida na cidade, estar em Mariana: repensando categorias e marcadores da experiência no mundo</i>	148

<i>O paradoxo da cronicidade da ‘condição provisória’</i>	161
REFLEXÕES (IN)CONCLUSAS ACERCA DE UM PROCESSO EM CURSO	170
<i>O povo segue procissão, inventando a cada passo seu caminhar</i>	170
REFERÊNCIAS	179
DOCUMENTOS TÉCNICOS E REPORTAGENS DE REFERÊNCIA.....	184

INTRODUÇÃO¹

Prelúdio de chegada: caminhos que me trouxeram até aqui

Em tempos de encerramento de ciclos, e início de outros, sinto uma espécie de ampliação de consciência, ao passo que lanço um olhar mais profundo para dentro. Nesse momento específico, de conclusão do mestrado com escrita de dissertação, vivencio novamente essa experiência de olhar para dentro enquanto lanço um olhar para o outro. Os caminhos e experiências dos meus interlocutores nessa pesquisa me fazem pensar sobre minha própria trajetória e os caminhos trilhados até aqui. Nesse inevitável olhar para dentro, ao refletir sobre as questões das quais tratarei ao longo da dissertação, em algum momento me vejo caminhando ao lado do meu avô Ranulfo, pai de minha mãe. O ano era 2014, talvez início de 2015, acho que era verão. Lembro-me que foi uma de nossas últimas caminhadas, eu e meu avô. Alguns dias antes havia recebido a notícia de sua doença, que o levaria alguns meses depois. Desde criança ouvia as histórias de meu avô sobre o lugar de sua infância e juventude, o “Movimento”, pequeno vilarejo rural localizado entre os municípios de Alterosa e Areado, no sul de Minas, região onde nasci. O vilarejo havia crescido em torno de uma estação de trem, construída no auge da chamada política do café com leite, período marcado por intensas trocas comerciais entre Minas Gerais e São Paulo. Nos anos 1960, a estação de trem foi desativada devido à construção da represa que alimentaria a Usina Hidrelétrica de Furnas e que inundaria boa parte da área. Sob as águas da represa submergiram territórios de diversos municípios da bacia do Rio Grande. Cidades inteiras, vilarejos como o Movimento e as terras das famílias de meus avós.

¹ O itálico será usado para indicar a reprodução, total ou parcial, de relatos, termos e expressões dos meus interlocutores de pesquisa. As aspas duplas (”) indicam a citação de trechos ou expressões da literatura acadêmica, cujas referências serão indicadas entre parênteses, em seguida à citação. As aspas simples (‘) enfatizam termos, expressões, conceitos ou noções que estão sendo apresentados pela primeira vez e que reforçam alguma descrição ou argumento. Quando os termos entre as aspas simples (‘) aparecem ao mesmo tempo em itálico indica-se que são expressões, conceitos ou noções trazidos do campo, pelos interlocutores de pesquisa. O recurso do itálico é utilizado também para marcar nomes ou expressões em língua estrangeira. Os grifos em negrito nas citações em itálico se referem a ideias que quero chamar a atenção que ensejam reflexões que serão abordadas em algum momento do texto.

Impulsionada pela ideia de ter pouco tempo a compartilhar com meu avô, o convidei para me mostrar pela primeira vez o que restou do vilarejo, já que nos últimos anos a represa havia baixado um pouco tornando possível visualizar alguns vestígios do que havia sido o Movimento. Por um momento deixei que ele caminhasse um pouco à minha frente, enquanto o observava à distância, pensando na brevidade da vida e na força da memória, dos lugares e dos afetos. Chegamos ao lugar de suas lembranças. Ao lado de um sobrado bem conservado, provavelmente restaurado há pouco tempo, só havia mato. Meu avô disse com a seca dos últimos anos, a água da represa havia baixado bastante e que provavelmente poderíamos ver o triângulo, a marca da linha usada para inverter o sentido das máquinas a vapor. O triângulo era uma referência para ele mais importante do que o antigo sobrado, à sua época um pequeno centrinho comercial, com várias vendas, também frequentado por ele. Com muita dificuldade, consegui enxergar a marca do triângulo por baixo do mato, que à distância se fazia visível, a partir do detalhamento com incrível riqueza de detalhes puxados da memória do meu avô. Era possível ver também algumas pedras da estrutura da estação, que havia sido demolida à época de sua desativação para a chegada das águas da represa. Olhando pra essas quase imperceptíveis marcas do triângulo, ele me contava sobre o tempo em que era moço, e a estação do Movimento se enchia de jovens que se reuniam lá aos finais de semana, no horário da chegada do trem, para conversar, namorar, passar o tempo. Ele também falou sobre a tristeza de ver aquele lugar acabar, assim como acabou o pequeno rio em que ele pescava lambaris e o território onde crescera, para dar lugar às águas de uma represa que alimentaria uma usina localizada a quilômetros dali, gerando energia e o tal do progresso para o resto do país. Impressionou-me a vitalidade de suas memórias daquele lugar e das experiências vividas tantas décadas antes. Memórias tão vivas a ponto de se impregnarem na própria constituição de minhas próprias memórias e trajetória de vida.

Ao refletir sobre os caminhos que me trouxeram à escrita desse trabalho, que é a culminância não apenas de um processo de pesquisa, mas também parte da minha trajetória de vida, não consigo partir de outro ponto que não seja esse momento breve compartilhado com meu avô, de quem herdei a memória de um lugar que me remete às minhas origens, a uma experiência de desterritorialização que não vivenciei, mas que de alguma maneira sinto seus efeitos, um lugar submerso pelo projeto de desenvolvimento da nação, mas vivo na memória daqueles que de alguma forma o habitaram. Por isso começo dessa caminhada,

porque de alguma forma ela constitui os caminhos que trilhei adiante. Essa dissertação é também pelo senhor, vovô!

Lugar de fala e relações estabelecidas

O “correr da vida” que “embrulha tudo”, nas palavras de Guimarães Rosa, reflete um pouco do que foi pra mim o processo de ser ao mesmo tempo pesquisadora e mulher e mãe de uma criança pequena, que me acompanha desde bebê na vida acadêmica, crescendo comigo enquanto vou trilhando meus caminhos nesse ambiente. Ambiente não totalmente novo pra mim, visto que já havia cursado uma graduação alguns anos antes, mas que sem dúvida era parte de um novo momento, novo curso, nova cidade e muitas outras coisas novas na minha vida. Falar de maternidade e vida acadêmica é falar de tempo. O tempo restrito ou com os minutos extremamente calculados para assistir aulas, participar de reuniões, fazer pesquisa de campo. O tempo contado para ler os textos e escrever, por vezes enquanto a criança dormia, por vezes nas horas de escolinha, que parecem voar quando se tem algum prazo apertado. O tempo do mestrado, que significou um tempo importante do crescimento da minha filha, uma fase única, cheia de novidades e aprendizados. Desafios de naturezas totalmente distintas coexistindo, um complementando o outro, um inspirando o outro. Ser mãe, apesar de um desafio enorme para uma pessoa que decide trilhar um percurso acadêmico, um espaço nem sempre acolhedor para mulheres-mães (apesar de eu ter sido afortunada de terem prevalecido as experiências positivas e de acolhimento com professores, colegas de curso e grupo de pesquisa) configura também uma fonte de aprendizado quanto a administração do tempo, e também de aceitação de que é preciso abrir mão de algumas coisas, de lá ou de cá, sempre. Por vezes, abrir mão de participar de um campo fundamental para a pesquisa, por não ter com quem deixar a filha, ou porque ela já estava sentindo muito minha ausência. Por vezes, abrir mão de passar um final de semana com ela ou presenciar algum momento especial em sua vida, por ter que escrever, ler, ou fazer alguma viagem de campo. É aceitar as restrições de tempo e tentar constantemente encontrar o equilíbrio entre essas duas esferas da vida, nem sempre muito facilmente conciliáveis. É aceitar o fato de que no meio do processo de escrita da dissertação teria que organizar uma festa de aniversário temática, sonhada e esperada ao longo de todo o ano, é aceitar que em compensação, teria que perder

momentos de descanso e de lazer pra colocar os compromissos minimamente em dia e tentar atender os prazos. É desse lugar, ou melhor, dessa multiplicidade de lugares que escrevo, da mulher-mãe que decidiu se tornar pesquisadora, da pesquisadora que insiste em tentar equilibrar vida acadêmica com maternidade, lidando muitas vezes com a culpa de não estar sendo boa o suficiente dos dois lados, mas mesmo assim seguindo. Por essa marca da maternidade, com suas dores e delícias, estar profundamente inscrita em minha identidade e subjetividade em todo meu processo de tornar-me pesquisadora, não poderia deixar de me situar nesse “lugar de fala” nessas palavras introdutórias. Falo/escrevo então como mulher, mãe, nascida e criada em uma pequena cidade do interior, em uma família com ao menos parte da trajetória ligada à terra. Apesar de eu não ter vivenciado tão intensamente essa vida no campo, ela também está inscrita em minha criação e trajetória familiar. Percebo que foi a partir dessa identidade enquanto sujeito-pesquisadora que construí minhas relações em campo, e acredito ser relevante essa localização para entender a escolha do tema de pesquisa e a natureza das relações estabelecidas com interlocutores da pesquisa. Em sua maioria, e as relações mais estreitas, com mulheres-mães, as quais me inspiram e me mostram as múltiplas possibilidades e a força de ser mulher em ambientes muito mais hostis do que os que se apresentam na minha própria experiência. Mulheres que em um contexto de desastre e desterritorialização seguem suas vidas, cuidando de suas casas, criando seus filhos, equilibrando o tempo com a família com o tempo de participação em incontáveis reuniões e outros espaços institucionais que emergiram a partir desse contexto, no processo de luta por direitos. Mulheres que muitas vezes sofrem silenciosamente ao verem os conflitos familiares se intensificarem, mulheres guerreiras que não abaixam suas cabeças, mesmo quando estão sozinhas diante de advogados em bando, muito bem pagos para defender as empresas responsáveis pelo desastre-crime. Mulheres que desde sempre enfrentam experiências de vida marcadas por dores diversas, de criarem seus filhos sozinhas e com poucos recursos, de trabalharem duro na roça pra sustentar os filhos e muitas vezes criar também os netos porque suas filhas tiveram que trabalhar fora para ajudar no sustento da família. Mulheres que andavam quilômetros à pé com as folhas da *piteira* até comunidades vizinhas onde virariam cestos e balaios, mulheres que vivem cada dia de forma inventiva, atravessando muitas vezes com leveza impressionante os ambientes mais áridos. Mesmo que o recorte de gênero não seja meu ponto de partida e nem esteja presente de forma analítica no trabalho, é importante dizer que foi a partir das minhas interlocuções com essas mulheres de Paracatu, atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão, que as reflexões dessa dissertação foram tecidas, o

olhar da pesquisa foi sendo moldado, suas trajetórias inspiraram essa escrita e a elas dedico esse trabalho.

A etnografia e o cotidiano

O trabalho que se segue tecerá reflexões acerca dos processos relacionados à vivência cotidiana do desastre da Samarco pelas pessoas que se identificam enquanto comunidade Paracatu de Baixo (município de Mariana/MG), bem como acerca dos processos múltiplos de territorialização que emergem da experiência de desterritorialização. Nesse sentido, tratarei da produção cotidiana das noções de lugar e de comunidade no âmbito do desastre, e como o trabalho da memória atua na construção dessas noções e processos e na reconstrução dos sentimentos de pertencimento e também na reconstrução dos sujeitos. Abordarei acerca de como a memória do lugar (e suas fronteiras) é organizada, elaborada e enquadrada na vivência do desastre pelos sujeitos atingidos, em interlocução com uma série de atores e escalas variadas. E como essa memória construída e atualizada na experiência presente torna-se muitas vezes objeto de constantes tensões, disputas e negociações, tornando-se por diversas vezes instrumento político na luta por direitos e reparação de danos. Todo esse processo é balizado pela noção de evento crítico e como esse evento se inscreve nos cotidianos das vítimas, tornando-se o próprio contexto de suas vidas, enquanto desastre-processo, que se prolonga do tempo e na experiência. Esses sujeitos, ao assimilarem a ideia de que suas vidas foram radicalmente transformadas pela experiência – ao mesmo tempo extraordinária e ordinária - do desastre, criam formas de ação e estratégias de “navegação social” em meio à crise que se torna crônica que se instaura (VIGH, 2008). O extraordinário se mostra então uma face do ordinário, presente em todas as esferas da vida social e no qual as pessoas precisam continuar vivendo, recuperar-se, seguir a vida e resistir às violências impostas pelo contexto marcado por relações assimétricas de poder. Nesse sentido, e fruto de interações sociais diversas, emerge a identidade política de “atingido”, que é em parte uma escolha e em parte imposição do contexto, em parte individual e em parte coletiva, e é construída cotidianamente pelos sujeitos, cada qual com suas especificidades e temporalidades próprias.

Nesse sentido, ao trazer o que é em parte uma etnografia do cotidiano gostaria de trazer também algo desse cotidiano da etnografia, da realização da pesquisa como um todo, envolvendo leituras, trabalhos de campo, elaboração escrita desses “campos”, conversas em grupo de pesquisa, disciplinas do currículo acadêmico e por fim a escrita da dissertação. Processo que me envolveu em minhas diversas localizações possíveis, envolveu relações mais estreitas que povoam minha vida cotidiana. Sobretudo a escrita, por vezes se apresentou como algo difícil de encarar, causando reações como evitação e fuga, acredito que um processo normal em trabalhos dessa natureza. Por vezes me via no meio da noite impelida a levantar e anotar algo que havia lembrado, pra não perder a reflexão no dia seguinte. Por outras, assistindo um desenho animado com minha filha, alguma cena ou fala que remete a algo das experiências relacionadas a minha pesquisa, e assim foi... Assim como a produção de sentidos, identidades, memórias e narrativas centradas na representação e produção de noções de lugar e de comunidade se faz no cotidiano daqueles que experimentam essas vivências, a etnografia também se produz na intersecção entre cotidianos dos sujeitos que povoam meu texto e o meu próprio.

Vejo esse processo de escrita como algo (in)conclusivo, sempre parcial, contingente, localizado, como é da natureza de todo conhecimento. É fruto de experiências de múltiplas naturezas, ideias gestadas individual e coletivamente. É sempre o que se pode fazer no tempo disponível, a partir de interações particulares àquele trajeto, àquele momento. Fruto de uma série de encontros, conversas, cafés, reflexões de ônibus, *insights* em uma mesa de reunião ou ao lavar louça. Fruto de uma imersão em águas em parte conhecidas e em parte desconhecidas. Da escolha de deixar banhar-me nessas águas e ser tocada por essas experiências e encontros que fazem da pesquisa/escrita uma experiência singular para mim. Da mescla entre a vida cotidiana num âmbito mais pessoal, familiar e íntimo e vida cotidiana acadêmica, que estão longe de configurar duas esferas distintas e separadas. Vamos à colheita!

Sobre a escolha do tema de pesquisa

Talvez por me sentir profundamente afetada pela construção da usina hidrelétrica que alagou as terras de meus ancestrais, como mencionado acima, talvez pelas minhas experiências de infância vivida em uma pequena cidade do interior, com uma relação

histórica de parte da minha família com o campesinato, ou pelas minhas próprias e escolhidas experiências de deslocamentos no espaço para cidades maiores e construção de outras territorialidades, por motivos de estudos e outras questões, me deparei, agora, com uma consciência de quem olha para o passado e para os caminhos trilhados, com os motivos que me levaram a escolher o presente tema de pesquisa. Inicialmente, meu projeto de pesquisa de mestrado trataria de processos históricos de territorialização da comunidade quilombola do Mato do Tição, na área rural do município de Jaboticatubas/MG. Mas em um dado momento do meu percurso acadêmico, me senti impelida a me inscrever para o processo de seleção de bolsistas de extensão do GESTA – Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais. Eu já havia trabalhado em uma instituição relacionada a questões ambientais alguns anos antes, o Comitê da Bacia Hidrográfica dos Rios Mogi-Guaçu e Pardo (CBH MOGI-PARDO), em Poços de Caldas, sul de Minas, e após algumas experiências um tanto quanto frustrantes de vivenciar uma certa impotência ante ao avanço do capital sobre territórios sociais, a despeito das múltiplas resistências dos sujeitos nos lugares, ao deixar de trabalhar no CBH, decidi que buscaria outras áreas de atuação, e que jamais atuaria novamente na área ambiental. Depois de trabalhar com produção cultural e povos tradicionais por algum tempo, experiência que de certa forma me trouxe ao curso de Antropologia como segunda graduação, me vi novamente, contrariando minha decisão pretérita, atuando na área ambiental, novamente presenciando casos de conflitos ambientais, desta vez enquanto pesquisadora do GESTA.

Meu primeiro contato com o maior desastre socioambiental do Brasil, como a maioria dos brasileiros, foi através da mídia. Lembro-me de estar fazendo algum trabalho no computador quando vejo a notícia de que uma grande barragem se rompera matando pessoas, desalojando centenas de famílias e destruindo territórios inteiros. Minha primeira reação foi chorar, e a segunda foi procurar pontos de doação de roupas, alimentos e objetos pessoais, o que fiz, apesar de um certo incômodo com os pedidos de doação, considerando que o desastre havia sido algo provocado por uma grande empresa multinacional que deveria prontamente atuar no sentido de atender a todas as necessidades das vítimas do desastre. Após esse primeiro momento, que me marcou muito, alguns meses depois, já compondo a equipe do GESTA, fiz em julho de 2016 meu primeiro campo até as localidades atingidas pela lama no município de Mariana - Bento Rodrigues e Paracatu – e também no município Barra Longa/MG. Nesse ponto, minha intenção acadêmica ainda era desenvolver pesquisa junto à Comunidade Quilombola do Matição, e aquela visita a

Mariana era a princípio apenas uma importante experiência acadêmica junto ao meu grupo de pesquisa. Foi marcante descer a estrada beirando o Rio Gualaxo, olhando pela janela do ônibus as marcas da lama nas árvores, nas construções, a destruição das margens do rio, o cheiro da lama, o crescimento das gramíneas plantadas pelas empresas criminosas para minimizar as marcas do desastre na paisagem, a presença marcante do desastre naquele cenário. Da mesma forma que foi marcante ouvir as histórias de trauma, dor e sofrimento dos moradores de Paracatu e Bento Rodrigues por entre as ruínas de suas antigas casas, igrejas, ruas, escolas, em um momento que o desastre ainda não havia completado seu primeiro ano e as marcas eram ainda bastante recentes e intensas. Pairava um certo sentimento de luto pela morte daquelas formas de mundo destruída em poucas horas, pelas perdas de pessoas queridas, perdas materiais, afetivas, simbólicas. Sentimento de incertezas e de tentativas de construção de alguma esperança no futuro, da reconstrução, do reassentamento das comunidades. Esse trabalho de campo foi tão marcante a ponto de, alguns meses depois, sentir-me impelida a mudar definitivamente meu tema de pesquisa de mestrado e aceitar que eu realmente queria adentrar nas questões relacionadas à memória, identidade e territorialidades daquelas comunidades atingidas.

O desastre da Samarco e seus efeitos

Para tratar do maior desastre socioambiental da história do Brasil e um dos maiores da América Latina faz-se necessário entendê-lo enquanto um processo produzido historicamente (OLIVER-SMITH & HOFFMAN, 2002; ZHOURI, et al, 2016a, 2016b, 2017 e 2018), culminando no rompimento da barragem de rejeitos de minério de ferro e a partir deste evento crítico, prolongando-se no tempo enquanto crise crônica sobretudo nas vidas das vítimas. Nesse sentido, seria interessante discorrer em profundidade, tarefa que não será possível neste trabalho, acerca das dinâmicas e processos sócio-históricos de apropriação do território brasileiro e sobretudo no estado de Minas Gerais, onde a mineração sempre esteve presente desde o período colonial, voltando nos últimas décadas a se tornar um dos pilares da economia brasileira. Essas apropriações territoriais sempre são marcadas por conflitos diversos em torno de diferentes formas de territorialidades contrastantes, marcados por assimetrias de poder e pela persistência da “colonialidade” (ZHOURI et al 2018; QUIJANO, 2005). A colonialidade pode ser entendida enquanto um

modo de dominação entre os Estados-Nação do globo, que permanece mesmo após a descolonização - enquanto regime político - daqueles localizados no “Sul Global” (BEBBINGTON, 2007). Configura-se assim um sistema de submissão e dependência desses Estados-Nação da periferia global em relação aos países do Norte Global (QUIJANO, 2005; BEBBINGTON, 2007). Sob a lógica da dominação global pautada pelas dinâmicas do capital, que transforma antigas colônias como o Brasil e os demais países da América Latina em países “economicamente dependentes” (ZUCARELLI, 2018), é possível entender os processos que levaram esses países a se transformarem em territórios passíveis de exploração de *commodities*, como é o caso do minério. Nos anos 1990 a América do Sul passou por uma forte onda de investimentos financeiros que levaram à intensificação da exploração e exportação de *commodities*, que na terminologia de mercado significa mercadoria em estado bruto ou com baixo grau de processamento, como é o caso do minério e ferro e do petróleo, por exemplo. As *commodities* geralmente são extraídas de territórios de países localizados na periferia da divisão internacional do trabalho (BEBBINGTON, 2007; ZUCARELLI, 2018). Países dominados em uma geopolítica global de poder em relação a economias maiores e dominantes, como é o caso da China, atualmente a maior compradora de minério de ferro do Brasil. Nestes países dominantes, as *commodities* exportadas são processadas e ganham valor agregado, gerando mais riqueza a esses países e reforçando a dependência econômica de países como o Brasil. Dentro dessa dinâmica do mercado global, no início dos anos 2000 houve o chamado *boom das commodities* (ZUCARELLI, 2008, ZHOURI, 2016), com o aumento astronômico de seus valores devido à crescente demanda de países como a China, e como consequência a intensificação da produção e exportação de mercadorias brutas como o minério de ferro. Com isso, multinacionais como a Vale S.A., BHP Billiton e outras, ampliaram vultuosamente a exploração de minério na América do Sul, aproveitando assim a onda do mercado, que levou tais empresas a lucros exorbitantes, com destaque para o ano de 2010, quando o valor do minério alcançou seu ápice. A partir de 2011 o preço das *commodities* começou a cair, e como meio de compensar essa queda sem que seus lucros diminuíssem, empresas como a Samarco S.A., *joint venture* (empreendimento conjunto) da Vale S. A. e da BHP Billiton Ltda., passou a se valer de uma série de medidas diametralmente opostas: por um lado a intensificação da exploração, pelotização e exportação do minério de ferro, por outro a redução de custos com esses processos de produção, como por exemplo gastos relacionados a segurança de barragens de rejeitos. É nesse contexto que se localiza o rompimento da barragem de Fundão, estrutura que fazia parte do complexo minerário

Germano-Alegria, construída no final da década de 1970, de propriedade da Samarco. A intensificação da exploração e consequentemente de rejeitos de minério, bem como a diminuição dos custos de produção, incluindo obras de ampliação, segurança e monitoramento, levaram ao colapso da barragem de Fundão em novembro de 2015, derramando aproximadamente 50 milhões de metros cúbicos de rejeitos ao longo de 600 quilômetros, passando por 41 municípios da bacia hidrográfica do Rio Doce, de Minas Gerais ao litoral do Espírito Santo.



Imagem 1: Trajeto dos rejeitos de minério da barragem de Fundão e municípios atingidos ao longo da bacia do Rio Doce. Elaborado por Max Vasconcelos. Fonte: ZHOURI et al, 2018, p. 32.

A lama de rejeitos desceu pelo Rio Gualaxo e Rio do Carmo, afluentes do Rio Doce, percorrendo seu leito ao longo de 16 dias até chegar ao pequeno povoado de Regência, no Espírito Santo e alcançando o oceano. O rompimento da barragem causou imediatamente a morte de 20 pessoas, incluindo um nascituro, a total destruição dos territórios das comunidades de Paracatu de Baixo e Bento Rodrigues no município de Mariana, além de outras localidades rurais como Paracatu de Cima, Ponte do Gama, Pedras, Barretos, Bicas, também em Mariana, Gesteira e Campinas, no município de Barra Longa, cuja sede também foi atingida. Além dos efeitos da lama de rejeitos nessas localidades mais próximas à barragem, provocando deslocamentos forçados de centenas de famílias, a destruição de suas casas e inúmeras outras perdas materiais, bem como a destruição de territórios como base de reprodução social, cultural e econômica, a lama de

rejeitos também causou uma série de graves efeitos ao longo de todos os municípios e comunidades que mantinham alguma relação com o rio Doce para pesca, abastecimento de água, dessedentação animal, e outras atividades. Vale ressaltar que a lama afetou seriamente algumas comunidades tradicionais e seus territórios sociais, como é o caso e comunidades quilombolas e indígenas, dentre eles o povo da etnia Krenak que vivem às margens do Rio Doce e dele dependem para a realização de suas práticas alimentares, sociais, culturais e sagradas. O desastre da Samarco, para o povo Krenak, configura a morte do *Watu*, em cujas águas sagradas eram realizados batismos e outros rituais sagrados para os Krenak. A chegada da lama de rejeitos na foz do Rio Doce no litoral do Espírito Santo, espalhando-se pelo oceano trouxe ainda uma série de efeitos sobre famílias que dependiam da pesca e do turismo, além dos gigantescos impactos à biodiversidade de toda a bacia e da vida marinha. Os efeitos do desastre são incalculáveis e impossíveis de enumerar em sua totalidade, abrangência e complexidade. A partir das linhas que se seguem, tratarei do desastre e seus efeitos específicos sobre as pessoas da comunidade de Paracatu, a partir de suas narrativas que versam sobre a experiência cotidiana do desastre e suas múltiplas dimensões nas vidas dessas pessoas.

A comunidade de Paracatu e o ‘dia da lama’

Paracatu, Mariana/MG, cinco de novembro de dois mil e quinze, tarde de quinta-feira:

Barragem de Fundão estourou. Destruiu Bento Rodrigues. Muitos morreram. Previsão de chegar em Paracatu. Peguei documentos e saí de casa. Lama não ia chegar. Muito longe. Fui para a rua. Ninguém acreditou. Helicóptero sobrevoou a comunidade e pousou no campo. Todos correram para a praça. Defesa civil deu cinco minutos para procurar um local mais alto. Pessoas choravam. Aflição. Desespero. O que fiz? Corri para a Rua Furquim. Conversas exaltadas. Choque. Medo. Dúvida. Fui mais para o alto. Pessoas se ajudavam. Solidariedade. Consolo. Amizade. Alguém desmaiou. Uma pessoa com falta de ar. Buscaram na casa dela cilindro de oxigênio. Sede, muita sede. Conjecturas. Voltar em casa não foi permitido. A lama ainda não havia chegado. Mais conversas. Dúvidas. Medo. Muito medo. A imprensa apareceu. Como chegou? E a lama estava vindo mesmo? Triste realidade vinha destruindo tudo pelo caminho. A tarde virou noite. Uma televisão foi salva. Vi passando no ombro de alguém. Moradores ainda estavam em casa. Mais aflição. Medo angústia. Ansiedade. Guarda Municipal chegou. Todos foram retirados e subiram o morro. Espera. Preocupação. Ônibus da escola tinha chegado. Mães desesperaram. Medo de não dar tempo. Confiaram em Deus. Seus filhos chegaram. Um pouco de alívio.

O tempo passou. A lama chegou à ponte. Veio arrebatando tudo. Fome. Sede. Medo. Angústia. Sofrimento. Desesperança. Dura realidade. Noite escura. A luz foi embora. Barulho de madeira quebrando. A destruição chegou à comunidade. Cheiro horrível invadiu as narinas. Sensação de sufocamento. Tudo foi destruído. Casas. Igreja. Escola. Choradeira. Angústia. Impotência. Todos sem casa. Sons de destruição. A força da lama arrastou tudo que estava pela frente. Passou a choradeira. Destino: Pedras. Todos vivos. Mas acabou. Histórias de vida perdidas. Luta de uma vida inteira. Bens materiais. Só restou procurar refúgio. Abrigo. Um ano se passou. Fomos e somos atingidos pela lama de Fundão. Até o momento sem casa. (Por Angélica Peixoto, com apoio de Fernanda Tropa. Extraído de Jornal A Sirene, edição novembro de 2016)

O texto acima foi escrito pela professora Angélica, moradora de Paracatu, na edição de um ano do desastre do Jornal A Sirene, uma publicação mensal produzida pelos atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão em parceria com o Ministério Público e a Arquidiocese de Mariana. As palavras de Angélica descrevem, como em *flashes* elaborados a partir da memória, os principais momentos que compõem o quadro geral da experiência do dia cinco de novembro de 2015 - referido por muitos como o ‘*dia da lama*’ – e a passagem da avalanche de rejeitos de minério pelo território de sua comunidade. Dia em que a lama destruiu Bento Rodrigues, Paracatu e outros territórios. Derrubou casas, matou pessoas e animais não humanos, destruiu objetos e lugares de memória, territórios, condições de reprodução social de coletividades. Formas específicas de mundo e formas particulares de “habitar esses mundos” (DAS, 2007) foram suprimidas pela lama nesse dia e no decorrer do tempo subsequente.

O território de Paracatu está localizado no município de Mariana/MG, às margens do Rio Gualaxo do Norte. O pequeno povoado rural foi arrasado pela *lama* de rejeitos, que destruiu a maioria das *casas*, ruas, vegetação, espaços de uso coletivo e paisagem. Além das vidas humanas, que foram poupadas nesta localidade, pouco se salvou da força destruidora dos rejeitos de minério, que chegaram com velocidade e violência assustadoras, configurando uma experiência traumática para todos os que a vivenciaram. Os moradores de Paracatu de Baixo, que sustentavam um modo de vida predominantemente rural, com suas relações específicas com a terra, parentesco, vizinhança, religiosidade, reciprocidade, foram forçados a deixar para trás, *com a lama*, seu território social, ou *homeland*² (LITTLE, 2002), historicamente construído, nas

² A noção de “*homeland*”, para Paul Little (2002) não tem a ver com originariedade no sentido de um determinado grupo ser o primeiro a ocupar aquele espaço. Relaciona-se mais com um sentimento de pertencimento, origem daquele grupo social da forma com que está configurado no presente, em relação àquele ambiente biofísico enquanto território de vivência e de memórias. Usarei a expressão ao longo do trabalho para designar o sentimento de pertencimento das pessoas que se definem enquanto comunidade de

vivências e relações naquele espaço-tempo, *lócus* de significados produzidos pela experiência do/no lugar. Crianças acostumadas a uma *vida na roça, brincando livres no quintal, na rua, na praça, na quadra*, sob e sobre as *árvores*, passaram a viver a maior parte do tempo *trancadas em casa*, nos limites de um apartamento *na cidade*, privadas da liberdade e da convivência de outrora. *Em Paracatu*, as pessoas podiam se expressar livremente, comunicando-se com frequência *no grito*, um costume local de se comunicarem a distâncias impressionantes utilizando uma determinada entonação da voz. *Na cidade* tiveram que aprender a controlar suas vozes e domar seus corpos para não incomodar os vizinhos e não ferirem as novas regras de sociabilidade impostas pelo novo contexto. Tiveram que aprender a lidar com uma infinidade de empresas e instituições, a aprender termos técnicos e jurídicos, siglas, extensa legislação referente ao processo de reparação e direitos, que agora se fazem necessários (ZHOURI et al, 2017). Tiveram que das novos significados a termos como *compromisso, prazos, palavra, dependência, liberdade, casa, comida, terra, passado, presente, futuro*. Tiveram que aprender a lutar pelo reconhecimento de seus *direitos* enquanto vítimas, enquanto “*atingidos*”, constituindo, assimilando e apropriando-se de novas identidades sociais, como a identidade de “atingido” (ZHOURI, 2018) - que são em parte escolha e em parte imposição do contexto, produzidas objetiva e subjetivamente, em dinâmicas e tensões interiores e exteriores aos sujeitos. Processos que compõe a reconstrução das noções de comunidade e lugar, mas também a própria reconstrução dos sujeitos e suas formas de “habitar o mundo” (DAS, 2007).

Os moradores de Paracatu foram deslocados de seu território devastado para a cidade de Mariana, tendo sido inicialmente acomodados em ginásios, em seguida transferidos para hotéis e posteriormente para casas alugadas pelas empresas responsáveis pelo desastre-crime. Três anos após o rompimento da barragem, as pessoas da comunidade de Paracatu ainda vivem em diferentes bairros da cidade e sua condição é marcada por muitas incertezas e indefinições em relação ao reassentamento, indenizações e retomada autônoma da vida. Trabalhadoras e trabalhadores rurais, diaristas, comerciantes de pequenos estabelecimentos, tiveram que aprender a lidar com uma infinidade de empresas e instituições, a aprender termos técnicos e jurídicos, siglas, extensa legislação referente aos seus direitos, que diante da situação se fazem necessários. Tiveram que aprender a lutar

por esses *direitos* enquanto vítimas, enquanto *atingidos*, enfrentando muitas vezes sozinhos uma grande empresa disforme obscurecida propositalmente por trás de outras instituições e empresas terceirizadas (ZHOURI et al, 2017). Tiveram que se acostumar com a ideia de que sua comunidade não existe mais da forma que outrora existiu, e que precisam reconstruir e reinventar suas relações, laços e noções de pertencimento e identidade, na vivência cotidiana da desterritorialização e consequente processo de reterritorialização, que envolve a construção de novas formas de vida e a espera da possibilidade do reassentamento, processo ainda marcado por muitas incertezas e instabilidades.

Passaram a enfrentar em reuniões e arenas de disputas grandes empresas disformes obscurecidas propositalmente por detrás de outras empresas, instituições e nomenclaturas, como é o caso da Fundação Renova, uma figura institucional criada a partir de um acordo extrajudicial entre empresas e órgãos de Estado, à revelia das vítimas do desastre e de forma a excluir sua participação nos processos de decisão. A Fundação Renova foi criada para representar as empresas responsáveis pelo desastre-crime - Vale S.A, BHP Billiton Brasil Ltda. e Samarco S.A. - no processo de reparação de danos ao longo da bacia do Rio Doce. A instituição pode ser lida também como uma ação estratégica destas empresas de retirar-se do foco da cena e da interação direta com suas vítimas, escondendo-se por detrás de uma instituição cujo nome visa remeter a algo novo, a um recomeço, a algo criado para recuperar os danos causados e que teoricamente não seria diretamente culpada pelos danos que pretende reparar. Esta nova figura institucional torna-se uma ‘mediadora’ dos processos conflituosos entre empresas e vítimas, amortecendo os embates que se direcionam às empresas responsáveis por todo esse contexto, preservando em certa medida a imagem dessas empresas, que aparecem de fato apenas pontualmente na figura de seus advogados. A Fundação Renova passou a figurar grande parte das experiências cotidianas dos atingidos pelo desastre, sendo a instituição responsável pelas ações de reparação de seus efeitos, bem como do tratamento institucional direto dos atingidos e suas demandas, desde as mais básicas e de âmbito doméstico - como o aluguel das casas onde vivem, o chamado “cartão-benefício”³, cujo valor depositado mensalmente mantém as despesas das famílias, que perderam sua autonomia e fontes de renda, dentre outros - até as mais amplas e coletivas, como a gestão do processo de indenizações e reassentamento das comunidades

³ O chamado “Cartão benefício” é o valor monetário pago pela Samarco às vítimas do desastre como forma provisória de compensar a perda de suas fontes de renda. O uso do termo “benefício” é sempre bastante contestado pelos atingidos, pois transfigura em certa medida a luta por direitos em benefícios recebidos (ZUCARELLI, 2018).

atingidas. Vale dizer que a Fundação Renova é gerenciada sobretudo por ex-funcionários das empresas mineradoras que estão no centro da responsabilidade pelo desastre e representa acima de tudo, seus interesses econômicos, configurando uma espécie de “metamorfose institucional” (SCOTT, 2012) estratégica visando à desresponsabilização das empresas culpadas no processo de reparação e a confusão da sociedade, enquanto na verdade Fundação Renova e empresas (Samarco/Vale/BHP) podem ser entendidas como sinônimos nesse processo. Suas ações são pautadas pela manutenção de uma certa imagem voltada para a sociedade em geral, incluindo de outros países, já que as empresas são multinacionais com acionistas ao redor de todo o mundo, de que algo está sendo feito no processo de reparação. A Fundação movimenta elevadíssimas quantias financeiras e parecem investir fortemente em pessoal e publicidade, enquanto as vítimas aguardam o reassentamento e suas indenizações. Outra função da Fundação parece ser a condução do processo de reparação de danos de forma a reduzir custos e não criar jurisprudências em assuntos que podem se desdobrar em casos ao longo de toda a bacia e até mesmo em outros processos de reassentamento relacionados a outros projetos de desenvolvimento, inclusive de outras empresas mineradoras. O desastre inaugurou uma nova condição na vida dessas pessoas, sua dependência da Fundação Renova, após a perda das condições básicas de moradia, trabalho e renda. Trata-se de uma experiência bastante ambígua, dadas as configurações do processo e o fato de que a Fundação representa as empresas responsáveis pela própria condição de dependência. Nesse sentido, as pessoas precisam estabelecer relações ao mesmo tempo de conflitos, embates, cobranças e dependência daquela instituição. Uma condição tomada inicialmente como provisória e parte de um contexto emergencial do desastre, mas que já se prolonga por três anos.

Percebemos que na vivência do desastre são produzidas distinções que são marcadores de experiência e de diferença, que se fazem bastante claras nos termos utilizados para designar coisas, lugares e modos de vida. Nas narrativas produzidas no contexto do desastre, as pessoas geralmente se referem a *Paracatu* e a *Mariana* como lugares distintos (e não sobrepostos), que marcam uma experiência de vida do *antes e depois da lama*. Essa diferenciação se mostra em frases em que aparecem por exemplo os termos *sou de Paracatu*, *moro em Mariana* ou *vivia na roça*, *vivo na cidade*. *Mariana* significa nesse caso, a cidade, tido como antigo local de passagem, de compras, de consultas médicas esporádicas, de participação em eventos religiosos, local onde alguns parentes viviam. A experiência do deslocamento compulsório do território de Paracatu com

suas especificidades, simbolizado nas narrativas pelo modo de vida rural, somada a própria vivência do desastre em si enquanto experiência traumática e disruptiva, reconfigura os sentidos da *cidade de Mariana* para essas pessoas. A cidade, agora, é tida como lugar provisório, no qual muitas vezes são tratados como “*outsiders*” (ELIAS; SCOTSON, 2000), sendo estigmatizados, hostilizados e inferiorizados, tidos como “os de fora” pelos “estabelecidos” (ELIAS; SCOTSON, 2000) - no caso, os já então moradores da cidade de Mariana. Os atingidos, que passaram a viver ali não por vontade própria, mas porque foram forçados pelo contexto do desastre, relatam sofrer preconceitos dos moradores da cidade de Mariana, que muitas vezes relacionam o desemprego causado pela interrupção nas operações da Samarco com a presença dos atingidos pelo desastre.

Uma de minhas interlocutoras, ao falar sobre essa relação com a cidade de Mariana, relata: *nunca imaginei que um dia seria moradora de Mariana. Hoje falo isso com muita tristeza, sou moradora de Mariana.* (Anotações de caderno de campo, agosto de 2017). Toda essa configuração bastante complexa da experiência do desastre leva a um movimento constante de representação narrativa comparativa entre a vida *antes e depois da lama*, entre a *vida na roça e na cidade*, a *vida em comunidade* e a vida de restrição da *convivência*, a vida com *liberdade* e autonomia e a *perda dessa liberdade* e inauguração da *dependência*, a vida de estabilidade e possibilidade de fazer planos e uma vida provisória, marcada por instabilidade e incertezas. Todas essas relações de oposição, muito presentes nas narrativas produzidas no desastre, possuem dimensões múltiplas, dentre elas sua utilização enquanto instrumento político de denúncias acerca das perdas e do sofrimento, efeitos do desastre nas vidas e territórios. Também emergem de uma reconfiguração de categorias que marcam experiências distintas no mundo e são formas de expressar essa experiência, atribuindo-lhe algum sentido e assim buscando novas formas de localização enquanto sujeitos no mundo e enquanto grupo em um novo contexto de vida: o desastre que se torna o contexto da vida ordinária. A reconfiguração de termos e categorias e relações de oposição e comparação, que por muitas vezes usarei ao longo do texto, devem ser interpretadas não de forma literal, mas como marcadores de diferença e representações a partir dessa experiência. Partem também de um trabalho de “enquadramento da memória” (POLLACK, 1989) e seus possíveis usos, cujos efeitos também se dão na reconfiguração, ressignificação e estabelecimento de novas fronteiras sociais, noções de identidade, comunidade, pertencimento.

Algo bastante ilustrativo desse processo, e que trataremos em maior profundidade ao longo dos capítulos que se seguem, são as novas divisões, que emergem do processo do desastre e da interlocução dos atingidos com novos atores sociais, como a já mencionada Fundação Renova. Dentre essas reconfigurações de fronteiras sociais, refletidas fortemente no ato de nomear lugares, figura a distinção entre *Paracatu de Baixo/Paracatu de Cima*, ou entre *moradores/sitiantes* de Paracatu, que passaram a figurar grande parte das discussões em torno do reassentamento das famílias atingidas. A partir de conversas e relatos, pode-se dizer que tais termos e formas de nomear lugares e atores sociais já existiam ‘antes da lama’, em certa medida, mobilizadas em algumas situações específicas. Mas, na experiência do desastre essas distinções ganham novas dimensões, capazes de criar novas noções de lugar, comunidade, pertencimento e identidade. Paracatu, como apontam alguns relatos, há algumas décadas atrás *era uma coisa só*, e a separação simbólica que parte da adjetivação ‘*de cima*’/‘*de baixo*’ está relacionada a uma divisão territorial de um padre que em algum momento decidiu estabelecer alguma distinção entre as comunidades com padroeiros distintos, e na divisão local da igreja, seriam tratados dessa forma. Havia também entre o que hoje são designadas comunidades de *Paracatu de Baixo* e *Paracatu de Cima*, configurações um pouco distintas em relação às terras familiares, suas dimensões e usos. A denominação *Paracatu de Baixo* refere-se então ao aglomerado de terrenos e casas que foi se formando em torno da igreja dedicada a Santo Antônio, o que remete em algumas narrativas atuais a uma noção de “etnogênese” (LITTLE, 2002) da comunidade ligada a tal processo de formação do núcleo em torno da igreja. Esses terrenos, além das casas dos núcleos familiares, geralmente continham hortas cuja produção era voltada ao consumo próprio e trocas com parentes e vizinhos, por vezes pequenos cultivos como feijão, milho e cana, criação de animais domésticos e galinhas. Alguns terrenos tinham poços de tilápia e pequenas matinhas ao fundo, onde eram colhidas lenha para os fogões. Em meio a esse aglomerado também havia alguns sítios um pouco maiores, com dimensões e formatos de produção diversas, alguns com criações de gado e cultivos maiores. A designação *Paracatu de Cima* refere-se aos sitiantes, em sua maioria produtores de leite, cujas propriedades localizavam-se um pouco mais afastadas do núcleo circundante à igreja de Santo Antônio. Vale dizer que as pessoas de todo esse território mais amplo e interconectado, que chamarei aqui de Paracatu, estabeleciam intensas relações sociais, culturais e econômicas. As famílias que possuíam terrenos menores costumavam prestar serviços para os sitiantes maiores em épocas de plantio e colheita. As pessoas de Paracatu compartilhavam igreja, escola, cemitério e outros espaços públicos.

Realizavam conjuntamente diversas atividades religiosas como as festas de santos de devoção, missas, grupos de oração, grupo de jovens etc. Nesse sentido, podemos interpretar essa configuração territorial (atualmente referidos como *Paracatu de Baixo*, *Paracatu de Cima*, *moradores*, *sitiantes*) como um território construído de forma comum, com algum sentido de fronteiras sociais, marcadores de algumas diferenças e especificidades, porém enquanto um território compartilhado, com relações específicas de contiguidade e complementaridade. No âmbito do desastre e a partir de instrumentos cadastrais e outras formas de categorização e enquadramento dos atingidos pela Fundação Renova/empresas, passou-se a tratar *Paracatu de Cima* e *Paracatu de Baixo* enquanto duas comunidades distintas, e desta forma, com processos distintos de reparação e reconstrução, separações no processo de decisão acerca do reassentamento, o que vem refletindo em uma redefinição dessas fronteiras sociais. Da mesma forma, criou-se uma espécie de separação entre os chamados *moradores* e *sitiantes* de Paracatu de Baixo. Os chamados *sitiantes*, devido às particularidades de suas demandas em relação à indenização e ao reassentamento são tratados muitas vezes de formas distinta nos instrumentos cadastrais, reuniões e categorizações, o que vem gerando, como veremos adiante, uma série de tensões e conflitos entre os atingidos.

Desta forma, as noções de pertencimento, identidade e fronteiras são redimensionadas e transformadas na vivência do desastre e ao longo do tempo vão tomando novas dimensões. Em conversas com pessoas de Paracatu de Cima, nos meses subsequentes ao rompimento da barragem era possível perceber algum sentimento de esperança de que as relações e a vida em comunidade pudessem ser retomada. Três anos depois do evento crítico e após um processo de reificação dessas fronteiras no tratamento institucional do desastre, as noções de pertencimento e perspectivas de futuro vão se tornando mais claras, de que aquela vivência compartilhada, localizada construída no espaço e no tempo, nunca mais serão os mesmos. A relação constitutiva entre Paracatu de Baixo e Paracatu de Cima e seu entendimento enquanto território comum, vem sendo profundamente afetada no contexto do desastre, em que as noções de fronteiras ganham novos significados, os territórios são objetivados e enquadrados em instrumentos cadastrais e burocráticos das empresas. Essas transformações, vale dizer, são via de mão dupla, fruto da interação entre atingidos e outros atores sociais como a Fundação Renova. Estes últimos, sem dúvida se valem muitas vezes de estratégias de desmobilização e fragmentação dos atingidos, que refletem nessa reconfiguração de fronteiras e distinções

sociais. Além dessa relação bastante marcante no âmbito da pesquisa, não podemos deixar de salientar a relação constitutiva de Paracatu com outras localidades próximas com as quais também existia um forte sentimento de interligação e complementaridade. É o caso de localidades como Águas Claras, Monsenhor Horta, Pedras, Ponte do Gama, Bicas, Goiabeira, dentre outras, impossíveis de enumerar, dadas as complexidades dessas relações e a mobilidade e flexibilidade das fronteiras. Mas a título de destaque para a compreensão dos modos de vida da comunidade de Paracatu, faz-se importante destacar essa rede de relações locais, que envolviam trocas econômicas, relações de trabalho, casamentos, migração de famílias entre localidades, reciprocidade, interação na realização de festas e outras atividades religiosas.

O rompimento da barragem de rejeitos de minério de ferro da Samarco em novembro de 2015 deflagra o desastre que, longe de se restringir à passagem da lama pelos territórios e ao período emergencial, inscreve-se nas subjetividades e nas vidas cotidianas das vítimas ao longo do tempo. Suas marcas, ao invés de se diluir ao longo dos dias, meses e anos, permanecem ainda fortes, nítidas, nas violências cotidianas sofridas, como na exclusão dos *atingidos* e *atingidas* das esferas de decisão acerca da própria vida; na rotina extenuante de reuniões, audiências, grupos de trabalho e outras figuras burocráticas, geralmente conduzidas por atores externos, com linguagens que lhes eram alheias e devem ser assimiladas e aprendidas; no processo de negociação de direitos, da valoração monetária das perdas a partir de padrões deslocados das experiências vividas; do sofrimento social, cotidiano e nos processos de resistência e reconstrução dos sujeitos e dos sentidos de lugares. A *lama*, que nas palavras de um dos *atingidos*, *suja até a alma*, pode ser pensada como uma espécie de metáfora de um evento crítico que se desdobra em processo prolongado no tempo. Processo de luto e luta, de sofrimentos e resistências, de uma multiplicidade de experiências possíveis, tantas quantos são os sujeitos envolvidos. Um campo em constante e rápida transformação, no qual nós enquanto pesquisadores muitas vezes temos dificuldades em acompanhar em sua complexidade.

Metodologias: trabalho coletivo e etnografia multisituada

Esta dissertação parte de um trabalho de pesquisa desenvolvido ao longo de cerca de três anos, tempo de minha inserção no GESTA, no âmbito do qual a pesquisa se

realizou. Para falar do processo de pesquisa e suas metodologias, é preciso marcar sua característica de construção coletiva. Realizar essa pesquisa, então, foi ao mesmo tempo ser indivíduo e coletivo em campo, ser pesquisadora e grupo de pesquisa – este, com ações reconhecidas junto aos atingidos, um grupo muitas vezes consultado, solicitado para produções técnicas, textos, materiais, laudos, relatórios, fruto de um longo e sério trabalho de muitos anos de sua equipe no âmbito dos conflitos ambientais em Minas Gerais⁴. No desastre enquanto campo de pesquisa repleto de diversas instituições e agentes, aos poucos fomos construindo nosso lugar em campo enquanto grupo de pesquisa e nossa posição política em relação à luta dos atingidos. Esse estabelecimento de relações de confiança foi se consolidando ao longo do tempo nas interações com os atingidos, sobretudo a partir dos trabalhos de extensão voltados ao fortalecimento de sua luta por direitos e reparação, como a Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo. Minha inserção como pesquisadora em campo deu-se nesse contexto, e como pesquisadora do GESTA fui sendo apresentada a pessoas em campo e criando minhas próprias relações de confiança específicas estreitadas com algumas pessoas. A Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo⁵ teve como produtos um Boletim Coletivo (no prelo) e Acervos familiares a partir de narrativas dos atingidos e mapas elaborados a partir de croquis desenhados pelas pessoas da comunidade com pontos georreferenciados. Esse trabalho teve início com a realização de uma oficina de elaboração de mapas, em janeiro de 2017, seguida de visitas ao território devastado pela lama e às casas das famílias, entre os meses de março e abril de 2017. Nessas visitas, as pessoas eram entrevistadas acerca dos modos de vida e reprodução social, relações sociais, perdas materiais, afetivas, simbólicas, experiências de sofrimento e resistência na vivência do desastre, dentre outros elementos. Essas entrevistas eram sempre realizadas por duplas ou trios de pessoas da equipe do GESTA, algumas delas com acompanhamento de pessoas da Cáritas Brasileira⁶, assessoria técnica dos atingidos em Mariana. As entrevistas eram realizadas com questões abertas, voltadas à construção de um material com narrativas acerca do modo de vida perdido, das relações familiares e de vizinhança, da relação com o morar, aspectos da vida coletiva como a religiosidade, relações de trabalho, terra, trocas, alimentação, trabalho, renda, dentre outras. Ao final do processo de realização de

⁴ Cf. <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/>

⁵ O trabalho faz parte do projeto “O Desastre e a Política das Afetações: compreensão e mobilização em um contexto de crise” (Chamada FAPEMIG/CAPES 04/2016), contando também com o apoio do CNPq, da PROEX/UFMG e do PRPq/UFMG. A Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo contou com a colaboração do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGAS/UFAM) e da Cáritas Brasileira.

⁶ Entidade de promoção e atuação social que trabalha na defesa dos direitos humanos. Em Mariana, a Cáritas Brasileira coordena o projeto de Assessoria Técnica aos atingidos/as pela barragem de Fundão desde outubro de 2016.

entrevistas *in loco*, iniciou-se o trabalho de transcrição dessas entrevistas pela equipe do GESTA e em seguida, esse material foi organizado nas seguintes categorias: Festas, formas de resistência, formas de sociabilidade, lugares de memória, morada, parentesco, questões de água, relações de vizinhança, religiosidade, saberes e habilidades, segurança, crianças e suas relações, dia do desastre, estratégias de vida, projetos interrompidos, relações com as instituições, relações com os alimentos, relações de trabalho na comunidade e com o entorno, sofrimento social, patrimônio familiar, cultivo e criações, quintais, relações familiares. Após essa primeira triagem e organização, fizemos uma nova organização das entrevistas em categorias mais abrangentes e então selecionamos narrativas para compor essas categorias e levar a uma nova oficina junto aos atingidos, para a definição do formato do boletim coletivo a partir dessas categorias. Nessa oficina, realizada em setembro de 2017, as pessoas se dividiram em grupos temáticos para a escolha dos trechos que viriam a compor o boletim. As categorias escolhidas para abranger as dimensões da vida e da experiência no lugar foram: “Lugares de memória”; “Festas e religiosidade”; “Vizinhança e parentesco”; “Trabalho”; “Vivência do desastre”, e ao final da oficina, os atingidos decidiram que a categoria “Água” deveria ser incluída no material. Essas categorias buscaram organizar de forma heurística uma série de aspectos da vida e da experiência de vida, sobretudo nas esferas familiar e coletiva, configurando eixos dentro dos quais seriam organizados esses aspectos, mas sempre entendendo que tais dimensões da vida acontecem de forma entrelaçada, dotadas de continuidade e fluidez, o que muitas vezes tornava difícil a própria categorização. Nessa mesma oficina de montagem do boletim coletivo e das decisões coletivas acerca do formato final do material, que seria produzido pela equipe da Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGAS/UFAM), decidiu-se que seriam elaborados também materiais específicos de cada família, em um formato parecido com o boletim coletivo, os quais chamamos “acervos familiares”⁷.

