



UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
ESCOLA DE MINAS
DEPARTAMENTO DE ARQUITETURA E URBANISMO

MARIA JÚLIA GOMES SILVA CINTRA

Memórias, detalhes inconvenientes da história: um estudo acerca dos territórios atingidos pela mineração em Mariana (MG), no curso do rio Gualaxo do Norte.

**Ouro Preto
2026**

MARIA JÚLIA GOMES SILVA CINTRA

Memórias, detalhes inconvenientes da história: um estudo acerca dos territórios atingidos pela mineração em Mariana (MG), no curso do rio Gualaxo do Norte.

Trabalho Final de Graduação apresentado ao curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Arquitetura e Urbanismo.

Orientadora: Profa. Dra. Flora d'El Rei Lopes Passos

Co-orientadora: Profa. Dra. Monique Sanches Marques

Ouro Preto
2026



FOLHA DE APROVAÇÃO

Maria Júlia Gomes Silva Cintra

Memórias, detalhes inconvenientes da História: um estudo acerca dos territórios atingidos pela mineração em Mariana (MG) no curso do rio Gualaxo do Norte

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Arquitetura em Urbanismo

Aprovado em 24 de fevereiro de 2026.

Membros da banca

Profa. Dra. Flora d'El Rei Lopes Passos - Orientadora - Universidade Federal de Ouro Preto
Profa. Dra. Monique Sanches Marques - Coorientadora - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Rodrigo da Cunha Nogueira - Universidade Federal de Ouro Preto
Profa. Dra. Fernanda Esther Sanchez - Universidade Federal Fluminense

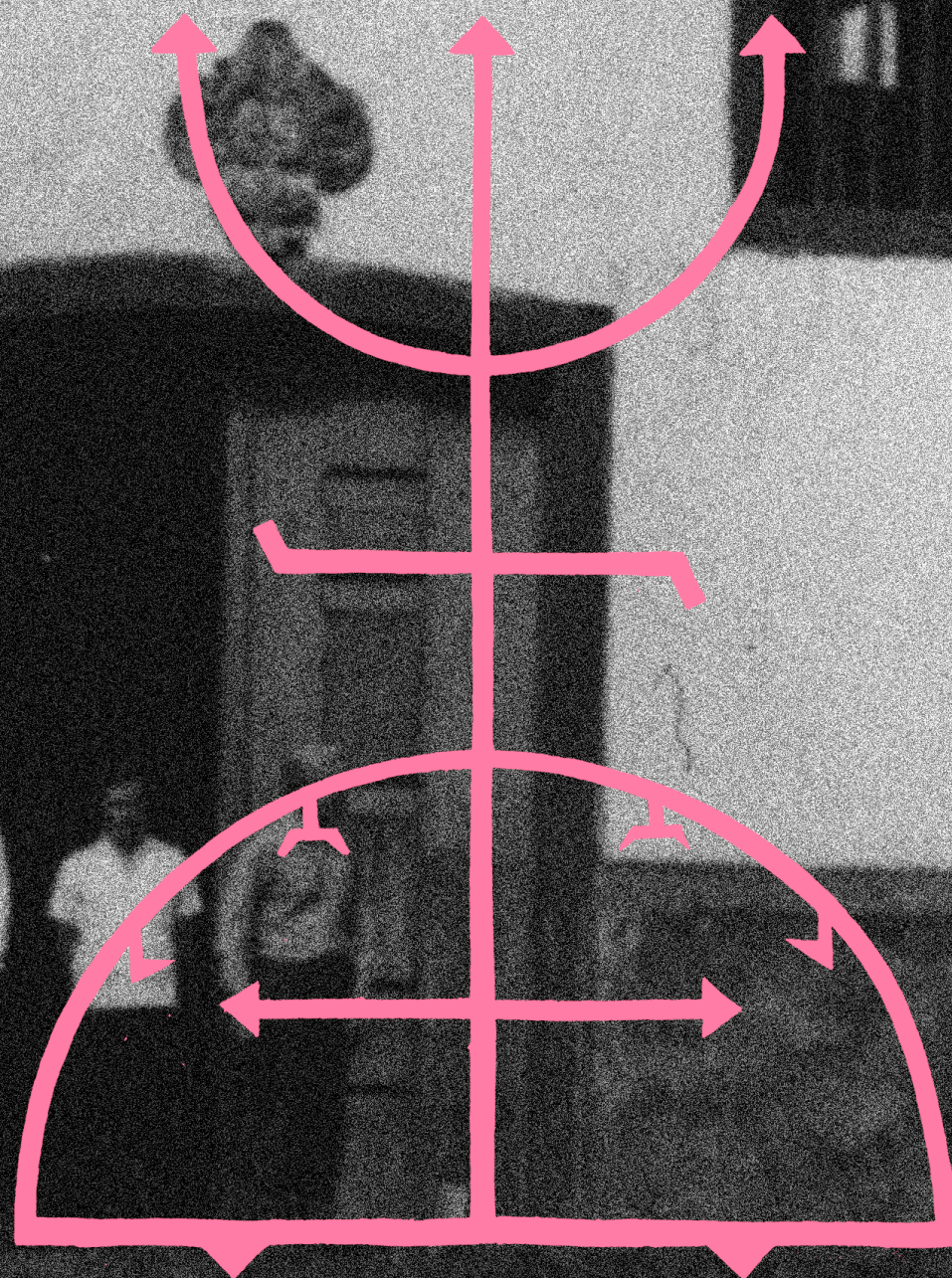
Flora d'El Rei Lopes Passos, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 04/02/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Flora Del Rei Lopes Passos, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 13/03/2026, às 14:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1074885** e o código CRC **AEDE2589**.



MEMÓRIAS

DETALHES INCONVENIENTES

DA HISTÓRIA

UM ESTUDO ACERCA DOS TERRITÓRIOS
ATINGIDOS PELA MINERAÇÃO EM MARIANA (MG), NO
CURSO DO RIO GUALAXO DO NORTE.



TRABALHO FINAL DE GRADUAÇÃO
MARIA JÚLIA GOMES SILVA CINTRA
UFOP - 2026

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Diana que me inspira.
Ao meu pai Helves que me acolhe.
Ao meu vô Chico que me diverte.
À minha vó Livia e vô Wilson que me dão carinho.
E à Aisha Vitória, por ser a melhor irmã do mundo.

Agradeço ao ensino público e universal de qualidade, agradeço às políticas de incentivo à educação, às instituições de apoio e a todos aqueles que tornam possível gente simples de se formar “dotô”.

Agradeço à Flora e Monique por me orientarem nessa jornada, e à Carla por topar fazer isso comigo.

A todos que Ouro Preto me deu.

Aos amigos que pude fazer ao longo da vida.

Ao meu amor Jeferson.

RESUMO

Este trabalho investiga o rompimento da Barragem de Fundão, em Mariana (MG), como expressão de um processo histórico de exploração e violação territorial vinculado ao extrativismo mineral e como essa ruptura afeta simultaneamente o passado, o presente e o futuro das comunidades atingidas. A pesquisa parte da escuta das comunidades atingidas e de suas memórias, destacando a importância de compreender o território não apenas como recurso econômico, mas como espaço vivido, carregado de significados afetivos, espirituais e culturais. Os modos de vida antes do rompimento são os objetos de estudo deste trabalho. Ao enfatizar práticas de resistência, o trabalho busca evidenciar a relevância do direito à memória e à territorialidade na reconstrução das comunidades através da produção de representações ética-estéticas-políticas. A pesquisa, inserida no campo da Arquitetura e Urbanismo, justifica-se por contribuir para uma leitura crítica da produção do espaço em contextos de extrativismo, além de reafirmar a centralidade da escuta das comunidades na formulação de propostas reparatórias mais justas e enraizadas.

Palavras-chave: extrativismo; território; memória; cartografia social.

ABSTRACT

This work investigates the collapse of the Fundão Dam, in Mariana (MG), as an expression of a historical process of territorial exploitation and violation linked to mineral extractivism, and how this rupture simultaneously affects the past, present, and future of the affected communities. The research is grounded in listening to the voices and memories of the impacted communities, highlighting the importance of understanding territory not merely as an economic resource, but as a lived space, imbued with affective, spiritual, and cultural meanings. The ways of life prior to the disaster are the main objects of study in this work. By emphasizing practices of resistance, the study seeks to demonstrate the relevance of the right to memory and territoriality in the reconstruction of communities through the production of ethical, aesthetic, and political representations. Situated within the field of Architecture and Urbanism, the research is justified by its contribution to a critical reading of the production of space in contexts of extractivism, as well as by reaffirming the centrality of listening to communities in the formulation of fairer and more grounded reparatory proposals.

