

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

ILKLYN BARBOSA DA SILVA

PRA MOSTRAR PRA ELES QUE NÓS PRECISAMOS É DE LÁ, NÃO DAQUI:
rituais de resistência como novas formas de narrar e vivenciar o desastre no rio Doce

BELO HORIZONTE
2018

ILKLYN BARBOSA DA SILVA

PRA MOSTRAR PRA ELES QUE NÓS PRECISAMOS É DE LÁ, NÃO DAQUI:
rituais de resistência como novas formas de narrar e vivenciar o desastre no rio Doce

Monografia apresentada ao curso de graduação em Ciências Socioambientais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Ciências Socioambientais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Raquel Oliveira dos Santos Teixeira.

BELO HORIZONTE
2018

AGRADECIMENTOS

Acredito que a monografia seja um momento de auto-reflexão de uma trajetória que por vezes é muito melindrosa, mas de grande aprendizado. Agradecer é preciso, pois em minha caminhada na graduação nunca estive sozinho, sempre me sustentei no amor, no cuidado e no carinho vindos das pessoas que me aquecem.

Gostaria de agradecer inicialmente aos meus pais, Ilca e Inaldo, por tudo. Pelo amor infindável que me fortalece nos momentos de saudade de casa, dos bichos, da comida de mãe, da horta... As conversas e risadas pelo telefone foram a minha fortaleza nos dias ruins. Obrigado. Deus está dentro de vocês!

Serei eternamente grato a todos da minha família, incluindo aos que se apresentaram inicialmente para mim como amigos: Isaque, Helen, Ruth, Léia, Lázaro, Ana Paula, Maicon, Lucrécia, João, Tiago, Flávia, Lucas, Meyre, obrigado pela compreensão, diante das minhas ausências e por estarem ao meu lado, me apoiando em todas as minhas decisões. Também agradeço especialmente ao Jeff, pelo companheirismo e ternura.

Meus sinceros agradecimentos à minha orientadora Prof^a Dr^a Raquel Oliveira, que compartilhou comigo nos últimos três anos sua genialidade, compreensão, paciência e dedicação, sempre me transmitindo segurança em suas palavras.

À Prof^a Dr^a Andréa Zhouiri, agradeço pelo seu exemplo de entrega a favor do que acredita e pela possibilidade de fazer parte do GESTA, lugar que me ofertou grande aprendizado durante a graduação. Agradeço também pelo pronto aceite para compor a banca da monografia.

Aos meus colegas de GESTA, obrigado pela possibilidade de compartilhar conhecimentos e afetos, principalmente, aos que dividiram comigo essa jornada: Ana Beatriz, Max, Jéssica, Rafael, Flávia, Yasmin, Lúnia, Mayana, Julia, Thomás, Carlos, Higor, Matheus, Thaíres, Tales, Eduarda, Augusto e, especialmente, à Maryellen, pelo apoio em tantos momentos e pela amizade que nos enriquece.

Agradeço aos meus amigos da graduação por trilharam comigo essa caminhada: Marina, Lina, Karina, Victor, Jasmim, Igara, Emille, Jonathan, Lucas, Samora, Daniel e Bárbara.

Agradeço às agências de fomento à pesquisa, FAPEMIG, CNPq e PROEX, que possibilitaram os trabalhos de campo do grupo, além das bolsas que foram fundamentais para minha permanência na universidade.

Por fim, gostaria de agradecer enormemente aos atingidos de Paracatu de Baixo, pelos acolhimentos, trocas e conversas; pela força e generosidade. Muito Obrigado Vera, Izolina, Maria Geralda, Angélica, Maria do Carmo, Luzia, Jerônimo e tantas outras e outros que compartilharam suas histórias e lutas que frutificaram esse trabalho.

RESUMO

Este trabalho tem como contexto o desastre provocado pelas empresas Samarco, Vale e BHP, que se deflagrou no dia 5 de novembro de 2015 com o rompimento da barragem de rejeitos minerários de Fundão, em Mariana, Minas Gerais e que ainda perdura nos corpos e nas vidas de atingidos de toda a bacia do rio Doce, através dos seus efeitos derrame (GUDYNAS, 2016). A análise buscou investigar o processo de luta política dos atingidos pelo desastre, a partir das festas de Santo Antônio, em Paracatu de Baixo, e da marcha do MAB, que percorreu diversos municípios da bacia do rio Doce, atingidos pela lama de rejeitos.

Num primeiro momento, trago os arranjos da política neoextrativista que contribuíram para o desencadeamento do desastre, ensejando a discussão acerca do caráter multidimensional das perdas. Com isso, teço uma análise sobre a experiência de viver um desastre, a partir das narrativas dos sujeitos atingidos. No segundo capítulo, apresento a Festa de Santo Antônio, em Paracatu, como uma mobilização autônoma do grupo na luta pela defesa do território e pelo reassentamento. Para isso, faço uma análise etnográfica das festas de 2017 e 2018, apontando para as transformações em suas dinâmicas e os elementos que permitem identificá-las como rituais de resistência. Por outra via, no capítulo três trago um pouco da experiência de participação na marcha do MAB, em 2016. Nesse caso, indico alguns pontos de interseção entre religiosidade e política presentes na marcha, que também permitem traduzi-la como um ritual político de oposição à mineração e às empresas responsáveis pelo desastre, apesar de algumas limitações e problemas durante seu andamento.

Por fim, analiso brevemente essas duas experiências evocadas nos capítulos dois e três, com o objetivo de sinalizar pontos em que elas se aproximam e se divergem. Neste sentido, ao considerá-las como rituais de resistência destaco a importância da autonomia para a realização da festa de Santo Antônio e, por outro lado, os limites da marcha como um ritual produzido por um movimento social, com modos de fazer já pré-estabelecidos. No mais, pontuo algumas diferenças desses dois rituais no tempo e no espaço.

Palavras-chave: desastre; mineração; rituais; resistência.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CPT	Comissão Pastoral da Terra
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
GESTA	Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais
IBRAM	Instituto Brasileiro de Mineração
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PL	Projeto de Lei
PLCI	Programa de Levantamento e Cadastramento dos Impactados
PNCSA	Programa Nova Cartografia Social da Amazônia
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
SISEMA	Sistema Estadual de Meio Ambiente - MG
SINPDEC	Sistema Nacional de Proteção e Defesa Civil
TAC	Termos de Ajustamento de Conduta

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Moradores de Paracatu retornando à localidade. Paracatu de baixo, junho de 2017. Fonte: Acervo GESTA.	43
Imagem 2. Procissão da Festa de Santo Antônio. Paracatu de Baixo, junho de 2017.....	44
Imagem 3. Folia de Reis, Festa de Santo Antônio. Paracatu de Baixo, junho de 2017. Fonte: Acervo GESTA.....	45
Imagem 4. Missa da Festa de Santo Antônio na quadra esportiva da escola e igreja de Santo Antônio ao fundo. Paracatu de Baixo, junho de 2017. Fonte: Acervo GESTA.	46
Imagens 5 e 6. Igreja de Santo Antônio com produtos estocados para as gravações do filme. Paracatu de Baixo, abril de 2017. Fonte: Acervo GESTA.....	47
Imagem 7. Missa realizada na igreja de Santo Antônio, Paracatu de Baixo, 17 de junho de 2018. Fonte: Acervo GESTA	55
Imagem 8. Procissão da festa de Santo Antônio, 17 de junho de 2018. Fonte: Acervo GESTA.....	59
Imagem 9. Quadrilha da festa de Santo Antônio, Paracatu de Baixo, junho de 2018. Fonte: Acervo GESTA.....	62
Imagem 10. Primeiro dia da marcha, outubro de 2016. Regência, ES. Fonte: Acervo GESTA.	69
Imagem 11. Edson Silva, morador de Cachoeira Escura pegando água na bica. Fonte, novembro de 2016. Fonte: Acervo Gesta.....	74
Imagem 12. Tropa de choque desviando a marcha, novembro de 2016. Fonte: Acervo GESTA.....	75
Imagem 13. Marcha seguindo para Bento Rodrigues. Foto: Maryellen Lima, 05/11.	76
Imagem 14. Encenação organizada pelo MAB. Foto: Maryellen Lima, 05/11/11.....	77
Imagem 15. A marcha vista do alto, Bento Rodrigues, novembro de 2016. Fonte: MAB.....	78

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: FORMAS DE PRODUZIR E VIVENCIAR O DESASTRE	15
1.1 Extraíndo minério e acumulando riscos: a política neoxtrativista enquanto motriz de um desastre.....	15
1.2 Sobre o conceito de desastre	17
1.3 O desastre e o seu processo disruptivo	21
1.3.1 O rompimento da barragem de Fundão e as primeiras experiências do desastre	21
1.3.2 Sobre temporalidades, territorialidades e sofrimento social	24
CAPÍTULO 2: AS FESTAS DE SANTO ANTÔNIO COMO RITUAIS DE RESISTÊNCIA	35
2.1 Interseções entre ritual, <i>performance</i> e política	36
2.2 “ <i>Depois que a gente veio pra cá, agente não desistiu</i> ”: a festa de Santo Antônio de 2017 e os processos de retomada ao território	38
2.2.1 Maria Geralda e seu ímpeto pelas festas	38
2.2.2 Vera e a sua dificuldade de festejar	39
2.2.3 Chega o dia da festa. Viva Santo Antônio!	41
2.2.4 Comer e conversar	49
2.3 “ <i>Se puder a gente até bate uma barraca e fica lá</i> ”: A festa de Santo Antônio em 2018 e suas transformações	52
CAPÍTULO 3 - UM ANO DE LAMA E LUTA: A MARCHA DO MAB COMO RITUAL DE LONGA DURAÇÃO	63
3.1 O MAB.....	63
3.2 A marcha: Um ano de Lama e Luta.....	65
3.3 “Nós andamos contra a corrente”: entre atos políticos e peregrinações	67
3.4 A marcha em Cachoeira Escura e seus elementos específicos.....	73
3.5 O ritual do 5 de novembro em Bento Rodrigues	75
CAPÍTULO 4 – RITUAIS DE RESISTÊNCIA: CARACTERÍSTICAS NO TEMPO E NO ESPAÇO EM PERSPECTIVA COMPARADA.....	80
4.1 Rituais de resistência e seus atributos	80
4.2 Temporalidades situadas	84
4.3 Os espaços nos meandros dos rituais	87

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

“A gente tem que procurar e ir mesmo, porque ano passado eu tava insegura, mas agora eu não tô mais não. Se puder a gente até bate uma barraca e fica lá, pra mostrar pra eles que nós precisamos é de lá, não daqui.”

(Vera falando sobre a realização das festas em Paracatu, julho de 2018).

INTRODUÇÃO

Falar de desastre refere-se à ruptura, suspensão, desequilíbrio; à violência, sofrimento e resistência. O desastre é um marcador permanente de vidas. No dia 5 de novembro de 2015, ocorreu o rompimento da barragem de rejeitos de Fundão, localizada em Bento Rodrigues, Mariana, Minas Gerais. A barragem pertencia a empresa Samarco Mineração S.A, cujo capital é dividido entre as empresas Vale S.A e BHP Billiton. O rompimento gerou a morte de 20 pessoas e danos que transcorrem desde a restrição do uso da água de qualidade em algumas cidades da bacia, até a suspensão das *estratégias de vida* (Bebbington, 2011) das vítimas que perderam todo o território onde reproduziam suas atividades econômicas, sociais e culturais. A partir de então, os moradores, principalmente das localidades destruídas pela lama de rejeitos, foram submetidos a uma dinâmica de vida orquestrada pelas instituições encarregadas por gerenciar o desastre. Com isso, foram obrigadas a se adaptar, subitamente, a um cenário aflitivo, tendo de lutar pela reconstrução das suas vidas, num contexto extremo de sofrimento e de violações diárias de direitos.

Desde março de 2016, atuo como bolsista pesquisador no GESTA, sob âmbito do projeto “*O desastre e a política das afetações: compreensão e mobilização em contexto de crise*”, em que o grupo concentra esforços nas atividades de ensino, pesquisa e extensão, analisando os métodos institucionais de tratamento do desastre e os processos de mobilização dos sujeitos atingidos. O projeto objetiva compreender a atual situação dos atingidos frente ao desastre e construir espaços de troca e reflexão que contribuam para o empoderamento e a participação desses grupos nos encaminhamentos institucionais estabelecidos.

Quando iniciei a minha participação no grupo, eu nada sabia a respeito das discussões sobre desastre, me lembro apenas do assombro e inquietação que senti ao ver as imagens do dia do rompimento. Esses sentimentos que me motivaram a querer participar do GESTA. Eu, como um estudante do quarto período de Ciências Socioambientais, já visualizava naquelas imagens de destruição e nos semblantes das vítimas alojadas na Arena Mariana, a fatalidade que acabara de se concretizar. Porém, só consegui começar a compreender a dimensão do desastre a partir da minha primeira experiência de campo.

Em julho de 2016, fui à Mariana, juntamente com a equipe do GESTA. Nessa experiência, percorremos algumas regiões atingidas pela lama de rejeito. Fomos à Paracatu, por uma estrada que beira o rio Gualaxo, primeiro afluente por onde a lama passou. Percorremos esse trajeto, durante todo o tempo, cercados pela paisagem destruída, por onde presenciamos de perto as proporções físicas do desastre. Visitamos também Bento Rodrigues

e, nessa experiência, caminhamos acompanhados por alguns moradores da localidade, muitos deles, naquele momento, estavam voltando ao local pela primeira vez após o rompimento de Fundão. Aquela foi a primeira situação em que eu experimentei o desastre narrado pelos atingidos.

A partir de então, trilhei a minha trajetória na graduação para o estudo de desastres, alinhando as disciplinas com a oportunidade de fazer pesquisa e extensão propiciada no âmbito do GESTA. Ineri-me no grupo, desde o início, não sei se de forma pensada ou apenas por afinidade, ao acompanhamento das mobilizações dos sujeitos atingidos, me ausentando um pouco dos espaços institucionais do caso.

Uma das minhas primeiras grandes experiências de mobilizações sociais no contexto do desastre foi através da participação na marcha “Um ano de lama e Luta”, organizada pelo MAB. Ela se iniciou em Regência/ES, fazendo o caminho inverso da lama até chegar em Bento Rodrigues, com o propósito de denunciar o primeiro ano de crime e a impunidade das empresas Samarco/Vale/BHP, além de evidenciar a organização e as articulações promovidas pelo MAB para a conquista dos direitos dos atingidos. Essa experiência foi importante por me propiciar a observação de diferentes situações vivenciadas por atingidos de toda a bacia.

Segui o meu ímpeto de acompanhamento dos arranjos acionados pelos sujeitos atingidos para a luta política e me deparei com as festas religiosas. Desde o rompimento da barragem, os moradores de Bento Rodrigues e Paracatu, em virtude do calendário religioso, continuaram a realizar as missas, peregrinações e festas, com o propósito de manutenção das tradições fortemente ligadas ao território. A partir do processo de vivência do desastre, em que os atingidos passaram a se entender, não só como vítimas, mas enquanto sujeitos políticos, as festas também foram se transformando em potentes momentos de luta.

Essas experiências foram fundamentais para a escolha do meu tema de pesquisa: compreender e etnografar as festas de Santo Antônio, em Paracatu, e a marcha do MAB, como rituais de resistência política frente ao desastre. A pesquisa foi realizada através da utilização de métodos etnográficos e levantamento bibliográfico.

Para os trabalhos de campo nas festas e na marcha, tive dificuldades para entender os limites da pesquisa, diante da multiplicidade e multidimensionalidade vivida pelos sujeitos com os quais eu me propus olhar, ouvir e escrever. Roberto Cardoso de Oliveira (1996) destaca a importância de se questionar esses atos, entendendo que *“a experiência antropológica como disciplina, condiciona as possibilidades de observação e de textualização sempre de conformidade com um horizonte que lhe é próprio”* (DE OLIVEIRA,

1996, p.31). A pesquisa de campo é importante por proporcionar o envolvimento com o grupo e o meio social em que ele é inserido, e participar disso não significa assumir um papel passivo no processo, mas torna-se essencial estar junto, inserido nas atividades, para a construção de relações que permitam uma análise comprometida com os sujeitos.

Contudo, essa pesquisa não se restringe às experiências etnográficas das festas e da marcha. A compreensão das interseções entre rituais e política neste caso específico, se baseia em outras experiências de campo propiciadas por ações do GESTA. Nesse sentido, destaco o trabalho da Cartografia Social, realizado com moradores de Paracatu de Baixo, em 2017 e 2018.

Através dessa atividade, desenvolvemos oficinas participativas visando construir, junto aos grupos afetados, conhecimento acerca das afetações e consequências produzidas sobre seus territórios e modos de vida. O GESTA contou com apoio da equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e da assessora técnica dos atingidos no município de Mariana, a Cáritas Brasileira.

O trabalho de mapeamento social conduzido junto à comunidade foi dividido em etapas que compreenderam: (a) oficina para elaboração de croquis, confeccionados pelos atingidos, que apontaram elementos familiares e coletivos; (b) visitas ao território original representado nos croquis acompanhados dos moradores para registro dos elementos indicados e narrativas produzidas durante o percurso; (c) realização de nova oficina para apresentação e discussão do material coletado com vistas à elaboração de um Boletim Informativo para apresentação de elementos comunitários e de 30 acervos familiares. Nesta medida, grande parte do material de pesquisa em que me apoio neste trabalho deriva dessa ação coletiva do grupo.

Para tanto, no primeiro capítulo procurei trazer os arranjos da política neoextrativista que contribuíram para o desencadeamento do desastre, partindo de uma perspectiva global, relacionada ao mercado de *commodities*, até as medidas tomadas pela Samarco num contexto de crise do preço do minério de ferro. Ademais, proponho uma discussão sobre o conceito de desastre, ensejando a discussão acerca do caráter multidimensional das perdas, pois a definição de desastre ainda se encontra em um campo de disputa entre as abordagens técnicas e sociológicas. A partir disso, teço uma análise sobre a experiência de viver um desastre, a partir das narrativas dos sujeitos atingidos.

No segundo capítulo, busquei apresentar a Festa de Santo Antônio, em Paracatu, como uma mobilização autônoma do grupo na luta pela defesa do território e pelo reassentamento.

Para isso, faço uma análise etnográfica das festas de 2017 e 2018, apontando para as transformações em suas dinâmicas e os elementos que permitem identificá-las como rituais de resistência.

Por outra via, no capítulo três trago um pouco da experiência de participação na marcha do MAB, em 2016. Nesse caso, indico alguns pontos de interseção entre religiosidade e política presentes na marcha, que também permitem traduzi-la como um ritual político de oposição à mineração e às empresas responsáveis pelo desastre. Porém, a análise também pondera o fato da marcha ser um episódio organizado por um movimento social que, além de carregar características próprias de ação política, até então não desfrutava de grande experiência na temática de mineração e de desastre.

Por fim, analiso brevemente essas duas experiências evocadas nos capítulos dois e três, com o objetivo de sinalizar pontos em que elas se aproximam e se divergem. Neste sentido, ao considerá-las como ritual de resistência destaca a importância da autonomia para a realização da festa de Santo Antônio e, por outro lado, os limites da marcha como um ritual produzido por um movimento social, com modos de fazer já pré-estabelecidos. No mais, pontuo algumas diferenças desses dois rituais no tempo e no espaço.

CAPÍTULO 1: FORMAS DE PRODUZIR E VIVENCIAR O DESASTRE

1.1 Extrairdo minério e acumulando riscos: a política neoextrativista enquanto motriz de um desastre

Nas últimas décadas, o neoextrativismo tem desempenhado papel central na América Latina, evidenciando um momento de conformação e expansão de novas fronteiras minerárias, a partir dos anos 2000. No Brasil, dados oficiais do IBRAM (2015), revelam que entre os anos 2002 e 2011, saltamos de 05 bilhões de toneladas de mineral extraído, para 53 bilhões. Curiosamente, essa dinâmica se realiza em diversos países latino-americanos, tanto em governos progressistas, quanto naqueles que se apresentam como conservadores, convergindo numa nova especialização da economia latino-americana em atividades relacionadas ao extrativismo. Bebbington (2011) avalia que esse cenário foi gerado, principalmente, a partir das reformas institucionais adotadas pelos governos, além das mudanças econômicas influenciadas pela grande demanda da China por *commodities*.

A expansão dessa nova dinâmica na América Latina significou uma inserção na divisão internacional do trabalho, em um lugar absolutamente dependente em relação à economia global. Svampa (2013) apresenta esse contexto como um “*consenso das commodities*”. Depois dos países latino-americanos terem atravessado na década de 1990 o consenso de Washington com reformas de ajuste estrutural, governos apostam num mesmo caminho de especialização da sua economia numa abordagem extrativista. Fala-se então em *neoextrativismo*¹ (GUDYNAS, 2009) que se apresenta como um conjunto de atividades intensivas, em termos de extração dos recursos, com escala e magnitude elevadas, poucos vínculos em relação às cadeias produtivas internas e com produção de danos expressivos às realidades locais.

O desastre da Samarco/Vale/BHP é desencadeado no âmbito desse consenso das *commodities*, numa economia absolutamente vulnerável às oscilações do mercado mundial de minério de ferro. Isso é evidente pela forma com que as corporações responsáveis (Vale/BHP/Samarco) responderam às variações de preços, em um cenário de *boom* e *pós-boom* do minério. Normalmente, os investimentos acompanham a alta dos preços e retraem no momento de recessão. Porém, por efeito da crise, o que se nota é um comportamento contrário das empresas que, diante da queda do preço da tonelada de minério de ferro, passaram a adotar estratégias de multiplicação dos investimentos para não afetar os lucros. A Samarco,

¹ No Brasil, houve certa resistência para a adesão desse conceito, pois palavra extrativismo evoca outros sentidos relacionados aos extrativismos de povos e comunidades tradicionais como os seringueiros e quebradeiras de coco babaçu.

por exemplo, decide após 2011, ano que se inicia a queda do preço da tonelada do minério de ferro, realizar a expansão de suas instalações, iniciando o Projeto Quarta Pelotização (P4P), em que a empresa buscava “manter uma posição relevante no mercado mundial de pelotas de minério de ferro, atendendo a critérios de qualidade e produção que satisfaçam seus clientes e acionistas” (SAMARCO, 2012, p.41). Ou seja, o intuito desse projeto era manter o nível de rentabilidade e de dividendos dos seus acionistas num cenário de crise. Para isso, se expandiu a produção e diminuiu os custos operacionais, apostando cada vez mais na terceirização, reduzindo o investimento nos mecanismos de prevenção dos riscos estruturais e operacionais, o que redundou em negligências com relação à segurança na operação do empreendimento.

A análise feita por Salles e Milanez (2018) a respeito do processo de licenciamento da barragem de Fundão, também revela essa estratégia da empresa de intensificação de investimentos em diferentes cenários do mercado minerário. Segundo os autores, o EIA-RIMA de Fundão foi apresentado em 2005, período inicial de alta do preço do minério de ferro - a barragem fazia parte do projeto de expansão do potencial de extração da Samarco. As licenças prévia de instalação e operação foram concedidas em 2007 e 2008, ano em que o preço do minério de ferro alcançava o primeiro pico. Em 2011, foi concedido à empresa o pedido de renovação da licença de operação, ano de pico e posterior queda do preço do mineral. Em 2013, a empresa solicita a renovação da LI da barragem - que não havia sido concedida até o rompimento - além de apresentar um novo EIA-RIMA propondo o alteamento e a unificação das barragens de Germano e Fundão, solução mais barata e rápida do que a construção de uma nova barragem. Tal solicitação é feita mesmo diante dos estudos feitos pela SETE Soluções e Tecnologia Ambiental em 2013 que apontavam a saturação precoce da barragem de Fundão (SALLES e MILANEZ, 2018).

Em 2014 as licenças prévia e de instalação para o projeto de otimização da barragem são emitidas conjuntamente, assim como em 2015 essas mesmas licenças são concedidas para o alteamento e unificação das barragens de Germano e Fundão. Salles e Milanez inferem que *“as intervenções que estavam sendo realizadas na barragem de Fundão no momento do desastre possivelmente remetem a um ou a ambos os projetos com licença de operação válida”* (2018, p.130). A concessão de licenças ambientais em um cenário onde predominam procedimentos de redução de custos, sem se atentar aos riscos que podem ser gerados a partir disso traduz uma lógica pautada pelo “paradigma de adequação” em que

“o licenciamento ambiental deixa de cumprir sua função precípua de ser um instrumento de avaliação da sustentabilidade socioambiental da obra, levando em conta suas implicações técnicas, políticas, sociais e ambientais, e se torna mero instrumento para atender, preponderantemente, às demandas que atribuem ao meio

ambiente tão somente o caráter de recurso material a ser explorado economicamente.” (ZHOURI, et.al. 2005, p.18).

No contexto macro da política ambiental, se observa a revisão dos marcos regulatórios e normativos a respeito do licenciamento ambiental, fiscalização e operação desses empreendimentos. Os encaminhamentos institucionais no âmbito federal, nos últimos anos, expõem tentativas de desmonte dessa legislação, através de investidas com PLs e PECs no Senado, como a PEC 65 que altera as regras do licenciamento ambiental a respeito das obras públicas, além das revisões dos Códigos Florestais e da Mineração. Diante de um cenário em que se especializa cada vez mais no mercado de *commodities*, aumentando a produção para a manutenção dos lucros, a tendência é que se intensifique a implantação de projetos desse caráter também na esfera estatal, haja vista a Lei 21.972 de 2016 que reestruturou o SISEMA para agilizar o processo de licenciamento de obras em Minas Gerais. Isso se soma a um cenário de sucateamento dos órgãos governamentais e à precarização das condições de trabalho de técnicos (ZHOURI, et al, 2018).

Para Gudynas, essas alterações legislativas são estratégias criadas para assegurar a instalação de grandes empreendimentos. As transformações geradas a partir disso são classificadas por ele como *efeitos derrame* que “se desdobram muito além da localização espacial de cada empreendimento. Sua ênfase não está nos impactos locais, mas naqueles impactos que, por sua vez, têm consequências que podem ser repetidas em muitas outras áreas do país” (GUDYNAS, 2016, p. 28). Assim, a desregulação ambiental se revela como um dos fatores principais na produção e reprodução de desastres (ZHOURI, et al, 2016). Nesse sentido, o desastre no Rio Doce não é um fato atípico. Nos últimos dez anos, pelo menos seis barragens de mineração se romperam no Brasil, com exemplo mais conhecido, o rompimento da barragem da Herculano em Itabirito-MG. Esses acontecimentos são de certa forma, regulares nesse setor, principalmente pela forma com que as obras são geridas e operacionalizadas, num cenário cada vez mais frágil institucionalmente, acarretado pelos esforços de desmantelamento das legislações ambientais.

1.2 Sobre o conceito de desastre

A noção de desastre revela um *campo* em disputa. Apesar de não haver de fato um consenso a respeito da sua definição, é possível assumi-lo como um espaço onde atuam diversos agentes, com diferentes interpretações, posições sociais e discursos. Destaca-se, assim, no âmbito científico e institucional um confronto entre diferentes racionalidades que buscam classificar esse conceito.