O processo da cartografia comunitária abriu caminhos para estreitamento de relações entre nós, equipe do GESTA, e os atingidos da comunidade de Paracatu, e essas aproximações se desdobraram em novas incursões a campo, entrevistas, conversas informais, conversas telefônicas e por mensagens de celular. Minha presença nas festas religiosas da comunidade ao longo do ano de 2017 e 2018 tornou-se era algo um tanto familiar e esperado por algumas pessoas. Sempre recebia das mulheres com as quais

⁷ Finalizamos os acervos familiares no início de 2018 e entregamos esse primeiro produto aos atingidos em uma oficina devolutiva realizada em maior deste mesmo ano. O boletim coletivo ainda encontra-se em fase de finalização de diagramação pela equipe do PPGAS/UFAM, em Manaus.

estabeleci maiores contatos, convites para participar dessas celebrações e em alguns momentos tive a oportunidade de auxiliar em detalhes da preparação dessas festas, como por exemplo a Festa Junina de 2017, realizada em um espaço alugado pela Fundação Renova na cidade de Mariana. Nessa ocasião eu e colegas do GESTA pudemos acompanhar todo o processo de preparação da festa, organização e ornamentação do local, limpeza, preparo dos alimentos, desde o dia anterior à festa. Além disso, ao longo de toda a pesquisa, acompanhei a realização das principais festas religiosas da comunidade realizadas no território devastado, sendo estas as Festas de Santo Antônio (mês de junho), Nossa Senhora Aparecida (mês de outubro) e Menino Jesus (mês de setembro), nas quais geralmente a minha presença e dava mais no sentido de observação e participação, não sendo possível a realização de entrevistas ou conversas mais prolongadas nesses momentos, em que as pessoas estavam profundamente envolvidas na realização da festa e nos seus sentidos religiosos, ritualísticos, políticos. Também participei ao longo de 2017 e 2018, de diversas reuniões de grupos de atingidos, relativas ao processo do desastre, dentre elas: Comissão de Atingidos, GT Paracatu, G20, GT Moradia, e também de algumas poucas audiências judiciais. Realizei ainda algumas visitas informais, não gravadas, a pessoas com as quais estabeleci contatos ao longo da pesquisa e essas conversas levantaram importantes reflexões que orientaram diversos pontos dessa pesquisa.

Este trabalho de pesquisa combinou “etnografia multisituada” (1995) e história oral como instrumentos metodológicos. O material etnográfico que embasa essa dissertação é composto: das entrevistas transcritas do processo de produção do boletim e dos acervos familiares, no âmbito da Cartografia Comunitária, algumas delas consultadas no material bruto, outras das categorias e trechos previamente selecionadas pela equipe; das entrevistas individuais, realizadas nas casas das pessoas na cidade de Mariana, sobre temas específicos, como as festas religiosas da comunidade de Paracatu; de leituras de matérias do Jornal A Sirene, uma publicação mensal produzida pelos atingidos pela barragem de Fundão e mantido por um acordo entre os atingidos, Ministério Público e Arquidiocese de Mariana desde novembro de 2015. Além do jornal A Sirene, em alguns momentos consultei matérias jornalísticas em canais de mídia diversos para obter informações mais gerais acerca do desastre.

Trata-se de uma “etnografia multisituada” (*multisited*) (MARCUS, 1995), pois se constrói em diferentes esferas, situações, espaços e sob múltiplas escalas de observação, com intensidades variadas. De acordo com Marcus, partindo das narrativas, experiências e

trajetórias de vida, é possível “seguir” (MARCUS, 1995) as pessoas, suas relações, significados, conflitos, estabelecendo-se conexões, associações e justaposições na construção de uma análise ampla de processos que envolvem dinâmicas locais e globais. É importante dizer que essa etnografia é marcada pela “multivocalidade narrativa” (SILVA, 2010), pois é constituída das vozes de diversos sujeitos na construção de reflexões acerca das dinâmicas sociais relacionadas à vivência do desastre, privilegiando as perspectivas daqueles que sofrem seus efeitos em suas vidas cotidianas e que passam por processos de construção, aprendizado e assimilação da identidade política de “atingidos” pela barragem de Fundão, como veremos adiante. Dentro dessa multivocalidade narrativa em torno de um mesmo desastre, obviamente se inserem também as das próprias empresas, dos movimentos sociais, do Estado, das mídias, dos moradores da cidade de Mariana, comerciantes e empresários locais, dentre outros, que se influenciam mutuamente na produção de discursos e sentidos acerca do desastre. No entanto, no recorte analítico e temático deste trabalho, focalizo as experiências e narrativas daqueles que se identificam enquanto “atingidos” pelo desastre, que vivenciam individual e coletivamente experiências cotidianas de fragmentação, violências, perdas, sofrimento, desterritorialização, reterritorialização e construção de múltiplas estratégias de ação em meio à crise e resistências, bem como uma reconfiguração de significados, narrativas, temporalidades e da própria memória, que se relaciona com um processo de produção do lugar. Vale dizer que nem todas as vítimas do desastre engajam-se politicamente da mesma forma, e nem todos assimilam a identidade política de atingido como uma das formas de se reconstruir enquanto sujeito no mundo. Minhas interlocuções de pesquisa deram-se com pessoas que se reconhecem enquanto atingidos e que possuem algum tipo de engajamento na luta por direitos e reparação. Não estabeleci contatos, por diversas razões, sendo uma delas a limitação do tempo e as condições da própria pesquisa, com pessoas que sofreram os efeitos do desastre sobre suas vidas, mas que escolheram não se envolver nos processos relacionados à luta política por direitos. Além da multivocalidade narrativa, há também no processo de construção dos materiais que embasam esse trabalho, uma qualidade de multiplicidade de escuta. Essa característica se faz presente na diversidade de pessoas que além de mim, também realizaram entrevistas no âmbito da cartografia comunitária, bem como nas matérias do Jornal A Sirene, produzidas pelos atingidos, em interlocução com outros atores institucionais e jornalistas, e direcionadas a um público amplo, a sociedade em geral, que, como destaca o *slogan* desta publicação mensal, “para não esquecer”, seu principal objetivo é o não esquecimento. Sobre os públicos, ou os ‘ouvintes’ aos quais as

narrativas são direcionadas, vale dizer que, até mesmo as entrevistas da cartografia comunitária e as entrevistas individuais e conversas informais realizadas na construção desse trabalho, é marcada por uma característica fundante, que é a qualidade de denúncia da violência e do sofrimento, do desastre enquanto processo prolongado no tempo, dos desafios cotidianos da vivência do desastre. Nesse sentido, as narrativas nunca são voltadas apenas ao(s) entrevistador(es), mas também a outros possíveis ouvintes, para os quais aqueles relatos também são direcionados.

Esse processo de produção de conhecimento, compartilhado com os sujeitos em campo, e com um grupo de pesquisa, também se faz nos meandros e no cotidiano dessa vivência coletiva, em reuniões semanais do GESTA, nas conversas de cafezinhos, nas mensagens de celular trocadas com interlocutores em campo, no trabalho muitas vezes exaustivo de transcrição de entrevistas, elaboração de relatos e reflexões de campo, viagens ao município de Mariana, participação de eventos acadêmicos com o tema do desastre, participação em grupos de trabalho e mesas em congressos, dentre outros.

Ao passo que a pesquisa foi realizada de forma bastante coletiva, sendo que quase todas as incursões a campo foram acompanhados ao menos de um colega de grupo de pesquisa, além das diversas outras interações, com atingidos, assessoria técnica, Ministério Público, pesquisadores de outras instituições, jornalistas e produtores audiovisuais etc., o processo de escrita, ao contrário, se faz cotidianamente e de forma um tanto mais solitária. A escrita para mim foi uma espécie de gestação de ideias, experiências, trajetórias, todas produzidas de forma compartilhada, na qual me vi sob o peso da responsabilidade de costurar tantas vozes e caminhos em uma narrativa etnográfica, que, para todos os efeitos, vem acompanhada de minha assinatura e autoria, apesar de partir de algo tão multivocal. Esse trabalho diário, em cujo horizonte há sempre um prazo, um limite, por vezes é doloroso, por vezes bastante prazeroso. Nos traz à tona emoções, vivências, experiências pretéritas, que se mesclam com o presente. O “estar aqui” (GEERTZ, 1997), escrevendo muitas vezes é reviver e olhar com novas perspectivas sobre as experiências vivenciadas “lá”. É elaborar a partir de uma maturação das reflexões individuais e coletivas, dos sentimentos processados lentamente, por vezes de difícil assimilação, dadas as condições da pesquisa e sua lida com a dor, o sofrimento, e um ambiente de intensas disputas e conflitos, marcados por violências, resistências e pela desigualdade de poder entre os atores envolvidos. A etnografia que se constrói a partir dessas experiências intensas em uma situação de crise crônica, nos faz mergulhar fundo no nosso próprio processo de

construção de nós mesmos. Como assinalam Veena Das e Difrúscia, a etnografia nos leva a reconhecer nossa própria experiência diante da alteridade e “ao estar atento à vida dos outros, também damos sentido a nossas vidas.” (DAS, V; DIFRUSCIA, 2010, p. 343 e 344)

Organização do trabalho

No primeiro capítulo adentrarei nas reflexões acerca de como o desastre se torna o contexto da vida e das experiências cotidianas das pessoas, a partir da noção de “eventos críticos” (DAS, 1998) como acontecimentos extraordinários que se inscrevem nas vidas ordinárias. A partir de narrativas dessa vivência cotidiana, tratarei acerca das formas através das quais as pessoas assimilam e percebem essa experiência, além de suas estratégias de reconstrução de si, bem como da reconfiguração das noções de lugar, identidade, comunidade e fronteiras, que parte também da interação dos atingidos com múltiplos atores sociais. A experiência da desterritorialização, por parte da comunidade de Paracatu, na figura de seu deslocamento compulsório para a cidade de Mariana, vem acompanhada de múltiplos processos de reterritorialização, que se fazem em diversas dimensões e direções, desde a reapropriação do território devastado, às construções de novas formas de vida, nas novas condições impostas pelo contexto, à apropriação de novos ambientes e espaços, relacionados ao processo de luta por direitos, reparação e reconstrução, ao engajamento político e à própria construção e assimilação da identidade política de atingido como formas de se refazer enquanto sujeito no mundo, formas de navegação social em meio a um terreno de crise crônica e incertezas.

No segundo capítulo farei algumas reflexões acerca do trabalho da memória no processo de produção do lugar e de territorialidades no contexto do desastre, bem como dos enquadramentos (POLLACK, 1989) e usos da memória (TODOROV, 2000) enquanto instrumento de denúncia das perdas e das violências e enquanto base para reconstrução dos sujeitos e grupos, do acionamento de sentimentos de pertencimento, necessários a reconstrução das noções de comunidade e lugar em um contexto de desterritorialização e reterritorialização. A partir de uma multiplicidade de narrativas e vozes, que partem de entrevistas orais e relatos escritos, busco tecer uma composição narrativa acerca da vida em Paracatu, acionando a representação do tempo *‘antes da lama’* através dessas

operações de memória, sempre em diálogo com a experiência presente, na qual essa memória se produz e é organizada. Destaco o caráter dessas narrativas enquanto algo que se constrói na vivência do desastre e problematizo como se dá o olhar para o passado a partir da experiência do presente, no ‘desastre cotidiano’. Essa composição narrativa realça os aspectos relacionados aos modos de vida suprimidos na experiência do desastre e nas categorias que permeiam a experiência desse mundo suprimido e seus significados, como por exemplo *casa, festas, trocas, liberdade, comida, terra, família*, e como essas noções são ressignificadas e reconfiguradas na vivência cotidiana do desastre. A campesinidade é algo que perpassa toda essa representação da vida em comunidade, transformada pela lama, e se mostra enquanto elemento na construção de uma política de identidade no processo de reivindicação de uma identidade coletiva, de *comunidade rural*, que de certa forma orienta ações práticas relativas ao reassentamento da comunidade. Considerando que o evento crítico rompe um determinado fluxo da vida cotidiana, inaugurando outras formas de vida diária, esse capítulo trata justamente desse fluxo interrompido, das dinâmicas da vida cotidiana do passado, a partir dessa nova forma de olhar o tempo que se estabelece com o desastre: ‘*antes da lama*’ e ‘*depois da lama*’. O desastre que rompe uma determinada forma de vida é assimilado e vivenciado no cotidiano enquanto processo que vai sendo transformado. Assim, ao passo em que as narrativas remetem e reconstroem uma dinâmica de vida interrompida, elas apontam também para as direções da reconstrução e reconfiguração dessa vida cotidiana, agora vivenciada em meio ao desastre como contexto, e no qual novas formas de ação devem ser aprendidas, assimiladas, inventadas, bem como novas territorialidades.

No terceiro capítulo destaco a noção de sofrimento social, retomando o entendimento do desastre enquanto processo com raízes sócio-históricas que desvelam processos de vulnerabilização construídos, orquestrados por redes de poder. Essa análise se faz sob a ótica do “sofrimento social” (DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M., 1996; VALENCIO, 2014), que se perpetua e se desdobra no tempo, configurando uma experiência do desastre sentida enquanto “violência lenta” (NIXON, 2011), fruto de interações diversas e das ações institucionais e burocráticas da “gestão da crise” (ZUCARELLI, 2018). Retomo ainda nesse sentido a noção de evento crítico e como ele se insere profundamente na vivência cotidiana das vítimas ao longo do tempo, que, a partir desse novo contexto, precisam seguir suas vidas e resistir às violências, criando dentro de suas possibilidades formas de ação e de “navegação social” em meio à crise (VIGH, 2008).

Trarei relatos que embasam as reflexões acerca desse sofrimento social, suas causas e fatores intensificadores, bem como as formas com que as categorias tradicionais são remodeladas na vivência do desastre. Em meio a um contexto marcado pela violência e pelo sofrimento, as pessoas criativamente estão agindo, produzindo-se enquanto sujeitos, criando formas de agir e resistir, alterando e produzindo novos contextos, tornando o mundo devastado novamente habitável em meio a uma experiência extremamente fragmentadora. Dentre essas novas formas de habitar o mundo (DAS, 2007) no desastre como contexto, destaco a realização de festas religiosas, o próprio ato de narrar a experiência, a dor e o sofrimento, o trabalho da memória, a produção de novas territorialidades em meio a desterritorialização e o engajamento na luta política.

Nesse processo de vivência do desastre, tentarei na medida do possível, dadas as condições de pesquisa em que não foi possível adentrar com a profundidade desejada nas trajetórias de vida individuais, localizar os sujeitos socialmente, com suas particularidades, tentando não homogeneizá-los, visto que possuem histórias de vida e lugares sociais diversos, e isso se reflete em sua experiência do desastre e nas próprias narrativas enquanto expressão dessas experiências. O desastre não é uma experiência única para todos os atingidos, mas é vivenciada por sujeitos diferentes com trajetórias diferentes, apesar de diversos aspectos compartilhados. Essas particularidades somadas às escolhas (e possibilidades de escolha) de cada um afetará no desdobramento da vivência do desastre no tempo, nos processos que decorrerão, na emergência de novas identidades e processos de subjetivação. Para alguns será o engajamento em ações coletivas e recuperação de vivências em comunidade, para outros o engajamento político-institucional, para outros, a lamentação e a constante narração do sofrimento e das perdas, que são também gramáticas políticas (OLIVEIRA, 2012). Todas essas são formas legítimas encontradas pelos sujeitos no processo de reconstrução de si em meio à crise crônica e que muitas vezes sobrepõem-se ou intercalam-se nas experiências.

O contexto desta pesquisa, marcado por experiência extremamente complexas vivenciadas pelos sujeitos, traz algumas dificuldades para o próprio processo de escrita enquanto elaboração narrativa acerca dessas experiências, que envolvem dor, sofrimento, experiência do passado através de um trabalho de memória, incertezas em relação ao futuro, construção de subjetividades e resistências. Experiências que ainda estão em fase de assimilação, sendo relativamente recentes para esses sujeitos. Por vezes me deparei com questões e escolhas delicadas, por exemplo acerca do uso de nomes verdadeiros ou

fictícios, da precaução em relação à exposição das pessoas em um contexto de crise e conflitos. Por se tratar de uma construção coletiva, tecida a muitas vozes, e que também diz sobre construção de identidades individuais e coletivas, em que pessoas, seus nomes e lugares sociais são importantes referências das noções de pertencimento, identidade, comunidade, decidi utilizar os nomes reais, com exceção de alguns momentos em que julguei necessário preservar a identidade das pessoas, considerando o contexto de tensões e disputas.

Este trabalho parte de algumas questões centrais que permeiam a análise e reflexões da dissertação e orientam o olhar da pesquisa. Algumas delas me acompanham desde as primeiras incursões a campo, outras foram emergiram do processo de escrita, reuniões de orientação e banca de qualificação. Dentre elas estão: Como o desastre reconfigura as noções de comunidade, identidade, pertencimento e territorialidade para os atingidos? Como as temporalidades são afetadas a partir do evento crítico que deflagra o desastre e como se dão as dinâmicas entre passado e presente através da memória nesse contexto? Sob quais formas o desastre passa a ser vivenciado cotidianamente pelas pessoas, tornando-se o contexto de suas vidas? Quais as formas encontradas pelos atingidos para viver em crise crônica e reconstituir-se enquanto sujeitos no mundo e enquanto grupo, em um contexto de fragmentação? Como se dão os múltiplos processos de (re)territorialização que emergem dessa experiência e qual o papel da memória nesse contexto? Quais os sentimentos e motivações presentes no ato de narrar o passado, as trajetórias de vida e o sofrimento? Como o desastre e as novas interações que emergem a partir dele reconfiguram relações, categorias e fronteiras sociais?

“Sentir o calor da terra, pra sentir que a gente está vivo”

A frase que dá título a esse trabalho foi pronunciada por Izolina, moradora de Paracatu. Estávamos sentadas à mesa em sua casa, em uma visita e conversa informal. Ela falava sobre como era sua vida em Paracatu, sua *vida na roça* e sua relação cotidiana com a terra, na horta farta de legumes, verduras e ervas, circundada por pés de fruta diversos. Ao fundo de seu terreno corria a água pura de uma mina que atendia a outras casas além da sua. Era a mina de seu pai - ela dizia - ao lado da casa velha de pau-a-pique construída há muitos anos, e mesmo com a construção de uma casa nova ao lado, com apoio de

programas governamentais, ela manteve aquela casa de sua memória, dos seus ancestrais. Ela dizia da solidão da vida em Mariana, da ausência de vizinhos e amigos por perto e das dificuldades de andar livremente pelas ruas, como fazia em Paracatu. Dizia que na cidade o frio é mais frio, e os dias são mais longos, o tempo não passa, enquanto na roça a vida transcorria em meio a experiências das mais dramáticas e sofridas a outras narradas de forma engraçada e anedótica. Ela dizia que o que mais sentia falta era colocar a mão na terra, plantar, colher, e contou que alguns dias antes havia ido até Paracatu colher mandioca para uma festa da comunidade que seria realizada na cidade de Mariana. Nesse momento ela disse sobre sua necessidade de “*sentir o calor da terra, pra sentir que está viva*”. Essa frase e essa conversa me marcaram de diversas formas, que aparecerão ao longo da dissertação, implícita e explicitamente. A privação dessas pessoas da possibilidade de *sentir o calor da terra*, da terra à qual se sentem ligados, à terra que fornece alimento, à terra memória, terra afeto, terra de ancestrais, terra construída a partir de relações. A privação desse calor para algumas pessoas, como Izolina, dá às horas, aos dias, aos meses, aos anos, a qualidade de um tempo de dolorosa espera. A frase de Izolina remete à memória da sensação do calor da terra nas mãos, à privação e à saudade dessa experiência, outrora cotidiana, agora rara, à dor de estar longe da terra, viver em terra estranha, antigo *lugar de passagem*. Mas ao mesmo tempo fala de vida, de uma esperança de novamente colocar as mãos na terra, de apropriar-se de uma nova terra enquanto sua, de reapropriar-se da própria terra. A frase fala de perdas irreparáveis, mas também fala de esperança. Traz sentimentos de ruptura, mas também de continuidade. Traz a possibilidade de conexão com a terra, mesmo em um contexto devastador, a esperança de retornar à terra, mesmo que deslocada no espaço, pois os sentidos estão em construção, estão na memória, nas pessoas, nas relações.

porque sob o céu que nos protege, só nós podemos encontrar e construir o sentido das coisas... (Do filme “O céu que nos protege”, de Bernardo Bertolucci, 1990)

CAPÍTULO 1: QUANDO O DESASTRE SE TORNA O CONTEXTO

O desastre e a vida cotidiana



Imagem 2: Imagem de Santo Antônio, padroeiro da comunidade de Paracatu de Baixo, em missa realizada na igreja marcada pela lama. Em 17 de Setembro de 2017. Foto: Ana Beatriz Nogueira.

Outubro de 2017, Mariana, Minas Gerais. Faz calor lá fora. Estamos, eu e um colega do GESTA, sentados em cadeiras de plástico na sala da casa de Maria Geralda, na sede municipal de Mariana, Minas Gerais. A câmera de vídeo está ligada enquanto fazemos perguntas sobre as tradicionais festas da *comunidade* de Paracatu, com o intuito de realizar um pequeno filme etnográfico sobre a realização de festas religiosas enquanto práticas de resistência e defesa do lugar. Maria Geralda é uma das milhares de pessoas da bacia do Rio Doce que após o dia 05 de novembro de 2015 passaram a viver sob o pesado signo de uma nova identidade que vem sendo construída objetiva e subjetivamente, o “ser atingido”, que passa por um processo de aprendizado e subjetivação, o “tornar-se atingido”

(ZHOURI et al, 2018), envolvendo diversas interações, aprendizados, assimilações, escolhas, imposições. Ela se apresenta como coordenadora da Igreja (Católica) de Paracatu, exercendo essa função há pouco mais de três anos, desde meados de 2015, destacando com orgulho que, apesar do curto tempo na coordenação, possui uma longa e próxima relação com a igreja desde a infância. Maria Geralda nasceu em Paracatu, assim como seus pais e avós, perdendo na memória as demais gerações de antepassados que provavelmente por ali nasceram, viveram e morreram, mesmo antes de a localidade possuir essa denominação. Maria Geralda, viúva, morava na *comunidade* com seus filhos até o trágico dia que mudaria sua vida e as de tantas outras pessoas ao longo da bacia do Rio Doce de forma incontornável: o dia do rompimento da barragem de rejeitos de minério de ferro da Samarco (Vale S.A./BHP Billiton). Desde então, ela vive na cidade de Mariana, em uma casa alugada e mantida pelas mineradoras, distante da maioria de seus antigos vizinhos, parentes e amigos, dentro do que se configurou a distribuição espacial das moradias dos atingidos, espalhados por diferentes bairros da cidade de Mariana (Cf. ZUCARELLI, 2018, p. 137). Desde o rompimento da barragem e mais ativamente a partir de meados de 2016, Maria Geralda se empenha incansavelmente na coordenação das atividades religiosas da comunidade, cuidando da organização das missas, celebrações, festas religiosas, ministrando *cursos*, dentre outras atividades que já exercia antes da catástrofe, mas que ganharam novos contornos e sentidos a partir do desastre. Ela vem cuidando com especial afincio da preparação de *missas, celebrações e festas* realizadas no território original de Paracatu, por entre as ruínas de construções marcadas pela lama de rejeitos que depois de seca se transformou em poeira fina vermelho-acobreada. Ao longo de nossa conversa, Maria Geralda narra com entusiasmo como era a vida em Paracatu, centrando-se nas questões relacionadas à *igreja*, provavelmente por ser esse o tom de nossa entrevista, e sem dúvida porque essas questões sempre perpassaram sua trajetória de vida tanto ‘*antes da lama*’ como ‘*depois da lama*’⁸. Ao falar sobre o *grupo de oração dos homens*, projeto que havia começado cerca de um ano antes do rompimento da barragem e vinha crescendo com bastante força, Maria Geralda, com os olhos baixos, lamenta: *mas, infelizmente a lama se esbarrou tudo*. Em outro momento, falando da festa junina que era realizada pela escola e igreja em conjunto, ela descreve com incrível riqueza de detalhes os elementos da festa, como era a dinâmica de realização junto à escola, repleta de enfeites,

⁸ As expressões *antes e depois da lama* estão presentes em diversos momentos de sua narrativa, assim como de diversos outros atingido. Parte de uma nova forma de lidar com o tempo, com passado e presente, a partir da memória. Na perspectiva dos atingidos o evento crítico, na figura da *lama*, torna-se um novo marcador de tempo.

celebração da missa a Santo Antônio, *levantamento de bandeira* e ao final uma “*grande quadrilha da qual todo mundo da comunidade participava*”, concluindo que essa festa “*sempre aconteceu, nunca deixou de acontecer (...) Mas infelizmente a lama acabou com tudo isso.*” São recorrentes ao longo de seu discurso essa cadência ligada a movimentos de memórias e experiências, passando de um entusiasmo e detalhamento minucioso ao narrar o passado *antes da lama* e tudo o que ele representa sob um olhar do presente, em comparação ao *depois da lama*, geralmente marcado por frases curtas como *a lama acabou com tudo*, seguidas de algum silêncio mais ou menos duradouro. É certo que a ‘*lama*’ - ou em outras narrativas, a ‘*barragem*’ -, que simboliza o “evento crítico” (DAS, 1998) relacionado ao rompimento da barragem, interrompeu projetos pessoais, familiares, coletivos, fragmentou sonhos, planos, “horizontes” (VIGH, 2008). Por outro lado, com o desastre, inauguram-se novos processos em que as pessoas precisam reconstruir suas subjetividades e formas de ação em meio ao extraordinário (DAS, 1998) que se mostra na vivência cotidiana, uma face do ordinário. Pois, acima de tudo, as pessoas precisam seguir a vida, apesar do e no desastre, que se torna então, enquanto “crise crônica” (VIGH, 2008), o contexto da própria vida. O evento crítico, que envolve todas as dimensões da vida ordinária, torna-se para os sujeitos atingidos um novo marcador do tempo e das trajetórias da vida individual e coletiva. Maria Geralda relata que assumiu a realização das festas e as atividades da igreja no contexto do desastre “*pra não deixar acabar tudo de uma vez, pra não deixar perder os vínculos entre as pessoas da comunidade*”, outrora *muito unidos*, segundo ela, e agora dispersos, *brigando* a todo tempo. Porém, é possível depreender que para ela, assumir para si tamanha responsabilidade de estar à frente da organização das atividades religiosas, o que passou a tomar-lhe boa parte do tempo, para além dos aspectos da tradição⁹ e do costume e seus aspectos políticos, configura ainda, uma forma de “reabitar um mundo devastado” (DAS, 2007), reconstruí-lo, reconstruir-se enquanto sujeito no mundo enquanto também produz, atualiza e reconfigura sentidos de lugar, de comunidade, de pertencimento, em um contexto de crise, fragmentação, rupturas e descontinuidades.

Lembro-me de um outro encontro ocorrido em campo na cidade de Mariana, alguns meses antes. Era uma visita informal, não gravada, à casa de Izolina, outra senhora que

⁹ Nesse ponto, me refiro à tradição como o costume, a lógica da vida na localidade, por exemplo a necessidade de continuidade das festas enquanto “dívidas” com os santos de devoção (MOURA, 1986) ou o fato de alguém precisar assumir essa responsabilidade e no caso, ela enquanto coordenadora da igreja, seria a pessoa mais indicada. Trataremos dessas questões mais adiante.

também nasceu e viveu em Paracatu, terra de seus ancestrais, até a trágica quinta-feira de 2015 que traria novas e profundas marcas a sua trajetória. Izolina teve uma doença na infância que lhe legou uma restrição de mobilidade e uma adolescência e juventude segundo ela *muito difíceis*, marcadas pelo sofrimento, preconceito e exclusão, aspectos que como cicatrizes, inscreveram-se profundamente sua trajetória de vida. Ela relata que na cidade de Mariana passa a maior parte das horas *trancada em casa*, onde vive com sua única filha, com quem passa pouco tempo devido a um novo emprego em um comércio da cidade. Suas narrativas do passado *antes da lama* carregam marcas tanto de dor e sofrimento, como de alegrias e bons momentos, e suas experiências dramáticas quase são sempre seguidas de alguma frase carregada de humor, quebrando um pouco a dureza do que foi narrado. Izolina não exerce atividades de liderança em esferas coletivas da comunidade. Suas narrativas quase sempre passam por lamentações, reclamações em relação ao seu estado de saúde e principalmente, acerca da dor em *perder tudo*, de *não ter sua casa*, *viver na casa dos outros*, de não ter *seu pedaço de terra para plantar*, de *não ter vizinhos e amigos para conversar*, de *tempo que não passa na espera em ter sua casa e sua vida de volta*. Ela diz que, vivendo em Mariana, o que mais sente falta é de “*sentir o calor da terra, pra sentir que está viva*”, o que raramente consegue fazer *vivendo na cidade*, com exceção de algumas idas a uma *horta coletiva* inaugurada recentemente pela Fundação Renova e as muito raras visitas ao território de Paracatu, por exemplo quando foi *colher lenha e mandioca* para a realização da *feira junina da comunidade*, realizada na cidade de Mariana naquele ano. Percebo que para ela, as lamentações e o humor tornam-se uma espécie de canais para expressar e expurgar a dor e dar sentido ao sofrimento e inteligibilidade à experiência, assim como suas constantes reclamações - carregadas de uma certa agressividade e ironia - em relação à atual da Fundação Renova no tratamento dos atingidos e nos atrasos do reassentamento da *comunidade*. Sua experiência cotidiana a partir do desastre, fortemente marcada por uma solidão vivenciada como nunca antes, é também marcada pela ativa participação em *reuniões* de atingidos, que são parte do processo de reivindicação de direitos. Como pude presenciar por diversas vezes, Izolina sempre estava lá. Muitas vezes ia embora antes do término das *reuniões*, depois de *dar seu recado*, quase sempre reclamando sobre as falas intermináveis das inúmeras *reuniões*, e a ausência de respostas concretas acerca do que lhe interessava: *ter sua casa de volta*. Apesar de não ter assumido nenhuma função de liderança nesses espaços, ela participa ativamente, a despeito de sua dificuldade de locomoção, sendo a sua voz bastante pronunciada e enérgica, muitas vezes um contraponto a uma postura relativamente mais

moderada dos outros atingidos, que marca uma certa regra de convivência pacífica nesses espaços. Percebo que essa ‘voz’ um tanto destoante é por vezes marginalizada, relativizada ou desconsiderada em alguns momentos das *reuniões*, talvez por não se ajustar tão bem às regras de convivência e a uma determinada forma de se portar nesses espaços, talvez por trazer verdades de forma tão crua que se mostra incômoda, principalmente para aqueles aos quais essa ‘voz’ confronta. Percebo que Izolina faz de seus gritos, xingamentos, reclamações e ironias - direcionadas mais às empresas que destruíram sua vida do que às pessoas que as representam, diferenciação que ela faz com bastante consciência – além de uma estratégia de luta por direitos, uma forma de lidar com a crise e o sofrimento, de dar sentido a essa experiência, de lidar com uma vida que parece ser sentida de forma incompleta, parcial, provisória, em meio à longa espera para *ter sua casa de volta*, e assim, *ter sua vida de volta*. Dentro de suas estratégias e formas de ação possíveis, ela busca principalmente uma forma de seguir sua vida neste novo terreno de incertezas e aprendizados. Seguir a vida enquanto não é possível retomá-la integralmente, o que parece significar para ela o momento em que voltará a morar em sua própria *casa*, junto à terra, cuidando de sua *horta*, voltando a conviver com seus vizinhos, amigos e parentes, voltando a se sentir parte de um mundo mais conhecido e habitável para ela.

Esses dois relatos que apresentam uma breve mirada sobre trajetórias individuais de duas mulheres, nos permitem uma primeira abertura para a reflexão acerca da multiplicidade de possibilidades, experiências, perspectivas e processos relacionados a um mesmo contexto, o desastre vivenciado pelos sujeitos cotidianamente.

(...) a doença e o sofrimento ocorrem não somente no corpo, mas “no corpo que está no mundo” (GOOD, 1994:133) sugerindo que as experiências de sofrimento e as lembranças dos eventos e dos momentos de dor estão interligados a outras experiências vividas nos contextos sócio-culturais, históricos e políticos em que se encontram os/as narradores/as. (SILVA, 2010, p 4)

O desastre, entendido enquanto processo com efeitos diversos, apresenta-se sob tantas formas quantos forem os sujeitos que o vivenciam, não desconsiderando as semelhanças dessas experiências, o caráter coletivo do sofrimento social e as experiências compartilhadas. Minha intenção com essa breve abertura, sem querer simplificar os relatos de vida, é introduzir o leitor no universo da vivência do desastre enquanto algo que parte de um “evento crítico”, algo extraordinário que rompe um determinado fluxo da vida,

inscrevendo-se então no cotidiano das vítimas, tornando-se uma parte do ordinário, sendo assimilado, significado e ressignificado a todo tempo por sujeitos com trajetórias singulares e por coletividades afetadas e reconfiguradas após esse evento, desdobrando-se em incontáveis efeitos no tempo e no espaço. Trata-se de um processo que muitas vezes intensifica vulnerabilizações historicamente produzidos, e ao mesmo tempo faz emergir novas identidades, práticas e formas de ação em um ambiente novo, incerto e instável. O desastre torna-se o contexto da vida ordinária na medida em que remodela o cotidiano das vítimas e torna-se o ambiente no qual (e apesar do qual) as pessoas devem “navegar socialmente” (VIGH, 2008) e *continuar vivendo*.

A vizinhança mudou, a morada também. O caminho que eu faço para sair e voltar pra casa é o mesmo que preciso aprender e reaprender todos os dias. O quarto tem uma outra cama e o cobertor não me aquece da mesma forma. A varanda não fica mais cheia, nem a horta do quintal de casa. A igreja está mais longe e meus animais, que viviam soltos, não tem a mesma liberdade. As noites escurecem de um outro jeito e, da janela, a paisagem está diferente. Hoje, o espaço mudou, mas todos os dias, nós somos os mesmos. (Por Gilma Honorato, Maria Félix, Raimundo Alves e Rosalina Souza. Com apoio de Tainara Torres. A Sirene, maio de 2018, p. 11)

O trecho acima foi extraído do Jornal A Sirene¹⁰ e ilustra um pouco da dinâmica entre transformações e permanências que marca a vida cotidiana no contexto do desastre, que precisa ser assimilado dentro de estruturas de sentidos conhecidas, enquanto essa estrutura é reconfigurada e novos sentidos são produzidos. A vida cotidiana que existia *antes da lama* continua existindo, só que de outra forma. No desastre, a vida segue, mesmo não sendo mais a mesma. As pessoas são as mesmas, mesmo estando diferentes.

Algumas narrativas dos atingidos são bastante ilustrativas da inserção do desastre nas trajetórias particulares de vida, sendo assimilado dentro de uma temporalidade que alcança toda a vida do sujeito, ao passo que a experiência do desastre passa a dar um novo sentido ao próprio passado e faz com que as pessoas voltem às suas formulações e vivências antigas. É o caso de Vera, moradora de Paracatu que atravessou diversos desafios ao longo de sua vida para sustentar seus três filhos, e pouco mais de um mês após concluir uma reforma sonhada há anos em sua *casa*, teve seus *planos*, sua *paz*, o fluxo da sua vida interrompidos pela *lama*.

¹⁰ Publicação mensal produzida pelos atingidos pela rompimento da barragem da Samarco, mantida em parceria entre o Ministério Público e Arquidiocese de Mariana. Website: www.jornalasirene.com.br

*Não esperava um dia estar aqui em Mariana, como estou hoje. Dependendo dos outros. **A barragem foi a pior coisa que aconteceu na minha vida.** Trabalhei tanto, lutei tanto... Quero minha casa. Tenho muitos questionamentos. Se receber outra casa pode até ser melhor, mas igual a antiga nunca mais.” (Vera, A Sirene, janeiro 2017, grifo nosso)*

***A lama veio e acabou com meus planos e minha paz.** Tenho sessenta anos e esperar três anos pra ter minha vida de volta. Eu era muito feliz debaixo das árvores do meu quintal. Como alguém pode pensar que eu não tinha nada em Paracatu? Moro numa casa confortável sim, mas que não é minha. Não tenho esperança de quase nada. **E como sempre vou continuar lutando.** (Vera, A Sirene, janeiro 2017, grifo nosso)*

Como podemos observar nas palavras de Vera, sua trajetória sempre foi marcada por lutas enquanto mulher e mãe de três filhos em um contexto de privações econômicas. Desta forma, a vivência do desastre é assimilada de certa forma como uma espécie de continuidade das lutas – “*como sempre vou continuar lutando*” - às quais ela está habituada, dadas às especificidades de sua trajetória. Porém, havia um determinado fluxo, um terreno conhecido e uma relativa estabilidade estrutural na qual era possível fazer *planos* e ter *paz*. Mas em sua experiência a estabilidade e a capacidade de tocar adiante seus planos foi profundamente afetada. Diante dessa experiência, não é possível para ela (ao menos no momento da narrativa) ter muitas esperanças. Porém, a despeito disso ela reconhece que continuará lutando, pois não lhe resta outra alternativa. Outra expressão que evidencia a incisão do evento crítico nas biografias pessoais é “*a barragem aconteceu na minha vida*”, mostrando como o desastre envolve cada detalhe do mundo do sujeito, sendo praticamente impossível dissociá-lo das trajetórias de vida e dos meandros do cotidiano. O desastre - *a barragem, a lama* – se faz presente agora em todas as esferas da vida dessas pessoas, atravessando sua própria história de vida, alterando sua perspectiva em relação ao passado, presente e futuro.

Ser atingido: uma construção diária

Como já apontado previamente, um dos efeitos do desastre é a profunda transformação nas estruturas e relações sociais, sistema de significados, subjetividades e intersubjetividades. Dentre essas transformações individuais e coletivas emerge a identidade política de “atingido” (ZHOURI et al, 2017), construída inclusive na

interlocução das vítimas com outros atores políticos, como movimentos sociais¹¹. Ser atingido parte de um “processo de se fazer reconhecer como sujeitos de direitos afetados nesse contexto crítico” e “prolonga-se como crise crônica a denunciar o caráter nada natural do ‘ser’ e do ‘tornar-se atingido’” (ZHOURI et al, 2017, p. 30), como evidenciado de forma muito contundente no poema¹² da professora Angélica, moradora de Paracatu.

Aprender a ser atingido

*Tarefa difícil a minha, tarefa difícil a nossa: aprender a ser atingidos.
Como assim?
Precisamos nos comportar como atingidos.
Tem comportamento próprio para atingido?
Não sei.
Sei que precisamos aprender a viver/conviver com essa realidade.
Realidade que me faz pensar em direitos, reuniões, assembleias, acordos,
fundação, reconstrução, reassentamento...
Conceitos que me deixam confusa, confusão que dificulta a apreensão de
palavras simples como: pedir, exigir, negociar, lutar, certo, errado.
Choro por isso. Me sinto atingido por não saber ser atingido.
Perdi lar, objetos afetivos, sentimento de pertencimento, acolhimento,
conquistas.
Não sei, como atingida, contabilizar as minhas perdas ou o que ainda posso
perder.
Como calcular a extensão de tudo o que aconteceu?
A lama de rejeito nos atingiu, e junto com ela, veio morte, mentira, ganância,
preconceito, discórdia, medo...
Medo do futuro.
Medo de não reconhecer a nova Paracatu.
Medo de não conhecer a nova Paracatu.
Medo da não reconstrução de Paracatu.
Medo de perder amigos no caminho.
Medo de sentir medo.
Tem curso pra aprender a ser atingido? Não, mas o tempo vai ensinando.
Nesse processo de reflexão percebo, compreendo e aceito que não há um
modelo. Nem é externo a mim.
Vou aprender sendo o que sou: atingida pela lama da barragem de Fundão.
É necessário assumir o lugar de protagonista, de sujeito de direitos. Mas não
sozinha e sim com minha gente. Gente que sente e que passa pelo mesmo
conflito. Vou aprender, pois estou no caminho.
(Angélica Peixoto. Aprender a ser atingido. Jornal A Sirene, setembro de 2016:
7. Escrito com o apoio de Ane Souza, Bárbara Torisu, Elizabete Tavares,
Fernanda Tropia, MAB e William Menezes)*

¹¹ Nesse caso, destaque para o MAB, o Movimento dos Atingidos por Barragens, que vem se estabelecendo junto aos atingidos desde o dia do rompimento da barragem. (cf (ZUCARELLI, 2018). A construção da identidade de “atingido” parte fortemente dessa interlocução, mas vem ganhando outras dimensões e não se restringe a essa interlocução.

¹² O poema foi publicado no Jornal A Sirene, em setembro de 2016. O jornal é uma publicação mensal que teve sua primeira edição publicada em novembro de 2015, logo após o rompimento da barragem e tem por objetivo ser um canal de comunicação entre atingidos e a sociedade, expondo os processos relacionados ao desastre em toda a bacia. O poema também foi mobilizado em publicação de ZHOURI et al, 2018 e ZUCARELLI, 2018.

O poema, além de desnaturalizar uma identidade que é produzida diariamente no contexto do desastre, desnuda seu processo de construção (ZHOURI et al, 2018), que acontece subjetiva e objetivamente na relação do sujeito consigo e com outros, sendo em parte uma escolha e em parte uma imposição do próprio contexto, ou seja, uma necessidade produzida pelo desastre e assimilada pelos sujeitos diariamente. “*Pensar em direitos, reuniões, assembleias, acordos, fundação, reconstrução, reassentamento*”, não era algo que fazia parte do repertório das pessoas de Paracatu antes do “evento crítico” que deflagrou o desastre e compulsoriamente as objetivou em “vítimas”, e a partir dessa condição lhes restaram poucas alternativas que não fosse assimilar a identidade de “atingido” enquanto forma de *luta por direitos*. Identidade que, se por um lado pode ser interpretada como algo que homogeneiza, por outro tem a potência política de unir as milhares de pessoas de toda a bacia do Rio Doce que sofreram os efeitos da *lama* em suas vidas. A experiência de ser/tornar-se atingido é assimilada de forma distinta por cada sujeito, por cada grupo, localidade, porém com dimensões compartilhadas, inclusive, como mostra o poema de Angélica, a própria produção dessa identidade, que só se faz em relação: “*É necessário assumir o lugar de protagonista, de sujeito de direitos. Mas não sozinha e sim com minha gente. Gente que sente e que passa pelo mesmo conflito.*” Identidade que não se constrói subitamente, mas dentro de um processo lento que é vivenciado de formas distintas por sujeitos distintos, e que pode inclusive não ser apropriada por diversos sujeitos que passam pela mesma experiência de vítimas do desastre.

Nas palavras de Angélica, é preciso “*aprender a viver/conviver*” com o desastre enquanto uma *realidade* que chega com a *lama* e transforma homens, mulheres, crianças, trabalhadores rurais, professores, etc. em (também) “*atingidos pela lama da barragem de Fundão*”. O momento da percepção do desastre enquanto uma *realidade* nos remete a assimilação daquele evento e da nova condição como parte da vida como ela se tornou *depois da lama*, como um processo não imediato, um processo construído diariamente. Podemos perceber também que o processo de assimilação do desastre na vida cotidiana, *o seguir a vida*, enquanto ao mesmo tempo se aprende a *lutar por direitos*, também não é algo que se dá naturalmente na vida das pessoas. É preciso *aprender*, e esse aprendizado é diário, se processa na construção/reconstrução do eu, das relações familiares, no ambiente da escola, nos espaços de reuniões, e outros novos ambientes nos quais os “atingidos” passam a circular.

Além da identidade política de “atingido” enquanto sujeito de direitos, outras interpretações do termo são construídas e assimiladas pelos sujeitos que vivenciam essa *realidade* de forma particular. Dessa forma, há tantos significados possíveis de atingido quantos forem os sujeitos que se identificam e incorporam essa categoria em seus sistemas de significados e experiências diárias. Para Luzia Queiroz, dentre outras coisas “*Ser atingido é as pessoas esquecerem da gente, as pessoas esquecerem que houve alguma coisa. É as pessoas esquecerem que a gente vive, a gente respira e a gente quer sobreviver, apesar de tudo.*” (A sirene, novembro de 2017). Ser atingido, nesse caso, elaborado enquanto um sentimento, está relacionado ao esquecimento e o silêncio da sociedade em face da do sofrimento diário da perda e da dor.

Estas novas identidades e formas de dar sentido à experiência vão sendo construídas pelos sujeitos em suas vivências cotidianas, em esferas individuais e coletivas, no âmbito da família e da *comunidade*, seja no ato de *seguir a vida*, adaptar-se à nova condição imposta, seja no engajamento político, na *luta por direitos e reparação* e nas resistências às violências, silenciamentos e imposições. No caso dos relatos que abrem esse capítulo, podemos observar que aquelas duas mulheres, atingidas, moradoras de Paracatu, passam a construir estratégias e práticas, discursivas e não discursivas, em suas novas condições de vida. Alguns atingidos envolvem-se ativamente em processos institucionais relacionados à *luta por direitos e reparação*, outros, envolvem-se em atividades coletivas relacionadas a um esforço pela manutenção de vínculos, *memórias, identidades e tradições da comunidade* - como por exemplo as *festas dos santos de devoção* e o *coral da igreja*. Outros, através da narrativa da dor, da perda e do sofrimento e da constante explicitação pública da culpa dos responsáveis por aquela situação, faz da lamentação, da ironia e do xingamento estratégias de *luta por direitos* e também formas possíveis de lidar com a *realidade* do desastre enquanto sujeitos. Compreende-se por narrativas as expressões e formas de interpretação de experiências vividas individual e/ou coletivamente, marcadas por subjetividades e intersubjetividades. Considera-se também o caráter experiencial do próprio ato de narrar, enquanto algo que produz sentidos, sujeitos e contextos. Mais do que a representação de uma realidade supostamente exterior ao sujeito, as narrativas “tornam-se parte inextricável da mesma realidade, ou imaginário social, que narram.” (CARDOSO, 2007, p. 345). As experiências narrativas podem ser compreendidas então como um “processo de significação através do qual “experiência”, “sujeito” e “evento” são simultaneamente constituídos.” (CARDOSO, 2007, p. 320). Nesse sentido, narrar a vida, o

passado, o sofrimento, a dor, as perdas, são ações constitutivas dos sujeitos, dão sentido à experiência, configuram a própria experiência, inserem as trajetórias individuais em um contexto social mais amplo. As perspectivas e narrativas em torno de um desastre são tão diversas quanto as experiências dos sujeitos envolvidos, e a preponderância de uma determinada perspectiva pode moldar as definições de *direitos* e *justiça* e as ações de reparação e reconstrução. Nesse sentido, evidenciar as experiências e perspectivas dos atingidos em sua multiplicidade e complexidade, faz-se de grande relevância em um cenário marcado pela correlação desigual de forças e de poder, em que tais experiências são frequentemente objetivadas em instrumentos cadastrais, enquadramentos genéricos, que, como vimos, não apenas buscam representar mas também produzem experiências, distinções sociais, sentimentos de fronteiras.

Desastres acontecem?

Logo após o rompimento da barragem de Fundão, representantes das empresas responsáveis pelo desastre-crime e de instituições de Estado fizeram uma série de declarações públicas que foram amplamente divulgadas nos meios de comunicação lamentando o “infeliz e triste **acidente** que ocorreu em Mariana” (BRASIL DE FATO, 2016), levantando inclusive a possibilidade de que suas causas estivessem relacionadas à ocorrência de abalos sísmicos¹³. A narrativa do “acidente” por parte das empresas perdurou significativamente, a despeito do fato de atingidos e movimentos sociais utilizarem incansavelmente as expressões “não foi acidente” e “tragédia anunciada” (BRASIL DE FATO, 2016), combatendo incisivamente o uso do termo “acidente”, uma estratégia discursiva que relativiza as responsabilidades sobre ações e omissões que culminaram no rompimento da barragem. A expressão “tragédia anunciada” encontra-se ancorada em registros de conflitos ambientais históricos entre a Samarco e os moradores de localidades como Bento Rodrigues (ZHOURI et al, 2018; ZUCARELLI 2018), que conviviam constantemente com o medo¹⁴ do rompimento desde a construção da barragem, e também em uma série de dados que, relacionando as oscilações do mercado global de *commodities* e a intensificação nas atividades de extração de minério de ferro (ZHOURI et al, 2018; ZUCARELLI, 2018; POEMAS, 2015), concluíam a não apenas a responsabilidade das

¹³ Versão que foi prontamente negada pelo Centro de Sismologia da USP.

¹⁴ Possibilidade sempre veementemente negada por funcionários da Samarco, nas reuniões de diálogo na comunidade de Bento Rodrigues. (ZUCARELLI, 2018)

empresas, mas também seu conhecimento prévio dos riscos de rompimento e seus possíveis efeitos sobre territórios e vidas. A responsabilização pelo desastre-crime, tanto das empresas como do Estado e seus órgãos fiscalizadores, estão evidenciadas na omissão em relação aos riscos de rompimento e seus efeitos na bacia do Rio Doce, riscos que já eram há tempos conhecidos, como comprovam relatórios, pareceres que circulavam anos antes de novembro de 2015 e até mesmo telefonemas entre funcionários e diretores das empresas, questões que encontram-se sob investigação judicial. Trata-se então, de um “desastre sociotécnico” (ZHOURI et al, 2018), enfatizando “um processo deflagrado para além de uma falha meramente técnica, remetendo-nos assim às falhas da governança ambiental, produtoras de novos padrões de vulnerabilidade que expuseram, de fato, a população a uma situação de risco.” (ZHOURI et al, 2018, p. 41)

Diante do exposto é possível responder a pergunta-título desta seção: “desastres não acontecem, apenas” (OLIVER-SMITH & HOFFMAN, 2002, p. 3)¹⁵. Eles são fruto da conjunção de uma população humana e um agente potencialmente destrutivo, tornando-se “inevitável no contexto de um padrão de vulnerabilidade historicamente produzido, evidenciado na localização, infraestrutura, organização sociopolítica, sistemas de produção e distribuição, e ideologia de uma sociedade” (OLIVER-SMITH e HOFFMAN, 2002 p. 3)¹⁶ e que está relacionado a processos que se dão em múltiplas escalas, inseridos em contextos sociais e tempos históricos específicos. Essa acepção de desastre nos faz pensar que o evento que o deflagra não deve ser entendido como o início do processo nem tampouco enquanto a totalidade do desastre em si. Um desastre é produzido social e historicamente e se perpetua enquanto processo no desenrolar das ações e relações que se estabelecem no tempo e no espaço, persistindo sobretudo nas experiências daqueles que sofrem cotidianamente seus efeitos. A duração de um desastre é a duração das experiências daqueles que o vivenciam, e tais experiências, perspectivas e acepções podem se transformar profundamente ao longo do tempo, considerando que o próprio desastre, enquanto campo de ações e significados, é constantemente produzido e atualizado nas experiências dos sujeitos.

Na vivência do desastre da Samarco pela comunidade de Paracatu, por exemplo, observo junto aos meus interlocutores que em pouco mais de três anos, eles passaram por

¹⁵ No original: “Disasters do not just happen” (OLIVER-SMITH e HOFFMAN, 2002 p. 3)

¹⁶ No original: “A Disaster becomes unavoidable in the contexto of a historically produced pattern of “vulnerability”, evidenced in the location, infrastructure, sociopolitical organization, production and distribution systems, and ideology os a society.” (OLIVER-SMITH e HOFFMAN, 2002 p. 3)

processos muito diversos, no âmbito individual e coletivo, processos que foram se transformando, seja pelo “trabalho do tempo” (DAS, 2007) na vida cotidiana, seja pelas novas formas e estratégias de ação e “navegação social” (VIGH, 2008) em meio à crise adotadas por esses sujeitos, famílias, grupos. Um exemplo bastante ilustrativo desse caráter processual e móvel da vivência do desastre é a relação com o território devastado pela lama. Há relatos de que meses após a experiência traumática do dia do rompimento da barragem, seguida pelo imediato deslocamento das famílias de Paracatu de Baixo para a cidade de Mariana, a maioria dos moradores ainda não havia voltado para visitar o território devastado. Vivenciavam então, desde o dia do rompimento da barragem, uma espécie de luto e sofrimento por *perderem tudo*, ainda profundamente fragilizados pela memória recente do ‘*dia da lama*’, ocupando-se com os processos emergenciais e de retomada das condições básicas da vida, como moradia, escola, aquisição de novos objetos pessoais, adaptação à cidade de Mariana, e sobretudo por “*não conseguir voltar*”. Com exceção de algumas pessoas que se recusaram a deixar o território e outras que o visitavam esporadicamente desde o início do processo, a maioria das pessoas da *comunidade* levaram meses até começarem a ‘voltar’, iniciando um movimento constante de fluxo entre a cidade de Mariana e o território original de Paracatu. Caminhando pelas ruas de Paracatu de Baixo, Maria Geralda relata como vivenciou esse movimento de retorno ao território devastado:

Eu devo ter passado uns seis meses sem vir aqui, fiquei sem vontade de voltar. Só que depois, fazer o que... A gente pegou voltar. A gente pegou voltar e aí de vez enquanto eu apareço aqui. De quinze em quinze dias. De vez em quando eu venho com a minha turma toda. Então é complicado. Porque também todo mundo abandonou tudo, mas agora todo mundo vem voltando. (Maria Geralda)

Depois de *conseguir* ou ter *vontade de voltar*, Maria Geralda passou a ir frequentemente, especialmente para a organização das *festas principais* dos santos de devoção, que desde 2016 vem sendo realizadas no território de origem da comunidade. Outras pessoas, como Vera, relatam não ter conseguido voltar no início para as festas, porque para ela era muito doloroso participar de uma festa no território destruído, sem sua casa, o que para ela remeteria constantemente ao passado, tempo em que as festas eram bastante diferentes. Lembro-me de uma das primeiras vezes que a vi, em junho de 2017, na ocasião da realização da *festa* do Padroeiro, Santo Antônio, a segunda após o rompimento

da barragem. Estava em um dos ônibus alugado pela Fundação Renova para levar a comunidade até o território original de Paracatu, onde seria realizada a *feira, com missa, procissão e levantamento de bandeira*. Aquela era a primeira vez que a maioria das pessoas da comunidade estava voltando ao território após o rompimento da barragem. Muitos estavam apreensivos, outros eufóricos – especialmente as crianças –, mas Vera estava com olhar triste e atento, andando pelos dois ônibus, falando com cada *amigo, vizinho, parente*, preocupada com todos os detalhes da saída do ônibus, conferindo se estavam todos ali, verificando com o motorista os locais que o ônibus deveria parar para pegar pessoas que esperariam no caminho. No momento da partida, para minha surpresa, Vera desceu do ônibus, disse que não iria, *aquilo era demais* para ela. *Talvez um dia* ela conseguisse voltar. Enquanto o ônibus se afasta vejo Vera observando de longe, até que em algum momento e se vira e caminha sozinha em direção a sua casa. Exatamente um ano depois, em junho 2018, encontro-me com Vera na festa de Santo Antônio, realizada novamente no território original, em meio às marcas da lama.