Key-words: extractivism; territory; memory; social cartography.

LISTA DE FIGURAS

IMAGEM 1 - ZONA DE SACRIFÍCIO	12
IMAGEM 2 - BACIA DO RIO GUALAXO	14
IMAGEM 3 - COMUNIDADES	14
IMAGEM 4 - IGREJA DAS MERCÊS DE BENTO RODRIGUES	15
IMAGEM 5 - CAMINHO DA LAMA	16
IMAGEM 6 - AMÉRICA LATINA	18
IMAGEM 7 - OS DEZENOVE	21
IMAGEM 8 - PALAVRAS DE CARINHO	23
IMAGEM 9 - A DESTRUIÇÃO	25
IMAGEM 10 - ADAPTAÇÃO	27
IMAGEM 11 - VIAGEM A CONCEIÇÃO DO MATO DENTRO, N°31974	30
IMAGEM 12 - MANIFESTAÇÃO EM FRENTE AO TRF-6	31
IMAGEM 13- OKÊ OXÓSSI	33
IMAGEM 14 - ATERRA O CORPO	35
IMAGEM 15 - CICLO DA ÁGUA	36
IMAGEM 16 - PESCADORES DO RIO DOCE	38
IMAGEM 17 - NOSSO LUGAR	40
IMAGEM 18 - GUARDO NO PEITO	41
IMAGEM 19 - PROCISSÃO DE SÃO BENTO, EM BENTO DE ORIGEM	42
IMAGEM 20 - PROCISSÃO DE SÃO BENTO, EM BENTO DE ORIGEM	45
IMAGEM 21 - LEMBRO-ME DE TI	46
IMAGEM 22 - REASSENTAMENTO NOVO BENTO	49
IMAGEM 23 - O CORPO DE CAMPINAS	50
IMAGEM 24 - O CORPO DE PARACATU DE BAIXO	51
IMAGEM 25 - O CORPO DE PONTE DO GAMA	52
IMAGEM 26 - O CORPO DE PEDRAS	53
IMAGEM 27 - O CORPO DE BENTO RODRIGUES	54
IMAGEM 28 - A DANÇA DOS CORPOS	55
IMAGEM 29 - CAMADAS DE VIDA	56

LISTA DE ABREVIATURAS

CABF Comissão dos Atingidos pela Barragem do Fundão
CONTERRA Grupo de Pesquisa e Extensão sobre conflitos em territórios atingidos
ES Estado do Espírito Santo
MAB Movimento dos Atingidos por Barragens
MG Estado de Minas Gerais
TFG Trabalho Final de Graduação
TTAC Termo de Transação e Ajustamento de Conduta

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
2. RÉQUIEM	13
2.1. O ROMPIMENTO	15
CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	28
PREÂMBULO	32
3. A TERRA NO CORPO, O CORPO NA TERRA	34
3.1. A ÁGUA QUE VIVE MINHA SEDE	37
3.2. A FÉ NÃO COSTUMA FALHAR	43
3.3. CÊ É FÍ DI QUEM?	47
10 ANOS DEPOIS	50
NÓS SOMOS O COMEÇO, O MEIO E O COMEÇO	53
REFERÊNCIAS	57

INTRODUÇÃO

A história do estado de Minas Gerais é inseparável da história da mineração no Brasil. Desde o período colonial, o território mineiro tem sido explorado com base em uma lógica extrativista voltada à exportação de riquezas minerais, com pouca ou nenhuma preocupação com a reprodução da vida local, a sustentabilidade dos ecossistemas ou a preservação das culturas tradicionais. Ao longo dos séculos, a mineração se reconfigurou, passando de práticas artesanais e manuais para uma exploração cada vez mais intensiva, orientada pelas dinâmicas do capital global e pelas exigências do mercado internacional de commodities.

No contexto contemporâneo, essa lógica é aprofundada pelo modelo neoliberal de desenvolvimento, que se sustenta na flexibilização de normas ambientais, na desregulamentação dos direitos sociais e na subordinação dos territórios às demandas do mercado. A financeirização da natureza e a territorialização das mineradoras multinacionais no Brasil expressam o que é denominado de “consenso dos commodities”: um regime de acumulação que converte bens naturais em ativos econômicos, promovendo formas renovadas de dependência e de colonialidade. Nesse cenário, os territórios não são tratados como espaços de vida, mas como zonas de sacrifício, ou seja, territórios onde o valor da vida é menor que o valor do mercado, sendo exclusivamente destinados à exploração de recursos e à geração de lucro para fora do país.

Em Minas Gerais, esse modelo tem produzido uma paisagem marcada por cicatrizes profundas. A recorrência de tragédias socioambientais, como os rompimentos das barragens de rejeitos de minérios de Fundão, situada em Mariana-MG (2015) e do Córrego do Feijão, em Brumadinho (2019), não são fatos isolados, mas sintomas de um modelo estruturalmente insustentável. Os processos de extração mineral transformam o espaço, desorganizam os modos de vida e provocam o esvaziamento material e simbólico dos territórios. Ou seja, impõem uma lógica de desterritorialização e silenciamento das populações

atingidas, minando suas formas de organização social, apagando memórias coletivas e dificultando a construção de processos autônomos de resistência e reconstrução.

Sob este contexto, o presente trabalho tem como objetivo geral construir representações ética-estéticas-políticas das transformações territoriais provocadas pelo desastre-crime de Fundão nas localidades atingidas de Mariana-MG situadas ao longo do rio Gualaxo do Norte, com ênfase nas lutas comunitárias pelo direito à memória. Os objetivos específicos são: a) compreender o rompimento da barragem de rejeitos de minérios de Fundão, inserido na lógica predatória do neoextrativismo; b) investigar as relações entre território, memória e práticas sociais, resgatando aspectos de antes do desastre; c) discutir os processos de construção de lutas sociais e a reivindicação do direito à memória por parte das comunidades atingidas. Parte-se do pressuposto de que o território não é apenas uma base física ou geográfica, mas um espaço vivido, marcado por relações simbólicas, afetivas e políticas. A partir desse entendimento, a pesquisa busca evidenciar como os modos de vida existentes antes do rompimento foram afetados, e de que maneira os atingidos mobilizam práticas de resistência e luta pelo direito à memória.

Esta pesquisa se justifica não apenas pela relevância do tema para o campo da Arquitetura e Urbanismo, especialmente no que diz respeito à compreensão dos impactos do extrativismo mineral sobre os territórios e às formas possíveis de ressignificação socioespacial, mas também pela necessidade de fortalecer abordagens que partam da escuta e do diálogo com as comunidades atingidas. Investigar as memórias, práticas e significados atribuídos ao território antes do rompimento da Barragem de Fundão é fundamental para produzir conhecimento que não se restrinja a diagnósticos técnicos ou levantamentos físicos, mas que reconheça a centralidade dos vínculos simbólicos e afetivos na configuração do espaço vivido.

A experiência junto ao Grupo de Pesquisa e Extensão sobre Conflitos em

Territórios Atingidos (CONTERRA)¹ contribui diretamente para essa perspectiva, pois oferece um campo de aprendizado em que a escuta qualificada, a valorização das narrativas locais e a construção coletiva de saberes se tornam ferramentas metodológicas e políticas. Nesse sentido, esta pesquisa assume uma posição de compreender o território não apenas como objeto de intervenção, mas como lugar de vida e de memória.

A metodologia adotada é qualitativa e baseada na cartografia social e crítica, incluindo análise documental, revisão bibliográfica e relato de experiências a partir de atividades de campo. A pesquisa incorpora um olhar sensível às vozes das pessoas atingidas e às formas de saber que emergem da experiência direta com o território. As reflexões desenvolvidas ao longo do trabalho são construídas de forma cumulativa neste processo, em diálogo com textos teóricos, relatórios técnicos, dados históricos, registros de práticas socioculturais e, especialmente, com relatos de pessoas atingidas.

Como produto, mas também caminho metodológico, foi escolhido elaborar representações ética-estéticas-políticas dos territórios atingidos ao longo do Rio Gualaxo do Norte no pós-rompimento da barragem, articulando memória, ancestralidade, práticas tradicionais, ecologia política e justiça ambiental. Essas representações serão construídas em diálogo com as elaboradas pela minha colega de turma, Carla Neves (e também orientada pelas professoras orientam esta pesquisa), que enfoca o período pós-rompimento, possibilitando uma análise integrada das transformações territoriais e sociais antes e depois do desastre.