Na esfera da luta pela definição do conceito de desastre, há a predominância de uma abordagem técnica, relacionada aos princípios das ciências da natureza, que assumem noções limitantes de tempo e espaço. Os desastres, então, são tratados como *eventos* datados, que se esgotam na medida em que terminam as situações emergenciais, da mesma forma em que se restringe, também, a dimensão espacial da área atingida. Além disso, essa abordagem indica que o seu gerenciamento pode ser assegurado através de planos de emergência capazes de responder ante situações de concretização do risco. Essa abordagem reforça ainda a possibilidade de controle e monitoramento dos desastres, através, por exemplo, da análise de condições climáticas, geológicas e da estabilidade de estruturas. Para Valencio:

Tal como ocorreu com o conceito de desenvolvimento sustentável, disputado acirradamente até que se lograsse o esvaziamento de seu conteúdo crítico para fazê-lo corresponder, no imaginário social, às migalhas de providências, públicas e privadas, mitigadoras de danos socioambientais muito ostensivos, o conceito de desastre tem sido disputado por forças sociais diversas. Aquelas economicamente mais robustas nele depositam e inculcam definições sujeitas unicamente ao universo da gestão e da tecnociência, tornando-o eixo orientador das medidas de reforçamento [sic.] do aparato político-institucional que inibe todas as demais forças sociais. (VALENCIO, 2012, p. 10-11).

À vista disso, fortalece a concepção de ‘desastres naturais’ como acontecimentos estritamente físicos, alheios às ações de um modelo de desenvolvimento e de escolhas políticas.

Estas circunstâncias levam a uma situação em que a mesma nomenclatura utilizada para descrever desastres, enfatiza o anormal, em que são vistos como fenômenos "incontroláveis", "inesperados" e "sem precedentes", resultantes de eventos "imprevisíveis" e que têm impactos sobre populações "despreparadas" ou "inconscientes". (ROMERO e MASKREY, 1993, p.113, tradução do autor).

Tal concepção se atrela a diferentes nomenclaturas como *acidentes*, *incidentes*, *eventos*, que são acionadas para definir o modo com que os desastres serão tratados e administrados. Trata-se de uma política de nomeação que implica em pensamentos que reforçam a ideia de que determinada ‘tragédia’ foi ocasionada de forma fortuita, acidental, casual, relativa a eventos extraordinários da natureza ou falhas técnicas excepcionais. Isso retira o domínio e responsabilidade da agência humana, ou seja, esvazia a discussão eminentemente política. Há, pois, um contexto político que privilegia [a naturalização dos desastres], escamoteando outras possibilidades de interpretação e promovendo o afastamento da vocalização dos afetados, seus fazeres, seus sentidos de mundo (VARGAS, 2013).

Por outro lado, Lavell (1993), busca demonstrar que os desastres não são naturais, mas sociais. Para isso, o autor propõe uma diferenciação entre fenômeno natural e desastre, em que os fenômenos naturais de ordem física e biológica (terremotos, tsunamis, chuvas fortes)

constituem fatores de ameaça que uma vez sobrepostos a uma determinada configuração sócio-política, são capazes de produzir desastres.

No entanto, tais fenômenos não podem ser considerados como imprescindíveis para a ocorrência de desastres. Como abordado por Douglas e Wildavsky (2012), os riscos são produtos coletivos, não se resumem à probabilidade de ocorrência de fenômenos naturais, somadas às suas consequências, mas são relacionados à organização social de grupos. Ou seja, não necessariamente os desastres serão causados por fatores técnicos ou naturais, mas suas causas estão intimamente relacionadas às decisões políticas que geram consequências trágicas, de acordo com as condições sociais dos grupos vulnerabilizados, expostos e afetados.

Assim, a análise sociológica sobre o desastre concentra-se nas estruturas sociais que o engendra. Para Quarantelli:

Ao admitir e trabalhar esse enfoque, a pesquisa sociológica apresenta mudanças e ampliações importantes, permitindo a constatação de que os desastres se originam da própria natureza dos sistemas sociais, sendo, pois, manifestações ostensivas de latentes vulnerabilidades da sociedade, das deficiências nas estruturas ou sistemas sociais. Por isso, não devem ser vistos como resultantes de uma força externa, mas como produto de deficiências enraizadas na dinâmica do referido sistema social. Os desastres têm, pois, suas origens, manifestações e consequências na estrutura social. (QUARANTELLI, 2005, apud. VARGAS, 2013, p. 36)

No dia cinco de novembro de 2015, data do rompimento da barragem de Fundão, houve a tentativa de associar as causas da ruptura aos abalos sísmicos registrados pelo Observatório Sismológico da UnB na região de Mariana (MG). Porém, mesmo se os abalos detectados fossem capazes de gerar a ruptura de barragens classificadas como seguras, que era o caso de Fundão², o desastre se concretizaria, pois a estrutura social em que os grupos atingidos se encontravam inseridos, revela processos de vulnerabilização e iniquidades. Com efeito, os desastres não se restringem às causalidades acarretadas por fenômenos naturais e não existem deslocados das ações de seres humanos. Como afirma Valencio (2009, p.5) “a compreensão dos desastres pela Sociologia focaliza centralmente a estrutura e dinâmica social que, num âmbito multidimensional e multiescalar, dá ensejo a variadas interpretações acerca das relações sociais, territorial, institucional e historicamente produzidas”.

A centralização da análise para as estruturas sociais permite, além de desnaturalizar a noção de desastres, pensar na centralidade que assumem os *processos de vulnerabilização*.

² O Inventário de Barragens do Estado de Minas Gerais, publicado pela FEAM em 2014, revelou que as três barragens da Samarco em Mariana (Fundão, Germano e Santarém), tiveram sua estabilidade garantida pelo auditor. Quatro meses antes do rompimento, a barragem de Fundão teve sua estabilidade garantida pelo engenheiro da empresa VogBR em auditoria realizada no dia 2 de julho de 2015 e pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente, que confirmou em 7 de julho que a barragem encontrava-se em condições adequadas de segurança. (Mansur, et al, 2016)

Acsehrad (2006) aciona essa definição para demonstrar que nesses casos operam significativos mecanismos de vulnerabilização dos sujeitos. Não basta assumir que determinados grupos estejam em condições sociais que os impossibilitam de responder à situações de risco, por exemplo. Para além disso, é imprescindível alterar o *lócus* de análise para o processos que os tornam vulneráveis. Para Valencio (2009) desastres são processos que acarretam crises sociais profundas que tem como característica, revelar a forma com que são distribuídos o acesso aos recursos naturais, os riscos e a capacidade de proteção e resposta dos sujeitos dentro de uma estrutura social.

Na perspectiva da vulnerabilização, o que está em questão são os processos históricos e sociais que determinam, por exemplo, a localização dos empreendimentos, que normalmente coloca em condições de risco populações historicamente marginalizadas e que sofrem com a maior parte do ônus gerado por esses grandes projetos, caracterizando um contexto de injustiça ambiental (ACSELRAD, 2004; LEROY, 2011).

Dizer que desastre não é um evento, mas um processo social que evidencia vulnerabilidades existentes ao mesmo tempo em que provoca outras tantas, tem o sentido de assumir uma luta que resulte em mudanças na forma com que o processo será tratado institucionalmente.

“Para Quarantelli (1987), as atitudes em relação aos desastres estão explícitas nos conceitos que utilizamos’ enquanto Britton (1988), por sua vez, afirma que o tipo de precaução que se institucionaliza para enfrentar os desastres, reflete as maneiras em que "desastre" é conceituado por aqueles que tomam decisões" (LAVELL, 1993, p.118).

Torna-se necessário, assim, problematizar as nomenclaturas acionadas, pois elas produzem efeitos de sentido e de poder.

Nessa perspectiva, o GESTA, lança a discussão sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP como um *desastre sociotécnico* que enfatiza “um processo deflagrado para além de uma avaria ou erro meramente técnico, remetendo-nos, assim, as falhas da governança ambiental, produtora de novos padrões de vulnerabilidade que expuseram, de fato, a população ao risco” (Zhourri, et al., 2018, p.41). O termo evidencia a existência de uma rede sociotécnica, por trás do desastre. Não significa simplesmente uma mão humana ou uma falha operacional em um sistema que deveria funcionar de uma forma eficiente. A rede sociotécnica implica nas opções técnicas das empresas, relacionadas, por exemplo, aos seus investimentos em segurança, prevenção de risco, responsabilidade por laudos técnicos e consultorias contratadas para fazer auditorias. Para mais, envolve também todo o sistema de licenciamento, regulação e fiscalização das atividades que, da mesma forma, estão implicados

na produção das ameaças. Neste caso, a produção do desastre deriva de uma conjuntura de especialização numa atividade extrativista, fruto de conformações políticas que geraram efeitos severos no território.

O uso do adjetivo “sociotécnico” surge para dialogar com o meio institucional, na tentativa de fomentar o debate e induzir uma reflexividade crítica (Zhourri, et al., 2018). Ao mesmo tempo, busca contrapor a uma lógica institucional, difundida no Brasil, principalmente pelo Sistema Nacional de Proteção e Defesa Civil (SINPDEC), que se baseia nas teorias de *hazards*³ que não problematizam a vulnerabilidade. Tais teorias dissociam o que é físico e social e apagam os rastros dos contextos sociais que levaram à configuração da vulnerabilidade específica, isto é, sustentam a naturalização dos desastres, retirando do plano de análise, inclusive, as condições sócio-econômicas e as decisões de caráter político que os provocam (VALENCIO, 2014).

1.3 O desastre e o seu processo disruptivo

1.3.1 O rompimento da barragem de Fundão e as primeiras experiências do desastre

Foi umas oito e meia [da noite] mais ou menos [que a lama chegou]. Olha lá onde ela foi, onde o pessoal tá trabalhando, lá tudo foi lama. Eu tinha acabado de chegar de Mariana nesse dia. [...] Aí a E., só ela que tinha internet aqui, ela falou assim: “*ô gente, tô vendo aqui na internet que a barragem da Samarco estourou e tá vindo aí arrebatando tudo*”. Ninguém acreditou não. Até eu falei: “*uai, eu vim de Mariana agora, umas três horas da tarde e não tô sabendo nada*” e continuamos batendo papo. Daí a pouco o helicóptero veio, corpo de bombeiro... Virei o carro e quando chegou lá eles só falaram: “*cinco minutos*”. Deixou o povo doido. Cinco minutos pro povo tirar só o documento. O povo ficou doido. Saiu doido, correu aqui pra cima que era o lugar mais alto. Isso foi quase cinco horas da tarde [...] Sair dava né, porque cortava por dentro desse mato aqui e saía lá em cima. Mas e os idosos? Tem gente de quase 90 anos aí que ainda não tinha saído de casa quando a lama chegou, só correu pra dentro do mato, custou a chegar ali no campo. Sofrimento doido que teve aqui.

(Ednaldo, morador de Paracatu de Baixo, março de 2017)

“[...] No dia da lama, nós saímos aqui ó [aponta para o local da fuga]. Porque lá pra frente não dava pra entrar. Nós saímos aqui, e saiu lá em cima na rua Furquim. Mas saímos pelo mato fora aí. Dona Henriqueta, meu marido que carregou, foram revezando. Ela não andava. E ela falando: “*vai embora gente, me deixa aqui*”.

(Luzia, moradora de Paracatu de Baixo, março de 2017)

³ A teoria dos hazards enfatiza uma abordagem geográfica, na qual os mecanismos físicos, a distribuição temporal e espacial e dinâmica de eclosão dos eventos físicos têm maior peso. (Valencio, 2014)

Em Paracatu de Baixo, o momento de chegada da lama foi marcado por grande expectativa e medo. Os boatos do rompimento chegaram acompanhados de muita incerteza. Não sabia ao certo se a localidade seria atingida, muito menos a gravidade dos danos e as características dos rejeitos. Em meio a tantas imprecisões, a chegada do helicóptero e a ordem de evacuação da área em “cinco minutos” revelam o despreparo dos funcionários responsáveis pela comunicação com a população, fruto de um *arcabouço doutrinário* (VALENCIO, 2009, p.11) da instituição militar que muitas vezes comanda órgãos da Defesa Civil. Tal conduta, revela a incapacidade de diálogo dos agentes da defesa, gerada por uma ideia de superioridade frente aos cidadãos, incapaz, inclusive, de evidenciar a real situação de risco com informações que não gerem ainda mais insegurança.

Os momentos de desesperos se estenderam até a noite, porém com uma carga maior de angústias, pois a lama demorou a chegar. Os moradores não imaginavam que a lama chegaria com tanta força, pois o sub-distrito de Paracatu se localiza há aproximadamente setenta quilômetros do local do eixo da barragem. Foram horas de espera e tensão até a chegada dos rejeitos, como relata Jerônimo.

Aí quando foi na faixa de oito e meia [da noite], mais ou menos nesse horário, a luz da rua desligou tudo, a lama chegou. Parece que o impacto nos postes desligou, porque tem poste que quebrou. Tinha um poste mais ou menos ali assim que quebrou no impacto, aí a luz da rua desligou. Eu só sei que eu tinha pegado uma lanterna que ficava em cima da geladeira, minha mulher molhava as plantas a noite né?! Peguei a lanterna em cima da geladeira, lá tava o documento da minha moto e o meu carro. Telefone celular 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 lá onde seu O. mora, a rua mais alta, correu pra lá com a minha esposa. Minha mãe que tinha um problema no pé, tinha quebrado o pé recente, tava em cicatriz, sarando. Nós pegamos minha mãe e levamos lá pra aquele alto lá, o lugar mais alto daquele pasto lá. Aí, todo mundo dessa rua correu lá pra'quele alto, nós ficamos lá, levamos água e tal, não sabia a hora que a água ia baixar pra nós voltar, né, aí chegou aquela zueirada, porco gritando, galinha gritando, cachorro gritando, as madeiras e as paredes da casa caindo, porque a hora que caia, fazia zueira, entende? E aquele trem de louco. E a noite tava escura, nosso Deus! Acabou com tudo! Aí quando foi duas horas da manhã, mais ou menos, a turma que tava lá no seu O. veio pro mato afora, matagal afora, matagal afora... passou naquele arvoredo mais alto ali e saiu e foi lá onde é que minha minha mãe tava. Era uma turma grande ali, aí nós colocamos minha mãe nas costas, com a lanterna que tinha, passamos de banda, de alto a alto, alto a alto, saindo com ela lá em cimão onde Seu O. mora. Aí a hora que chegamos lá tinha muito carro da Samarco, o pessoal socorrendo também, aí passamos por lá, saímos lá no terreno da S., ali nós saímos, tinha uns ônibus esperando a gente, pouco pra frente... três ônibus das Samarco. Aí levou nós direto pra Arena [ginásio poliesportivo na sede urbana de Mariana].

(Jerônimo, morador de Paracatu de Baixo, março de 2017).

Na chegada em Mariana, a forma com que as vítimas foram tratadas pelas empresas e instituições que atuaram nesse período emergencial, iniciou um processo de intensificação do sofrimento que ainda se perdura. Os moradores de Bento Rodrigues e Paracatu foram alojados na Arena de Mariana, onde ficaram por dias, sendo assistidos, principalmente, pela empresa responsável pelo crime (ZHOURI et al, 2016). Após esse período, foram transferidos para hotéis da cidade, em que ficavam sobre a tutela das empresas - há relatos, por exemplo, de moradores que foram impedidos de darem declarações à imprensa (ZHOURI et al, 2016). Além disso, ficaram expostas às instâncias que se apresentavam como mediadoras entre empresas e atingidos, originando, por exemplo, a criação dos comitês de mediação promovidos pela prefeitura de Mariana. “Nesse contexto, passaram a lidar com a desinformação, os boatos, os assédios, as desconfianças, as difamações, as brigas, os medos e as tensões, típicos da formação e atuação das organizações de representação” (ZHOURI et al, 2016, p.38).

Diante disso, a situação em Mariana simboliza bem os processos acarretados pelo desastre. Passadas pouco mais de uma semana após o rompimento, por exemplo, foram implantadas mesas de negociação que, de certa forma, transformavam as vítimas em parte interessadas e colocavam em equivalência as empresas responsáveis, passando a operar nesses espaços como se fossem mais uma vítima, ou seja, mais uma parte interessada em condição de simetria com os afetados pelo “evento” (ZHOURI et al, 2016).

Essa estratégia de negociação e mediação, recorrente em casos de conflitos ambientais, é um mecanismo de governança que busca evitar a judicialização nesses processos, na tentativa de impedir que os conflitos se transformem em disputas que se decidam, exclusivamente, na esfera judicial (ZHOURI et al, 2016). Para evitar isso, as estratégias adotadas se baseiam em medidas resolutivas, através das chamadas “tecnologias de resolução de conflito”, que atuam de forma antecipada, não só para prevenir, mas para resolver ou dissolver os conflitos por via do diálogo, negociação e construção de consensos (ZUCARELLI, 2018).

Esse procedimento é muito utilizado nos processos de licenciamento ambiental, nos quais as situações que redundam em conflitos, são transferidas para mesas de negociação e resumidas aos termos de ajustamento de conduta (ZHOURI et al, 2016). São práticas bastante acionadas por instituições internacionais, com destaque para o Banco Mundial, que elaborou em 2008, por exemplo, um estudo sobre “Licenciamento Ambiental de Empreendimentos Hidrelétricos no Brasil”. Nesse estudo, se reconhece a importância dos Termos de

Ajustamento de Conduta (TAC) para a resolução extrajudicial consensual dos conflitos, ao mesmo tempo que atesta a insegurança jurídica ao empreendedor a partir da instauração da Lei de Crimes Ambientais, “isso porque não há qualquer previsão de que um signatário de um TAC de natureza ambiental não possa ser processado criminalmente pelo que está assumindo no instrumento” (BANCO MUNDIAL, 2008, p.4, apud ZUCARELLI, 2018, p. 227). Assim, conforme discute Zucarelli (2018), o Banco Mundial sugere medidas de garantias jurídicas ao empreendedor como “a extinção da punibilidade nos casos em que se der a reparação e/ou compensação ambiental” (BANCO MUNDIAL, 2008, p.4, apud ZUCARELLI, 2018, p. 227).

No entanto, além do caso supracitado não se tratar estritamente de um conflito ambiental, tais estratégias são incongruentes, sobretudo porque a situação em Mariana

não se restringe ao confronto de interesses entre duas ou mais partes litigantes e, tampouco, se reduzem à irrupção de uma controvérsia entre pólos cujas posições sociais equivalentes redundam em iguais condições de negociação. Ao contrário, constituem cenários em que os agentes envolvidos ocupam posições assimétricas, em que uma distribuição desigual dos capitais econômico, político e simbólico lhes define o poder de ação e enunciação. (Zhouri, et al., 2016)

Essas implicações políticas no meio institucional evidenciam que esse processo não é tratado como desastre, sendo visto muito mais enquanto acidente ou evento do que considerando suas características que revelam uma situação social em curso. É evidente a tentativa de produzir um cenário de desresponsabilização, esvaziando os vínculos entre os agentes responsáveis pela operação e gestão do empreendimento e o que a população experimenta. O desastre em curso passa de *crise social aguda* para *crise social crônica* (VALENCIO, 2014), não só porque é necessário retroceder e expandir o olhar pra entender as causas, mas porque ele acaba desdobrando e se perpetuando enquanto experiência do dano na vivência dos atingidos.

1.3.2 Sobre temporalidades, territorialidades e sofrimento social

“(…) Eu pensei comigo que ia vir era uma água, não uma lama, porque a água vai passando rápido, porque aqui é alto, você olha o rio depois lá em baixo, aqui é alto. Aí aconteceu que chegou e levou foi tudo embora, o que tava no alto, embaixo ... tudo embora”. (Jerônimo, morador de Paracatu de Baixo, março de 2017).

“Era jabuticaba, era condensa, madeira. Não ficou nada ... A lama secou tudo, acabou com tudo!”. (Vera, moradora de Paracatu de Baixo, março de 2017)

A lama passou a ser, ao mesmo tempo, o marco e uma marca nas vidas dos moradores que foram desterritorializados pelo desastre. Jerônimo e Vera, respectivamente, tratam em suas falas de momentos diferentes do processo. Jerônimo revelando a sua surpresa, logo quando voltou a Paracatu um dia após a chegada da lama, sendo contrariado pelo seu imaginário da “barragem de água”. Vera, por outro lado, demonstra o seu desgosto, ao visualizar o seu terreno seco, sem vida, um ano e três meses após o rompimento. No primeiro caso, o tempo toma uma característica veloz, revelando a tamanha capacidade de destruição, em um dia, de tudo que demorou décadas para ser construído. Vera, por outro lado, ainda se espanta ao visualizar seu terreno com tantas transformações, mesmo passado mais de um ano do rompimento.

O que significa viver o desastre? Perder a noção do tempo? Sentir que o tempo passa rápido demais, ao mesmo que se vivencia a lentidão das resoluções? É vivenciar a velocidade da destruição e desacreditar no que se vê, pois as lembranças ainda estão muito vivas para serem passado? “*A situação dos atingidos é como se tivéssemos dado um pause nas nossas vidas e não conseguíssemos dar mais o play*” (Rosália, Jornal A Sirene, julho de 2016). Nessas narrativas procuro simbolizar certa ‘descronologia do desastre’, visto que os processos apesar de serem marcados por datas, não se limitam a elas. O período entre o dia do rompimento e o hoje, combina a morosidade das decisões com a velocidade das perdas que ainda perduram e são sentidas lentamente. Assim, se a cronologia busca agrupar acontecimentos históricos numa sequência lógica, no contexto do desastre, os danos sofridos pelas vítimas não são passíveis de definições temporais racionalizadas, pois possuem facetas multitemporais.

Em março de 2017, fizemos a primeira visita aos terrenos dos moradores de Paracatu de Baixo que participaram da oficina de cartografia social onde foram desenhados os croquis. Uma das primeiras moradoras que eu acompanhei foi Vera. Logo de início ela nos mostrou o terreno detalhadamente, resgatava pertences perdidos dentro da lama seca, em um momento chegou a limpar um pedaço de cerâmica que tinha comprado para a reforma da cozinha. Essas e outras ações feitas por Vera, me chamaram atenção, pois revelavam o significado da casa e o solapamento de suas estratégias de vida, sobretudo a casa por significar estabilidade, segurança e privacidade. Perdê-la, revela também a privação da possibilidade de reprodução social, das relações de amizade, de vizinhança e do que Silva (2013) apontou como o *ethos familiar*. Nessa perspectiva, o material e imaterial se misturam, a propriedade não se limita à extensão do terreno, ao tamanho da casa, ao tipo de fogão e etc, mas ao significado de cada

um dos pequenos objetos, da formação da vizinhança, dos calendários religiosos, e de tudo que contribuiu para a constituição da localidade de Paracatu de Baixo.

Passados dois meses, retornamos à Mariana para concluir o trabalho da cartografia com as famílias que ainda não tinham feito o mapeamento nas propriedades. Marcamos com o filho da Vera, mas para a nossa surpresa, ela veio junto para nos acompanhar. Acabou que Vera refez, com gosto, a mesma trajetória em seu terreno, mostrando a casa, o lugar onde era a horta, as plantações, a mina d'água, tudo da mesma forma com que já tinha feito. Nessa segunda visita, encontrou a sua panela de fazer arroz, cheia de terra e nos mostrou queixando por não poder mais utilizá-la. Esse exemplo de Vera é muito marcante na discussão dos tempos. Voltar ao lugar significa materializar aspectos que passaram a compor a esfera das lembranças, e pela velocidade com que essas lembranças do desastre foram produzidas, acaba por gerar sempre a sensação de anormalidade, quase uma incompreensão da situação vivenciada, mesmo não sendo a primeira vez no lugar solapado.

O desastre no rio Doce, embora se inicie no dia 5 de novembro de 2015, atravessa temporalidades, revelando vulnerabilidades históricas, além de ser marcado por narrativas que encadeiam e embaralham passado, presente e futuro. A ruptura da vida cotidiana experimentada por esses sujeitos foi violenta e quebrou, abruptamente, as rotinas, os caminhos, as vidas, que não poderão ser refeitas da mesma forma em outros marcos. Ao mesmo tempo que as mudanças foram rápidas, o tempo social do novo cotidiano em Mariana é marcado pela morosidade, ansiedade e desespero por um novo lugar. É nesse sentido que se revela a afetação multidimensional dos desastres que “se refere à simultaneidade de sinergias entre dimensões objetivas e subjetivas, materiais e simbólicas de perdas, danos e prejuízos” (SIENA, 2013, p.32). A tentativa de compreender o desastre a partir dos atingidos se torna importante por revelar as divergências entre esses sujeitos e os agentes moldados pelo discurso e prática desenvolvimentista que alimentam o processo de vulnerabilização. A partir dessa perspectiva, é possível analisar, por exemplo, os sentidos e dimensões relacionais com o espaço que produzem territorialidades.

Para a viabilização de grandes projetos de desenvolvimento ligados ao neoextrativismo, sejam eles de mineração, monoculturas ou construção de hidrelétricas, é necessário a apropriação de territórios e privatização de recursos naturais. Esse modelo acaba gerando conflitos ambientais de caráter distributivos, espaciais e territoriais, como definem Zhouri e Laschefski (2010). De forma simplificada, os conflitos ambientais distributivos estão relacionados às diferentes capacidades de acesso e utilização de recursos naturais. Os

conflitos ambientais espaciais revelam efeitos e danos que atravessam os limites espaciais em que os empreendimentos estão localizados. Por último, os conflitos territoriais envolvem lógicas divergentes de uso e apropriação do território, disputadas por sujeitos e empresas, e que, na maioria das vezes, geram a desterritorialização das populações locais. (ZHOURI e LASCHEFSKI, 2010, p.23).

No caso do desastre aqui analisado, essas disputas atingem uma nova dimensão. Se, por um lado, os conflitos ambientais se resumem, via de regra, às diferentes formas de uso e apropriação dos territórios, no caso das localidades destruídas pela lama de rejeitos da Samarco, já não há mais a possibilidade de usufruto desses locais para a manutenção mínima das populações. Desse modo, as disputas não correspondem, estritamente, à luta pelo uso, mas, para além disso, se referem à busca por uma nova localidade onde seja viável o restabelecimento mínimo de seus modos de vida, pois os sujeitos atingidos se encontram numa conjuntura de desterritorialização forçada.

Entendendo territorialidade como um processo de constante transformação do uso do espaço geográfico, não só de seus recursos, mas também dos sentidos que são retidos nele, o estado de desterritorialização vivido pelos atingidos de Bento Rodrigues e Paracatu, passa a ser elemento chave no início do processo de luta em Mariana. Todos os sujeitos, desde o início, compartilham a urgência pela reparação digna, envolvendo, principalmente, o anseio pelo reassentamento. Porém, diante das estratégias de atuação das instituições, as disputas não se restringem apenas ao espectro das indenizações, mas envolvem até a forma com que os sujeitos são identificados.