Os desastres são processos atravessados por “eventos críticos” (DAS, 1998) tão marcantes que dificilmente podem ser esquecidos ou diluídos no conceito de um processo lento por parte das pessoas que vivenciaram a experiência traumática desses eventos. O evento crítico que se torna central no desastre em questão se inscreve de forma tão contundente nas vidas cotidianas e nas estruturas de significados dessas pessoas, que para elas é quase impossível pensar no desastre sem ter o evento crítico, nesse caso, simbolizado pela *lama* ou pela *barragem*, como ponto de partida. Os moradores de Paracatu, diferente dos de Bento Rodrigues, não sabiam que estavam a jusante de uma barragem de rejeitos de minério. Alguns sabiam da barragem, mas não imaginavam que ela poderia destruir a comunidade, pois imaginavam que, caso acontecesse, haveria apenas uma enchente de água no rio que corta o território. A experiência do desastre começa para esses sujeitos a partir do rompimento da barragem, e o desastre para eles torna-se tudo o que decorre desse dia, inclusive trazendo a consciência dos processos sócio-históricos e multi-escalares que lhes eram alheios e que culminaram no evento que mudaria radicalmente suas vidas.

No dia que aconteceu isso aí eu tinha chegado do serviço. Eu estava capinando milho pra Rosário lá dentro do terreno de Rosário. Aí depois que nós chegamos eu vi passando na televisão. Eu achei que ia passar em Mariana, não aqui. Aí eu fui lá em cima ligar pra minha filha que mora lá na beirada do rio... eu pensei:

ah, meu Deus, vai passar lá... [...] a gente sempre ouvia falar assim, “ah... tem uma represa lá que pode estourar lá, a água pode descer...” (...) só que a gente nunca pensou que ia acontecer isso que aconteceu. A gente não sabia a existência que tinha. A gente nem sabia se tinha isso tudo lá pra descer. (Imaculada)

Não esperava, porque o rio aqui, eu moro aqui esse tempo todo, tem 50 anos que eu moro aqui, fui nascido aqui, 52 anos que eu tenho. Desde que eu me entendo por gente eu moro aqui na região. Aqui nunca tinha vindo água de enchente nenhuma, nunca tinha vindo. Agora, eu pensei comigo que ia vir era uma água, não uma lama, porque a água vai passando rápido [...] Aí aconteceu que chegou e levou foi tudo embora, o que estava no alto, embaixo, tudo embora. (Jerônimo)

O rompimento da barragem de Fundão, sob a figura da ‘lama’ ou da ‘barragem’, em praticamente todas as narrativas dos atingidos, marca uma ruptura, o fim de algo e o começo de uma coisa outra nas vidas dessas pessoas. Figura enquanto um novo ‘marcador do tempo’, uma nova forma de narrar a vida, de contar os dias, os anos, agora divididos em um *antes e depois da lama*. Esta ideia se mostra em expressões como “o dia que a barragem aconteceu”, a “a barragem aconteceu na minha vida” ou “aí a lama veio e acabou com tudo”. Para os atingidos, a lama é uma presença contundente, que traz consigo muitas ausências, muitas faltas, muitas perdas. Mas é por si uma presença, violenta, algo que chegou inesperadamente, sem pedir licença, sem convite, e se instaurou de forma definitiva em suas vidas cotidianas, trazendo consigo uma infinidade de novos atores e significados, que se desdobram em processos no espaço e no tempo.

Entendidos como “crises”, os desastres são processos que envolvem deterioração, erosão e mudança, e sua noção é acionada comumente em relação a um estado mais ou menos consensual de “normalidade” (VIGH, 2008). Podemos então afirmar que, de modo geral, crises e desastres são sempre interpretados de acordo com uma determinada perspectiva, que molda a compreensão desses conceitos. O “desastre sociotécnico” engendrado pelo rompimento da barragem de Fundão perpetua-se no tempo enquanto “crise crônica” (ZHOURI, 2018; VIGH, 2008), instaurando-se na experiência cotidiana dos sujeitos atingidos, tornando-se em certa medida, o próprio contexto de suas vidas. O ‘desastre como contexto’, mostra-se revelador de estruturas de poder, violências, vulnerabilidades historicamente produzidas, e também de *resistências*, abrindo-se enquanto um “terreno de ação e significação” no qual são acionadas e construídas novas “estratégias de vida” (OLIVER-SMITH, 1993; BEBBINGTON, 2011) e de “navegação social” (VIGH, 2008), sobretudo por parte daqueles que sofrem seus efeitos penetrantes.

O rompimento da barragem de Fundão traz consigo profundas transformações nos modos e ação e a redefinição de categorias tradicionais, inaugurando para os sujeitos atingidos um contexto de fragmentação e instabilidade. Isso não significa, contudo, que esses sujeitos atingidos se tornarão vítimas passivas. Ao contrário, ocorre em geral que eles passam a criar formas e estratégias de ação, dentro de suas possibilidades e limites circunscritos pelo contexto. Limites que se mostrarão de formas distintas para cada sujeito. Como aponta Vigh,

Crise é fragmentação, ela implica perda de coerência e unidade, no entanto, essa experiência de fragmentação não necessariamente leva à passividade. Agência, nessa perspectiva, não é uma questão de capacidade – nós todos temos a capacidade de agir – mas de possibilidade, ou seja, em que medida é possível agir dentro de um dado contexto (VIGH, 2008, p. 10 e 11 – tradução livre).¹⁷

A capacidade de agir em meio à crise é então determinada por fatores diversos, que envolvem construções subjetivas e condições objetivas como por exemplo as condições financeiras de um determinado núcleo familiar ou mesmo as especificidades de cada trajetória particular de vida, inscrita muitas vezes no próprio corpo e nas posições sociais que ocupam em uma determinada configuração de grupo. Na comunidade de Paracatu, algumas casas da parte alta do território não foram derrubadas pela lama, e com isso, muitas pessoas passaram a voltar ao território aos finais de semana, feriados e outros momentos esporádicos. Nesse caso, o contexto imprime diferentes possibilidades de ação e (re)apropriação desse território, em relação às pessoas cujas casas foram derrubadas pela lama, e mesmo que quisessem, não poderiam retornar da mesma forma. Outro exemplo ilustrativo dessas possibilidades de ação em meio à crise é o caso de famílias que, por possuírem algumas reservas financeiras, conseguiram construir casa própria na cidade de Mariana algum tempo depois do rompimento da barragem, possibilitando a ampliação da autonomia dessas famílias e redução na sensação de dependência da Fundação Renova, narrado muitas vezes como *‘viver na casa dos outros’*.

¹⁷ No original: “As crisis is fragmentation, it entails a loss of coherence and unity, yet this experience of fragmentation does not necessarily lead to passivity. Agency, in this perspective, is not a question of capacity – we all have the ability to act – but of possibility; that is, to what extent we are able to act within a given context.”

*É porque tem coisa que a gente tem que caminhar com as pernas da gente. Eu não gosto desse negócio de ficar dependente de Renova, o que tem que ser, tem que ser mesmo. Mas tem umas coisas que a gente tem que caminhar. Pra gente sentir se empoderada. Vamos dizer assim: "Eu sou dona da minha vida". Um dos motivos da gente fazer essa casa [na cidade de Mariana] é isso. Assim, **a gente voltar a ser dono da nossa vida**. A gente tem que brigar, sim (...) a gente não abre mão de direito nenhum, os nossos direitos, nós queremos que todos sejam respeitados e tudo, mas tem umas coisas que a gente tem que caminhar. (Angélica)*

Nesse sentido, nos colocamos a questão do entendimento do desastre enquanto “crise reveladora” (VIGH, 2008; OLIVER-SMITH, 1999), trazendo à luz a questão de Barrios (2017): “o que o desastre revela para quem?”. Essa questão nos alerta para a necessidade de uma análise antropológica crítica que explicita as posições sociais dos sujeitos dentro do ‘desastre como contexto’, marcado por relações de poder, bem como as construções narrativas em torno do desastre pelos sujeitos *atingidos*, suas perspectivas interpretativas e experienciais. Como as breves experiências relatadas no início deste capítulo nos mostram, o caráter revelador da crise pode se apresentar de diferentes maneiras para as pessoas, sob múltiplas possibilidades de ação e de subjetivação. Maria Geralda em alguma medida encontrou-se enquanto liderança das atividades religiosas da comunidade. Para Izolina o desastre revela-se enquanto fator que intensifica o sofrimento e a solidão, também engendrando estratégias de ação e subjetivação específicas. Luzia, moradora de Paracatu de Baixo e membro da Comissão de Atingidos, encontrou formas de ação e de tornar-se sujeito nesse contexto no engajamento político, organizando e participando ativamente de reuniões, audiências, entrevistas, mobilizações.

Lá em casa me chamam de dona Barragem. Reclamam que agora só sei falar disso, que, desde o rompimento, não paro mais em casa. Sou da comissão de atingidos de Paracatu. Junto com mais de quarenta mulheres, participei do curso de formação de promotoras populares de defesa comunitária, realizado pelo Ministério Público de Minas Gerais, em Belo Horizonte. Foi ótimo poder voltar a estudar, trocar experiências e conhecer a história de vida de outras mulheres (...) (Luzia Queiroz, A Sirene, junho de 2017)

A experiência do desastre, ao mesmo tempo que afeta relações familiares, categorias e significados, por um lado, por outro é mobilizado pelos sujeitos enquanto um campo de novas possibilidades e aprendizados, como nos aponta o relato acima. Essas estratégias mesclam intencionalidades políticas de luta por direitos, mas também possui uma face da busca por formas de reabitar o mundo e se refazer enquanto sujeito no mundo.

Nas narrativas de muitos de meus interlocutores de pesquisa, o desastre narrado na figura da *lama*, ou da *barragem* marca o início da crise que fragmenta suas vidas, rompe com as continuidades do passado, inaugurando um novo contexto presente. Se o desastre é um processo lento dentro de uma temporalidade histórica ampla e de escalas múltiplas em conexão, como o entendemos enquanto pesquisadores - recuando no tempo para compreender os fatores sociopolíticos que o engendram, porém considerando a dimensão fenomenológica do desastre enquanto a duração de sua experiência - o mesmo desastre pode ser vivenciado pelos sujeitos *atingidos* como algo distinto, materializado e encravado na memória de forma que dificilmente se falará do desastre sem mencionar em algum ponto da narrativa a *lama/barragem* que destrói o lugar de suas memórias, sua autonomia, liberdade, sonho e projetos de vida: a *lama que suja até a alma* (Cf. ZHOURI et al 2017; ZUCARELLI, 2018). Desta forma, como já apontamos acima acerca das múltiplas experiências e definições do “ser atingido”, há também múltiplas interpretações e revelações possíveis a partir de um mesmo desastre, que afinal, nunca será exatamente o mesmo para todos os sujeitos.

A qualidade reveladora dos desastres, portanto, não é um resultado garantido de uma catástrofe, mas depende do olhar particular, dos interesses e da posição socioculturalmente contextualizados do observador. (BARRIOS, 2017, p. 155)¹⁸

Há ainda uma outra face do caráter “revelador” dos desastres. Se por um lado o discurso do desastre é evocado por atingidos, movimentos sociais, pesquisadores, enquanto revelador de padrões de vulnerabilidade e exploração do capital e sua explicitação se mostra um potencial transformador desses padrões, há também a possibilidade de uma apropriação inversa da narrativa do desastre. Este, pode ser utilizado por exemplo por mineradoras e outros atores enquanto algo que reforça essas estruturas de dominação e o discurso técnico. Observamos no contexto do desastre da Samarco as próprias empresas responsáveis pelo desastre-crime se valerem do desastre e da lama derramada para concretizar ações há tempos planejadas, como evidenciado no alagamento de grande parte das terras do distrito de Bento Rodrigues, destruídas pela lama, para a construção do dique S4, sob a justificativa da diminuição dos riscos em caso de um segundo rompimento de

¹⁸ No original: “The revelatory quality of disasters, then, is not a guaranteed outcome of catastrophe but is contingent on the observer’s particular socioculturally contextualized gaze, interests, and positionality.”

barragem (ZUCARELLI, 2018). Da parte do Estado, presenciamos logo após o trágico dia 05 de novembro de 2015, ações de flexibilização na legislação ambiental do estado de Minas Gerais, a despeito de o maior desastre-crime ambiental do país ter comprovado a fragilidade dos processos de licenciamento e fiscalização de grandes projetos. A despeito da luta dos atingidos pela participação ativa nos processos decisórios acerca da reparação de danos, em 2016 foi criada a Fundação Renova, instituída e mantida pelas empresas Samarco Mineração S.A., Vale S.A. e BHP Billiton Brasil Ltda, fruto de um acordo entre governos estaduais e empresas, o TTAC¹⁹ com a participação de diversas instituições e de nenhuma das vítimas do desastre. Mesmo com a discordância dos Ministérios Públicos Estadual e Federal acerca da legitimidade do TTAC a Fundação Renova continuou vigorando e atuando, de acordo com seu estatuto na gestão e execução de “medidas previstas nos programas socioeconômicos e socioambientais, incluindo a promoção de assistência social aos impactados” (RENOVA, 2016, p. 2). Ao passo em que o desastre se desdobrava na bacia do Rio Doce, na também mineira Conceição do Mato Dentro a mineradora Anglo American avançava sobre os territórios de diversas comunidades, com práticas discursivas tecnicistas que minimizavam os riscos e os efeitos da exploração mineral pela empresa sobre territórios e vidas. Enquanto isso, após o rompimento da barragem em Mariana, moradores de comunidades de Conceição do Mato Dentro que viviam a jusante de outras barragens de rejeitos de minério de ferro, uma delas, em fase de alteamento, com sete vezes o tamanho da barragem de Fundão, convivem diariamente com um medo intensificado pelo caso que solapou a bacia do Rio Doce. Nos constantes protestos que estas comunidades e movimentos de atingidos de Conceição do Mato Dentro, expõem em seus cartazes frases como “*Não queremos ser uma nova Bento Rodrigues*”.

O desastre, para alguns revela a face mais devastadora do “desenvolvimento” (ESCOBAR, 2007; ESTEVA, 2000; ZHOURI & OLIVEIRA, 2010), que nunca será sustentável enquanto impuser riscos e destruição de territórios e vidas. Para outros, apenas revela que é possível, dentro de um *modus operandi* - sustentado por capital financeiro e poder - característico das grandes empresas proprietárias dos “projetos de

¹⁹ Termo de Transação e Ajustamento de Conduta assinado entre Samarco, com o apoio de suas acionistas, Vale e BHP Billiton, e o Governo Federal, os Estados de Minas Gerais e do Espírito Santo, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), a Agência Nacional de Águas (ANA), o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Instituto Estadual de Florestas (IEF), o Instituto Mineiro de Gestão das Águas (IGAM), a Fundação Estadual de Meio Ambiente (FEAM), o Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (IEMA), o Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo (IDAF) e a Agência Estadual de Recursos Hídricos (AGERH).

desenvolvimento”, “gerenciar” seus efeitos através de práticas de governança e mobilização de capital financeiro, simbólico e político, minimizando e relativizando discursivamente os “impactos negativos” da mineração. Minimização que se concretiza menos nas vidas das pessoas que vivem nos territórios do que nos preços de suas ações e capacidade de continuar explorando recursos naturais, transformando as bases biofísicas de territórios e vidas, em valor de mercado. Compreende-se desta forma que a questão central colocada no texto de Barrios, “para quem o desastre revela o que?”, deve ser compreendida sobretudo sob a perspectiva das experiências particulares dos sujeitos e da posição dos atores sociais nas dinâmicas e redes globais e locais de “poder” (WOLF, 2003).

O desastre como contexto e a produção do lugar

Considerando que toda e qualquer experiência é percebida e interpretada por um “corpo inserido no mundo” (SILVA, 2010), “corpo” e “lugar” podem ser entendidos de uma certa perspectiva enquanto bases da existência humana (ESCOBAR, 2010). O corpo como *locus* do sujeito, através do qual “habita o mundo” (DAS, 2007) e vivencia experiências ligadas à relação desse sujeito-corpo com um determinado contexto. Através da experiência e da forma com que é vivida e assimilada individualmente, configura-se um mundo particular da vida – “*lifeworld*” (DAS, 2007) - do sujeito. Além de suas trajetórias particulares, a conexão dos sujeitos com o mundo que habita sempre se dá de forma “localizada” (ESCOBAR, 2010; ZHOURI & OLIVEIRA, 2010) e em relação com “outros”. Assim, sujeitos e grupos constituem-se mutuamente na forma de solidariedade, complementariedade, conflito, produzindo “lugares” e seus sentidos. Podemos dizer então que as experiências são sempre localizadas, haja vista que nos encontramos sempre em lugares, ou seja, “somos seres de lugares” (ESCOBAR, 2010).

Nesse sentido, destaco dentre as múltiplas apropriações possíveis dos ambientes pelos sujeitos sociais, as experiências “baseadas-no-lugar” (ESCOBAR, 2010) de um lado, e de outro, as lógicas globais-capitalistas “deslocalizadas” (ZHOURI & OLIVEIRA, 2010; ESCOBAR, 2010). Estas últimas configuram uma apropriação dos espaços enquanto objetos genéricos e abstratos, passíveis de exploração geralmente pautados pela lógica do capital (ZHOURI & OLIVEIRA, 2010). Em contraponto a essa lógica deslocalizada do espaço que marca os processos globais, proponho no âmbito desse trabalho um

entendimento do “lugar” (ESCOBAR, 2010; ZHOURI & OLIVEIRA, 2010; MASSEY, 2000) enquanto *locus* da vivência e da experiência dos sujeitos, a partir do qual identidades e memórias são produzidas, acionadas, reconfiguradas, atualizadas de maneira contingente. O “lugar”, nessa acepção, é dotado de múltiplas dimensões, físicas, simbólicas, afetivas, históricas, sagradas, dentre outras – entrelaçadas. Está em constante processo de produção, atualização, reconfiguração histórica e contextual através das práticas de indivíduos e grupos.

(...) o lugar se refere à experiência de e desde uma localização particular com algum sentido de fronteiras, territorialidade e ligado a práticas cotidianas (...) todas estas são construídas, e não apenas por processos baseados-no-lugar. As fronteiras e as ligações aos lugares não são naturais nem fixas, e ainda quando as fronteiras não existem em um sentido “real”, sua construção é um aspecto importante das ativas produções materiais e culturais realizadas por grupos de pessoas que, ainda que heterogêneas e diversas, compartilham o que Virilio (1997, 1999) chama o *hic et nunc* (o aqui e o agora) da prática social (ESCOBAR, 2010, p. 172)²⁰

Destaco assim duas características centrais dos lugares para a reflexão que se coloca neste trabalho. A primeira é a **particularidade contingencial** dos lugares. Nessa acepção, cada lugar é uma configuração única, fruto de um determinado arranjo social localizado no tempo, constituído por pessoas e suas ações, sentidos, intencionalidades em relações que envolvem diversas escalas e redes de poder. O que dá especificidade a um lugar “não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam em num *lôcus* particular.” (MASSEY, 2000, p. 184). Os próprios “sentidos de fronteiras” são móveis e construídos dentro desse arranjo contextual. A segunda característica que quero destacar é o fato de que **o lugar é produzido no cotidiano**, por um determinado grupo de pessoas, que, juntas no “aqui e no agora”, dotam de sentidos e desta forma produzem o “lugar” em questão. Essas características se fazem elucidativas para a análise do caso da construção da *comunidade* de Paracatu e seus sentidos de “lugar” no contexto do desastre. A partir do

²⁰ No original: (...) el lugar se refiere a la experiencia de y desde una locación particular con algún sentido de fronteras, territorialidad y ligado a prácticas cotidianas (...) todas estas son construidas, y no solamente por procesos basados-en-lugar. Las fronteras y las ataduras a los lugares no son naturales ni fijas, y aun cuando las fronteras no existen en un sentido "real", su construcción es un aspecto importante de las activas producciones materiales y culturales del lugar realizadas por grupos de personas que, aunque heterogéneas y diversas, comparten lo que Virilio (1997, 1999) llama el *hic et nunc* (el aquí y el ahora) de la práctica social.” (ESCOBAR, 2010, p.. 172)

deslocamento compulsório e da abrupta ruptura de um modo de vida dotado de uma determinada “territorialidade” (LITTLE, 2002; ALMEIDA, 2006), as pessoas se depararam com situações em que outras formas de localização precisam ser produzidas diariamente. Uma delas é a participação em infindáveis *reuniões* e processos de discussão acerca da reparação de danos e do reassentamento, que para alguns significa a esperada *reconstrução da comunidade*. Nesse processo, conduzido institucionalmente pela Fundação Renova/empresas e também pela Comissão de Atingidos, Assessoria Técnica e outros atores, são discutidas, dentre outras, questões relativas ao projeto de *reassentamento da comunidade de Paracatu de Baixo*, o traçado das ruas, as formas de captação de água, as vias de acesso, os prazos para início e conclusão das obras, as delimitações acerca de quem terá direito a uma casa no reassentamento etc. Em uma conversa informal entre algumas mulheres que tratavam acerca desse processo, uma delas, ao alertar para a necessidade de participação das pessoas nessas decisões, destaca: “*o lugar é a gente que faz*”. Os sujeitos *fazem o lugar* com intencionalidades, motivações e possibilidades inerentes aos contextos que vivem, no aqui e agora, assim como é no momento presente que são acionadas/produzidas as memórias do passado e as projeções de futuro que permeiam a construção de uma noção de “lugar”.

Apesar do contraste apresentado acima entre as lógicas de “lugar” e de “espaço”, apropriações em constante tensão e disputas, haja vista que envolvem terra, capital e poder, vale ressaltar que as dinâmicas do/no lugar não são livres de conflito, dominação, opressão e relações de poder em um nível local e não apenas global. Nem tampouco o lugar deve ser visto como uma simples oposição à noção de espaço, pois também os lugares são permeados por lógicas espaciais (capitalistas, globais) em alguma medida.

Podemos então atribuir ao “lugar” a qualidade de “processo” (MASSEY, 2000), construído socialmente através das dinâmicas de poder e relações entre atores sociais, o que envolve múltiplas escalas sobrepostas e interligadas. O “lugar” é caracterizado mais por sua abertura (ESCOBAR, 2010) e mobilidade do que por uma suposta fixidez, haja vista que suas fronteiras são porosas, fluidas e móveis. As relações que o constituem não se restringem às dinâmicas de um determinado grupo (supostamente fechado), sendo, outrossim, fruto de múltiplas interconexões e dinâmicas de poder, em “espaços interligados” (GUPTA E FERGUSON, 2000). O rompimento da barragem de Fundão, entendido como um evento com origens em processos mais amplos relacionados ao mercado global da exploração de *commodities* e a reprimarização da economia global

(ZHOURI et al, 2017; 2018; ZUCARELLI, 2018) transforma radical e subitamente mundos localizados e a consciência dos sujeitos que habitavam esses mundos acerca de suas conexões com um contexto mais amplo. A experiência encarnada da violência sofrida através da destruição do território e modos de reprodução social traz, em maior ou menor grau, a percepção da relação das vidas ordinárias dos sujeitos com o contexto do mercado global, da mineração e da exploração de recursos naturais nos países latino-americanos. Essa experiência traz a alguns atingidos, de forma mais ou menos consciente, mais ou menos imediata, a percepção de sua inserção em um mapa global marcado pela “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005), percepção que obviamente poderia se fazer presente em alguma medida, dadas as trajetórias desses grupos em uma sociedade desigual, mas que ganha novas dimensões a partir do desastre.

Ao analisar o caso de grandes projetos de desenvolvimento que ameaçavam solapar os territórios de comunidades rurais do Vale do Jequitinhonha, ZHOURI & OLIVEIRA (2010), apontam que, frente ao avanço do “espaço sobre os lugares”, grupos sociais dotados de “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2006), geralmente confrontam tais ameaças sob a forma de estratégias diversas de “defesa do lugar” e “resistência centrada nos lugares” (ZHOURI & OLIVEIRA, 2010), ao contrário do que apontam algumas teorias de haveria um inevitável efeito totalizante do capital sobre as dinâmicas locais. Desta perspectiva

o global não impediria o sentimento de enraizamento, o desejo de permanecer no lugar, com a salvaguarda da memória, da identidade e da vontade de se fixar, de criar raízes. Esses sentimentos (...) apontam para a resistência ao avanço do espaço – quer dizer, do capital – nos lugares – locus da vivência e da história (...) (ZHOURI & OLIVEIRA, 2010, p. 444)

Ou seja, diante da constante ameaça de desterritorialização que marca os processos globais, longe de ter como única opção a assimilação passiva da deslocalização, os grupos podem resistir (e frequentemente o fazem) de diversas formas. Uma das formas de “resistência centrada nos lugares” é a reivindicação pelos grupos de noções de pertencimentos, identidades e fronteiras em defesa de seus “territórios sociais” (LITTLE, 2002). Esses movimentos de defesa, constituição e (re)apropriação dos territórios, dotando-os de sentidos, frente a situações de conflitos e disputas intersocietárias, se enquadram nos chamados “processos de territorialização” (ALMEIDA, 2006; LITTLE, 2002), que

emergem de determinadas “condutas de territorialidade” dos grupos sociais. Sendo a territorialidade “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*” (LITTLE, 2002 p. 3). Se a territorialidade está relacionada a um esforço coletivo de apropriação (material, simbólica, imaginada) de um determinado território, podemos inferir que “a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo” (LITTLE, 2002, p. 4), na medida em que o “processo de territorialização” torna-se um empreendimento coletivo e que a própria noção de um território social demanda alguma noção de compartilhamento de experiências, identidades e pertencimento entre os sujeitos. Vale ressaltar que a constituição de territórios não se dá apenas por meio de processos que podemos chamar de resistência, mas existem também “processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas” (LITTLE, 2002, p. 5)

A comunidade de Paracatu de Baixo é dotada de territorialidades características de grupos rurais no território brasileiro, com uma ocupação histórica que remete à formação de pequenos núcleos familiares de antigos trabalhadores (provavelmente negros escravizados, como indicam algumas narrativas) de grandes fazendas da região. Não se encontra entre os objetivos desse trabalho, inclusive por falta de maiores registros a esse respeito, fazer uma retomada dos processos de territorialização mais remotos da comunidade, mas segundo alguns poucos relatos é possível deduzir que provavelmente foram marcados por alguma sorte de conflitos ao longo do tempo, como a maioria das ocupações no território brasileiro. Focalizando nos processos que emergiram a partir do desastre, podemos apontar algumas características bastante diversas dessa produção de sentidos de lugar pelos sujeitos que compartilharam o trauma, as perdas de um território comum e dos diversos “mundos” destruídos pela *lama*. Temos então múltiplos processos de territorialização e produção de territorialidades, a partir de práticas como: as (re)apropriações pelos sujeitos do território devastado pela *lama*; (re)apropriações de outros espaços, como a cidade de Mariana, com seus ambientes de *reuniões*, novos espaços de lazer e de práticas religiosas, pontos de encontro etc.; a territorialização da “Nova Paracatu”, a ser concretizada a partir do reassentamento, sendo este um processo fortemente marcado pela imaginação e projeção de futuro ancorado na memória e no passado comum.

Ou seja, a partir da experiência de desterritorialização vivenciada pelos sujeitos, há em consequência novos processos de (re)territorialização, que envolvem fluxos e movimentos diversos e em múltiplas direções. Se as pessoas são “seres de lugares” (ESCOBAR, 2010), dotados de uma necessidade humana de constituir “territorialidade” (LITTLE, 2002 ALMEIDA, 2006), não há desterritorialização sem um processo de construção imediata de uma reterritorialização, pois “a territorialidade é reinscrita no momento exato em que está ameaçada de ser apagada” (HAESBAERT, 2007, p. 37). O deslocamento da comunidade de Paracatu não configura desta forma a perda do “lugar” – sem desconsiderar a perda do território biofísico enquanto base de reprodução social, o que é extremamente significativo nessa experiência -, pois o lugar permanece e ao mesmo tempo é refeito nas relações e *vínculos da comunidade*, que apesar da distância física e da privação da convivência, há um constante esforço por sua manutenção. O lugar é produzido na vontade/necessidade de se refazer enquanto indivíduos e enquanto comunidade, pois *é preciso se recuperar e seguir a vida*. É produzido nas novas configurações que se fazem nos diversos espaços e momentos de *encontros, missas, visitas, festas, ensaios do coral, reuniões*, ações relacionadas a *luta por direitos e reparação*, dentre outras infindas possibilidades na vivência cotidiana. Destaco abaixo em maiores detalhes algumas experiências importantes desse processo de (re)territorialização múltiplo e diverso que se constrói pelos sujeitos na vivência do desastre, produzindo e atualizando assim noções de lugar e de comunidade.

Uma delas é o constante movimento de ‘retorno’ ao território de origem, devastado pela lama. A esse território podemos atribuir a noção de *homeland*, (LITTLE, 2002), ou seja, um território ao qual se atribui as origens daquele grupo social da forma que está configurado, o lugar de “etnogênese” (LITTLE, 2002) da comunidade como é entendida atualmente. Esse ‘retorno’ pode se dar de diversas formas, seja na prática narrativa ancorada na memória, ou no retorno literal através do deslocamento no espaço, para visitas a esse território. Nas narrativas do passado, geralmente há um rico detalhamento do modo de vida e dinâmicas da *comunidade ‘antes da lama’*. Lama que, ao tornar-se um novo marcador de tempo nas trajetórias das pessoas e da *comunidade*, insere-se no passado e no presente, atravessando esse movimento de ‘retorno’. As visitas esporádicas ao território são realizadas principalmente por famílias que moravam na parte mais alta, tendo sua casa de pé. Lá elas permanecem por alguns dias, geralmente aos finais de semana e feriados, cuidando das plantas que ficaram, colhendo frutos do quintal, reunindo a família para

usufruir mesmo com restrições, dadas as novas condições do espaço, de um tempo *na roça*, lembrando um pouco como era antes.



Imagem 3: Crianças correndo em meio às ruínas das casas derrubadas pela lama em Paracatu na ocasião da celebração da festa de Santo Antônio. Em 17 de Junho de 2017. Foto: Ana Beatriz Nogueira.

Esse movimento de ‘retorno’ também se dá nos momentos de realização das *festas* dos santos de devoção da *comunidade*, que, ao longo de três anos conseguiu aos poucos se reapropriar para a realização de atividades coletivas, da *igreja* e da *quadra*, através de lutas e reivindicações junto a Fundação Renova/Empresas que paradoxalmente passaram a deter o controle sobre boa parte do território devastado. O processo de retomada da igreja para a realização das missas, por exemplo, envolveu uma série de tensões entre os atingidos e a Fundação Renova/empresas, e um episódio simbólico desse processo foi quando a fundação liberou as chaves da igreja para a equipe de produção de um filme de um renomado cineasta brasileiro, enquanto à própria coordenadora da igreja não era permitida sequer a entrada na igreja, sob um discurso dos riscos de desabamento, que ainda estavam em avaliação. Após muitas reuniões entre comissão de atingidos e Fundação Renova, em setembro de 2017 foi realizada a primeira missa na igreja após o rompimento da barragem. Dentre as questões que perpassavam essa reapropriação da igreja estava a questão da

‘marca da lama’ que tomou a igreja chegando quase até o teto. A Fundação Renova se propôs a pintar a igreja, apagando assim a marca. Alguns atingidos manifestaram-se pela pintura, pois para eles era doloroso entrar na igreja daquela forma, mas a maioria dos participantes desse processo decidiu pelo não apagamento da marca, que a partir de agora faria parte do que se transformou aquele lugar, e isso não poderia nem deveria ser esquecido.

O pessoal tá querendo que pinta ela de verniz. Pra ficar marcado. Eles [Fundação Renova/empresas] tão querendo pintar de branco, pintar por dentro e por fora. Falamos “por fora vocês não vão pintar não”. (Angélica)



Imagem 4: Marca da lama na igreja, mantida por escolha da comunidade, que continua realizando missas e festas no local. Em 12 de Outubro de 2017. Fonte: Acervo GESTA.



Imagem 5: Marca da lama na parte interna, durante a realização de uma missa. Em 17 de Setembro de 2017. Fonte: Acervo GESTA.

Há também aqueles poucos que decidiram permanecer morando em meio às ruínas e marcas deixadas pela lama. Dentre as muitas motivações possíveis dessa permanência – não estabeleci contatos muito próximos com essas pessoas no tempo da pesquisa – estão o sentimento de enraizamento àquele território, o que para muitos é razão suficiente inclusive para passarem a viver longe de suas famílias, que se deslocaram para a cidade de Mariana.

Nasci e cresci aqui. Acredito que quando a pessoa nasce no lugar é igual um ramo de uma árvore que se fixa ali, e a barragem fez essa separação, arrancou os ramo da terra. Eu quero continuar aqui, mesmo quando “Paracatu Novo” sair, quero ficar aqui. Nós éramos tudo junto e agora estamos que nem folha no vento, fica voando campo afora (João Banana, Jornal A Sirene, Ed. 16, julho de 2017, p. 9)

A uma *vida na cidade* ou mesmo em outro território rural, preferem permanecer no território profundamente marcado pelo desastre, esvaziado de seus moradores e da configuração de outrora. Marcas escancaradas nas casas derrubadas e na cor da *lama* que

prevalece na paisagem, na poeira que parece cobrir absolutamente tudo o que se encontra ali nos dias mais secos, marcas das quais não se pode esquivar ao caminhar pelas ruas ou olhar a pela janela. Para eles, o sentimento de pertencimento àquela *terra*, metaforizados enquanto raízes profundas que nem *a barragem* foi capaz de arrancar, é tão forte que mesmo com o profundo sofrimento ao ver essa *terra* destruída pela *lama* e os outros *ramos da terra* arrancados e separados, essas pessoas escolhem permanecer ali, onde se localizam enquanto sujeitos no mundo.

Para aqueles que passaram a viver na cidade de Mariana, há processos de adaptação e assimilação da nova condição imposta pelo contexto. Há nesse caso um processo lento e contínuo de assimilação do desastre enquanto parte incontornável de sua nova forma de vida. Nesse processo, os sujeitos se movem de acordo com suas possibilidades, constituindo novas práticas cotidianas e formas de dar sentido à experiência e ao sofrimento. Pessoas que perderam a convivência diária com vizinhos, amigos e parentes, passam a visitar a criar roteiros de visitas a algumas dessas pessoas, outros aceitam o fato de que agora *só encontram nas reuniões* e que as relações mais próximas passam a se restringir aos núcleos familiares e por vezes aos novos vizinhos da cidade. Pessoas que cuidavam todos os dias de suas hortas e jardins passam a cuidar de suas plantas espalhadas em hortas verticais, vasos e latas nas varandas apertadas das casas na cidade. Apesar disso, continuam trocando mudas de plantas, inclusive preparando algumas para plantarem em seus terrenos no reassentamento. As trocas de produtos das hortas, que eram bastante comuns entre as pessoas de Paracatu, são mantidas dentro das possibilidades, como pude presenciar um dia ao visitar uma moradora e nossa conversa foi interrompida por uma antiga vizinha que levava duas sacolas de chuchu e jiló, *colhidos na roça*. Há também uma espécie de territorialização (ou adaptação) (aos) dos espaços de *reuniões*, ou seja, lugares onde se realizam reuniões, audiências, grupos de trabalho, dentre outras formas organizativas no processo de reparação de danos, dentre eles os mais comuns são o escritório da Comissão de Atingidos e o Centro de Convenções de Mariana. Esses espaços, frequentados por algumas pessoas muitas vezes por semana, passam a ganhar novos sentidos, para além dos inicialmente produzidos relacionados a algo desagradável, porém necessário. Esses lugares criados no contexto do desastre, como pude observar em diversas reuniões, especialmente as reuniões do chamado G20²¹ vão com o tempo se constituindo

²¹ O G20 é um grupo formado por pessoas da comunidade com o intuito de se reunir semanalmente para debater, sem a presença da Fundação Renova, questões relacionadas ao processo de indenizações e do reassentamento da comunidade de Paracatu. O nome do grupo surgiu do fato de ter sido inicialmente

como um ‘ponto de encontro’ de antigos vizinhos e amigos da comunidade e também de relações de proximidade e amizade que se estabeleceram a partir do desastre. Nesses espaços, além das questões relativas ao processo do desastre, há conversas pessoais, informais, descontraídas, atualizam-se notícias sobre as pessoas da comunidade, combinam-se outros encontros. Pois, como mostram alguns depoimentos, é preciso seguir a vida apesar de/no desastre, é preciso recuperar-se, recobrar as forças inclusive para *brigar pelos direitos*.

Tem que recuperar, né? Tem que recuperar. Porque se a gente for olhar, a gente morre. Não pode, não pode. (...) Porque a gente até pra poder brigar pelos direitos você tem que estar forte. Se estiver muito fragilizado você não tem força pra poder lutar pelos direitos não. Então tem que estar forte pra enfrentar, porque ainda tem muita coisa. Quer dizer, não aconteceu nada ainda, né?
(Angélica)

Há ainda um processo de constituição de territorialidade e produção do lugar que se dá a partir da imaginação e projeção do futuro, através da ideia e do projeto do reassentamento da comunidade, que significa para a maioria dos atingidos da comunidade de Paracatu, a retomada autônoma de suas vidas. Para aqueles que perderam suas casas e condições de vida, passando a viver de forma provisória em uma casa alugada na cidade, *na casa dos outros*, o reassentamento significa a possibilidade de voltar a morar em sua própria *casa*, plantar suas hortas, a liberdade de andar pelas ruas sem medo, a possibilidade de *encontrar* diariamente seus vizinhos, *mexer na terra*, *sentir o calor da terra*, voltar a *trocar* produtos de suas hortas, retomar atividades coletivas como o *coral*, o *grupo de jovens*, o *grupo de oração dos homens*, os *times de futebol Paraca e Gaza*, as *competições de atletismo*, dentre outros. Há nesse sentido um sentimento pelas pessoas de que sua vida, ao mesmo uma certa forma de vida, parou e só será retomada com a reconstrução da vida em comum. Expressões como “*eu só quero minha casa de volta*”, “*quando vou poder voltar pra minha terrinha?*” “*Até quando vamos ter que esperar pra ter o nosso Paracatu de volta?*” ao se referirem ao reassentamento, traz um sentido de lugar e comunidade como algo relacionado principalmente a um determinado ‘modo de vida’ e a uma ‘vida em comum’, já que o território de origem, dotado de sentidos, transformou-se em *área de risco*, à qual não podem mais voltar. O modo de vida que se imagina e se projeta no

formado por 20 pessoas, em uma alusão irônica ao “Grupo dos 20”, formado por chefes de estado e bancos das maiores economias mundiais.

reassentamento é autônomo, em uma casa própria, sem dependência da Renova/empresas, é vinculado a uma relação diária com a *terra*. A imaginação da retomada da ‘vida em comum’ passa a significar uma espécie de ‘retorno’ da *comunidade*, mesmo que a uma localização diferente, mesmo com a consciência de que nada será como antes. Nesse sentido *ter o Paracatu de volta* para muitos é *voltar a viver junto*, na mesma terra. Esse processo de territorialização que se faz nos planos em torno do reassentamento também é bastante evidenciado na participação ativa da grande maioria dos moradores e Paracatu nas *reuniões* relativas à escolha do terreno e projeto urbanístico, bem como nas mobilizações políticas relativas ao reassentamento. Geralmente são as reuniões que reúnem o maior número de pessoas, em comparação a outros encontros abertos. Outro aspecto que evidencia esse processo múltiplo de produção de lugares no contexto do desastre são os termos pelos quais nomeiam e se referem aos lugares. “*Mariana*”, por exemplo, nas narrativas registradas no âmbito do desastre, designa a *cidade* onde passaram a viver após o rompimento da barragem, ganhando novos sentidos a partir dessas experiências. O próprio olhar para a “*Mariana*” do passado ganha nesse contexto uma nova perspectiva.

Mariana para mim era só lugar de passagem, onde eu vinha para fazer uma compra, ir ao médico. Hoje eu falo com muita tristeza: eu sou moradora de Mariana. (Izolina)

“Não esperava um dia estar aqui em Mariana, como estou hoje. Dependendo dos outros.” (Vera)

Podemos perceber que “*Mariana*”, nesse sentido, é tratada como algo que ocupa um lugar de oposição/externalidade em relação a Paracatu, sobretudo no contexto de deslocamento, o que reforça também noções de oposição entre *roça e cidade*, autonomia e dependência, *casa própria e casa dos outros*, *antes e depois da lama*, *viver junto e viver separado*, dentre outras. Quanto ao terreno escolhido²² para o reassentamento da comunidade, denominado “*terreno de Lucila*” ou apenas “*Lucila*”, recebe essa nomeação geralmente em ocasiões relativas à escolha do terreno, projeto urbanístico ou outras discussões técnicas e abstratas. Outras vezes, em narrativas que se referem à efetivação da ocupação desse terreno pela comunidade, ao retorno da ‘vida em comum’ no reassentamento, passa a ser chamado “*Nova Paracatu*” ou “*Paracatu Novo*”. Por outro

²² Dentre três opções apresentadas pela Fundação Renova, configurando, segundo alguns, a opção ‘menos pior’.

lado, o território original solapado pela *lama*, quando referido em alguma narrativa em torno do reassentamento, passa a ser denominado “*Paracatu Velha*” ou “*Velha Paracatu*” – remetendo não apenas a um território localizado no espaço mas também a uma velha configuração da comunidade e suas relações. Quando referido em alguma alusão ao passado, como era antes, passa a ser denominado *Paracatu*, *Paracatu de Baixo*, *Nosso Paracatu*, *Nossa terrinha*, dentre outros.

Até agora ainda não temos uma resposta exata de nada. Sobre o terreno de Lucila, sabemos que boa parte já foi comprado pela Renova/Samarco, mas ainda falta a compra de dois terrenos, que somam nove. Eles não mostraram nenhum papel garantindo que está tudo certo em relação às nossas terras. Nas reuniões junto com a Comissão, eu sempre questiono esses papéis, mas até hoje, nada. Meu povo ainda está discutindo o mapa que foi apresentado porque algumas ruas que cortam o Paracatu estão em sentidos diferentes. Por exemplo a Rua Gualaxo, que é na esquerda, mudou para a direita. Entendemos que o terreno é diferente, mas essas coisas precisam ser discutidas. Conheço bem o terreno de Lucila e tenho medo dele não ter água para atender uma comunidade. Nosso Paracatu de Baixo tinha muita água para trabalhar, pescar e cuidar das criações. O mesmo não acontece em Lucila. A empresa alega que irá buscar água em localidades próximas, fazer poços artesanais e tudo mais. Mas, e se um dia faltar água? Como faremos? No nosso espaço, a gente tinha tudo que precisava. Se eu quisesse fazer uma verdura pegava no quintal. Ovo então, nem se fala. Agora, eu preciso ir sempre ao supermercado. É outra realidade. Por isso eu quero ter a nossa comunidade junta novamente, como era antes, com as nossas conversas e costumes. Eles falam que estamos em situação emergencial, mas o que estamos é, há dois anos, sem nenhuma resposta. Até quando vamos continuar desse jeito? (Maria Geralda Oliveira da Silva, A Sirene novembro de 2017, edição nº 20)

Esse processo multifacetado de (re)territorialização se faz a partir da memória, dos fluxos e movimentos no espaço, da produção de sentidos dos lugares, nas narrativas, nas mobilizações políticas, na adaptação, recuperação e no ‘seguir a vida’. Como evidenciado no relato acima, o próprio confronto das lógicas, discursos pretensamente racionais e pretensamente técnicos, bem como as formas de ação da Fundação Renova/Empresa em relação ao reassentamento configura um ambiente narrativo em que se produz sentidos de lugar. Os sujeitos demonstram profundo conhecimento do ambiente e das condições que necessitam para reestabelecerem seus modos de vida. Demonstram que também possuem sua própria racionalidade e suas próprias técnicas, baseadas na experiência da vida no território, na *roça*, enquanto *comunidade rural*, como costumam dizer. Sabem que mesmo com laudos técnicos que comprovam uma certa disponibilidade hídrica, às vezes a água pode faltar, e estando em um terreno relativamente desconhecido, poderão não saber o que fazer. Mesmo que estudos apresentados pela Fundação/empresas apontem um determinado

número de nascentes, sabem que nem todas serão possíveis de acessar e nem todas terão água o tempo todo. Sabem perfeitamente que por detrás de termos como caráter emergencial, muitas vezes se esconde o descaso e a ausência de respostas. Frente às tentativas das empresas e do Estado de enquadrar o território do reassentamento na categoria “núcleo urbano” no plano diretor municipal se valem de recursos narrativos, da memória coletiva, da evidência de aspectos camponeses e da especificidade de seu modo de vida, para que sejam considerados *comunidade rural* no reassentamento, e não *núcleo urbano*, o que traz um elemento da política de identidade a essa produção de territorialidade no contexto do desastre.

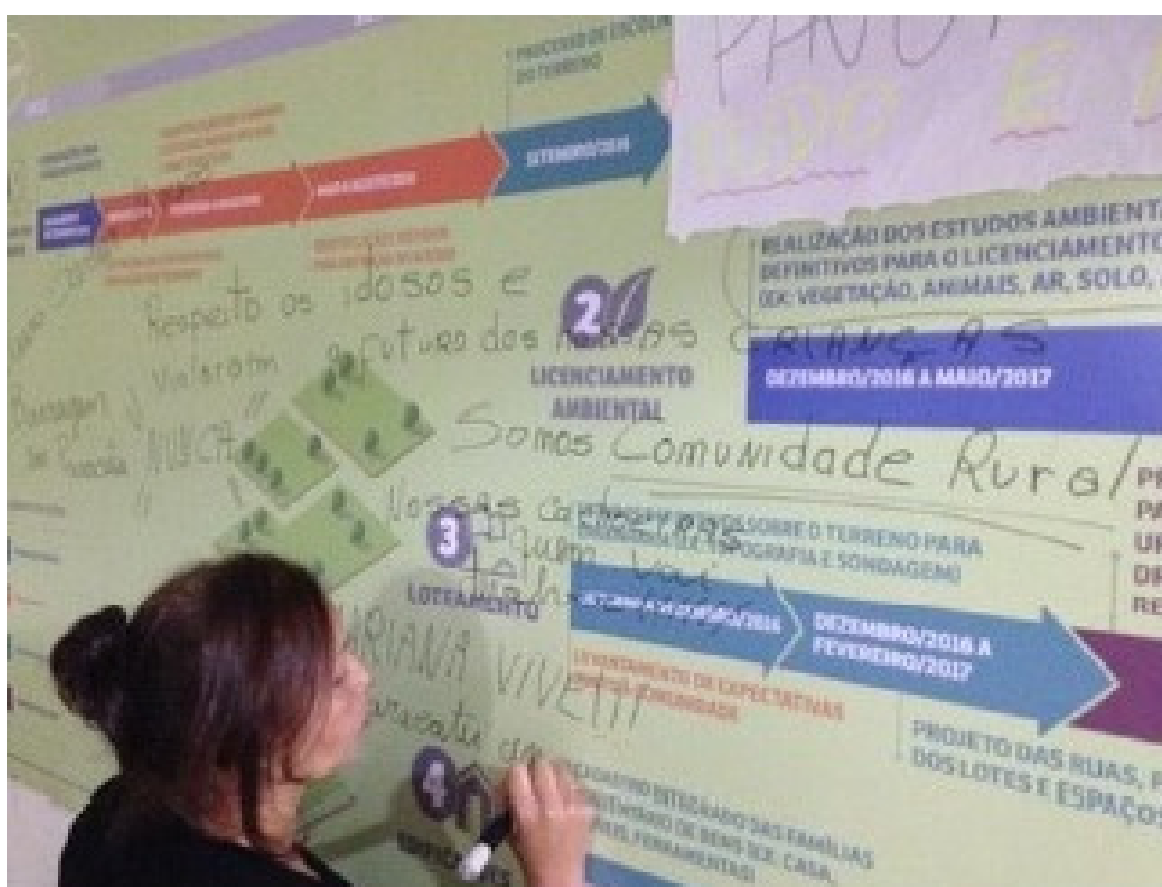


Imagem 6: Atingidos escrevem frases diversas nos banners preparados pela Samarco no escritório das Comissões de Atingidos, em Mariana. Dentre elas, “Somos Comunidade Rural”. Em Maio de 2017. Fonte: Acervo GESTA.

Nesse sentido, muitos atingidos se valem de estratégias de apropriação e ‘inversão’ de termos pretensamente técnicos utilizados para esvaziar as experiências encarnadas em ambientes de reuniões e decisões. Um exemplo bastante ilustrativo que pude presenciar foi quando um morador de Bento Rodrigues, em uma reunião em que técnicos contratados pela Fundação Renova/Empresas, apresentavam sua ‘metodologia’ para realizar os

cálculos de valoração de itens específicos perdidos no âmbito do desastre, que serviria de base para o pagamento das indenizações, como por exemplo pelos *pés de manga e jabuticaba* que as pessoas tinham em seus quintais.

Se a gente for falar, metodologia é o estudo dos caminhos para chegar a um objetivo, ou seja, se a Renova/Samarco quiser pagar o mínimo possível, ela vai utilizar uma metodologia pra se pagar o mínimo. A nossa metodologia lá pra roça, principalmente com relação a jabuticaba (...) é da gente arrumar um lugar num distrito que tenha muita jabuticaba, convidar a fundação/empresas e os advogados delas, num trabalho voluntário, para alugar esse pé de jabuticaba e colher. E aí a gente vai contar quantas caixas esse pé vai produzir e eles fazem a valoração do tempo de produção a partir disso. A metodologia nossa é simples e objetiva, não é nada complicado, não é nenhuma fórmula matemática que ninguém entende, porque a metodologia pra nós, é a vida simples. (Mauro da Silva, morador de Bento Rodrigues. Extraído de Jornal A Sirene²³, setembro de 2018. Ed. 30, p. 5)

Há nesse sentido, como estratégia de confrontamento, uma apropriação bastante irônica do termos técnicos utilizados pelas empresas, nesse caso, a ‘metodologia’. Mauro inverte e ao mesmo tempo alarga o significado do termo, mostrando plena compreensão do sentido atribuído pelas empresas e suas intencionalidades intrínsecas – ou seja, usar a metodologia que lhe for mais conveniente para que a indenização custe o mínimo possível aos cofres das empresas. De forma bastante sagaz ele mostra que naquele mesmo sentido, metodologia como *o estudo dos caminhos para chegar a um objetivo*, eles também possuem – e querem escolher – a sua própria, afirmando sua racionalidade e lógicas próprias, fruto de uma outra experiência e saberes localizados, portanto, não passíveis de enquadramento em fórmulas matemáticas inteligíveis da racionalidade burocrática e esvaziada de sentido. A estratégia de apropriação irônica e inversão de sentido de termos usados pelas empresas também está presente na proposta de que os advogados das empresas se adequassem à metodologia da roça - ou seja, apanhar jabuticabas de uma árvore e ao final contá-las - de forma *voluntária*, em uma alusão à recusa formal das empresas de indenizarem os atingidos pelo tempo gasto na participação das inúmeras reuniões nesse anos após o rompimento da barragem, alegando que a participação é uma escolha pessoal e voluntária. Se por um lado, os atingidos se dizem *cansados do jogo da Samarco*, por outro, precisam ‘aprender a jogar’ e desenvolver estratégias criativas, as

²³ A mesma fala foi feita por ele reproduziu em reunião em setembro de 2018, direcionada aos técnicos e advogados da Fundação Renova/empresas.

“armas dos fracos” (*weapons of the weak*) (SCOTT, 1985), para não se submeterem passivamente às dinâmicas de poder aos quais muitas vezes se deparam.

A defesa do lugar, do enraizamento e da memória destaca a procura por autodeterminação, a fuga da sujeição aos movimentos hegemônicos do capital e a reapropriação da capacidade de definir seu próprio destino. A direção desses movimentos é contrária à atopia, pois ela insiste em nomear os lugares, em definir-lhes seus usos legítimos, vinculando a sua existência à trajetória desses grupos. Não é uma luta pela fixidez dos lugares, mas sim pelo poder de definir a direção de sua mudança.” (ZHOURI & OLIVEIRA, 2010, p. 445)

A “luta pela capacidade de definir o próprio destino”, que é também parte desse processo de produção do lugar, é evidenciada na luta diária dos atingidos por uma reparação mais justa possível pelas perdas e danos sofridos, na elaboração de estratégias e formas de ação em um contexto de crise aguda e um ambiente profundamente marcado por relações desiguais de poder. Na luta pela possibilidade de receberem de volta as condições básicas para retomarem autonomamente suas vidas e a ‘vida em comum’, com suas territorialidades específicas. A “luta pela capacidade de definir a direção de sua mudança” está presente no processo construído cotidianamente, muitas vezes por meio de conflitos, da luta pela possibilidade de escolha em permanecer em sua terra marcada pela *lama*, ou construir sua própria casa na cidade, e mesmo assim podendo ter sua casa no reassentamento. Escolher morar ou não morar no reassentamento, escolher continuar sendo os donos de suas casas destruídas pela lama. Escolher poder continuar indo quando quiserem às casas que ficaram de pé em meio à lama, celebrando suas festas quando quiserem na igreja dedicada ao seu santo padroeiro. Escolher manter a marca da lama nessa igreja em vez de autorizar sua pintura, o que configuraria para alguns o apagamento de algo que se tornou parte da história das pessoas da *comunidade* ou, para outros, apagaria a *prova de um crime*, que apesar de doloroso, eles não querem esquecer e nem deixar que esqueçam. A *lama* de alguma forma torna-se parte incontornável de qualquer produção de territorialidade dos atingidos, enquanto suas ‘marcas’ permanecerem em suas vidas.

Podemos destacar então o caráter contingencial e contextual do lugar, fruto de um determinado arranjo de sujeitos, relações e sentidos em um determinado contexto – o lugar enquanto processo em constante produção e atualização. O “lugar” está em movimento, assim como os sujeitos/grupos que lhe dão sentidos. O lugar pode ser mobilizado, reconfigurado, deslocado, transformado, ‘multiplicado’, inclusive suas bases e referências

territoriais. Inventado, reinventado, desdobrado em outros sentidos, formas e processos de (re)territorialização.