Ao abordar as múltiplas dimensões do território atingido, este trabalho pretende contribuir para a compreensão dos efeitos de longo prazo do desastre-crime do rompimento de Fundão, e para o fortalecimento de uma memória social comprometida com a justiça social e ambiental. A memória, neste contexto, é compreendida não como um registro do passado, mas como uma prática ativa, um instrumento de reivindicação e reconstrução coletiva do sentido de lugar.

O trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta uma análise crítica do rompimento da Barragem de Fundão e seus desdobramentos espaciais, sociais e políticos. Esta seção reúne as reflexões já desenvolvidas ao longo das discussões realizadas neste processo de pesquisa, com base em autores como Henri Lefebvre, Rogério Haesbaert, Maristella Svampa e Milton Santos. São abordados temas como a produção capitalista do espaço, a lógica do extrativismo e a desestruturação dos territórios atingidos.

O segundo capítulo dedica-se ao levantamento e organização de forma gráfica das práticas territoriais existentes antes do desastre. A partir da articulação entre diferentes fontes secundárias, como registros históricos, dados censitários, estudos institucionais e relatos orais, busca-se compor representações ética-estéticas-políticas das comunidades atingidas,. A proposta é tornar visível a dimensão simbólica e cotidiana dos territórios, evidenciando elementos como o trabalho rural, as festas religiosas, os vínculos familiares e os saberes tradicionais.

O terceiro capítulo discute os processos de construção de lutas sociais e a reivindicação do direito à memória por parte das comunidades atingidas. São analisadas as formas de organização popular, a produção de narrativas de resistência, a significação coletiva das perdas e o papel da memória como instrumento de reparação simbólica.

¹ O grupo CONTERRA é sediado no Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais, com coordenação da Profa. Dra. Monique Marques e Profa. Dra. Flora Passos. Ingressei no grupo em maio de 2024. Os principais parceiros do grupo são a CABF e a Cáritas.



IMAGEM 1 - ZONA DE SACRIFÍCIO
FONTE: ROMERITO PONTES

2. RÉQUIEM

Eu sempre quis ser contente

Eu sempre quis só cantar

Trazendo pra toda gente

Vontade de se abraçar

Eu tinha no Sol mais quente

A terra pra me alegrar

E a serra florando em frente

Lavava os seus pés no mar

Mas um dia tudo mudou

A vida se transformou

E a nossa canção também.

DE SERRA, DE TERRA E DE MAR

THÉO DE BARROS
GERALDO VANDRÉ
HERMETO PASCOAL

TERRITÓRIOS DE ESTUDO

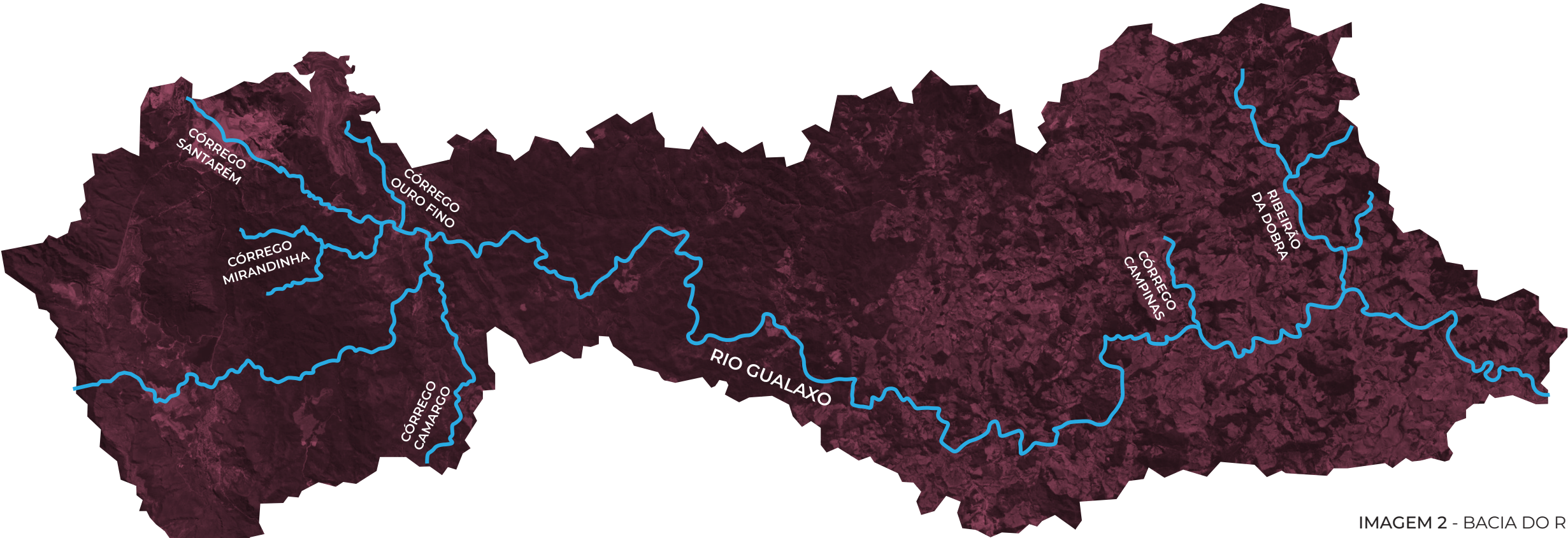


IMAGEM 2 - BACIA DO RIO GUALAXO
AUTORIA PRÓPRIA, 2025

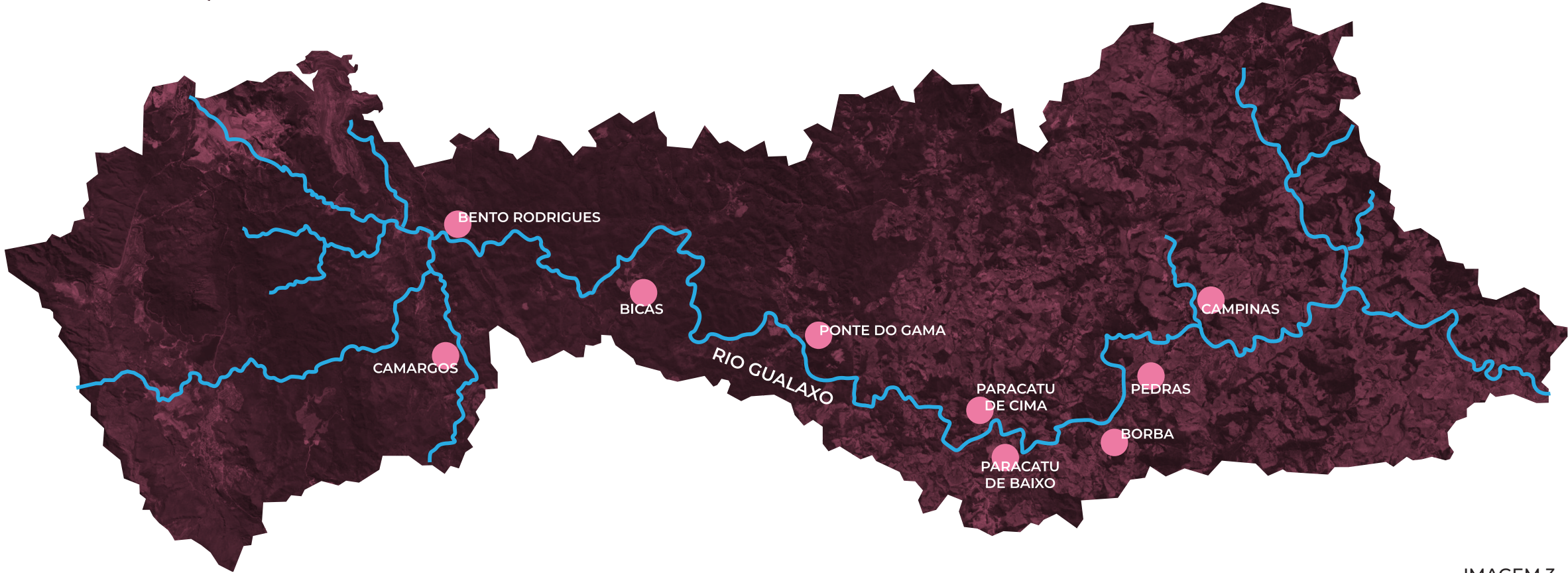


IMAGEM 3 - COMUNIDADES
AUTORIA PRÓPRIA, 2025

2.1. O ROMPIMENTO

Construída e operada pela Samarco Mineração, joint venture entre a mineradora brasileira Vale e a anglo-australiana BHP, a barragem de Fundão, localizada a cerca de 5,5 km do subdistrito de Bento Rodrigues em Mariana-MG, armazenava rejeitos provenientes da extração de minério de ferro. Desde sua concepção, o empreendimento foi marcado por alertas ignorados, flexibilizações de licenciamento ambiental e negligência operacional (Estado de Minas, 2015)². Quando a estrutura rompeu, em 5 de novembro de 2015, despejou mais de cerca de 60 milhões de metros cúbicos de rejeitos tóxicos³, atingindo toda a bacia do Rio Doce. Os rejeitos seguiram seu curso até o oceano, atravessando 35 municípios de Minas Gerais e Espírito Santo, carregando com eles casas, igrejas, escolas, nascentes, bichos, plantações, histórias e laços.