O Programa de Levantamento e Cadastramento dos Impactados (PLCI), feito pela Synergia, empresa contratada pela Samarco para identificação e cadastramentos dos atingidos pelo rompimento, atribuiu aos sujeitos em seus documentos sempre a categoria *impactado*. Tal categoria aponta para uma noção em que as perdas e danos geradas pelo desastre são caracterizadas como se pudessem ser imediatamente legíveis, restringindo-as a aspectos materiais. Nesse sentido, cabe destacar a noção de *estratégias de vida* (BEBBINGTON, 2011), que se refere aos modos de vida dos grupos afetados, suas rotinas de soberania através do trabalho, da produção de territorialidade e das relações sociais em que suas vidas são apoiadas. O Parecer elaborado pelo GESTA para verificar a adequação dos procedimentos metodológicos formulados pelas empresas no PLCI, apontou que as questões de controle do cadastro revelavam-se restritivas e excludentes para a apreensão da realidade afetada,

exatamente por não apresentar um adequado levantamento dos danos, através de um exame e compreensão de tais estratégias de vida (GESTA, 2016).

Além do mais, a categoria de *impactado* se diferencia da linguagem dos movimentos sociais envolvidos com a questão, como o MAB, que mobiliza a terminologia de atingidos e atingidas, por possuir uma historicidade política que se conecta à outras lutas e conflitos históricos. Embora, em casos de conflitos ambientais, a categoria também apareça em documentos técnicos se remetendo estritamente a fatores econômicos, a noção de *atingido* ainda é um objeto de disputa e assumi-la significa abrir precedentes para o reconhecimento-legitimação de direitos.

Em outras palavras, estabelecer que determinado grupo social, família ou indivíduo é atingido por certo empreendimento significa reconhecer como legítimo e, em alguns casos como legal – seu direito a algum tipo de ressarcimento ou indenização, reabilitação ou reparação não pecuniária. Isto explica que a abrangência do conceito seja, ela mesma, objeto de disputa. (VAINER, 2008, p.40)

Nesse sentido, a primeira grande luta dos sujeitos, foi pelo reconhecimento enquanto atingido, aprendendo, inclusive, a tornar-se atingidos e atingidas – através do enfrentamento às situações burocráticas nas quais foram submetidos – em busca dos direitos que são indeferidos diante das constantes atitudes de deslegitimação das empresas e violação da dignidade, causadas pelos rumores, descompromissos, atrasos, que geram incertezas, medos e ainda mais conflitos (ZHOURI et al 2016 e ZHOURI et al 2017). Subordinadas às relações hierárquicas, as vítimas passaram a se classificar como atingidos, tendo que aprender a resistir a um processo que desgasta, adocece e arruína ainda mais suas vidas. O sofrimento se intensifica através dos encaminhamentos institucionais que, muitas vezes, impõem que os sujeitos ocupem os espaços com tempos e linguagens que lhes são completamente alheios. (ZHOURI, et al, 2016)

Normalmente, as instituições que atuam nesses contextos de crise tendem também a definir uma referência espacial daquilo que é chamado pela defesa civil como “cenário do desastre”, baseado numa perspectiva geográfica que desconsidera relações sociais existentes na localidade (OLIVEIRA, 2017). Isso também foi evidente no PLCI, onde as áreas foram separadas pelas categorias de impactada, residual e remanescente, que revela a tentativa de diferenciar as áreas onde a lama não alcançou, desconsiderando a inviabilidade de permanência e usos das propriedades, pois as relações sociais também são essenciais para a manutenção das famílias.

Então, qual que é o nosso objetivo? Manter o nosso sítio, a produção ativa, com o laço com a comunidade pra continuar a venda e as pessoas também terem o contato de poder levar o milho para moer no moinho d'água e a

troca de serviços [...] que a comunidade tinha para com o sítio. Então, nós não vamos sair do nosso terreno. [...] e é claro que meu pai não vai deslocar de onde ele construiu a vida dele para ir atrás da comunidade. Ele quer manter o mesmo laço, nós queremos, né? Manter o mesmo laço com a comunidade, de ir à comunidade através da estradinha desativada que hoje não tem mais, mas que pode reativar, que é o nosso desejo, de reativar essa estrada. [...] Que reconheça que o sítio do meu pai é um sítio que pertence a Paracatu. “Ah, o Seu N. não foi atingido”. O comércio foi atingido, entendeu? Claro que eu não fui atingida igual à C., por exemplo, que a casa dela ficou atolada com lama. Não é isso que eu quero, eu não quero outra casa, eu não quero outra terra, eu quero simplesmente manter a relação de comércio, porque cinquenta por cento da renda que a gente tem do sítio é o gado, é a produção de leite que são os queijos que eram vendidos na comunidade. Que o pessoal aqui até hoje de vez enquanto compra, só que não tem hoje mais esse contato. (Naife, filha de sitiantes de Paracatu, fevereiro de 2017)

Nesse depoimento dado durante oficina de cartografia social, Naife revela os efeitos do desastre na vida dos seus pais, sitiantes, que tiveram as relações sociais com Paracatu de Baixo impossibilitadas, evidenciando que o desastre não pode ser limitado a partir do perímetro da lama. Eles tinham como fonte de renda principal a produção de leite e queijo, os quais eram vendidos para os moradores da localidade que também trabalhavam na propriedade. Hoje, a família ainda não tem o seu reconhecimento como atingida, mesmo com a produção afetada, apenas porque não tiveram a propriedade lameada. O casal de idosos ainda continua na propriedade, mesmo isolados, e buscam garantir a reforma da estrada para ter acesso à Nova Paracatu, com o propósito de manutenção das relações da família com a localidade.

Nessa perspectiva, noções como a categoria *impactado* e a definição do ‘cenário do desastre’ demonstram uma tentativa de leitura imediata das consequências do “evento”. Esse *modus operandi* acaba se repercutindo na forma com que serão reparados os “impactos”. O território, por exemplo, passa a ser reduzido às noções de caráter quantitativo, em que são levantadas apenas edificações, propriedades e equipamentos de uso coletivos, passíveis de valorização através de cálculos. Não traduzem o território como algo dinâmico, onde os moradores e suas formas de ser/estar no espaço atuam para a sua constante transformação, assim como o território e os significados que são dados a ele repercutem na vida dos próprios sujeitos. Para essas pessoas, perder o território significa, de certa forma, estar perdido, pois o território é constituído de relações afetivas, de parentesco, de trabalho, de vizinhança... e é a partir disso que esses sujeitos se constituem.

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, rancava feijão, fazia de tudo, qualquer serviço. E

hoje com a gente lá em Mariana, ela não adapta em cidade. Não gosta de trabalhar em casa de família, na casa dos outros. Chamaram pra trabalhar em vários lugares pra fazer faxina e tal, mas ela não adapta em cidade não. Ela gosta de vir trabalhar na roça.

(Jerônimo, morador de Paracatu, março de 2017)

E os meninos brincavam de bicicleta, era de subir na árvore, era... ter a liberdade de ir pra casa de todo mundo dessa redondeza. E hoje eles tão lá presos, igual bicho na jaula mesmo. Eles ficam subindo é em grade de portão. Aí de vez em quando eles [falam]: “Ô, que saudade... eu quero ir embora pra Paracatu”.

(Luzia, moradora de Paracatu, abril de 2017)

É, meu jardim era aqui. Tinha laranja, tinha acerola, tinha mamão também, ali perto da porteira tinha um pé de mamão. Cada mamaozão. Tinha pé de limão... [...] Hoje é comprando, né?! Cê pega cinquenta reais, vai lá no sacolão, cê volta sem um tostão e tem um tiquinho de trem na mão. Fazer o quê, né? Até ver quando Deus ajuda e a gente começa tudo de novo. [...] Construí minha vida aqui pra acabar assim, muito triste. Triste mesmo...

(Constança, moradora de Paracatu, abril de 2017)

Essas situações supracitadas traduzem uma faceta do sofrimento social, em que ele não se revela como algo estritamente físico, como é visto institucionalmente, mas com uma complexidade multidimensional. Não se trata apenas da falta de trabalho, da ausência de uma árvore ou de frutas na mesa, mas do significado de cada um desses elementos dentro de uma gama de outros elementos simbólicos que formam o lugar.

“Diferente, portanto, do sentido global de espaço, porque não se trata de um espaço a ser transposto, de uma barreira física a ser aniquilada pelo movimento de compressão espaço-tempo, o lugar significa aqui o resgate da categoria de espaço como “esteio da identidade”, como “suporte do ser no mundo”, como “referenciais que tornam os homens sujeitos de seu próprio tempo” (Delgado, 2006, p.37), poder-se-ia dizer, sujeitos de seu próprio destino.” (ZHOURI e OLIVEIRA, 2010, p.445)

“Então, a categoria definida lugar deve ser explorada e perpassada no sentido de clarear as vinculações estabelecidas entre agente e território, agentes entre si, interpretações do desastre e a perspectiva do sofrimento social por ele aguçado” (VARGAS, 2013). Os rejeitos da barragem trouxeram a perda da capacidade dos sujeitos de se apropriarem do próprio destino. A luta por direitos passou a ser a nova rotina exigida pela morada em Mariana. A lama *‘desterritorializou’*, *‘desenraizou’* (SILVA, 2013) e impulsionou uma nova lógica de viver, onde os ritmos de vida são ditados pelas instituições. Reuniões, frequentemente mais de uma por dia, audiências públicas e grupos de trabalho, sobrecarregam e revelam outra característica do sofrimento social

“um sofrimento que é constituído e agravado na luta, durante os esforços de mobilização dos moradores que, ao desenvolverem habilidades no trato com autoridades, técnicos e conselhos, são simultaneamente enredados em disputas nas

quais encontram um nítido limite de atuação marcado pela subalternização de suas perspectivas. (Oliveira, 2014, p. 1)

Quem são os “impactados”? Qual o tamanho da perda se deve ter para ser classificado como tal? É preciso comprovar essas perdas? O atingido tem que se enquadrar nessas peneiras classificatórias para conseguir acesso à moradia provisória, à indenização, ao cartão “benefício”. Isso se configura como violência, na medida que gera uma relação de submissão. É preciso estar nas reuniões, é preciso implorar por direitos, dominar as linguagens, o tom da fala, impulsionando a revitimização e assumindo um papel de figuração, em que não possuem nenhuma capacidade de decisão nos processos.

“Dentro desta nova forma de relação imperativa, não é permitido a esta outra parte expressar seus modos de fazer, criar e existir sem uma determinada “tradução”. Há todo um léxico próprio do campo, comportamentos ideais e disciplinamentos que, paradoxalmente, caso não sejam cumpridos, implicam, justamente, em não serem reconhecidos. O esforço da tradução também não significa que toda a dimensão mais ampla da vida social será idealmente exposta e possível de se fazer compreender.” (ZUCARELLI, 2018, p. 188)

Essas novas formas de se comportar nesses espaços de negociação, mostram o disciplinamento dos sujeitos que marca relações de poder, além de evidenciar o que Goffman (1996) discute como ‘carreira moral’, que caracteriza a sequência de mudanças que produzem efeitos na identidade e no esquema de imagens da pessoa. Trata-se de um conceito importante para compreender as trajetórias de mudança e reordenação para o enfrentamento, através, por exemplo, da familiarização de termos e linguagens técnicas, tendo que ocultar as emoções que são alvo de deslegitimação nesses espaços, um modo de violência cultural. Em Mariana, esse processo é ainda mais cruel, pois a ruptura foi súbita e as vítimas não tiveram tempo para, ao menos, viver o luto.

Imbricados nessa dinâmica complexa de reordenação em meio a desordem, geradas pelas iniquidades históricas, as novas rotinas desses sujeitos demonstram a permanência do processo de vulnerabilização, que se refere “à relação sociopolítica de violência que esgarça o direito do outro através de lutas simbólicas, as quais pressionam os sujeitos menos móveis a aceitar a degradação a que são levados” (ACSELRAD, 2006). É importante pontuar que essa aceitação apontada não é consensuada em Mariana, é imposta.

Um exemplo disso são as moradias provisórias, em que os sujeitos foram submetidos semanas após o rompimento da barragem. A maioria dessas pessoas moram em apartamentos espalhados pela cidade e alugados pela Fundação Renova⁴. Nas minhas visitas às casas de

⁴ “Em 28 de junho de 2016, foi criada a Fundação Renova com o “objetivo exclusivo de gerir e executar medidas previstas nos programas socioeconômicos e socioambientais, incluindo a promoção de assistência social aos

Vera e Izolina, moradoras de Paracatu, elas me contam das dificuldades de viver nesses locais. São moradias que evocam uma forma urbana de relação com o espaço, em que os sujeitos são privados da lida com a terra, por não possuírem quintal para o manejo das roças e nas hortas; são impossibilitadas as criações de animais que contribuía para a renda familiar; além da constante sensação de confinamento. As duas, ainda, se mostram insatisfeitas com os móveis cedidos pela Samarco que são iguais para todos os atingidos da bacia. Vera diz: “*Lá em Paracatu a gente tinha tudo diferente, quando um comprava uma coisa, a gente ia lá e comprava diferente*”. Da mesma forma, Izolina relata estar trocando todos os móveis pois “*não são do meu gosto*” como aborda a própria. Essas dificuldades se intensificam pelo isolamento, as duas são irmãs e moravam uma do lado da outra em Paracatu. Hoje, estão separadas e a distância empata as relações diárias que tinham não só entre elas, mas com todo o resto da comunidade espalhada pela cidade.

“Nesta perspectiva, o desastre continua se processando enquanto estiver presente nas experiências daqueles que lutam pela sobrevivência diária, quer seja na procura por atendimento médico, remédios, trabalho, formação profissional ou no agenciamento que dá voz à memória aos moradores da cidade, narrativas estas que se quer silenciadas” (Silva, 2005, p. 23).

A experiência do descontrole sobre a própria vida, tem muita relação com o processo de *estigmatização*. Viver em Mariana passou a significar a convivência com as marcas, fruto do desastre. O estigma é a corporificação da lama que, no caso, se expressa na associação desses sujeitos ao ócio, a incapacidade de restabelecer a vida, além da recriminação que os sujeitos sofrem pelos moradores de Mariana como culpados pela crise econômica na cidade, depois do fim das atividades de mineração da Samarco. Tal realidade é manifesta em estabelecimentos comerciais na cidade, através de faixas e cartazes contendo frases do tipo “Volta Samarco!”, organizadas pelo movimento “Justiça sim, desemprego, não!” (OLIVEIRA, 2017). O depoimento de Luciene, também moradora de Paracatu, para o jornal A Sirene, revela a violência experimentada por quem carrega esse estigma:

Em um ponto de ônibus, Luciene, atingida de Paracatu de Baixo, ouve uma conversa de duas mulheres. Em um dado momento, percebeu que falavam dela.

- *Esse povo da barragem é tudo folgado, aproveitador.*

Enquanto pôde, L. permaneceu quieta. Quando não pôde mais, desabafou.

impactados, em decorrência do rompimento da barragem” (RENOVA, 2016, p.2), tendo como instituidoras e mantenedoras a Samarco S.A, a Vale S.A. e a BHP Billiton Brasil Ltda. Definida como “pessoa jurídica de direito privado, sem fins lucrativos”, a Fundação é dotada de autonomia administrativa, patrimonial, financeira e operacional, o que concede grande poder à instituição, visto que é responsável pela distribuição dos investimentos a ela destinados, bem como por gerenciar diretamente todos os projetos previstos no TTAC. (RENOVA, 2016, p.1)”. (VIEIRA, 2017, p.11)

- *Licença. Meu nome é Luciene, sou atingida de Paracatu de Baixo. Desde o dia 15 de novembro de 2015, quando ainda estava no hotel com meus filhos, saí pra procurar emprego. Não sou folgada, nem aproveitadora...*
- *Desculpa, não estávamos falando da senhora.* – disse uma delas
- *Desculpa eu, mas estavam, sim. Estavam falando dos atingidos. Eu sou atingida. Eu, meu marido e minha filha mais velha trabalhamos e não merecemos ouvir esse tipo de coisa. Quando vocês falam de barragem, não importa a comunidade, dói na gente. Não pedi para sair da minha casa.* (A SIRENE, outubro de 2017)

A expressão “povo da barragem” relatada no trecho acima, se soma a tantos outros adjetivos como os “lameados” “pés de lama”, que passaram a definir os moradores que foram desterritorializados. Calcados nesse contexto em que se encontram sem território; participando de inúmeras reuniões nas quais não dispõem de nenhum poder de decisão; além de estarem residindo em uma localidade onde sofrem preconceito sem possibilidade de dar prosseguimento às suas estratégias de vida; pode-se observar, considerando a perspectiva de Victor Turner (1974), a condição de *liminaridade* dos atingidos e atingidas. Através dessa ótica, é possível identificar um período transitório entre o descontrole completo da vida e a busca pela retomada, em que, após experimentada a dependência pelos encaminhamentos institucionais, os sujeitos passam a se movimentar opondo-se à estrutura que lhes foi imposta.

Ao mesmo tempo, a noção do estigma carrega as marcas e os atingidos passam a utilizar isso para evidenciar a sua posição social. Isso aponta para um movimento de ressignificação do estigma, em que há uma reafirmação e exibição das suas marcas como uma forma de identificação política (OLIVEIRA, 2017). Maria Geralda expressa isso ao relatar sobre as marcas da lama na igreja de Santo Antônio em Paracatu de Baixo:

“Aí a gente tá pedindo pra limpar a igreja, de menos por fora. Por fora não vai limpar não. A comunidade não vai deixar. Quer que limpa por dentro e põe porta, põe banco, mas por fora não é pra mexer. [...] A comunidade não quer que mexe. Ela vai ficar do jeito que tá ali fora. Vai ficar marcada.” (Maria Geralda, moradora de Paracatu de Baixo, março de 2017)

Embora estejam arrastados para uma discussão jurídica de perdas e danos, os atingidos passam a acionar suas próprias linguagens. Maria Geralda luta para que a igreja continue com a marca da lama, pois elas são testemunhos concretos do desastre no presente, mostram que o sofrimento ainda perdura.

É interessante destacar, nessa perspectiva, a luta e resistência dessas pessoas que, nesses mais de dois anos de desastre, traçam estratégias políticas para reafirmar suas identidades e pertencimento com o lugar solapado. O desastre da Samarco tem como um dos seus mais violentos efeitos, impossibilitar a permanência dos sujeitos no território e, por consequência, dificultar a manutenção das práticas tradicionais, intimamente ligadas ao lugar.

A preservação das festividades religiosas nas localidades destruídas, passa a ser um grande exemplo de resistência, não só por difundir os danos gerados pelo desastre – na medida em que sublinham as marcas e manifestam o descontentamento de não poder viver no território –, mas também por demandar a organização dos atingidos enquanto um grupo e por acionar sentidos compartilhados, essenciais para a luta nos espaços de negociação. Através delas que os sujeitos passam a reivindicar o direito à volta, além de um novo local onde seja possível restabelecimento da vida. São nesses episódios que os atingidos e atingidas percorrem o território e evidenciam as marcas físicas da lama e os efeitos disso nos corpos. Como será abordado nos próximos capítulos, as festas resistem e se ressignificam como um novo instrumento político.

CAPÍTULO 2: AS FESTAS DE SANTO ANTÔNIO COMO RITUAIS DE RESISTÊNCIA

Igual eu escrevi aqui: prédio escolar, escola de tempo integral, casa de São Vicente, rua Furquim, a *gurita*. E também eu escrevi assim: “*Paracatu de baixo, eu te amo*”. Foi isso que escrevi. “*Paracatu de baixo, eu te amo*”. Escrevi amor, também coloquei saudade. (Maria Geralda, moradora de Paracatu de Baixo, março de 2017)

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

Desde o rompimento da barragem de Fundão, os moradores de Paracatu de Baixo continuam suas visitas ao território da comunidade devastado pelos rejeitos. Nas caminhadas iniciais sobre o terreno, visualizavam a destruição e procuravam em meio aos escombros, algum objeto que remetesse ao passado e que despertasse lembranças que não carregassem tanto sofrimento e que afastassem, minimamente, a sensação de perda total. Com o passar do tempo, essas caminhadas passam a ser cada vez mais recorrentes, estimuladas pela experiência da *saudade* do lugar, relatada nas falas acima, somada à nova condição de sofrimento vivida em Mariana. .

Nesse contexto, em virtude do calendário religioso, atingidas e atingidos passam a realizar as missas, peregrinações e festas, com o propósito inicial, como dizem, de manutenção das tradições. Porém, ao conceber esses momentos, os grupos de atingidos expõem uma reintegração social que visibiliza a condição de vítima – na medida em que expõem a impossibilidade das celebrações das festas – e avançam no processo de transformação das suas identidades políticas. A partir do momento em que os rituais religiosos passam a se realizar nos territórios evidenciam as marcas da lama retidas nos corpos – através do estigma – e nas estruturas que ainda restaram no lugar, transformando-se em potentes mecanismos de resistência. As festas passam a ser o momento em que as marcas são convertidas em denúncia, onde existe a possibilidade de reivindicar o direito à volta e defender o lugar e os sentidos que estão retidos nele.

Nesse caso, a força de resistência na qual eu me refiro, nasce da interseção entre a festa e o contexto do desastre. O desastre como um processo disruptivo obriga os grupos a lutarem por um novo lugar e da forma com que ele é gerido, através de uma prática institucionalizada, burocratizada e disciplinadora, não há espaço para para reivindicação dos sujeitos em seus próprios termos. A festa, por sua vez, simboliza um momento em que esses

sujeitos reafirmam sua identidade, num espaço que é de fato da comunidade, onde as manifestações são conduzidas estritamente por eles. Representam assim, uma “*nova gramática da resistência*” que, “*ao atualizarem elementos da tradicionalidade, como as celebrações próprias do catolicismo popular, colocam-se de forma autônoma e além dos modelos convencionais e burocratizados de atuação política sob disciplinamento do Estado e do mercado*” (ZHOURI, 2018, p.3).

2.1 Interseções entre ritual, *performance* e política

As festas de santo são pesquisadas pela antropologia e sociologia desde os estudos de comunidades camponesas dos anos 1940-1950, onde se interessava pela análise de itens relacionados às devoções e festejos, passando, posteriormente, nas décadas de 1970-1980 a discutir as diversas configurações da cultura popular. Desde a segunda metade dos anos 1990, os estudos das festas se reaqueceram no Brasil, estimulados, segundo Menezes (2012), por: a) possibilidade de reinterpretação dos fenômenos festivos a partir do conceito de *performance*; b) interesse crescente de jovens, de setores urbanos, de camadas médias, por manifestações folclóricas; e c) implementação pelos órgãos públicos da categoria “patrimônio cultural de natureza imaterial”.

Diante disso, o que torna mais pertinente de ser analisado neste trabalho é o tratamento das festas a partir da incorporação da noção de *performance*. Através dessa perspectiva é possível, além de focalizar as formas de interação entre os participantes das festas, interpretar as festas como modo de transmissão de conhecimento e os rituais como formas de expressão e não apenas de construção de representações do mundo social (MENEZES, 2012).

As propostas mais recentes de pesquisas sobre festas, pensam-nas como um espaço de *performance* “ritual mobilizador de metáforas e metonímias, no intuito de contornar as dicotomias entre estrutura e evento [...] levando em conta que o ritual nunca é realizado em um vazio, mas no concerto de outras atividades ou eventos que o precedem e que eles continuam ” (GEERTZ, 1978; TAMBIAH, 1979, apud, TAVARES, 2012). “O efeito transformativo implicado na abordagem performática do ritual permite compreender modos de ação em contextos cujo enquadramento já se encontra modulado” (TAVARES, 2012).

perspectiva, Mariza Peirano (2000) aponta para a ampliação do foco dos rituais – antes considerados como não rotineiros, específicos e de cunho religioso – para dar lugar a “*uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de*

caráter probabilísticos que lhes são próprios” (PEIRANO, 2000, p.2). A noção de ritual adquire, assim, um sentido ampliado, capaz de converter-se em um importante instrumento analítico de uma sociedade. *“Implica conceder aos fenômenos examinados uma liberdade sui generis, derivada de uma dimensão sociológica e histórica”* (PEIRANO, 2000, p. 21). Assim, os rituais não se revelam como eventos inertes. Eles expressam valores estabelecidos no passado, mas incorporam novas dinâmicas de acordo com a trama social específica.

Nesta linha, é permitido admitir que experiências sociais particularmente sensíveis para os sujeitos, promovem invenções sobre ‘dizer’ e ‘fazer’, que são traduzidos para o campo ritual através de discursos, performances e outros mecanismos simbólicos renovados que possibilitam a reflexão e a tradução daquelas experiências numa linguagem compreensível e emocionalmente significativa aos participantes (LUDUENÃ, 2011).

Dessa maneira, é possível analisar a festa de Santo Antônio como ritual de resistência política, reconhecendo que no espaço-tempo em que passaram a ocorrer – num cenário de destruição – houve uma nova atribuição de sentidos, que agora não são apenas religiosos, mudando assim a forma com que as pessoas vivenciam o propósito da experiência. A partir da vivência do desastre, os atingidos e atingidas, desencadearam transformações nos sentidos dos rituais. Os rituais religiosos, e suas capacidades de expressão e manifestação por meio de narrativas, símbolos e discursos, são acionados, somando-se às dimensões políticas. A política torna-se então um novo elemento rearranjado. Nesse sentido, como aponta Chaves (2000)

“Os rituais constituem uma linguagem que pode assumir contorno e conteúdo políticos. Com características expressivas e pragmáticas, segundo Tambiah, os rituais tanto representam o cosmos quanto legitimam hierarquias sociais. Mas justamente porque são eventos padronizados sujeitos à variação das performances, é possível apresentar a interpretação alternativa de que os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, ao simbolicamente conectarem convenções consagradas a arranjos inusitados, indicando a possibilidade de outros ordenamentos. [...] Assim, os rituais podem ser utilizados como formas legítimas de manifestação do dissenso, tomando-se instrumentos de construção de novas legitimidades, âncoras de ordenamentos sociais alternativos. (CHAVES, 2000, p. 139-140)

Diante dessa perspectiva política, trago neste capítulo a experiência nas festas de Santo Antônio de 2017 e 2018, onde busco apontar alguns elementos que evidenciam as alterações nas dinâmicas dos rituais. Inicialmente, tratarei da festa de 2017, marcada pelo movimento de retomada ao território, onde se evidenciam mudanças na estrutura da festa de Santo Antônio a partir do desastre, algumas delas apontadas pelos próprios sujeitos, relacionadas à dinâmica de organização, impossibilidade de uso de alguns espaços essenciais para a festa e rearranjo de elementos de outras festas, como a Folia de Reis. Em seguida, analiso a festa de Santo Antônio de 2018, em que é possível perceber a crescente adesão e

organização da comunidade para o fortalecimento desta e das outras festas tradicionais do grupo, apontando para um aprimoramento gradual da resistência política.

2.2 “*Depois que a gente veio pra cá, a gente não desistiu*”: a festa de Santo Antônio de 2017 e os processos de retomada ao território

“Nosso Padroeiro é Santo Antônio! A primeira imagem que entrou na igreja, escolhida pela comunidade. Eu falo comunidade, mas na época era alguns moradores e com isso foi crescendo a comunidade. Santo Antônio foi escolhido por pessoas que viveram na terra. Os mais velhos falam: “São pessoas que plantaram bem na terra.” (Trecho de entrevista com Maria Geralda, julho de 2018)”

2.2.1 Maria Geralda e seu ímpeto pelas festas

Maria Geralda é a coordenadora da igreja Santo Antônio, em Paracatu de Baixo. Moradora da rua *Furquim* – única rua de Paracatu que não foi destruída pela lama – Maria nos contou durante o mapeamento da cartografia comunitária, sobre como eram as festas antes do rompimento da barragem. Falou sobre a quantidade de pessoas que vinham em cada uma das festas, da sua relação com a igreja e da importância da religiosidade para ela e sua família. Maria é filha do senhor Zezinho, mestre foliero da comunidade. Em um segundo momento, já em 2018, ela contou da experiência de organizar a primeira festa de Santo Antônio no contexto do desastre.