Nesse contexto, o que configuraria Paracatu enquanto uma comunidade? Formada por sujeitos heterogêneos, com trajetórias particulares, fragmentados de múltiplas formas, não apenas, mas principalmente pela experiência do deslocamento em decorrência do desastre, a *comunidade* é uma noção acionada pelos sujeitos a todo tempo. Obviamente a noção de comunidade não se constitui apenas com o desastre, haja vista que era uma noção presente, constitutiva daquele núcleo, acionada nas denominações relativas a uma divisão territorial das paróquias da região e suas atividades como festas e celebrações, assim como em outras situações. No caso em tela, as pessoas reforçam e atualizam os sentimentos de pertencimento, identidade e comunidade, por exemplo, na vivência de uma experiência compartilhada de perdas, deslocamento compulsório e sofrimento social. Da mesma forma, os encontros relacionados a festas e rituais religiosos produzem efeitos sobre as pessoas e seus sentidos de comunidade, pois trazem consigo a noção de que mesmo sem a convivência diária e interações face-a-face, ainda “imaginam-se” (ANDERSON, 2008) parte de um mesmo grupo. As noções de comunidade são então reconfiguradas na experiência dos sujeitos, que passam a mobilizar e produzir novos elementos que lhe deem sentidos (a memória sempre será um desses). Nesse sentido o passado e o presente se entrelaçam na constituição dessa nova forma de se ‘sentir comunidade’, considerando que o processo de construção histórica desse agrupamento, suas tensões, conflitos e conexões, também são parte de como a comunidade é entendida hoje, em meio à crise e à fragmentação do desastre. A qualidade de ‘vítimas’ ou ‘atingidos’ que emergem do desastre e a vivência dessa experiência compartilhada como um fato coletivo tornam-se elementos capazes de produzir novas configurações de identidade e pertencimento nesse contexto. A vivência de uma espécie de “condição liminar” (TURNER, 2008), ou um sentimento de que vivem uma ‘*vida provisória*’, *betwixt and between*, compartilhada pelos sujeitos, configura um aspecto de solidariedade e “*communitas*” (TURNER, 2008) entre aqueles que precisam lutar juntos pela reparação coletiva de danos e em defesa do lugar. Por outro lado, experiências distintas, como por exemplo ter ou não a *casa derrubada pela lama*, ter ou não a possibilidade de voltar aos finais de semana, ter ou não maiores possibilidades de se recuperar em meio à crise, configuram muitas vezes fatores geradores de tensões e conflitos. Conflito que, por sua vez é parte intrínseca das relações humanas e portanto, também é e sempre foi parte da construção da *comunidade*, apenas ganhando

novas dimensões no âmbito do desastre. Nesse ponto, vale uma ressalva para o fato de que muitos conflitos entre as pessoas da *comunidade* atualmente são engendrados pelas formas de ação das empresas, como por exemplo através de um “escalonamento das afetações” (ZHOURI et al, 2018), adoção de classificações e modelos em seus instrumentos cadastrais que dividem as pessoas em categorias como “atingido direto”, “atingido indireto”. Estas categorizações muitas vezes estão intrinsecamente relacionadas a direitos ao reassentamento, a indenizações. Também se aplicam aos traçados geográficos presentes nos documentos pretensamente técnicos das empresas com nomeações que acabam por restringir pertencimentos, separar, fixar fronteiras e de certa forma colocar em relação de oposição, como por exemplo *Paracatu de Baixo x Paracatu de Cima, moradores x sitiantes*.

Enquanto sujeitos desterritorializados – em constante reterritorialização, como já apontamos -, e em vias de um novo deslocamento para o reassentamento (ainda que enquanto uma possibilidade pouco concreta), compartilham dessa liminaridade, lugar de ambiguidades, contradições e também de possibilidades criativas. Compartilham um tempo de espera pela retomada autônoma da vida, que se configura também enquanto ‘lugar de encontro’, no qual se produzem territorialidades, noções de identidade e de pertencimento. Compartilham ainda a construção da identidade de “atingidos”, que ao relacionar-se com a noção de comunidade, passa a figurar enquanto algo que produz uma “comunidade moral” (DAS, 1998), que por sua vez, no enfrentamento das lógicas das empresas e do estado, emergem enquanto “ator político” (DAS, 1998). A própria assimilação da identidade diferenciada da comunidade de Paracatu de Baixo em relação a Paracatu de Cima, constituindo entre as duas “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2008) uma espécie de fronteira, ou uma reconfiguração dos sentidos das antigas noções de fronteiras, se faz também a partir de uma necessidade de se constituir enquanto comunidade política, tendo em vista as demandas específicas de Paracatu de Baixo em relação à reparação de danos e principalmente do reassentamento. Vale dizer que essa diferença complementar entre tais comunidades é tratada como relação de oposição pela Fundação Renova, com intencionalidades que passam por uma simplificação (e redução de custos) do processo de reassentamento, ao ‘separar’ Paracatu de Cima e Paracatu de Baixo. Como já vimos, havia – e ainda há em alguma medida – relações não necessariamente de oposição, mas de complementaridade entre Paracatu de Baixo e as outras localidades próximas, como Paracatu de Cima, Pedras, Ponte do Gama, Águas Claras, Monsenhor Horta, dentre outras.

Essa relação fica muito clara sobretudo nos momentos de festas de santos de devoção, em que pessoas dessas localidades não apenas participam das *festas*, como se organizam em uma espécie de calendário de *festas* comum, que extrapola os limites imaginados de cada *comunidade*. Por exemplo, quando há festa de santo Antônio, que é o padroeiro de Paracatu de Baixo, as outras comunidades fazem apenas missas mais simples para o santo, respeitando o fato de que aquela celebração é a festa tradicional de Paracatu de Baixo, que deve ser respeitada. Da mesma forma, o dia de Santa Luzia é celebrado apenas com uma missa simples e levantamento de bandeira em Paracatu, pois a festa tradicional de Santa Luzia é realizada na comunidade de Goiabeira, festa da qual pessoas de todas as comunidades da região costumam participar. Dessa forma, é impossível pensar a constituição de Paracatu de Baixo como *comunidade* sem pensar suas relações históricas com outros grupos, que além das festas, são evidenciadas também nas relações de trabalho, *trocas*, casamentos entre pessoas dessas comunidades, atividades de lazer comuns, uso comum de escolas, cemitérios etc. No contexto do desastre, que une as pessoas de diversas maneiras e em graus variados, a comunidade de Paracatu de Baixo se constitui ainda fortemente por uma relação de oposição e conflito com o que as empresas responsáveis representam para os sujeitos, o que se torna materializado principalmente nas práticas da Fundação Renova. Esta, passa a ser tornar um “outro” de certa forma constitutivo de noções de comunidade(s), ao passo em que os sujeitos unem-se em torno da construção de enfrentamento das práticas consideradas inadequadas, seja nas demandas específicas de uma comunidade, como Paracatu de baixo, seja nas demandas mais gerais dos atingidos pela *lama*, que em alguma medida também se constituem enquanto uma grande comunidade imaginada, extrapolando outras noções de fronteiras. É relevante dizer das ambiguidades dos atingidos com a Fundação Renova, ao passo que, ao mesmo tempo em que se opõem a essa figura que representa as empresas que solaparam suas vidas e destruíram seus mundos, é dela que dependem – pois detém o controle financeiro, em um contexto que suas condições de autonomia foram retiradas - para as questões mais básicas do cotidiano, como morar, vestir-se, ter dinheiro para alimentar-se, comprar móveis, deslocar-se etc. Vale dizer que, qualquer grupo social é constituído por sujeitos que lhe dão sentidos diferenciados, portanto, mesmo em comunidades não desterritorializadas e com certa permanência compartilhada em um determinado espaço-tempo, nunca haverá apenas um sentido de comunidade, sendo que este, assim como a memória coletiva, é objeto de constantes negociações no âmbito do grupo, e algo extremamente diverso no âmbito dos sujeitos.

Nesse sentido, somos levados a refletir acerca da força de um evento crítico que se desdobra em um desastre, na constituição de “subjeticidades”, “comunidades” e “lugares”. Qual seria a força da experiência compartilhada na produção e reconfiguração da comunidade de Paracatu de Baixo? Quais seriam os efeitos do desastre ao longo do tempo nas relações sociais e nos sentidos que constituem essa comunidade? Como o tratamento institucional e as tecnologias de mediação, pacificação e gestão da crise (ZUCARELLI, 2018) influenciam nas noções de “fronteiras”, “lugar” e “comunidade”? Um exemplo que nos dá pistas para uma possível resposta à última questão é o processo de escolha dos terrenos para o reassentamento e o processo de construção do *projeto urbanístico* de Paracatu de Baixo. Desde o início o processo se deu sob a mediação da Fundação Renova, em uma configuração um tanto quanto voltada para a mídia, no intuito de apresentar um caráter “participativo” desse processo, legando o bônus-ônus da escolha para a comunidade. Nos momentos de decisão houve uma delimitação conclamada pela Fundação e legitimada por alguns atingidos, acerca de quem poderia votar e quem não poderia votar nessas matérias em questão, subentendendo uma noção de legitimidade acerca de quem era e quem não era da comunidade, o que influenciaria os direitos ao reassentamento. Essa separação também foi marcante da ‘separação’ no processo do tratamento institucional do desastre, das comunidades de Paracatu de Baixo e Paracatu de Cima, a despeito do fato de muitas pessoas reivindicarem o direito de as duas comunidades serem tratados conjuntamente, dados os diversos vínculos simbólicos e materiais que ligavam os territórios. Inclusive que, em muitas narrativas a referência à(s) *comunidade(s)* se faz livre dos adjetivos (de Baixo/de Cima), sendo chamada apenas *Paracatu*. Não posso afirmar que essa espécie de separação foi constituída apenas a partir do desastre, considerando que havia alguma noção de fronteiras entre as comunidades, e um símbolo relevante disso é que cada uma delas possuía sua igreja e seu santo padroeiro. Mas sem dúvida, havia uma forte ligação e relação de complementaridade entre os territórios, que em algumas dimensões pode ser considerado como um território compartilhado e sem dúvida, interconectado de maneira bastante estreita. Conexões que serão bastante afetadas com o reassentamento, do qual os moradores de Paracatu de Cima não farão parte.

Nesse processo em que comunidades emergem como atores políticos no âmbito do desastre, observamos em tais ações mencionadas de restrição à voz (direito de votar) e fixação de fronteiras (separação entre categorias e desmembramento de territórios) uma espécie de tentativa de “controle da memória” (DAS, 1998) e da própria definição de

comunidade por parte dos sujeitos que lhe dão sentidos. Esta tentativa, instigada pelas práticas institucionais da gestão do desastre, se dá muitas vezes pela tentativa de estabelecimento de uma memória coletiva única e coerente – por exemplo nas disputas pela narrativa ‘verdadeira’ do passado, a verdadeira data de origem ou o verdadeiro fundador de determinada tradição –, coerência inexistente na realidade prática dos grupos sociais, mas que em uma situação de crise pode se tornar (ou ser entendido como) uma necessidade.

(...) enquanto atores políticos, comunidades redefinem a si mesmas e são definidas por outros, não por relações face-a-face, mas por (...) seu direito a definir um passado coletivo, uma definição que homogeneiza os diferentes tipos de memória preservada em diferentes visões de comunidade (...). (p. 15)²⁴]

Em sua análise acerca da emergência da comunidade Sikh enquanto ator político no contexto indiano, Veena Das (1998) aponta para uma necessidade de desessencialização da comunidade enquanto *locus* das relações face-a-face. A mesma comunidade que reivindica laços e noções de pertencimento, pode, por outro lado, enquanto “ator político”, exercer o controle sobre os indivíduos, não sendo a comunidade nesse sentido uma esfera livre de opressão e dominação. As comunidades enquanto atores políticos podem, em casos extremos, incorporar as mesmas lógicas homogeneizantes e opressoras do Estado, ao qual paradoxalmente muitas vezes se colocam em oposição. Obviamente este não é um destino ao qual todas as comunidades estão fadadas, e cada caso terá sua especificidade. Em situações de extrema violência e conflito generalizado, como é o caso apresentado por Veena Das (1998), as violências estão mais latentes, em todos os níveis, inclusive nas “relações face-a-face”. Mas de qualquer forma vale o alerta para que não tratemos as comunidades de forma idealizada como a esfera das relações harmoniosas apenas, pois estas não estão livres de tentativas de controle da memória, controle sobre as escolhas individuais, exclusão da alteridade, homogeneização dos costumes e da identidade (DAS, 1998), alguns desses aspectos presentes no caso etnográfico em questão.

Finalmente, gostaria de trazer uma outra dimensão que perpassa a produção de sentidos de comunidade e de lugar, e que se faz central em um contexto de deslocamento

²⁴ No original: “(...) as political actors, communities redefine themselves and are defined by others not bay face-to-face relations but by (...) their right to define a collective past, a definition which homogenizes the different kinds of memories preserved in different visions of the community (...)”

compulsório e fragmentação de um grupo. Trata-se da importância da dimensão material enquanto base da reprodução social de uma comunidade enquanto tal. Como já mencionamos “lugares” e “comunidades” são construções, em parte imaginadas, que se fazem na vivência cotidiana. A comunidade de Paracatu se entende como tal, em grande medida devido a uma relação historicamente construída de ‘viver em comum’, compartilhando espaços em um mesmo território, constituindo relações de vizinhança e parentesco marcados pela proximidade, pelas relações de troca e reciprocidade, pela ausência de muros entre as casas, dentre outros aspectos que abordaremos no capítulo seguinte. Como já mencionado, as relações se transformam e se reconfiguram na vivência do desastre. Novas relações são produzidas, as antigas são atualizadas e adaptadas ao novo contexto. Mas a dimensão física enquanto base que possibilita a convivência diária torna-se algo bastante central na experiência dos sujeitos que vivenciam o deslocamento compulsório provocado no desastre. Nesse sentido, trago a fala da professora Angélica, que também era coordenadora do *grupo de jovens* e do *coral da igreja* de Paracatu. Ao falar sobre as dinâmicas da *escola-grupo de jovens-coral*, que como veremos no próximo capítulo, eram profundamente conectadas e constituídas basicamente das mesmas pessoas, ela fala com pesar sobre seu entendimento em relação a não continuidade das atividades desse grupo *depois da lama*.

*Isso aí que a gente não conseguiu, porque a **comunidade não existe mais**, assim, **física**, né? E não tem como, às vezes as pessoas ficam "ah, mas vocês deixaram acabar", não é deixaram, é porque a **comunidade física não existe**. Como que uma pessoa mora lá no Rosário, faz parte daquela comunidade, você vai juntar num Barro Preto por exemplo e fazer, falar assim "ah, é nossa comunidade", não é. A comunidade física não (...) tem que ter convivência para o grupo fluir.*
(Angélica)

Nessa narrativa, Angélica faz uma diferenciação entre a dimensão física da comunidade e as outras dimensões. Apesar de a dimensão física não ser a única, o que dá uma vitalidade à comunidade mesmo com a desterritorialização e a privação da convivência diária e da proximidade, ela mostra-se como uma noção fundamental para compreender a experiência da perda e da ruptura do fluxo da vida cotidiana. A *comunidade física*, nesse sentido, referida no passado, como algo que deixou de existir, era a vida em um território que possibilitava às pessoas uma *convivência* diária e uma proximidade espacial para que

os encontros, dinâmicas e projetos coletivos pudessem se realizar. Apesar de haver vontade de comunidade, de *fazer junto*, de continuar projetos do passado, a ausência dessa dimensão materializada no território é um fator restritivo, pois priva a *comunidade* das condições básicas para a convivência cotidiana que é o alimento de relações sociais. Desta forma, mesmo que as relações e os vínculos ainda existam, eles são profundamente transformados, enquanto novas relações e vínculos também são construídos. A destruição das referências materiais que possibilitam a produção cotidiana dos sentidos de lugar fazem parte do processo de ser atingido, enquanto sentimento e experiência.

Ser atingido é quando você vivia em uma comunidade, mas vê ela hoje toda destruída, como se fosse entulho. Agora não vivemos mais em uma comunidade porque tudo foi destruído por uma barragem da Samarco” (Maria Geralda, Jornal A sirene, novembro de 2017 Ed. 20, p.16)

Na fala de Maria Geralda, observamos um sentido de comunidade fortemente atrelado ao território e ao mesmo tempo a utilização do recurso da metáfora da destruição do território, transformado em *entulho*, para se referir a como ela enxerga as relações e a vida em comunidade depois da destruição pela *barragem da Samarco*. Nesse sentido podemos interpretar que, para os sujeitos de Paracatu há um profundo entrelaçamento dos sentidos de lugar, território e comunidade na experiência do desastre. Apesar das múltiplas formas de (re)territorialização e ação nesse contexto, bem como as tentativas de reabitar esse mundo devastado, alguns sentidos de comunidade e lugar como perdas irreparáveis, assim como *a casa* que não volta mais, as fotografias de momentos únicos levadas pela *lama*, o território ancestral enlameado que, se por um lado é (re)apropriado nas práticas de ocupação, retornos, permanências, por outro sempre estará marcado pela *lama*, como a velha igreja de Santo Antônio.



Imagem 7: Fotografia marcada pela lama, encontrada por produtor rural a alguns quilômetros de Paracatu, cerca de dois anos após o rompimento da barragem. Na foto, antiga quadra de Paracatu e ao fundo, a igreja de Santo Antônio. Digitalização: Acervo Gesta, em outubro de 2017.

CAPÍTULO 2: MEMÓRIAS E NARRATIVAS QUE PRODUZEM NOÇÕES DE IDENTIDADE, COMUNIDADE E TERRITORIALIDADE

*Esta é minha terra, minha comunidade
Paracatu de Baixo, amo você
Recordações, muita saudade
Eterno Paracatu
O que lhe resta de você é esperança, futuro melhor*

(Maria Geralda²⁵, 05/01/2017)

O trabalho da memória

A representação do passado através do trabalho da memória é constitutiva do sentimento de identidades individuais e coletivas (TODOROV, 2000; POLLACK, 1992), ao passo em que está relacionada a sentimentos de “continuidade e de coerência de uma pessoa ou um grupo em sua reconstrução de si” (POLLACK, 1992, p. 204). O sentimento de pertencimento, por sua vez, é uma característica inerente à maioria dos seres humanos, pois é desta forma que na maioria das vezes reconhecem sua própria existência (TODOROV, 2000). O rompimento de um determinado fluxo da vida centrado em um território, de um modo de vida específico e do compartilhamento desse modo de vida com pessoas que se entendem enquanto um grupo, afeta profundamente as subjetividades, pois as referências que constituem as identidades dos sujeitos são suprimidas ou radicalmente transformadas. No esforço de reconstrução de si, os sujeitos passam então a estabelecer conexões entre experiência passada e presente, assimilando novos pontos de referência (POLLACK, 1989) como forma de dar sentido a sua existência individual e coletiva.

Frente à experiência coletiva de ter o território varrido por uma avalanche de lama seguida do deslocamento compulsório deixando para trás seu território da vivência e locus de memórias e significados, os sujeitos da *comunidade* de Paracatu passam a experimentar um sentimento de ameaça a suas memórias e consequentemente a suas noções de identidade e pertencimento. Essa ameaça logo de início se mostra na possibilidade do

²⁵ Palavras escritas à mão em um croqui representando a comunidade de Paracatu de baixo na oficina de elaboração de mapas para a produção de um boletim no âmbito da Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo, realizada pelo GESTA/UFMG.

esquecimento de tudo aquilo que aquele território significava enquanto *locus* da experiência, relações, modos de vida, das tradições, costumes. Diante da ameaça de esquecimento, de apagamento da memória do lugar, ou seja, de algo sob o qual estão ancorados sentimentos de identidade e pertencimento e que portanto dão sentido às trajetórias individuais, pode-se dizer que emergiu uma ‘necessidade de memória’, necessidade de narrar o passado, de registrar lembranças, acontecimentos, personagens, lugares que compunham aquele mundo particular da vida desses sujeitos. Decorreram nesse sentido diversas ações por parte das pessoas da comunidade e de outros atores, que ilustram essa necessidade de produzir registros e organizar a memória coletiva, que como veremos, pode ter diversas motivações, além da luta contra a supressão da memória do lugar. O principal instrumento de expressão da memória nesse sentido foi o ato de narrar, suscitado muitas vezes por pesquisadores e outros atores sociais com intencionalidades diversas, mas também pelos próprios sujeitos. Narrar a vida em Paracatu, a vida na roça, o passado *antes da lama* tornou-se parte constante da experiência presente de muitas pessoas da comunidade. O próprio trabalho da Cartografia Comunitária evidenciou a vontade de narrar por parte das pessoas, detalhadamente, não apenas elementos relativos a perdas materiais em suas ‘casas’ como também as relações de troca e reciprocidade, as festas religiosas, os pontos de encontro, as atividades da igreja, dentre outros elementos constitutivos do sentimento de identidade da comunidade de Paracatu. Quando convidamos as pessoas para a realização de visitas ao território devastado e suas casas (ou ruínas), para falarem sobre seus modos de vida, perdas e acontecimentos passados naquele território, houve adesão de grande parte das pessoas da comunidade, muitos deles solicitando a realização de novas visitas e novas entrevistas. Em outros momentos, fomos procurados por pessoas da comunidade para realizarmos um trabalho de registro das memórias dos mais velhos, das tradições e particularidades linguísticas da comunidade, que segundo essas pessoas, estavam se perdendo, e “*precisavam ser registradas antes que ninguém mais se lembrasse*”. Havia por parte de outras pessoas uma preocupação com o esquecimento da vida em Paracatu por parte das crianças, sobretudo as menores, que vivenciaram por pouco tempo a vida e os costumes da comunidade. Motivada pela recuperação desse modo de vida interrompido, a professora Angélica Peixoto, da Escola Municipal de Paracatu, propôs um projeto²⁶ de registro da memória de Paracatu. Com o título “Paracatu, sua história, sua

²⁶ Em parte inspirado na oficina de elaboração de mapas que compôs a Cartografia Comunitária. Angélica utilizou a metodologia da cartografia, da representação através de desenhos do território, das casas e modos de vida.

gente”, Angélica trabalhou ao longo de todo ano letivo - de forma integrada aos conteúdos obrigatórios de matemática, português, artes - os elementos que para ela constituíam a identidade de Paracatu, *as raízes da comunidade*, segundo ela, como a *folia de reis*, os *causos*, as *pessoas ilustres*, a *cachoeira*, a *pescaria*, a *colheita de frutos no pé*, *jogos e brincadeiras tradicionais*, dentre outros.



Imagem 8: Páginas do álbum elaborado ao final do ano letivo com os materiais do Projeto escolar “Paracatu de Baixo, sua história, sua gente”. Fotos e montagem: Ana Beatriz Nogueira Pereira. Abril de 2018.

Ao mesmo tempo, o núcleo de pessoas responsáveis pelas atividades da igreja de Paracatu passou a se organizar nos meses seguintes ao rompimento da barragem, para a realização de festas tradicionais, como a *feita do padroeiro Santo Antônio*, a *Festa do Menino Jesus* e a *Carreata de Nossa Senhora Aparecida*. Ao falar sobre o esforço para a realização dessas festas, que envolvia deslocamento de dezenas de pessoas de ônibus da cidade de Mariana até o território original, preparação do espaço para a realização da missa, procissão e levantamento de bandeira em meio a ruínas e poeira de minério de ferro, alimentação e água para as pessoas, a coordenadora da igreja Maria Geralda fala sobre o

que para ela significa *não podem deixar a lama acabar com tudo, não deixar perder os vínculos* e os costumes da comunidade.

A necessidade de organizar e comunicar essas memórias do lugar e a ‘memória das perdas’, possui ainda a dimensão de instrumento político de denúncia acerca da violência sofrida, evidenciada na narrativa das incontáveis e irreparáveis perdas e danos provocados pelo desastre. Nesse sentido podemos compreender o detalhamento minucioso de tudo o que havia antes da lama, e que foi suprimido pelo desastre, como uma forma de denunciar o alcance de seus efeitos concretos nas experiências das pessoas. Essas dimensões das perdas muitas vezes são distorcidos, minimizados ou ignorados nos enquadramentos e instrumentos cadastrais das empresas (ZHOURI et al, 2018; ZUCARELLI, 2018). Observamos também uma prática constante de relatar/denunciar a experiência vivida no presente em comparação com a representação e narrativas do passado ‘*antes da lama*’. Nesse sentido, passado e presente estão entrelaçados em todas as elaborações narrativas acerca do lugar, balizadas sempre pela experiência do desastre e pela figura da *lama*. A publicação mensal *Jornal A Sirene*, produzida pelos atingidos pelo desastre em parceria com Ministério Público e Arquidiocese de Mariana, mostra-se nesse sentido um desses instrumentos de memória, enquanto recuperação de experiências do passado, denúncia das violências, perdas e danos sofridos e do sofrimento social cotidiano das vítimas do desastre. Com slogan “*Para não esquecer*”, o jornal contrasta com as narrativas do desastre pelos grandes canais de mídia, que exploraram vastamente o caso logo após o rompimento da barragem, em seguida legando algumas pequenas matérias pontuais acerca de temas mais amplos, por exemplo, o atraso nas obras do reassentamento, um protesto de atingidos, ou o andamento do processo judicial acerca do caso. O *Jornal A Sirene*, cujas matérias e temas são escolhidos por jornalistas e membros da Comissão de Atingidos em reuniões de pauta, preza por evidenciar perspectiva das vítimas, suas narrativas, experiências e necessidades no decorrer do desastre, além de comunicação entre os próprios atingidos.

A realização de atos político-religiosos anualmente no dia 05 de novembro, que geralmente envolve uma série de instituições e atores, pode ser entendida também como a instituição desta data como um “lugar de memória” (NORA, 1993), uma espécie de monumento ao não esquecimento, bem como um instrumento de denúncia acerca das violências sofridas no desastre seus efeitos que se multiplicam com o tempo. Em todos os casos citados, ao mesmo tempo em que há uma necessidade de recuperar o passado como

forma de dar sentido às existências individuais e coletivas, há também o uso da memória enquanto instrumento político, uma possibilidade de ação e navegação social em meio à crise e em um cenário de disparidade de forças. Como assinala Pollack (1989) “a organização das lembranças se articula com a vontade de denunciar aqueles aos quais se atribui a maior responsabilidade pelas afrontas sofridas” (POLLACK, 1989, p. 5)

As narrativas em torno das lembranças do dia 05 de novembro de 2015, para muitos narrado como o ‘*dia da lama*’, ganham uma dimensão de testemunho do horror vivido, da experiência traumática daquela quinta-feira cuja normalidade foi interrompida subitamente por helicópteros que chegaram para avisar que deveriam em alguns minutos deixar suas casas e correr para a parte alta do território. As narrativas trazem uma dimensão da memória enquanto testemunho, e como tal, são organizadas com uma riqueza impressionante de detalhes: o cenário, os sons, os cheiros, as cores, as sensações. Essa preocupação com o detalhamento reflete uma busca – talvez inconsciente - de dar veracidade, credibilidade ao testemunho, além do fato não menos importante de se tratar de uma experiência recente que se inscreveu nas memórias de forma incontornável, marcando suas trajetórias de vida e seu olhar para o passado como um ‘divisor de águas’.

*A gente estava tudo sentado aqui. Minha cana que eu estava pegando no fundo. Eu estava trazendo ela ali, debaixo do pé de goiaba, que o caminhão ia vir pegar ela pra mim no outro dia. Aí meu compadre passou pra rua e falou comigo assim: "Na volta eu paro!" eu falei: "Tá bom". (...) Ele chegou, parou na porteira, eu abri a porteira pra ele, aí antes de descer do carro, ele parou o carro na frente daquele arvoredor, naquele pinhozinho ali. Ele parou o carro e eu falei "desce" - "não, espera um pouquinho aí que eu estou escutando uma coisa que tá falando aqui da Samarco". Eu mesmo não estava sabendo da história ainda não. Aí ele falou: "Ah, a barragem da Samarco arrebentou". Aí mandei minhas meninas pegar o computador de galope, porque na internet podia mostrar né? Elas foram lá, viram o sinal falando que era as barragens antigas (...) Continuei sentado na sombra debaixo do pé de jabuticaba ali. Aí com pouco vem o helicóptero descendo no rumo do rio. Ele foi direto lá em baixo, porque naquele lugar tem uma entrada assim que é a cachoeira. O lugar lá é apertado. Ele foi lá, fez o contorno de volta, veio e ficou ali no campo (...) Quando o helicóptero acabou de pousar, nós chegamos, (...) aí já vieram dois homens do helicóptero já descendo em encontro nosso, veio correndo mesmo: "Oh gente, pelo amor de Deus, chama todo mundo, corre com todo mundo pro alto agora, porque Bento Rodrigues estourou lá, a represa estourou lá da Samarco e Bento Rodrigues eles destruiu Bento Rodrigues. Dou 5 minutos pra vocês correr pro lugar mais alto que tiver". Aí nós já entramos no carro com as meninas, já veio correndo, tudo doido, de galope. As mulheres que já veio aproximando pra ver o helicóptero de perto, saiu correndo pra trás, chorando com as crianças. Nós viemos, descemos ali (...) Quando foi na faixa de 20h30 mais ou menos nesse horário, a luz da rua desligou tudo. **A lama chegou.** Parece que os postes desligaram, foi o impacto nos postes (...) Eu só sei que eu lembro, eu tinha pegado uma lanterna que ficava em cima da geladeira, minha*

mulher molhava as planta a noite né?! Peguei a lanterna em cima da geladeira, lá estava o documento da minha moto e o meu carro. Telefone celular, o do meu menino ficou em cima da mesa, o outro telefone da antena ficou lá em cima da mesa, a televisão ficou lá... tudo aí... eu não pensava de vim água aí não. Aí nós corremos, minhas meninas acharam melhor ir lá pra cima, a rua mais alta. Correram pra lá com a minha esposa. Minha mãe que tinha um problema no pé, que tinha quebrado o pé recente, estava em cicatriz, sarando. Nós pegamos minha mãe e levamos lá pra aquele alto lá, o lugar mais alto daquele pasto lá (...) nós ficamos lá, levamos água e tal, não sabia a hora que **a água ia baixar pra nós voltar**. Aí chegou aquela zueirada, porco gritando, galinha gritando, cachorro gritando, as madeiras e as paredes da casa caindo, porque a hora que caía, fazia zueira, entende? **E aquele trem de louco. E a noite estava escura. Nosso Deus, acabou com tudo!** Aí quando foi 2 horas da manhã, mais ou menos, a turma veio pro matagal afora (...) colocamos minha mãe nas costas, com a lanterna que tinha saído, passamos de banda, de alto a alto, saindo com ela. Aí a hora que chegamos lá tinha muito carro da Samarco, o pessoal socorrendo também (...) Tinha uns ônibus esperando a gente, pouco pra frente. Levou nós direto lá pra Arena, aí nós ficamos na Arena [o ginásio na cidade de Mariana]. No outro dia cedinho, 6 horas, veio eu e os meus três meninos, (...) Estava tudo coberto de lama. Aí meu olho encheu d'água, eu vim na frente dos meninos, porque se eu choro, eles iam chorar, né? Eu vim, vim até entalado. Engasgado (...) Sobrou dois cachorros. Mas é uma coisa de louco, dá pra ficar com a cabeça quente. **Eu fiquei uns três dias com aquela zueirada da lama na minha cabeça e as criação latindo. Uns três dias com aquilo na minha cabeça. Porque é o grito mais triste que tem, aquele grito mais triste, morrendo. A gente tá vendo as coisas morrer, sentindo que tá morrendo e não pode salvar e só aqueles gritos mais triste do mundo. Ah, não! Aquilo ficou gravado muitos dias na minha cabeça.** (Jerônimo)

Aí no **dia da lama**, no dia que a lama chegou, eu corri lá na igreja, um pouco antes da lama chegar e consegui abrir a igreja lá, custei a abrir a igreja, mas consegui abrir. Tive que pular o muro porque eu não conseguia abrir o cadeado do portão também. A gente pulou o muro, eu pulei o muro, Elias ficou de moto me esperando porque eu pedia a ele pra me levar de moto. Ele ficou esperando eu abrir a igreja, entrar dentro da igreja, mas só que depois que eu entrei dentro da igreja, eu olhava para o lado e não sabia qual imagem eu ia pegar. Se eu pudesse pegava todas, mas eu não ia conseguir. Aí eu fiquei olhando. Aí lá nós tínhamos dois Santo Antônio. O pequeno que é o original da igreja e nós tínhamos o grande que nós ganhamos de doação, e foi doado por uma professora da escola. Então, eu tinha trocado, sempre eu fazia uma troca de imagem no altar, mudando de lugar. Sempre que eu ia arrumar o altar eu costumava fazer umas trocas. As imagens ficavam no altar mesmo, mas eu costumava trocar elas de lugar. E aí eu tinha feito uma troca, eu tinha colocado o Santo Antônio que é o grande mais embaixo e o padroeiro mais lá no alto. Quando era época da festa eu punha o padroeiro lá no mais alto, quando passava eu costumava descer o pequeno. E nessa época que a lama chegou o pequeno estava lá no alto e o grande estava mais embaixo. Aí eu tive que subir em uma cadeira pra pegar o pequeno que era original da igreja. Só que não sabia qual imagem eu pegava. Com muito custo eu peguei a cadeira, coloquei lá e subi. (...) Depois no final eu peguei Nossa Senhora Aparecida, que é essa imagem. São José, que o pessoal de Paracatu de Cima, né, tinha um amor muito grande por ele, e o santo Antônio original da igreja, as três imagens. Peguei as três imagens e saí correndo com elas. Cheguei no portão da igreja, eu dei a Elias pra segurar. E voltei, pra eu buscar o santíssimo e o crucifixo. Mas quando eu cheguei lá dentro da igreja Elias gritou. “Corre, Maria!”, que eu ouvi uma explosão. Aí eu voltei lá de fora e falei: você ouviu? Ouvi uma explosão. Quando eu voltei dentro da igreja pra tentar pegar mais alguma imagem, aí eu senti medo (...) Eu saí correndo, pulei o muro e montei na moto. E fui embora levando essas três imagens, São José, Santo Antônio original da

igreja e a Nossa Senhora Aparecida que é a original da igreja, que foi da minha mãe. (Maria Geralda)

Os relatos acima evidenciam, além do caráter testemunhal da experiência, um processo de organização da memória traumática do *dia da lama*, de forma a dar sentido às ações e decisões tomadas naquele momento crítico. Maria Geralda remonta ao passado para justificar suas escolhas em relação a quais imagens escolheu *salvar*, considerando a relação histórica da comunidade (aí incluindo *Paracatu de Cima*) com cada uma daquelas imagens, em torno das quais se colocou em posição de guardião e responsável. Ela também testemunha, em sua narrativa quase épica daquele momento, como foi tomada pelo medo, que a impediu de *salvar* outras imagens da lama.

Diante do exposto, podemos dizer que o trabalho de organização das memórias no contexto do desastre possuem múltiplas dimensões, dentre elas, a luta pelo não ‘apagamento do lugar’, cujos sentimentos de identidade e pertencimento dão sentido às existências; o caráter de denúncia em um contexto profundamente marcado por disputas, conflitos e tensões; e o caráter de testemunho da violência e do sofrimento, que para além das narrativas do ‘*dia da lama*’, se fazem também no testemunho do sofrimento cotidiano. Essas dimensões da memória não estão separadas nas narrativas, mas entrelaçadas, conectadas, sobrepostas, em um movimento que perpassa a vivência presente, voltando a algum acontecimento de décadas atrás, retornando ao ‘*dia da lama*’. A *lama*, símbolo do evento crítico que se processa enquanto desastre no tempo, inscrevendo-se na vivência cotidiana dos sujeitos, uma marca impossível de ser apagada, tornou-se um ponto de referência da memória no presente, algo que atravessa todo e qualquer trabalho de seleção e organização das lembranças e esquecimentos.

Penso ainda nas implicações do trabalho da memória das perdas e do sofrimento, em alguma medida, enquanto constitutiva da própria identidade de atingido. Para falar do que se perdeu, do que era e não é mais, reforçar pertencimentos, falar da dor da privação da convivência, ou seja, do que faz parte da experiência de “ser atingido”, é preciso se referir ao passado a todo momento para dar sentido a essa identidade construída no presente, e ao mesmo tempo, trazer a essa identidade política legitimidade ancorada na memória.

Ser atingida é ter minha vida destruída, ter meu passado apagado. Para mim, é aprender a recomeçar do zero, só com as lembranças de onde eu vivia e do

meu passado. Tudo está apagado. (Maria Do Carmo, moradora de Paracatu de Cima. Publicado no Jornal A Sirene, edição nº 20, novembro de 2017)

Por ser atingido, sinto minha alma fragmentada porque eu tinha uma vida ativa. Tinha a minha horta lá na roça, tinha o meu serviço, a minha convivência com meus vizinhos. É muito difícil olhar para trás e ver que você perdeu tudo. (José Honorato, morador de Paracatu de Baixo. Publicado no Jornal A Sirene, edição nº 20, novembro de 2017)

É importante tratar também acerca do trabalho de “enquadramento da memória” (POLLACK, 1989), ou seja, o trabalho de seleção, organização e reinterpretação do passado de acordo com as questões do presente, um trabalho que sempre se dá de forma negociada, muitas vezes conflituosa. Em um contexto de crise, a memória coletiva se torna objeto de disputa e controle social, processo que pode se dar de forma mais ou menos consciente. Vale dizer que a memória – ou seja, as operações de lembrança e esquecimento – são operações individuais. Como assinala POLLACK (1989) “as pessoas, não os grupos, se lembram”. Essas memórias de indivíduos que se entendem enquanto um grupo possuem denominadores comuns e “pontos de referência” (POLLACK, 1989) compartilhados. Ao passo que esses pontos de referência e elementos comuns são organizados conscientemente de forma a produzir uma narrativa do passado comum de determinado grupo, passa a configurar uma memória coletiva. Esta, por ser fragmentada e constantemente reconfigurada, disputada, negociada, nunca configurando um consenso pleno entre os indivíduos, pode ser entendida enquanto uma “memória dividida” (PORTELLI, 2005). Um momento ilustrativo dessa memória dividida, frente a um processo de enquadramento da memória coletiva enquanto instrumento de luta, ocorreu em uma das oficinas do processo de produção do boletim coletivo da Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo. Nessa ocasião, a partir de alguns eixos temáticos específicos, as pessoas presentes na oficina deveriam escolher quais trechos de narrativas deveriam compor o material coletivo da comunidade. No eixo temático das festas e religiosidade, houve um momento em que as memórias de duas moradoras da comunidade se confrontaram, pois divergiam acerca da verdadeira história da folia de reis [e da Festa do Menino Jesus, ligada à folia] – o que parecia refletir alguma tensão antiga entre as duas famílias.

Maria Geralda: *Isso aqui tá errado! A folia nunca foi enterrada não, meu pai nunca deixou. Nunca! Festa do menino Jesus nunca foi enterrada.*

Izolina: *Foi. Foi. Foi. A festa foi enterrada no tempo de Zé Batista, no tempo daquelas pessoas mais velhas, a festa foi enterrada. Aí meu pai pediu ajuda a Augusto e levantou essa festa de menino Jesus. Quando ele estava pra morrer,*

Maria, ele entregou pra seu pai, tá? Por isso que eu falo que essa folia é tradição de Paracatu (...)

Maria Geralda: Tá certo, mas só que, pelo que eu sei', são três grupos da folia de reis, meu pai foi pro quarto grupo. Quando meu pai assumiu a responsabilidade do grupo da folia, ela já existia, ela já existia. Ela acontece até hoje há mais de 100 anos. Há mais de cem anos na comunidade, foi passando de um grupo pro outro, ela pode ter essa advertência de um passar pro outro sim, porque isso aconteceu, mas enterrada não.

(...)

Vera: Maria, o primeiro foi Antônio João, só que quando ele morreu, ela foi enterrada 6 anos, ela foi enterrada.

Maria Geralda: Isso aí eu não sei não

Vera: Você não sabe porque eu sou mais velha do que você (...) Depois meu pai combinou com todos, porque tinha uns seis anos que tinha enterrado a folia, estava lá sem fazer a festa [do Menino Jesus]. Foi Zé Teti, o pai de Glória, Senhor Alexandre, Senhor Bela, Seu Antonio Cascelho, tinha enterrado a festa seis anos. Aí papai combinou com Augusto, seu pai [Seu Zezinho], todos folieiros, não foi papai sozinho. Aí combinou, chamou Valdinho, chamou Augusto, Augusto deu almoço pra banda em Monsenhor Horta, Valdir deu almoço pra padre Renato, na marmitta.

Maria Geralda: Mas além desse grupo, existia outros antes.

Izolina: Num existia não Maria

Vera: Agora, quando meu pai morreu, ele chamou Zezinho lá e falou com ele: "Zezinho, toma conta da folia, não deixa a folia morrer. Quando você tiver cansado, passa pra outro, porque ela não pode morrer." E Zezinho ficou tomando conta da folia, agora se ele fracassar, ele vai ter que entregar pra outro. (Diálogo entre moradoras em oficina de montagem do boletim no âmbito da Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo, setembro de 2017)

No processo decorrente do rompimento da barragem de Fundão, que trouxe consigo ameaças e uma necessidade de memória, de recuperar o passado com motivações diversas, observamos um consequente processo, obviamente ainda em curso e nem sempre consciente, de enquadramento e controle da memória coletiva constitutiva do sentimento de identidade da comunidade de Paracatu. Essas ações de enquadramento e controle da memória podem ser observadas no fato de que alguns ‘núcleos’ restritos de pessoas passaram a deter em alguma medida as responsabilidades, as decisões e consequentemente o controle dessa construção da memória coletiva (sobretudo como instrumento político, como apontamos acima). Esse controle – que é relativo e se produz na interlocução com atores como a Fundação Renova – pode ser observado nos processos de realização das festas religiosas no território, nas narrativas em espaços públicos acerca do passado (quem está ‘autorizado’ a falar pelo grupo), na escolha de representantes da comunidade em espaços como a Comissão de Atingidos (cujos membros passam a falar pela comunidade acerca de algumas questões) e outras situações e espaços narrativos criados a partir do desastre. Esse processo, que relaciona a representação e legitimidade de vozes, e estão relacionados à produção de memória, se mostra também nas esferas relacionadas ao projeto de reassentamento, na reconfiguração ou reinterpretção do passado e das

fronteiras sociais de Paracatu - muitas vezes a partir de lógicas das próprias empresas. Essa reconfiguração de fronteiras é evidenciada no apontamento de pessoas consideradas por esse ‘núcleo representativo’ (nesse caso, não necessariamente institucionalizado) como ‘não atingidas’ ou moradores ‘menos legítimos’, por não serem lembrados ou reconhecidos enquanto morador ou como membro da comunidade por aquelas pessoas detedoras de um certo “controle da memória”²⁷. Essa questão também perpassa o processo burocrático da “gestão da crise e da crítica” (ZUCARELLI, 2018) no âmbito do desastre. Sob o discurso da necessidade de celeridade que muitas vezes escondem intencionalidades de esvaziar o processo de contestação e crítica, as empresas e outras instituições que controlam esses processos tentam impor um determinado ritmo aos processos de decisão que envolve os atingidos. Com o sentimento de urgência da maioria dos atingidos em *ter sua casa de volta*, muitas vezes eles acabam incorporando essa lógica da celeridade, sob o custo de aceitar muitas vezes soluções simplistas, por serem “mais rápidas” (nem sempre as melhores ou mais justas), desconsiderando outras perspectivas acerca da memória do lugar e outras interpretações do passado. É importante destacar que esse processo de instituição de uma memória coletiva da comunidade também conta com a intervenção - muitas vezes mediação – de diversos outros atores, como assessoria técnica, pesquisadores, movimentos sociais.

A reinterpretação do passado no presente, o trabalho de enquadramento da memória pelos atingidos, foca quase sempre no que a lama suprimiu, tendo esse trabalho dimensões múltiplas, de políticas a existenciais. A experiência do desastre, quase sempre simbolizada pela lama, passa a figurar enquanto um novo quadro de referências da memória, no qual essas marcas precisam estar inseridas, pois não podem (e não devem) ser esquecidas. Um exemplo bastante forte nesse sentido foi a escolha (que também foi objeto de tensões e discórdias) pela manutenção da marca da lama na igreja de Paracatu. A decisão se justifica pela necessidade de não apagar o que aconteceu, que não pode ser apagado das vidas das pessoas de qualquer forma. Ao mesmo tempo, a marca da lama na igreja denuncia o crime cometido e seus efeitos, testemunha acerca do horror vivenciado no dia 05 de novembro de 2015. A inscrição da lama na memória coletiva, metaforizada na igreja marcada enquanto uma espécie de lugar de memória do desastre, na verdade traz novos significados à igreja, que é por si um lugar que também remete ao passado, um dia ela foi apenas branca e azul.

²⁷ Minha intenção não é trazer juízos de valor a tais atitudes e nem considerar as decisões dessas pessoas como legítimas ou não. Apenas as exponho a título de reflexão acerca desses processos que perpassam toda e qualquer configuração de memória coletiva, sobretudo em contexto de crises e disputas.

Hoje, continua sendo o lugar de realização de missas e festas, como foi no passado, mas com novos significados e referências..

O trabalho de enquadramento da memória que seleciona, ressalta, exclui, organiza e atribui sentidos a acontecimentos e configurações do passado, no caso em tela, se mostra fundamental enquanto instrumento político no processo de reivindicação de uma identidade camponesa da comunidade. Diante da construção do projeto de reassentamento e tentativas de imposição de um enquadramento no plano diretor municipal enquanto núcleo urbano, as pessoas de Paracatu reivindicam sua identidade enquanto *comunidade rural*. Como veremos nas próximas seções, as narrativas acerca da vida no território são marcadas pela reivindicação de aspectos relacionados ao que chamam “*vida na roça*”, narrada quase sempre em oposição à condição atual e forçada da “*vida na cidade*”. A “*vida na roça*”, como veremos adiante é marcada por uma relação estreita com a ‘terra’ em diferentes formas e configurações, seja em pequenos sítios com a criação de gado de leite e/ou outros cultivos para comercialização dos excedentes, seja na utilização de terrenos menores para plantar hortas e outros pequenos cultivos de cana, milho, café, feijão etc., além da criação de galinhas (algumas famílias chegavam a ter cerca de 100 galinhas), porcos e outros animais. Formas de produção ligadas à terra que garantiam sobretudo uma autonomia relativa em relação à alimentação e o estabelecimento de uma dinâmica de trocas de excedentes entre vizinhos, amigos e parentes. A campesinidade também se faz mostra nas divisões de terras de um mesmo grupo familiar, que geralmente se fazem a partir de lógicas próprias pautadas pelo entrelaçamento de “terra”, “família” e “trabalho” (MOURA, 1986; WOORTMANN, 1982; WOORTMANN, 1990; OLIVEIRA, 2008), características do meio rural brasileiro, obviamente com as especificidades locais. As relações entre as pessoas da comunidade são marcadas nessas narrativas pela prática das ‘trocas’ de produtos da terra, de serviços, evidenciando assim um padrão de reciprocidade, que é estendido a pessoas de comunidades próximas, parentes que vivem na cidade ou em outros locais. A reciprocidade estava presente também no calendário de festas da comunidade, que, geralmente era narrado envolvendo festas de outras comunidades próximas, as quais configuravam uma rede mais ampla de festas religiosas, não restrita ao território da comunidade. As narrativas sobre as relações de parentesco na comunidade quase sempre são assinaladas por frases como “*Paracatu é tudo parente!*” ou “*É tudo anga da mesma farinha*”, evidenciando que a ancestralidade comum também figura enquanto marcador de identidade coletiva e pertencimento. Essa configuração marcada por laços de

parentesco na constituição de uma comunidade é característica bastante presente em outros grupos com “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2006) no território brasileiro e se mostra enquanto possível elemento a ser acionado em uma construção política de identidade diferenciada no processo de enquadramento da memória e defesa do lugar.

Acerca da identidade camponesa mobilizada nesse contexto, claramente ancorada em uma experiência concreta e valores culturais, se constrói dentre outros aspectos por uma diferenciação em relação à cidade. A vivência do deslocamento compulsório da comunidade de Paracatu é representativa de algo que marca uma reconfiguração dos sentidos atribuídos à relação entre essas duas formas de vida: *na roça, na cidade*. A *vida na roça*, nesse sentido representa o passado, a vida *antes da lama*, vista sob um olhar a partir do presente como um tempo do equilíbrio, da estabilidade, da felicidade, da liberdade. A *vida na cidade*, por sua vez, representa o presente e se constrói a partir da comparação com a *vida na roça* e representa as experiências de fragmentação, sofrimento, dependência, instabilidade. Nesse sentido, a reivindicação da identidade coletiva de *comunidade rural* se mostra enquanto construção política de identidade em meio à crise, tensões e disputas que marcam o contexto do desastre, em que definições e categorias muitas vezes colocam em jogo direitos. Como assinala Woortmann, “situações de crise social são, provavelmente, situações de agudização consciente de valores tradicionais” (1990, p.14). O que era dado como natural (os hábitos e a vida cotidiana) torna-se mais conscientemente pensado nessas condições liminares, nas quais as categorias tradicionais são submetidas a novos olhares e esse modo de vida outrora ‘apenas vivido’ passa a ser elaborado enquanto argumento na luta por direitos. Além da ampliação da consciência acerca de valores e categorias, vale dizer que, na vivência do desastre, eles são reconfigurados, ressignificados, atualizados, e da mesma forma, novos valores e categorias são apropriados, inventados, assimilados. Nesse sentido, colocamos a questão, que intento responder parcialmente ao longo desse trabalho, sobre como as categorias centrais nas dinâmicas da vida da comunidade, que emergem nas narrativas do presente, como terra, casa, trabalho, família, liberdade, troca, são produzidas e remodeladas na experiência do desastre.

Tecendo vozes plurais

Na próxima seção me dedico a uma tarefa desafiadora - e não isenta de riscos -, de composição de uma narrativa a partir de vozes plurais - tecidas enquanto narrativa no singular como um exercício textual de trazer essas vozes da oralidade mobilizada enquanto “memória viva” e no “eterno presente” (NORA, 1993) para o texto acadêmico. Utilizo o termo ‘composição’, e por vezes ‘composição narrativa’, aludindo a uma ideia que remete ao arranjo ou entrelaçamento entre partes distintas, mas que compartilham algo comum, elo(s) que, nesse caso, está relacionado a uma memória e a uma identidade coletiva, não fixa ou essencializada, mas construída e negociada contingencialmente entre indivíduos em um contexto conflituoso e fragmentado. Esta composição é multivocal pois reúne, em um trabalho de seleção, organização, costura, vozes heterogêneas de sujeitos que compartilham experiências semelhantes, atribuindo-lhes sentidos próprios e construindo juntos sentidos coletivos. Há também minha própria elaboração dessas narrativas plurais e da memória (forjada para mim) dessa imagem compreendida enquanto comunidade de Paracatu, como era antes da lama. A essas elaborações, soma-se o trabalho de interpretação e construções analíticas que interagem com as narrativas dos sujeitos. Narrativas registradas em um dado momento, em um dado local, com pessoas específicas que não representam a totalidade das vozes que se identificam como pertencentes à comunidade de Paracatu. Esta composição envolve assim, além da costura, um recorte, parcial, conjectural a partir do qual é possível pensar outros processos, outras escalas, situações diversas.

Nesse contexto, como já vimos, são construídos e reconfigurados os sentidos de “lugar” e *comunidade*, bem como suas fronteiras e particularidades, novas formas de territorialização são processadas a partir da experiência de deslocamento forçado provocado pelo rompimento da barragem de Fundão. Esse processo é marcado por motivações e intencionalidades intersubjetivas, dentre elas a busca por formas de reconstrução dos sujeitos em meio à crise, e a própria dimensão política da luta por direitos e reparação de danos.

Essa composição narrativa é por um lado uma tentativa de entrelaçar sentidos coletivos a partir de uma multiplicidade de vozes em uma narrativa textual acerca do que, na interlocução com essas múltiplas vozes, foi possível a mim enquanto pesquisadora elaborar enquanto elementos que compõem a memória do território e seus modos de vida, interrompidos e marcados pela *lama*. Nesse primeiro aspecto, destaco o caráter de construção de uma narrativa do lugar enquanto instrumento político, pois é preciso lembrar, não se pode deixar esquecer, e nesse ponto ressalto minha própria posição

enquanto testemunha – e quiçá, parte atuante - da luta política dos atingidos por reparação justa de danos. Por outro lado, serão tecidas reflexões e análises de forma crítica acerca de como a memória é produzida, organizada, enquadrada, fragmentada, controlada nesse contexto. Nesse sentido, vale destacar o caráter da memória como uma constante interação entre lembrança e esquecimento, sempre uma operação individual, apesar de compartilhada, objeto de disputas e conflitos, pois identidades e fronteiras estão em jogo. É organizada, construída e elaborada a partir de uma conjuntura presente, que envolve uma série de tensões e escalas que vão muito além do “mundo” daqueles que se inserem naquele passado narrado. Envolve, além de tensões dentro dessa própria *comunidade*, outros atores sociais e políticos cujas ações diretas e indiretas, interferem e moldam as relações de “lugar”. Quanto aos riscos de tal composição narrativa, alerto-me, assim como aos leitores, para um cuidado elementar, porém importante, para que a interpretação dessas ‘vozes’, que são plurais, vivas e em movimento, não sejam homogeneizadas ou fixadas na imobilidade de um tempo que a linguagem escrita pode suscitar. Peço então que compreendamos as linhas que se seguem como uma apreensão conjectural da experiência dos sujeitos interlocutores de pesquisa, pessoas que se identificam enquanto pertencentes à comunidade de Paracatu, através de seus relatos e experiências sobre a vida da roça, a memória do lugar.

Busco então evidenciar as vozes que elaboram e narram memórias acerca de um “mundo” que de alguma forma fragmentou-se, transformou-se, perdeu-se junto com os objetos e lugares levados ou destruídos pela *lama*, mas que também permanece na memória e em práticas cotidianas, pois é parte das trajetórias das pessoas e de sua existência. Essas narrativas são produzidas em um tempo²⁸ em que as feridas do desastre, as ‘marcas da lama’ ainda são recente e portanto a experiência está sendo processada e assimilada e o passado ‘*antes da lama*’ que é narrado, nem sempre é algo tão distante em uma perspectiva linear do tempo. Mas como veremos, o desastre altera a percepção e a própria noção de tempo, fazendo com que *dois anos atrás*, quando separados pela *lama* e por tudo o que ela representa, configure um tempo muito distante e de difícil apreensão. Minha abordagem em relação à memória, diferente de outros trabalhos com um distanciamento temporal mais amplo do momento da narrativa e dos eventos narrados, parte de um argumento de que a experiência do desastre faz com que o passado, mesmo

²⁸ Trata-se de registros etnográficos colhidos entre 2016 e 2018, ou seja, dentre o período de um a três anos após o rompimento da barragem.

que se refira a dois ou três anos atrás, ganha um novo sentido e uma espécie de distanciamento ampliado pela presença da lama enquanto balizador da própria noção de tempo, elaboração de memórias, organização de narrativas.