O território de estudo desta pesquisa incorpora diversas comunidades situadas às margens do rio Gualaxo do Norte, no município de Mariana – Bento Rodrigues, Camargos, Bicas, Ponte do Gama, Paracatu de Cima, Paracatu de Baixo, Borba, Pedras e Campinas –, algumas com longa trajetória de ocupação que remonta ao século XVIII⁴. A partir de registros históricos é possível identificar um tecido socioterritorial composto por laços de vizinhança, práticas agrícolas e religiosas, modos de produção familiar e relações simbólicas com a terra e com as águas (Lima, 2017)⁵. O

2 [Em 2009], a Samarco contratou plano de emergência contra desastres, mas nunca pôs em prática. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/11/24/interna_gerais,710870/samarco-contratou-plano-de-emergencia-para-desastre-mas-nunca-pos-em.shtml. Acesso em: 10 ago. 2025.

3 Estimativa do volume de rejeito com base em dados publicados pelo Ministério Público de Minas Gerais. Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/noticias/rompimento-da-barragem-de-fundao-em-mariana-resultados-e-desafios-cinco-anos-apos-o-desastre.shtml>. Acesso em: 10 ago. 2025.

4 As comunidades de Camargos e Bento Rodrigues, em censos realizados no séc. XIX já demonstravam a presença de mais de 50 famílias em cada povoado, com diversidade de ofícios e profissões. Dados presentes no Censo do séc XIX. APM – Arquivo Público Mineiro. Registro de Terras Públicas de 1855. Freguesia de São Caetano, Mariana. 89p. “O primeiro instrumento a regulamentar o acesso à propriedade fundiária após o fim da concessão de sesmarias, em 1822”.

5 Análise feita a partir do “Diagnóstico Preliminar dos Bens Culturais Identificados no Ter-

rio Gualaxo do Norte era mais do que um curso d’água, era fonte de irrigação, alimentação, lazer, memória e espiritualidade. A vida das comunidades se organizava em torno da temporalidade da natureza, das festas religiosas, da transmissão de saberes entre gerações e do cultivo de formas coletivas de cuidado e solidariedade.

Com o colapso da barragem, além das vidas humanas que se foram, (dezenove mortes foram oficialmente registradas, além de um aborto), também foram perdidas as vivências territoriais, histórias de pertencimento e estruturas simbólicas que ancoravam os modos de vida locais. A bacia do Gualaxo foi uma das mais severamente atingidas: flora e fauna foram destruídas, os ecossistemas aquáticos colapsaram, a biodiversidade foi comprometida e o rio, antes central para a reprodução da vida, transformou-se em canal de rejeitos de minérios e morte. O impacto da contami-

ritório Atingido em Mariana pelo Rompimento da Barragem de Fundão”, elaborado pela empresa Pólen, a partir de contratação da Cáritas Minas Gerais que presta assessoria técnica à população atingida de Mariana.



IMAGEM 4 - IGREJA DAS MERCÊS DE BENTO RODRIGUES
FONTE: ACERVO APM



IMAGEM 5 - CAMINHO DA LAMA
AUTORIA PRÓPRIA, 2025

nação comprometeu profundamente a continuidade das práticas socioculturais ancestrais ligadas à pesca, ao cultivo de hortas, à coleta de água e às celebrações comunitárias vinculadas à religiosidade popular.

Ademais, o rejeito da barragem, ao contrário do que muitos discursos técnicos sugerem, não foi apenas um fluxo passageiro de destruição. Ele foi deixado. Ficou. Estagnou-se em vales, cobriu nascentes, sedimentou-se no fundo dos rios e assentou-se sobre roças, caminhos e memórias. A lama, ao solidificar-se, transformou-se em geopolítica: passou a ser agente da redefinição espacial, da reconfiguração fundiária e da interrupção brutal dos modos de vida.

O poder público e as empresas responsáveis, em vez de removerem de maneira efetiva o rejeito ou restituírem o território à sua condição anterior, optaram por soluções paliativas, como a contenção do material em diques artificiais ou o isolamento das áreas mais atingidas. Isso perpetuou a presença do rejeito como elemento ativo no cotidiano dos atingidos, visível nos barrancos, nas margens dos rios endurecidas, nos poços assoreados, na paisagem marcada pela cor ferruginosa que denuncia a contaminação e no comprometimento da saúde das pessoas atingidas.

Além de afetar a fertilidade do solo e a qualidade da água, o rejeito atua como dispositivo de controle. Sua permanência material impede o retorno pleno aos territórios de origem, tornando-se argumento para o deslocamento forçado, para o reassentamento compulsório e para a redefinição das formas de uso da terra. A lama, nesse sentido, é também uma forma de disciplinamento dos corpos e de reconfiguração dos vínculos comunitários.

Desse modo, o rompimento em 5 de novembro de 2015, não é um ponto isolado na história dos territórios atingidos. Ao contrário, ele marca a continuidade de um longo processo de violação, exploração e silenciamento de comunidades que habitam regiões sistematicamente submetidas à lógica do capital mineral. O rompimento é tratado, especialmente pelas empresas, como um “acidente”. Essa classificação, no entanto, contribui para a despolitização de um desastre-crime que é, na verdade, expressão máxima de um projeto histórico de exploração, acúmulo e

desigualdade. O rompimento não foi acidente ou decorrência de um evento imprevisível. Foi consequência da ação empresarial. Uma consequência previsível e sistemática de um modelo de desenvolvimento baseado na extração intensiva de recursos naturais, no lucro privado irrestrito e na instrumentalização dos territórios e das vidas que neles existem.

Esse extrativismo, enquanto política sistemática de ocupação do solo, ultrapassa ser apenas um modelo econômico: é uma tecnologia de poder. Para Foucault (2013), o poder não se resume a algo concentrado em um soberano ou em instituições repressivas; ele se manifesta em redes, práticas, discursos e dispositivos. Acerca desta política, Foucault afirma:

[...] que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua do que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio (Foucault, 2013, p.29).

Sua lógica capitalista de extração opera sobre territórios e populações, transformando espaços de vida em zonas de sacrifício, corpos em força de trabalho descartável, e relações com a natureza em transações de mercado. Zona de sacrifício é um termo cunhado pelos movimentos pela justiça ambiental nos anos 1990, para designar territórios onde há superposição de empreendimentos que podem causar algum tipo de dano e risco ambiental (Viegas, 2006).

[...] é, em uma boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso em um sistema de sujeição [...]; o corpo só se torna força útil se é, ao mesmo tempo, corpo produtivo e corpo submisso (Foucault, 2013, p. 28).

Trata-se de um sistema de forças que se atualiza, mas não se rompe; o que se viu em Mariana e, depois, em Brumadinho⁶, são expressões agudas de um modelo histórico de exploração, cuja genealogia remonta ao período colonial, atravessa a extração

⁶ Em 25 de janeiro de 2019, houve o rompimento de uma barragem de rejeitos na Mina Córrego do Feijão, da Vale SA, no município de Brumadinho (MG), que liberou uma onda de lama e causou centenas de mortes (registradas oficialmente 272 pessoas - incluindo dois bebês, de duas grávidas) e contaminação/assoreamento em cursos d'água da bacia do Paraopeba.



IMAGEM 6 - AMÉRICA
LATINA
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

de ouro e se reconfigura hoje na mineração do ferro, sob a bandeira do neoextrativismo aliado ao capitalismo neoliberal financeirizado.