“A festa de Santo Antônio saiu da minha casa, [em 2016]. Porque com a lama a gente tava **enterrando a festa do padroeiro**, aí eu disse pro padre Reginaldo: - *Padre, nós não podemos enterrar a festa do padroeiro, que não tá acontecendo. O senhor podia celebrar uma missa lá em Paracatu? Eu vou fazer um convite à comunidade e nós vamos fazer a festa do padroeiro lá.* Aí ele disse que celebrava a missa, eu conversei com meu pai e falei pra ele ajudar na organização, conversei com a Angélica e a gente reuniu o conselho da igreja e conversamos sobre isso, pra que a gente se unisse, pra levantar essa festa que já tava se acabando. E aí todo mundo concordou com a ideia. [...] Aí conversei com as meninas, porque a gente precisava de ajuda pra gente dar o lanche e assim foi.

Só que aí a Renova propos de ajudar. Eu falei que não precisava que meu pai já tinha dito que ele ia dar o lanche do bolso. Então o lanche foi dado na minha casa, meu pai deu do bolso, mas a gente ajudou ele. Juntos a gente conseguiu dar lanche pra todo mundo e a gente conseguiu fazer aquela festa. (Trecho de entrevista com Maria Geralda, julho de 2018)

Relatou também a dificuldade de recomeçar:

“A gente tava começando tudo de novo e ficou sem saber onde ia fazer, porque a quadra e a igreja não tinham condições nenhuma. Aí eu falei: *Vamo pra minha casa!* A gente deu o lanche na minha casa, eu arrumei o mastro na

minha casa, enfeitei a bandeira e foi a minha filha Kátia que desceu com a bandeira. Meu pai levou a folia e com isso nós tentamos levantar a festa do padroeiro, em 2016. (Trecho de entrevista com Maria Geralda, julho de 2018)

A festa relatada por Maria Geralda ocorreu em junho de 2016, logo após o rompimento. Naquele momento, era tudo muito recente ainda e como ela pontua, não havia nem um local adequado para os moradores se reunirem, mas mesmo assim a festa aconteceu. Maria Geralda ao expressar que “*com a lama a gente tava enterrando a festa do padroeiro*”, assinala a dimensão dos danos gerados pelo desastre. A lama de rejeito não alcança apenas as estruturas físicas, mas ela também pode ser capaz de *enterrar* a festa, como um elemento imaterial que dá substrato à identidade do grupo. Além do mais, se pelo calendário religiosos essa seria a primeira festa após o rompimento da barragem, enterrar festa não significa apenas não celebrá-la, mas também se refere à impossibilidade de sua preparação.

Apesar de não ser a intenção desse trabalho analisar a festa de Santo Antônio em 2016, trago o relato de Maria Geralda para evidenciar que o processo de retomada ao território é gradual. Como será apontado neste capítulo, trato a festa de Santo Antônio de 2017 como um momento de retomada da comunidade ao território, dada a grande adesão de pessoas que não haviam voltado ali desde o rompimento. Porém, anterior a essa festa, houveram outras movimentações individuais e coletivas que expressaram o constante e vivo sentimento de pertencimento ao lugar.

2.2.2 Vera e a sua dificuldade de festejar

Cheguei em Mariana no sábado pela manhã, dia 17 de junho de 2017, um dia antes da Festa de Santo Antônio. Neste mesmo dia fui a casa de Vera, moradora de Paracatu de Baixo de que me aproximei a partir do trabalho da cartografia comunitária, e por quem cultivei grande afeto. Vera perdeu tudo que tinha com o rompimento e hoje vive com os filhos em uma casa alugada pela Samarco, em Mariana.

Vera, sempre muito carinhosa, me atendeu com alegria depois do meu grito no portão. Vi que ela estava ocupada, usava um avental e tinha uma vassoura nas mãos. Desceu as escadas da casa com um sorriso e me atendeu com uma abraço acolhedor. Vera é negra, não sei ao certo sua idade, mas o semblante transparece juventude. Nesse dia, fui visitá-la de surpresa e falei que não queria atrapalhá-la com seus afazeres, mas ela logo me retrucou dizendo que estava cansada, não tinha sentado o dia inteiro e que já estava na hora de parar um pouco.

Me assentei na mesa da cozinha e tomando o costumeiro café, começamos uma conversa aberta e confortável. Entramos no assunto da festa, eu estava convicto de que Vera iria participar da celebração em Paracatu, já que em uma das minhas visitas anteriores, havíamos conversado sobre as missas que ela ainda frequentava em Mariana e da importância da religiosidade na sua vida em Paracatu. Me surpreendi. Vera não iria à festa de Santo Antônio, padroeiro da comunidade. Ao questionar o porquê da ausência, ela me disse não estar preparada. “*Me sinto bem quando visito o meu terreno, mas as lembranças das festas são muito fortes. Fui em uma celebração em Águas Claras e chorei muito. Achei melhor me poupar, pelo menos por enquanto*” (anotações de campo, junho de 2017). Era evidente na fala de Vera a ansia e desejo de participar da festa, contudo, a ideia de reviver certas lembranças, parece ter criado uma espécie de medo que até então se mostrava mais forte do que a vontade de ir. Nesse caso, a resistência se revela muito mais no sentido de recusa, não à realização da festa em si, mas aos novos efeitos que elas geram em quem as experimentam.

Telma Camargo (2007), ao analisar a produção da memória no desastre radioativo, acontecido em Goiânia, em 1987, argumentou que o processo de recordação evidencia um complexo campo de forças, produzindo múltiplas memórias. Considerando isso, o mal-estar apresentado por Vera, não pode ser elencado à quaisquer adjetivos que se relacionem à fraqueza individual, mas revela que o fato de reexperimentar as festas – tidas como algo tão positivo da comunidade – no presente, pode também se transformar em um elemento gerador de sofrimento.

A critério de comparação, Leon Patrick Afonso de Souza (2015) apontou em seu estudo que nas Romarias das Águas e da Terra, “*a visita assume um movimento de desinstalar-se, de colocar-se em caminhada*” (SOUZA, 2015, p. 51-52) em busca do lugar sagrado.

“Os romeiros que peregrinam nas cidades sedes das romarias, se organizam anteriormente num processo de formação, mobilização e reflexão em torno da temática que aquela romaria evoca. O movimento de deixar suas casas e suas comunidades inicia com esse processo local de preparação. O lugar especial para a festa, para a celebração final da Romaria é o espaço especial, com significados para suas vidas e a luta pela terra e pela água”. (SOUZA, 2015, p. 52)

ADAM (2002), do mesmo modo, aponta que uma visita a um lugar nas romarias, o movimento de desinstalar-se, ir e colocar-se em caminhada pode ser caracterizado de quatro formas:

“ 1) Deixar a casa, o grupo, a comunidade e viajar para a romaria; 2) A caminhada no local da romaria, deixando o local de concentração à procura de um segundo lugar especial, um lugar para a festa; 3) O andar ritual durante toda a romaria, por meio do qual os romeiros, através de um corredor em meio ao público, caminham

em direção ao palco (ou caminhão-palco) e de lá retornam para o meio do público novamente; 4) O voltar para casa após a romaria.

Porém, no caso do desastre, o lugar sagrado aciona outros sentimentos ligados à perda, à transformação do lugar e à dor, além de exprimir um movimento inverso: oromeiro sai de casa para celebrar seu santo, ao passo que o atingido desterritorializado retorna ao povoado, à casa e a igreja destruídas, no sentido de reinstalar-se ali provisoriamente. Ou seja, o movimento não se limita à expectativa de sair, à caminhada no local em busca do lugar da festa e, no final, à volta para casa, como ocorre nas romarias. Cada uma dessas etapas passaram a exigir uma preparação diferente e o envolvimento com isso, não ativa exclusivamente afeições positivas, exatamente por evocar esse caráter provisório.

Visitar Paracatu por meio das festas significa, assim como nas romarias, colocar-se a caminho, movimentar-se (ADAM, 2002), porém, o movimento se caracteriza por: 1) Sair da casa alugada pela Samarco e da cidade de Mariana, onde as relações entre a comunidade foram limitadas; 2) Reinstalar-se provisoriamente no local destruído e se dispor a produzir memórias afetivas e traumáticas; 3) Caminhar pelo território, em procissão, durante a celebração da festa, sublinhando as marcas e a resistência; 4) Voltar para um lugar do outro.

2.2.3 Chega o dia da festa. Viva Santo Antônio!

No dia 18 de junho, fui até o Centro de Convivência, local de onde sairia o ônibus para a festa em Paracatu. Muitas crianças, adolescentes, adultos e idosos já haviam chegado. Vera também estava lá cuidando de todos os detalhes da viagem: observando quem estava dentro dos dois ônibus contratados pela Samarco, conferindo as pessoas que ainda faltavam chegar e alertando pelas outras que seriam pegas em outro local. Depois de tudo pronto, Vera se despediu de todas e todos. Pela janela do ônibus, observei-a caminhando sempre olhando para trás, demonstrando todo o seu pesar por não conseguir estar junto dos seus.

Localizado a quase 70 quilômetros da barragem de rejeitos da Samarco, Paracatu de Baixo foi o segundo subdistrito imediatamente atingido pela lama. A comunidade que foi formada às margens do rio Gualaxo do Norte, teve grande parte das suas edificações destruídas. Ao chegar em Paracatu, as pessoas desceram do ônibus e logo foram se espalhando pela localidade, passando pelas construções destruídas, tentando identificar suas casas, objetos e outros locais que outrora eram suas referências naquele lugar. Logo alguém avisou que todos deveriam ir buscar a bandeira de Santo Antônio na casa de Maria Geralda. E parte do grupo subiu, para, algum tempo depois, descer em procissão. Outra parte se espalhou pelas casas e lugares de Paracatu, fotografando, contando casos, lembrando, chorando. Para muitos ali, aquela era a primeira vez no lugar após o rompimento.

Acompanhei alguns moradores nas caminhadas em meio ao que restou das suas casas, enquanto a procriação não descia. Muitos rostos diferentes. Naquele momento as conversas se embaralhavam, haviam muitos comentários abismados diante de tantas transformações no lugar. Para se localizar no espaço, muitos atingidos procuravam enxergar algo que servisse de referência, às vezes era a igreja ou a casa de um vizinho que ainda preservava alguma característica marcante. “*Minha casa era aqui, porque olha ali o muro do bar do Machado*”, relatou uma atingido que estava ali presente (anotações de campo, junho de 2017). Esse muro foi identificado por várias pessoas que acompanhamos durante o mapeamento da cartografia comunitária. É um muro de pedras, muito forte pra ter aguentado à força da onda de lama e que, ao servir para localização, também se revelava como um lugar de memória:

“Aquele ali era o bar do Machado, o bar do Arlindo... Aquele bar do Arlindo 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. E frequentava muita gente ali, gente de Belo Horizonte, vinha muita gente ficar no bar do Machado. Só que não tinha forró, não tinha nada não, mas era um bar de churrasco e cervejada todo final de semana.” (Izolina, 2017)

O ato de caminhar sobre o território possibilita a reelaboração de memórias, ao revelar pequenos vestígios de pertences individuais, capazes de despertar elementos da história da comunidade. Essas memórias, apesar de muitas vezes revelarem momentos bons do passado, quando experimentadas no presente, pelo menos nas primeiras vezes da volta ao lugar, tornam-se também fonte que desperta sofrimento, a partir das lembranças da experiência do desastre. Nesses momentos em que as pessoas por ali caminhavam, chorando ao olhar o horizonte de perdas, lembrei de Vera. Ela já havia voltado ao terreno antes e, assim, sabia do desafio de visualizar uma vida inteira soterrada. Como então festejar Santo Antônio em meio a esse cenário? Assim, a realização das festas no lugar, revela seu primeiro caráter de resistência, em que alguns sujeitos atingidos se dispõem a sentir as perdas frente a frente, de cabeça erguida.

“O local torna-se transparente e base para a visualização de uma nova sociedade. Ao contrário das quatro paredes de um templo, o lugar sagrado aqui é o espaço aberto e público. O lugar de encontro com Deus é a vida – nua e crua – das pessoas do local. “Através da repetição desta memória, instala-se na vida das pessoas algo que não será esquecido tão facilmente” (ADAM, 2002, p.63).



Imagem 1. Moradores de Paracatu retornando à localidade. Paracatu de baixo, junho de 2017. Fonte: Acervo GESTA.

Nesse sentido, o ato de ir ao território destruído para a realização das festas revive a busca por um novo lugar. Na medida em que as memórias são repetidas, o território destruído se torna símbolo de resistência e de procura pelo novo. Caminhar sobre Paracatu destruído, significa sublinhar a condição dos sujeitos como indivíduos desterritorializados. Realizar as festas no lugar, evidencia a importância que aquele lugar ainda carrega para a produção da comunidade, além de ter o sentido de conceber uma experiência divina que alimente a esperança.

Lá vem a procissão! Gritou um dos moradores. Do lado da quadra esportiva, dava pra vê-la descendo do alto da rua *Furquim*. Fogos estouraram no céu e, organizada em duas fileiras, a procissão se aproximava. Logo na frente vinha a bandeira do padroeiro, seguida das pessoas. No meio da fileira, estava a folia que acompanhava a imagem do santo carregada no andor.



Imagem 2. Procissão da Festa de Santo Antônio. Paracatu de Baixo, junho de 2017.
Fonte: Acervo GESTA.

Carlos Rodrigues Brandão, apesar de não pretender definir a folia, pontuou que ela “é um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas — bens e serviços — entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula.” (BRANDÃO, 1981, p.25). “Os devotos envolvidos com a prática das folias são aqueles que creem na eficácia religiosa das festividades, como uma forma socialmente estabelecida de comunicação com os santos católicos. As trocas se instituem por meio de recursos materialmente simbólicos, como os elementos que se interpõem entre a fé e a experiência religiosa do fiel (PEREIRA, 2011, p. 101). “O que a Folia faz é proclamar e responder por um tempo ritual diferente de trânsito entre homens e dádivas” (BRANDÃO, 1981, p.32). Vera em sua fala retrata a folia como o circuito, após classificá-la como *a charanga de menino Jesus*.

“A folia é assim: É uma charanga de menino Jesus. Então aquela charanga sai na rua com caixa, batendo a caixa, cantando, e tem os Reis Magos, o quê que é os Reis Magos? É os palhaços que saem pulando na rua, são os Reis Magos, entendeu? [risadas]. Aí os Reis Magos saem junto com a charanga, charanga é a Folia de Reis. Ali sai e bate de casa em casa pedindo a esmola, então tem uma palavra assim: “Menino de Deus na sua porta, veio te visitar. Veio também pedir esmola pra seu dia festejar.” [risadas] Aí bate na minha casa, eu dou esmola. Dou uma, dou duas, se eu quiser que canta muito, eu

dou muita esmola pra cantar. Então, aquelas esmolos o Zezinho depositava, quando dava no dia da festa, comprava boi e tal, o que o dinheiro não desse daquela esmola, os festeiros ajudavam, todos davam dinheiro pra pagar a festa. É isso o que faz.” (Trecho de entrevista com Vera, julho de 2018)

A presença da folia na celebração, despertou a curiosidade e discussão de muitos moradores ali presentes, pois tal prática nunca havia sido realizada na festa de Santo Antônio. Alguns acreditavam que aquilo era uma forma de banalizar a folia, já que ela era tocada somente na festa do Menino Jesus. Por outro lado, outros moradores relataram que “*tinha que bater folia em todas as festas*” como um ato de reafirmar e reinventar a identidade do grupo. Apesar dos comentários, os folieiros – representados, normalmente, por três reis magos, palhaço que pega as *esmolas*, cantores e instrumentistas – tocaram e cantaram os seus versos.



Imagem 3. Folia de Reis, Festa de Santo Antônio. Paracatu de Baixo, junho de 2017.
Fonte: Acervo GESTA.

O fato da folia tocar na festa de Santo Antônio, revela o aspecto dinâmico do ritual, contrário a um tendência teórica que, de certa forma, congela as festas no tempo e no espaço. “Um tempo passado, sem maiores implicações com a vida social ordinária e um espaço que reduz a festa a uma manifestação coletiva característica do grupo, onde impera a religião como eixo organizador da coletividade” (PEREZ, 2012, p.25). “As narrativas – que constroem e são construídas nos contextos – nem sempre possuem fronteiras definidas e identidades. Isso nos leva a considerar a pluralidade dos discursos e experiências mobilizados

pelos diferentes agentes, desafiando as pretensões de encontrar sentidos preestabelecidos ou totalizadores que caracterizam o ‘espírito’ do evento”. (TAVARES, 2012, p. 125).

A missa de Santo Antônio foi celebrada no espaço da quadra esportiva da escola, a igreja ainda se encontrava interdita neste dia. As pessoas foram chegando, se ajeitando nas cadeiras brancas, que foram dispostas no chão tomado pelos rejeitos. Como se tratava de um espaço aberto, apenas com uma cobertura, o plano de fundo do altar era formado pela destruição do território. Ao lado esquerdo, a igreja de Santo Antônio e do lado direito, a escola municipal. Essas duas edificações contendo a curiosa linha horizontal da lama.



Imagem 4. Missa da Festa de Santo Antônio na quadra esportiva da escola e igreja de Santo Antônio ao fundo. Paracatu de Baixo, junho de 2017. Fonte: Acervo GESTA.

Começa a celebração. Era nítida a tristeza no olhar dos atingidos. Não fazer a missa de Santo Antônio na igreja do padroeiro, evidenciava outra mudança na festa que, nesse caso, fugia do controle do grupo.

A igreja de Santo Antônio foi atingida pela lama de rejeitos, mas a sua estrutura foi preservada em pé. Durante muito tempo ela esteve fechada e segundo a Fundação Renova, sua abertura para a festa de Santo Antônio não havia sido autorizada pela Defesa Civil Municipal por questões de segurança. No entanto, em abril do mesmo ano, em um dos dias de trabalho com o mapeamento da cartografia social, concomitantemente, estavam sendo

realizadas as gravações de um filme⁵ em Paracatu sobre o desastre. Enquanto acompanhávamos Vera nas caminhadas sobre o território, encontramos a igreja aberta. Ao entrarmos, percebemos que a igreja estava sendo utilizada como depósito pela equipe do filme.



Imagens 5 e 6. Igreja de Santo Antônio com produtos estocados para as gravações do filme. Paracatu de Baixo, abril de 2017. Fonte: Acervo GESTA.

Em comunidades rurais como Paracatu, a igreja é um local de grande importância, por ser um elemento essencial da vida da comunidade. Lugar de socialização, ponto de encontro dos moradores, lugar de memória que não se resume às questões religiosas. Por outro lado, o fato da Fundação autorizar o uso da igreja como um depósito, revela a negligência com relação aos significados do espaço. Além disso, demonstra os diferentes valores que nesse caso são dados à igreja, que podem ser comparados, por exemplo, aos olhares de empreendedores sobre o território. Nesses casos, os territórios são sempre vistos como espaços homogêneos, passíveis de quantificação, de compra, e vazios de sentidos e significados. A partir dessa mesma lógica, a igreja é vista como uma edificação qualquer, suscetível para armazenamento de fardos de água e freezer de cerveja.

A missa prosseguiu revelando-se como outro elemento em mudança, pois “não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais se cria e se recria periodicamente” (RODRIGUES, 1981, p.167). O padre, durante o sermão, tratava muito da importância da união, do amor, sempre se referindo à situação real vivida pela comunidade, mas não se esquecendo de lembrar o espírito da festa.

⁵ Intitulado como “A Terra Treme”, o filme dirigido pelo cineasta Walter Salles, buscou retratar o desastre e através de cenas filmadas em Paracatu, em 2017. No mesmo ano, teve sua estréia no Festival de Cinema BRICS, em Chengdu, na China.

Desse modo, oralmente, transmitia a importância da valorização da tradição para a comunidade, que era compartilhada pelos moradores ali presentes, através do sentimento de união e apoio mútuo para resistir juntos às dificuldades existentes e emergentes, revelando o espírito o político de *communitas*.

Victor Turner (1974), aponta que a *communitas* é uma forma de antiestrutura que se constrói a partir dos vínculos entre grupos sociais que estão submetidos a uma condição liminar e é revelada, especificamente, a partir de rituais. A *communitas*, neste caso, se apresenta através do agrupamentos dessas pessoas para a realização da festa de Santo Antônio que, mesmo sendo tradicional, os retira do cotidiano de submissão e silenciamento gerados pelo desastre e contribui para trazer uma reintegração essencial para a organização do grupo, a partir da relação “Eu-tu” (TURNER, 1974). Além disso, a *communitas* evidencia-se também através das festas porque estimula, nos agentes, práticas que emergem a partir da relação dos participantes com o lugar.

Na medida em que são evocados elementos relacionados com o contexto vivido pelos atingidos e atingidas – na medida em que se ressalta a importância da união para a luta – a missa também revela-se como um momento político. “Esta função ideológica não aparece a olho nu; não é expressa necessariamente em palavras; ela perpassa sutilmente toda a celebração: [...] na linguagem musical, na linguagem dos textos eucológicos, nas leituras bíblicas escolhidas, no contexto social em que se realiza a liturgia” (ADAM, 2002, p.59). Contudo, em Paracatu, além desses momentos discretos em que religiosidade e política se interligam na missa, o coral dos moradores expressa o seu caráter de resistência explicitamente, inclusive em seu próprio nome.

Depois que a gente veio pra cá [para Mariana], a gente não desistiu. Porque lá [em Paracatu] a gente tinha um número grande de jovens que participavam da igreja, eram 45 jovens participando da igreja. Desses 45, 28 participavam do coral. Portanto, a gente deu até o nome do coral: “Coral Canta Comigo”. O coral era lindo, maravilhoso! Hoje nós não temos mais esse coral, nós montamos um grupo e demos o nome do novo coral de “Coral de Resistência”, para não deixar acabar, porque depois dessa barragem, tudo mudou! (Trecho de entrevista com Maria Geralda, julho de 2018)

Hoje, os jovens do Coral de Resistência de Paracatu enfrentam contratempos para os ensaios em Mariana. Não há um lugar ideal para os encontros, houveram tentativas de ensaios em outras paróquias, mas, segundo relatos dos moradores, eles tiveram problemas com as agendas internas das igrejas, por não terem controle dos dias e horários para os ensaios. Outra tentativa foi a realização dos encontros na Casa dos Saberes, local criado pela Fundação

Renova, para a realização de atividades das comunidades de Bento e Paracatu de Baixo. Porém, esses espaços, além de serem divididos entre as duas comunidades, o que também gera problemas com relação aos agendamentos das atividades, é um local administrado pela Fundação Renova, ou seja, ela tem total controle sobre o que está sendo discutido e realizado pelos grupos. Diante de tudo isso, o coral permanece resistindo e cantando em todas as celebrações, mesmo que muitas vezes de forma improvisada. *Porque de uma maneira ou de outra, a gente tá aí lutando pra não deixar acabar.[...] O coral, apesar de não ter todo mundo, a gente tá lá, tá cantando, as equipes funcionam pra manter a resistência.* (Trecho de entrevista com Angélica, março de 2018)

A missa terminou e a folia começou a tocar para o hasteamento da bandeira de Santo Antônio. Fogos e versos cantados no ar! Dessa vez, o mastro foi colocado em cima de um monte de rejeitos acumulado ali, ao lado da quadra. Acredito que pela primeira vez a bandeira do santo foi levantada longe da igreja. Porém, pelo menos simbolicamente, naquele monte de rejeitos a bandeira se mostrou ainda mais alta e mais viva, pelo contraste que a suas cores geraram no cenário predominantemente marrom. A festa não foi enterrada! *Viva Santo Antônio!!! Viva!!!*

2.2.4 Comer e conversar

Organizar a festa implica trabalho. Durante semanas é preciso se organizar, mobilizar, recolher doações, responsabilizar-se pelos trabalhos de ornamentação, etc. Além do mais, o desastre aciona novos elementos para essa organização que às vezes fogem das possibilidades da comunidade de auto-organização. Nesse sentido, destaca-se a Fundação Renova, como um novo ator nessas festas, pois toda condição de dependência criada no processo do desastre, se refletiu também nessas celebrações. A necessidade de ônibus para levar os atingidos de Mariana à Paracatu; autorização da Defesa Civil e Corpo de Bombeiros; alimentação; infraestrutura (aparelhagem de som, banheiros químicos, iluminação); uma série de novos elementos surgiram com o desastre e geraram a perda da autonomia dos atingidos, que foram obrigados a recorrer às ações da fundação.

Durante o momento dos comes e bebes, por exemplo, havia uma clara discrepância entre as comidas preparadas pela comunidade e as oferecidas por funcionários do buffet, contratado pela Renova. Os funcionários estavam vestidos com uma espécie de doma (roupas de cozinheiros), o que gerou grande estranhamento. Senti certo desconforto por parte de

algumas pessoas, pois a comida é um componente importante na preparação das festas. Sempre era preparada por pessoas da comunidade e servida na casa do senhor Zezinho para todos os participantes. Contratar uma empresa para isso, talvez signifique uma conversão de um elemento importante da identidade da festa em um mero serviço contratado. O que é ofertado nos banquetes das festas é, antes de tudo, um significado simbólico, ligado aos fundamentos da dádiva.

“Ao analisar os fundamentos da dádiva em sociedades primitivas ou arcaicas que não conheceram as leis de contrato e troca do mercado capitalista, Mauss relaciona várias seqüências de rituais onde, sob a aparência de iniciativas pessoais e espontâneas de ofertas, na verdade os sujeitos obedecem a regras compulsórias de prestação e contraprestação de serviços, que produzem trajetórias contínuas de rodízio de bens e de efeitos sociais ligados a essas trocas de bens entre pessoas. Parecendo fazer o que querem, livres como sempre parecem ser em uma festa, os homens que Mauss descreve estão presos a seqüências de obrigações: de dar, de receber, de retribuir” (BRANDÃO, 1981, p.31)

No jogo das dádivas, as coisas dadas ganham o poder de determinar parte das regras das trocas, porque nelas mesmas existe e se manifesta o poder da doação e da reciprocidade. “O valor da dádiva está em que são elas as que articulam relações entre os que às fazem circular: em seu próprio nome, no de seu povo ou nos seus deuses”(BRANDÃO, 1981, p.31). Ou seja, o dar, receber e retribuir, da forma com que aconteceu na Festa de Santo Antônio revelam-se como circuitos de troca distintos: a oferta da comida pelos moradores aos participantes da festa é dádiva, a contratação de um serviço é uma relação impessoal, mercantil.