Esta composição textual multivocal, na qual me incluo, costurando e intercalando a voz de meus interlocutores com a minha própria acerca de elementos que compunham esse mundo perdido/transformado pelo/no desastre e as reflexões que serão tecidas partem de algumas questões centrais: Como esse mundo passado é percebido e elaborado a partir do presente? Quais sentidos a ele são atribuídos? O que é lembrado e o que é esquecido? O que é evidenciado e o que é omitido? Quais elementos são (ou podem ser) mobilizados politicamente em um contexto de conflitos e disputas por definições e categorias que refletem em direitos? Como o desastre é projetado no passado e o passado no presente?

Tais narrativas organizam suas memórias de forma individual e compartilhada, com múltiplas motivações e intencionalidades, dentre elas: o esforço por dar sentido à experiência vivida, de perdas e sofrimento; a reconstrução de subjetividades em um contexto de fragmentação e perda de referências; a “defesa do lugar”, suas territorialidades e identidades específicas, em um processo múltiplo de reterritorialização; a luta por *não deixar esquecer* (a violência sofrida), pois o esquecimento pode configurar muitas vezes uma outra forma de violência (a indiferença); a luta por reparação justa de danos sofridos, que tem na memória um instrumento de denúncia e de testemunho acerca dos efeitos do desastre, impossíveis de apreender em sua totalidade; a tentativa de impor limites, fronteiras sociais e controle de uma determinada noção de lugar e comunidade, ancoradas em um entendimento de legitimidade e pertencimento genuíno; dentre outros.

Vale dizer que estes sujeitos vivenciam cotidianamente a objetivação de suas experiências no tratamento institucional e burocrático do desastre (ZHOURI et al 2017), que parte de “tecnologias sociais de gestão da crise” (ZUCARELLI, 2018) relacionado ao processo de reparação de danos e reconstrução pelas empresas responsáveis. Esse processo é marcado geralmente pela imposição de lógicas tecnicistas que desconsideram e por vezes tentam deslegitimar as múltiplas nuances e complexidades dessas experiências do/no lugar (ZUCARELLI, 2018). Há então uma necessidade mais ou menos consciente e mais ou menos consensual de “enquadramento da memória” (POLLACK, 1989) e seu uso político em defesa de direitos, como as indenizações e o reassentamento.

Todorov (2000), ao fazer uma distinção entre a recuperação do passado e sua utilização subsequente (os “usos da memória”) chama a atenção para o fato de que para os povos que sofreram experiências traumáticas, o direito de lembrar e esquecer, inerente a qualquer pessoa ou grupo, muitas vezes se converte em uma espécie de dever em testemunhar, em lembrar-se. Para ele, a “utilização da memória” está relacionada ao “papel que o passado deve desempenhar no presente.” (TODOROV, 2000, p. 18). Nesse sentido, penso que esse trabalho, que é uma organização, seleção, e, por que não, enquadramento de memórias individuais e coletivas a partir de narrativas, é uma das formas possíveis de “uso” que faz da memória. Quando passado é inserido na experiência presente – e vice-versa – é possível transformá-la, atribuir-lhe sentido, e até mesmo ter efeitos sobre conjunturas sociais e políticas. Em um campo de disputas com relações (extremamente) assimétricas de poder, utilizar a memória em favor da luta daqueles que detém menor poder (capital), faz-se no meu entendimento algo que justifica os riscos da parcialidade e do próprio uso da memória. Dar expressão à memória do sofrimento e das violências sofridas mostra-se, além de um instrumento político no processo de reparação justa pelos danos, uma forma de evidenciar os processos, eventos, atores, formas de ação e resistência que compõem essas experiências. E para que dessa forma, talvez utopicamente, essas violências não se repitam e outros sujeitos e grupos estejam alertas frente a situações semelhantes. Nesse sentido, o uso da memória mostra-se um possível instrumento de justiça (TODOROV, 2000)

Esses dois tempos distintos, tão significativos nas narrativas dos sujeitos diferenciarei por vezes enquanto vida na roça, e vida na cidade, que refletem dois ‘tempos’ da memória e da experiência – *antes e depois da lama*. Apontarei a seguir nuances dessas duas dimensões da experiência no tempo e no espaço, através de categorias que representam aspectos dessas formas de vida, como por exemplo a ‘*casa*’ e sua centralidade na experiência de vida, no estabelecimento de relações as ‘*festas*’ e os ‘*pontos de encontro*’ que produzem sentimentos de pertencimento e *comunidade*, as ‘*trocas*’ de diversas naturezas que marcam as relações na comunidade e com outras localidades e refletem padrões de reciprocidade que regem as relações locais, a ‘*mistura*’, característica que muitas vezes explica o estar ‘*tudo junto*’ e o ser ‘*tudo parente*’. É importante destacar que estas divisões temáticas na organização do texto são apenas de caráter heurístico e que há mais continuidades e fluidez, tanto nas narrativas quanto nas experiências que elas representam, do que fronteiras fixas entre as dimensões das vidas dessas pessoas. Este

capítulo não deixa de ser também uma (tentativa de) narrativa da vida cotidiana - *everydaylife* (DAS, 2007) - cujo fluxo o evento crítico rompeu, inaugurando uma outra forma de encarar os dias e o passar do tempo.

*Paracatu era assim*²⁹...

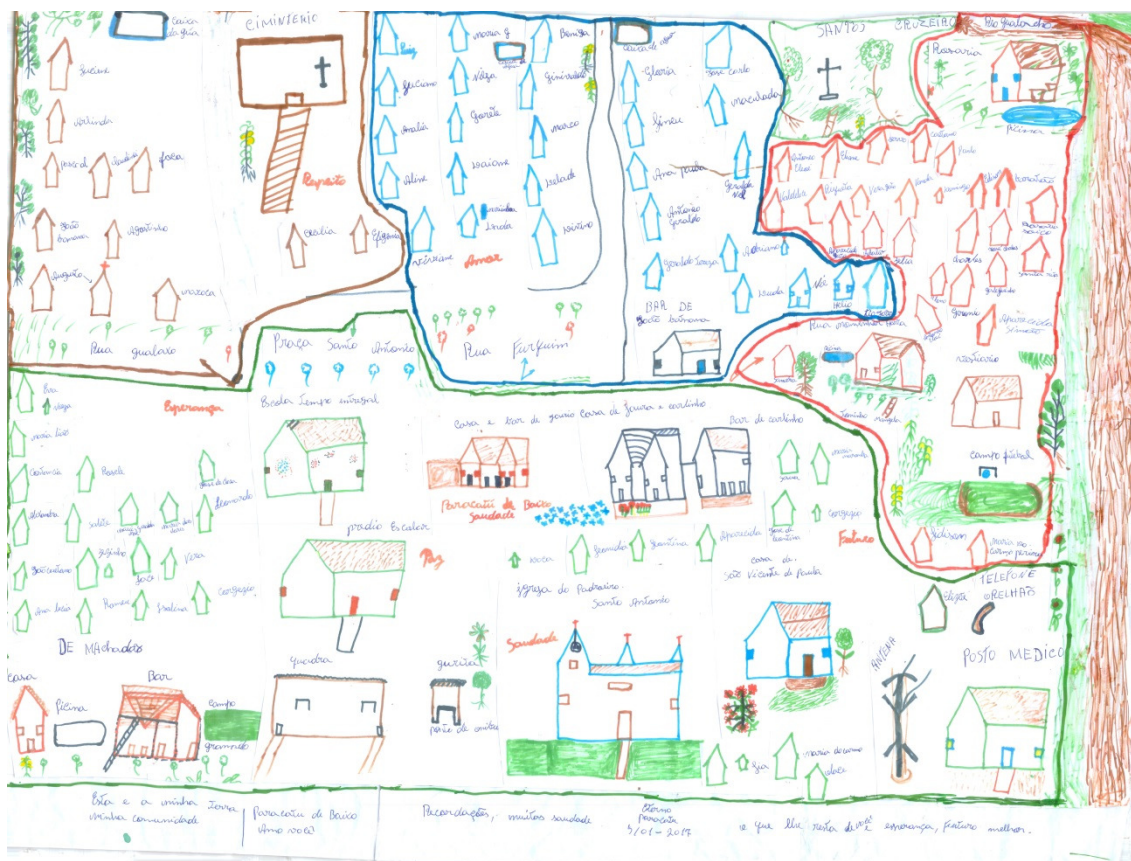


Imagem 9: Croqui de Paracatu, desenhado por Maria Geralda na Oficina de Elaboração de Mapas da “Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo”. Em 19 de janeiro de 2017. Fonte: Acervo GESTA.

A maioria das narrativas descrevem a *comunidade* de Paracatu a partir da *igreja*³⁰, no *centro*, na chamada *Praça Santo Antônio*. Na igreja acontecia a maioria das atividades coletivas da *comunidade*: *rezas, missas, celebrações, novenas, levantamento de bandeira, festas, ensaios do coral, encontros do grupo de jovens*, dentre outras. Em frente à igreja

²⁹ ‘Era assim’, ‘era sempre assim’, ‘todo dia era assim’: expressões bastante recorrentes nas narrativas de Paracatu, *antes da lama*, reflete um olhar para o passado marcado por um fluxo, continuidade, segurança, estabilidade, interrompidas pela *lama*.

³⁰ Geralmente as pessoas de Paracatu quando se referem à *Igreja*, falam da Igreja Católica, a igreja Matriz, dedicada ao padroeiro Santo Antônio. Há relatos também sobre a Igreja Assembleia de Deus, que também tinha suas celebrações e recebia pessoas de outras localidades para cultos em ocasiões especiais. Porém, não temos muitas narrativas sobre a *igreja evangélica de Paracatu* em nossos registros de pesquisa. No texto, quando usar o termo ‘Igreja de Paracatu’, estarei me referindo à igreja católica.

havia no passado um gramado, substituído mais recentemente por um calçamento, que ficava entre a *igreja* e a *quadra*. Nesse calçamento eram realizadas algumas atividades relacionadas às *festas da comunidade*, como apresentações da *quadrilha*, *congado*, *folia*, *banda de música*, dentre outras, junto a *barraquinhas de comes e bebes*, *palco*, *carro de som*. A quadra era ligada à *escola*³¹ através de um corredor que chegava ao portão de entrada. Nesse corredor, entre a quadra e a escola, havia *tomadas* e *sinaleira de internet*, o que levava muitas pessoas, principalmente os *jovens*, a utilizarem esse lugar como o que eles costumam chamar de *lan house*³². Em frente à igreja ficava um *banquinho*, que configurava um ‘*ponto de encontro*’ para as pessoas da *comunidade*. Ao lado da igreja, ficava a *Casa de São Vicente*. *Tinha um pezinho de rosa lá ao lado da casa de São Vicente*. Havia em Paracatu, próximo à escola municipal, uma *escola de tempo integral*. Ainda no *centro* de Paracatu, ficava o *posto médico*, alguns *bares*, contíguos às casas de seus proprietários. Em frente ao bar do Carlinho havia uma *pedra* sob um *pé de manga*, cuja sombra proporcionava em certa hora do dia um ótimo ‘*ponto de encontro*’, assim como a sombra da *gurita*, um ponto de ônibus. Além da *Praça Santo Antônio*, o *centrinho de Paracatu*, que se estendia em uma rua também chamada *Santo Antônio*, as outras ruas principais da *comunidade*, citadas nas narrativas são: *Rua Monsenhor Horta*, *Rua Gualaxo*, *Rua Furquim*, *Rua São Caetano*. A caminho da Rua Monsenhor Horta ficava o *campo de futebol* e um *vestiário*. Próximo ao campo ficava o telefone público, o chamado *orelhão*. Na *Rua Furquim*, localizada na *parte alta* de Paracatu, ficavam duas *caixas d’água* abastecidas por *duas nascentes*, outro ponto de ônibus, o *pé de ameixa* e o *campinho*, estes dois últimos, também importantes ‘*pontos de encontro*’ da *comunidade*, sobretudo das mulheres e crianças da *Rua Furquim*. No alto da *Rua Gualaxo* ficavam mais duas *caixas d’água*, o *cemitério*, e no alto de um morro voltado para a parte central da comunidade, ficava o *cruzeiro*, lugar onde também se faziam *rezas*. Paracatu ficava às margens do *Rio Gualaxo*, onde havia uma *pinguela* que ligava Paracatu a uma outra parte de Paracatu, formada predominantemente por pequenos sítios. Além do rio, havia um córrego que cortava toda a comunidade, até chegar ao final da *Rua Santo Antônio*, quando ele encontrava o rio. A poucos minutos de caminhada, as pessoas de Paracatu podiam se banhar na *cachoeira*, lugar de *divertimento da comunidade* nos dias quentes.

³¹ Escola Municipal de Paracatu de Baixo, construída e mantida pela Prefeitura Municipal de Mariana

³² As tomadas usadas para carregar os celulares e o sinal de wi-fi para navegar na internet.

Trata-se de uma caracterização de Paracatu enquanto uma espécie de cenário, ou paisagem da memória, cuja destruição pela lama aciona a necessidade dos sujeitos que ali viveram de lembrar e registrar essa imagem, em defesa de sua permanência na memória coletiva, em defesa do não apagamento dessa memória que constitui identidades. A partir das narrativas e das características do processo de pesquisa não foi possível apreender a caracterização de Paracatu de uma perspectiva geopolítica aprofundada, haja vista que a partir de um presente de dor e sofrimento pelo deslocamento e busca por sentidos de pertencimento ao grupo, as pessoas tendem a olhar para as relações do passado enquanto *locus* da paz, tranquilidade e das relações harmoniosas. Mas a partir de um olhar mais amplo e observação das relações, definições e interações em outros espaços de pesquisa, é possível dizer que havia algumas distinções e tensões entre os moradores, que muitas vezes se refletem em conflitos no contexto atual. Por exemplo, o núcleo que formava a comunidade de Paracatu era constituído de famílias com diferentes configurações e condições financeiras, o que era evidenciado na maioria das vezes pelo tamanho das terras que possuíam. Não é possível a mim identificar como eram denominados antes do rompimento da barragem, mas no momento da pesquisa (marcado por processos de reparação que instigam a criação de definições e categorias distintivas) eram diferenciados nas categorias ‘sitiantes’ e ‘moradores’. Os sitiantes, também podem ser divididos, nessa perspectiva em ‘*pequenos sitiantes*’ e ‘*sitiantes*’. Os pequenos sitiantes geralmente baseavam seu trabalho e sustento a partir da própria família, enquanto os moradores, dentre outras ocupações e fontes de renda, prestavam serviços aos *sitiantes*. Além das questões vinculadas à relação com a terra, com o trabalho, família, herança e trocas, como categorias comuns à maior parte dessas pessoas/famílias, vale ressaltar nesse momento que havia uma rede de relações assimétricas de poder entre os próprios moradores de Paracatu, a qual pode-se dizer que se reflete de alguma maneira em alguns aspectos do processo de reparação. Por vezes no fato de aqueles que detém maior poder aquisitivo terem mais proeminência em alguns espaços e possibilidade de influenciar decisões políticas (porque muitas vezes tem acesso a advogados particulares, por exemplo). Por outro lado, usando outras formas de poder, moradores mais antigos (geralmente com menor quantidade de terra) acionam sua legitimidade de pertencimento à comunidade vinculada a antiguidade no território, acionando inclusive a ancestralidade em contraste muitas vezes com *sitiantes* que *chegaram depois*, que *não tem a mesma relação com a terra*, contestando sua participação nos processos de decisão. Alguns moradores para os quais a maior demanda é *ter sua casa de volta*, apontam esses sitiantes, cujas demandas são maiores, e portanto mais

complicadas de resolver no processo do reassentamento, como pessoas que estão atrasando o processo do reassentamento.

Raízes de Paracatu: narrativas sobre as origens da comunidade

A denominação *Paracatu de Baixo*, segundo narrativas, data de algumas décadas atrás, quando um padre que passou por lá, por motivos desconhecidos resolveu distinguir nominalmente Paracatu de Baixo de Paracatu de Cima, que até então *eram uma coisa só*. “*Porque até então Paracatu de Baixo e Paracatu de Cima era único. Era o mesmo Paracatu, tanto lá em cima quanto cá embaixo. Aí o padre vai e fala, vamos fazer uma coisa, vamos falar Paracatu de Cima e Paracatu de Baixo*” (Maria Geralda). Contam que esse *Paracatu único* era um *núcleo com poucas casas* circundado por fazendas maiores.

Era Paracatu com várias fazendas em volta mesmo e segundo a lenda, aquelas terras onde é Paracatu de Baixo, foram ocupadas pelas pessoas que trabalhavam pra esses fazendeiros. Eles foram ocupando aquelas partes. E onde foi formando o povoado, e provavelmente as pessoas que foram indo. Naquela época, do ciclo do Ouro. Essas pessoas elas encontravam resquícios de escravos, de famílias de pessoas de lá das redondezas. Encontraram escravos. Eles citam até o nome dos escravos, então provavelmente, foram essas pessoas que ocuparam, e, não sei se conseguiram comprovar, mas, a existência até de quilombo. (Angélica)

As poucas casas, “*quando Paracatu começou*”, eram “*todas de pau a pique, cobertas de sapé, as que não eram de pau a pique eram de sobrado*” (Maria Geralda). Algumas pessoas contam que quando crianças, brincavam em um espaço que chamavam de *senzala*. Há relatos de *casarões com janelas grandes* que ainda permanecem em Paracatu de Cima e nas adjacências de Paracatu de Baixo, já na estrada para Pedras, e são bastante significativos em algumas narrativas do passado da região, ligado a um regime de trabalho escravo e grandes fazendas de café e de cana. A maioria dessas casas já foi derrubada e substituída por casas mais novas. A antiga *igreja* de Paracatu, cuja data não é possível precisar³³, também foi derrubada para a construção da edificação que permanece de pé atualmente, com a marca da lama. Em Pedras, localidade próxima a Paracatu e com a

³³ Há registros de havia um tempo que datava do século XIX, possivelmente coincidindo com o início da ocupação entendida atualmente como Paracatu. Essa igreja antiga ruíu em 1940, e foi totalmente reformada nos anos 1990. (CARITAS, 2017)

qual a comunidade sempre estabeleceu relações muito estreitas, havia há até cerca de três décadas uma famosa *fábrica de cachaça*, com uma pinga de coloração amarela devido a uma antiga *pipa de armazenar*, que era feita à mão.

Na época da produção lá meu pai contava que só carro de boi tinha cinco lá trabalhando todo dia puxando cana (...) na época desse pessoal aí (...) mas meu pai que ia lá. Meu pai puxava, chegou a puxar café de Pedras pra Acaiaca. (...) ele tinha café, produzia pinga (Cor-Jesus).

Segundo relatos, esse alambique é ainda resquício dos engenhos, muito presentes na região no passado mais longínquo.

Essa região devia ser muito rica. Só que muito concentrada nas mãos de poucos, e com trabalho escravo. (...) tinha escravo em Paracatu. (...) a história contada é que o pessoal descendente de escravo de Paracatu migrou pra Monsenhor Horta. Tem muita gente lá que é descendente que já veio de Paracatu (Angélica).

Como podemos observar, as narrativas acerca de um passado mais remoto da comunidade de Paracatu são bastante imprecisas e remetem a “memórias herdadas” (POLLACK, 1992) e transmitidas entre gerações. Esse processo de busca pela recuperação de um passado longínquo e da ‘escrita’ de uma história de Paracatu, ou seja, da objetivação de uma memória coletiva, é algo que emerge do processo relacionado ao desastre. Esse processo, por trazer à tona noções de identidade e pertencimento (com intencionalidades políticas ou existenciais), estimula nos sujeitos a mobilização da memória como forma de estabelecer sentidos de coerência e continuidade em suas trajetórias enquanto indivíduos e enquanto grupo.

Cada um em sua casa, mas era todo mundo junto: relações em torno da ‘casa’, terra, trabalho e família

Na vivência do ‘desastre como contexto’ e nas narrativas da memória do lugar, a ‘casa’, ganha uma centralidade indiscutível. A *casa destruída pela lama*; a *casa que ficou de pé*, para onde se vai aos finais de semana em Paracatu; a *casa dos outros*, onde se vive

em Mariana, através de aluguel pago pela Fundação Renova/Empresas; as *casas* de antigos vizinhos, agora distantes umas das outras, espalhadas pela cidade de Mariana; a *casa* comprada pela família após o deslocamento forçado e que configura a retomada autônoma da vida, o ‘*vencer a barragem*’; a *casa* que se sonha/luta por ter de volta, na reconstrução de Paracatu. Estas são algumas experiências relacionadas à ‘*casa*’, algumas delas específicas de uma ou de poucas famílias, outras, muito recorrentes na maioria dos relatos de meus interlocutores. Todas elas evidenciam a centralidade e a importância desse elemento que representa o morar, o construir, o lugar de convivência em família, o lugar da liberdade e da autonomia, o lugar carregado de memória e significados, a ‘*casa*’ que é parte da constituição do sujeito enquanto parte do mundo e de uma coletividade. A destruição da *casa*, assim como a destruição do território, representa uma espécie de destruição de parte de si, pois está profundamente ligada às noções de família, ancestralidade, relações sociais, hábitos cotidianos.

Essa é minha casa, a minha casa de pau a pique, eu tinha duas casas. Tinha água da mina, um pé de manga. A mina abastecia todas as casas (...) ela descia água constantemente. E essa aqui é a minha casa, ela é uma casa pequena, pequeninha e é a minha proteção. Plantava de tudo, ai, de tudo que eu plantava na minha horta (...) tinha uma horta com tudo dentro, uma horta enorme, quem foi lá sabe que minha horta é bem grande (...) tinha do feijão ao alface. (Izolina, apontando para as ruínas de sua casa sob a lama)

Ao usar o termo ‘*casa*’ em meu texto, ancorado nas narrativas dos sujeitos, amplifico seu significado, transcendendo a noção de mera construção arquitetônica. A *casa*, nesse sentido representa o lugar de morada, uma das formas de habitar o mundo, de localizar-se enquanto sujeito no mundo e em uma rede de interações. Além do abrigo com paredes, portas, janelas e teto, também está na categoria ‘*casa*’ para efeitos dessa etnografia, o *quintal*, o *jardim*, a *horta*, a *matinha* aos fundos onde se buscava lenha para o fogão, a *mina d’água* e todos os outros elementos que compõem essa experiência do morar, da *vida na roça*. Da mesma forma, a *casa* representa as relações que se estabelecem em torno dela: relações familiares, de amizade, de vizinhança, de trabalho, relação com a *terra*, com as *criações*. Perder a *casa*, assim, representa muito mais do que uma simples perda material quantificável numericamente ou categorizada em padrões genéricos como o instrumento cadastral proposto inicialmente pelas empresas apresentaram.

As ‘casas’ de Paracatu, em sua maioria, possuem a característica comum de terem sido construídas aos pouquinhos, algumas herdadas dos pais falecidos e reformadas ao longo do tempo, outras, construídas na ocasião de um novo casamento, e ampliadas, reformadas, ao longo dos anos e conforme as possibilidades financeiras da família. Muitas delas foram construídas e reformadas pela própria família ou por pessoas da *comunidade*, sendo comum, pelos relatos a troca de dias e o mutirão nessa tarefa construtiva. Os terrenos *da família* frequentemente abrigavam diversos núcleos de uma mesma família, que iam construindo *no terreiro* da casa dos pais, e assim constituía-se uma experiência do morar, onde as relações de vizinhança e as próprias relações em *comunidade* de modo mais amplo se mesclavam com relações entre parentes.

Nesse sentido vale destacar o entrelaçamento de noções de “terra, família e trabalho” (MOURA, 1986; WOORTMANN, 1990; OLIVEIRA, 2008) na configuração da territorialidade de Paracatu, pautada por uma lógica que de maneira geral rege o campesinato. Obviamente, cada família possuía suas dinâmicas e particularidades na relação com a terra enquanto patrimônio privado de cada núcleo familiar, porém com várias características em comum.

*Fazendo um resumo (...) lá era assim: eu herdei do meu avô, do meu bisavô, eu tenho um terreno grande, meus filhos vão casando, vão fazendo as casas no terreiro como se diz, né, **cada um vai ficando tudo ali em volta do pai e da mãe.** (...) E a vizinhança era assim, era um machucava, gritava um "ai" já estava todo mundo junto. Plantava horta, se eu tinha chuchu e minha vizinha não tinha, eu trocava com ela em alface. Algumas pessoas vendiam. Todo mundo era perto um do outro. Resumindo, lá eu acho que se mexer, mexer, mexer, **todo mundo é parente** de todo mundo. (Alexandra)*

As famílias que possuíam porções de terras mais amplas tinham a possibilidade de plantar cultivos maiores envolvendo a própria família e por vezes outras pessoas da comunidade nesse trabalho. Aquelas famílias que não tinham terra suficiente para plantar, muitas vezes, trabalhavam *por dia* ou períodos maiores nas terras dos pequenos sitiantes da comunidade e do entorno. A base do sustento das famílias também variava bastante, havendo pessoas que viviam de aposentadoria, pensão, trabalho na escola (professoras, cantineiras, faxineiras), membros da família que trabalhavam na cidade e voltavam à Paracatu aos finais de semana, trabalho para sitiantes e outros empregadores nas proximidades, dentre outros. Mas o trabalho com a terra, de alguma forma predominava

em todas as famílias, seja como complemento de renda, seja na lida com as hortas, que fornecia alimentos para consumo próprio, para doar e trocar com parentes e vizinhos, seja no trabalho em cultivos de outras famílias.

Essa casa aqui, nós somos herdeiros, nós somos 9 filhos. Porque tem aquele terreno todo ali, esse terreno todo de frente ali é nosso, ali punha vaca naquele pasto ali [...] Ali é minha irmã, aqui morava uma irmã minha, Zelia. Ali morava Vera minha irmã. (...) Ali morava Henriqueta que é minha mãe, naquela casa ali. Ali Valdelice. Aqui a casa da sobrinha que é a Adália. Valdelice também é irmã minha. Aqui morava a Adália, ali a mãe dela, ao lado. Lá é Paulo também que é irmão. Lá o Heleno que é sobrinho e aqui era eu. E aqui, ao lado aqui, a construção nova que tá ali no ponto de laje é do Charles, meu filho. Tudo assim. Aí o que aconteceu... Os filhos vai casando "Ah mãe vou fazer uma casa ali". Eu fiz a minha. A minha irmã a mesma coisa, o Paulo a mesma coisa, mas o terreno tá todo sem partir ainda. Num sabe quanto que dá pra cada um. Porque eu não posso falar com você: "Essa área toda é minha" (...) Mas onde que é a divisa porque eu, principalmente, eu cuidava das coisas que eu plantava, eu sei de tudo. Porque esse pessoal, na verdade, tudo é parente da gente, tudo é parente, tudo é parente da gente, em roda tudo é parente, o que não é parente é o Galeguinho, o tal de Arcolino, por lá, ali naquela cerca de bambu é o tal de Arcolino, é que chegaram novato, e a Rosário também chegou novata, mas o resto tudo é primo, tudo nascido e criado aqui, toda vida. (Jerônimo)

A principal forma de acesso à terra (mas não a única) era por meio de herança, em que uma parcela pertencente a um ancestral comum, na maioria das vezes sem registros ou descrições precisas de como aquela terra foi adquirida, permanece sendo utilizada por gerações seguintes, constituindo seus núcleos familiares próprios em torno da *casa do pai e da mãe*. Desta forma a terra “pertence à família, é herança de um ascendente comum e permanece sendo utilizada por sucessivas gerações sem que seja juridicamente repartida em seções de herança que constituem propriedades individualizadas” (GALIZONI apud OLIVEIRA, 2008). Essa forma específica de apropriação da terra, que pode ser compreendida sob as noções de “terra no bolo” (OLIVEIRA, 2008) ou “terras de herança” (ALMEIDA, 2006), evidencia, além de outras questões, uma estratégia de proteção do patrimônio familiar e reflete uma preocupação com a manutenção da família e de seu patrimônio a longo prazo (OLIVEIRA, 2008). Tais práticas relacionadas a terra e herança, segundo Moura (1986) estão ligadas ainda à transmissão, não apenas da terra, mas também de conhecimento entre as gerações. Se não há mais a terra, não há condições para que essa interação entre as gerações ocorra. Com isso, além da terra perdida com o rompimento da barragem, perde-se a dinâmica da vida familiar, perdem-se as condições para que as relações familiares se desenvolvam de uma determinada forma, perde-se continuidade

dessa forma de se relacionar com a terra e com a família. Rompe-se um fluxo produzido na vivência cotidiana, fluxo que dificilmente será retomado da mesma forma, pois os jovens muitas vezes tomam outros rumos, adaptam-se a outras formas de vida, os mais velhos continuam envelhecendo e o tempo não retorna. Adotando uma perspectiva que geralmente pauta o estabelecimento de horizonte de vida no âmbito do desastre, em que a vida na cidade é algo provisório e que quando forem reassentados retomarão a vida de alguma forma, aqueles ‘anos provisórios’ (ainda não se sabe quantos e quão provisórios serão) não retornarão e o “horizonte de gerações” (WANDERLEY apud OLIVEIRA, 2008) relacionado à transmissão de terra, saberes e valores entre gerações, será radicalmente alterado.

Entre a maioria das ‘casas’ de Paracatu não havia muros, apenas cercas entre alguns terrenos e nas hortas – a maioria delas, feitas de bambu, um costume local. Era possível acessar facilmente os terrenos uns dos outros, o que frequentemente ocorria. A maioria das pessoas não trancava a porta de casa, e havia de modo geral uma liberdade entre as famílias de acessarem as casas uns dos outros, para *contar uma novidade, tomar um café, fazer alguma pergunta, levar ou buscar alguma verdura*. As crianças brincavam livremente nas *casas* e nas ruas de Paracatu, subindo em árvores, jogando bola, andando de bicicleta, *circulando*, sem grandes preocupações por parte de seus pais, porque sempre havia alguém conhecido por perto.

chegava um vizinho e olhava até um neném pra gente. (...) E lá, por mais que todo mundo vivia separado, cada um em sua casa, mas era todo mundo junto, todo mundo via todo mundo, mesmo quem não gostava muito um do outro, mas estava todo mundo um vendo o outro, sabendo o que estava acontecendo e um ajudando o outro de certa forma: trocava verdura, trocava um fubá, trocava ovo, vendia ovo, um ajudando o outro. (Alexandra)

Em geral, as ‘casas’ de Paracatu, com tamanhos, materiais e modelos variados, contavam com uma ou mais salas, quartos, um ou mais banheiros, *varandas*, *copa*, *cozinha* com *fogão de lenha*, *área de lavar roupas*, *quintal* com *horta*, *coberta de lenha*. Muitas delas também tinham *galinheiro*, *chiqueiro*, *paiol*, *casinha de cachorro*, *curral*, *canavial*³⁴, *garagem*, *casa de ferramentas*, *caixa d’água*, *mina*, *poço de peixe*, *córrego* ou o *rio* aos

³⁴ Muitas casas tinham canavial aos fundos. Alguns utilizavam a cana para alimentar o próprio gado, outros, para produzir rapadura ou vender para alambiques de cachaça. Outros ainda produziam cana para vender a pessoas de Paracatu ou de localidades próximas que criavam gado.

fundos. Em todas as ‘casas’ havia *pés de fruta* variados, e frequentemente um jardim³⁵ que se espalhava ao longo de todo o terreno. Seus moradores conheciam com detalhes cada *planta*, cada árvore, cada *erva* e suas propriedades, a topografia de seu terreno, a origem e a disponibilidade da água que abastece sua casa e dos vizinhos, etc.

O povo de Paracatu possui um modo bastante específico de comunicação entre si. Como costumam falar - e eu pude observar em diversos momentos -, que “*em Paracatu era tudo no grito*”, referindo-se ao costume local de se comunicarem a distâncias impressionantes utilizando uma determinada entonação de voz. A vizinha que chamava a outra para tomar um café sem sair da sua própria cozinha, ou o compadre que conversa com o outro sobre o dia de trabalho com as criações. É assim também que comunicavam muitas vezes sobre as *trocas* de produtos de seus quintais e pequenas propriedades rurais, como ovos, fubá, verduras, legumes, frutas, leite, e até mesmo água, quando esta faltava em alguma *casa*. As *trocas* são narradas como algo constitutivo do modo de vida da comunidade e não se restringem às trocas materiais e de produtos, mas se estendem a outras esferas, podendo ser interpretadas como uma “*linguagem*” que, como assinala Klass Woortmann (1990), versa acerca de valores como terra, trabalho, família, liberdade, comida, na medida em que o que é trocado é também fruto de uma relação da família com a terra - estes últimos entendidos como valores morais (WORTMANN, 1990). A troca enquanto linguagem, nesse sentido, se faz a partir da lógica da reciprocidade, das dádivas enquanto produtoras e mantenedoras de relações sociais (MAUSS, 2003[1925]) O momento da troca era também momento da conversa sobre a vida, algumas vezes do compartilhamento de um café ou alguma refeição.

Sobre essa premissa da “*dádiva*”, que em certa medida marcava vida em *comunidade*, contrasta com a vida na cidade, onde não há quintais, não há hortas, as condições de produção de alimentos a partir da relação com a terra foram suprimidas. Contrasta também com a lógica das empresas que lhe suprimiram o território, bens materiais, afetivos, imateriais, e até hoje não os restituiu das perdas e danos sofridos. Ter algo para *dar, receber, trocar*, é ter as condições para o estabelecimento de determinadas formas de relações sociais, de convivência em *comunidade* e a supressão das condições básicas para que essa lógica seja mantida, muito além das coisas trocadas, as relações

³⁵ É notável a importância do cultivo de flores e da importância dessas flores na composição da *casa*. Em contraste com o presente em que não se pode plantar flores em Mariana, por serem *casas dos outros*. Não pode plantar uma flor, não pode pregar um quadro na parede...

produzidas através dessas dádivas cotidianas, são profundamente alteradas. A despeito do fato de não mais possuírem tais condições, é possível perceber que, mesmo na cidade, sem hortas e quintais, de alguma forma a lógica da reciprocidade é mantida ou reconfigurada. Em alguns momentos presenciei pessoas levando a antigos vizinhos ou parentes produtos colhidos nas hortas das casas que ficaram de pé no território, ou frutos colhidos em alguma visita esporádica a suas antigas casas. Aqueles que permanecem morando no território devastado, continuam produzindo e trocando entre si e com parentes que agora vivem na cidade. Algumas pessoas trocam visitas e cafés da tarde, mesmo morando em bairros distantes, e desta forma o modo de vida e de estabelecer relações dessas pessoas se transforma e atualiza após o deslocamento. Dádivas também são oferecidas aos novos interlocutores desses sujeitos com os quais se travam novas relações, como pesquisadores, assessores técnicos, dentre outros. A estes, muitas vezes, quando da visita aos territórios, se oferecem alguma fruta ou legume que esteja bonita no quintal, se oferece também a sua história de vida particular, e em troca esperam muitas vezes algum tipo de interferência em seu favor na luta por direitos. Em muitos momentos fomos interpelados por pessoas da comunidade, que sabiam que enquanto pesquisadores, ‘levávamos algo’, e dessa forma sentiam que poderiam pedir algo em troca, como acompanhar, registrar e fotografar reuniões, escrever textos específicos, registrar narrativas e memórias com um determinado fim, devolvendo algum produto daquela pesquisa para seu processo de luta por direitos.

As relações que entrelaçavam terra, trabalho e família, além de uma fluidez e movimento característicos de outras esferas da vida em comunidade, marcada pela lógica da reciprocidade, eram também marcadas pela diversificação da produção e pela pluriatividade, aproveitando as potencialidades sazonais e ecológicas para a provisão das necessidades da família:

*minha esposa trabalhava picado aí pros outros, um dia pra um, um dia pra outro (...) e nossa vida aqui na roça era assim, ‘**girando direto**’. Ela plantava milho, capinava milho, arrancava feijão, fazia de tudo, qualquer serviço. (...) Óh, de verdura mesmo, era muito difícil de comprar. (...) tinha tudo quanto é verdura com sobra, tudo dava pros outros (...) Carne, principalmente, a gente não comprava carne, porque a gente tinha de tudo. Sempre quando os amigos matava um boi, a gente comprava um pernil de boi e colocava no freezer. Porco a gente engordava, (...) matava um porco, quando acabava aquele, já estava nos dias de matar outro. E aí ‘**rodava o rodízio**’, a gente quase não comprava certo tipo de coisa, mais era sal, açúcar, arroz. Quase que o açúcar nem precisava porque ultimamente, se não tivesse vaca, principalmente boi, a gente podia cortar cana, fazia pinga, vendia a pinga e comprava o açúcar, com o próprio dinheiro, né o ‘**rodízio**’. Mas a gente fazia o contrário, dava para as vacas e*

comprava o açúcar. Mas aqui na roça era bom, tinha tudo com fartura, muita coisa mesmo, muito bom. (Jerônimo)

A expressão “*girando direto*” (ZHOURI, 2018), e ‘*rodava o rodízio*’ são reveladores de um modo de vida marcado pelo movimento e pelas continuidades de uma vida cujas condições básicas proporcionavam essa circularidade das pessoas, das coisas e dos significados. A maioria das *casas*, cada um com a sua horta, produzia alimentos com fartura, para consumo da família, para *vender*, para *trocar* e para *dar para os outros*. Além da importância na fluidez e no movimento que marcava a *vida na roça*, percebemos que a produção das hortas e quintais era também um fator importante na autonomia e liberdade das pessoas de Paracatu. O fato de não ter que comprar, de ter frutas, verduras, legumes, ovos em abundância e a poucos metros de distância é constantemente contrastado com um contexto presente, em que é preciso se deslocar até um comércio, em uma relação sempre mediada pelo dinheiro, que passa a ter um novo sentido no ‘desastre como contexto’.

(...) meu jardim era aqui. Tinha laranja, tinha acerola, tinha mamão também, ali perto da porteira tinha um pé de mamão. Cada mamãozão. Tinha pé de limão [Hoje] você pega cinquenta reais, vai lá no sacolão, você volta sem um tostão e um tiquinho de trem na mão. (Constância)

A *horta da casa* muitas vezes também fornecia alimento aos filhos que moravam na cidade, e não precisavam comprar diversos produtos, que buscavam em suas visitas constantes:

Eu não comprava verdura. Não comprava fruta (...) ali tinha um pé de chuchu? Ela [a vizinha] engordava porco com o chuchu. Ela buscava dois sacos de chuchu cada semana (...) Ah, [algumas] pessoas vinha cá e comprava (...) a gente não vendia igual na cidade um pé. A gente punha dois, três pés. Acabou tudo! (...) minhas galinhas eram muitas galinhas. A gente tirava na base de umas 5, 6 dúzias de ovos por semana. Levava, comia, vendia também. Era desse jeito, meus filhos não compravam ovo pra levar pra Mariana não. Eles já levavam. Eles levavam verdura. Eles levavam ovos, podia matar frango e eles levavam, era assim. (Vera)

As *casas* muitas vezes também carregavam lembranças de uma infância e de um passado mais longínquo, herança de ancestrais que já se foram, fruto de trabalho e esforços

da família ao longo de muito anos, e algumas vezes, mesmo após a construção de uma *casa nova*, a casa antiga, da memória era mantida:

(...) essa casa de pau a pique era a casa de mais história, eu tinha muita história com ela. Por que essa casa aqui eu e minha irmã Vera que carregamos e tiramos o pau do mato, cortamos o bambu, passamos o barro, (...) ela tinha quartos, sala, cozinha, banheiro e uma área em volta da cozinha. E essa casa aqui tem uma história, uma história, que a gente queria ter ela como era no passado pra fica mais elegante pra relembrar. (Izolina)

Em muitos relatos, a *cerca de bambu* aparece como algo característico da comunidade de Paracatu, estando presente em todas as casas e cuja técnica era passada de geração em geração:

A cerca de bambu é no meu quintal e minha mãe que me ensinou. A vó, a bisavó que ensinou ela. E em Paracatu, é poucos que tinha uma tela na horta, é geral bambu rachado (...)

Em Paracatu tudo tinha, você podia olhar (...) era bambu em quase tudo, até curral, galinheiro, era de bambu e pindaíba. Pau do mato só pra fazer essa casa. (Izolina)

É possível apreender nas narrativas, que as plantas das hortas, as árvores de frutas do quintal eram dotadas de múltiplos significados relacionados a uma experiência cotidiana do lugar. Dentre eles estava o trabalho empregado em seu plantio e cuidados diários, seja pela lembrança de onde veio aquela muda, seja pela memória afetiva de ver uma árvore crescendo junto com os filhos, livres no quintal.

Ah, pé de amora! Mas aconteceu tanta coisa lá nesse pé de amora. Tanta coisa!... Não é só um pé de amora! Pra começar ele foi uma parte de Ouro Preto. Porque Paracatu não tinha pé de amora quando eu fui pra lá. Isso há vinte e tantos anos atrás. Aí minha mãe deu pra mim a muda. Eu plantei a muda. Quer dizer... Eu ainda via Ouro Preto. Porque eu ainda tinha muito apego a Ouro Preto, por causa da minha família, por causa da minha mãe também. (...) E aí era assim, era um pouquinho de olhar para o pé de amora e saber que era de Ouro Preto. Um pedacinho da minha terrinha estava ali em Paracatu. Então, ele era muito significativo. E ele foi crescendo com os meninos. A meninada ia pra lá, no pé de amora. Ficava lá embaixo. é impressionante. [...] como ele era significativo. Eles fizeram casa na árvore, ficavam lá brincando. Lá em Paracatu tinha muita erva de passarinho, que de vez em quando tomava conta do pé de amora. E eles brincavam de pegador em cima do pé de amora. Por causa das ervas. Eles iam segurando, faziam igual macaquinho. E usava aquele apoio. Às vezes era cinco, seis meninos, eu ficava desesperada. Os vizinhos com meus meninos brincando em cima do pé de amora, correndo mesmo! Que a erva dava lugar pra pisar. Mesmo que a galha abaixasse eles não tinham como cair porque a erva ajudava. Os meninos brincando em cima do pé de amora! É muita história!! (Angélica)

Aqui tinha um pé de goiaba grande. Aliás, olha ele ali, é lá em cima, onde as meninas gangorravam e panhavam as goiabas. (...) Aí esse cabo de aço aí, as meninas gangorravam nele, panhavam goiaba, tá vendo? Esse arvoredor aí que quebrou e... Eu fiz gangorra pra elas quando elas estavam pequenininhas, elas gangorravam, porque aqui era tudo plano, bonitinho, gostoso, na sombra, né? E aí ia estar frente naquele pé de arvoredor menor ali que quebrou também. (...) Brincava de queimada uma na outra, porque a área aqui era toda cimentada, brincava de queimada. Ao lado ali na porteira, você já abria a porteira e tinha um pé de jabuticaba grande, (...) Tinha um banquinho que a gente ficava ali chupando jabuticaba (...) Aí ficava sombra o dia todo debaixo do pé de jabuticaba (...) Deitava, até dormia um sono no banquinho. (Jerônimo)

Há também as noções de fartura e autonomia, relacionados à disponibilidade e acesso fácil aos alimentos, produzidos no âmbito da própria casa, sobretudo frutas, verduras e legumes (outros itens geralmente eram adquiridos nos supermercados na cidade, variando de acordo com a família). A produção das hortas era bastante variada, utilizada para consumo da família, para *trocar, vender ou dar para os outros*. Dentre as produções citadas nas narrativas estão: *mandioca, couve, alface, milho, repolho, almeirão, mostarda, chuchu, abóboras, maxixe, cenoura, azedinha, pimenta, pimentão, beterraba, cansanção, labrobró³⁶, quiabo, salsinha, cebolinha, alho, cebola, jiló, tomate maior, tomate menor, feijão, cana, café*, dentre outros. As hortas e quintais também eram repletas de plantas e ervas com propriedades medicinais, como a *alfazema, pro controle da mulher, resguardo, cólica, o algodão³⁷*, cujo chá é um bom *antibiótico, mal-me-quer, (não tem tosse que não cura), sálvia, manjerição*, dentre outros. As árvores frutíferas eram abundantes em Paracatu. Havia, dentre outros, muitos *pés de manga, limão, laranja, mexerica, pitanga, jabuticaba, banana, acerola, ameixa, mamão, carambola, condessa, graviola, cajá manga, melancia, abacate, goiaba*, com destaque especial para estas últimas, que, segundo relatos tinham uma produção especialmente farta em Paracatu.

Nesse ponto, vale uma reflexão acerca de como o desastre reconfigura os significados e a própria relação com as plantas, a terra, os alimentos e seus sentidos atribuídos. Salientando que essas noções e a forma de olhar para a experiência é sempre um trabalho de memória, ou seja, uma operação de olhar para o passado a partir do presente, nesse caso, acompanhados de uma constante comparação entre as duas experiências de vida radicalmente distintas. Nesse sentido, as hortas e quintais aparecem como partes importantes das *casas*, forneciam condições que proporcionavam relativa

³⁶ Conhecida também como ora-pro-nobis

³⁷ Também era usado para a produção de *linhas de costurar*

autonomia em relação ao sustento da família. A terra e as plantas são sempre narradas sob as noções da fartura, autonomia e do afeto. Essa experiência contrasta com a *vida na cidade*, onde *tudo é preciso comprar*. Além disso, compra-se no sacolão frutas, legumes e verduras já apanhadas, por outras pessoas, as quais não se conhece, não se sabe de onde vieram aqueles alimentos e muitos reclamam que *além de caros são cheio de agrotóxicos*. A relação das pessoas com a alimentação, que era vinculada a uma conexão direta com a terra, pois era preciso colher diretamente da terra suas dádivas, para então prepará-las enquanto alimento para a família, passa a ser algo mediado pelo dinheiro e esvaziada da experiência da terra. Nesse sentido vale dizer que uma das características do campesinato, segundo WORTMANN (1990), é a relação da terra enquanto valor, que sustenta a família, também tida como um valor ligado a terra e trabalho. A terra-valor fornece dádivas, que são trocadas entre vizinhos, amigos e parentes, o que envolve um “padrão de reciprocidade” (WOORTMANN, 1982) entre as dádivas da terra, que são constitutivas da família e que são compartilhadas com outras pessoas com as quais se estabelece relação. A terra, nesse sentido, proporciona um certo padrão de relações sociais e sua ausência altera os padrões dessas relações, inclusive das relações familiares.

No processo de indenizações referentes às perdas e aos danos sofridos, a Fundação Renova/empresas geralmente apresentam propostas de valoração das perdas a partir de uma visão tecnicista e descolada da experiência das pessoas do/no lugar, como exemplificado no primeiro capítulo acerca dos pés de manga e jabuticaba. Em uma dessas reuniões um técnico contratado pela Fundação propunha a valoração dos *pés de manga* dos quintais (quase todas as *casas* de Paracatu tinham pés de manga, muitos deles centenários) de acordo com uma lógica inspirada em uma metodologia da Embrapa, em que o valor monetário de cada árvore era calculado de acordo com um padrão de produção considerando a produção em grandes escalas características do agronegócio (ironicamente, no cálculo da indenização eles retiravam o valor dos insumos, pois se tratava de ‘agricultura familiar’). Sem explorar acerca da aparente irracionalidade (que esconde intenções provavelmente bastante racionais) dessa proposta que provocou risos e respostas irônicas por parte dos atingidos, chamo à reflexão para as diferenças na apreensão dos valores das coisas, principalmente quando se trata de coisas às quais havia significado atribuído. Obviamente um pé de manga, para o agronegócio tem o valor restrito do que a sua produção será capaz de gerar em “valor de troca” (WOORTMANN, 1990). Mas para aqueles que tinham não centenas, mas dois ou três pés de manga no quintal, alguns deles

plantados por seus ancestrais, nos quais seus filhos e netos subiram durante a infância, que guardavam memórias e afetos, o valor prescindia, além das memórias intrínsecas, além de uma produção farta, e não apenas a produção em si, da liberdade de apanhar (ou catar do chão) a manga que achavam mais vistosa, no momento em que tinham vontade. É certo que esses valores não são mensuráveis em dinheiro, porém, considerando a amplitude de tais perdas, é fundamental que no processo de valoração de um pé de fruta ou qualquer outra coisa, haja um diálogo com os sentidos de experiência contidos naquela coisa.

Paracatu tinha muita água!

O Rio Gualaxo, em cujas margens se estabeleceu a comunidade de Paracatu de Baixo, é lembrado nas narrativas, sobretudo dos mais velhos, como um lugar de águas limpas, onde se podia *pescar e tomar banho*.

A gente tomava banho no rio, a água do rio era clarinha, você podia jogar um alfinete no fundo do rio que você conseguia ir lá e pegar ele. A água era clariinha, entendeu? Tomava banho aí, não tinha poluição, não tinha nada (...) A gente pescava. Isso aí dava muito peixe. É o que eu falei com o pessoal lá atrás, agora que vai pro terreno novo [o reassentamento], eu falei com eles: "Olha, eu tinha um córrego, eu considero como córrego, uns fala rio, outros fala córrego. Eu tinha um rio no fundo da minha casa, agora lá atrás como já vai pro Novo Paracatu, eu quero ter a mesma coisa, ou um corguinho ou um rio no fundo da minha casa, pra mim ter onde ter um poço de peixe". (Jerônimo)

A disponibilidade hídrica de *Paracatu* é sempre evidenciada nos relatos, por sua abundância no território, com um rio principal, diversos córregos e minas d'água, que possibilitavam à maioria das 'casas' de Paracatu ter seu poço, onde criavam peixes para consumo próprio, *vender, trocar, dar para os outros*.

*Aqui nós tinha um poço, um poço d'água (...) A água saía lá de dentro e a lama entrou e secou tudo. Papai falava, **porque essa água foi do tempo do meu avô**. Meu avô morreu com 90 anos, meu pai morreu com 80 anos. Então, meu pai falava com nós que essa água era a filtração da cachoeira, porque quando o rio enchia muito, aí no encher do rio tudo aqui marejava água. A água jogava assim, mesma coisa quando tá jogando na cachoeira. Então papai falava que era a filtração, que filtrava na cachoeira e filtrava aqui. Aí, quando o rio foi abaixando, nunca, olha pra você ver, eu vivi 59 anos com a água aqui, todo mundo quando não tinha água na rua buscava aqui. (Vera)*

Em torno da abundância de água, sociabilidades eram produzidas, como observamos na narrativa acima. Havia água abundante para consumo, irrigação, para os

animais, para o *poço de peixe* e para fornecer aos outros, quando ficavam sem água. A relação com a água também reflete uma profunda relação com o lugar, reforçada por uma memória, herdada dos ancestrais. A água *do tempo do avô*, que nunca secou até a *lama* chegar.

A questão da disponibilidade hídrica do terreno de Lucila é um tema que permeia todo o processo de debates e decisões acerca do reassentamento de Paracatu. Em diferentes espaços de discussão Comissão de Atingidos, G20, GT Moradia, há muitas incertezas por parte dos atingidos, combatidas com afirmações pouco embasadas empiricamente por parte da Fundação Renova, de que haveria água para todos naquele terreno. As incertezas dos atingidos passam por diversas questões como: qual será a forma de captação de água? As nascentes que se afirmam existir realmente terão água o ano todo, e mesmo que tenham, teremos acesso a elas? A água será suficiente para atender a todos, inclusive os sitiantes (tendo aí um ponto de tensão e questionamentos do que está sendo priorizado, água para consumo humano ou dessedentação animal)? De forma paradoxal, esses debates permeados por dúvidas cruciais se passam em um momento em que a maior parte dos terrenos para a concretização do reassentamento já foram compradas. Os atingidos questionam esse fato, pois que enquanto eles estão discutindo sobre qual a melhor forma de captação de água, na verdade *já está tudo decidido pelas empresas*. Nesse sentido, percebe-se uma transferência de supostas decisões para os atingidos discutirem entre si, com pouco ou nenhum embasamento empírico, o que gera tensões entre as pessoas, para, ao final, a solução supostamente técnica das empresas, prevalecer. De qualquer forma, a água foi tema recorrente de reuniões de atingidos de Paracatu, como o G20, e nesse âmbito gostaria de chamar atenção para duas questões perpassaram essas discussões. Uma delas foi a proposta de que a captação de água fosse realizada na Ponte de Pedra, no antigo território de Paracatu, desta forma a comunidade manteria uma espécie de *vínculo com o território original*³⁸, o que diz sobre a constituição de territorialidade nesse processo e a busca de estabelecer conexões entre o território devastado e o reassentamento, entre a *Velha e a Nova Paracatu*, nas palavras dos atingidos. Essa busca se faz de diversas outras formas, como no esforço por manter tradições, relações e vínculos, por projetar o reassentamento preservando configurações de vizinhança, na produção de mudas de plantas dos terrenos em Paracatu para serem plantadas no reassentamento, dentre outros.

³⁸ O terreno de Lucila localiza-se relativamente próximo ao território original de Paracatu e muitas pessoas da comunidade apresentavam algum conhecimento acerca desse terreno, inclusive sua pouca disponibilidade hídrica.

Outra questão de destaque é o fato de que a questão da água é um ponto de tensão principalmente entre aqueles enquadrados nessas novas categorizações como ‘moradores’ e ‘sitiantes’, o que remete uma separação entre quem *pertence à comunidade* e quem *chegou depois*, água para consumo humano e água para os animais, o que versa também sobre distinções sociais e de classe entre os atingidos de Paracatu. As separações, distinções e fronteiras, no decorrer do desastre e nos processos relacionados à reparação e sobretudo na reconstrução, principalmente a partir de uma constante relutância das empresas em ceder às demandas dos atingidos acerca de seus direitos (que precisam ser “negociados”), tornam-se a cada dia mais acirradas e as tensões entre os atingidos muitas vezes levam alguns à precoce desistência de aderirem ao reassentamento.