Nas palavras de Svampa (2019), o extrativismo contemporâneo é um fenômeno multiescalar, cujos impactos são materiais, subjetivos, simbólicos e territoriais. Esse extrativismo:

[...] adquire novas dimensões, não só objetivas – pela quantidade e pela escala dos projetos, pelos diferentes tipos de atividades, pelos atores nacionais e internacionais envolvidos –, mas também subjetivas, a partir do surgimento de grandes resistências sociais, que questionaram o avanço vertiginoso da fronteira de commodities e, diante do espólio, foram elaboradas outras linguagens e narrativas em defesa de outros valores a terra, o território, os bens comuns, a natureza etc. (Svampa, 2019, p. 18).

A mineração opera sobre os territórios como um projeto de ocupação violenta: extrair, mas também redefinir os significados de lugar, apagar os vínculos históricos com a terra, e reconfigurar os modos de existência. Nesse sentido, o território deixa de ser vivido como um espaço relacional e afetivo para ser tratado como depósito de commodities⁷.

Outro ponto a se levantar é que os efeitos da lógica extrativista não incidem de maneira homogênea sobre a população. O rompimento da barragem de Fundão atingiu, de forma desproporcional, corpos e territórios historicamente atravessados pela exclusão, pelo racismo estrutural e pelo apagamento de suas histórias. A população diretamente afetada é, em sua maioria, negra e indígena, herdeira de séculos de colonização, ocupações violentas e políticas deliberadas de extermínio. Trata-se de sujeitos que, ao longo de gerações, vivenciaram e ainda vivenciam processos sistemáticos de despossessão, cujos impactos se acumulam no tempo e, muitas vezes, são naturalizados na narrativa dominante da brasilidade (Krenak, 2019, p. 107).

Lorena Cabnal (2015) explica também que existe uma profunda correlação entre a violência contra os corpos das mulheres (patriarcal, racista, capitalista) e a violência contra a Terra (extrativista, predatória). Ambos são vistos pela lógica colonial como objetos a serem explorados e dominados. Assim, “violências contra o corpo-território da Terra produzem violências contra os corpos-territórios das mulheres” (Coradin; Oliveira, 2024, p. 4) e vice-versa. A saúde do corpo e a saúde do território são indissociáveis, vivendo em uma rela-

⁷ Commodities são produtos de origem agropecuária ou de extração mineral, em estado bruto ou pequeno grau de industrialização, produzidos em larga escala e destinados ao comércio externo, sendo que seus preços são determinados pela oferta e procura internacional da mercadoria.

ção de “codependência ecológica”. A luta em defesa do território é, portanto, uma luta pela sanção e pela integridade do corpo, e a defesa do corpo é uma luta pela defesa da Terra.

Pensamos no corpo como nosso primeiro território e reconhecemos o território em nossos corpos: quando os lugares em que habitamos são afetados, nossos corpos são afetados, quando nossos corpos são afetados, os lugares em que habitamos são violados (Cruz; Vásquez; Ruales et al, 2017, p. 7).

Essa violência promovida pela mineração e seus agentes institucionais se estende ao campo simbólico, onde o território é reconfigurado também nas suas representações. O capital simbólico, conforme definido por Pierre Bourdieu (2007), constitui uma dimensão cada vez mais central nas disputas territoriais contemporâneas. O poder se manifesta, então, pelo domínio direto do solo, mas também pelo convencimento, pela sedução e pela imposição de um regime de verdades sobre o que o território é ou deve ser. Nesse campo simbólico, o que está em disputa é a legitimidade dos modos de vida, das memórias e das formas de pertencimento que resistem à homogeneização mercantil e ao apagamento epistemológico.

Henri Lefebvre (2006) entende como esse processo se materializa na produção do espaço. Ao distinguir entre o espaço percebido, concebido e vivido, o autor revela que os espaços planejados a partir de interesses econômicos, os espaços concebidos, frequentemente entram em conflito com os espaços vividos, nos quais a vida cotidiana se inscreve por meio de práticas e usos sociais. Essa percepção de “espaço vivido” de Henri Lefebvre (2006) se opõe à concepção funcionalista e tecnocrática dos espaços concebidos pelos planejadores e agentes do capital. Quando o espaço é vivido, ele se carrega de sentidos produzidos no cotidiano, enraizados nas práticas, nos afetos e nas representações simbólicas. A destruição promovida pelo rompimento não apagou apenas casas e estradas, mas aquilo que Lefebvre (2006) chamaria de apropriação do espaço, em outras palavras, a capacidade coletiva de imprimir significado sobre o território.

Da mesma forma, o espaço concebido, enquanto domínio da tecnologia e do capital, impõe uma lógica homogênea e abstrata que nega a multiplicidade constitutiva do espaço vivido. O que se vê nas áreas atingidas pela mineração é a

tentativa de substituir o vivido pelo planejado, como os reassentamentos coletivos⁸, de fazer calar o território como construção coletiva para instituí-lo como recurso. Ao sobrepor ao espaço percebido e vivido, o espaço concebido busca apagar a densidade temporal e simbólica dos lugares, instaurando uma temporalidade linear e produtivista que desautoriza o passado (Lefebvre, 2006).

Essa lógica se traduz na reprodução de modelos construtivos e urbanos importados, na marginalização de técnicas vernaculares e na negação das espacialidades produzidas por comunidades tradicionais. A cidade e o campo são moldados segundo concepções externas, desconsiderando a relação simbólica e material que essas comunidades mantêm com o território. Assim, a colonialidade do saber (Quijano, 2005) se entrelaça com a colonialidade do espaço, produzindo uma homogeneização forçada que apaga memórias e territorialidades próprias.

O conceito de colonialidade do poder e do saber de Quijano (2005), parte da compreensão de que o colonialismo não se encerrou com o fim formal das colônias, mas deixou um legado estrutural que segue organizando o mundo. A colonialidade do poder refere-se a um padrão de dominação que articula exploração econômica, classificação racial, controle político e hierarquias culturais. O apagamento e a deslegitimação de conhecimentos locais e tradicionais alimentam a dependência cultural e intelectual, enquanto o controle dos meios de produção material e simbólica garante a reprodução das desigualdades estruturais.

Segundo Quijano (2005), essa colonialidade do saber se revela como um mecanismo persistente de dominação que determina quais conhecimentos são legitimados e quais são relegados à condição de invisibilidade. O autor descreve a permanência de um padrão epistemológico eurocêntrico, instaurado durante o colonialismo, que segue operando mesmo após a independência formal dos países colonizados. Esse

8 Reassentamento coletivo é uma modalidade de reassentamento em que as famílias deslocadas são realocadas em um novo local planejado para manter, tanto quanto possível, a convivência comunitária anterior, com a reconstrução conjunta de moradias e de espaços de uso comum. Na prática, começa com a definição de quem será reassentado e com a decisão, junto aos atingidos, do modelo de implantação; elabora-se o desenho urbanístico, e então se divide o espaço em lotes que acomodem todas as famílias; a etapa seguinte é a distribuição dos lotes entre as famílias segundo critérios pactuados para reduzir conflitos e, quando possível, manter proximidades anteriores; paralelamente, definem-se tipologias de moradia com adaptações para diferentes composições familiares e necessidades específicas.

padrão impõe uma lógica que se apresenta como universal e neutra, mas que, na prática, desqualifica e desautoriza as epistemologias indígenas, afro-diaspóricas, camponesas e tradicionais, classificando-as como inferiores, atrasadas ou irracionais.

Essa forma de dominação não se limita ao conteúdo dos saberes, mas também ao modo como eles são produzidos, transmitidos e reconhecidos. Ao privilegiar a racionalidade ocidental moderna, o método científico cartesiano e as formas acadêmicas de escrita, a colonialidade do saber estabelece um regime de verdade que hierarquiza conhecimentos e cria fronteiras rígidas entre o que conta como ciência e o que é descartado como mito ou crença. No Brasil, isso é visível desde a narrativa histórica oficial, que privilegia o olhar das elites colonizadoras, até os currículos escolares e universitários, que raramente incorporam de forma estrutural os saberes locais e as experiências de populações subalternizadas.

Portanto, o rompimento da barragem de Fundão, ao deslocar famílias de seus lugares de origem e redesenhar forçadamente os territórios, evidencia a face violenta de um modelo que privilegia o controle e a exploração. O deslocamento afeta os corpos físicos dos sujeitos, e também os vínculos subjetivos que constituem sua identidade territorial.

O território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico. A linguagem regional [aqui regional parece surgir como uma perspectiva territorial] faz parte desse mundo de símbolos, e ajuda a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar de territorialidade (Santos, 1994, p. 61).