“Seu Zezinho fazia sempre comida pra quem tava na festa e pras pessoas da comunidade que também queriam almoçar, ele oferecia a refeição pras pessoas. A turma do congado, a banda...” (Ailton, Paracatu de Baixo, março de 2018)

“A comida servia era ali, ó! Na casa de seu Zezinho, tá vendo? Aquela cobertura lá que fazia as comidas quando tava chovendo; [quando] não chovia, fazia por ali. E ali era o lugar que repartia a comida” (Vera, Paracatu de Baixo, março de 2018)

“Eu no princípio cozinhei muito. Mas depois era Aparecida, Dinha, a Fezinha (que era tia de Nonoca). A Fezinha que era cabiceira, que cozinava pra muita gente, pra todo mundo quase, pra Santo Antônio sempre.” (Dona Gracinha, Paracatu de Baixo, março de 2018)

A canjica nesse dia foi preparada por Maria do Carmo, moradora de Paracatu de Cima. Abro um parênteses aqui para destacar a grande participação de pessoas dessa comunidade na festa de Santo Antônio. A relação de Paracatu de Cima e Paracatu de Baixo é

motivo de muitos questionamentos, pois ao mesmo tempo em que os moradores pontuam que são duas comunidades diferentes, eles afirmam também que *é tudo uma coisa só*. Maria Geralda relatou um pouco dessa relação entre as duas comunidades.

“Tem essa divisão, mas tem uma união muito forte. A participação de Paracatu de Cima em igreja era em Paracatu de Baixo. Depois, com o passar do tempo, eles construíram também uma igreja e a padroeira é Nossa Senhora do Carmo. Mas quando isso aconteceu lá, nós já tínhamos o nosso padroeiro de Paracatu de Baixo, o Santo Antônio. (Trecho de entrevista com Maria Geralda, julho de 2018)

Dessa forma, há uma ligação histórica entre as duas comunidades. Apesar de existir certa divisão, nota-se o sentimento de pertença entre os moradores de Paracatu de Cima que, mesmo tendo o seu próprio padroeiro hoje em dia, ao participar da festa demonstram que Santo Antônio ainda continua como um padroeiro compartilhado pelas duas comunidades.

O momento dos comes e bebes, é de grande descontração. Crianças correndo, adultos conversando e brincando. Mesmo as pessoas – principalmente as mulheres – que estavam ali organizando tudo, também faziam a festa. Porém, percebi que por se tratar da primeira grande festa de retorno da comunidade ao território, aquele espaço também servia como um momento de reencontro de amigos e vizinhos, separados em Mariana. A dança, o riso, o beber e o comer juntos, caracterizam a festa de Santo Antônio como um momento de encontro, que resiste à condição de desterritorialização compulsória.

Nesse momento, procurei não me adentrar em conversas temática sobre a festa, por avaliar que aquele era um momento dos moradores de prostrar, relembrar o passado e contar do presente. E assim foi, acabou a canjica e dessa vez a festa não poderia se alongar. O ônibus sairia às 17 horas e já começava a escurecer.

Maria Geralda contou um pouco que a Festa de Santo Antônio antes do rompimento da barragem durava muitos dias, e tinha início uma semana antes, com missa, procissão, hasteamento da bandeira, festa com quadrilha, comidas preparadas pelos moradores, dentre outras coisas. Ela contou que sua intenção para 2017 era fazer uma quadrilha após a celebração da missa e hasteamento de bandeira, mas que foi impossível por diversas questões. Porém, já no final da festa, reforçou o convite para o “Arraiá do Paraca”, no dia 02/07/18, na Casa dos Saberes, em Mariana. A comunidade finalizou a festa, mas a programação de outras festas continua para que se avancem nos próximos desafios de luta pelos seus lugares. “Através da ocupação e apropriação concreta de lugares, o reviver da memória, a caminhada simbólica, através do clima festivo e o sentimento de pertença a esta festa, os participantes

voltam para suas casas, para suas comunidades e organizações ou movimentos dispostos a mudar o mundo” (ADAM, 2002, p.63).

2.3 “Se puder a gente até bate uma barraca e fica lá”: A festa de Santo Antônio em 2018 e suas transformações

Dezessete de junho de 2018, Festa de Santo Antônio. Acordei bem cedo, estava ansioso pela chegada do dia. Me encontrei com Bia (pesquisadora do Gesta) e pegamos o ônibus em direção à Mariana. Durante a viagem, pensei na festa do ano anterior, busquei me livrar de expectativas e comparações, pois era dia do primeiro jogo da seleção brasileira na copa do mundo, primeira copa após o rompimento. Já não há mais para os moradores de Paracatu a possibilidade de assistir ao jogo, pegar o finalzinho da missa e depois festejar todo mundo junto. Agora é uma questão de escolha. O ônibus tem hora e local de partida.

Chegamos em Mariana e logo após o almoço, às 13 horas, fomos ao Centro de Convenções, local de encontro de onde sairia os ônibus levando os moradores. Como de costume, de pouquinho em pouquinho o pessoal foi chegando, muitas mulheres e crianças. Reconheci Alexandra com sua filhinha; Luciene; depois chegou Angélica, porém a maioria dos rostos presentes eram desconhecidos, mas pelas conversas e intimidade que apresentavam, dava pra perceber que todos ali eram de Paracatu. Fiquei observando o tempo inteiro se avistava Vera. Lembrei do ano anterior, na mesma época da festa de Santo Antônio, em que Vera acompanhou toda a concentração no ônibus, abraçou as amigas, deu bênção às crianças, mas não foi à celebração em Paracatu. Por ter me encontrado com Vera na carreta de Nossa Senhora Aparecida em outubro de 2017, tinha a expectativa de encontrá-la novamente.

O ônibus ligou, todos entraram pra dentro, me assentei com Bia bem na frente, perto de Angélica e Salete. Depois de andar um pequeno trecho, o ônibus parou em outro ponto de encontro dos moradores e me alegrei ao ver Izolina entrando e sentando ao nosso lado. Logo ela comentou que Vera iria de carro com os filhos.

Chegamos em Paracatu em dois ônibus quase cheios. Ainda lá de dentro, como de costume, as pessoas avistam os locais onde eram suas casas e tecem comentários às vezes jocosos, que refletem, além de risos, tristeza e saudade. *“Olha lá Angélica o seu canavial”* *Meu terreno também tá cheio*” [Izolina fala se referindo à quantidade de mato que toma conta dos terrenos]. Chegando na Praça Santo Antônio, avisto da janela do ônibus a praça toda enfeitada de bandeirolas. Ao descer, vejo à direita, a quadra cheia de cadeiras brancas e fico

confuso quanto ao local da missa, pois a igreja já havia sido liberada para a realização das celebrações desde a festa de Menino Jesus, em outubro de 2016. Em conversa com pesquisadores do GESTA, Maria Geralda contou sobre o processo de luta pelo uso da igreja.

“Até então eles falaram que a Defesa Civil não tava deixando, igual a festa de Santo Antônio foi celebrada dentro da quadra. Mas depois houve uma visita da Defesa Civil na igreja e esse dia eu fui lá, pra ver o que eles falavam a respeito da estrutura. **Eles falaram que tinham feito um laudo e que a igreja não corria risco nenhum de cair e com essa resposta a gente ficou mais animado, não tem problema a gente brigar pela igreja porque ela não vai cair, porque até então a gente tinha preocupação. Eu senti até mais aliviada e fui procurar o conselho⁶ pra falar isso e aí a gente começou a brigar pela igreja, pra ceder o espaço. E foi muito difícil, porque a resposta era não. E com isso, a gente combinou de fazer um mutirão pra ir lá limpar, já que eles não iam.** Provável que eles devem ter ficado sabendo, aí impediu que fosse limpar. Doutor Guilherme [promotor de justiça de Mariana] também orientou que a gente não deveria entrar lá pra poder limpar na responsabilidade da gente, porque até a gente ainda não sabia o que talvez poderia ter na igreja. Aí a gente não foi, mas a gente cobrou que limpasse então. Foi o que aconteceu. Aí eles limparam a igreja. **Depois que fizeram os trabalhos na busca das peças e deixou o espaço livre, mesmo assim eles começaram a não querer deixar a gente ir. Portanto, a dona de Paracatu de cima faleceu, e aí foi uma burocracia danada que não deram a chave pra abrir a igreja. E com isso a gente ficou muito chateado e falou que pra festa, se não entregasse a chave, corria risco da gente arrombar a igreja. Daí pra frente, acabou cedendo a chave pro Romeu, mas pra mim que sou coordenadora da igreja não quis ceder a chave, também foi uma boa briga.** Aí o Romeu da comissão assinou, porque eu falei com eles que eu precisava da chave, se não me entregasse a chave, eu ia conversar com Dom Geraldo, o que ele poderia fazer, porque até então a igreja pertencia a ele e ele resolvia. **Quando foi pra esses dias atrás, veio um menino aqui da Renova trazer uma chave pra mim e aí quase que eu não fico com essa chave. Ele trouxe uma folha e pediu pra que eu assinasse, aí eu falei que não poderia assinar não porque até então eu não tava com a chave da igreja, aquela era a chave de um cadeado, e eu não ia assinar porque lá em Paracatu a chave da igreja morava na minha casa.** Aí ele não achou legal e começou a gerar um confronto lá na comissão porque eu não assinei, aí eu tornei a repetir: Não assinei porque até então não é a chave da igreja, é a chave de um cadeado. Aí que falei pra eles: **Quando a igreja tiver tudo ok, aí sim eu vou ver se dá pra eu assinar, e assumir a responsabilidade. Porque eu tô aqui em Mariana e não posso assumir a responsabilidade de cadeira e mesa que tão lá. Então a responsabilidade, enquanto a gente tiver aqui, é da Renova, não minha.** Mas eu preciso de uma cópia da chave, porque se caso precisar de entrar na igreja, eu preciso arrumar um jeito de abrir. Aí eles deixaram a cópia da chave da igreja comigo. (Trecho de entrevista com Maria Geralda, julho de 2018)

⁶ O conselho referido por Maria trata-se de um grupo de moradores de Paracatu, responsáveis pela organização das celebrações religiosas da comunidade.

Maria Geralda, ao relatar o processo de luta pela igreja, revela, inicialmente, a importância da igreja no que se refere à continuidade das festas. Experimentar a festa de Santo Antônio no território representou a conversão simbólica da festa como uma vitória política. Porém, tal experiência evidencia outros fatores de grande importância para dar continuidade às próximas festas. A igreja, nesse sentido, é um elemento chave, pois a sua importância não se restringe aos elementos religiosos.

Nessa medida, o primeiro aspecto importante de ser analisado na fala, diz respeito a resistência da Fundação Renova de autorizar a utilização do espaço, pois mesmo havendo laudos da Defesa Civil atestando a segurança da estrutura, *a resposta era não*, e a recusa ainda persistiu, mesmo diante das ameaças do grupo de ocupar o local. É curioso perceber como o controle sobre o espaço, dado à fundação, gera esse modo de violência simbólica, onde os atingidos não conseguem ter domínio sobre os próprios bens. Como a própria Maria Geralda aponta: *“a chave da igreja morava na minha casa”*. Quer dizer, o morar vai muito além do controle sobre o entrar e sair da igreja, mas afeta, inclusive, a identidade de Maria Geralda, enquanto sujeita escolhida e encarregada para ser a guardiã de um bem tão precioso da comunidade.

A morte de uma das moradoras da comunidade em 2016 e a impossibilidade de realizar o velório na igreja, acabou sendo o estopim da situação. Desde 2015, algumas pessoas da comunidade morreram e, tradicionalmente, os corpos são velados, inicialmente na casa – que detêm significados afetivos pelas relações familiares construídas no seio dessa unidade – e posteriormente são levados às igrejas, onde os corpos são abençoados antes da ida ao cemitério. Assim, com a destruição da maioria das casas e a proibição de uso da igreja para qualquer atividade da comunidade, os velórios passaram a ocorrer em funerárias em Mariana, de uma forma absolutamente impessoal. A partir do momento em que não há mais a justificativa de segurança e a proibição do acesso ao espaço da igreja persiste, os grupos passam a acionar outras estratégias de luta, sejam por ameaças ou por via institucional, acionando a arquidiocese local.

Um segundo ponto levantado por Maria Geralda diz respeito às relações burocratizadas que foram criadas a partir do desastre. A chave, como ela mesma aborda, foi destinada ao Romeu, integrante da Comissão de Atingidos, instância criada para acompanhar todos os processos de negociação do caso. Por não ser parte dessa comissão, a sua função de coordenadora da igreja é totalmente atravessada pela Renova ao se negar entregar a chave diretamente para ela. Isso revela que o desastre não só acaba com as organizações sociais dos grupos, mas concebe outros tipos de organizações, sem considerar as funções sociais já pré estabelecidas na comunidade. Ou seja, não basta que Maria Geralda fale que ela era a

responsável pela chave antes do rompimento, pois agora há um modelo burocratizado que deve ser cumprindo à risca.

Por último, ao negar assinar o documento onde declarava responsabilidade pela igreja, Maria Geralda revela o aprendizado de uma prática política. Mesmo tendo passado por um processo dramático de sociabilidade forçada, forjada num processo político e nas demandas burocráticas que lhe são alheias (ZHOURI, et al, 2018), a assimilação dessa dinâmica permite, além da compreensão dos seus direitos, o apontamento dos deveres das instituições envolvidas no caso. Nessa situação específica, ela não pode assumir a responsabilidade da igreja, pois isso é uma função dada à Fundação Renova, mas ela tem a ciência de que possui o direito de ter controle sobre a igreja, para usá-la sempre que lhe for necessário.

E no dia da Festa de Santo Antônio de 2018 a igreja estava linda. Linda de um jeito estranho. Sentimento compartilhado entre eu, Bia e Angélica. Entrar na igreja de Paracatu é sempre muito forte. É forte ver a marca da lama, perfeitamente reta, com uma espécie de borrão na parede da frente, como se a lama tivesse espirrado (sempre fico curioso para saber o que gerou tal espirro, algo teria tentado tirar a lama dali?). As paredes dessa vez estavam com uma proteção para que ninguém encostasse e se sujasse de lama, algo que acontecia em celebrações anteriores dentro da igreja. O cheiro de rejeito também incomoda. Dessa vez as cadeiras de plástico colocadas pela Renova, foram substituídas pelos bancos originais da igreja que foram restaurados, bancos de madeira muito bonitos. Izolina fala com orgulho deles.



Imagem 7. Missa realizada na igreja de Santo Antônio, Paracatu de Baixo, 17 de junho de 2018. Fonte: Acervo GESTA

Assim como a missa de 2017 foi celebrada num local onde não era impossível desviar o olhar para qualquer lugar que não estivesse marcado pela lama, a missa em 2018 na igreja expressava isso com mais intensidade. O cheiro do rejeito, as marcas na parede, o lugar fechado... Porém, comparando com a festa de 2017, a impressão passada mostrava que aquele era o lugar certo: Santo Antônio em sua casa. Como aponta Kertzer (1988, apud, Ludueña, 2011) “*o ritual tem a capacidade de estruturar a experiência; guiar as percepções e canalizar as interpretações dessas percepções*”. A celebração da festa na igreja, mesmo marcada de lama, expressa, não só sentimentos perniciosos relacionados ao desastre, mas, principalmente, as vitórias diante das dificuldades que foram superadas entre 2017 e 2018.

Santo Antônio no andor, rodeado de flores. Bandeira no altar. Encontramos com Maria Geralda, que só nos cumprimenta e já pede ajuda à Bia com algum detalhe. Geralda é sempre muito cuidadosa com tudo antes do início das celebrações. Ajeita a bíblia, arruma o pão e a uva na bandeja. Estica direitinho o pano da mesa do altar. Muda o santo de lugar. Enquanto isso, Angélica já se posiciona na frente com as meninas do coral e com seu filho Daniel que toca violão. Apesar de ser sempre muito bonito, o coral desta vez mostrou mais confiança com os cantos. Cantaram com mais força, mesmo sem ensaios. Mostraram que estão resistindo de forma brava e bela. Lá fora, Seu Zezinho prepara a folia com os outros folieiros. E tudo fica pronto pro início da missa.

Sentamos eu e Bia num banco mais ao fundo. Momentos antes de se iniciar a missa, avisto Vera entrando na igreja. Cumprimenta algumas pessoas, vem até nós, sempre com um abraço acolhedor e carinhoso, e senta ao nosso lado. Em uma outra conversa em Mariana, ela contou a experiência de voltar a participar das festas em Paracatu.

“Eu não queria ir não. Ano passado fez a festa de Santo Antônio, eu não fui. Fez a do Menino Jesus, eu não fui. Nossa Senhora Aparecida também não fui não. **Porque as coisas eram muito recentes e eu tava muito triste**, pensava assim: “*Ah, quando tinha festa, a gente tava ali dentro de casa, já saía, voltava, tomava um banho, se arrumava, voltava pra festa de novo. E hoje? Eu vou lá, não existe nada pra mim*” Aí eu fiquei muito triste, chorei e não fui, veio a outra eu não fui, veio a outra eu não fui. **Agora este ano as coisas mudaram dentro de mim, porque eu procurei entender que a coisa é real, não foi fantasia, foi real. Não existe jeito [...]** E a gente tem que ir mesmo, tem que mostrar pra comunidade que nós precisamos daquele lugar pra nós e a Samarco tem que ver que lá é o nosso lugar. E nós vamos pra lá mesmo, e nós vamos fazer a festa, se for possível, nós vamos bater uma barraca. Nós vamos ficar lá! Não vamos fugir do que é nosso. Porque eu estava fugindo, eu não queria ir e tava fugindo da real, é a realidade. O negócio é esse, é real. Aí eu passei a ir. Eu fui à festa do Menino Jesus, fui de Nossa Senhora Aparecida. O quê que gente tem que fazer? **A gente tem que procurar e ir mesmo, porque ano passado eu tava insegura, mas agora eu não tô mais não. Se puder, a gente até bate**

uma barraca e fica lá, pra mostrar pra eles que nós precisamos é de lá, não daqui.” (Trecho de entrevista com Vera, julho de 2018)

Essa trecho da fala de Vera revela a superação da experiência do desastre para um experiência de reabilitação. Na fala, ela expressa o seu primeiro momento de *insegurança*, provocado pela velocidade das mudanças da vida que, pra ela, evocaram a sensação de viver fora da realidade. Contudo, mais do que reabilitação, a partir do momento em que Vera reconhece a condição de deslocamento social e cultural, ela aponta a festa como uma reivindicação – a festa mostra o que precisam.

Para a comunidade, realizar as festas dos santos propícia a apresentação do grupo enquanto uma coletividade. São tempos em que o território, a comunidade e sua identidade se interligam. Mafessoli (1994, apud SARAIVA, 2010) destaca que “é o ‘estar junto à toa’ que tem sua importância nas coletividades dos momentos específicos das festas, uma ação comum através do qual a comunidade vai fortalecer o ‘sentimento de si mesma’. A partir daí encontramos algumas características essenciais do grupo que se fundamentam, antes tudo, no sentido partilhado” (SARAIVA, 2010, p.151). Ou seja, as festas propiciam esse momento de compartilhamento e, além dos mais, dão sentido ao território na medida em que as “atribuições dadas ao espaço e a forma de inserir-se nele estão ligados à cultura e ao modo de vida das populações”(SARAIVA, 2010, p.152).

Desse modo, quando Vera aponta que “*tem que mostrar pra comunidade que nós precisamos daquele lugar*”, ela se refere ao aspecto fundamental do lugar para a constituição de Paracatu enquanto coletividade, pois o lugar é carregado de histórias. A festa, além de contribuir para a produção do território, no contexto do desastre, é uma via de resistência coletiva, pois evidencia a importância dos sentidos que o território ainda carrega. Além do mais, mostra para a Samarco o descontentamento dos atingidos perante a vida provisória em Mariana e, mais do que isso, destaca que o espaço é verdadeiramente do grupo. É preciso lembrar que, durante muito tempo, os atingidos de Paracatu e Bento Rodrigues lutavam contra uma proposta de permuta das empresas, em que, para ter o direito ao reassentamento, os atingidos deveriam abrir mão dos seus territórios. Esse direito, no entanto, foi assegurado na Ação Civil Pública n.0400.15.004335-6.

Durante a missa, avisto ao lado direito de onde estávamos sentados, um cartaz de Santo Antônio, colado em um pilar, com a seguinte frase: “*Este é o padroeiro desta comunidade. Santo e fiel a Deus, foi escolhido para ser o dono desta igreja e pai desta comunidade. Paracatu de Baixo*”. Essa frase revela elementos dêuticos que indicam a produção e materialização da própria coletividade, na medida em que localiza o santo, a igreja

e a comunidade no lugar (este padroeiro/desta igreja/desta comunidade). Ainda mais, revela a importância da figura do santo patrono.

O padroeiro é a centralidade da fé, do território e da festa. Para ele, o território é construído e doado; seu domínio é efetivo com a posse e com o poder instituído como protetor das localidades citadas. A identidade territorial é colocada como uma identidade religiosa atribuída a esse padroeiro. Essa identidade religiosa não se afirma apenas na religião, mas no vínculo construído com esse padroeiro, ou melhor, na relação que se estabelece entre a identidade religiosa e o mito fundador da devoção, bem como a territorialidade expressa nesses locais festivos. (D'ABADIA, 2014,p.14)

Para Galvão (1976) as festas do santo padroeiro são comemorações coletivas de uma crença que congrega a comunidade em torno daquele santo que exerce o papel de protetor ou patrono de alguns ofícios desenvolvidos pela comunidade (GALVÃO, 1976). A imagem de Santo Antônio é revestida de crenças e adorações que dão à ela poderes capazes de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem. Nesse contexto, a fé no padroeiro possibilita a transformação da experiência do trauma em uma experiência de redenção.

A missa é guiada pelo padre, mas com constante participação da comunidade. Repetiu-se nessa celebração a participação de muitas pessoas de Paracatu de Cima, o que reforça um pouco a relação íntima entre as duas comunidades. Em todas as missas, um senhor de Paracatu de Cima atua como ajudante do padre. A canjica da Festa de Santo Antônio foi de novo preparada pela Maria do Carmo. Essa proximidade entre as comunidades ficou mais evidente após Vera comentar comigo que Paracatu de Cima e de Baixo “*é quase a mesma coisa. Todo mundo usa a mesma igreja... o mesmo cemitério...*”

A missa ainda contou com uma fala do padre enfatizando a importância das pessoas da comunidade enxergarem o lado bom das coisas, apesar de tanta injustiça, corrupção, violência, etc. Acredito ser importante estas reflexões durante as celebrações, pois esses momentos são de muito aprendizado, as pessoas escutam atentamente o que o padre tem a falar e entendem as analogias feitas por ele com relação ao contexto de crise vivido pelos moradores. O padre ainda ressaltou a importância da comunhão, de todos estarem sempre juntos, lutando pelos direitos coletivos.

Fim da missa. O padre adianta a bênção final, pois estava atrasado para outro compromisso em Ponte do Gama [distrito vizinho] e passa a responsabilidade da procissão para a comunidade.

Cruz na mão de um senhor. Bandeira de Santo Antônio na mão de dois jovens. Andor cheio de flores carregado nos ombros de mais quatro moradores. A procissão caminha em duas fileiras acompanhada pela folia. Caminhamos em direção à rua *Furquim*. A procissão é

sempre um momento de reflexões e observação. Poucas conversas. Os sons variavam entre as rezas e cantos dos moradores, que só paravam quando a folia começava a tocar. É momento de celebrar, rezar e cantar, carregando o peso do andor que leva o santo, junto com o peso de ter que lutar para reconstruir suas vidas.

Nos momentos das rezas, em que os barulhos eram menores, dava pra ouvir os passos lentos, quase sincronizados, de todos que participavam. A procissão parece ser caminhada por um só. Enquanto eu tirava algumas fotos, observei as inúmeras cores e a dinâmica da procissão, contrastadas com o marrom do rejeito presente nas estruturas que restaram das casas, no chão e nas marcas no poste, nas árvores e na escola, que dão a impressão de que nada mudou desde novembro de 2015. “Caminha-se numa intimidade difusa... com pessoas e com o cenário ambiente” (FERNANDES, 1988, p. 187). Assim, vencida a resistência que se manifesta pelas dores de experimentar o lugar nos moldes em que ele se encontra, incorpora-se a sensibilidade do atingido, a quem será dado festejar Santo Antônio. A procissão foi até a esquina e voltou para a igreja. A bandeira já estava hasteada, provavelmente havia sido feito no dia 13 de junho, dia do Santo. “O sagrado estava ali, concreto, material, sensível, passível de ser visto e tocado. [...] É por isto mesmo um lugar de milagres, onde as determinações profanas são rompidas e superadas” (FERNANDES, 1988, p. 187).



Imagem 8. Procissão da festa de Santo Antônio, 17 de junho de 2018. Fonte: Acervo GESTA.

Entramos de novo na igreja ao som do canto de Santo Antônio. Maria Geralda fez as últimas palavras, falou do lanche e da canjica que seriam distribuídos para todos, além da

quadrilha no final. A celebração terminou ao som da folia de reis que continua tocando em todas as festas.

No jogo tenso das oposições entre o sagrado e o profano, que constituem o espaço em que existimos, caminhar e festejar em Paracatu, afirma “a centralidade do sagrado e, por conseguinte, sacralizam a totalidade do território percorrido. [...] o sacrifício da caminhada adquire o seu sentido próprio, faz sagrada as coisas e pessoas ao redor” (FERNANDES, 1988, p. 188). Como aborda Mauss (apud, BRANDÃO, 1981), “os espaços são sempre verdadeiros templos. Os tempos são festas”. As procissões como elementos constitutivos dessas festas, evidenciam dinamicamente a sacralização do lugar, que, além de carregar sentidos históricos para os moradores, tornou-se importante também por ser testemunho concreto da destruição e referência para sua constituição enquanto grupo/coletividade. A procissão conecta em ato território, grupo e identidade – ao percorrer Paracatu, o grupo se apresenta como o coletivo de fiéis e devotos de Santo Antônio, como comunidade resguardada e identificada por seu santo patrono. Por outro lado, a festa é o tempo de contrastar o marrom do rejeito marcado nas árvores e nas construções que ainda restam, com a cor das pessoas, dos instrumentos e do andar enfeitado dos santos. Todavia, a sacralidade do território não se associa apenas às construções, mas à simbologia que elas carregam e os sentimentos que são suscitados nos sujeitos. A intensidade emocional acompanhou a multiplicidade de manifestações presentes, congregando tudo e todos. Assim, a festa de Santo Antônio foi

“um rito de sacralização e dessacralização, sacrifício e festa. Por suas características formais apresentou-se como aquelas cerimônias em que, segundo Mauss, ‘anima-se todo o corpo social num só movimento... Este movimento rítmico, uniforme e contínuo, é a expressão imediata de um estado mental em que a consciência de cada um é monopolizada por um só sentimento, uma só idéia alucinante – a da finalidade comum’ (1974:161)” (CHAVES, 2000, p.25).

Do lado de fora, algumas mulheres começaram a servir a canjica na cobertura da quadra. Dessa vez não havia brinquedos para as crianças e uma grande variedade de comidas que foram oferecidas pela Renova no ano anterior. Maria Geralda já havia informado que dessa vez seria tudo mais simples, pois a comunidade queria o máximo de autonomia para a realização da festa, precisaram da Renova apenas para o fornecimento do transporte para Paracatu e para a estrutura de emergência caso chovesse.

Ao fim, teve a quadrilha. Maria Geralda muito animada nos convidou para dançar, já era um desejo dela desde 2017 realizar a quadrilha da festa de Santo Antônio. Eu e Bia decidimos ir, mas no mesmo momento encontramos com Izolina. Bem desanimada, disse que

pra ela aquilo ali era uma “*decepção*” coisa de “*gente que tem sua casa em pé*”⁷. Tentei animá-la, retomei a fala do padre sobre a importância de valorizar as coisas positivas, mas Izolina é sempre muito decidida, certa do que fala e do que pensa. Desanimamos.