Lugares de memória³⁹: pontos de encontro e de divertimento

As árvores de Paracatu, além de fornecer frutas e sementes como a *olho de boi*, utilizada no tradicional *jogo belisca*, eram também carregadas de significados coletivos, muitas vezes como *ponto de encontro*, onde eram produzidas relações de sociabilidade, lazer, convivência em comunidade. É o caso do *pé de ameixa*, famosa árvore localizada na *Rua Furquim, parte alta* de Paracatu, onde principalmente as mulheres da *Furquim* costumavam se encontrar com frequência:

(...) nós lá na [rua] Furquim também tinha um ponto de encontro. Só que não tinha banco, era uma pequena árvore de ameixa. Ela ficava localizada mais ou menos aqui perto da casa da Dona Geralda. A gente não tinha banco, o pé ficava do lado da cerca dela só que fazia sombra na rua toda lá. A gente sentava lá no chão na rua. Passava um a gente mexia mesmo, aí parava, sentava, a gente comia lá (...) uma parte muito importante que a gente tinha. **A convivência e a união que a gente tinha debaixo dessa árvore.** (Clarice)

Esse que é o encanto do pé de ameixa. Aqui é onde juntava a galera toda. Eu trazia aqui tudo limpinho, então a gente varria tudo, né? De tarde você vinha aqui, estava todo mundo aqui sentado. No chão. Não era em cadeira não (...) A gente ficava sentado aqui a turma. Imaculada vinha com as dela, Glória vinha com as dela, Anália, que mora ali, vinha com as dela, tinha Geralda, a Nilza também vinha, outro lá de baixo vinha. A gente juntava todo mundo aqui. Aqui saía piada, história... Se divertia. Porque quando tinha alguma atividade,

³⁹ Na acepção de Pierre Nora, lugares de memória “são lugares, com efeito, nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. (...) Os três aspectos coexistem sempre. (...) É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição, visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vividos por um pequeno número uma maioria que deles não participou” (NORA, 1993, p. 21-22). São portanto lugares de produção de memória e identidade coletiva.

*alguma festinha lá embaixo [parte baixa de Paracatu], a gente ia. Quando não tinha nada pra fazer lá embaixo, todo mundo desanimava de descer o morro... “Ah vamos tomar uma cervejinha, gente? Vamos?”. Às vezes eu ia lá, fritava alguma coisa que tivesse lá, qualquer trem que tinha lá eu fritava. Mandioca, eu trazia. **E ficava se divertindo aqui. Todo mundo tranquilo.** Às vezes ficava até de hora, contando caso, conversando. Então era muito bom na época. (Maria Geralda)*

Outro ponto de encontro da Rua Furquim era o *campinho*, uma área plana localizada no meio de um morro na entrada de uma das casas da Rua Furquim. Ponto de encontro principalmente das mulheres, que ficavam *batendo papo* e *contando caso* em um banquinho de madeira à *sombra* de um pé de goiaba, enquanto as crianças brincavam. Do *campinho* é possível observar grande parte da *comunidade* de Paracatu e das montanhas que contornam seu território ao longe. Ainda entre as mulheres da Rua Furquim, era costume de tempos em tempos se juntarem para fazer quitanda na casa de uma delas. Cada uma levava alguns ingredientes, e ao final do dia, saíam com uma diversidade de quitandas preparadas coletivamente.

A parte baixa de Paracatu, ou *centrinho*, também tinha seus pontos de encontro bastante destacados nas narrativas. Um deles era o *banquinho da praça* Santo Antônio, localizado entre a *quadra* e a *igreja*, em uma *sombra* onde as pessoas se encontravam para *bater papo* ou *tomar ar fresco* no final da tarde, após um dia de trabalho, antes ou depois das atividades na igreja, aos finais de semana.

o pessoal reunia e cada hora ia chegando um. E esse banco era assim, ele era um ponto de encontro, mas não era nada marcado não. Simplesmente sentava uma pessoa no banco, aí a gente já ia pra rua por algum motivo, por exemplo, eu chegava lá e a Izolina estava sentada no banco, eu ia e sentava junto com a Izolina. Ali a gente ficava, daqui a pouquinho aparecia Lilian, aí Lilian sentava lá também, quando a gente via tinha uma roda. Tinha um monte de gente batendo papo ao invés de ir pra casa. (Angélica)

O *banquinho da praça* Santo Antônio, segundo relatos, era também o *banco de namorar e tomar o sorvete da Iracema*. A memória dos sabores de alimentos produzidos e consumidos em Paracatu também é bastante presente nas narrativas do lugar, como por exemplo o *pastel da Dona Laura* e o *sorvete da Iracema*, que configuram importantes pontos de referência na construção da memória coletiva para as pessoas da *comunidade*.

Ela tinha a casa na frente e fazia sorvete caseiro, então ela foi adaptando, adaptando, até pegar o melhor sabor. E o sorvete dela era baratinho, era o pastel da Laura do lado de cá e o sorvete da Iracema do lado de lá. (Luzia)

A quadra localizada em frente à igreja é relatada como *ponto de encontro forte da comunidade*:

(...) a quadra era da comunidade. Era da prefeitura porque a prefeitura fez. Mas assim, ela ficava aberta o dia inteiro, então o dia inteiro tinha gente na quadra. Eram as crianças de bicicleta, os meninos brincando de belisca, porque brincava muito de belisca⁴⁰. Lá tinha o olho de boi e eles juntavam - que é uma semente de cipó grande, ela parecia olho de boi -, então eles iam, a meninada ficava toda ali e juntava o olho de boi, então ali eles iam para quadra pra brincar. Então assim, era um ponto fortíssimo mesmo de encontro. E a tarde os homens iam jogar e era assim sempre! Isso era quase todos os dias e no final de semana era mais ainda. (Maria Gerada)

Entre a quadra e a escola ficava o ponto denominado *lan house*, ponto de encontro de jovens:

A gente tinha uma lan house, mas a lan house era aqui entre a casa e a escola, por que a escola tinha wifi e a diretora liberava o sinal. Ai a noite juntava todo mundo, os jovens sentados aqui na porta da escola, a escola fechada e o pessoal sentava. Então sempre à tardinha ali pelas 6, 'onde cês lá vão? Nós já vamos para a lan-house'. (Angélica)

Do lado oposto à quadra e à igreja, ficava a *gurita*, que consistia em um banco de metal coberto, um dos pontos de ônibus de Paracatu, onde as pessoas ficavam *batendo papo e passando o tempo*. A *pedra embaixo da sombra do pé de manga da Dona Laura* era também ponto de encontro e lugar de contar casos:

Não tem aquele pé de manga ali? Hoje ele não é mais pé de manga... Então, ali a gente tinha uma pedrona, a gente sentava ali de tarde, nó, ficava contando casos. A gente virava a noite contando caso, vinha pra dentro de casa tarde da noite. (Constância)

⁴⁰ Um jogo bastante popular em Paracatu, jogado por adultos e crianças, com a semente olho-de-boi. principalmente na época que elas se abriam. O jogo é também conhecido em outros lugares como cinco marias, e geralmente é jogado com pedrinhas.

Vale dizer que a memória desses ‘pontos de encontro’ nas narrativas apresentadas foram registradas em entrevistas por entre as ruínas do território devastado pela lama, e por essa razão, essa memória muitas vezes é ativada pela própria presença no lugar e a experiência sensorial que essa presença física representa. As lembranças geralmente remetem a lugares frequentados por cada *grupinho* de pessoas (algum núcleo de famílias, vizinhos, amigos) que tinham alguma afinidade entre si. Os pontos de encontro nem sempre eram os mesmos para cada *grupinho*, e que as relações de proximidade no território configuravam lugares de encontro e relações específicas de sociabilidade cotidiana. Nesse sentido, há na construção da memória coletiva atribuições de sentidos a esses lugares enquanto algo que remete a *comunidade* como um todo, sob uma noção de coesão e pertencimento comum abrangendo aquela fronteira social que configura a comunidade de Paracatu de Baixo, mesmo que muitas vezes, na prática haja diversas configurações e formas de conexão entre as pessoas, e esse sentido comum dos pontos de encontro e das próprias noções de lugar e comunidade sejam acionados (ou reconfigurados) a partir da vivência do desastre. Essa questão foi observada por exemplo no processo de escolha sobre quais pontos deveriam compor o boletim da Cartografia Comunitária, em que havia uma espécie de apropriação coletiva da memória de diversas referências consideradas comuns à comunidade naquele território, mesmo que configurasse um lugar específico de encontro das pessoas *da Rua Furquim, dos homens, dos jovens* etc. Na memória das pessoas, há um sentimento de apropriação coletiva do território, representado como algo comum àquele grupo que se produz enquanto comunidade a partir dessa representação. Há também o aspecto de que nesse contexto a recuperação do passado se faz principalmente pelos bons momentos, encontros felizes, momentos de tranquilidade, enquanto as tensões, conflitos e divergências são esquecidas, omitidas ou pouco ressaltadas nas narrativas.

Entre os pontos de encontro de Paracatu também estavam os *bares*, cada um com suas especificidades e seus significados próprios relacionados a experiências no lugar e são também considerados *pontos de encontro da comunidade*. Eram lugares onde se encontravam pessoas para comer pastel, tomar refrigerante, suco, cerveja, cachaça, comer carne ou mandioca frita, ouvir música, dançar forró, entre outras coisas. O *bar do João Banana*, logo no início da *Rua Furquim*, era um lugar onde as pessoas iam geralmente aos domingos *comer pastel frito na hora, café, refrigerante*.

(...) A gente vinha aqui e era com respeito. Então, nós descia tudo lá de cima e vinha aqui. Às vezes comia pastel, tomava refrigerante... A tardezinha, quase a noite, que subia a galerinha e ia tudo embora. Aí ele punha um som, outra hora vinha um moço com violão e tocava um violão. (Glória)

A gente ia [no bar] demais, porque ele fazia o pastel frito na hora aí, né? Aí, às vezes dava vontade de tomar um café, a gente vinha cá e pegava. Ou, senão, quando chegava visita em casa de última hora e a gente não tava esperando a gente vinha cá e pegava refrigerante, pastel, coisas aí. (Geraldo)

(...) o bar do Banana ficava funcionando até mais tarde. Era pastelzinho, churrasquinho que os meninos faziam aqui de tarde. Era carro com som ligado aqui pra gente curtir umas músicas. Então era legal! Chegava final de semana a gente ficava contando os dias passar para vir, porque era legal ficar aqui. Era um lugar tranquilo. (Viviane)

O Bar do Jairo, ou Jairinho, ficava em frente à escola e ficava lotado aos finais de semana, com som mecânico ou música ao vivo.

(...) Ali que tinha festa, churrasco, cervejaiada, som e a turma sambando a noite inteira. De sexta pra sábado, de sábado pra domingo era um lugar especial (...) Aqui, era gostoso no Jairo porque tinha porção. A mulher dele fazia uma porção. Aí se você tomasse mais de uma caixa de cerveja, você tinha uma travessa de porção de graça. E era gostoso pra caramba, menino. E tinha o bar do Banana também lá em cima. O boteco do Banana, quando o povo enjoava do bar do Jairinho ali, corria pro boteco do Banana pra comer pastel de queijo. Chega lá fazia. (Izolina)

O Bar do Carlinhos era também famoso por vender o pastel da Dona Laura, que atraía pessoas inclusive de outras comunidades, abria cedo, por volta de seis horas da manhã e fechava às seis horas da tarde. Os bares, muitas vezes também tinham a função de vendas, pontos de comercialização de alguns itens.

Ah, a gente saía de casa, vinha à missa. Aí ia lá, ia pra missa e vinha pra cá. Um barzinho bem arrumado, tinha sinuca, tinha muita coisa, mas a gente comia era pastel, tomava um guaraná. É o famoso pastel da Laura. Mas ela fritava frango de granja, assim, fritinho, gostoso mesmo. Carne cozida vendia também [...] Aqui, o ônibus que era de Águas Claras passava aqui, eles passava descia comprava pastel e seguia pra Campina, Barreto e Águas Claras. (Dona Gracinha)

O Bar do Machado, ou bar do Arlindo, é narrado como um bar importante e bastante frequentado em Paracatu aos finais de semana, famoso por ser todo de pedra e pela piscina e um campo gramado aos fundos.

era um senhor bar, tudo de pedra. Ele construiu o bar todinho de pedra, a casa dele de tijolos lá na frente e o bar todinho de pedra. Aí ele fez aquela casinha. Umas quatro casinhas, aparelhadas na piscina, de dormir uma pessoa só, casinha baixinha coberta, tudo de pedra também, perto da piscina. A piscina dele era muito bem limpinha (...) E frequentava muita gente ali, gente de Belo Horizonte, vinha muita gente ficar no bar do Machado, só que não tinha assim forró, não tinha nada não, mas era um bar de churrasco e cervejaiada todo final de semana. (Izolina)

Os bares de Paracatu geralmente eram contíguos às casas de seus proprietários, cujo nome ou apelido costumava ser o nome do próprio bar. Em uma das narrativas acerca das lembranças do Bar do Jairo, a memória do domingo anterior ao rompimento da barragem é acionada e a tragédia que ocorreria alguns dias depois passa a doar sentidos próprios aquela noite de domingo ordinário na comunidade de Paracatu e para as ações e comportamentos das pessoas naquele dia:

No domingo antes da tragédia, eu acho até engraçado, a gente foi pro salão, dançamos forró, as molecada tava tudo aqui e eu ainda virei pra um rapaz e disse “o que que tá acontecendo que todo mundo resolveu vim pra cá hoje?” Ele foi e falou assim “é porque aqui é o melhor lugar que tá tendo”. Parecia que a gente estava despedindo. Eu estava fazendo curso de batismo na igreja nesses dias, credo, parece que Deus planejou a despedida pra gente. (Soraia)

Outro *ponto de encontro*, também narrado como um lugar de *divertimento* em Paracatu, principalmente nos dias mais quentes, era a *cachoeira*, “a cachoeira tão famosa...”. Na *cachoeira* as pessoas *tomavam banho, faziam piquenique*, era um ponto de encontro e lugar de produção de sociabilidades e de lazer. Ao lançarem um olhar para o passado no processo de construção da memória coletiva, na experiência da construção do boletim das memórias da comunidade, houve alguma tensão entre as pessoas acerca do verdadeiro nome da cachoeira. Para alguns, *Cachoeira Maria Corinto*, para outros *Cachoeira da Iracema*, a memória da nomeação da cachoeira ilustra o caráter de “memória dividida”, ou fragmentada (PORTELLI, 2005), qualidade presente em qualquer grupo. Nesse caso, provavelmente as distintas nomeações se davam pelas diferentes relações históricas que cada uma dessas pessoas ou *grupinhos* de famílias estabelecia com a cachoeira no passado. As questões em torno do nome da Cachoeira também nos remetem a um costume local de dar nomes de pessoas relacionadas aos lugares. Esse costume se reflete nos nomes dos bares, de algumas árvores e suas sombras, do pastel e do sorvete tradicionais de Paracatu, dentre outros. Na oficina de construção do boletim coletivo, em

que se deu uma espécie de negociação dessas definições acerca de memórias, houve algum momento em que uma das pessoas presentes apresentou uma solução justificada ao conflito:

Chama Maria Corinto porque o terreno era da Maria Corinto e depois foi vendido para a Dona Iracema, então, nessa troca de dono, trocou o nome da cachoeira. De Maria Corinto foi pra Dona Iracema. Na verdade, a cachoeira não tinha um nome, então ficou a referência do dono do terreno. (Angélica)

A escola, a igreja, era tudo meio misturado

A Escola Municipal de Paracatu de Baixo, referida geralmente apenas como *escola*, foi construída por volta do final dos anos 90, substituindo uma edificação antiga que havia no mesmo local. Foi construída e era mantida pela Prefeitura Municipal de Mariana, atendendo crianças da Educação Infantil ao Ensino Fundamental. A *escola* contava com “*quatro ou cinco professores, diretora e pedagoga*” (Angélica). Destas, “*duas professoras moravam na comunidade*”, assim como todas “*as cantineiras e o pessoal da limpeza, todos da comunidade*” (Angélica). O prédio da *escola*, de dois pavimentos, é descrito como um *espaço excelente, muito bem equipado*, e nas narrativas sempre aparece em comparação à experiência da escola na cidade de Mariana.

Tinha salas grandes, material didático, porque tudo o que [a prefeitura] mandava, a coisa rendia por ser pouco aluno. Então tinha de tudo. Tinha folha, tinha lápis de cor, sabe? Não faltava esse tipo de material (...) a gente tinha muita coisa (...) o espaço era muito bom. Na sala de aula a gente tinha armário, eu mesma tinha dois armários em sala de aula. (...) um que guardava caderno, lápis, essas coisas, e eu tinha o outro que era o cantinho de leitura, ficavam todos os livros. (...) tinha muito livro na biblioteca, os livros de literatura infantil, então cada professor tinha o seu acervo em sala de aula. Era um armário que ficava lá aberto. Sempre aquele monte de livros pros meninos (...) tinha jogos dentro de sala de aula, que eram da escola (...) material dourado, ábaco (...) o espaço era muito bom, e muito bem cuidado também porque as meninas limpavam tudo direitinho (...) a gente tinha computador da Positivo pros meninos utilizarem. (...) Tinha o material da Lego também, tinha muitas peças, dava pros meninos brincar. E tinha um material de robótica até (...) era muito bem equipada a escola. A secretaria tinha impressora, os computadores, tudo direitinho, tinha o material do Mais Educação (...) jogos, material pedagógico. (...) Então tinha muito material, muito. Quebra- cabeça, jogo da memória, fantoche, livro, tudo o que vocês imaginarem que é legal pra trabalhar com criança, a gente tinha comprado (...) E esse material aqui também é (...) os instrumentos musicais. (...) tinha violão. (...) Bola, a gente tinha um saco cheio de bola pros meninos brincarem. Então se estragava uma, pegava outra. Peteca, bambolê. (...) E aquele espaço de quadra que era liberado pra escola, eles

podiam brincar tranquilamente. E um número de professores reduzido, uma boa relação que a gente tinha. (Angélica)

A convivência na *escola* também ensejava a prática de esportes, descrito como outro *ponto muito forte da comunidade*. Segundo algumas pessoas, os jovens de Paracatu *tem um diferencial no esporte*, com destaque para o *futebol*, narrada como uma *paixão da comunidade*, e o *atletismo*, modalidade que rendeu muitas medalhas aos *jovens*. Paracatu contava com dois times de futebol, *o Paracatu e o Gaza*:

Os meninos são ótimos pra esporte, pra atletismo. Você precisava ver a quantidade de medalhas que tinha lá (...) tinha um monte de troféu. Na escola e em casa (...) o pessoal de lá ama futebol. O pessoal ama futebol. (...) Você vê, um lugar pequeno como aquele com dois times de futebol. Dois times. (Angélica)

Alunos e professoras da *escola* também se envolviam, como veremos adiante, em atividades da *igreja*. O *coral* e o *grupo de jovens* surgiram a partir da *escola* e era formado pelo mesmo núcleo que envolvia professoras e alunos. Outra atividade que mesclava *escola* e *igreja* era a *quadrilha* da tradicional *festa do padroeiro Santo Antônio*, que sempre acontecia no mês de junho. A dança era ensaiada na escola e narrada por uma das professoras na apresentação, que culminava no encerramento da Festa de Santo Antônio.

Acho que a gente estava envolvido em tudo que tinha na comunidade. Quando não era pela igreja, era pela escola, era futebol, então a gente estava envolvido lá mesmo. (...) Tudo meio misturado. A gente não sabia onde começava e onde acabava. (Angélica)

A *igreja* figura nas narrativas como *ponto de encontro*, lugar de *festas*, de *missas*, de *rezas*, convivência, *onde acontecia a maioria das realizações da comunidade*, que é definida por muitos como uma *comunidade* muito *religiosa* e *festeira*. Lá havia algum tipo de movimento de pessoas praticamente todos os dias: *missas, celebrações, rezas, novenas, ensaios do coral, encontros do grupo de jovens, terço dos homens*, dentre outras atividades. A *igreja* era também onde se realizam as tradicionais *festas religiosas* de Paracatu de baixo, sobre as quais tratarei mais adiante. Como evidenciado em relato acima, é difícil falar da dos elementos que compõe a vida em Paracatu de forma fragmentada, porque *era tudo misturado*, não se *sabia onde começava e onde terminava*.

Na igreja de certa forma, convergia o fluxo da vida da maioria das pessoas de Paracatu, assim como o fluxo de outros lugares coletivos, como a *escola*. Foi desta forma que surgiu o coral *Canta Comigo*⁴¹, a partir de uma necessidade da *escola*, com o tempo, passando a atuar na maioria das realizações da igreja:

Foi numa formatura, e precisava de um coral pra cantar, e pra escola arrumar ficaria muito caro. Então a diretora conversou comigo, se eu concordava em cantar, porque ela já sabia que eu estou sempre cantando. E chamei as meninas, era a minha turma de quarta série, na época (...) se elas concordariam em cantar pra formatura, aí aconteceu. Nós ensaiamos, aquela coisa toda, e cantamos pra formatura. (...) Ficamos mais ou menos até o mês de março sem participar de nada, aí teve uma festa de São José e novamente contratar um coral seria complicado, aí me pediram. Convoquei as meninas, "concordam?". Aí fomos pra festa do mês de março. (...) Quando foi em maio começamos, aí de maio em diante, aí já foi a festa de junho, de Santo Antônio, já pegamos a festa de Menino Jesus que é em setembro, aí novamente fomos pra formatura, depois daí ficamos oito anos. Oito anos trabalhando com o coral. (Angélica)

A partir do crescimento do coral, foi-se consolidando o grupo de jovens, coordenado por duas pessoas mais velhas, que ajudavam a realizar os encontros:

Eles [os jovens] sentiram a necessidade de ter um grupo de jovens. A ideia partiu foi deles. Eles queriam montar, mas eles acharam que se não tivesse uma pessoa mais velha, que eles não conseguiriam fazer os encontros, por isso que (...) a gente fazia parte. Aí eles pediram pra gente ajudar a fazer os encontros do grupo de jovens. (Angélica)

Com o deslocamento das pessoas para a cidade de Mariana não foi possível manter as atividades do coral e do grupo de jovens como acontecia em Paracatu.

*E assim, o coral, eu fico muito chateada de **ter dado esse errado**, porque era assim, era uma coisa que estava muito importante dentro da comunidade. Porque à medida em que a gente começou a cantar, a gente foi aprendendo, foi aprimorando, aí meu filho começou a tocar o violão, a gente começou a cantar nas redondezas. Festa em Águas Claras a gente ia, a festa do padroeiro, então tinha um dia na semana que eles convidavam e a gente ia. Já ia o coral Canta Comigo. Cláudio Manoel, Pedras... (...) E o grupo de jovens, gente, ele era atuante. A gente trabalhava assim, tinham os encontros de quinze em quinze dias, sempre com um bom número de jovens, e tinha a festa junina que era o marco, que assim, eram os jovens que ajudavam a preparar. Então a última foi*

⁴¹ Houve antes da criação do Coral Canta Comigo, que surgiu a partir do grupo de jovens e atuava fortemente em Paracatu, um coral de mulheres mais velhas, o coral velho que acabou sendo renovado/substituído a partir do coral novo.

uma festa muito boa, a gente teve som mesmo, show, que conseguimos ajuda. (...) Em 2015. Aí teve show, teve barraquinha que eles [os jovens] fizeram, deu pra arrecadar um dinheiro que a gente ia fazer alguma coisa com ele. Agora o dinheiro ficou perdido por lá, e também hoje a gente nem vê mais se pegasse esse dinheiro, o que iria fazer. Porque lá era importante pra gente. E a gente fez camisa, tudo com apoio do grupo de jovens mesmo. Assim, você pode ver nessa foto aqui, olha a alegria de estar participando. (Angélica)

Após o rompimento da barragem, algumas mulheres ligadas à coordenação das atividades da igreja passaram a enfrentar o desafio de tentar manter as atividades do *coral* e do *grupo de jovens*, a despeito das dificuldades de se encontrarem para ensaios ou para comunicar atividades, vivendo na cidade de Mariana, devido à ruptura nas condições de proximidade e convivência que experimentavam em Paracatu. Em alguns relatos, algumas delas falam acerca do que consideram um esforço por *não deixar tudo acabar de uma vez*, por manter o *coral*, mesmo com poucos ensaios, mesmo que cantando somente as músicas mais conhecidas. Tive a oportunidade de presenciar apresentações desse coral, *depois da lama*, agora chamado *Coral da resistência*.

Muitas coisas aconteciam na comunidade. Mas... e agora? Eu pergunto, e agora? Agora infelizmente, por causa dessa tamanha tragédia, hoje infelizmente nós não estamos tendo quase nada. A participação da igreja lá vai se acabando, a gente está fazendo o possível pra manter, mas já não é. nós não temos mais o grupo de jovens. A gente liga, convida, tenta da maior forma, mas ninguém responde. Eu até pensei, (...) vamos convidar de boca mesmo, chegar perto da pessoa e convidar, eu tento convidar os nossos meninos (...) a gente fala, tem pejejado com eles, vamos! Não vamos deixar que a lama estrague tudo não... vamos começar de novo, o coral tá se acabando, a gente está tentando. (Maria Geralda)

Percebe-se nesse sentido uma elaboração do que pode ser a vida em comunidade para além de uma vida centrada no território, dadas as condições do deslocamento compulsório. Nesse sentido, para algumas pessoas a comunidade depende em alguma medida de um esforço coletivo em realizar juntos as coisas que faziam antes, em não deixar que *a lama estrague tudo* (já que ela já estragou tanto). Essa tentativa de manter vínculos e atividades coletivas é narrada muitas vezes enquanto *resistência*. Resistência entendida pelos meus interlocutores enquanto o esforço de *não deixar acabar, não deixar perder* os vínculos, a convivência, conseguirem coletivamente dar algum tipo de continuidade a essas formas de viver em comunidade, apesar da *lama*. O sentimento de que é possível estabelecer continuidades e vínculos afetados pela lama, no caso da narrativa de

Maria Geralda, acima, parece dizer acerca de uma necessidade de continuidade com parte importante de si, algo que de alguma forma dá sentido à existência no mundo. Ela, assim como outras tantas pessoas, vivenciam um processo de assimilação do desastre em suas vidas, e nesse novo contexto buscam sentidos a partir de elementos familiares a sua vida. Reflete como que uma tentativa, talvez um tanto quanto desesperada, de tentar *salvar* as relações, o *coral*, o *grupo de jovens*, assim como, na qualidade de guardiã das tradições religiosas de Paracatu, *salvou* algumas imagens da avalanche de lama no dia 05 de novembro de 2015. Enquanto tenta *salvar* as coisas às quais ela se propôs a dedicar a sua existência, enquanto *mulher, viúva, coordenadora da igreja, nascida e criada na comunidade*, ela tenta também salvar algo que resta de si, para quem sabe, a partir de então, conseguir refazer-se nas novas condições impostas, entre a *cidade*, o ‘retorno’ constante ao território, o planejado reassentamento.

Dia de festa! Dia de santo

As *festas de Paracatu* são uma constante em praticamente todas as narrativas que tive acesso como algo profundamente marcante da *identidade de Paracatu*. Nessa perspectiva as *festas* ligadas ao compartilhamento de uma mesma fé, de uma mesma *terra*, de uma relação específica com o sagrado, de um *estar junto e fazer junto*, compartilhar *raízes*. De alguma forma as *festas* e a *igreja* estão no cerne do que conferia identidade e sentimento de *comunidade a Paracatu*. *Antes da lama*, era nas atividades da *igreja* e sobretudo nas *festas* de santos de devoção que a maioria das pessoas de Paracatu se encontravam. Suponho, a partir de alguns relatos e observações, que o próprio uso do termo *comunidade* está fortemente relacionado a uma perspectiva da organização do território da região em paróquias, cada uma dedicada a um santo específico, e de alguma forma essa divisão simbólica fornecia algum sentido de fronteiras entre Paracatu de Baixo e Paracatu de Cima, Pedras, Ponte do Gama, Águas Claras, dentre outras. Havia no território uma ou duas igrejas evangélicas, das quais participavam grupos menores, porém, é perceptível no próprio desenrolar do processo do desastre, que havia alguma sorte de diferenciação entre as pessoas da *igreja evangélica* e as da *igreja* (católica). Em todo processo de pesquisa, não tivemos acesso às pessoas evangélicas de Paracatu, segundo algumas pessoas, eles são mais reservados, e não gostam muito de dar entrevistas e falar

nesse contexto do desastre. Desta forma focalizaremos nas relações entre as pessoas que tem na *igreja de Paracatu* um ponto de referência identitário bastante significativo.

De acordo com Margarida Moura (1986) a realização de festas em comunidades rurais está fortemente relacionada a um conceito de “dívida” presente no campesinato. Esse conceito, que pode ser relacionado também à noção de “dádiva” assinalada por Mauss, ou seja, a obrigação de “dar, receber e retribuir” como forma de estabelecer e manter relações sociais (MAUSS, 2003[1925]), está relacionada a diversas esferas da vida em comunidade, desde a prática das trocas até o hábito de pagar visitas. No âmbito das festas, a dívida estaria relacionada a uma preocupação em cumprir as promessas feitas às divindades como retribuição a uma graça alcançada, materializando em orações e bens essa gratidão, temendo possíveis castigos caso assim não o façam (MOURA, 1986). As *festas*, no caso em tela, constituem parte tanto do passado ‘*antes da lama*’, como as práticas estabelecidas após o rompimento da barragem e ganham nesse sentido dimensões relacionadas a: um sentimento de continuidade com um passado *antes da lama*, do ‘retorno’ simbólico a esse passado; sentimento de coesão do grupo; formas e estratégias encontradas para a reconstrução de si e da comunidade no contexto do desastre; práticas políticas de resistência diante das violências sofridas, pois agora, além de comunidade, realizam também as festas enquanto ‘atingidos’, e como formas de denúncia e do não esquecimento de sua nova condição.

Em entrevistas temáticas realizadas com algumas pessoas acerca de aspectos que constituíam as festas no passado, antes do rompimento da barragem, muitos relatos sobre as mesmas festas foram narrados diversas vezes, em momentos distintos pela mesma pessoa ou por pessoas diferentes. Em alguns casos, foi possível perceber acentuadas diferenças e até mesmo contradições entre versões (a “memória dividida”). Nesse sentido, busquei acolher tanto o que havia de repetição e continuidade entre as narrativas, como as discontinuidades, imprecisões e contradições. Estas evidenciam a característica relacional da memória coletiva que vem sendo construída no contexto do desastre, em diálogo e tensões, sendo negociada, disputada, fragmentada.

Segundo as narrativas, a *comunidade*, caracterizada como *muito festeira*, sempre se encontrava para missas ou para a realização de festas ao longo de todo o ano. Estas *festas* estão relacionadas aos dias⁴² dos principais *santos* de devoção da *comunidade*. Geralmente

⁴² Remetendo ao calendário da Igreja Católica de dias dedicados a cada santo.

estão ligadas a *promessas feitas e/ou graças alcançadas*, por alguma pessoa ou um grupinho de pessoas da comunidade. Nesse sentido, vale ressaltar que a realização das festas e seu calendário constituía (e ainda constitui em alguma medida) uma espécie de forma de passar o tempo, de contar os dias e os meses. Os dias de festas parecem “diferenciar os dias comuns dos dias especiais. São os santos e as divindades que dão sentido aos dias especiais” (MOURA, 1986, p. 22). Desta forma, as festas, que envolve planejamento, preparação, recolhimento de doações, dentre outras coisas, não se restringem aos dias de sua realização, mas também marca a passagem do tempo e a diferenciação dos dias, bem como as dinâmicas da vida em comunidade, como fazer planos e guardar dinheiro. Na vivência do desastre, marcada pelo deslocamento compulsório, com a prática de realização das festas consideradas principais no território devastado, é possível perceber profundas transformações, mas também uma série de continuidades nessa dinâmica das festas como marcador de tempo, sobretudo para aquelas pessoas que se dedicam a sua preparação e realização nesse contexto. Longe de perderem essa dimensão dos dias de santos como balizadores do tempo e dos planos, muitas pessoas continuam se pautando nesses “dias especiais” como forma de dar sentido e tornar mais suportáveis os “dias comuns” da experiência cotidiana do desastre.

As principais festas de Paracatu, segundo as narrativas eram(são) o *mês de Maria*, em maio, *Festa do Padroeiro Santo Antônio*, em junho, a *Festa do Menino Jesus*, em setembro e a *Festa de Nossa Senhora Aparecida*, em outubro. Mas havia também, em praticamente todos os meses do ano, *missas, celebrações, novenas, procissões e levantamento de bandeira em homenagem* a algum santo de devoção. Seguindo uma cronologia do calendário anual: no mês de março acontecia a Festa de São José; em maio, o *mês de Maria*, dedicado a *Nossa Senhora de Fátima*, ou *Nossa Senhora da Coroação*; em junho, *Festa de Santo Antônio, padroeiro da comunidade*; setembro, *Festa do Menino Jesus*; outubro, *Festa de Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia*, no início de dezembro, do final de dezembro ao início de janeiro era a *época da Folia de Reis*, e no final de janeiro era a *Festa de São Sebastião*. Esse calendário de dias santos e festas da comunidade muitas vezes é narrado com referências constantes às festas de outras comunidades, cujas pessoas sempre participam das festas de Paracatu e vice-versa, dentro de um “padrão de reciprocidade” (WOORTMANN, 1982). Ao falar sobre o dia de Santa Luzia, por exemplo, Maria Geralda explica que era celebrado de forma mais singela em Paracatu, em *respeito* à comunidade vizinha *Goiabeira*:

Era só mesmo uma pequena novena, procissão da bandeira, levantamento de mastro e a missa. Porque no dia exato dela a gente gostava de fazer isso, mas também a comunidade gostava de ir para Goiabeira. Goiabeira é onde acontece a festa de Santa Luzia todos os anos. É uma festa grande, Goiabeira. O pessoal da comunidade, como a gente chegava até lá... a cavalo, à pé... a gente formava um grupo de pessoas e ia à pé. Um bocado ia a cavalo, um bocado ia de carro. A festa era linda! Linda mas linda mesmo! Santa Luzia em Goiabeira (...)Paracatu não deixava de ter... celebrava a missa, levantava o mastro, bandeira e pronto. Era coisa rápida. Porque a festa, todo mundo, as comunidades vizinhas, todo mundo respeitava, já não fazia a festa. A festa era lá, porque a Santa Luzia era a padroeira de Goiabeira, então a festa era lá (Maria Geralda)

Em Paracatu, cada *festa* estava relacionada a um *grupinho*, ou seja, uma ‘*família*’ ou núcleo de famílias que assumiam a responsabilidade enquanto *festeiros*, realizadores e mantenedores daquela *tradição* de *devoção* a determinado *santo*. Mesmo cada *festa* estando mais relacionadas à família do *festeiro*, praticamente todas as pessoas da *comunidade* participavam de alguma forma de todas as *festas*. ‘*Um dia de festa*’ é sempre relatado como ‘*um dia especial*’ em Paracatu. Basicamente, a celebração dos dias santos se constituía de *missa*, *procissão da bandeira* e *levantamento de mastro*. As *festas* consideradas mais simples, como *Santa Luzia* e *São José*, eram realizadas desta forma, apenas com esses três momentos. As *festas principais*, as mais tradicionais da *comunidade*, possuíam diferenciais em sua realização e sentidos particulares.

O *mês de Maria*, em maio é considerado como uma *festa* importante nas narrativas porque nele acontecia a *coroação*

a gente rezava o mês inteiro do mês de maio, havia oração, terço o mês inteiro, coroação o mês inteiro e no final do mês terminava com a festa. Procissão, levantamento de mastro. Também era uma festa muito animada. Tinha coroação das crianças, tinha dos jovens e tinha das mães. Era muito animado. (Maria Geralda)

A festa do *padroeiro Santo Antônio* é citada em praticamente todas as narrativas como a *festa mais importante da comunidade*, e a *devoção ao santo padroeiro* está no cerne da própria noção de constituição e crescimento de Paracatu enquanto *comunidade*. Segundo relatos, o *padroeiro* foi escolhido nesse *tempo dos antigos*, quando havia apenas uma pequena *igrejinha* e *poucos moradores*.

o nosso padroeiro é Santo Antônio, foi a primeira imagem que entrou na comunidade, quando eu digo comunidade, na época foram alguns moradores. Porque até então na época não era uma comunidade. Eram alguns moradores. E com isso veio crescendo a comunidade. (Maria Geralda)

Temos aí na construção da memória Paracatu e no processo de atribuição de sentidos de comunidade a partir de uma elaboração do passado – nesse caso, a partir de “memórias herdadas” (POLLACK, 1992) passadas entre gerações, pois se referem a um tempo em que nenhuma das pessoas da comunidade atualmente tinham nascido – em torno do santo padroeiro. É como se a imaginação de Paracatu enquanto comunidade, a partir do presente, se ancorasse na constituição da igreja dedicada ao santo, na qual, a partir do momento em que entrou a primeira imagem, passa a constituir uma comunidade (“imaginada”) (ANDERSON, 2008). O sagrado e a devoção compartilhada ao mesmo santo, nesse sentido, se mostra um elemento constitutivo do sentimento de identidade e pertencimento da comunidade de Paracatu. Esse sentimento se reflete na realização anual da Festa de Santo Antônio, como uma tradição que é reconfigurada, ganhando novos sentidos a partir da vivência do desastre.

Com a *festa de Santo Antônio* sempre era realizada a *festa junina* de Paracatu, ou *Arraiá do Paraca*, com *quadrilha*, *barraquinha*, *canjica*, *pipoca*, *quentão*, *bandeirinhas*. Há relatos de que a *festa junina* acontecia na *comunidade* há muitos anos:

nos princípios quando a gente começou a conhecer, a saber o que era festa junina, as mulheres todas elas dançavam de saia. Hoje tem muita diferença, mas ninguém entrava na roda pra dançar a não ser de saia. As mulheres todas de saia longa. Os homens todos tinham de usar chapéu. Enfeites era com muita bandeirinha, pé de bananeira, Mariazinha, um negócio que dá no brejo, solta flor branca, tipo um galho que solta uma flor branca. Tinha teatro, tinha o casamento da roça. Então isso aí também é uma coisa antiga da comunidade. Sempre teve. E com o passar dos tempos aí veio vindo. Em vez de ser uma quadrilha só da comunidade - depois a comunidade inventou, isso começou na escola mesmo. Aí passou a ter a quadrilha da escola, dos nossos alunos, quadrilha e teatro, depois nós passamos a fazer a quadrilha do grupo de jovens, em um número muito grande. (...) Depois passamos a fazer a quadrilha dos pais. Tinha a quadrilha da escola, depois acontecia a quadrilha do grupo de jovens e depois a quadrilha dos pais. (Maria Geralda)

A expressão a *comunidade inventou*, cujo verbo aparece em outras narrativas como *inventamos a folia*, se referindo a uma apropriação de um grupo que não era o grupo da folia de reis, que passaram a bater os instrumentos e cantar as músicas à sua própria maneira, se refere a começar algo novo, fazer algo diferente, que ninguém havia feito antes, ou atribuindo novos sentidos a antigos costumes ou práticas. Essa noção de invenção, com acepção distinta, está presente nas discussões acerca da “invenção das tradições” como forma de dar continuidade a um passado, possuindo geralmente motivações ideológicas relacionadas a costumes, mesmo não sendo sinônimos (HOBSBAWM, 1997). Nesse sentido, podemos dizer que na vivência do desastre, há um

duplo caráter de invenção das práticas tradicionais como a realização das festas dedicadas aos santos. Nesse caso, além de uma busca por alcançar uma continuidade com o passado, reforçando um sentimento de coesão e de identidade coletiva, há uma reapropriação, uma ‘*invenção*’ dessas práticas no novo contexto, a partir das possibilidades e dos novos elementos ideológicos, sentimentais e políticos que perpassam essas práticas. Às mesmas festas dedicadas aos mesmos santos, no mesmo território, são atribuídos novos sentidos, trata-se de uma nova experiência, que passa a ser indissociável da ‘marca da lama’ e da vivência do ‘desastre como contexto’. Podemos interpretar, sob uma certa perspectiva, o próprio ato de realizar festas no território, no âmbito do desastre, como uma tradição inventada, a instituição dessas datas e essa prática como um novo “lugar de memória”, onde é possível lembrar tanto da vida como era antes da lama, como não esquecer (e não deixar esquecer) a violência do desastre sobre suas existências.

Outro elemento marcante da invenção das tradições no âmbito do desastre é a prática de *bater folia* em todos os momentos possíveis. Antes do rompimento da barragem, segundo relatos, a folia só tocava na época certa, do final de dezembro a início de janeiro, e na *Festa do Menino Jesus*, que estava vinculada à própria saída da Folia de Reis, que arrecadava dinheiro para a festa. A partir de novembro de 2015, em todas as festas realizadas pela *comunidade* a folia toca pelas ruas de Paracatu, e não apenas nas datas estabelecidas anteriormente.

*É uma forma de **mostrar pras pessoas que a comunidade tá viva**, ela tá viva e tá continuando com as suas realizações. Então, esse ano foi pra festa de Santo Antônio, mas não é costume, é mesmo pra festa de Menino Jesus.* (Angélica)

*A folia também, era costume dela tocar somente em festa do Menino Jesus em setembro e ao final ela toca no mês de dezembro, ela começa a tocar no dia 24 de dezembro e termina 06 de janeiro. Essa que é a época certa da folia tocar. Fora disso a folia não toca. Andou tocando lá igual ela tocou na festa do Santo Antônio **porque a gente pediu porque é a raiz da comunidade**, então, **vamos tentar levantar tudo, tentando buscar porque até então a gente vai se perdendo**, então a gente não pode deixar isso acontecer, porque é o que está acontecendo, mas aí a gente vai fazer de tudo pra manter. Até quando nós vamos ficar nessa batalha?* (Maria Geralda)

Diante de transformações e ameaças contingenciais, a folia é então (re)inventada, seus sentidos são reconfigurados a partir de uma necessidade de manter vivo o sentimento de comunidade, das pessoas se sentirem vivas enquanto parte desse grupo. Como aponta Sahlins (1997), as tradições culturais passam por movimentos constantes de manutenção e atualização, em uma dinâmica de constante transformação. Essas transformações se dão a

partir das ações e motivações dos sujeitos inseridos em contextos históricos, em relações diversas, envolvendo conflito, complementaridade, coesão, oposição, dentre outros. *Levantar a folia, a raiz da comunidade*, para que o sentimento de comunidade não se perca, para que as pessoas não se percam de si mesmas. Mais uma vez observamos a noção de que a comunidade existe a partir de suas práticas, principalmente de suas práticas religiosas, constitutivas do sentimento de identidade atribuído a esse coletivo. Na escola de Paracatu ao longo do ano de 2017, *na cidade*, houve também uma espécie de ‘*invenção*’ da folia por professores e alunos, que estudaram seus instrumentos, suas músicas e seus significados, *reproduzindo a folia* na própria escola e em outros ambientes e reuniões públicas, marcando assim um trabalho de memória, seu uso enquanto instrumento político, que remete a um esforço por manutenção do que faz a *comunidade de Paracatu* para os sujeitos.

Se a festa de Santo Antônio era considerada por muitos como a mais importante da comunidade, há relatos de que “*a Festa do Menino Jesus acabava sempre querendo passar na frente um pouquinho*” (Maria Geralda). Setembro foi o mês escolhido para a festa por Seu Zezinho⁴³, por ser o mês da Bíblia. Esta festa é uma homenagem ao *Menino Jesus*, e apesar de seu dia ser oficialmente em dezembro [o Natal], foi escolhido o mês de setembro para a realização da festa *porque Natal já é festa*. Por isso Zezinho escolheu o mês de setembro para realizar a *festa e encerrar a folia* (cujas atividades iniciavam em dezembro/janeiro anteriores). As *festividades do Menino Jesus* duravam ao todo nove dias, começando geralmente em uma sexta-feira com *missa e início da novena*, que precedia *o dia exato da festa*. Nos dias seguintes, havia *terço*, rezava-se a *novena*, em alguns dias havia *celebração da palavra*, cada dia com a participação de uma família ou um grupo de famílias, no sábado acontecia *procissão da bandeira e levantamento do mastro, com participação da folia de reis*, e no domingo, *o dia da festa, missa, procissão da bandeira do Menino Jesus e levantamento de mastro*, sempre acompanhado de uma *bateria de foguetes*.

A festa recebia pessoas de diversas outras comunidades no final de semana de sua culminância, além de visitantes atraídos pela importância e *animação* da festa, vinham também *grupos de congado, congado mirim, folias de outras comunidades, dança da fita, banda de músicos que acompanhavam o mastro e bandeira*. No sábado, o festeiro oferecia um jantar para as pessoas que vinham de fora.

⁴³ José Patrocínio de Oliveira, atualmente com 86 anos, ancião da *comunidade* e *chefe da Folia de Reis* há quatro décadas.

Quando terminava de celebrar a festa religiosa da igreja a gente fechava a porta da igreja, fechava o portão, e aí tinha banda. Tinha som na praça, tinha banda, tinha um monte de atividade, aí ia lá, duas, três horas da manhã, ainda tinha festa na rua. No outro dia [domingo] a gente já tinha essa grande festa, e no final da festa tinha almoço para todos. (Maria Geralda)

O festeiro oferecia então no grande dia da festa, em sua casa, um farto almoço, comida pra sobrar.

e o que sobrava a gente dividia. Por exemplo, sobrou um tacho de arroz, aí no outro dia dava um pouquinho para cada um, pra não desperdiçar. Sobrou carne, dividia, mas tinha de ter sobrando, não podia faltar pra ninguém porque até então a festa do menino Jesus era muita gente que ia. (Maria Geralda)

A *Folia de Reis* é narrada como a raiz da comunidade, e definida por outras pessoas também como a *charanga do menino Jesus*. O dinheiro para a realização da festa do Menino Jesus era arrecadado entre o dia 24 de dezembro e 06 de janeiro, quando a *Folia de Reis* batia de casa em casa, em Paracatu e outras comunidades, saindo a pé circulando por

Águas Claras, Furquim, Pedras, Cuiabá, Paracatu de Cima, Monsenhor Horta, Ribeirão do Carmo, Paracatu de Cima. A folia batia no mês de dezembro, é a época certa dela visitar as famílias e colher as ofertas. Então, o costume dela na comunidade e nas demais comunidades vizinhas também. De 24 de dezembro até 06 de janeiro é a época que a folia tocava. Tocava, sempre tocou e toca até hoje! (Maria Geralda)

Sobre as origens da festa do Menino Jesus, há versões de que foi fundada pelo atual festeiro, Seu Zezinho. Outros relatos apontam que a festa atrelada à folia, data de um tempo um pouco mais antigo, quando era realizada por outro festeiro, e a folia era formada pelos mais velhos, que foram morrendo. Quando um dos últimos folieiros dessa antiga formação estava muito doente, prestes a morrer - após alguns anos em que a festa [do Menino Jesus] ficou enterrada - ele chamou Seu Zezinho e outras pessoas e pediu que eles **levantassem a festa [e a folia]**, pois a *Folia* sempre existiu. Assim, após autorização do padre e do arcebispo, a folia de Reis de Paracatu de Paracatu de Baixo e a Festa do Menino Jesus foram retomadas e até então são realizadas por Seu Zezinho. Há registros de que essa retomada, que muitos consideram como a fundação da folia, aconteceu no ano de 1961. Mas segundo algumas narrativas, a folia remete a um passado ainda mais longínquo, possivelmente mais de um século, atribuindo ao surgimento da folia uma espécie de força

“mítica⁴⁴” (PORTELLI, 2005), que assim como a chegada do Santo Antônio na igreja, é capaz de agenciar a própria produção dos sentidos de lugar e comunidade:

Porque não era da minha época, nem da época do meu pai, a gente nem estava na face da terra. Então veio vindo essa folia, veio todo mundo aprendendo, a gente já nasceu e cresceu dentro da folia. Então a gente também é apaixonado com folia. Porque a gente cresceu... quando a gente era criança todo mundo tocava, todo mundo cantava. Só que depois cada um casou, cada um partiu pra um lado. Mas a folia nunca deixou de existir. (Maria Geralda)

A *Festa de Nossa Senhora Aparecida*, ocorria no dia 12 de outubro, com *missa, procissão da bandeira e levantamento de mastro*. Há relatos de que a festa começou com uma senhora da comunidade, Dona Efigênia, que resolveu celebrar a data com missa e procissão. Conta-se que a primeira imagem de Nossa Senhora Aparecida com a qual foi iniciada a tradicional *festa*, foi uma das primeiras imagens da antiga⁴⁵ igreja de Paracatu. Em uma determinada época, em meados do século XX, um padre que passou por lá resolveu renovar as imagens da igreja, *jogando fora as imagens antigas, jogando no rio*. A imagem foi resgatada por Seu Zezinho, a pedido de sua esposa, e fizeram um altar para a santa em sua casa. Anos depois, muito tempo após a morte precoce da esposa de Zezinho, a *imagem que era dela* acabou voltando à igreja, *emprestada*, a pedido de Dona Efigênia, para a primeira festa de Nossa Senhora.

Aí ela [Dona Efigênia] fez a festa, meu pai fez andor, pra arrumar um jeito de carregar, meu pai que inventou o andor. Inventou o andor. Não existia andor, inventou o andor, o que nós chamamos de andor hoje é onde coloca Nossa Senhora. Então inventou, deu o nome de andor e andor ficou. Todo mundo conhece como andor. Aí meu pai fez bonitinho lá pra colocar Nossa Senhora Aparecida e essa dona [Efigênia] fez com procissão, teve a missa, o padre celebrou. (Maria Geralda)

Por alguma razão, os anos se passaram e a *imagem nunca voltou para a casa* de Zezinho, no altar de sua já falecida esposa. Ficou na *igreja, o lugar dela*, mesmo após a compra de uma nova imagem de Nossa Senhora pela *igreja*.

Por diante todo mundo pegou a celebrar a missa e a procissão do andor com Nossa Senhora Aparecida e veio vindo a festa assim. De um foi passando para o

⁴⁴ Considerando, nessa acepção, que “um mito não é necessariamente uma história falsa ou inventada; é, isso sim, uma história que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento (...) transformando-o na formalização, simbólica e narrativa das auto representações partilhadas por uma cultura.” (PORTELLI, 2005, p. 121)

⁴⁵ Antes da grande *reforma*, quando a antiga igreja foi derrubada e uma nova (a edificação atual) foi construída, por volta dos anos 1990

outro. Veio fazendo a festa, sem carreata, só mesmo a missa, levantamento de mastro, procissão. E com isso veio vindo. (Maria Geralda)

No início dos anos 2000, houve um trágico acidente de ônibus, que levava pessoas, a maioria rapazes jovens, de Paracatu de Baixo, Paracatu de Cima e outras comunidades para Congonhas. No acidente, várias pessoas morreram, mas a maioria das pessoas de Paracatu de Baixo sobreviveu ao acidente, e atribuíram a graça à Nossa Senhora Aparecida. Depois disso, a *festa* dedicada à santa passou a figurar como uma das mais importantes do calendário anual da comunidade, tendo como uma de suas principais marcas a *carreata*, que reúne *carros, camionetes e motos*, que circulam pelas localidades de *Águas Claras, Pedras e Patrimônio* (pequena localidade pertencente a Claudio Manoel), levando no *andor* a *imagem de Nossa Senhora* e parando nas respectivas paróquias.

As *festas de Paracatu* em geral, especialmente a *Festa do Menino Jesus* e a *Festa de Nossa Senhora*, evidenciam a forte relação de Paracatu de Baixo com *outras comunidades* próximas, em especial Paracatu de Cima, Pedras, Águas Claras, Cláudio Manoel, Ponte do Gama, Barretos. Estas comunidades pertencem à chamada Paróquia de Monsenhor Horta, distrito ao qual Paracatu de Baixo pertence na divisão territorial do município de Mariana e com o qual há também um vínculo bastante acentuado nas narrativas. Mais uma vez a configuração do território que envolve essas comunidades da parte rural do município de Mariana/MG se faz de forma bastante atrelada a uma divisão da Igreja Católica (que possui proeminência significativa no município) e também da própria assimilação da religiosidade e das formas de vivenciar o sagrado pelas pessoas, sobretudo na figura dos santos padroeiros.

Percebe-se que o termo *festas*, nas narrativas das pessoas da *comunidade de Paracatu*, tem um significado bastante vasto, podendo se referir a um *dia de santo* com *missa, procissão de bandeira e levantamento de mastro* ou a festas com duração de vários dias, com a presença de pessoas de outros lugares, almoço, barraca, banda de música, *comes e bebes*. Para esses sujeitos, pode-se dizer que as *festas* tem múltiplos significados, em processo de transformação e reconfiguração no contexto do desastre. São momentos de *estar junto, fazer junto*, de compartilhamento de esforços para sua realização, compartilhamento da mesma *fé*, de devoção ao mesmo *santo*, de pertencimento à mesma *terra*. Entendidas como “lugares de memória” (NORA, 1993), reforçam a lembrança do que ‘faz comunidade’ e alimenta sua identidade, suas origens, suas memórias. Enquanto

cumprimento de promessas e demonstração de gratidão *aos santos* de devoção, são também uma espécie de renovação de um compromisso com o sagrado, uma característica fundante da própria noção de *comunidade de Paracatu*.

Através do trabalho da memória, operação que se passa em um presente marcado pelo “sofrimento social” relacionado ao desastre e seus efeitos, o passado da *comunidade* é tido pelas pessoas que o vivenciaram como *lócus* da continuidade e fluidez da experiência da vida, da estabilidade, autonomia, tranquilidade, liberdade, fartura, relações harmônicas. Esse olhar para o passado antes da lama se processa em comparações com o presente de privação da convivência, da liberdade, do acesso à terra, da dependência, das incertezas e dos conflitos que marcam essa nova forma de experimentar o mundo. A elaboração do passado também possui um aspecto de sua projeção no futuro, com a ideia do reassentamento e a expectativa (e o desejo) de retomar a vida de onde parou, e ao menos tentar voltar ao que era antes. Esse desejo é manifestado em várias falas, mas ao mesmo tempo é tido como uma espécie de utopia, pelo sentimento de que nada será igual e que o desastre, além do território, suprimiu todo um mundo da vida que jamais será recuperado.