O que antes era territorialidade, nas palavras de Milton Santos, torna-se espaço regulado, atravessado por mapas, laudos técnicos e cercas. O valor de uso cede lugar ao valor de troca. A transição desses valores, como aponta Santos (1994), é uma característica central da globalização neoliberal, onde o território passa a ser moldado pelas exigências do capital global. Ao ser reduzido a ativo ou passivo ambiental, o território deixa de ser vivido como casa, como chão partilhado, para se tornar objeto de cálculo. Esse processo anula as relações espaciais, e atinge o corpo e a subjetividade: corpos desalojados de seu tempo e de seu lugar tornam-se

corpos descartáveis, ressignificados pelas normas jurídicas da reparação e pela frieza da gestão empresarial do desastre.

Essa lógica de substituição não é neutra. Ela carrega consigo uma tentativa de silenciar as histórias locais, os saberes tradicionais e as formas plurais de relação com a natureza. Ao lado da expropriação material, há uma expropriação simbólica que busca redefinir o que deve ser lembrado e o que pode ser esquecido. É por isso que as disputas territoriais não dizem respeito somente à terra, mas também à memória. A reconstrução de um território, portanto, não pode ser pensada apenas em termos de infraestrutura ou legalidade, mas deve considerar os vínculos afetivos, espirituais e culturais que sustentam a vida coletiva.

A imposição de uma lógica única sobre os territórios afetados pelo desastre revela também um projeto de epistemicídio (Souza Santos, 1995)⁹. O conhecimento que emerge da terra, das práticas comunitárias e da oralidade, é desautorizado pelos discursos técnicos e burocráticos que regem os processos de reparação¹⁰.

[...] mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (Santos Souza 1995, p. 328).

Nessa perspectiva, é fundamental compreender que a reparação não se faz unicamente no campo jurídico ou administrativo. Ela precisa atravessar o campo do reconhecimento e, mais do que isso, da restituição simbólica. Não basta devolver uma casa ou uma terra; é preciso permitir que os laços que sustentavam o modo de vida possam se regenerar. E para isso, o tempo da memória precisa ser respeitado.

Contudo, o que se vê no contexto atual, é como o processo de reparação se

⁹ O termo cunhado pelo sociólogo português Boaventura de Souza Santos (2009, p. 183) fazendo alusão “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas”.

¹⁰ Segundo a Corte Interamericana de Direitos Humanos a reparação integral, prevista no artigo 63.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, consiste no restabelecimento da situação anterior à violação. Caso isso não seja possível, [...], cabe a este Tribunal internacional ordenar que uma série de medidas sejam adotadas para que, além de se garantir o respeito aos direitos violados, sejam reparadas as consequências que as infrações provocaram”.

torna violência novamente. As vítimas são forçadas a quantificar suas perdas de acordo com critérios puramente técnicos e financeiros. Esses critérios desconsideram completamente as dimensões simbólicas, espirituais e relacionais de suas vidas, que são inestimáveis. A Fundação Renova¹¹, criada para gerir a reparação, foi criticada por atuar sem transparência e diálogo com os moradores, sendo vista por muitos representantes dos atingidos como uma extensão das mineradoras. De acordo com o então promotor de justiça da Comarca de Mariana, Guilherme Meneghin, por mais que a Fundação se diga independente, “ela não é. No fundo, ela não é” (aPública, 2018). Moradores também afirmam que “não existe Renova, é tudo Samarco” (aPública, 2018). A Renova buscou reiteradamente precificar a vida, os lugares e os bens, tanto materiais quanto imateriais, um procedimento problemático, já que as comunidades não conseguem reduzir suas existências e modos de vida a valores monetários.

Nesse sentido, a cartografia social é também uma ferramenta de resistência política. Ela afirma que o território, além de solo e propriedade, é enraizamento simbólico, espiritual e emocional. Contra a cartografia oficial, muitas vezes instrumento de dominação fundiária, as comunidades propõem uma cartografia crítica baseada em cuidado e reciprocidade. Acselrad (2010) a define como metodologia participativa de produção de mapas em que os próprios grupos que vivem um território definem o que deve aparecer no mapa, a partir de seus usos, referências simbólicas, conflitos e formas de organização, transformando o ato de mapear em instrumento de visibilização política e afirmação territorial, um “contra-projeto visando a questionar os pressupostos ocultos da ciência da informação geográfica no que diz respeito a seus efeitos sociais” (Acselrad, 2010, p. 11).

E são estas formas de pensar de modos contra-hegemônicos que serão o foco deste trabalho. Ao mapear coletivamente as memórias, os usos da terra, os lugares de fé e cultivo, produz-se uma cartografia social que resiste ao apagamento

¹¹ A Fundação Renova foi a entidade criada para gerir e executar os programas de reparação e compensação dos danos causados pelo rompimento da barragem de Fundão, em Mariana (MG), ocorrido em novembro de 2015. Ela foi instituída por meio de um acordo (Termo de Transação de Ajustamento de Conduta - TTAC) firmado entre as empresas responsáveis, Samarco, Vale e BHP Billiton, o governo federal e os governos de Minas Gerais e do Espírito Santo. Sua liquidação aconteceu com o acordo de repactuação homologado em 06 de novembro de 2024.



IMAGEM 7 - OS DEZENOVE
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

institucional. Não se trata de mapas técnicos, mas de mapas afetivos, que tornam visíveis os vínculos invisíveis entre corpo, terra e tempo. Como propõe Haesbaert (2021, p. 140), as práticas territoriais subalternizadas elaboram outra concepção de território, sendo como espaço de vida, não de gestão.

Filosoficamente, pacha significa el 'universo ordenado en categorías espacio-temporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. [...] pacha es 'lo que es', el todo existente [...]. Es una expresión más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material y inmaterial, lo terrenal y celestial, lo exterior e interior. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad. Lo que es, de una y de otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (topos) (Estermann, 1998, p. 144-145).

A reconstrução simbólica do território não se faz sob os parâmetros do tempo linear da produtividade capitalista. Ela obedece à lógica do que Milton Santos chamou de “tempo lento”, uma temporalidade em que a resistência e o cuidado brotam da escassez, da convivência e da criatividade cotidiana. Haesbaert (2021, p. 148) observa que esse tempo lento se opõe aos “tempos rápidos da competitividade”, e aparece como força dos “homens lentos” (Santos, 2000), aqueles que resistem no compasso da terra e não da bolsa de valores.

Vale dizer que, já por si o mundo está carregado de tempo e, por isso, toda territorialização de qualquer lugar do mundo, por parte de qualquer comunidade humana, não só expressa o tempo da comunidade humana que o executa, como tal processo de territorialização estará sempre carregado do tempo do mundo em si mesmo (Quintero Weir, 2019, p. 17).

Esse tempo lento se manifesta nas festas religiosas realizadas mesmo em espaços provisórios, nos cultivos comunitários retomados em pequenos canteiros, e nas reuniões da CABF (Comissão de Atingidos pela Barragem de Fundão) que recriam a vizinhança mesmo à margem dos reassentamentos. Como enfatiza Santos (2000), essas racionalidades paralelas, muitas vezes chamadas de irracionais, são, na verdade, “racionalidades dos de baixo”, modos de viver e pensar que não se dobram à lógica da eficiência e do lucro.

Essas práticas, cotidianas e subterrâneas, são mais que resquícios do passado, são formas de existência, pelas quais os sujeitos afirmam sua permanência no mundo mesmo quando tudo em volta conspira para seu desaparecimento. Santos (2001) nomeia esses espaços como “espaços opacos”: zonas de resistência frente à

luz homogênea da racionalidade hegemônica (Passos; Marques, 2022). A opacidade desses espaços permite a coexistência de múltiplas territorialidades. As comunidades atingidas não se relacionam com um único território, mas sim mobilizam uma memória territorial que atravessa o reassentamento, o rio, o passado e o futuro imaginado. É nesse ponto que a noção de multiterritorialidade se torna fundamental. Essa condição permite aos sujeitos viverem, simultaneamente, entre diferentes territórios físicos, simbólicos e espirituais.

Desse mesmo modo, a ausência do território teve um impacto direto nas gerações mais jovens. Crianças e adolescentes cresceram distantes do rio Gualaxo do Norte, sem o contato direto com seu território ancestral. Para eles, a ancestralidade e os saberes tradicionais se tornaram distantes, o que ameaça a continuidade cultural da comunidade. O distanciamento físico interrompeu os processos de socialização e aprendizado que se davam pela convivência com o ambiente e com os mais velhos. A perda do território dificultou o acesso a rituais, festas comunitárias, à agricultura e à pesca, enfraquecendo a conexão com a ancestralidade e a identidade coletiva.