Porém, no mesmo momento Vera chegou até mim, toda sorridente, me chamando para dançar e eu não pensei duas vezes e aceitei. Numa análise anterior neste texto, ao lembrar as dificuldades de Vera em vivenciar as festas, levantei um questionamento: Como festejar Santo Antônio em meio a esse cenário? Talvez não haja uma resposta. Cada um vivencia a experiência da festa de uma maneira particular, mas todos os participantes colaboram para a propagação de efeitos coletivos poderosos para todo o processo de luta política.

A quadrilha se formou com pessoas de todas as idades. Crianças, jovens e adultos que naquele momento também expressavam a vitalidade de uma criança se divertindo. Dançamos mesmo sem saber realizar os passos que eram gritados pela Angélica. “*A ponte quebrou! É mentira!*”. Naquele momento eu não analisei, não observei, só me diverti. Vera ria. Nos despedimos no fim da quadrilha, enquanto Angélica falava alto no microfone que ano que vem estariam ali de novo, “*O Paracatu é nosso!*”. Logo depois nos despedimos das pessoas: Angélica, Maria Geralda, Maria do Carmo, Luzia... Vera nos disse que “*essa é a hora que o coração chora*”. Izolina disse: “*mesmo com a decepção, eu amei.*”

⁷ Esse trecho se refere a um conflito que se inicia a partir do rompimento da barragem, em que alguns moradores não tiveram as suas casas destruídas pela lama. Esse fato possibilita a volta mais frequente ao lugar desses moradores com casa em pé, pois alguns de seus pertences permanecem minimamente preservados. Porém, o conflito se intensifica a partir do momento em que as empresas responsáveis utilizam estrategicamente dessas diferentes situações no processo de reparação. No PLCI, por exemplo, as áreas atingidas são classificadas como *impactadas*, *residuais* e *remanescentes*, evidenciando exatamente as diferenças entre as áreas em que a lama chegou, das que não estão situadas exatamente dentro do perímetro da lama, dando margem para contestações sobre quem tem mais direito. “Essa classificação se revela imprópria na medida em que a afetação não coincide com a espacialidade da lama. Há áreas não alcançadas fisicamente pela onda de rejeitos, mas “*impactadas*” no tocante às condições de permanência ou viabilidade de acesso e uso.” (GESTA, 2016)



Imagem 9. Quadrilha da festa de Santo Antônio, Paracatu de Baixo, junho de 2018.
Fonte: Acervo GESTA.

CAPÍTULO 3 - UM ANO DE LAMA E LUTA: A MARCHA DO MAB COMO RITUAL DE LONGA DURAÇÃO

3.1 O MAB

O Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) emergiu a partir do final da década de 1970, após o período do ‘milagre brasileiro’, em que houve um grande investimento pelo governo militar para expansão das fronteiras brasileiras, justificado pela busca do desenvolvimento econômico nacional. O regime baseava-se em um plano de desenvolvimento tecnocrático, em que a construção das barragens hidrelétricas eram consideradas essenciais para o projeto e para a conseqüente legitimação política. No período entre 1964 e 1985, 61 grandes barragens hidrelétricas foram construídas no Brasil, resultado de uma série de estudos de potencial hidrelétricos, conhecidos como Canambra (Consórcio Canambra Consulting Engineers Ltd.), realizados na década de 1960 e financiados pelo Banco Mundial. (OLIVEIRA, 2018).

Durante o chamado ‘milagre econômico brasileiro’, foram aprovados e construídos diversos projetos hidrelétricos de grande porte, como a usina de Itaipu, na fronteira com o Paraguai, a usina de Tucuruí, no Pará e a usina de Sobradinho, no rio São Francisco. E, mesmo com a crise internacional do petróleo na década de 1970, fazendo desmoronar o ‘milagre brasileiro’, o governo militar persistiu em investimentos no setor elétrico. “Em 1974, 40 grandes barragens estavam em construção no Brasil e o governo investiu cerca de dois bilhões de dólares em energia elétrica.” (OLIVEIRA, 2018, p.336). “A década de 1980 foi considerada pelo setor de energia como a ‘década perdida’, pois o crescimento foi menor que o período anterior e praticamente todos os seus recursos foram canalizados em três grandes projetos, as hidrelétricas de Itaipu e Tucuruí e as centrais nucleares em Angra dos Reis” (LIMA, 1995, apud, OLIVEIRA, 2018, p.336)”.

O modelo energético intensificado nesse período, potencializa efeitos que desencadeiam no processo de deslocamento compulsório de populações locais, uma vez que os territórios tradicionalmente ocupados são alagados e o seu entorno apropriado por outros conjuntos de atividades industriais. “À vista disso, emerge um cenário de desigualdades e de conflito, e evidenciam o caráter arbitrário dos sentidos hegemônicos que são atribuídos ao território” (Zhourri e Laschefski, 2010, p.5). É nesse cenário de conflito que o MAB começa a se organizar como um movimento de resistência à problemática recém imposta.

Essa insurgência do movimento começa a partir de organizações locais, de acordo com a instauração de construções de hidrelétricas espalhadas em diferentes lugares do país. Destacam-se entre os primeiros movimentos de luta, as mobilizações contra as usinas de Tucuruí (PA), Itaipu (PR), Sobradinho (BA) e Itaparica (PE), todas elas instaladas partir da década 1970, em que as populações atingidas reconheceram que as implicações ambientais e socioculturais delas decorrentes, além de mal dimensionadas, foram tratadas pelo Estado brasileiro com relativa negligência e irresponsabilidade (SCHERER-WARREN, p. 2008).

Em dezembro de 1979, por iniciativa da CPT (Comissão Pastoral da Terra⁸), foi realizada a primeira reunião nacional, em que foram discutidas a problemáticas das barragens, no município de Chapecó, Santa Catarina. Dessa reunião que contou com a presença de vários atores sociais ligados ao tema, entre esses, igrejas, pesquisadores e populações rurais, foi encaminhada a criação da “Comissão de Barragens”, responsável pela reflexão sobre os projetos de implementações de barragens hidrelétricas no Brasil e de suas implicações para as populações locais. Essa comissão, posteriormente, foi reestruturada e os grupos de cada localidade passaram a se articular em Comissões Regionais de Atingidos por Barragens, que tinham como pauta inicial a luta pela indenização justa, mas logo avançaram no debate e passaram a lutar pelo direito de continuar na terra. O lema era: “Terra, sim, barragem, não!”.

Essas organizações locais foram importantes para a articulação das diferentes lutas no contexto nacional. É a partir do I Encontro Nacional de Trabalhadores Atingidos por Barragens, em 1989 e, dois anos depois, no I Congresso dos Atingidos de Todo o Brasil, em 1991, que o MAB é criado e onde se decide que ele seria “um movimento nacional, popular e autônomo, organizando e articulando as ações contra as barragens a partir das realidades locais, à luz dos princípios deliberados pelo Congresso (MAB, 2011).

“Assim, começou a questionar a fundo o planejamento energético e, por conseguinte, o modelo de desenvolvimento. O movimento de atingidos passou a dificultar a implantação do modelo de desenvolvimento capitalista vigente, não permitindo o aumento da geração de energia elétrica nos níveis planejados e a construção de megaempreendimentos, passando então a ser acusado de um movimento contra o progresso.” (VIANA, 1990, p.6)

⁸ A Comissão Pastoral da Terra (CPT) nasceu em junho de 1975, durante o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizado em Goiânia (GO). Foi fundada em plena ditadura militar, como resposta à grave situação vivida pelos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia, explorados em seu trabalho, submetidos a condições análogas ao trabalho escravo e expulsos das terras que ocupavam. Fonte: Comissão Pastoral da Terra. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/sobre-nos/historico> . Acesso: 16/11/2018

Desde então, o MAB se consolidou como o movimento de luta pela defesa dos direitos do atingidos por barragens hidrelétricas, articulando-se em esfera nacional e internacional, principalmente com os outros países da América Latina que sofrem e lutam contra processos semelhantes à realidade brasileira, através do avanço de políticas desenvolvimentistas. Em 2015, com o rompimento da barragem de Fundão, o MAB se insere nessa nova temática de desastre e mineração, experiência distinta àquelas encaradas pelo movimento nesses seus quase trinta anos de existência. A Marcha Nacional organizada pelo Movimento e denominada “*Um ano de lama, um ano de luta*”, realizada em 2016, significou a tentativa do MAB de se projetar como o movimento social de representação dos atingidos pela barragem de rejeitos da Samarco.

3.2 A marcha: Um ano de Lama e Luta

Na noite do dia 30 de outubro de 2016, saímos de Belo Horizonte - MG, rumo à Regência - ES, em um ônibus disponibilizado pelo MAB para estudantes interessados em participar da Marcha. Juntamente com outros colegas do GESTA, acompanhei a marcha com o intuito de etnografá-la, diante da sua importância no contexto do desastre, pois seria um momento de conhecer as diferentes realidades dos atingidos de toda bacia do rio Doce.

A marcha “Um ano de lama, um ano de luta”, se iniciou um dia depois, 31 de outubro de 2016. Organizada pelo MAB, ela passou por municípios da bacia do rio Doce afetados pelo rompimento da barragem de Fundão. A marcha se iniciou em Regência/ES, fazendo o caminho inverso da lama, evidenciando a busca por renovação dos lugares que foram devastados pelos rejeitos de minério.

Intitulada Marcha dos Atingidos de Regência a Mariana – Um ano de Lama e Luta, ela percorreu as localidades de Regência (ES), Colatina (ES), Mascarenhas (Baixo Guandu/ES), Governador Valadares (MG), Cachoeira Escura (Belo Oriente/MG), Ipatinga (MG), Rio Doce (MG), Barra Longa (MG), Mariana (MG) e Bento Rodrigues (Mariana/MG), como o propósito de denunciar um ano de crime e a impunidade das empresas Samarco/Vale/BHP, além de evidenciar a organização e as articulações promovidas pelo MAB para a conquista dos direitos dos atingidos.

A marcha contou com a participação de atingidos por barragens hidrelétricas de diversos lugares do Brasil, além dos grupos afetados pelo rompimento de Fundão, a maioria deles já integrados ou vinculados de algum modo ao MAB. Além dos atingidos, por se tratar

do primeiro ano do maior desastre do Brasil, a presença massiva da mídia, de pesquisadores, políticos, ONG's e diversos outros atores sociais, também se destacava.

Em cada rua por onde a marcha passava, os participantes eram organizados em fileiras, acompanhados pelos auto-falantes que intercalavam as músicas do movimento social, com palavras de ordem gritadas pelas lideranças do MAB e respondidas pelos participantes: *Águas para a vida, não para a morte!; Somos todos atingidos!; Água e energia não são mercadoria!; Lutar e organizar para os direitos conquistar!* Antes mesmo do início da marcha, o MAB orientou previamente que todos os participantes usassem as camisetas e bonés do movimento social. Esses referenciais, bem como o uso das bandeiras do MAB, se constituíam como índices capazes de produzir e projetar a identidade do atingido participante. Nessa medida, buscava-se mostrar para a sociedade a homogeneidade do grupo, sem diferenças significativas, apesar da grande diversidade de pautas dos integrantes (VIEIRA, 2008, p.5).

Evidentemente, esse episódio foi inspirado na Marcha Nacional do Sem-Terra, ocorrida no dia 17 de abril de 1997, organizada pelo Movimento do Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) que percorreu em dois meses vários estados brasileiros. Assim como ocorreu com o MST, na marcha “Um ano de lama e luta”, o MAB tornou-se o principal beneficiário do capital simbólico acumulado durante os seis dias de caminhada. As palavras sempre acentuavam o sentido de uma identidade coletiva: *Somos todos atingidos.*

Mesmo com o objetivo político, chamando atenção para os danos gerados em toda a bacia, a marcha é formada a partir da combinação de formas tradicionais de marchas de protestos e procissões religiosas. Nessa medida, a relação entre política e religião é bastante evidente, pela grande semelhança com as Romarias da Terra, caracterizadas pela caminhada dos romeiros em direção aos lugares sacralizados, geralmente, marcados pelo conflito e conquista do território. Souza (2015), por exemplo, aponta que a Romaria das Águas e da Terra “é um espaço em que é possível colocar em diálogo a dimensão da fé e da religiosidade como elementos das lutas políticas por terra, água e outros direitos. Nesse sentido, uma das motivações para a realização das romarias são as situações de conflitos ambientais em que estão envolvidos os sujeitos e os grupos” (SOUZA, 2015, p.23).

Além disso, o nexos entre religião e política também encontra-se na própria origem do movimento, que surge, como já abordado neste capítulo, a partir de uma iniciativa da

Comissão Pastoral da Terra, que também deu suporte institucional para a criação de outros movimentos, como o próprio MST. Martins (2005) aponta que

O MST se tornou de vários modos expressão do catolicismo militante, pelo apoio moral, logístico e material. Importou da igreja, formas litúrgicas de manifestação de massa, expressões ampliadas das romarias da terra, variantes políticas das procissões religiosas. O MST, não se move apenas com base na ideologia política, mas, sobretudo, na mística milenarista de um tempo de redenção dos pobres e oprimidos. (MARTINS, 2005)

Da mesma forma, o MAB também revelou durante a marcha essas mesmas características do catolicismo militante, mobilizando os elementos religiosos à luta pela água e contra as empresas responsáveis pelo desastre. A frase repetida durante todo o evento “*Nós andamos contra a corrente*”, além de evidenciar um caráter ideológico do movimento, que no caso é contrário a uma ideia desenvolvimentista de mercantilização da água e da energia, demonstra a característica específica dessa marcha: ir seguindo o rio Doce em direção contrária ao trajeto da lama, buscando imprimir nos lugares por onde passa o sentido da redenção, através da luta e da ação política.

Nesse sentido, é importante reforçar a dimensão milenarista da marcha, pois, na medida em que ela produz a sacralização dos espaços, também demanda um sacrifício físico do participante. Mauss e Hubert (1899) vão dizer que “o sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza” (MAUSS e HUBERT, 1899, p. 151). Podemos pensar então que a marcha, enquanto um ritual de sacrifício, modifica identidades dos participantes. Nela, sujeitos antes identificados como atingidos, passam a ser visualizados enquanto atingidos integrantes do MAB.

Diante desses elementos apresentados, busco aqui uma análise das características rituais acionadas durante os seis dias de marcha. No entanto, a intenção deste capítulo não é abordar todos os fatos ocorridos na marcha, mas apontar elementos que permitem tratá-la como um ritual político de longa duração.

3.3 “Nós andamos contra a corrente”: entre atos políticos e peregrinações

Mariza Peirano (2003) aponta que “rituais são bons para pensar e bons para viver. A partir deles tomamos conhecimento de nosso mundo ideal e de nossos projetos e ambições; a partir deles revelam-se trilhas, encruzilhadas e dilemas e, no processo, consegue-se, muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações” (PEIRANO, 2003, p.29). Dessa forma, o

caráter ritual da marcha do MAB se revela como uma tentativa de agregar um grande número de participantes para uma longa jornada de seis dias, chamando atenção da sociedade sobre as diferentes violações de direitos presentes em toda a bacia do rio Doce, através de atos, discursos e músicas.

Se for apreendida como uma ação coletiva expressiva, pela tentativa de comunicar propósitos políticos, evocando referências simbólicas, para produzir e demonstrar através da performance um grupo político em movimento, a marcha do MAB pode ser considerada como um *ritual de longa duração* (CHAVES, 1995), também pela sua delimitação no tempo e espaço e por demarcar uma mudança na vida social dos participantes. “Assim, torna-se possível analisá-la como uma forma privilegiada de interpretação dos agentes que a promoveram e do público que conferiu legitimidade à ação social posta em curso” (CHAVES, 1995, p.135).

Nessa medida, a Marcha mostra toda a sua complexidade, por ser um fato político que busca uma comunicação direta com a sociedade. Por isso, é possível tomá-la como uma tentativa do MAB de redefinição do espaço público, “não apenas por incluir a justiça social como instância superior de legitimidade, mas também por buscar um modo de acesso à arena pública que contorna os princípios constituídos da representatividade política” (AGUIAR, 2001).

A marcha se iniciou em Regência, no dia 31 de outubro de 2016, com a chegada de caravanas do Brasil inteiro. A primeira caminhada rumo ao mar foi em procissão, sendo organizados em duas filas, contendo faixas, estandartes e cartazes, além dos hinos tocados por uma caixa de som carregada por uma bicicleta, somando-se a gritos como “*Samarco assassina e criminosa*”, símbolos de resistência e denúncias a violações de direitos.



Imagem 10. Primeiro dia da marcha, outubro de 2016. Regência, ES. Fonte: Acervo GESTA.

Os elementos publicizados pela marcha, evidenciam de início o caráter de interseção entre religião e política, inicialmente pela própria proposta de marchar que se baseia na tradição das romarias – marcadas pelas peregrinações rumo a um centro religioso – que, neste caso, se transforma em uma caminhada de atingidos por barragens em direção a espaço que, através do ritual da marcha, podem ser consagrados ao registro da política – sacralizados e politizados, por meio de *performances* que produzem efeitos simbólicos.

“A base do processo de simbolização é pois o deslocamento ou a passagem do objeto. Isso parece importante porque falamos em símbolos mas, em geral, nunca especificamos as condições que transformam um mero objeto num símbolo. É parte fundamental do processo de simbolização a transmutação da passagem de um elemento de um domínio para outro. Pois se a sociedade classifica, ela também opera e manipula suas classificações.” (MATTA, 1981, p.76).

Os estandartes e faixas acionados na marcha, também revelam características políticas e religiosas. Por exemplo, a cruz contida em um dos estandartes é carregada de sentidos. Ela evoca o caráter messiânico da marcha, por se tratar do símbolo máximo do sacrifício no cristianismo. Esse sentimento propriamente religioso, pode se referir ao sacrifício dos participantes em torno das vítimas do desastre.

Ao chegarmos à praia de Regência chamava atenção a divisão de cores do mar e o pó de minério preto na areia. Houve denúncias por parte dos moradores entristecidos e indignados pelo fato de não poderem mais pescar, entrar no mar e nem mesmo andar pelas areias descalços. *“Tudo acabou”*, fala de uma atingida que ali protestava (anotações de campo, outubro de 2016). As atividades econômicas da comunidade foram completamente inviabilizadas, uma vez que dependiam do turismo e da pesca. A praia de Regência era conhecida por ter uma das melhores ondas para os surfistas do Espírito Santo, por isso, o lugar era sempre movimentado. Com a chegada da lama de rejeitos, a atividade foi comprometida e a pesca e a venda de peixe na comunidade foram proibidas.

Os protestos realizados em Regência foram marcantes por visibilidade à comunidades que ainda não haviam sido, sequer, contatadas pela Samarco, contexto, absolutamente distinto do restante da bacia. Naquele momento, a maioria dos atingidos da bacia lutavam pelo reconhecimento enquanto atingido. Porém, nessas comunidades que se situam ao norte e sul da foz do rio Doce, ainda não haviam sido tomadas ao menos medidas emergenciais. A marcha foi importante por evidenciar essas situações muitas vezes invisibilizadas pela dimensão dos efeitos gerados pelo desastre.

No entanto, diferentemente de Regência, onde de certa forma houve uma participação dos moradores locais, em Colatina, segunda cidade percorrida pela marcha, o ato nas ruas da cidade se mostrou com caráter muito mais invasivo, por ter pouca adesão e conhecimento dos seus habitantes. A cidade enfrentava naquele momento um grande problema com relação à distribuição da água, que antes era captada do rio Doce. Saímos dos ônibus direto para concentração em praça pública, acompanhados por carro de som, panfletagem, músicas, e gritos de repúdio ao crime, fazendo convites às pessoas para se juntarem ao movimento. Nesse caso específico, não havia participação prévia mínima da população local. As pessoas dos pontos de ônibus, nos observavam com olhares desconfiados, sem entender o que de fato estava acontecendo. Muitos até se manifestavam, as vezes com frases de apoio: *“Estou com vocês”* ou mesmo demonstrando insatisfação: *“Estão atrapalhando o trânsito logo na hora de ir embora”*.

Dessa forma, a marcha, apesar de se mostrar com padrões de operação bem delimitados, ganhava diferentes particularidades, de acordo com cada especificidade local. Em Regência, por se tratar de um lugar pequeno, a marcha tinha um caráter mais modesto, vide os equipamentos de som usados que, no caso, era apenas um auto-falante numa bicicleta.

No entanto, a participação local, apesar de ser pouca, aconteceu. Em Colatina, por outro lado, foram usados carros de som e panfletagem, o que dava muito mais o sentido de divulgação, não só da marcha e dos seus propósitos, como também do próprio MAB. “*Quem somos? Somos o MAB*” (fala da coordenação do MAB no microfone). Ou seja, as intenções não eram só de busca pela mobilização da população local na luta pela água de qualidade para todos, mas da organização dessas pessoas a partir do MAB.

Transformação Popular (Jadir Bonacina e Ass. Popular - MG)

Levanta povo, olha o novo que começa a despertar/

É a força e a beleza do projeto popular.

É o povo organizado para o sonho transformar /

com firmeza, alegria e sorriso em cada olhar

Nosso projeto é a vida, nosso projeto é do novo/

Não é dos capitalistas, ele é do nosso povo.

Nossa luta é no campo, nossa luta é na cidade/

O projeto é para o povo, para uma nova sociedade.

Lutar pelo socialismo é para o povo ter direitos /

Manter a democracia e combater os preconceitos.

O trecho dessa canção, repetido várias vezes durante toda a marcha, demonstra que, na verdade, a marcha se caracterizava em muitos lugares com um momento de apresentação do MAB. Em Colatina foi evidente a pouca inserção do movimento, diante da desmobilização da população local. Além disso, cabe ressaltar que o MAB surge de um contexto de luta contra barragens hidrelétricas e, apesar do movimento ter se ressignificado a partir do desastre, os seus ideais políticos não se limitam a isso, trata-se de um projeto popular. A ressignificação do movimento para a luta dos atingidos pela barragem de rejeitos, não significa apenas uma adesão do MAB à novas causas, mas caracteriza-se como uma nova oportunidade para um maior mobilização do movimento.

Sáímos de Colatina em direção ao distrito de Mascarenhas (Baixo Guandu). A programação previa uma Assembléia no distrito com os atingidos, porém não foi isso que aconteceu. Chegamos por volta das 19 horas, e fomos logo para o trilho da Vale, onde o trem passaria em poucos minutos. Várias pessoas da localidade já estavam aguardando a marcha. O

distrito de Mascarenhas é cortado pelo trem da Vale e à margem dos trilhos há várias casas. A população sofre há anos com os problemas gerados pelo transporte do minério a céu aberto, que causa danos à saúde, pela poeira, além do barulho e das vibrações do trem – que passa de 15 em 15 minutos, até mesmo a noite – o que danifica as estruturas das casas.

Diversas manifestações já foram realizadas pelos moradores e nessa noite os trilhos do trem foram ocupados mais uma vez, agora por todos os integrantes da marcha. Ao chegarmos no local, a Polícia Militar já nos aguardava, segundo conversas, a mando da Vale. Houveram momentos de tensão. Em todos eles, os hinos eram cantados acompanhados das frases da luta. Nesse período que durou aproximadamente três horas, a linha férrea ficou fechada. Enquanto isso, o jantar, feito pelas mulheres da comunidade, foi servido ali mesmo. Sentamos nos trilhos junto com a “*companheirada*”, estava frio, mas a sensação era de dever cumprido, afinal “*O trem parou!*” .

“É essa dimensão, concretizada etnograficamente pela Marcha, que torna apropriado o emprego da teoria dos rituais à esfera da política, domínio da “ética da responsabilidade”, que deve prestar conta dos resultados, previsíveis mas incertos, da ação. E permite conjugar a ambição antropológica de empreender uma investigação totalizante, cujos principais trunfos e triunfos se remetem ao domínio da ideologia, com a necessidade de apreender a fragmentação característica do não menos elusivo domínio da ação” (CHAVES, 2000, p.140).

A partir de ações diretas como essa, a luta política do MAB e sua própria existência conformam-se pela criação de eventos de mobilização coletiva continuada. A partir disso, o MAB ganha visibilidade pública, e com ela expressão política, através da multiplicidade de ações que realiza (CHAVES, 2001). É através dessas ações coletivas, geralmente de forte impacto simbólico que o MAB constitui-se como sujeito político e onde se expressa e realiza certa identidade do atingido. Nesse sentido, as ações coletivas do MAB no espaço público “são condição de sua constituição e existência social. Elas são criadoras.” (CHAVES, 2000. p.23)

Pelo fato da marcha se mostrar como um ritual “constituído de sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos, muitas vezes expressas em mídia, cujo conteúdo e arranjo são caracterizados em grau variável pela formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) ”. (TAMBIAH, 1979, p.128, Tradução do autor), muitas vezes essas características evidenciam certas hierarquias no grupo. Esses elementos apontados por Tambiah, foram revelados na marcha durante toda a sua duração; marchava-se em fileiras (formalidade); usava-se camisas e bonés do movimento (estereotipia) para a construção de uma imagem de unidade do grupo (condensação); e essa

dinâmica sempre se repetindo em todas as localidades passadas, juntamente com a repetição das músicas e gritos, sempre puxados por alguém da coordenação do MAB e respondido de forma quase automática pelo restante dos participantes.

Um exemplo desse caráter hierárquico da marcha foi a Audiência Pública realizada em Governador Valadares, no segundo dia de Marcha, para discutir “*Os efeitos do crime na vida do povo após um ano – especialmente para os povos indígenas*”, e que no final se tornou uma audiência pública em que não houve participação popular. A denominada “Fila do Povo”, espaço criado para manifestação dos atingidos junto às autoridades públicas que faziam parte da mesa foi cancelada, devido aos atrasos das falas. Motivo de muita indignação dos participantes, pois esse seria o momento de questionamento junto às autoridades ali presentes, dos rumos dos processos de reparação.

3.4 A marcha em Cachoeira Escura e seus elementos específicos

A chegada em Cachoeira Escura, por volta das 16 horas, no dia 01 de novembro, já estava sendo aguardada pelos moradores locais. Essa foi a localidade onde houve maior participação dos moradores na marcha. Saímos dos ônibus e, como se repetiu em todos os lugares onde a marcha passou, nos organizamos em fileiras para a caminhada. Na medida em que andávamos pelas ruas, a fila foi aumentando, os moradores realmente se agregaram ao movimento.

Essa característica distinta da localidade foi justificada a partir do momento em que se iniciaram as falas de denúncia feitas nos carros de som. Uma dessas falas foi a de Ellen, integrante do MAB e moradora de Cachoeira Escura que divulgou a marcha por mais de 15 dias, em sua bicicleta, além de participar da programação da rádio local para a convocação dos moradores. “*O MAB não sou eu. O MAB sou eu, é você, somos todos atingidos por barragem*”, frase repetida exaustivamente por Ellen. Dessa forma, as pessoas tinham o conhecimento do que de fato era a marcha e isso não influenciou apenas na adesão quantitativa dos moradores, mas também na participação de fato. A procissão foi intensa, pessoas denunciando no microfone, principalmente, sobre as dificuldades enfrentadas pela comunidade em relação à água.