A memória torna-se muitas vezes uma forma de suportar a dureza do presente, transportando-se imaginativamente a um passado vivido que passa a ser atravessado pela comparação com o presente e pela presença da *lama*. Narrar o passado e o ‘mundo perdido’ sob a lama, também se torna uma estratégia discursiva de denúncia dos efeitos do desastre sobre as vidas e territórios, explicitando a vasta gama de elementos entrelaçados que compõem um modo de vida centrado no lugar, e que foram interrompidos pelo desastre de forma irreparável. A memória nesse sentido se mostra uma das faces do processo de luta por direitos e por reparação dos danos sofridos, e base sobre a qual, de alguma forma o mundo da vida vai sendo reconstruído cotidianamente.

As narrativas presentes nesse capítulo, a maioria delas colhidas no âmbito do trabalho da Cartografia Comunitária realizado pelo Gesta, devem ser compreendidas a partir de sua inserção em um contexto narrativo. As pessoas falam em um momento específico, sob os efeitos muito recentes da experiência traumática do evento crítico e sob a vivência cotidiana intensa do processo decorrente desse evento, o desastre como contexto da vida. Falam para interlocutores específicos, uma equipe de pesquisadores acadêmicos que se propõem a elaborar um material que lhes dê sustentação a suas demandas por reparação e direitos. Falam de locais variados, por vezes entre as ruínas do território, por outras em suas casas na cidade de Mariana, e ao longo do texto tentei evidenciar esses

diferentes cenários onde as entrevistas se processaram. Falam enquanto *comunidade de Paracatu*, como se entendem, mas falam também a partir da identidade de atingidos, ambas obviamente entrelaçadas. Falam com intencionalidades específicas, mais ou menos conscientes, a eles e a nós pesquisadores, dentre elas a constituição de lutas políticas; a sua reconstrução enquanto sujeitos no mundo, parte de um grupo; o acionamento de identidades coletivas como *comunidade rural* como forma de acionar pertencimentos e direitos específicos, especialmente no reassentamento. Desta forma, a memória é construída sob um quadro de referências, que vai muito além das próprias reminiscências, são referências sociopolíticas que compõe o contexto que vivem. Esses aspectos não fazem da memória e da experiência de lembrar e narrar menos verdadeiras ou menos legítimas. Ao contrário, são partes fundantes da vida desses sujeitos no mundo e devem assim ser considerados enquanto possíveis formas de transformar os contextos políticos mais amplos nos quais estão inseridos.

CAPÍTULO 3: O DESASTRE E O TEMPO DA VIDA: DO PROVISÓRIO AO CRÔNICO, DO SOFRIMENTO ÀS RESISTÊNCIAS

A vivência cotidiana do desastre se prolonga enquanto contexto das vidas das vítimas sob a forma de uma crise crônica (VIGH, 2008) deflagrada por um “evento crítico” (DAS, 1998) que, longe de se esgotar em seu período emergencial, na violência e no trauma de sua irrupção, desdobra-se no tempo enquanto processo lento e contínuo, que envolve todas as dimensões das vidas dessas pessoas. Nesse processo, marcado por ambiguidades, sofrimento, criatividade, encontros, desencontros, conflitos, resistências, adaptações e transformações, as pessoas que sofrem os efeitos do desastre em suas vidas ordinárias passam a criar, inventar, assimilar e aprender, formas de lidar com o sofrimento, resistir às violências do processo, lutar por direitos, recuperar-se do trauma e reconstituírem-se enquanto sujeitos em um mundo da vida transformado radicalmente nesse contexto.

Uma dessas formas encontradas para tornar-se sujeito em meio ao desastre é a prática de narrar a dor e o sofrimento, que decorre (também) das múltiplas interações sociais produzidas no âmbito do desastre, dentre elas a própria produção etnográfica. Como aponta Telma Camargos da Silva (2010), narrar a si e ao sofrimento vivido é uma forma de dar sentido à experiência e ao mesmo tempo tornar-se sujeito e “imprimir sua identidade no mundo” (SILVA, 2010). As narrativas produzidas no contexto do desastre em questão quase sempre inscrevem o passado no presente e o presente no passado. A experiência do presente é geralmente elaborada em contraste com a memória construída de um passado. Nesse trabalho da memória, as instabilidades, tensões e incertezas de uma vida provisória, “*em compasso de espera*”, são contrastadas com uma representação do passado como *lócus* da tranquilidade, liberdade e união. Essas narrativas, entendidas não como meras representações, mas como constitutivas de experiência, nos ajudam a compreender como o evento crítico se inscreve nos corpos cotidianamente, e como a vida presente, em alguns momentos parece ser uma espécie de espectro daquilo que era antes, ou daquilo que poderia ser se nada tivesse acontecido.

A experiência cotidiana do desastre nas vidas das pessoas pode ser interpretada sob a noção de “sofrimento social”, que “resulta do que o poder político, econômico e institucional faz às pessoas e, reciprocamente, de como essas próprias formas de poder influenciam as respostas aos problemas sociais.” (DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M., 1996, p. 1)⁴⁶. O sofrimento social é, portanto, ao mesmo tempo uma experiência individual, sentida e expressa nos corpos, coletiva, pois geralmente é compartilhada, afeta as categorias, configurações e sentimentos de grupo, e também possui caráter político e social multiescalar, pois é fruto de ações e práticas produzidas em relações presentes em múltiplas camadas. Essa natureza multiescalar da produção do sofrimento social e as estruturas de poder e violência, que muitas vezes escapam às consciências daqueles que sofrem seus efeitos, são constantemente desveladas à medida que a crise se torna crônica e o desastre se torna o contexto, revelando assim os processos sociohistóricos que podem ser identificadas como causas desse sofrimento e as estruturas de poder e ações práticas que o atualizam e intensificam. Essa noção abarca a experiência do sofrimento sob uma perspectiva multidimensional (VALENCIO, 2014), atravessando o que entendemos por categorias (relativamente) estáveis, mesclando-se em diferentes esferas da vida social. Desafia nossa compreensão acerca das fronteiras entre o individual e o coletivo, porque o sofrimento social está simultaneamente em ambas esferas e “os modos de sentir o trauma são ao mesmo tempo locais e globais” (DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M., 1996, p. 1)⁴⁷. A dor e o sofrimento, localizadas nos corpos individuais, carregam o selo da autoridade e do poder (DAS, 1998), pois esses corpos são sempre corpos inseridos no mundo. Desta forma, dor e sofrimento não podem ser vistas apenas como “experiências individuais que surgem da contingência da vida e ameaçam romper um mundo conhecido. Elas também podem ser experiências ativamente criadas e distribuídas pela própria ordem social.” (DAS, 1998, p. 138)⁴⁸

Telma Camargos da Silva (2010), ao tratar das narrativas acerca do desastre radioativo envolvendo manipulação de Césio 137 em Goiânia, nos anos 1980, que provocou mortes, adoecimentos e uma série de outros efeitos a longo prazo sobre as vítimas, reflexiona acerca dos efeitos do ato de narrar o sofrimento, ponderando se “seria

⁴⁶ No original: “Social suffering results from what political, economic, and institutional power does to people, and, reciprocally, from how these forms of power themselves influence responses to social problems.”

⁴⁷ No original: “(...) how the modes of experiencing pain and trauma can be both local and global”

⁴⁸ No original: “Pain and suffering, however, are not simply individual experiences which arise out of the contingency of life and threaten to disrupt a known world. They may also be experiences which are actively created and distributed by the social order itself.” (p. 138)

o próprio processo de narrar constitutivo do sofrimento social enquanto insere os sobreviventes no jogo da política da memória? Ou, a narrativização constitui fator de empoderamento do indivíduo que sofre?” (SILVA, 2010). Essa segunda hipótese se embasaria no entendimento de que o ato de “narrar o sofrimento possibilita adentrar na esfera da dor não abarcada pelo paradigma da racionalidade médica” (p. 1) e, portanto, permitiria ao sujeito tecer o sofrimento as rupturas no seu cotidiano com sua história de vida, enquanto “um corpo inserido no mundo”, portanto, em um contexto de poder (SILVA, 2010).

Entre os atingidos com os quais estabeleci contato ao longo da pesquisa, nos três primeiros anos subsequentes ao rompimento da barragem, percebi que narrar o sofrimento tornou-se parte da vida ordinária. Como já abordado anteriormente, o processo que leva o sujeito a narrar seu sofrimento e suas perdas possuem dimensões múltiplas, que passam pelo esforço no sentido de se fazer sujeito e de reconstrução de si no processo do desastre, mas também pela necessidade de denunciar acerca das causas, responsabilidades e efeitos do desastre em suas vidas, corpos, territórios. As narrativas do sofrimento nos remetem às múltiplas possibilidades de objetiva-las e os diversos contextos em que elas se processam: pesquisas acadêmicas, grande mídia, conversas informais entre amigos e familiares, produções audiovisuais, instrumentos cadastrais do processo de reparação etc. No caso da midiática da vida dos atingidos, muitos deles reclamam da exposição excessiva de suas vidas particulares (sobretudo nos primeiros meses após o rompimento da barragem, quando houve muito assédio de jornalistas), distorção e enquadramento de suas falas em matérias tendenciosas, perda de *liberdade e de sossego*. Em outros momentos percebi da parte deles um sentimento de satisfação no fato de serem reconhecidos, assim como suas histórias de vida, como enredo de filmes de grande circulação. Há um constante incômodo com o assédio constante de produtores audiovisuais, pesquisadores que chegam de forma invasiva e com propostas prontas, dispostos a ouvir apenas o que lhe aprazem. Por outro lado, reconhecem a necessidade de terem suas vozes ouvidas, de denunciar o sofrimento, e de não deixar que sua experiência *seja esquecida*, ao menos enquanto não tiverem alcançado seus direitos e retomarem suas vidas de forma autônoma. Esse processo pode ser lido sob a chave do que Veena Das chama de “transformação de biografias individuais em textos sociais” (DAS, 1998) no âmbito de eventos críticos, e como esse processo pode ser utilizado (por vezes no interior da própria comunidade) com múltiplas intencionalidades, muitas vezes intensificando o sofrimento e os processos de vulnerabilização individuais,

por outras se tornando instrumentos de empoderamento e expressão dessa voz política. Vale dizer que a apropriação do sofrimento dos atingidos por atores sociais como a mídia também está relacionada a uma noção de “violência lenta” (NIXON, 2011), na qual é possível identificar ao longo dos processos uma diferenciação entre o “tempo espetacular” e o “tempo não espetacular”. No caso em tela, o primeiro é marcado pela intensa midiáticação do sofrimento e das vidas individuais por canais de comunicação de todo o mundo, o que gerou uma ampla onda de comoção social acerca da violência do desastre sobre as vidas das pessoas, explorando imagens chocantes como as casas destruídas, carros nos telhados, depoimentos acerca da vivência do rompimento da barragem pelas pessoas nos territórios destruídos. Por outro lado, algum tempo após esse período midiático, o tempo espetacular da violência e do sofrimento, aquelas pessoas cujas vidas foram e continuam sendo radicalmente afetadas pelo desastre, são de certa forma ‘esquecidas’ pela grande mídia. É possível perceber, ao conversar com pessoas em geral que se informam acerca do tema pela mídia, três anos decorridos, uma leve surpresa ao saberem que as pessoas ainda continuam em casas provisórias na cidade, sem reassentamento e sem indenização. O ‘esquecimento’ da sociedade acerca de suas vidas, nas quais o desastre persiste cotidianamente, após um período de intensa exposição, comoção e exploração midiática de suas vidas particulares, mostra-se como intensificador do sofrimento social para atingidas e atingidos.

A violência lenta e a experiência de tempos distintos (espetacular/não espetacular) também se faz presente na experiência de morar na cidade de Mariana e a forma com que os atingidos vem sendo tratados de modo geral pelas pessoas da cidade. Passado um primeiro momento de comoção e acolhimento, influenciados também pelo tratamento midiático do caso, muitos moradores da cidade de Mariana passaram a agir de forma rude e preconceituosa com as pessoas de Paracatu e Bento Rodrigues que lá vivem após a destruição de seu território. Muitos *atingidos* e *atingidas* relatam ter sido *xingados* nas ruas, pontos de ônibus, escolas, estabelecimentos comerciais, por pessoas *de Mariana* que passaram a utilizar termos como *pés de lama* para estigmatizá-los, atribuindo às vítimas do desastre a culpa pela crise e desemprego locais após a interrupção das atividades da empresa. Esse comportamento deve ser também localizado em um quadro mais amplo caracterizado pela forte relação de dependência que a região estabeleceu historicamente com a atividade minerária. A interrupção nas atividades da mineradora Samarco, após o desastre-crime teve como um de seus efeitos o aumento do desemprego e demissões em

massa, afetando diversos setores da economia local. A atitude dos moradores da cidade de Mariana para com os atingidos pelo desastre teve ainda forte influência de movimentos de comerciantes, prestadores de serviço, empresários e políticos locais, que se viam impelidos a hostilizar os movimentos dos atingidos e sua luta por direitos em função da premissa do emprego e da economia, ou seja, um discurso pelo bem da sociedade mais ampla, em detrimento dos direitos das minorias afetadas. Importa ressaltar os contrastes e ambiguidades da experiência do desastre pelos atingidos ao longo do tempo. No ápice da irrupção do evento crítico e em meio à experiência traumática do deslocamento e das perdas sofridas, há uma espetacularização de suas vidas pela mídia e um excesso de atenção pela sociedade em geral, e, ao passo que o extraordinário torna-se a vida ordinária, há uma espécie de esquecimento e silêncio acerca de seu sofrimento e da violência lenta e cotidiana que toma parte de sua experiência no mundo. Esquecimento e silêncio que se fazem em certa medida intensificadores do sofrimento social.

O fator tempo e a perpetuação da violência

*(...) Depois de seis meses que eu voltei [a visitar Paracatu]. A gente foi embora e ficou um tempo sem vir. Aí depois de seis meses que eu resolvi voltar. Voltei, tive lá na igreja também. **Eles não deixaram eu entrar.** Porque eu queria ir na igreja, sabe? Eu tinha mais vontade de ir na igreja do que vir na minha casa, você acredita nisso? [...] Por causa das coisas que ficavam lá, pra ver se achava alguma coisa, alguma imagem. **Só que eles não deixaram entrar não.** Pelejei com o moço pra deixar eu entrar. Falei que eu não ia por a mão em nada, só queria olhar de longe da porta. Aí com muito custo, veio outra pessoa e deixou. Aí eu fiquei na porta da igreja. (Maria Geralda, em entrevista em março de 2017)*

O relato de Maria Geralda é bastante significativo de um processo marcado por violências e paradoxos, em que aqueles que destruíram o território da vivência das pessoas passam a controlá-lo, restringindo o acesso daqueles que lá viveram e para os quais possuem sentidos de lugar. Controle que muitas vezes se sustenta sob um discurso do risco, do perigo e da segurança, mas não apenas. Após derramar toneladas de lama sobre o território de Paracatu, as empresas responsáveis pelo desastre-crime apropriam-se daquele território no âmbito do processo de reparação de danos e monitoramento do que para eles se transformou em “área de risco”⁴⁹. Podemos observar no relato a representação de um

⁴⁹ O enquadramento do território de Paracatu como “área de risco” se baseia no fato de que há uma outra barragem de rejeitos, no mesmo complexo onde localizava-se a de Fundão e com volume bastante superior a

‘eles’, que simboliza aqueles cujo poder foi capaz de destruir sua *comunidade* e suas formas conhecidas de estar no mundo e ainda é suficiente para continuarem a exercer controle sobre o território devastado. Controle que se faz não apenas sobre o território, mas em alguma medida sobre seu próprio corpo, impedindo-a de acessar lugares inscritos na construção de subjetividade desde a infância. A violência de ser impedida de entrar na igreja, para ela, traz uma reconfiguração dos arranjos sociais e posições dos sujeitos nos terrenos sociais conhecidos. Ao voltar ao território, Maria Geralda se viu impelida imediatamente a ir até a *igreja*, um lugar que lhe era familiar e ao qual ela sempre teve acesso e alguma proeminência, enquanto *coordenadora* e frequentadora assídua *desde criança*. Para sua indignação, foi submetida à condição de alguém que deve “*pedir para entrar*”, sob a promessa de que “*não colocaria a mão em nada*”, e somente após uma espécie de submissão (ocasional, com uma razão específica) às regras e ao poder impostos sobre aquele espaço, pôde ficar *na porta*, olhando de longe um lugar do qual sempre esteve tão perto. Essa representação do ‘eles’ diz também acerca do controle que os responsáveis pela destruição de seu território, exercem parte importante de suas vidas, sobre as decisões acerca de seu futuro, de seus direitos, determinando os prazos e as temporalidades burocráticas de uma espera que se faz interminável.

A experiência do controle, da exclusão, dos silenciamentos, ou do que podemos relacionar a essa imagem de alguém a quem apenas é permitido ‘olhar de longe’ para questões que dizem respeito a suas próprias vidas, é também vivenciada pelos atingidos em outras esferas, como aquelas decorrentes do processo de gestão burocrática do desastre, ou o que ZUCARELLI (2018) chama de “gestão da crise e da crítica”. A “participação” dos atingidos no processo luta por direitos e reparação justa de danos materializa-se geralmente na forma de incontáveis *reuniões* que envolvem processos de mediação e “harmonização coerciva” (NADER, 1994) por agentes do Estado, ou seja, busca-se minimizar os efeitos do conflito, e não suas causas. Conflitos que são tratados pelas empresas como “dissensos” a serem transformados em “consenso” (ZUCARELLI, 2018). Esse processo envolve uma constante tensão entre o controle do tempo do processo e reparação justa dos danos. Por um lado, os atingidos vivenciam o sofrimento intensificado pelo tempo de espera pelas indenizações e pelo reassentamento. Por outro, vivenciam conflitos (os “dissensos”, para as empresas) na luta por reparação justa, o que faz com que a concretização de seus direitos se distancie ainda mais no tempo.

esta, com risco de rompimento. A categoria “área de risco” parte de uma noção da engenharia relacionada aos chamados estudos de *dam break*, que avaliam os riscos de ruptura de barragens.

O “tal dissenso” para as empresas configura o álibi perfeito para a lentidão do cumprimento de suas obrigações. Para o juiz de direito pode refletir ineficiência na negociação e contribuir ainda mais para a morosidade da justiça. Mas para os atingidos, aquilo que se encontra na “caixinha do tal dissenso” é fundamental para a construção de instrumentos mínimos da coleta de informações sobre as perdas sofridas. (ZUCARELLI, 2018, p. 2016)

Sob o discurso da ‘necessidade de celeridade’, alguns atingidos são convencidos de que o atraso na verdade se deve à ausência de consenso, e que a luta por direitos e reparação justa na verdade é um empecilho para sua materialização. Esse discurso da celeridade e da necessidade de ceder e de aceitar a negociação de direitos se apresenta muitas vezes nas vozes de representantes do poder judiciário e do próprio Ministério Público. Em uma das reuniões do processo de discussão acerca das indenizações, atingidos questionam acerca do fato de os criminosos terem a prerrogativa de decidir quais direitos devem indenizar e qual o valor de cada elemento destruído. Em resposta, o promotor diz que no mundo ideal não seria assim, mas que no mundo real é preciso ceder alguma coisa, ou seja, negociar direitos. Esta postura desvela a forma com que o poder de controle sobre os processos é capaz de subverter lógicas e a própria noção de justiça. É importante dizer que a maior parte dos atingidos tem plena consciência dessa configuração de poder e das estratégias discursivas e práticas das empresas que colocam o ‘fator tempo’ como inimigo da concretização de direitos. Há uma consciência produzida na vivência e aprendizados diários desses espaços institucionais, de que não são os conflitos (ou dissensos, para as empresas) que atrasam o processo de reparação, mas sim o *modus operandi* das empresas e Estado, que, ao esvaziarem-se da culpa e da responsabilização pelo desastre, adotam o lugar de “mediação”, ou de “parte interessada” no processo de negociação (ZHOURI, 2018; ZUCARELLI, 2018). Desta forma, operam sob a lógica do ‘consenso x dissenso’ para que o processo seja conduzido dentro de suas próprias dinâmicas e interesses. O tempo, nesse caso, trabalha sempre a favor daqueles que detém o poder de “controlar os processos e o fluxos” (MASSEY, 2000), sobre aqueles para os quais as decisões afetam radicalmente o rumo de suas vidas. Estes, que muitas vezes são vencidos pelo cansaço, aceitam a ‘negociação de direitos’ em nome de ‘ter algum direito’, ou até mesmo de ter tempo de vida para usufruir de algum desses direitos.

Então são várias coisas que são pedidas lá e que ela [a Samarco] endurece (...) Ela não aceita. Então ela tem uma lei, por isso que ela fica endurecendo, porque tem uma lei que protege. Essas leis que tem sobre reassentamento de barragem, elas favorecem sempre a Samarco. Então o que eu vejo, se a gente ficar esperando as coisas acontecerem, eles vão fazer tudo baseado nessas leis que estão lá e eles não vão estar fora da lei. O que eu aprendi lá é o seguinte, eles estão violando os nossos direitos, dentro da lei. Dentro da lei, porque tem uma lei que os protege. Mas eles estão violando direitos humanos. Os nossos direitos estão sendo violados. (...) Porque você vai para a reunião, eles endurecem, não querem isso, não querem aquilo, não querem aquilo outro, e a coisa acaba acontecendo. É isso que a gente tem visto. Vai lá, faz reunião, briga, fala e no final quando você descobre, a Samarco faz do jeito dela, mas baseado nessas leis que a gente não pode aceitar pra gente. (Angélica, Oficina de produção do Boletim da Cartografia Comunitária, setembro de 2017)

O relato acima versa acerca do que é chamado um *endurecimento* da Samarco/Fundação Renova acerca da reformulação do cadastro dos atingidos para levantamento de danos, visando à reparação. Esse *endurecimento* está relacionado a esse *modus operandi* das empresas e Estado ao longo do processo de gestão do desastre, em que conflitos são tratados como dissensos em construção (ou seja, em produção de consenso), seja através da “mediação” e “harmonização coerciva”, seja no *endurecimento* respaldado pela lei, que na verdade é a adequação e interpretação da legislação vigente em favor dos interesses das Empresas/Estado/Capital. Nesse sentido, vale também destacar a consciência dos atingidos acerca do papel do Estado e suas leis na gestão do desastre, permitindo muitas vezes a violação de direitos, dentro de uma prerrogativa da ‘legalidade’. Estado que geralmente se furta de seu papel esperado na exigência do cumprimento de prazos e da concretização dos direitos das vítimas, transferindo a reponsabilidade pelo controle desse processo às próprias empresas, detedoras de capital, ao qual de muitas formas está submetido.

Na rotina exaustiva e repetitiva de reuniões os atingidos quase nunca são ouvidos de fato, mas geralmente *informados* ou *orientados* pelos diversos atores⁵⁰ que compõem o contexto do desastre. Poucos meses antes de se completarem três anos do rompimento da barragem, foi criado o G20, um grupo de atingidos de Paracatu que se reúne semanalmente para dialogarem sem a presença da Fundação Renova e elucidarem dúvidas junto à Assessoria Técnica e fortalecerem suas posições e decisões de forma mais coletiva, visando assim um reconhecimento mais efetivo de suas reivindicações. Nas palavras de algumas pessoas que participam desse grupo, sua criação foi um momento decisivo em que

⁵⁰ Fundação Renova, empresas, assessoria técnica, empresas de consultoria terceirizadas, Ministério Público, dentre outros.

“decidiram se apropriar do processo” do reassentamento e indenizações. Nesse espaço, as pessoas se sentem mais livres para opinar, expor e esclarecer dúvidas que por considerarem muito básicas, muitas vezes não manifestam em reuniões junto a advogados da empresa, técnicos ou ministério público. Porém, apesar de discutem amplamente acerca de posições sobre questões a serem decididas com sua participação em outras esferas, pois aparentemente lhes foi dada essa premissa, quando tomam alguma posição contrária ao que parece ser uma decisão tomada a priori pelas empresas, essas posições do grupo são desmontadas por algum argumento técnico ou alguma justificativa jurídica.

Primeiro, achamos que essa história acabaria depressa. Depois, percebemos que já estava demorando demais. Agora, já vai para três anos. É a mesma coisa de ir jogando roupa e mais roupa dentro de um guarda-roupa. Quando você abre a porta, vem tudo em cima. Se tivessem confiado na gente desde o início... A maioria só quer o justo. Se a confusão tá aí, quem provocou foram eles. Se não confiamos neles, quem provocou foram eles. Colocam vizinho para brigar com vizinho. Fazem tramoia atrás de tramoia. Negam os nossos direitos. Dizem que “tal coisa” não se aplica aos critérios da empresa. E, então, perguntamos: Qual o critério que eles encontraram pra jogar o rejeito na gente? Se não tivessem ficado nessa briga de gato e rato, isso já tinha chegado ao fim. Tem muita gente acusando os(as) atingidos(as), falando que a culpa é nossa, que só queremos dinheiro. Mas não vamos deixar que nos obriguem a nada. Queremos poder dizer o que não é certo e o que não se aplica. Isso não é sonhar demais. Tem que ter o aval do(a) atingido(a), senão não passa. É a mesma coisa de fazer uma peça de teatro, ou um filme, sem o ator principal. Todo mundo se esquece que essa história é nossa. Brincam de faz de conta, mas não estamos na Terra do Nunca. (Luzia Queiroz, Jornal A Sirene, 30 de julho de 2018)

O fator tempo e seus efeitos na vivência do desastre pelos atingidos, relaciona-se com o que Scott (2012) chama de “descaso planejado”, ou seja, o estabelecimento de uma série de ações ao longo do tempo, calculadas de forma que os mais fracos, ou seja, aqueles que não detêm poder sobre os processos e fluxos, sejam os mais prejudicados inclusive pelo decorrer do tempo e ausência de soluções conclusivas. O descaso planejado pode também ser lido na chave da violência lenta e cotidiana do desastre, que se mostra em efeitos a longo prazo como adoecimentos físicos e psíquicos, no terreno de incertezas quanto ao presente e ao futuro; na cronicidade da condição tida inicialmente como provisória, como por exemplo a dependência e a privação da casa, das indenizações e das condições de retomada autônoma da vida; no cansaço pela rotina exaustiva de reuniões e por outro lado, a ausência de respostas e a exclusão dos processos de decisões efetivas; no tratamento institucional do próprio sofrimento, tentando enquadrá-lo em categorias legíveis

e mensuráveis, como por exemplo a transferência do sofrimento de uma esfera de interpretação social para a esfera individual e medicalizada.

Um desastre é (também) produzido nos interstícios entre as reações dos sujeitos afetados pelas violências impetradas e o tratamento racional burocrático dado a esses sujeitos e seu sofrimento social diário. Mas se por um lado há uma intensificação do sofrimento decorrente do tratamento institucional burocrático do desastre, marcado pela lógica do poder, e no próprio passar do tempo, por outro, há um esforço diário dos atingidos de luta por sair do lugar de observadores distantes, olhando *da porta*, e adentrar no espaço que lhes é de direito, ocupar seu lugar de protagonistas no processo de retomadas de suas vidas. Vale dizer que esse movimento não acontece para todos os atingidos e nem da mesma forma, havendo uma série de divergências e apropriações diferentes da experiência por parte de cada um. Aqueles que decidem engajar-se politicamente no processo de luta por direitos e no confronto do discurso do “dissenso/consenso” que parte da tentativa de harmonização coerciva, e explicitando-o enquanto conflito, muitas vezes pagam preços altos.

Depois do que aconteceu ficamos abalados, tristes, nervosos. As pessoas olham pra gente, mas parece que não sabem com quem estão falando. Se é com a pessoa “da barragem”, da família ou colega. Acabamos perdendo algumas dessas pessoas, e a gente sente por elas terem ido embora. Por isso, não gostamos nem de ouvir falar em mineração. É que temos medo da outra. A Germano, a que ainda está lá, e é muito maior que a de Fundão. Para muitos de nós, a quantidade de medicamentos até dobrou. (Luzia Queiroz, Jornal A Sirene, 30 de julho de 2018)

É um trabalho que toma tempo da vida, afeta relações, afeta o corpo e saúde, inscreve-se nas identidades individuais. O sofrimento se multiplica no tempo, na incompreensão de amigos e familiares ante ao engajamento político de alguns, no isolamento de pessoas com as quais se convivia antes, na marca que a *mineração* trouxe para suas vidas e continua rondando como um fantasma. Assim como sofrimento, o uso de medicamentos também se multiplica no decorrer do ‘desastre cotidiano’.

O que nos remete ainda às formas e lógicas com que o sofrimento social é tratado na gestão da crise nas vidas individuais, e como esses enquadramentos podem potencializá-lo. É importante reconhecer o fato de que os atingidos enquanto pessoas que vivenciaram uma experiência traumática, necessitam de apoio psicológico e médico como

forma de auxiliar a lidar com a dor e o sofrimento e as empresas, assim como o Estado, devem fornecer as condições básicas de acesso a esses tratamentos reparadores. Porém, quando o sofrimento e a dor são tratados ou evidenciados como estritamente problemas individuais abarcados pela categoria médica da ‘saúde mental’, solucionáveis através da medicalização do sofrimento, há o risco do esvaziamento do debate sobre os fatos que deram origem a essa experiência, suas causas e responsabilidades, além da sua dimensão coletiva. Três anos após o rompimento da barragem, predomina entre os atingidos o uso de medicamentos antidepressivos e ansiolíticos (PRISMMA, 2018) e o índice de depressão entre os atingidos é de cinco vezes maior do que a descrita pela Organização Mundial de Saúde (OMS) para a população brasileira em 2015 (PRISMMA, 2018). Esses dados podem ser interpretados como reveladores da natureza processual e cumulativa do desastre enquanto processo cujos efeitos agudos incidem, dentre outros, sobre os corpos das pessoas, marcados pela experiência da *lama* e pelo desastre cotidiano. Mas também revelam acerca das diversas apropriações e enquadramentos do sofrimento, muitas vezes utilizados para legitimar a atuação do Estado e das empresas no atendimento “eficiente” às vítimas do desastre, focando nas ações e soluções de problemas que emergiram com o desastre, e ao mesmo tempo desviando o olhar de suas causas e de como esse tratamento institucional e tecnicista pode intensificar o sofrimento e os adoecimentos relacionados.

Vida na cidade, estar em Mariana: repensando categorias e marcadores da experiência no mundo

Uma das características dos eventos críticos e do sofrimento social decorrente desses acontecimentos e processos traumáticos é o fato de que as categorias e sistemas de significados são profundamente desestabilizados e reconfigurados por indivíduos e grupos. No caso em tela, como já apontamos anteriormente, noções como ‘*casa*’, ‘*terra*’, ‘*alimento*’, ‘*liberdade*’, ‘*roça*’, ‘*cidade*’, ‘*convivência*’, ‘*tempo*’ vem sendo ressignificadas nas experiências decorrentes do rompimento da barragem de Fundão e o deslocamento compulsório, bem como representadas de diversas formas nas narrativas dos sujeitos atingidos. Narrativas produzidas a partir do desastre, que passam inevitavelmente por oposições e comparações entre ‘antes e depois da lama’, entre a ‘vida na roça e a vida na cidade’, ‘passado e presente’, ‘liberdade e privação’, ‘convivência e solidão’, ‘união e

fragmentação’, ‘dependência e autonomia’ dentre outras, que refletem a experiência percebida acerca do presente, em comparação com a representação do passado na memória. Faz-se relevante então evidenciar como essas categorias vem sendo elaboradas pelos sujeitos em interação com uma série de atores sociais e a partir de uma experiência de sofrimento, bem como mostrar as formas elaboradas, inventadas, assimiladas e aprendidas pelas pessoas para “navegarem socialmente” em meio à crise e resistirem às violências e imposições.

A “*vida na cidade*”, por vezes também narrada como *viver, estar ou morar em Mariana*, surge nas narrativas como uma experiência, um modo de estar no mundo que emerge a partir do desastre. Não apenas pelo fato de terem sido deslocados para a cidade após o rompimento da barragem, mas porque estar na cidade se transformou em um símbolo do que representa a vivência cotidiana do desastre. A perda de seu território, suas casas, relações sociais, e modos de vida, ao menos da forma que eram. Nesse sentido, *vida na roça* e *vida na cidade*, como já vimos, tornam-se muito mais do que o sentido literal dos termos pode sugerir, mas a significação de uma diferença marcada entre dois modos de vida, *antes e depois da lama*, a vida como era e como passou a ser com o desastre. Como aponta SILVA (2010) ao tratar das narrativas das vítimas de um desastre radioativo, a marca do evento crítico engendra uma construção de uma segunda identidade onde “a fronteira entre o antes e o depois⁵¹ do desastre estabelece características distintas para se situar no mundo” (SILVA, 2010, p. 14). Essa diferenciação comparativa é por vezes superlativa, dadas as condições de privação e sofrimento, e as dimensões que o passado ganha no trabalho da memória, marcando formas de estar no mundo e um caráter político de denúncia dos efeitos do desastre. Nesse sentido, a “*vida na roça*” (ou *em Paracatu, nossa terra*) representa para os sujeitos seu modo de vida tradicional, autônomo, marcada pelas noções de *liberdade, terra, convivência, união, divertimento, tranquilidade*. A *vida na cidade*, uma nova condição na qual foram inseridos a partir do desastre e à qual precisam se adaptar, sobreviver, resistir, reinventar.

(...) eu não gosto da cidade não, já acostumei na roça, não gosto não. Aqui nós ia buscar lenha, nós ia andar pra esse mato afora (...). Lá não tem serviço, nós vamos ficar fazendo o que dentro de casa? Dormir (...) ficar na cama deitado vendo televisão. Aqui a gente ia buscar uma lenha, ia mais os meninos, aí as

⁵¹ Entenda-se nesse caso, antes e depois do evento que deflagrou o desastre, que corre enquanto processo enquanto durarem as experiências das vítimas.

meninas quando trazia da escola, eles iam andar comigo por aí afora. E lá fazer o que em Mariana? Só comer e cama. Se você fica em casa desse jeito, você fica brava, menina, não aguenta não. Nossa senhora, esse negócio de ficar comendo e cama não tá com nada não. (Luciene)

Imagina você ser nascida e criada num lugar, aonde você tinha um divertimento, dia de jogo aqui era uma festa no campo, todo mundo amigo, todo mundo unido. Ali onde você convivia com todo mundo, você tinha liberdade. É diferente do que você viver hoje em Mariana. (...) Imagina você ficar 24 horas dentro de casa sem ter nada para você fazer? Daí você enjoa de televisão, não é igual aqui que você pode sair, tem alguma coisa para você fazer né, você conversa com um, vai na casa do outro, você tá plantando uma horta, você tá mexendo em algum lugar. Lá não! E não é a mesma coisa, a liberdade não é a mesma. (Viviane)

Na dinâmica entre *seguir em frente* e *lutar por seus direitos*, entre sofrimento e resistência, a ‘*casa*’ ganha um papel central nos discursos e práticas no contexto do desastre por parte dos atingidos, enquanto signo da perda de autonomia e modo de vida, e ao mesmo tempo signo da possibilidade de retomada autônoma de suas vidas. As narrativas acerca da *casa* são múltiplas: a *casa* da memória, casa própria e da vida autônoma, derrubada pela lama; a desventura de *viver na casa dos outros*, em referência às casas e apartamentos alugados onde vivem atualmente; a distância entre as *casas* antigos vizinhos, parentes e amigos; a busca por uma casa própria na cidade de Mariana; as rotineiras visitas às casas no território devastado; o sonho⁵² da *reconstrução da casa* no reassentamento, dentre outros. A ‘*casa*’, como já vimos, representa nesse sentido mais do que sua materialidade, mas os significados do *construir devagarinho*, do compartilhar, da memória, da possibilidade de ter um *quintal*, uma *horta*, plantar, ligar-se à terra, da interação com familiares e vizinhos etc.

A perda da *casa* e de tudo o que ela representa, autonomia e estabilidade econômica, dinâmicas e significados relacionadas a trabalho, família, terra, reciprocidade, por vezes ‘o *trabalho de uma vida*’ empregado em sua construção ao longo do tempo, a herança dos ancestrais, as memórias da infância, etc. afeta profundamente as subjetividades de quem sempre morou em *uma casa que era sua* e passa a *viver na casa dos outros*. Interfere no sentimento de autonomia, no planejamento das dinâmicas entre família e patrimônio através do “horizonte de gerações” (WANDERLEY apud OLIVEIRA, 2008), nas “estratégias de vida” (BEBBINGTON, 2011) e redes de sociabilidade.

⁵² Que por vezes soa como algo muito distante ante ao sistemático descumprimento de prazos e compromissos por parte da Fundação Renova.

(...) *Eu acho uma falta de respeito com as pessoas lutarem uma vida inteira para ter a sua casa e morrer debaixo de telhado dos outros, debaixo de casa dos outros (...) não pode uai! Se a casa é dos outros não pode. Como que você aluga a casa e fica lá colocando um monte de coisas? Como você planta lá umas latas de flores, como você planta alguma coisa lá? Na casa dos outros não pode uai (...) para eles às vezes não significa nada, mas para quem gosta, para quem é nascido e criado na roça, que gosta das suas coisas, isso faz uma diferença enorme (...) Para eles pode não valer muita coisa, mas para gente vale muito.* (Viviane)

(...) *Porque todo mundo aqui podia até receber menos, mas tinha coisas que compensavam. Você sabia que você estava cuidando do que era de você, hoje tá aqui (...) cuida lá de casa dos outros, enquanto cuida da casa dos outro, a minha cai [a casa que ainda ficou de pé no território devastado].* (Maria Geralda).

Na casa dos outros, não se pode plantar, colocar quadros na parede, falar ou ouvir música alta, gritar os vizinhos. A perda da casa afeta profundamente os hábitos cotidianos, hábitos inscritos nos corpos, que precisam ser controlados de uma maneira diferente. A perda das condições de reprodução desses hábitos, formas de se situar no mundo, leva os indivíduos a experimentar a perda de parte de si enquanto sujeitos:

Todos os **hábitos são disposições afetivas**, que uma disposição formada através da repetição frequente de uma série de actos específicos é uma parte íntima e fundamental de nós próprios, que **esses hábitos têm poder exatamente porque fazem intimamente parte de nós próprios**. (CONNERTON, 1999, p. 107, grifo nosso)

Em um texto para o Jornal A Sirene em novembro de 2016, Angélica escreve sobre a experiência de viver um ano sem “lá fora” e os hábitos cotidianos abarcados por essa expressão, transformados e ressignificados na experiência do desastre:

Um ano. Um ano sem Paracatu. Um ano sem “lá fora”. Ouvi essa expressão e fui tomada imediatamente pela certeza de que ela sintetiza muito a saudade que temos: as experiências de trocas com a natureza, como sentir o vento no rosto, escutar o som dos pássaros, sentar no chão. Em minha memória sinto o cheiro do mato pisado e repisado na vivência de todos os dias. Sem esforço, ouço a risada de nossas crianças subindo nas árvores. (...) Cada casa, por menor que fosse seu espaço, tinha flores, uma horta, uma árvore, um pezinho de fruta ou apenas um limoeiro. O “lá fora” faz muita falta! Para amenizar a ausência da natureza, aprendemos a fazer horta vertical em recipiente descartável. Não me saí muito bem. (...) Andar descalço na grama, cavucar a terra com as mãos, encontrar uma goiaba madura fora de época escondida no meio das folhas, seguir uma galinha e encontrar sua ninhada com vários pintinhos. De realidade

passou a sonho num piscar de olhos. (...) Um ano. 365 dias. Compramos vasos de flores, fizemos hortas suspensas, as crianças brincam em ruas de lazer, tomamos sol na varanda, na ilusão de que aquilo são nossos quintais. Que Deus nos ajude! Estamos em compasso de espera. Saudade do nosso “lá fora”. É lá fora que a vida pulsa. (Por Angélica Peixoto, com apoio de Fernanda Tropic, novembro de 2016)

Na cidade, as pessoas precisam adaptar seus corpos às possibilidades oferecidas. A relação com a terra muitas vezes é substituída por tentativas de construir hortas verticais ou plantar flores em vasos. Hábitos e práticas diárias são reinventados, adaptados, ressignificados. Enquanto isso os hábitos passados ganham novas cores e sentidos na memória de quem vivencia o desastre. Ao perder a casa e a relação com a terra, as pessoas criam formas de lidar com essa experiência de privação. Algumas delas, as que possuem casa de pé na parte alta do território devastado, no retorno quase semanal a suas casas, para cuidar das plantas, colher alimentos na horta. Aos que não possuem essa possibilidade, na invenção de formas de adaptar seus corpos e hábitos a uma nova forma de vida.

As narrativas da *vida na cidade*, simbolizada muitas vezes pela privação da liberdade e pelos limites do apartamento, em contraste com a percepção de fluidez do território e amplitude do espaço, versam sobre uma necessidade de controle de antigos hábitos e consequentemente novas formas de autocontrole sobre seus próprios corpos. Deslocados de seu território e de seus modos de vida, as pessoas devem aprender a domar seus corpos, controlar suas vozes para não incomodar os novos vizinhos e não ferirem às novas regras de sociabilidade impostas pelo contexto. Em *Paracatu*, podiam se expressar livremente, ‘*no grito*’, um costume local de se comunicarem a distância com uma entonação específica de voz, uma determinada forma de se postar, de usar o próprio corpo, suprimidas e transformadas pelas novas regras da *vida na cidade*. “(...) [*em Mariana*] *quem que eu vou gritar? Eu tenho medo até de chamar meus vizinhos quando preciso de ajuda.*” (Izolina).

A experiência da *vida na cidade* é também marcada pela privação de múltiplas naturezas, da liberdade de “*andar pelo mato afora*” ou pelas ruas da comunidade, da convivência diária com pessoas conhecidas para uma conversa demorada à sombra de alguma árvore, de deixar a *casa aberta* sem preocupações, de “*deixar as crianças livres no quintal*” ou na casa de vizinhos, parentes, amigos. Privação até mesmo dos mais simples hábitos cotidianos:

(...) era uma maravilha, fogão a lenha, fogão a gás. Nós gostava de comida de fogão à lenha porque tinha serpentina. Um banho à tarde, podia ficar duas horas no banheiro, aquela água quentinha. Era uma maravilha! Energia não vinha tão cara. Agora, se toma um banho lá em Mariana hoje, energia chega no fim do mês te arreventa (...) A mulher buscava muita lenha por aí afora, nessas beiradas, minha mulher saía qualquer hora do dia aí, o sol podia tá quente, do jeito que for, e ia pros alto a fora aí buscar lenha na cabeça aí, porque ela não sabe ficar à toa, acostumou mexer na roça. (Jerônimo).

Uma senhora que ainda tem sua *casa de pé* e volta a Paracatu aos finais de semana e feriados, relata que *antes da lama*, mesmo aposentada, trabalhava *na roça* todos os dias, prestando serviços de *capina, plantio e colheita* para pequenos sitiantes da região. Ela conta que gostava de sua rotina *na roça*, que trabalhava, cuidava diariamente de suas flores e de seus três pequenos *poços de peixe*. Segundo ela, *(...) na cidade é diferente, não se conhece os vizinhos, não se pode andar de qualquer jeito*. (Imaculada, Anotações de caderno de campo, julho/2017). Essas narrativas expressam uma experiência de cerceamento da liberdade, controle dos corpos, formas de sociabilidade afetadas, assim, como as relações dos sujeitos consigo, com a família, com o trabalho, com o tempo e suas próprias trajetórias de vida.

Hoje, nós estamos aqui jogados, sem poder fazer o que a gente fazia, porque aqui, se eu fizer uma festa de natal igual eu fazia na roça, a polícia chega ali e né: Para, já é onze horas, para! (...) Então a gente fica muito triste (...) Isto acabou com nós, isso acaba com a vida da gente. Ninguém tem alegria. (...) Porque não tem outra alternativa, a gente tem que ficar é calado. (Vera)

A privação da *liberdade* é algo bastante presente nas experiências das crianças, que, acostumadas a circular livremente em quintais e ruas, passaram a viver em apartamentos, longe de seus amigos, primos, vizinhos, com quem conviviam diariamente. *Na roça, brincavam soltas nos quintais, na rua, na praça, na quadra*, caminhavam sozinhas até a *escola*. Na cidade, precisam ser transportados de seus bairros para a escola geralmente *de ônibus*, e quando não estão na escola, passam a maior parte do tempo dentro de casa, pois na cidade não tem mais o “*lá fora*”. As crianças passam a experimentar outra relação com o espaço, com a paisagem, com a casa, com o brincar e com a noção de liberdade:

(...) os meninos era bicicleta, era subir na árvore, era ter a liberdade de ir pra casa de todo mundo dessa redondeza. E hoje eles estão lá presos, menino, igual bicho na jaula mesmo. Eles ficam subindo grade de portão. Aí de vez em quando eles: “Ôh saudade, eu quero ir embora pra Paracatu”. (Luzia)

Nas narrativas do sofrimento e da privação, marcadas pela representação das rupturas trazidas pela experiência do desastre, pelas memórias de uma vida vinculada a um território e pelas lembranças de uma forma de mundo irrecuperável, a noção de *saudade* ganha novas dimensões na experiência cotidiana e passa a figurar como uma presença constante, uma forma de definir e narrar parte dessa vivência.

Agora só ficou uma coisa que dói. A lembrança e a recordação, mais nada. Que até que eu vou colocar tudo no devido lugar de novo, eu acho que eu não aguento mais não. (Izolina, março de 2017).

As palavras acima evidenciam a experiência da *saudade*, da *dor* em *recordar* o que não voltará nunca mais e ao mesmo tempo as incertezas quanto às possibilidades dos *atingidos* de reestruturar a própria vida, “*colocar tudo no lugar*”, o que remete a ideia de retomada autônoma da vida, voltar a ter sua casa própria e alguma estabilidade mínima. Há uma espécie de sentimento de luto pelo ‘mundo devastado’, pelos *anos de trabalho destruídos pela lama*, pela interrupção de ciclos, projetos, sonhos, planos, da fluidez da vida com era *antes da lama*. A ideia do luto remete a algo que se foi e não volta mais, como se aquele mundo conhecido, da forma que era, houvesse morrido, sido enterrado sob *a lama*. E a partir dessa perda, e da memória desse mundo perdido, é preciso encontrar formas de refazer-se e reconstruir um mundo habitável. Um ano após o rompimento da barragem, todas as movimentações e manifestações políticas dos atingidos acerca do desastre centravam-se na representação do *luto*, que também transformava em *luta*, remetendo ao movimento da violência que gera reações como as resistências. A edição do Jornal A Sirene de um ano de desastre marcava em sua capa essa representação do luto.

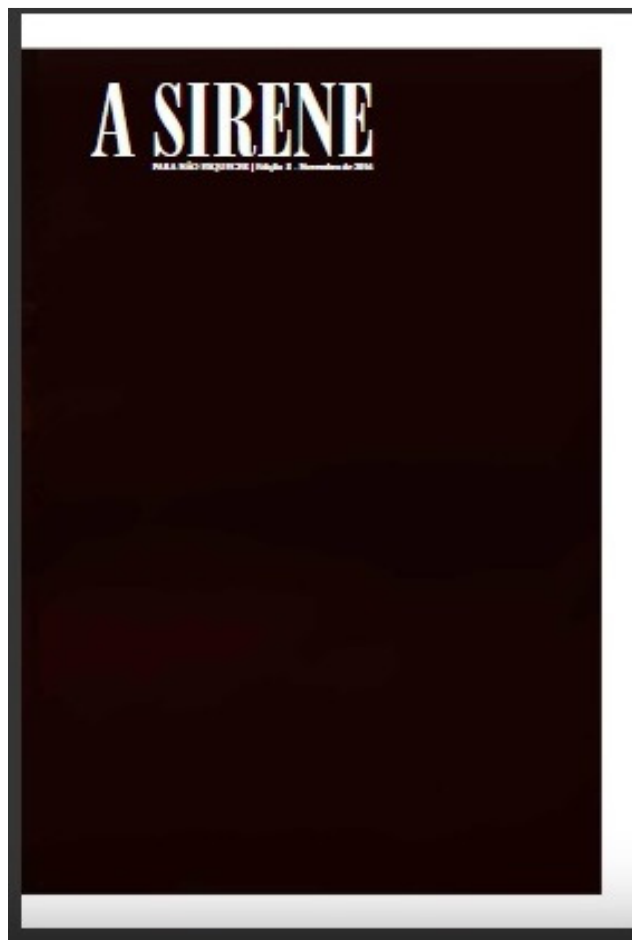


Imagem 10: Capa do Jornal A Sirene, novembro de 2016. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018.

O valor das lembranças dessa forma de vida suprimida, dessa configuração de mundo irrecuperável, contrastam com as lógicas da reparação, seja pela indenização, seja pelo reassentamento.

(...) bens materiais você constrói, Deus dá força e saúde para todo mundo e os bens materiais você constrói né, você compra de volta. Mas a lembrança, o que você viveu no lugar, isso não volta mais [pausa na fala] toda uma lembrança que você tinha, sabe? Não volta mais (Viviane).

Nesse sentido, os atingidos lutam por uma indenização que abarque de alguma forma a dimensão afetiva e simbólica dessas perdas, que não se refere apenas a um cálculo sobre o valor do imóvel rural, puro e simples. Além disso, a indenização justa pela qual eles lutam relaciona cada perda com a experiência traumática que carrega consigo, direito que vem sendo negado pela empresa, que insiste em apresentar propostas de valoração das perdas a partir de padrões genéricos, e do “valor de mercado”.

A gente tem que ficar atento com relação a valorização mesmo porque os terrenos da zona rural têm um valor menor; não adianta, isso é fato. Só que é além do espaço, é além do território, como foi tão falado aqui, é além da casa. Então não pode simplesmente valorizar flão, essa casa aqui vale 40 mil"vamos dizer, que seria o valor de uma casa simples, modesta, lá na zona rural, seria 40 mil. Mas diante de todo transtorno de todo problema, essa casa vale 40 mil? Ela tem que valer mais! (Angélica)

Em 2018 estive presente em uma das reuniões acerca da matriz de danos que faz parte do processo de valoração das perdas para o cálculo das indenizações, em que estavam presentes advogados das empresas, funcionários da Fundação Renova, Ministério Público, técnicos de empresas terceirizadas, assessoria técnica, dentre outros. Enquanto um técnico contratado pelas empresas apresentava sua metodologia para valoração de perdas como uma árvore de manga, apresentando as certificações técnicas da metodologia utilizada, nos padrões de valoração do agronegócio brasileiro, se valia de estratégias discursivas como “*tudo no mercado tem seu preço, mas nem tudo está à venda*”, como forma de aproximar-se do sentimento dos atingidos e adiantar possíveis contestações acerca da valoração monetária de itens que tinham outros valores e realmente não estavam à venda. Após esses discursos, ele apresenta longamente e a partir de termos e lógicas estranhas a maioria das pessoas presentes, dizendo acerca de seu esforço para se fazer entender, ele faz a valoração de árvores como mangueiras e jabuticabeiras, considerando a “*vida útil produtiva*” de uma árvore dessa em plantações em larga escala, enfocando ao final seu “valor de mercado”. Além dos protestos e ironizações dos atingidos acerca da afirmação de que a vida produtiva de uma mangueira é cerca de 20 anos, contrastando com os relatos de árvores centenárias e bastante produtivas, um produtor rural presente à reunião contesta a lógica das empresas para interpretar as dimensões das coisas perdidas e a relação das pessoas com essas coisas:

Aqui ninguém vive de produzir manga. A gente comia as frutas da época e agora temos que comprar no supermercado, cheio de agrotóxicos. Quero saber, vocês vão nos devolver um pé de manga produzindo?” (Marino, morador de Paracatu de Cima).

Como vimos anteriormente, as relações das pessoas com o próprio alimento eram comumente pautadas por uma conexão direta com a terra, pelo plantio e colheita de frutas, legumes, ervas e verduras nas casas, pelas constantes *trocas* entre amigos, vizinhos,

parentes. Com o deslocamento decorrido do desastre, não há *terra, quintais, hortas*, e para os que permanecem nas terras, não há segurança acerca da qualidade desse alimento e seus efeitos à saúde quando consumidos, considerando a contaminação do solo, da água e do ar. Distantes das condições anteriores de acesso à terra, a relação com o alimento passa a ser mediada predominantemente pelo dinheiro e a própria relação com o dinheiro é transformada. As circulações de produtos, serviços e bens que alimentavam redes de sociabilidade e reciprocidade entre vizinhos, amigos, parentes, são interrompidas:

(...) era muito difícil nós comprar verdura. Quase não comprava não. Um passava pro outro. Agora tudo é comprado. Se a gente não tiver dinheiro e quiser comer uma folha de couve, a gente não come. Tudo você tem que ter dinheiro. Tudo comprado. Quiser uma folha de couve, tem que comprar (...) A gente estava aqui tranquilo. A gente saiu corrido pra lá, a gente nem adaptou direito (...) Eu vivia com salário, que é a pensão do meu marido e eu fazia algum bico aqui, eu me virava muito bem e lá não dá. Se for pra ficar com salário lá, não dá (...) se quiser comer uma folha de couve tem que comprar, se não tiver o dinheiro você não come, tudo é comprado, não dá. E mesmo a Samarco dando o salário, se a gente não souber controlar, não dá não. (Dadá).

*Porque a gente lá, a gente plantava de tudo, sabe? Eu vinha aqui em Mariana era só receber e comprar o arroz com feijão, né? Até carne se eu quisesse eu não comprava, porque tinha galinha e eu matava bastante (...) Você pensa bem, ontem eu passei na rua e olhei: sete reais uma dúzia de ovo caipira. Você pensa bem, eu tinha umas cinquenta galinhas (...) umas trinta galinhas que botava todo dia. A sete reais a dúzia, quanto será que eu por dia ganhava? Eu tirava uns trinta reais por dia só de ovo. **Eu tirava, eu dava pros outros, trazia.** Era desse jeito. Se chegasse uma pessoa lá em casa, tinha muito, então podia levar. E hoje? (...) ovos, se eu quiser, sete reais a dúzia. Pensa bem. Hoje se eu tivesse as minhas galinhas todas lá... Acabou tudo! (Vera).*

A própria relação com o alimento, autonomia e dinheiro são reconfiguradas a partir do desastre. O alimento era fruto de uma relação direta com a terra, que envolvida a família e alimentava redes de reciprocidade. Ter alimento com variedade e fartura na própria *casa*, e, além disso, ter algo para *dar para os outros* é algo muito significativo e presente nas narrativas e comparações entre a *vida na roça* e a *vida na cidade*. Essas redes de reciprocidade e sociabilidades foram profundamente afetadas pelo desastre, que destruiu as condições básicas para sua reprodução.