Essa ruptura gerou sentimentos de perda, desorientação e insegurança, resultando em vulnerabilidades emocionais como ansiedade e isolamento social entre os jovens. A ausência de espaços para brincadeiras e interação comunitária interrompeu a construção de vínculos afetivos essenciais para a autoestima e o sentimento de pertencimento. Em Bento Rodrigues, as relações comunitárias eram construídas por meio de festas religiosas, trabalho coletivo, produção na roça, infâncias compartilhadas e a transmissão de saberes entre gerações. A destruição do território causou a desarticulação de todo esse tecido social.

Como reforça Haesbaert (2004), o território é sempre um produto das relações de poder, tanto materiais quanto simbólicas. A perda do território, portanto, é também a perda de uma linguagem comum com a qual os grupos organizam suas práticas sociais e expressam sua subjetividade. Não se trata apenas da perda de uma casa, mas da perda de um lugar que acolhia o rito, o cuidado, o cultivo e a pertença. Ao transformar o território em cenário de mercadoria ou espetáculo jurídico, o processo de reparação pode se converter em mais uma etapa da violência, se não incorporar



IMAGEM 8 - PALAVRAS DE CARINHO
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

as vozes e as visões dos sujeitos atingidos.

O próprio processo imposto após o rompimento da barragem de Fundão tem privilegiado, de modo quase exclusivo, uma lógica de compensação financeira. A destruição de modos de vida inteiros tem sido tratada como um problema de equivalência monetária, como se fosse possível converter em cifras a perda de uma casa, de um caminho da infância, de um rio com nome ou de uma festa do padroeiro que reunia gerações. A reparação, ao se limitar à dimensão material e patrimonial, reitera a própria lógica que gerou o desastre: a da quantificação, da mercantilização da vida, da objetificação do território.

Ao priorizar a individualização das perdas e a precificação das indenizações, o processo de reparação desmobiliza coletividades e silencia memórias partilhadas. O valor simbólico do território é substituído por um cálculo de mercado que transforma luto em crédito e deslocamento em propriedade. O valor simbólico dos territórios é frequentemente ignorado nos processos institucionais, justamente por não se encaixar nos moldes jurídicos e administrativos da “reparação formal”¹². Mas é justamente esse valor simbólico feito de referências coletivas que sustenta a vida em comum.

O valor da terra não se mede por metro quadrado, mas pela espessura das histórias que ela sustenta. O valor de um território não está na escritura registrada em documentos, mas no que ele representa para aqueles que o habitam. Reduzir perdas simbólicas a dinheiro é prolongar a violência. É aplicar sobre a ferida o mesmo instrumento que a causou: o olhar instrumental do capital.

As formas de existência construídas pelas comunidades atingidas, como mutirões, reuniões e redes de apoio, mostram que a verdadeira reparação nasce da reconstrução de vínculos e da afirmação de formas de vida que desafiam o sistema de poder capitalista. Não se trata de recusar toda compensação material, mas de afirmar que ela, sozinha, é insuficiente. O que se perdeu com a lama não foi apenas a casa, mas o lar; não apenas o pasto, mas o saber do tempo das chuvas; não

¹² Uso o termo “reparação formal” para me referir ao caráter monetário e material das compensações, reduzindo perdas complexas e irreparáveis a valores financeiros ou bens tangíveis. Essa abordagem, centrada na equivalência econômica, traduz o território e a vida nele existente em termos de propriedade e mercado.

apenas a capela, mas o sagrado compartilhado. Essas formas de existência podem ser compreendidas como práticas de autonomia territorial. Elas desafiam a lógica de dependência instaurada pelas instituições e empresas responsáveis, e ensaiam a construção de futuros que escapam à colonialidade do poder. Não se trata apenas de retomar o que foi perdido, mas de criar o que ainda não foi possível.

Portanto, pensar o rompimento da barragem de Fundão em Mariana exige compreender o território não apenas como extensão física, mas como campo simbólico, político e afetivo. O espaço, como propõe Doreen Massey (2008), é sempre um feixe de trajetórias em processo, constituído por múltiplas temporalidades que coexistem, ou seja, nesse entendimento, não é cenário, mas produção social. Essa concepção é decisiva para compreender como a mineração interfere na topografia do solo, mas também nas possibilidades de vida que esse solo sustenta. A mineração, ao capturar o solo e reordenar os fluxos de vida, impõe uma única narrativa sobre o território: a da produtividade e da acumulação, rompendo as tramas que sustentam a memória coletiva e o pertencimento, e se tornam meras zonas de sacrifício.

O espaço é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade; é a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; é a esfera da possibilidade da existência de mais de uma voz. Sem espaço não há multiplicidade; sem multiplicidade não há espaço. Se o espaço é indiscutivelmente produto de inter-relações, então isto deve implicar na existência da pluralidade: multiplicidade e espaço são co-constitutivos (Massey, 2008, p. 8).

A partir desse entendimento, é possível compreender a luta das pessoas atingidas não como um simples pedido de indenização, mas como reivindicação por reconhecimento ontológico: o direito de continuar sendo em um território que fazia parte de si. A noção de corpo-território (Haesbaert, 2021), expressa essa indissociabilidade entre sujeito e lugar. Quando o território é ferido, o corpo também é. Quando o rejeito invade as casas, ela também atravessa o íntimo, o simbólico, o ancestral.

Entre os povos tradicionais, mais do que “relação” homem(ou cultura)-natureza, trata-se de uma leitura e vivência integradoras bastante distintas da nossa, dando origem, assim, a um território – ou, se preferirmos, em uma determinada visão analítica, espaço geográfico – como dimensão ontológica, ou seja, onde homem e terra, grupos sociais e seu entorno, mundo humano ou espiritual e natural não se apartam, tornam-se constituintes, indissociáveis um do outro (Haesbaert, 2021, p. 205).

Essa indissociabilidade entre corpo e território, especialmente quando mobilizada por pesquisadores e pesquisadoras do Sul Global pelas lutas indígenas, antirracistas e feministas latino-americanas, é um chamado à ampliação da noção de sujeito político. A dor territorial é também uma dor epistêmica, pois desorganiza o cotidiano, os modos de conhecer, curar, rezar e narrar.

Assim, o corpo-território se reproduz no interior da sociedade de controle a partir do biopoder. Controle que é produzido através do controle do tempo, do modo de vida, das práticas e da forma de ver e ser o mundo dos indivíduos. São formas que vão desde ao uso da força até mesmo a busca pelo controle da alma, da subjetividade dos “sujeitos-corpos”, dos lugares frequentados do trabalho e do não trabalho, do consumo, das informações que trafegam pela sociedade, enfim, pela produção de uma ordem simbólica e gnosiológica de manutenção do status quo e da construção de um poder, o biopoder que atua sobre a vida nua, isto é, sobre a espécie humana, seus corpos formados por elementos psíquicos, biológicos e socioespaciais (Mondardo, 2009, p. 10).

Tomamos o corpo como o primeiro território. A violência do capital mineral opera como uma tecnologia de poder que busca extrair recursos, e também moldar e controlar os corpos. A dispersão das comunidades, a imposição de critérios técnicos para a reparação e a reconfiguração dos espaços de moradia e trabalho são, em última instância, estratégias de poder sobre a própria relação humana. Elas visam desorganizar os laços de solidariedade, os saberes ancestrais e as formas de existência que não se alinham à lógica da propriedade privada e da mercadoria, tentando disciplinar esses corpos e torná-los dóceis ao projeto extrativista.

Todos nós carregamos territórios em nós, sejam eles físicos, simbólicos ou espirituais e existenciais. Quando esses territórios são arrancados, deslocados ou deformados pela violência do capital mineral, produz-se uma sensação de desencaixe ontológico, de perda de lugar no mundo. A memória não sabe onde pousar. O pertencimento se torna espectro. E a luta, nesses casos, é pela existência, pela possibilidade de continuar existindo apesar do que foi interrompido.

A categoria de “reexistência” (Passos, 2019), neste contexto, implica mais do que resistência: ela convoca à criação de novas formas de viver e habitar, fundadas na recusa da colonialidade do ser e do saber. Ao contrário da reparação compensatória promovida pelas empresas, a reexistência se enraíza no cotidiano e nos víncu-



IMAGEM 9 - A DESTRUIÇÃO
FONTE: FLORA PASSOS

los que resistem à lógica da homogeneização e do lucro. É no cuidado com a terra, no replantio de memórias e na reinvenção da casa comum que os sujeitos atingidos expressam a potência de sua luta. Como já advertia Lefebvre (2006), a transformação social só será efetiva quando implicar a transformação da vida cotidiana.