Durante a marcha chamou atenção um senhor pegando água em uma bica na rua. Ele possuía vários galões de água para encher e relatou ao microfone que precisava pegar água nesta bica, junto aos filhos pequenos, pelo menos seis vezes por dia. Naquele momento, ele

pegou seis litros de água, mas contou que mais cedo, buscou dezoito litros. Relatou também que chegou a fazer *inscrição* na empresa, que nunca mais apareceu por lá. Por fim, mandou um recado para a Samarco: “*Quero mandar um recado é para Samarco, para ter vergonha na cara e vim ajudar a gente, aqui de Cachoeira Escura.*”



Imagem 11. Edson Silva, morador de Cachoeira Escura pegando água na bica, novembro de 2016. Fonte: Acervo Gesta.

A marcha seguiu para os trilhos da Vale, que atravessa a região, com o objetivo de plantar 20 árvores às margens do Rio Doce, o número representava os mortos pela tragédia. Porém, ao chegarmos aos trilhos, além do trem carregado de minério a céu aberto, estavam nos aguardando a tropa de choque da Polícia Militar. A aproximação foi intensa, e o capitão, conversando com um dos representantes do MAB, ordenou que poderiam atravessar os trilhos apenas seis pessoas para a plantação das árvores, por motivo de segurança. A outra opção era dar a volta em um dos bairros até chegar ao destino.

Para cumprir o ritual de plantar as árvores à margem do Rio, fizemos a volta necessária. Ao passar pelo bairro, avistamos de um lado as casas dos moradores e do outro a área da Vale. A tropa de choque acompanhou a marcha cercando e protegendo a área da empresa. A caminhada rumo ao Rio Doce foi intrigante, tensa. Em certo momento foi cantada a música “Pra não dizer que falei das flores” de Geraldo Vandré, pois o momento

representava repressão expressa na presença ostensiva dos “*guardiões da Vale*”, fala de uma participante da marcha (anotações de campo, novembro de 2016).



Imagem 12. Tropa de choque desviando a marcha, novembro de 2016. Fonte: Acervo GESTA.

A partir da intensidade emocional evocada na marcha em Cachoeira Escura, formou-se um grupo coeso de homens e mulheres de diferentes regiões que se somaram aos moradores locais em prol de um desejo comum. Essa coesão se mostrou forte e influenciou, inclusive, para mudar um pouco os gritos, as músicas e os padrões da marcha. Dessa forma, a marcha nessa localidade se mostrou, de fato, como um momento de *communitas* (TURNER, 1974).

3.5 O ritual do 5 de novembro em Bento Rodrigues

A manhã do dia 05 estava bastante chuvosa, era o último dia de marcha. A chegada em Bento Rodrigues foi carregada. Descemos dos ônibus antes de chegar à comunidade, pois o percurso até chegar em Bento Rodrigues era de estrada de terra. Ainda sob uma chuva fina começamos a andar, sendo coordenados, como de costume, em duas filas, com os estandartes e faixas sendo distribuídos e carregados. Era muita gente, carros passando o tempo todo. No meio da lama muitas pessoas, entre idosos e crianças, de chinelos e até mesmo descalças, caminhando rumo à comunidade destruída pela lama de rejeitos. Foi uma caminhada longa. Gritos de luta: “*ocupa Bento*”, hinos que foram cantados durante o percurso, a marcha seguiu

rumo ao destino final. Durante a caminhada, uma das coordenadoras do MAB disse que aquele momento se tratava de uma Via Sacra.

Essa fala já se mostra como um novo elemento da marcha evocado no contexto de Bento Rodrigues. O exercício da Via Sacra é uma prática religiosa em que os fiéis percorrem, mentalmente e por via de orações próprias, o percurso de Jesus ao carregar a Cruz. A expressão Via Crucis, como também é conhecida, significa “Caminho da Cruz”. Nesse sentido, a marcha já se iniciou nesse dia com um caráter de luto.



Imagem 13. Marcha seguindo para Bento Rodrigues. Fonte: Acervo GESTA, novembro de 2016.

Depois da caminhada, chegamos finalmente à comunidade. Em meio aos destroços das casas de lama, fotógrafos por todos os lados, um calor abafado em meio ao tempo chuvoso, mosquitos, a mente bagunçada e uma mistura de sentimentos. Estavam presentes muitas pessoas que ainda não haviam participado da marcha, inclusive atingidos de Bento Rodrigues, alguns vestidos de preto, evidenciando o seu primeiro um ano de luto pela perda de entes queridos, da terra, do trabalho, da história. Perda de vidas.

A mística inicial organizada pelo MAB já havia começado quando chegamos. Em meio de toda aquela confusão, multidão, conflitos de sentimentos, a encenação da mística foi algo que aflorou ainda mais os sentimentos e tornou aquilo que já era doloroso para os atingidos, algo ainda mais intenso e pavoroso. O cenário, juntamente com o espetáculo criado pelos jovens contactados pelo MAB – muitos deles do Levante Popular da Juventude –,

mexeu muito com todos ali, principalmente para os atingidos de Bento que reviveram com mais intensidade o dia em que a lama tomou conta de tudo.

Os jovens estavam cobertos de lama, segurando uma cruz, em meio a gritos de: “*estamos juntos, estamos vivos e somos muitos!*”. Em dada situação, uma jovem encenou o momento em que uma mulher de Bento Rodrigues sofreu um aborto, causado pelo trauma dos primeiros instantes após o rompimento. O grito da atriz foi pavoroso! O ritual prosseguiu com os atores plantando 20 mudas de árvores, cada muda acompanhada com uma cruz. A cruz com a muda, representavam, a morte e vida, a luta e o luto.

A eficiência da ação ritual ancora-se no fato de acionar crenças culturais essenciais, crenças que constituem uma cosmologia, isto é, concepções fundamentais para um determinado universo social. O conjunto de crenças ativado através de formas rituais estáveis, torna-se sancionado pela idéia de tradição nelas embutida: forma e conteúdo são indissociáveis na ação ritual” (CHAVES, 2000, p.139).



Imagem 14. Encenação organizada pelo MAB. Foto: Maryellen Lima, 05/11/11

Diante da força desse momento, muitas pessoas chegaram a passar mal, uma atingida de Bento Rodrigues precisou ser carregada e levada para um canto, os jornalistas a acompanharam, queriam de todas as formas tirar fotos e gravar vídeos espetaculares. “*Eu não queria estar aqui*”, ela repetia isso o tempo todo.

Após o espetáculo, foi realizado um culto ecumênico, realizado em cima de um monte de rejeitos, e conduzido por um padre e um pastor, junto com o MAB. Em meio da pregação

do evangelho, foram feitas comparações de passagens da bíblia com o contexto da situação dos atingidos. *“Povo que defendeu Barrabás, a história se repete quando o povo criminaliza os atingidos e defende o criminoso”* (anotações de campo, novembro de 2016). A luta também foi comparada à luta de Davi contra o gigante Golias.

O momento do culto também foi bastante tumultuado, enquanto as lideranças religiosas falavam, a todo o momento eram interrompidas pelas pessoas que os assistiam. Frases de denúncias. Gritos evidenciando o número de mortes. Manifestações contra as mineradoras. Ações que partiam, grande parte das vezes, dos atores da mística de abertura. No final da celebração, atingidos de Bento também foram falar, vestidos com uma blusa preta contendo a frase *“Tomamos banho, mas a lama não sai”*, mais uma forma de ressignificar o estigma criado pela lama para fins políticos. *“A lama impregnou não só nos nossos corpos, mas também na nossa alma. Por isso essa frase: Tomamos banho, mas a lama não sai. Porque ela está impregnada na nossa alma e eu acho que jamais vai sair.”* (Depoimento de Mauro, Bento Rodrigues, 5 de novembro de 2016).

Em meio às confusões das falas do microfone, drones (patrocinados pelo Greenpeace) estavam sobrevoando. Nesse momento, um dos representantes do MAB convocou todos para tirar a foto da marcha em Bento. A marcha precisava ser vista de cima.



Imagem 15. A marcha vista do alto, Bento Rodrigues, novembro de 2016. Fonte: MAB

Nessa imagem se destaca a palavra justiça – colocada na edição da foto – e principalmente as bandeiras do MAB, como símbolos maiores da Marcha. Havia a

necessidade de tornar público o ato através de uma imagem espetacular que pudesse sintetizar os elementos da destruição e da ação política de um movimento social. Mas, mais do que isso, a marcha evidenciou, principalmente, o protagonismo do MAB que apresentava um propósito que se diferenciava das avaliações de alguns atingidos, acerca dos procedimentos e da cerimônia adequados para aquele momento.

A caminhada de volta parecia algo como um velório, a angústia tomou conta, e o pesar do corpo e da mente impossibilitava até mesmo a fala de muitos ali. Foi realmente um dos momentos mais difíceis da marcha. Ao andar pelas ruas cobertas de lama de Bento Rodrigues, a sensação era de ódio, indignação, impotência e repúdio a tudo que aconteceu e estava acontecendo ali. Olhando para cada rosto presente, observava que esses mesmos sentimentos eram compartilhados pela maioria dos participantes.

CAPÍTULO 4 – RITUAIS DE RESISTÊNCIA: CARACTERÍSTICAS NO TEMPO E NO ESPAÇO EM PERSPECTIVA COMPARADA

Como foi abordado nos capítulos anteriores, tanto as Festas de Santo Antônio, como a Marcha do MAB, se revelaram como importantes rituais de luta política no contexto do desastre no rio Doce. Para tanto, esse capítulo objetiva traçar esses dois rituais como formas diferentes de refletir e expressar a dinâmica social criada a partir do rompimento, passando a considerar elementos que permitem uma análise comparativa desses modos de organização e produção política dos sujeitos e grupos.

Apesar desses dois tipos de rituais apresentarem características que permitem qualificá-los como rituais de resistência, pelo fato de ambos serem fundados a partir de esforços de luta pelos direitos dos atingidos pelo desastre, pretendo estabelecer uma dicotomia entre os rituais das festas de Santo Antônio – que se orientam para uma dinâmica local, contribuindo para a visibilização e capacidade de organização da comunidade de Paracatu – e a Marcha do MAB que, apesar de pretender desde sua concepção abarcar um contexto mais abrangente – evidenciando as diferentes realidades dos atingidos de toda a bacia do rio Doce – se revelou com um episódio calcado na produção do MAB como o principal ator social na luta pelos atingidos da Samarco/Vale/BHP.

4.1 Rituais de resistência e seus atributos

A palavra resistência imbrica em seu significado o sentido de oposição. A proposta de trazer as festas de Santo Antônio e a marcha do MAB para esse trabalho, se justifica através desse aspecto em comum. Tratá-los como rituais de resistência, tem o sentido de reconhecer que esse momentos “deslocam” os sujeitos da ordem social instaurada, criando uma alternativas para narrar o desastre, apontando as violências que são acarretadas a partir dele.

A festa de Santo Antônio, como já apontado neste trabalho, surge a partir da necessidade de continuação de uma prática tradicional da comunidade de Paracatu. Isso não significa dizer que elas eram realizadas de uma forma imutável, pois a sua transformação é um modo de produção cultural, ou seja, não necessariamente precisam responder à uma lógica pré-estabelecida e fixada, conforme nos lembra Sanchis: *“A vida social é constantemente alimentada por instâncias que lhe chegam de longe e que, se apenas constituem um dado através das suas próprias determinações, não deixam de permanecer*

constantemente ativas na constituição, na manutenção e/ou na transformação das suas formas (SANCHIS, 1992, p.37).

Evidentemente, as festas foram abruptamente transformadas com o desastre e, conforme argumento, através disso, passaram a ser constituídas com elementos de resistência, acionados pelo próprio grupo e por suas formas de interpretação do contexto. Esse elemento de produção da resistência, a partir de uma leitura local, é um aspecto chave para a ação social.

“A festa nunca será a Festa. É uma sociedade organizada, estratificada, articulada, estruturada, que ela se produz e toma forma. No próprio ato de se constituir, será portanto também e indissolúvelmente a resultante do funcionamento social em seu sentido próprio, com os níveis, dobragens, clivagem e conflitos.” (SANCHIS, 1992, p.37).

Assim, o grupo organizado produz e descreve a resistência a partir de suas próprias experiências religiosas, combinando os elementos que mobilizam de seu próprio tecido social. Nessa perspectiva, o ritual de resistência organizado pelos moradores de Paracatu aciona características internas da comunidade, o que cria uma identificação e maior adesão, impulsionando indivíduos a se organizarem coletivamente para articular sua condição no presente, levando à uma *hiperexpressão identitária* (Schicchet, 2013).

Schicchet concebe essa expressão a partir de sua experiência com refugiados palestinos, em condição de exílio, que temiam o apagamento de direitos, propriedades (materiais e não materiais), estilos de vida e sua própria identidade, a partir do momento que se tornaram refugiados. Esses temores fizeram com que os grupos compreendessem seus engajamentos no mundo, levando a idealização da própria existência como resistência (Schicchet, 2013). “Dentro de campos de refugiados palestinos, ser refugiado era mais um elemento que reforçava a equação ‘existência = resistência’ como um atributo da palestinidad”. (Schicchet, 2013, p.84)

A festa se mostra como um elemento constitutivo da identidade de Paracatu que está relacionada diretamente à atitude dos sujeitos para com a festa, sua fidelidade à participação e ao santo padroeiro, o cumprimento dos rituais da festa e a ligação para com os lugares das festas (D’ABADIA, 2010, p.38). As festas, nesse contexto, significam muito mais do que manter as tradições do grupo, mas uma *hiperexpressão identitária*. Não significa qualquer forma de identidade, mas especificamente uma identidade de Paracatu que varia de narrativas e práticas coletivas e individualizadas, expressas com tons religiosos, étnicos, sociais e políticos (Schicchet, 2013). Como um ritual que congrega e reúne em ato, as festas ‘dão

corpo' à comunidade; em ações, tornam-se suportes para reter vínculos, histórias, memórias e pertencimentos. Dessa forma, ela evidencia o que o grupo necessita dizer, em seus próprios termos, como uma nova gramática de resistência (ZHOURI, 2018).

A marcha também se enquadra como um ritual de resistência, mas por outras condições. Ela surge por via de um movimento social instituído, com concepções já estruturadas. “Os movimentos têm a dimensão da necessidade de construção e reconstrução da identidade política e coletiva como forma de continuidade e isto tem sido trabalhado em atividades nos momentos ritualizados que buscam o fortalecimento do compromisso de seus integrantes com as diretrizes dos movimentos” (VIEIRA, 2008, p. 2). O MAB é um movimento social com mais de duas décadas de atuação em casos de conflitos relacionados a instalação de barragens hidrelétricas e desde sua constituição comporta influência de outras organizações ligada às lutas sociais. A identidade de atingido na marcha é forjada no curso da luta, realizada fundamentalmente por meio das mais diversas mobilizações promovidas pelo movimento. Assim, mobilizações se revelam como ritos de fundação, realizações para dentro e para fora, elas constituem-se em fontes de legitimação tanto para o público interno quanto para o externo (CHAVES, 2000).

Marchar é preciso (Jadir Bonacina)

Marchar é preciso, para **nossos direitos** conquistar/de mãos dadas **companheiro e companheira**, é a nossa força popular

Seguimos marchando todos juntos/pois a vitória um dia chegará/seguimos firmes na luta/ para os nossos direitos conquistar

A Samarco nos expulsou de nossas casas/mas nós não vamos desanimar/ porque com povo unido e organizado/ na luta os direitos vamos conquistar

Evidentemente, a marcha objetiva engrandecer a luta pelos direitos dos atingidos e reforçar o crime cometido pela Samarco. As músicas, as faixas e os gritos demonstram a tentativa de evocar a união e organização, como fica claro na canção acima. Porém, as ações coletivas dos atingidos da marcha são dotadas de padrões mais ou menos previsíveis. Há que se gritar determinadas frases em certos momentos, em resposta às palavras de ordem... Há que se vestir com a camisa e boné do movimento... Há que transformar em um sujeito do movimento. Mesmo que as orientações de comportamento não sejam obrigatórias, na marcha, afinal: “*Somos todos atingidos*”.

Se a luta constitui o movimento, a unidade, a disciplina e seu correlato — o primado do coletivo —, dizem respeito sobretudo à sua contraface, a organização. A unidade é o articulador da luta, uma vez que a fragmentação e o dissenso produzem perda de eficácia. A disciplina, por sua vez, aparece fundamentalmente como acatamento das decisões políticas das instâncias e das tarefas delas derivadas. Disciplina é antes de tudo obediência: “A hierarquia que a organização supõe exige disciplina” (CHAVES, 2000, p. 107) [...]. Mas a disciplina é também a renúncia aos interesses pessoais, uma vez que ela se alia à idéia da prevalência do “coletivo” contra o individualismo.

Pois o coletivo é princípio estrutural ao MAB: “na forma de um princípio de organização — que deve ser colegiada —, na forma de uma estratégia de luta — a ação deve ser de massa —, assim como na forma de um valor de legitimação — princípio e objetivo de luta justificam-se na idéia de ser o ‘coletivo’, ele mesmo, um bem superior” (CHAVES, 2000, p. 107). Trabalhar rituais que tenham conteúdo de formação da identidade é prática comum e da vivência dos movimentos. Eles têm a noção da importância tanto dos rituais como da construção desta identidade que aglutina e torna o grupo coeso, mesmo sabendo das tensões inerentes a vivência nos movimentos. (VIEIRA, 2008, p.3-4).

Não busco aqui tecer apenas uma crítica ao MAB, já que a marcha proporcionou a visibilização de experiências singulares e muito invisibilizadas. O que quero dizer é que, como um ritual com objetivos aparentemente tão claros, relacionados ao desastre, a imagem exteriorizada não foi de um movimento propriamente dos atingidos pela Samarco, mas, de fato, um evento protagonizado, construído e constituído pelo MAB. Mesmo as pessoas que não faziam parte do movimento, mas que se propuseram a participar da marcha, eram confundidas e muitas vezes induzidas por meio de seu ingresso e participação na cerimônia, a forjar uma imagem de pertencimento ao MAB. Ou seja, se a marcha tinha como proposta evidenciar os danos causados pelo desastre, na prática e na imagem, o MAB protagonizou suas pautas em busca de uma expressão para interlocutores externos, isso se revelou, por exemplo, através das instruções do movimento para à captura da imagem fotográfica aérea, no ato realizado em Bento Rodrigues.

Dessa forma, na medida em que a festa de Santo Antônio se fortaleceu entre 2017 e 2018, gerando uma maior adesão dos moradores, ganhando cada vez mais suas características políticas, a marcha, apesar de sua importância, pela tentativa de articular os atingidos da bacia, não conquistou o mesmo êxito. Talvez por não haver, de fato, uma pauta geral comum, capaz de articular todos os atingidos pela Samarco, pois os contextos são bastante específicos e a luta pelos direitos em esfera locais já é muito difícil. Ou, apenas pelo fato de grande parte dos sujeitos participantes, principalmente os atingidos pela Samarco, não se identificarem

com os modos de organização de um movimento de atingidos por barragens. Nessa perspectiva, revela-se a importância da identificação dos sujeitos com o ritual, não que o ritual não possa conter padrões para se estabelecer – as festas religiosas também são padronizadas –, mas os sujeitos precisam, minimamente, participar, produzir e se reconhecer como parte, para de fato criar um sentido de pertencimento que supere o momento da *performance*.

4.2 Temporalidades situadas

Tanto a festa de Santo Antônio como a Marcha do MAB são rituais que remetem à tempos sociais diferentes. A festa de Santo Antônio é realizada em Paracatu sempre próxima ao 13 de junho. Ao passo que a Marcha foi realizada no mês de novembro, próxima a data do rompimento da barragem de Fundão. Desse modo, proponho aqui analisar os aspectos contrastantes das temporalidades em que esses rituais se realizam.

O tempo da festa é marcado pelo relacionamento entre comunidade, o santo e Deus, tendo assim, um sentido que remete às relações e memórias que não se limitam ao contexto do desastre. Realizar a festa diz respeito à possibilidade da comunidade experimentar a si mesma num tempo transcendente. Pensar no tempo da festa significa reconhecê-la como o tempo do encontro, da celebração e da fé.

“O almoço sempre é na casa do festeiro, na de Santo Antônio. A [festa] de Menino Jesus era sempre na casa de Zezinho, porque ele era o chefe da folia e a de Nossa senhora Aparecida, sempre a gente fazia na casa do Hélio, o pai da Raquel, porque era um lugar mais espaçoso, então ia pra lá e fazia a feijoada. Muito bom! Tinha o som mecânico, não tinha cantor, mas tinha som que tocava até tarde e a gente ali. Era uma festa de alegria porque tinha carreata, **todo mundo tava ali incluído**. Santo Antônio também começou a ter uma carreata dele de uns anos pra cá. Aí punha ele no andor, no carro, e saía com ele também pras comunidades. (Trecho de entrevista com Vera, julho de 2018)

“A de Menino Jesus eu ajudava a cozinhar, fazia comida. Mas há uns tempos pra cá eu falei que não ia mais. Estava cansada, eu trabalhava no grupo [escola] a semana inteira, ia pra festa, cozinhas sábado, domingo. Na segunda, eu tô no grupo de novo. Então pra mim era cansativo pra caramba. De Nossa Senhora Aparecida sempre a gente ia fazer a feijoada. Meu menino, o Ednando, fez parte de ser festeiro de Nossa Senhora Aparecida, então quando tinha uma pessoa da casa pra ser parte da festa, então a gente também tinha que tá lá, porque eu, como mãe, também tinha de tá lá fazendo a comida. Aí a gente ia pra lá fazer a feijoada. Então era assim, os festeiro mesmo organizava a festa e fazia a comida. [...] De menino Jesus é assim: a esmola que tira quando bate a folia no mês de dezembro, comprava o boi, igual cês viram lá. Comprava muita carne pra festa, muita comida. O dinheiro

que não dava, cada um dava um tanto, aí recolhia o dinheiro e dava pra pagar o que gastava. Pagava som, pagava a banda que ia, pagava a comida, era assim. E a festa de Santo Antônio era a mesma coisa, a de Nossa Senhora Aparecida também era.” (Trecho de entrevista com Vera, julho de 2018)

Vera, quando expressa em sua fala que *todo mundo tava ali junto*, remete à festa como o tempo do compartilhamento, tempo de alegria. As festas possuem uma importante função de participação, pois são os momentos em que os grupos concebem suas próprias formas de decidir e projetar sua imagem, evidenciando valores e assumindo suas responsabilidades.

Dessa forma, a produção das festas também exprimem suas características processuais. Inicialmente, os sujeitos se organizam para a sua produção. Como foi apontado na fala de Vera, essa preparação às vezes envolve outros rituais articulados, como é o caso da folia de reis. Antes da festa de Menino Jesus, os folieiros saem batendo folia para arrecadar as *esmolos*. A festa, então, carece de um envolvimento prévio da comunidade para sua produção, prezando sempre pela autonomia do grupo. Num segundo momento, enquanto ela é experienciada, ao mesmo tempo continua sendo produzida, na medida em que os sujeitos cumprem suas responsabilidades pré-estabelecidas, mas, além disso, o próprio ato de participar gera conversões na festa e em seus significados. Por último, o fim da festa é marcado pelo recomeço, na medida em que os sujeitos já iniciam os planejamentos para as próximas festas.

Teríamos, então, a festa como um ‘tempo espiral’, calcado nas dinâmicas de produção internas do grupo, que tem como ápice o dia do ritual, mas que envolve o “fazer” como prática constante, diferente de uma percepção tradicional do tempo como um ciclo, que termina e recomeça, como que retornando sempre ao mesmo ponto de partida (ELIADE, 1991).

A partir do desastre, as festas adquirem outra característica temporal. Passam a ser o tempo de fazer memória dos tempos das festas com seus termos originais (BRANDÃO, 1981). Ora, a festa por sua própria natureza é um *tempo sagrado* reatualizado, remetendo a um passado mítico primordial (ELIADE, 1907). “*Esta reatualização ritual do illud tempus, está na base de todos os calendários sagrados: a festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e portanto religioso), mas sim a sua reatualização*” (ELIADE, 1907, p.93). Contudo, a partir do desastre, a festa se reatualiza em outros termos, em que elas não são experimentadas, exclusivamente, a partir do próprio passado mítico religioso, mas sim, do

passado da comunidade e do presente do desastre, o que permite tecer paralelos com a experiência dos palestinos, nos termos de Schiocchet:

“Em grande medida devido à sua condição de refugiados, os palestinos em al-Jalil vivem o tempo presente como um “tempo dentro do tempo” (Jayyusi, 2007). Ou seja, o presente é uma perturbação do desenvolvimento normal histórico da nação palestina, que impede a experiência da plenitude da palestinidade. Somente no futuro, quando uma medida corretiva redefinir o calendário nacional, os palestinos serão libertos dessa dobra temporal (o tempo dentro do tempo) e assim terão novamente acesso à plenitude de suas vidas, tal como era sobretudo antes da interrupção causada pela criação de Israel em 1948. (SCHIOCCHET, 2013, p.95)

Em Paracatu, os atingidos também experimentam o presente como um *tempo dentro do tempo*. A partir dessa condição criada no dia 5 de novembro de 2015, as festas passam a se traduzir com novas formas de experimentar a identidade do grupo que de certa forma revela uma característica dual entre o esforço de transformar o estigma de atingido, mas também a possibilidade de viver a plenitude de sua identidade em um futuro que inclua um retorno a um passado antes do desastre. Claro que essa condição não é mais possível, diante dos danos produzidos pelo desastre, mas os rituais contribuem para dar um outro sentido à ideia de retorno.

A necessidade de exercer as festas nos territórios significa uma intenção de investir a experiência de atingido em direção a causa: ter um novo lugar. Mas além disso refere-se a possibilidade também de retorno ao território destruído. O direito de retorno é investido de significado excepcional, inspirando ação social, perspectivas de futuro entre indivíduos e grupos de atingidos de Paracatu. (Schiocchet, 2013). “De qualquer forma, o presente tende a ser vivido como um ‘tempo dentro do tempo’, no sentido de um tempo mítico repudiado a ser abolido através da chegada de um futuro que, enquanto imaginário e projeto, tendia a ser em grande medida inscrito em um passado ideal” (Schiocchet, 2013, p.96). Deste modo, o presente torna-se uma dobra, descontínua, entre um passado e um futuro idealizados. E assim, de forma geral, ser atingido de Paracatu em Mariana, como uma condição de desterritorialização e em certo sentido de diáspora, compreende, portanto, experienciar o desastre e seus desdobramentos, e concordar com a legitimidade do retorno mítico como um direito coletivo (Schiocchet, 2013).

Por outro lado, a marcha do MAB é relacionada diretamente a uma temporalidade registrada, empírica, marcada pelo dia 5 de novembro e conectada a um tempo histórico específico do desastre. Assim, não se pode compreender a Marcha deslocada do desastre, pois esse é um momento histórico em que ela se instaura para evidenciar os efeitos gerados na vida dos atingidos. Nessa perspectiva, a marcha pode ser entendida como um *rito histórico de*

passagem (MATTA, 1981), já que sua *performance* visa não só evidenciar um momento do passado, mas muito especialmente marcar a passagem entre a condição de vítima para um contexto de autodeterminação dos sujeitos.