A '*lama*' e o deslocamento forçado para a cidade interrompeu diversos planos, horizontes e projetos de vida, muitos deles construídos ao longo de muitos anos e envolvendo esforços diversas pessoas e gerações. O desastre afetou projetos individuais e familiares, recém finalizados, em andamento ou a serem iniciados, como reformas de

casas, negócios familiares ou projetos coletivos da *comunidade*, como por exemplo o *coral* e o *grupo de jovens*. As narrativas desses projetos e planos interrompidos envolvem esforços, sacrifícios, investimentos financeiros e de tempo, significados e sonhos construídos individual e coletivamente, como podemos observar no relato a seguir, acerca de como o desastre afetou a estrutura e os planos de uma família:

(...) Agora tem que ver questão de emprego, que meu marido vai ter que arrumar um jeito de começar a ganhar dinheiro também, porque lá a gente mexia com gado de leite, aí (...) nesses dois anos [pós rompimento da barragem] o nosso negócio foi por água abaixo. Acabou. Zerou. A gente não consegue nem tirar leite mais. Porque ele tem que vir pra cá [para a cidade], não tem como ele ficar lá. Eu não posso ir pra lá, eu não posso ficar na roça, porque eu trabalho na escola de Paracatu, a escola de Paracatu tá aqui [na cidade], então eu tenho que estar aqui. Como que ele ia ficar lá e eu ficar aqui? (...) como que ele cuida do gado que fica lá, morando aqui? Aí como diz, de uma maneira ou de outra, você tem que fazer uma opção. Quando ele faz a opção por ficar com a família, o negócio não teve como caminhar. (...) E o nosso negócio, que estava crescendo (...) tinha possibilidade de o negócio crescer bastante. (Angélica).

O desastre e o deslocamento interrompem uma diversidade de planos e projetos que envolveram investimentos construídos ao longo do tempo, trazendo consigo a necessidade de uma profunda reorganização das dinâmicas familiares, individuais e coletivas. Outro relato de uma senhora que, após anos morando em um ranchinho, quando estava terminando de *arrumar sua casa, aos poucos*, tem seus planos interrompidos pela chegada da lama:

(...) eu fui fazendo minha casa aos poucos. Na hora que a minha casa estava toda arrumada, só faltava eu por forro, nós tava combinando assim: Nós vamos por forro na casa agora. Eu vou trocar os pau do telhado, tirar as parte que é de pindaíba e depois nós vamos por o forro "Aí comprei os pau. (...) Dia 5 de novembro, olha pra você ver, no mesmo dia chegou. (...) Tinha comprado as madeiras todas da casa, carrinho de mão (...) 5 metros de lona que eu ia cercar a varanda pra nós dormir na varanda, enquanto eles estavam arrumando lá pra dentro. Comprei tudo que precisava. Foi 1800 reais, eu peguei 2000 no banco. Paguei, os pau chegou. (...) Estou pagando [o empréstimo] até hoje (...) eu pago 127 reais por mês (Vera).

O sofrimento pelas perdas também estão relacionados à elaboração das próprias trajetórias de vida, de certa forma interrompidas e reconfiguradas, o que lega outros sentidos ao tempo, ao sentimento de segurança em relação ao futuro, aos esforços e ao

trabalho empregado em sua constituição. Para os mais idosos, a questão do tempo, do que foi construído ao longo da vida, destruído pela lama, e as perspectivas de reconstrução se fazem ainda mais dolorosas na experiência cotidiana do desastre. O tempo da reparação dos danos e da recuperação do que foi perdido jamais alcançará o tempo da vida de muitas pessoas da comunidade:

(...) Ah, acho que não, eu não espero [recuperar] não. Meus meninos estão novos e eu já estou velha, doente, vive só de remédio, remédio, remédio. (...) Aí, tem hora que a gente fica pensando assim, meu Deus, pra quê que eu trabalhei tanto, pra ficar tudo aí jogado? Acabou tudo. Não tenho mais sessenta anos (...) pra viver. Então na hora que era pra mim viver a vida... Muito triste! E pior que logo que a gente saiu daqui meus pés de manga ficaram tão bonitos, olha. (Constância)

A vivência do desastre também se faz marcante no ambiente da *escola de Paracatu*, agora localizada em Mariana, e se mostra bastante significativa do sofrimento social e da “liminaridade” que marca as vidas dos atingidos e atingidas na experiência do ‘desastre como contexto’. A *lama* passa a atravessar as relações entre as famílias, alunos e professores. Entre a necessidade de aprendizagem e de cumprir um currículo estabelecido pelas instituições, e ao mesmo tempo, a necessidade de falar sobre a barragem, a lama, as perdas, as inseguranças e o medo do futuro.

(...) Pra você ter uma ideia, eu conversava com os meninos em 2016 todos os dias sobre barragem. Todos os dias. O primeiro assunto. Aí virou assim, a roda de conversa da sala era barragem (...) E como eu participava muito das reuniões, eles queriam saber de tudo o que estava acontecendo (...) todo dia tinha vários questionamentos. Eles estavam com muito medo da Samarco falir e deixar todo mundo sem casa. Eles tinham pavor disso. Todo dia eles queriam informação, então eu informava de tudo, como é que estava o processo, como que era, como que não era. Então, todo dia, durante 2016 todinho. E os meninos sofreram muito, muito, muito, porque você já imaginou uma criança que quer falar sobre barragem. Isso não é culpa de ninguém, é o processo. Uma criança quer falar, quer colocar pra fora aquilo que ela tem, mas ao mesmo tempo ele tem que aprender porcentagem. (...) A cabecinha tá ali, eu quero saber como que vai ser minha casa," eu não tenho brinquedo," eu perdi minha roupa," eu perdi minha casa,"thas eu tenho que aprender porcentagem."É (...) muito cruel. Muito, muito. Isso mexe comigo até hoje. Assim, muito. Porque a gente tinha que ter muito jogo de cintura pra poder conseguir trazer pro conteúdo. E conseguir passar alguma coisa. E assim, o compromisso que a gente tinha, tem que ter. Tinha uma prova padronizada que independente se eles eram atingidos por barragem ou não, eles tinham que fazer essa prova. Entendeu? (Angélica)

Como apontado no capítulo anterior, as narrativas da vida em Paracatu são marcadas pela estreita relação cotidiana entre professores, alunos e funcionários da escola estava para além dos limites da própria escola e dos horários fixos de atividades letivas. As fronteiras eram fluidas, mesclavam-se com a própria vida familiar, com as atividades da *igreja*, de *divertimento*, de *esporte*, que marcavam a rotina da *comunidade* em Paracatu. Na experiência da escola na cidade, essa relação se restringe no espaço e no tempo. As relações entre as professoras que antes se estendiam longamente após o término da aula, no caminho para casa, no *banquinho da praça*, agora se limitam a uma rápida conversa no curto tempo do intervalo entre aulas. Os alunos que antes tinham liberdade de ir até a casa das professoras “*perguntar sobre o dever de casa*” e depois “*tomar um suco e brincar no quintal*”, como apontado em alguns relatos, agora experimentam outra vivência dessa relação, restrita ao ambiente da escola e às questões do aprendizado formal. As relações de proximidade e de amizade que a *vida na roça* proporcionava por sua fluidez e pelas condições básicas do cotidiano, são profundamente afetadas pela distância e privação da convivência que marcam a *vida na cidade*. Esta é marcada pela ‘mediação’ das relações e experiências, seja pela necessidade de transporte para deslocamentos no espaço ou para que as pessoas se encontrem, seja pelo dinheiro ou por outros novos elementos que se tornam mais presentes nas vivências cotidianas.

Essas ‘mediações’ são realizadas por diversos novos agentes, com destaque para a Fundação Renova/Empresas, que se transforma em uma presença constante nas vidas de *atingidos* e *atingidas*, em suas relações. Seja nas relações entre si, com a *casa*, através do aluguel, com a *escola*, através do transporte e outras questões burocráticas, com o *dinheiro* e o *comprar* através do *cartão benefício*, do qual passam a depender financeiramente na cidade, dentre outras. Esta instituição, assim como outras que passaram a figurar a experiência das pessoas, estão presentes nas *reuniões*, nas *festas*, em praticamente todos os momentos de *encontro da comunidade* no ‘desastre como contexto’. Desta forma as experiências, a *convivência*, as relações perdem parte de sua fluidez e espontaneidade, parecem ser filtradas a todo momento pelo desastre como contexto’ e todos os novos elementos que ele traz consigo. A *convivência*, representada como algo que se dava espontaneamente na fluidez da vida cotidiana, passa agora a depender de muitos esforços individuais e coletivos e da construção de novas formas de existência em meio à crise.

Em relação à interrupção de projetos de vida, individuais e coletivos, além de todas as perdas mais concretas e quantificáveis foi também perdido um determinado ‘ritmo de

vida', trajetórias, coisas e significados construídos ao longo de muito tempo, coisas que *não se fazem da noite para o dia*. Muitas dessas perdas levaram muito tempo para se construírem e para se refazerem seria necessário mais um longo tempo, “*começar tudo de novo*”, e, mesmo assim jamais serão recuperadas integralmente. Os atingidos possuem a consciência de que tais perdas estão relacionadas a um tempo perdido que nunca mais será recuperado, a caminhos que não mais poderão ser trilhados, à fragmentação de vidas, coletividade, sonhos, planos. A vida das pessoas e suas trajetórias não param no tempo, não podem esperar o reassentamento para voltarem a se refazer. A vida precisa continuar, as pessoas mudam, envelhecem, trilham novos caminhos. O que existia, da forma que existia, nunca mais será retomado. Pode-se encontrar formas de reconstruir, de *não deixar perder* algo que ainda resta, mas nunca mais terão de volta o que perderam em sua integridade.

O paradoxo da cronicidade da ‘condição provisória’

*A sensação que tenho e acho que é a mesma da maioria dos atingidos é que nesses três anos **a nossa vida parou**. Eu poderia estar na minha casa com a minha família, nos momentos de lazer ou fazendo as atividades diárias, como era de costume, cuidando daquilo que eu mais gostava, (...) Como sempre falo, **hoje vivemos em função do rompimento**, mas até isso a empresa entende que é nossa obrigação. Se vamos às reuniões para defender direitos que nos foram tirados é porque eles estão se negando a reconhecer. De quantas reuniões participamos até hoje? Quantas entrevistas foram dadas? Isso aconteceu alheio a nossa vontade, estávamos no anonimato de um distrito tranquilo e sossegado. Quem nos tirou tudo isso é que tem o dever e a obrigação de nos reparar.* (Manoel Marcos Muniz, morador de Bento Rodrigues, Jornal A Sirene 09 de novembro de 2018)

O sentimento de vida parada e de abrir mão de diversas esferas que compunham suas vidas sem contudo obter respostas e resultados do processo de luta, à qual muitos dedicam grande parte das suas vidas, revela-se mais uma face do descaso planejado das instituições, que se desdobra em violência lenta sentida na experiência dos atingidos. Ao mesmo tempo em que discursivamente exaltam a “participação” (ZUCARELLI, 2018) como prerrogativa para que os direitos sejam assegurados, as empresas e Estado tratam essa participação de forma superficial, muitas vezes apenas para cumprir um rito (ZUCARELLI, 2018), deixando deliberadamente que as pessoas percam boa parte do seu tempo com questões já resolvidas em outras esferas, a portas fechadas.

Nessa vivência, a condição de vida marcada pelo deslocamento, pela vida na cidade e pela condição de dependência, inicialmente tida como ‘provisória’, aos poucos vai se mostrando como uma condição de crise crônica, a partir do tempo da espera e das incertezas, da ausência de respostas e da concretização dos direitos reivindicados, como o reassentamento e as indenizações. Esse caráter ‘provisório’ fica evidente na própria relação com a experiência de morar:

(...) em Mariana não comprei móveis bons, não comprei nada bom, nem ajeitei minha casa. Tá tudo mais ou menos. Eu penso que se eu começar a arrumar as coisas é como se eu estivesse aceitando que essa situação é definitiva. (Angélica. Anotações de caderno de campo, setembro de 2017).

À medida que o desastre transcorre no tempo, as pessoas tomam consciência da cronicidade daquela ‘condição provisória’. Muitos desistem de lutar e se resignam, outros adoecem, outros reforçam seus engajamentos na luta política. Os atingidos passam a experimentar “*viver um tempo imposto*”, ou “*em compasso de espera*”, como sugerem algumas narrativas. As reações são múltiplas e a elaboração do sofrimento e da experiência é processada individual e coletivamente.

Nesses 3 anos, a vida já não é mais a mesma de antes. Estamos vivendo na esperança de que as empresas façam alguma coisa, mas até agora nada. Tudo está do mesmo jeito. Temos muitas reuniões, nada é decidido e nem sabemos quando vai ser. Vivemos em um lugar que não é nosso. Tivemos que vir pra cidade, viver de aluguel, de cartão. Essa não é a nossa vida. Eu cuidava da minha casa, vivia tranquila, cuidava das minhas plantas. Agora acabou a nossa liberdade. As empresas acham que o direito é deles, que podem pisar em nós. Não estamos sendo reconhecidos. Atingido não tem valor para eles. Isso não é certo. A culpa é das empresas. Foram elas que cometeram um crime. Tenho ido a reuniões, por exemplo, e fico pensando no meu povo de Paracatu. Muitos já perderam a esperança. Às vezes, olho para as pessoas e vejo isso nos olhos de muitos. Uns estão doentes, outros já se foram e nem puderam ver o novo Paracatu. Sabemos que nossas casas não vão ficar prontas em 2019. Tudo o que queremos é justiça e a empresa nega nossos direitos. Não conseguiram devolver a nossa vida ainda. (...) Agora eu vivo preocupada, pensando quando vamos sair dessa. É muito sofrimento, muita dor, muito desespero. São três anos de angústia e sofrimento. Eu diria que essa marca nunca vai apagar, essa marca vai ser pra sempre, mas a gente vai aprendendo com a vida. (Maria Geralda, Moradora de Paracatu de Baixo, 09 de novembro de 2018)

De alguma forma, o desastre parece mediar a vida cotidiana, pautar o tempo, influenciar decisões das mais básicas e rotineiras às mais amplas. Como observou Veena

Das (1998), ao analisar o caso das vítimas do desastre de Bophal em que “(...) a vida aparece não ser guiada por leis da história e sociedade, mas por uma série de eventos contingentes.” (DAS, 1998, p. 19)⁵³ No caso dos atingidos pelo desastre da Samarco, a vida parece ser guiada em certa medida pela agenda de reuniões, pelo tempo imposto da espera da retomada da vida, do reassentamento, da casa, da justiça, de definições claras, de soluções. Com o tempo, as pessoas vão se ajustando dentro de suas possibilidades à nova condição e à percepção que vão construindo ao longo do processo. A mesma pessoa que relatou acerca da vida provisória na cidade simbolizada na recusa a *ajeitar a casa* (alugada) e *comprar móveis bons*, passado um pouco mais de um ano, decidiu construir casa própria na cidade, comprada com seu próprio dinheiro, como forma de deixar a condição de ‘dependência’ e voltar a ter controle sobre sua vida, ou, em suas palavras, ‘*tomar a vida nas próprias mãos*’ e ‘*vencer a barragem*’.

Nós mudamos pr'aqui [a casa própria em Mariana] dia dez, dez de fevereiro. Falei que nós temos que fazer uma plaquinha e colocar "Dez de Fevereiro, o dia em que eu venci a barragem". (Angélica)

Essa condição *provisória* que se torna crônica, ou a *vida parada* que precisa de alguma forma prosseguir, é marcada por uma série de ambiguidades, como por exemplo o fato de, ao mesmo tempo em que o desastre cotidiano é perpassado pelo sofrimento e pela dor, também proporciona aprendizados, como uma moradora de Paracatu mencionou ao final de uma das oficinas da Cartografia Comunitária de Paracatu de Baixo. Segundo ela, o sofrimento decorrente do desastre é inegável e ninguém gostaria de estar vivenciando aquela situação, mas a partir dela vem sendo produzidos *bons encontros* e *aprendizados*, que não aconteceriam em outro contexto. No capítulo 1 apresentamos também experiências de pessoas que, no âmbito da vivência do desastre e do engajamento político no processo de luta por direitos, reconfiguram a própria subjetividade. O que Veena Das (2007) chama de “trabalho do tempo” – “*work of time*” (DAS, 2007) - também tem seus efeitos nesse processo, seja na adaptação, ajustamento e no *seguir a vida*, o que pode ser interpretado como o que Barrios (2014) chama de resiliência, seja na intensificação das resistências às violências impostas, no acirramento das lutas políticas e dos embates, resistências que não

⁵³ No original: (...) “life appears not to be guided by laws of history and society but by a series of contingent events.”

se restringem a momentos extraordinários, mas também se fazem no cotidiano (DAS, 2007)

Muitas narrativas refletem essas ambiguidades, que são reflexo de um paradoxo dessa experiência em um terreno de incertezas. Discursos que vão de uma leve esperança de que as coisas possam voltar a ser como eram (ou como são na memória) – a *união* da comunidade, as relações sociais e o modo de vida como ele era - a um sentimento de *não deixar perder*, ou *não deixar acabar de uma vez*, se referindo muitas vezes a uma espécie de consciência de que nada será como antes, de que as coisas já estão se acabando e suas ações podem apenas diminuir o ritmo dessa perda incontornável. Essa consciência passa pela lucidez em relação à forma com que atuam as instituições responsáveis pelas ações burocráticas em torno do desastre, fruto também do processo de “aprender a ser atingido” (ZHOURI et al, 2017). Aprendem que os processos de decisão são excludentes, há falta de empenho em atender a suas reivindicações, muitas das palavras e promessas são vazias e escondem por trás de termos técnicos, mapas, maquetes, acordos jurídicos e outros instrumentos do tecnicismo racional burocrático, que se perdem em seus próprios meandros e não concretizam as expectativas criadas e os direitos reivindicados. Aprendem que apesar de tudo é preciso seguir e é preciso resistir, criar estratégias com as “armas” (SCOTT, 1985) disponíveis, inventadas diariamente, para navegar socialmente em meio à crise e desigualdade de poder.

Nesse processo agências afloram entre aqueles que compulsoriamente passaram a vivenciar uma crise crônica, o desastre como contexto da vida. Como vimos, agência não está relacionada a uma noção de “capacidade”, mas de possibilidades de ação em redes de poder estruturadas (VIGH, 2008), porém passíveis de serem transformadas em alguma medida na ação prática dos sujeitos. Veena Das (2010), ao analisar a vida cotidiana na qual os eventos críticos estão ancorados, assinala que a agência não está restrita a momentos de resistência e transgressão, pois isso supõe que a vida cotidiana pode simplesmente continuar como uma questão de hábito. Para ela a agência - e também os sujeitos -, se manifestam, se produzem e atualizam na vivência cotidiana. Desta forma pode-se dizer que nesse processo, assim como sujeitos são produzidos, os contextos são (ou podem ser) alterados, transformados a partir das múltiplas ações possíveis desses sujeitos.



Imagem 11: Procissão da festa de Santo Antônio realizada em junho de 2017 no território de Paracatu. Em 17 de Junho de 2017. Foto: Ana Beatriz Nogueira Pereira.

Nessa esfera das ações dos sujeitos em meio ao desastre que se torna o contexto, ações que se manifestam de diversas formas, em práticas cotidianas, muitas delas restritas ao âmbito individual ou familiar, em ações organizadas coletivamente às violências impostas, que se relacionam ao engajamento político dos atingidos nas lutas frente às empresas, que se dão no sentido de denunciarem tais violências, se fazerem reconhecer enquanto atingidos e reivindicar direitos, dentre outras. Nesse sentido, podemos entender a realização sistemática de festas religiosas no território devastado como uma prática de resistência frente às violências sofridas lenta e cotidianamente no transcorrer do desastre. Essa prática, além das dimensões da relação com o sagrado e com o território, já abordadas, denuncia e expõe publicamente os efeitos do desastre nos territórios e nas vidas, objetiva lembrar à sociedade englobante a cada festa, a cada ano, que aquelas pessoas que perderam seu território e modos de vida, até hoje esperam por seus direitos, até hoje não foram indenizadas e reassentadas. A (re)apropriação do território devastado, que para além das festas, também envolvem embates com a Fundação Renova para que possam usar a igreja, a quadra, o cemitério, vem acontecendo ao longo desses três anos de

desastre, sempre permeados por conflitos entre atingidos e Fundação Renova/empresas, que como já apontado passaram a exercer controle sobre o território.

Em março de 2018, devido às chuvas características da época e às alterações causadas pela lama na topografia do território de Paracatu, a água da chuva passou a formar uma poça gigante em frente à igreja, impossibilitando o acesso das pessoas ao templo. Após muitas reivindicações dos atingidos para que a Fundação Renova/empresas resolvesse o problema, sem resposta, um grupo de pessoas da comunidade de Paracatu se juntou em mutirão, como costumavam fazer, como reformaram a igreja no passado, para desviar a água e assim liberar o acesso à igreja.

O lodo verde que se formou na poça de água em frente à igreja de Paracatu de Baixo significou nosso tempo de espera por alguma providência da fundação/empresas.

– Esperamos mais ou cuidaremos do nosso patrimônio? Não, vamos nos juntar pra tirar a água lá da frente da igreja – decidimos.

O povo da nossa comunidade trabalha com boa vontade.

É assim: – Vamos? Vamos!

No sábado de manhã, bem cedinho, estávamos lá. Usamos nossas próprias mãos, enxadadas, foices e o conhecimento sobre nossa terra. Limpamos o caminho pra água escorrer até chegar ao Gualaxo.

Não precisamos de máquinas, nem de estudos avançados. O que a Renova/Samarco/Vale/BHP não fez nesse tempo todo que nós ficamos pedindo, resolvemos em menos de duas horas. (Por Maria Geralda, extraído de Jornal A Sirene, Ed. 20, abril de 2018)

Eles não sabia que a gente teria coragem de fazer o que fizemos hoje. Não tem poça mais de frente da nossa igreja” (...) A sirene tocou na hora exata que a água estava saindo (...) na hora ficamos muito tristes, mas depois passou. (Maria Geralda, março de 2018, por mensagem de celular)



Imagem 12: Poça de água com lodo verde em frente à igreja de Paracatu. Foto: Silmara Filgueiras. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018.



Imagem 13: Mutirão para desviar a água da poça para o rio. Créditos: Silmara Filgueiras. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018

Frequentemente, os atingidos organizam mobilizações e protestos contra os atrasos no processo de reparação, bem como atos para denunciar e *não deixar esquecer* que o desastre que atingiu suas vidas e destruiu parte de suas experiências no mundo, continua se processando e a violência da lama sobre os territórios transformou-se em violências diárias, em sua interação com as empresas responsáveis. Todos os anos, na data de cinco de novembro, são realizados atos públicos, protestos, missas e outras ações que envolvem a circulação ampla de pessoas pelos territórios devastados e pela cidade de Mariana e toda a bacia do rio Doce. Esses atos públicos partem em grande parte (mas não apenas) da interlocução dos atingidos com movimentos sociais como o MAB, sendo que muitos dos atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão passaram a integrar esses movimentos e apropriar-se da luta contra as formas de apropriação dos territórios sociais pela mineração e outros projetos de desenvolvimento em movimentos sociais institucionalizados. Essas ações remetem à noção de resistência, termo utilizado frequentemente pelos atingidos, com diversas acepções, indo do esforço cotidiano por não deixarem acabarem-se os vínculos e as relações, ao fato de estarem vivos, à realização de festas no território e aos atos e mobilizações políticas junto a movimentos sociais. Ao sugerir repensar as noções de resistência e cotidiano, Veena Das (1998) sugere que a resistência não se dá apenas em meio ao extraordinário, mas também na vida cotidiana. E nesse sentido, podemos dizer que a vivência do desastre pelos atingidos pode ser pensada como uma experiência de resistência que se faz no cotidiano. Vale dizer que nem tudo é resistência, no sentido de exercer alguma força em reação ou oposição a violências e imposições, mas também a necessidade de seguir a vida, adaptar-se, recuperar-se, assimilar a nova condição e as novas formas de ação que se fazem necessárias. As resistências, resiliências e a necessidade de ‘seguir a vida’ não se fazem separadamente nas esferas da vida, mas caminham juntas, variando também nas experiências individuais, haja vista que para cada pessoa esses processos se dão de uma determinada forma e em um determinado tempo. Trata-se de dimensões entrelaçadas, que coexistem na experiência do desastre entre as pessoas atingidas, variando em intensidade e sendo também algo circunstancial, produzidas de diferentes formas em momentos distintos. No processo do desastre, algumas pessoas passam por períodos de maior ou menor engajamento político, maior ou menor envolvimento no processo de luta por direitos. Há alguns que não se envolvem nessas esferas e outros que jamais deixaram de atuar nas esferas de luta. Há aqueles que se dedicam mais intensamente às reuniões e processos institucionais do processo de reparação e reconstrução enquanto outros resistem de outras maneiras, nas dinâmicas da vivência

religiosa, realização de festas, no ambiente da escola, dentre muitos outros. Cada qual à sua maneira constrói a sua experiência em meio ao desastre, a sua resistência, a sua forma de refazer-se enquanto sujeito no mundo, acionando instrumentos e ferramentas disponíveis e compatíveis com suas especificidades individuais. Nesse processo, que é individual, mas também compartilhado, noções de pertencimento, lugar, territorialidade, identidade, memória coletiva e comunidade são produzidas, atualizadas, transformadas.

REFLEXÕES (IN)CONCLUSAS ACERCA DE UM PROCESSO EM CURSO

O povo segue procissão, inventando a cada passo seu caminhar



Imagem 14: Procissão da Festa de Santo Antônio, 17 de junho de 2018. Créditos: Wandeir Campos. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018.

Domingo, 17 de junho de 2018 dia de jogo da seleção brasileira na Copa do Mundo. Estou no ônibus a caminho de Mariana com um colega de grupo de pesquisa, para participar da Festa de Santo Antônio. Tínhamos participado dessa mesma celebração no ano anterior, e aquela havia sido a primeira *feira* de Paracatu que participava no contexto do desastre. Aquela festa de 2017 era também a primeira ocasião em que muitos moradores de Paracatu tinham voltado pela primeira vez ao território devastado, um momento bastante forte e significativo na vida de muitas pessoas. Dois ônibus lotados haviam levado pouco mais de cem pessoas para participarem da missa, procissão e levantamento de bandeira naquele dia. Naquela ocasião a *igreja* ainda estava fechada, com acesso restrito a pessoas autorizadas pela Fundação Renova. Apenas alguns meses depois, após negociações

e disputas entre atingidos e Fundação Renova/Empresas, é que a comunidade de Paracatu de Baixo pôde realizar sua primeira missa na igreja após o rompimento da barragem, em setembro de 2017. No caminho para Mariana, essas lembranças eram presentes e a minha expectativa era de que esse ano de 2018 a Festa de Santo Antônio fosse mais esvaziada, não apenas devido ao coincidente do jogo da Copa do Mundo, mas também porque nas minhas idas recentes a Mariana havia sentido que as pessoas não estavam tão focadas na preparação da festa, como no ano anterior, que agora estavam mais envolvidas com a questão do reassentamento, cujo projeto estava em construção, e por isso não estavam se reunindo para pensar na realização das festas religiosas. Era essa a minha impressão e expectativa. Chegamos a Mariana e após o almoço fomos para o ponto de onde às 13h saíam os dois ônibus da empresa terceirizada da Samarco que nos levaria junto à comunidade até o local da Festa. Para minha surpresa, havia muitas pessoas no ponto de ônibus. Os dois ônibus estavam com cerca de metade dos lugares ocupados. Muitos rostos conhecidos, outros desconhecidos.

No caminho, sentamos nos primeiros lugares, próximos a algumas mulheres da comunidade que participam do G20. Suas conversas variavam entre questões pessoais, de saúde, parentes, trabalho, a críticas sobre processo de reparação, destacando as questões relativas ao G20, criado há pouco tempo justamente para fortalecer a interação das pessoas da comunidade no processo decisivo do reassentamento e indenizações. Relatavam cansaço pelo fato de estarem envolvidas em uma rotina exaustiva de reuniões, audiências, oficinas, grupos de trabalho, reclamavam de estarem atuando “sozinhas”, sem a participação efetiva do *restante da comunidade*, reclamavam da dificuldade de entender termos técnicos e teciam críticas a ineficiência das instituições em solucionar os problemas decorrentes do desastre. Falavam sobretudo sobre a necessidade de agir, apesar do cansaço desses então quase três anos de desastre, sobre a necessidade de as pessoas se unirem, porque “*nada cai do céu*” e não se pode esperar que as coisas fiquem boas no reassentamento sem a participação efetiva de cada um, lutando para que o processo aconteça da forma como entendem ser a melhor, porque segundo uma delas, “*o lugar é você que faz*”. Reflito sobre como as pessoas vem construindo, amadurecendo e assimilando a identidade e discursos enquanto atingidos, com ampla compreensão e consciência do processo, mas também provavelmente incorporando lógicas e discursos, dentre eles o da “participação” (ZUCARELLI, 2018) que, pela repetição constante no

frenesi das reuniões, de alguma forma passam a assimilar e a cobrar uns dos outros a tal “participação”, tida como necessária para que os direitos sejam alcançados.

Chegando em Paracatu, percebo que a quadra está bastante organizada, com o chão forrado com um tapete grosso, para proteger as pessoas da poeira de rejeitos levantada pelos passos, há também muitas cadeiras na quadra, banheiros químicos entre a quadra e a igreja, uma barraca vendendo cerveja e espetinhos de carne, onde algumas pessoas ouvem música, comem e bebem, sob bandeirinhas coloridas que enfeitavam essa entrada, junto com enormes folhas de palmeira. Há vários carros estacionados e outros chegando aos poucos, muitos vindos de localidades próximas como Pedras, Aguas Claras e Paracatu de Cima. Entrando na igreja percebo algumas mudanças. Há uma espécie de biombos de acrílico rente a toda a extensão das quatro paredes da igreja, uma reivindicação já antiga dos atingidos para proteção das pessoas da poeira fina de rejeitos que cobre toda a parede, que por sua vez continua marcada pela lama, por escolha dos atingidos. Logo que entramos na igreja nesse domingo, uma moradora disse que para ela “*a igreja estava estranhamente bonita*” daquela forma. Percebo que as cadeiras de plástico das últimas missas deram lugar aos bancos de madeira originais da igreja, que voltaram aos seus lugares após uma limpeza e restauração. Izolina observou, logo na chegada: “*olha só, meus bancos (...) nossos bancos!*”, referindo provavelmente ao fato de que, segundo ela em conversas anteriores, aqueles bancos foram comprados com dinheiro de uma doação feita por ela, pouco tempo antes do rompimento da barragem. A igreja estava enfeitada com folhas de palmeira, bandeiras, toalha branca na mesa, imagem de Santo Antônio no *andor* enfeitado com papel crepom nas cores branco, vermelho e verde. Maria Geralda, como sempre cuidava de todos os detalhes da preparação da missa. Ela havia chegado a Paracatu na manhã do dia anterior para iniciar os preparativos. Não consegui acompanhar essa preparação, mas pude perceber que foi um trabalho muito cuidadoso feito por ela e outras pessoas provavelmente da sua família. Para essa festa, soube que a *comunidade* queria fazer tudo de forma mais autônoma e com o mínimo de interferência possível da Fundação Renova. Acredito que conseguiram, pois funcionários da fundação apareciam apenas em alguns detalhes essenciais de infraestrutura, como os banheiros químicos, o transporte das pessoas, o tapete na quadra, as cadeiras de plástico, estrutura de som, tudo isso reivindicado pelos atingidos. Essa configuração era bastante diferente do ano anterior, em que funcionários da Renova pareciam querer controlar todos os aspectos da festa, fotografando insistentemente cada detalhe, (inclusive publicando texto e fotos em seu site, como uma ação de reparação

de danos), distribuindo cachorro-quente no momento do levantamento de bandeira, ao lado de carrinhos brilhantes e coloridos de pipoca e garçons de buffet vestidos em roupa social para servir as pessoas, ações que geraram profundo incômodo e reações nas pessoas da *comunidade*. Dessa vez esses representantes da fundação/empresas pareciam muito mais expectadores que protagonistas.

No altar, o padre estava pronto para a celebração da missa. Do lado de fora da igreja, Seu Zezinho, estava preparando a folia que entraria na igreja com sua bandeira vermelha. Os participantes da folia com seus instrumentos preparados, sob a coordenação de Seu Zezinho, começam a tocar e cantar sua tradicional canção:

“Viemos da Terra Santa / Para adorar o menino / Senhora dona da casa / Vem receber a bandeira / Vem pedir uma esmola / Pra fazer a festa dele / Deus lhe pague a boa esmola / Que o dono da casa deu / Se despede da bandeira / Que ela já vai embora”

E aos poucos entraram na igreja, colocando a bandeira à direita do altar. À esquerda estava a bandeira de Santo Antônio, confeccionada por uma ex-funcionária da assessoria técnica dos atingidos, com flores em tons de rosa claro e escuro, pérolas e pedras coloridas e fitinhas de cetim. O coral *“Canta Comigo”*, que agora é também chamado *“Coral da Resistência”*, está a postos, com suas camisetas brancas e vermelhas, sob a coordenação de Angélica. Segundo ela, o coral cantaria sem ensaio, mas a meu ver estava muito bem entrosado, com participação de muitas pessoas (todas elas mulheres) e com o acompanhamento do violão tocado pelo filho de Angélica. Senti que dessa vez o coral estava cantando com mais energia do que das últimas vezes. O clima entre as pessoas em geral era de satisfação por estarem ali, participando daquela festa tão importante para Paracatu, deixando de assistir o jogo da Copa do Mundo e se orgulhando por isso, porque *“a missa era mais importante que jogo”*, porque não era qualquer missa, mas a do padroeiro Santo Antônio. Naquela festa aconteceria a primeira quadrilha realizada no território original da comunidade após o rompimento da barragem. No ano anterior a quadrilha foi realizada na cidade de Mariana, na *Casa dos Saberes*⁵⁴, mas ali, no lugar onde ela *“sempre acontecia antigamente”*, era a primeira vez em três anos e isso era algo

⁵⁴ Um espaço alugado pela Fundação Renova em Mariana para realização de atividades coletivas das comunidades atingidas, mas que com o tempo não foi apropriado pelas pessoas, que não sem sentiam confortáveis naquele espaço.

muito marcado e presente nas narrativas das pessoas. Após a fala do padre, as ofertas e a comunhão, as pessoas se organizaram em duas fileiras, saindo em procissão, revezando-se no carregamento do *andor*, em alguns momentos cantando as canções puxadas pelo coral, em outros momentos em silêncio, rezando ou ao som da folia de reis. A procissão saiu pelas ruas de Paracatu. Penso nesse movimento da procissão, nesse caminhar, por vezes silencioso, por vezes musicado ou recitado, esse caminhar lado a lado, alguns carregando a imagem do padroeiro, outros mais ao fundo, apenas acompanhando, uns cantando, outros não, uns rezando, outros não, alguns, já velhos conhecidos, outros, como eu, bem recentes naquele espaço, muitas crianças brincando, chorando, caminhando. Todos caminhando. A procissão é sempre um momento que me toca bastante nessas festas, de uma beleza um pouco triste, mas acho que o que mais me toca é o movimento, o caminhar, junto, difusamente sincronizado. Olho pra frente, para os lados, para baixo. Comove-me caminhar naquelas ruas marcadas pela cor avermelhada da poeira do minério. Vejo a *escola* destruída pela lama, com risco de desabamento devido à danificação da estrutura pelo peso dos rejeitos. Aquela escola que pelos relatos que ouvi foi cenário de tantas experiências singulares da vida do/no lugar, de uma vivência e um fluxo cotidiano interrompido, transformado. Vivência escolar que ia da sala de aula à horta, passando pela cantina, quadra e culminando muitas vezes na igreja. Lembro-me dos relatos sobre a festa junina na escola, sobre as palhaças “*Marmita e Marmota*”, performadas por duas professoras. Voltando à igreja, após a procissão, a missa é encerrada: “*Viva Santo Antônio, Viva Nossa Comunidade!*” Alguém anuncia que a canjica será servida na quadra e a quadrilha, que vão dançar logo em seguida, será no espaço entre a quadra e a igreja. Após a canjica, começam a organizar a quadrilha, que segundo algumas pessoas “*é apenas uma brincadeira, nada ensaiado*”, como costumava ser antigamente. Eu e meu colega pensamos em dançar, mas desistimos depois de conversar com Izolina, que diz que não vai dançar porque aquilo pra ela “*era uma decepção*”, que “*quer apenas sua casa*”, visivelmente muito incomodada com aquela dança, o que reflete algumas tensões entre as pessoas da *comunidade* no processo do desastre. Por fim, desistimos de dançar a quadrilha, após a fala contundente de Izolina. Mas sua irmã Vera, chama meu colega e eles entram na roda. Foi um momento de alegria, diversão, descontração coletiva. Formou-se uma grande roda, túneis e outras formações tradicionais da dança, narrada por Angélica com muito entusiasmo, naquele espaço amplo, onde, segundo Vera, há três anos atrás havia acontecido a última quadrilha naquele local. “*Três anos depois, estamos aqui*”. Vera, que um ano antes não havia conseguido voltar ao território devastado para a festa do mesmo

santo Antônio. Sinto que estar ali naquele momento foi uma conquista importante para aquelas pessoas, celebrando o padroeiro em sua terra, na sua igreja, “*mostrando Paracatu para o mundo*”, como alguém havia comentado, remetendo a uma necessidade de estarem ali, marcando sua presença naquela terra, que de alguma forma molda suas noções de identidade, pertencimento, comunidade, na vivência de um processo em que é preciso acionar essas noções na reconstrução de si. Estar ali é também uma forma de reterritorialização em mundo fragmentado, de não deixar que sejam esquecidos, de denunciar o desastre enquanto processo que se prolonga no tempo em suas vivências diárias, e ao mesmo tempo, de mostrarem sua força e resistência. Uma das frases da narração da quadrilha foi bastante significativa daquele momento que mistura fé, resistência, luta e necessidade de conviver, de seguir, de festejar, de se alegrar, mesmo em meio a um desastre que torna o contexto da vida: “*Nós saímos de Paracatu, mas Paracatu não saiu de nós!*”.



Imagem 15: Quadrilha da Festa de Santo Antônio, 17 de junho de 2018. Créditos: Wandeir Campos. Fonte: Jornal A Sirene (jornalasirene.com.br). Acesso em dezembro de 2018.

Volto para casa pensando naquelas festas e celebrações como formas de narrar e dar sentido à experiência de desterritorialização, reterritorialização, sofrimento social e sobretudo de resistência. *Festas* que vem sendo realizadas a cada ano, sempre com um

detalhe a mais, uma conquista a mais, pequenas barreiras que vão sendo ultrapassadas a cada dia, a cada reunião, a cada embate. Pequenas conquistas que são muito comemoradas, como por exemplo a possibilidade de voltar celebrar a missa na igreja, usar seus bancos originais restaurados e dançar quadrilha naquele território. Pois apesar de pequenas, nesse contexto em que ‘outros’ controlam tantas esferas de suas vidas, são fruto de uma luta imensa, exaustiva e por vezes dolorosa. Para alcançar tais conquistas e atravessar essas barreiras nessa rede extremamente desigual de poder, pessoas – principalmente mulheres – colocam-se incansavelmente no processo de luta e resistência, engajando-se politicamente em prol de uma causa tomada como coletiva e compartilhada. Mulheres fortes, que não se abatem facilmente, e mesmo extremamente cansadas, continuam caminhando, seguindo procissão, conquistando muitas vezes através de batalhas e renúncias individuais, direitos e conquistas coletivas. A dança na Praça Santo Antônio, a missa dentro da igreja marcada pela lama, com seus bancos madeira de volta aos seus lugares, a festa feita com o trabalho coletivo dos atingidos, que doaram pão, milho, leite, papel para bandeirinhas, pão com mortadela, “*como era antes*”, sem grandes interferências daqueles que lhes devastaram um mundo, mundo que vem sendo reconstruído e reabito dentro das possibilidades daqueles que precisam seguir e lutar, e o fazem em uma dinâmica constante de objetivação e subjetivação, atravessando barreiras cotidianas e seguindo passo a passo a procissão. O *andor* é pesado, mas o povo é forte.

Termino este trabalho com esse ‘relato de campo’⁵⁵ bastante reflexivo e um tanto emocionado, pois ele de certa forma reflete a minha conexão afetiva e subjetiva com as experiências que compõe esse trabalho, que são um recorte, uma parte da experiência que vivenciei nesses dois últimos anos na interlocução com os moradores da comunidade de Paracatu. Além do afeto no sentido mais usual do termo, pois estabeleci relações estreitas com algumas pessoas em campo, sinto-me também “afetada” (FAVRET-SAADA, 2005) por essas experiências, nas quais sinto-me de alguma forma inserida e não apenas na posição de um observador externo que representa uma imagem da realidade. Jamais poderia me dizer “atingida”, mas sem dúvida, fortemente afetada por esse desastre que solapou vidas, mundos e territórios e fez emergir novas formas e novos mundos, e isso me alcança de alguma maneira. As trajetórias de vida, resistência, força e coragem dos atingidos e atingidas para lidar com um contexto tão adverso, com um desastre de tamanhas proporções, inspiram-me profundamente a seguir minha própria trajetória

⁵⁵ Trata-se de um relato de campo escrito logo após o retorno, adaptado para essa seção final da dissertação.

enquanto mulher, mãe, pesquisadora, que busca no encontro com o outro, além das questões relativas a vivência acadêmica, que também são importantes, encontrar-me comigo mesma, transformando-me e talvez transformando pequenos mundos.

Considero que este trabalho levanta mais perguntas do que traz respostas, dadas as especificidades do contexto, sua complexidade e rápida transformação. Trata-se mais de uma abertura a reflexões e a desdobramentos que podem se seguir, acerca de como o desastre é vivenciado cotidianamente pelas vítimas, inscrevendo-se em suas trajetórias de vida, afetando e transformando sua constituição enquanto sujeitos, que, em parte por escolha e em parte por imposição, aprendem-se e constituem-se também politicamente enquanto atingidos, na luta por direitos e por reparação justa. O desastre que reconfigura categorias e noções tais quais tempo, comunidade, identidade, pertencimento, fronteiras. Transformações que são produzidas cotidianamente pelos sujeitos em constantes tensões, conflitos, interações e outras formas de relação com diversos atores sociais, sendo que muitas dessas relações emergem no âmbito do desastre, como a própria relação entre pesquisadora e atingidos. Importante salientar que minha intenção com esse trabalho não foi reificar a condição de violência e de vítima das pessoas atingidas pelo desastre, apesar de que muitas vezes se mostra um pouco difícil não ressaltar a violência e as experiências de sofrimento, dadas as correlações desiguais de força e a minha própria afetação com a violência abrupta e ao mesmo tempo contínua e lenta do desastre sobre territórios e vidas. Desta forma, tentei em alguma medida evidenciar que apesar da violência e das rupturas, algo novo sempre é criado, inventado, produzido, transformado. Muitas vezes essa dimensão não se faz tão presente nas narrativas orais dos atingidos e sim em suas práticas e na minha interpretação decorrente dessas práticas. Por outro lado, não busquei adotar unicamente a perspectiva da resiliência dos sujeitos e sua capacidade de adaptação e recuperação, o que poderia suprimir da discussão as causas sócio históricas produtoras de violência e fragmentação. Trata-se então de uma tentativa de olhar para esse contexto de forma a evidenciar seu caráter processual, as correlações desiguais de poder, as diversas formas com que a violência é produzida e vivenciada, mas também como um contexto em que nem tudo é fragmentação, ruptura, sofrimento, violência. As pessoas não são passivas a essas situações, mas reagem ativamente de diversas formas possíveis, seja no engajamento político militante, seja em pequenas e silenciosas ações cotidianas de resistência, seja simplesmente seguindo suas vidas. Há resistências diversas, há múltiplas formas de resiliência, de adaptação, de resignação. Há violências, mas no conflito há

também negociações, tensões e algumas conquistas. Todas essas experiências estão de alguma forma entrelaçadas, mesclam-se e muitas vezes confundem-se na vivência individual e coletiva do desastre.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict R. Introdução. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: _____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: Fundação Ford, PPGSCA-UFAM, 2006. P. 21-99. v. 2 (Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico)

BARRIOS, Roberto . **What does catastrophe reveal for whom? The Anthropology of crisis and disasters at the onset of the Anthropocene**. Annual Review of Anthropology, 2017, 46:151-166.

BARRIOS, Roberto. **‘Here, I’m not at ease’: anthropological perspectives on community resilience**. Disasters, 2014. p. 329-350

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BEBBINGTON, A. Elementos para una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas mineras. In: BEBBINGTON, A. (Ed.). **Minería, Movimientos Sociales y Respuestas Campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales**. Lima: IEP, CEPES, 2011, pp. 23-46

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **MANA** 13(2): 317-345, 2007

CONNERTON, Paul. (1999). **Como as Sociedades Recordam**. Oeiras: Celta

DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M. 1996. Introduction. **Daedalus . Special Issue on Social Suffering** , 125(1): XI-XX

DAS, V; DIFRUSCIA, T. **Listening to Voices: An interview with Veena Das**. Altérités, v. 7, n. 1, p. 136-145, 2010.

DAS, Veena. The event and the everyday. In: _____. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. Berkeley, University of California Press. 2007.

DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. Delhi: Oxford University Press. 1998.

DELGADO, L. N. A. História e Memória: metodologia da história oral. In. **História Oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.15-31.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESCOBAR, Arturo. La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización. In: _____ **Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales**. Lima, 2010. p. 127-179

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo: Construcción y desconstrucción del desarrollo**. Serie colonialidad/modernidade/descolonialidad. Caracas, Venezuela: 1ª edición Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang (org.) **Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder**. Petrópolis: Vozes, p. 59-83, 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo** n. 13; 155-161, 2005

FASSIN, Didier. Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida: hacia una antropología de la salud. **Revista Colombiana de Antropología**. Volumen 14, enero-diciembre 2004. pp. 283-318

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Edições Loyola, São Paulo, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GEERTZ, C. Os Dilemas do Antropólogo: entre ‘estar lá’ e ‘estar aqui’. **Cadernos de Campo**, nº 7, São Paulo, 1997, p. 205-235.

GUPTA, A.; FERGUSON, J. Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, A. (Org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. P. 30-49

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**. Ano IX. Nº 17. 2007

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Paris, França: Presses Universitaires de France. 1968

HOBBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **SIMPÓSIO NATUREZA E SOCIEDADE: desafios epistemológicos e metodológicos para a antropologia**. 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, Gramado, Rio Grande do Sul, 2002.

LITTLE, Paul. Espaço, memória e migração: por uma teoria da reterritorialização. **Revista de Pós-graduação em História da UnB**. V 2, n. 4, 1999.

MARCHEZINI, Victor. The biopolitics of disaster: policies, discourses, practices. **Human Organization**. Vol. 74, No. 4, 2015.

MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**. Vol. 24 (1995), pp. 95-117

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. **O espaço da Diferença**. Campinas-SP: Papirus, 2000.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 [1925].

MOURA, M. M. **Camponeses**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

NADER, Laura. Harmonia Coerciva: A economia política dos modelos jurídicos. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. V. 9, n.26, São Paulo, out. 1994

NIXON, Rob. Introduction. In:_____ **Slow Violence and the Environmentalism of the Poor**. Cambridge, Massachusetts and London: Havard University Press, 2011, pp. 01-44.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Raquel. A crise como contexto no Médio Jequitinhonha: sobre perícia e política. In: Jalcione Almeida, Cleyton Gehardt e Sonia Magalhães (Orgs) **Contextos rurais e agenda ambiental no Brasil: práticas, políticas, conflitos, interpretações**. Dossiê 3. Belém: Rede de Estudos Rurais, 2012.

OLIVEIRA, Raquel. **Dividir em Comum: Práticas costumeiras de transmissão do patrimônio familiar no Médio Jequitinhonha – MG** [dissertação de mestrado]. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais; 2008.

OLIVER-SMITH, A. **Post-Disaster Reconstruction: an overview of issues and problems**. Paper presented at the Seminar on Socioeconomic Aspects of Disasters in Central America, San Jose, Costa Rica., 1993.

OLIVER-SMITH, Anthony. What is a disaster? Anthropological Perspectives on a Persistent Question. In: A. Oliver-Smith and S. Hoffman (eds) **The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective**. Routledge, 1999.

OLIVER-SMITH, Anthony; HOFFMAN, Susanna. Introduction - Why Anthropologists should study disasters? In: HOFFMAN, S. & OLIVER-SMITH, A. (eds) **Catastrophe and Culture: the Anthropology of disaster**. Santa Fé: School of American Research Press, 2002.

POLLAK, Michael. (1989). Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. 2(3), 3-15, Rio de Janeiro.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. v. 5, n. 10 (1992)

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV. 2005

QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. In: **Revista Brasileira de Educação**. v. 15 n. 45 set./dez. 2010.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte 1). **Mana**, v1, n.4, p.41-73, 1997.

SILVA, Telma Camargo da. **Eventos críticos: sobreviventes, narrativas, testemunhos e silêncios**. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

SCOTT, James. **Wapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985

SCOTT, Parry. Descaso planejado: uma interpretação de projetos de barragem a partir da experiência da UHE Itaparica no rio São Francisco. In: ZHOURI (Org.) **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais**. Brasília-DF: ABA, p. 122-146, 2012

TODOROV, Tvetan. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2000

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói, Editora da UFF, 2008.

VALENCIO, Norma. **Desastres: tecnicismo e sofrimento social**. Ciência & Saúde Coletiva, 19(9):3631-3644, 2014

VIGH, Henrik. Crisis and Chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline. **Ethnos**, V.73:1, p.5-24, March 2008.

WOLF, Eric. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In: RIBEIRO, Gustavo Lins & FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). **Antropologia e poder. Contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003. Pág. 325-340.

ZHOURI, A., OLIVEIRA, R. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: ZHOURI, Andrea, LASCHEFSKI,

Klemens (Orgs.) **Desenvolvimento e Conflitos Ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ZHOURI, A., BOLADOS, P., CASTRO, E. Introdução; Capítulo 2 – O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social. In: **Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais**. São Paulo: Annablume, 2016a

ZHOURI, A.; VALENCIO, N.; TEIXEIRA, R. O. S.; ZUCARELLI, M. C.; LASCHEFSKI, K.; SANTOS, MOREIRA, A. F. 2016a. **O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social**. Ciência e Cultura, 68(3): 36-40. 2016b

ZHOURI, A.; VALENCIO, N.; TEIXEIRA, R. O. S.; ZUCARELLI, M. C.; LASCHEFSKI, K.; SANTOS, MOREIRA, A. F. 2016b. O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social. In: ZHOURI, A., BOLADOS, P. e CASTRO, E. (edit.). **Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais**. São Paulo: Editora Annablume, pp. 45-65. 2017

ZHOURI, A., OLIVEIRA, R., ZUCARELLI, M. e VASCONCELOS, M. Introdução; Capítulo 1 - O desastre da mineração no Rio Doce, Brasil: entre a gestão da crise e a política das afetações. In: ZHOURI, A. (org.) **Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil**. 1ed. Marabá, PA. Editorial iGuana; ABA, 2018. (Publicado originalmente em Dossiê Mining, Violence, Resistance. Vibrant, v. 14, n.2, agosto de 2017, sob o título The Rio Doce Mining Disaster in Brazil: between policies of reparations and the politics of affectations.)

ZHOURI, Andréa. **Lugar, Memória e Direitos: o desastre como contexto**. Texto apresentado na Mesa-Redonda 010. Direitos Culturais e Territoriais, Práticas Estatais e Empresariais e Desenvolvimento, 31^a. Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), Brasília, 9-12 de dezembro de 2018.

ZUCARELLI, Marcos Cristiano. **A matemática da gestão e a alma lameada: os conflitos da governança no licenciamento do projeto de Mineração Minas-Rio e no desastre da Samarco** [tese]. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais; 2018.

WOORTMANN, K. ‘Com Parente Não se Negueia’: o campesinato como ordem moral. In. **Anuário Antropológico**, nº 87, Brasília/Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1990, p.11-73.

WOORTMANN, E. O sítio camponês. **Anuário Antropológico**, 6(1), 164-203. [1982] Recuperado de: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6194>
Acesso em: 02 de dezembro de 2018, às 15h37

DOCUMENTOS TÉCNICOS E REPORTAGENS DE REFERÊNCIA

A SIRENE. Aprender a ser atingido. **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 6. Setembro de 2016

A SIRENE. Um ano sem “lá fora” **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 8. Novembro de 2016

A SIRENE. Atingido, quem é você? **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 10. Janeiro de 2017

A SIRENE. Mulheres na luta. **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 15. Junho de 2017

A SIRENE. Ser atingido. **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 20. Novembro de 2017

A SIRENE. Manter os costumes. **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 26. Maio de 2018

A SIRENE. A nossa luta. **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed. 28. Julho de 2018

A SIRENE. Danos não são negociáveis. **Jornal A Sirene: para não esquecer.** Ed.30. Setembro de 2018

BRASIL DE FATO. **Lucro a todo custo: acidente ou tragédia.** Jornal Brasil de Fato, Reportagem de 05 de novembro de 2016. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/marcas-da-lama/mineracao/> Acesso em 18 de dezembro de 2018 às 20h34

CARITAS BRASILEIRA. **Diagnóstico preliminar dos bens culturais identificados no território atingido em Mariana pelo rompimento da barragem de Fundão.** Novembro de 2017

PRISMMA: **Pesquisa sobre a saúde mental das famílias atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão em Mariana.** Maila de Castro Lourenço das Neves et al (orgs). Belo Horizonte: Corpus, 2018. Disponível em: https://ufmg.br/storage/3/5/1/4/3514aa320d36a17e5d5ec0ac2d1ba79e_15236492458994_644662090.pdf . Acesso em 15 de dezembro de 2018, às 14h40

POEMAS. **Antes fosse mais leve a carga: avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG).** Mimeo. 2015

RENOVA. **Estatuto da Fundação Renova**, 21pp, 28 de junho de 2016. Disponível em: <https://www.fundacaorenova.org/wp-content/uploads/2016/10/estatuto-registrado.pdf> Acesso em 09 de dezembro de 2018, às 17h45