Telma Camargo da Silva, ao escrever sobre os *rituais de aniversário* realizados no contexto do desastre radioativo com o Césio 137, em Goiânia, em 1987, aponta que “uma comunidade só escolhe datar um desastre e celebrar o seu pertencimento a esse evento, celebrando o seu aniversário, quando ela consegue associar as noções de superação e de sobrevivência às experiências vivenciadas na catástrofe” (DA SILVA, 2007, p.2).

No entanto, pelo fato da marcha não ser, exatamente, algo que se concebe a partir dos esforços locais, estritamente dos atingidos pela Samarco, mas de uma perspectiva de um movimento social, não necessariamente ela se cumpre como ritual de passagem, que opera a transformação da condição e do estado moral dos participantes para além do momento da *performance*. Nessa medida, é possível pensar nos engajamentos desencadeados pelas práticas rituais da marcha. Nesse caso, ritualizar, por exemplo, o evento traumático do rompimento da barragem, a partir de uma perspectiva do movimento, gerou muito mais um sentimento de sofrimento do que de superação dos atingidos pelo desastre.

4.3 Os espaços nos meandros dos rituais

Os sentidos dados ao lugar também revelam-se como elementos que alteram a forma com que os sujeitos passam a vivenciar as experiências de cada ritual. A festa de Santo Antônio propicia aos indivíduos a experimentação de Paracatu como um lugar sagrado. “Para o homem religioso o espaço não é homogêneo: apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras [...] Há um espaço sagrado e, por consequência, forte, significativo” (ELIADE, 1907, p.35).

Digamos que a experiência religiosa da festa de Santo Antônio suscita imediatamente os sentidos contidos nos objetos e estruturas que compõem o lugar. Nesse sentido, a igreja, os instrumentos da folia, a imagem dos santos, todos esses elementos contribuem para a fabricação de Paracatu como o lugar da festa, lugar consagrado ao povo de Paracatu, enquanto povo de Santo Antônio. A igreja, por exemplo, é sagrada para os moradores, não só pelo seu sentido religioso, mas porque ela é um elemento comum carregado de significados.

“A igreja de Santo Antônio, no decorrer do tempo foi aumentando até chegar no ponto que chegou. E a nossa igreja foi passada por uma ótima reforma,

bem antes da lama. Tinha até material encostado lá dentro dela ainda. Um menino que trabalhava numa companhia, aí ele ganhou lá um um presente pra comunidade, aí fizemos uma reunião pra saber, como vamos empregar esse presente pra comunidade. Pra comprar um presente, a comunidade é grande, podia até dar problema, porque ninguém é melhor que ninguém, né? Aí pra empregar na escola, já tem a prefeitura, né? Aí, vamo empregar na igreja que é a casa comum, a casa de todos [...] Juntou lá a comunidade, juntou todo mundo. Esse trabalho [da reforma] era feito de sábado e domingo. Todo sábado e domingo juntava todo mundo. Todo mundo ia lá. Quem sabia, mexia com negócio de pedreiro. Quem podia ajudar de servente ia, outro ia pra carregar uma água, outro ia pra buscar o tijolo... Nós gastamos lá uns três meses direto. Então, tava maravilhoso, nossa igreja tava linda!” (Maria Geralda, março de 2017)

A igreja traduz um momento de comunhão, de cooperação entre os moradores que se organizaram para a sua reforma. Assim, ela é um símbolo da comunidade e na festa de Santo Antônio, é essencial, afinal de contas: Santo Antônio é o padroeiro, escolhido para ser o dono da igreja e pai da comunidade. Na medida em que é instaurado o desastre, os sentidos da igreja são articulados, inicialmente através da luta pela seu usufruto, mas, posteriormente, pela preservação das marcas de lama contidas em suas paredes que visibilizam os efeitos do desastre.

Essas marcas são ampliadas para a paisagem que também suscita novas reações com o desastre. Para Maria Idelma D’abadia (2010) “a paisagem captura o instante, as representações dos momentos simbólicos e reais da vida humana” (D’ABADIA, 2010, p.38). A festa de Santo Antônio se revela como um desses momentos em que se vinculam as práticas tradicionais religiosas do grupo como as emoções compartilhadas suscitadas pela experimentação do lugar solapado. Estas experiências compartilhadas engendraram uma nova comunidade de pertencimento, definindo limites entre os habitantes dessas comunidades que vivenciaram o desastre e os outros.

As festas ainda evidenciam uma outra característica em que suas ligações com o espaço atravessam os limites das comunidades. Em Paracatu, por exemplo, as festas são organizadas pelos moradores locais, porém também são compartilhadas por comunidades vizinhas.

[...] A festa de Nossa Senhora Aparecida era muito chique, muito linda! A carreta saía com duas imagens de Nossa Senhora Aparecida. Aí ela saía daqui e ia à Pedras, Águas Claras, Claudio Manoel, tinha vez que ia em Monsenhor Horta, tinha vez que não. Descia no trevo lá e saía aqui de novo, aí fazia a volta aqui, rodava e saía tudo aqui a carreta. Mas era assim: moto, carro, caminhão, bicicleta. Aí eles colocavam moto na frente, carros atrás, tinha vez que ia umas bicicletinhas e as bicicletas iam sempre no meio, se

caísse tinha como dar socorro. Mas era bonito demais, a coisa mais linda era essas carreatas de nossa Senhora Aparecida. (Depoimento de Izolina, março de 2018)

E na medida em que o território se transforma, a estrutura das festas também é alterada:

(...) e ano passado [2016, após o rompimento da barragem] ela saiu de Monsenhor Horta, mas quando ela chegou da entrada de Águas Claras pra cá ela veio muda. Quando ela chegou descendo pra entrar em Paracatu, ela chegou assim em silêncio, né?! Ela chegou como um funeral, como um luto. Ela veio muda. Aí saiu daqui, quando chegou em Pedras soltaram alguns fogos, até em Águas Claras, quando chegou de Águas Claras pra cá ela já veio de luto até chegar aqui. Aí chegou aqui, o encerramento dela foi lá na casa do seu Banana. Foi bonito, mas não foi como era antes, não.

A festa é entendida por Ribeiro Jr. (1982, p. 131) como um ritual no qual os princípios pedagógicos, principalmente na interiorização de valores e expressão de cada povo, estão presentes. O autor aponta três níveis nos quais a dimensão pedagógica se realizaria: uma pedagogia espontânea (na própria ludicidade), uma pedagogia social (reproduzir a ordem ou criar outras) e uma pedagogia política explícita (resistência-identidade). As alterações geradas no território a partir do desastre, também se refletem na própria pedagogia das festas. Pela primeira vez, a carreata de Nossa Senhora Aparecida não pôde sair de Paracatu e na chegada, após passar por todas as comunidades, não chegou em festa, com buzinaços e fogos. Chegou em luto, o que evidencia a interlocução da prática do grupo com a experiência de seu presente marcado pelo desastre.

Na marcha, a sensação é que, em certa medida, o espaço não era um lugar sagrado, pelo menos não para parcela dos participantes que não pertenciam aos inúmeros lugares percorridos. Em Bento Rodrigues, principalmente, isso foi mais evidente, pois, apesar dos participante se sensibilizarem e se sentirem afetados pela paisagem de destruição do lugar, há sentidos diferentes entre os que experimentam e os que vivenciam tal realidade.

A exemplo disso, a mística final, realizada no dia de encerramento, em que jovens retrataram as vinte pessoas mortas no dia do rompimento, foi entendida por alguns participantes como fruto de certa desatenção ou insensibilidade. A prática de realizar místicas é algo comum entre os movimentos como o MAB. A mística enquanto ritual é compreendida como “um complexo de ações simbólicas que busca a construção da identidade de um sujeito político através da formação da subjetividade dos indivíduos”. Nos eventos de ação coletiva do MST, a mística aparece intensamente e busca obter unidade entre os participantes, além de fazer com que as pessoas se sintam bem em participar da luta e servir de veículo de aplicação

dos princípios organizativos (STÉDILE, 2000, apud VIEIRA, 2008). Ela também aparece como um elemento responsável pela formação da identidade política dos participantes, fruto de expressão religiosa que toma contornos políticos, chegando ao ponto de constituir-se num dos eixos que dão sustentação ao movimento na sua trajetória. (THOMPSON,1987, apud, VIEIRA, 2008)

No entanto, essa mística específica se mostrou muito mais como uma *performance* para o espetáculo do que algo promotor de formação de identidade do grupo. De fato, muitos ali, naquele momento, ficaram aterrorizadas com os efeitos desencadeados, sobretudo para os familiares em luto e moradores do distrito do Bento. Se a intenção era gerar comoção através do terror, o resultado parece ter criado muito mais traumas e tensões.

Apesar do exemplo do ato em Bento Rodrigues ser bastante claro ao evidenciar certa ausência da reflexão do sagrado, o mesmo aconteceu em outros lugares por onde a marcha passou. Quando chegávamos nesses lugares, mal se sabia quais eram as dificuldades enfrentadas pelas populações locais. Éramos conduzidos e agíamos de forma já prevista e prescrita. Os moradores locais, diante da surpresa da presença da marcha, na maioria das vezes, mal sabiam se aquilo se tratava de um ato religioso ou político. Essa dinâmica só foi diferente em Cachoeira Escura, onde os moradores se encontravam mais mobilizadas.

Por outro lado, há de se pontuar que a marcha, por possibilitar a caminhada nos lugares, principalmente em Bento Rodrigues, se mostrou capaz de adquirir uma nova forma de se pensar o espaço, pois a visão do sagrado “também se transforma na medida em que o povo participa de uma caminhada onde se abre espaço para reivindicar direitos” (VEIGA, 2010, p.143)

As procissões, neste sentido se revelam como potentes elementos sacralizadores. Se em um primeiro momento, a marcha não refletia sobre os elementos sagrados dos lugares, o ato de percorrer o espaço significou experimentá-lo não como pura extensão, mas como lugar qualitativamente marcado pelo desastre, percorrê-lo implica transformações existenciais. Essa experiência permite descobrir signos espaciais que criam vínculos entre os participantes e o espaço que não são pré-concebidos.

Por último, é importante pontuar que tanto a marcha como as festas compartilham de um olhar em comum sobre o território, contrário à uma visão homogeneizadora e destruidora difundida pelas empresas de mineração. Nos dois rituais, o território é tratado como um lugar poderoso, que não se limita às suas estruturas físicas, mas é cercado de relações entre os sujeitos, estratégias de vida e de sentidos que fazem desses territórios, lugares de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências na marcha do MAB e nas festas de Santo Antônio trouxeram muitas reflexões, algumas delas exploradas neste trabalho, apesar das limitações e desafios durante o percurso da pesquisa. As narrativas e as experiências analisadas trouxeram, inicialmente, evidências sobre o desastre como um processo violento, inclusive, disciplinador, em que “as reivindicações das vítimas, transmutadas pelas racionalidades e técnicas do gerir corporativo, são tolhidas e recodificadas nas ‘linguagens universalizantes da queixa e da restituição’ (DAS, KLEINMAN & LOCK, 1996, apud ZHOURI, et al, 2018) que definem as formas de reparação dos danos imputados, bem como os modos de reconstrução do seu viver (ZHOURI, et al, 2018, p.30).

Através dessas condições em que os sujeitos atingidos se encontram, é possível conceber o cruzamento entre religiosidade e luta política, presente nos dois casos analisados, como experiências que ampliam a gama do ‘dizer’ e ‘fazer’ através de uma linguagem acessível e significativa para os participantes.

Dessa maneira, a festa de Santo Antônio como ritual de resistência política torna-se produtora de novos sentidos rearranjados. À vista disso, ela abraça a dimensão política na medida em que aciona dinâmicas incomuns das celebrações tradicionais, por exemplo, a folia de reis que passa a *bater* como um ato de reafirmar e reinventar a identidade do grupo. Para mais, essa relação entre religiosidade e política torna-se um aspecto indissociável nas festas, pois o fato das celebrações serem realizadas em um território destruído pela lama, implica em mostrar que o grupo ainda resiste como uma coletividade independente e organizada.

Nessa medida, a organização das festas como formas de ação, também são importantes por expressar a flexibilidade do coletivo perante a vivência do desastre. Maria Geralda, ao narrar a luta travada pela comunidade para ter acesso e controle sobre a igreja, demonstrou a compreensão dos processos burocráticos, na medida em que reafirmou o seu direito de ter acesso livre à igreja, mas evidenciou também que o fato dela ter a chave não significava ter a responsabilidade sobre o local, essa é uma função da Fundação Renova como representante legal das empresas responsáveis pelo desastre.

Ademais, Vera percebeu a partir da dinâmica das festas, a importância de se ocupar o território diante da condição de desterritorialização. A festa mostra o que precisam: um lugar próprio em que a comunidade se restabeleça. A resistência, neste caso, é produzida a partir das experiências internas do grupo, o que possibilita a maior adesão dos atingidos por acionar

elementos da sua própria identidade, o que encaminha para uma *hiperexpressão identitária* (Schiocchet, 2013).

Nos espaços da marcha do MAB, o nexos entre religião e política é incorporado em várias dimensões: na própria origem no movimento social, trazendo influências do catolicismo militante; evocando referências simbólicas da igreja católica; além da própria configuração de produção em marcha de um grupo político coeso, que revela as influências imigradas das Romarias das Terras.

Seu caráter de resistência se revela através da tentativa de agregar um grande número de pessoas para uma longa jornada, em que são fortalecidas as relações dos participantes durante as caminhadas e trocas propiciadas pela experiência. Laços esses construídos em prol de objetivos comuns: engrandecer a luta pelos atingidos e visibilizar o crime cometido pelas empresas. Toda a dinâmica evocada pelo MAB é exatamente para criar esse espírito coletivo do grupo. Porém, o movimento desacerta na medida em que utiliza de práticas já estruturadas para outras lutas, forjando uma identidade de atingido generalizada, fortemente ligada à imagem do MAB, para abarcar, em um único coletivo, realidades de atingidos por barragens e atingidos por desastre, que são significativamente diferentes.

Contudo, apesar das diferenças entre esses dois rituais, no que diz respeito às suas formas de organização e os efeitos que geram no tempo e no espaço onde se inserem, as memórias que carregam dessas duas experiências, acionam para um alvo comum: a luta por justiça. Caminhar por tantos lugares, conhecer tantas pessoas, com diferentes entraves, conduziu o meu olhar para uma gama maior e mais profunda do desastre.

Na medida em que passei a conhecer mais de perto os moradores de Paracatu – não só através das festas de Santo Antônio, de menino Jesus ou de Nossa Senhora Aparecida, mas também em momentos informais –, como pesquisador, pude perceber dimensões mais profundas e incorporadas do desastre. Conheci Vera, Izolina, Maria Geralda, Angélica, Jerônimo e outras tantos moradores de uma perspectiva mais próxima, às vezes até jogando conversa fora, tomando um café. Como um pesquisador, talvez eu não consiga explicar aqui o que seria essa dimensão profunda do desastre, pois só consigo perceber o quanto ela é dolorosa e transformadora das identidades dos sujeitos.

A experiência da marcha, por outro lado, me permitiu experienciar a grande extensão em que o desastre se perpetua. Apesar de me lembrar de poucos nomes e rostos das tantas

localidades passadas durante os seis dias de marcha, o que mais me marcou foi a percepção do desastre que vai muito além dos quase 700 quilômetros percorridos pela lama de rejeitos. Ouvir tantos relatos, de tantas pessoas diferentes – desde de indígenas, quilombolas, pescadores, ribeirinhos, etc – me fez perceber que o desastre não é um só, diante de tantas realidades diferentes e específicas.

Acredito que a lição final deste trabalho seja essa: retratar um pouco das inúmeras escalas em que o desastre se perpetua e evidenciar que em todas elas há resistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, H. "Justiça ambiental - ação coletiva e estratégias argumentativas". In: HERCULANO, S.; PÁDUA, J. A. (orgs). *Justiça Ambiental e Cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Demará, 2004.

ACSELRAD, H. "Prefácio – Mediação e negociação de conflitos ambientais". In: Viegas, R. N.; Pinto, R. G. & Garzon, L. N. *Negociação e acordo ambiental: o termo de ajustamento de conduta (TAC) como forma de tratamento dos conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2014.

ACSELRAD, Henri. "Vulnerabilidade ambiental, processos e relações." Comunicação ao II Encontro Nacional de Produtores e Usuários de Informações Sociais, Econômicas e Territoriais, FIBGE, Rio de Janeiro 25 (2006).

ADAM, Julio César. Liturgia como prática dos pés – A Romaria da Terra do Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. In: *Estudos Teológicos*. Vol 42, 2002.

AGUIAR, Vilma. A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social. *Revista de sociologia e politica*, n. 15, p. 137-140, 2001.

APPADURAI, A. A Produção de Localidade. In. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004, p. 237-263.

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.

BECK, Ulrich. *No Vulcão Civilizatório: os contornos da sociedade de risco*. Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade. Editora 34, São Paulo.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.

CHAVES, Christine de Alencar. *A marcha nacional dos sem-terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

DA SILVA, Telma Camargo. As celebrações, a memória traumática e os rituais de aniversário. *Revista UFG*, v.9, n.1, 2007.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. **Diversidade e Identidade Religiosa**. Paco Editorial, 2014.

DE MELLO, Sérgio Vieira. Da morte da Quimera à procura de Pégaso: a importância da interpretação sociológica na análise do fenômeno denominado desastre. *Sociologia dos Desastres*, 2009.

DOUGLAS, Mary & WILDAVSKY, Aaron. O risco é um constructo coletivo. *Risco e Cultura: um ensaio sobre a seleção de riscos tecnológicos e ambientais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

ELIADE, Mircea. O sagrado eo profano: a essência das religiões. Tradução FERNANDES, Rogério. Edição Livros do Brasil. Lisboa, 1907.

FERNANDES, Rubem César. Polônia, a pé; a mística de uma romaria católica. **Ciências sociais hoje**, v. 1988, p. 185, 1988.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL. 1976.

GARCÍA Acosta, V 2005 El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos. *Desastros* (19): 11–24.

GESTA. Parecer sobre o Cadastro Integrado do Programa de Levantamento e Cadastro dos Impactados (PLCI) elaborado pelas empresas Samarco e Synergia Consultoria Ambiental. 2016.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 1988.

GUDYNAS, E. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. In: *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CLAES, 2009. p. 187-225.

GUDYNAS, E. Extractivismos en la America del Sur: conceptos y sus efectos derrame. In: A. Zhouri, P. Bolados e E. Castro (orgs). *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*. São Paulo: Editora Annablume, p 235-44, 2016.

HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel (1899) "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício" in: Marcel Mauss, *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.

IBRAM. Relatório anual. 2015

LAVELL, Thomas Allan. Ciencias sociales y desastres naturales en América Latina: un encuentro inconcluso. *Revista EURE-Revista de Estudios Urbano Regionales*, 1993, 19.58.

LEROY, Jean Pierre. Justiça Ambiental. *ZHOURI, ALM; LASCHEFSKI, K.(Cord). Mapa dos conflitos ambientais de Minas Gerais*, 2011. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMCLEROY_Jean-Pierre__Justi%C3%A7a_Ambiental.pdf > Acesso em: 26 de agosto de 2018.

LUDUEÑA, Gustavo. Discurso, performance e imaginación política en un ritual católico. *Sociedad y religión*, v. 21, n. 36, p. 89-115, 2011.

MAB. História do MAB. Disponível em: <<https://www.mabnacional.org.br/>> . Data de acesso: 11/10/2018

MANSUR, Maíra Sertã et al. Antes fosse mais leve a carga: introdução aos argumentos e recomendações referentes ao desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton. **Antes fosse mais leve a carga: reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton**, p. 17-49, 2016.

MARTINS, José de Souza. A dependência oculta. Folha de São Paulo. Tendências e debates. São Paulo, 21 de maio de 2015.

MASKREY, Andrew (Org.) *Los Desastres No Son Naturales*. LA RED-ITG, Tecer Mundo Editores, Colombia, 1993.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco, 1981

MENEZES, Eufrazia Cristina dos. A dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. In: PEREZ, Léa Freitas. AMARAL, Leila. MESQUITA, Wania.(Orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

OLIVEIRA, C. A grande aceleração e a construção de barragens hidrelétricas no Brasil. **Varia História**, v. 34, n. 65, 2018.

OLIVEIRA, R. *El Lodo y sus Marcas*. Comunicação Oral. Mesa "Minería y Conflictos Territoriales". Participantes: Maristella Svampa, Alberto Acosta, Raquel Oliveira, Flavia Liberona, Paola Bolados. Evento: Proyecto de Diálogo Transdisciplinario 'Mundos Sostenibles'. Organização: Institute for Advances Sustainability Studies (IASS-Postdam) e Heinrich Böll Stiftung Cono Sur. Local: Parque Cultural de Valparaíso, Valparaíso, Chile, 09 a 11/06/2017.

OLIVEIRA, Raquel. O dano e a prova, o risco e a dor: sofrimento social na luta dos moradores do Bairro Camargos, 2014".

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, p. 13-37, 1996.

PEIRANO, Mariza GS. **Rituais ontem e hoje**. Zahar, 2003.

PEIRANO, Mariza. *A análise antropológica de rituais*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.

PEREIRA, Luzimar Paulo. Promessa, consideração e trato nas festas de folia em Urucuia-MG. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 31, 2012.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. 2012. **Festa como perspectiva e em perspectiva, Rio de Janeiro, Garamond.**

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

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

RODRIGUES, José Albertino (Org.). Tradução de Laura Natal Rodrigues. Sociedade como Fonte do Pensamento Lógico. 2.ed. In: *Émile Durkheim*: sociologia. São Paulo: Ática, 1981. p.166-182.

ROMERO, Gilberto; MASKREY, Andrew. Cómo entender los desastres naturales. Los desastres no son naturales, p. 6-10, 1993.

SALLES, Rodrigo; MILANEZ, Bruno. A construção do desastre e a ‘privatização’ da regulação mineral: reflexões a partir do caso do vale do rio doce. In: Mineração: violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil. Andréa Zhouri (Org.); — 1.ed.— Marabá, PA : Editorial iGuana; ABA, 2018.

SAMARCO. Relatório anual de sustentabilidade. 2012.

SANCHIS, Pierre. Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas. Publicações Dom Quixote, 1983.

SARAIVA, Adriano Lopes. Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 7, 2010.

SCHERER-WARREN, Ilse; REIS, Maria José. Do local ao global: A trajetória do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e sua articulação em redes. **REIS**, v. 1998, n. 2001, 2006.

SCHIOCCHET, Leonardo. Palestinidade: resistência, tempo e ritual No campo de refugiados palestinos Al-Jalil, Líbano. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 35, 2014.

SIENA, Mariana et al. A atenção social nos desastres: uma análise sociológica das diversas concepções de atendimento aos grupos sociais afetados. 2013.

SILVA, Roberto Antonio Capiotti da. Águas de novembro: estudo antropológico sobre memória e vitimização de grupos sociais citadinos e ação da Defesa Civil na experiência de calamidade pública por desastre ambiental (Blumenau, Brasil). 2013.

SILVA, T. C da 2005 As fronteiras das lembranças: memória corporificada, construção de identidades e purificação simbólica no caso do de desastre radioativo. Vivência. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (28): 57–73.

SOUZA, Leon. P. A. O sagrado e a resistência: A experiência das Romarias das Águas e da Terra em Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

SVAMPA, Maristella Noemi. Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina; Fundación Friedrich Ebert; Nueva Sociedad; 244; 30-46. 2013.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. A performative approach to ritual. In: **Proceedings of the British Academy London**. 1979. p. 113-169.

TAVARES, R. G. F. Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis · Fátima Regina Gomes Tavares. In: PEREZ, Léa Freitas.; AMARAL, Leila.; MESQUITA, Wania. **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

TURNER, V. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAINER, Carlos Bernardo. Conceito de ‘Atingido’: uma revisão do debate. **Vidas Alagadas-conflitos socioambientais, licenciamento e barragens**, v. 1, p. 39-63, 2008.

VALENCIO, N. et al. Sociologia dos Desastres: construção, interfaces e perspectivas no Brasil. São Carlos, RiMA Editora, 2009.

VALENCIO, Norma Felicidade Lopes da Silva. Desastres: tecnicismo e sofrimento social. *Ciênc. saúde coletiva*. vol.19, n.9, pp.3631-3644, 2014.

VALENCIO, Norma Felicidade Lopes da Silva. Disasters: technicism and social suffering. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, n. 9, p. 3631-3644, 2014.

VALENCIO, Norma. A Crise Social Denominada Desastre: subsídios para uma lembrança coletiva acerca do foco principal do problema. In: VALENCIO, N. et al. Sociologia dos Desastres: construção, interfaces e perspectivas no Brasil. São Carlos, RiMA Editora, 2012.

VARGAS, Maria Auxiliadora Ramos, et al. Da chuva atípica à falta de todo mundo: a luta pela classificação de um desastre no município de Teresópolis/RJ. 2013.

VIANA, Maurício Boratto. Avaliando Minas: índice de sustentabilidade da mineração (ISM). 2012.

VIANNA, Aurélio. O Movimento dos Atingidos por Barragens e a Questão Ambiental. In. Revista Proposta – Barragens: questão ambiental e luta pela terra, Rio de Janeiro, nº 46, p.5-8, set. 1990.

VIEIRA, Diovana Renoldi. Diálogos de um desastre: comunicação e discursos da Samarco/Renova em sua interlocução com os atingidos pela catástrofe socioambiental no Vale do Rio Doce. **Anais do Seminário de Ciências Sociais**, v. 2, 2017.

VIEIRA, Luiz Carlos. A mística no MST: um ritual político. **Anais do XIII encontro da Anpuh**. Rio de Janeiro, 2008.

ZHOURI, A. Violence, memory and resistance: the Samarco mining disaster in the Rio Doce valley, Brazil. Panel: Transformations from below?!: On the Possibilities and Limitations of Social Transformations through Struggles over Resources in Latin America. LASA, 2018.

ZHOURI, A.; OLIVEIRA, R.; ZUCARELLI, M. VASCONCELOS, M.; O desastre do rio Doce: entre as políticas de reparação e a gestão das afetações. In: Mineração: violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil. Andréa Zhouri (Org.); — 1.ed.— Marabá, PA : Editorial iGuana; ABA, 2018.

ZHOURI, A.; VALENCIO, N.; OLIVEIRA, R. S.; ZUCARELLI, M. C.; LASCHEFSKI, K.; SANTOS, MOREIRA, A. F.. O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social. In: A. Zhouri, P. Bolados e E. Castro (orgs). Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais. São Paulo: Editora Annablume, p 45-65, 2016.

ZHOURI, Andréa, LASCHEFSKI, Klemens e PEREIRA, Doralice. Desenvolvimento, sustentabilidade e conflitos socioambientais. In: ZHOURI, Andréa; LASCHFSKI, Klemens e PEREIRA, Doralice (Orgs.). A Insustentável leveza da Política Ambiental. Desenvolvimento e Conflitos Socioambeintais. Belo Horioznte: Ed. Autêntica, 2005.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. Conflitos ambientais. **Publicação do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais–GESTA/UFMG**, 2010.

ZUCARELLI, M. 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 (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2018.