O espaço vivido, apesar de ameaçado, resiste. Através de práticas culturais, rituais, assembleias e celebrações coletivas, as comunidades recompõem sentidos e reconstroem redes de significação. Mesmo sob os escombros da devastação, reconstroem o cotidiano como prática política. A relação entre corpo e chão, entre tempo e memória, é um ato de cura. O território, enquanto bem comum e espaço de afeto, revela-se como aquilo que não pode ser completamente mercantilizado, nem totalmente destruído.

A fé que move essas comunidades é a materialização de uma resistência que transcende o tempo. O desastre destruiu igrejas, cemitérios e altares, mas não conseguiu apagar a espiritualidade que existia nas práticas coletivas. A reconstrução da fé se dá na memória das procissões, nos cantos que ainda ecoam e na esperança de um futuro que não seja ditado pela violência. A crença é um ato político, uma recusa em aceitar que a lógica do capital tenha a última palavra. É o que permite aos atingidos manterem-se de pé, organizados em torno de seus rituais, reafirmando que existem valores e laços que a lama não pode soterrar, e que a justiça divina, assim como a humana, é algo que se conquista na luta.

E é a partir dessas lutas que emerge aquilo que Haesbaert (2021) nomeia como giro territorial decolonial: um movimento de baixo para cima que recoloca a terra, o rio, o sagrado, o corpo e o tempo como elementos centrais da política. Trata-se da recusa em aceitar o território apenas como mercadoria e da afirmação de que a existência plena, para ser possível, precisa de espaço, de memória e de reconhecimento. Neste giro territorial, insurgem cosmopolíticas que deslocam a centralidade do humano como único sujeito de direitos e atribuem agência também à natureza, aos rios, aos biomas e aos espíritos que habitam os territórios. O rejeito não atingiu apenas as casas; ela profanou o rio Doce, entidade sagrada para muitos dos povos ribeirinhos e indígenas. Como lembra Viveiros de Castro (2017),

ao tratar das cosmologias ameríndias, a natureza não é recurso, mas parente. O rio que morre é, também, um avô que deixa de contar histórias, é Watu (Krenak, 2019).

Essa perspectiva decolonial recusa a ideia de que o desenvolvimento deve ser medido por indicadores de crescimento econômico ou eficiência técnica. Ela reivindica o direito à lentidão, à complexidade, à ancestralidade. Cruz (2007) afirma que sistema-mundo moderno colonial capitalista impõe uma única forma de ser e habitar, negando o direito à diferença e à multiplicidade de mundos possíveis.

[...] uma forma de exercício do poder que produz a invisibilidade do outro, expropriando-o de sua possibilidade de representação e de sua autorrepresentação; isto é, trata-se do apagamento, do anulamento e da supressão dos sistemas simbólicos, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, bem como de suas formas concretas de representações e registros de suas memórias e experiências, o que implicou aquilo que Boaventura de Sousa Santos denominou de “epistemicídio”, ou seja, aniquilação da diversidade epistêmica do mundo (Cruz, 2007, p. 17-18).

A crítica à colonialidade do saber e do poder que sustenta o extrativismo não é apenas teórica: ela emerge das vozes dos atingidos. A cartografia social que eles produzem, os rituais que recriam, os cantos e as rezas que mantêm vivos, tudo isso constitui uma epistemologia da terra. Uma epistemologia que, como propõe Quijano (2010), rompe com a lógica classificatória e hierarquizante da modernidade colonial.

A territorialidade não exige necessariamente a posse material do território. Pode existir como projeto, como lembrança, como sonho. É nesse sentido que os atingidos se movem entre a dor da perda e a esperança da reconstrução, entre o chão devastado e os territórios imaginados onde ainda é possível existir.

O território não é apenas o lugar onde se vive, é também o espaço no qual se estabelece uma relação significativa, marcada por afetos, saberes e modos de vida. Nas comunidades atingidas, resistir ao esquecimento é também afirmar a legitimidade de outras formas de habitar o mundo. Diante da devastação imposta pelo capital mineral, pensar a apropriação dos territórios exige uma crítica contundente à colonialidade dos projetos desenvolvimentistas, mas também a escuta profunda das vozes que emergem na luta. Essas vozes falam de cuidado, de reciprocidade, de tempo lento. É justamente a partir dessas vozes que este trabalho se propõe a caminhar. Mais do que relatar o que se perdeu, trata-se aqui de compreender o que existia antes que



tudo fosse rompido. Quais modos de vida sustentavam essas comunidades? Quais vínculos afetivos e práticas cotidianas teciam o território como lugar vivido? Que formas de cuidado, fé, vizinhança e ancestralidade compunham os tecidos invisíveis da convivência?

Ao se pensar em reparação, é preciso reconhecer a temporalidade ampliada do trauma. O que foi rompido em 2015 continua a reverberar. A memória não segue o ritmo dos processos judiciais ou dos cronogramas empresariais. Como apontam os próprios moradores, o luto pelo território ainda está em curso, e a cura é um processo coletivo, que exige tempo, espaço e escuta.

O rompimento de Fundão cria novas relações entre sujeitos, entre esses com seus corpos, com a produção de uma terra morta e com corpos adoecidos. O luto tem sido uma necessidade de ritualizar a perda ao longo da bacia do Rio Doce. [...] Há de se reconhecer um território em luto e adoecido desde o dia 05 de novembro de 2015, quando as ecologias mental, social e ambiental continuam a passar por contínuos processos de violência e violação de seus direitos de existir. Mas há também de se reconhecer que esses mesmos povos expulsos são corpos desejantes e em luta. O desejo enquanto positividade, o inconsciente enquanto máquina, produzindo, conectando e ecoando resistências. [...] Nessa perspectiva, os povos em guerra do Vale do Rio Doce exercem suas possibilidades de desejar, lutar, resistir para mais uma vez territorializar, reassentar seus modos de existência (Marques, 2020, p.114)

A espera não é passiva. É um tempo que se arrasta, mas que também é preenchido pela luta. O tempo da burocracia, das negociações e dos laudos técnicos é um instrumento de controle do capital para desgastar as resistências, mas é contra esse tempo que a memória se organiza e a esperança se renova. A resistência dos atingidos se manifesta na insistência em contar suas histórias, em se reunir em assembleias e em denunciar a morosidade e a injustiça do processo. Essa persistência é a prova de que a vida se recusa a ser apenas uma ruína e a memória, a se tornar apenas um eco do passado.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Devemos compreender que o rompimento da Barragem de Fundão não pode ser reduzido a um episódio isolado ou a um “acidente técnico”, mas deve ser analisado como parte de uma lógica mais ampla de expropriação territorial, de colonialidade, e de aprofundamento das desigualdades históricas no Brasil. O Gualaxo do Norte, antes de novembro de 2015, configurava-se como um território tecido por memórias, por modos de vida coletivos, por práticas agrícolas e religiosas, por relações de vizinhança e solidariedade que atravessavam gerações. O desastre, portanto, rompeu estruturas físicas, vínculos simbólicos e afetivos que sustentavam a vida comunitária, impactando a dimensão mais profunda da subjetividade territorial.

Impactos esses que não se distribuem de forma homogênea, recaindo de modo desproporcional sobre comunidades negras, indígenas e rurais, historicamente relegadas às margens do processo de desenvolvimento. Essa assimetria não é casual, mas expressão de um projeto histórico que naturaliza a desterritorialização, invisibiliza saberes locais e impõe epistemologias eurocêntricas como únicas formas válidas de interpretar e intervir no mundo. Nesse sentido, a colonialidade atua como elemento estruturante do desastre-crime: ela condiciona a forma como a mineração se instala nos territórios, como o próprio rompimento é narrado, enquadrado e posteriormente tratado pelas instâncias de poder.

A reparação institucional, ao priorizar o viés pecuniário, confirma esse padrão. A conversão das perdas em cifras não responde à dimensão simbólica da devastação, muito menos ao caráter coletivo da territorialidade violada. Casas, rios, memórias e formas de viver não podem ser reduzidos à lógica do mercado. Ao contrário, a insistência nesse modelo reparatório prolonga a violência ao negar reconhecimento às dimensões intangíveis que constituem o tecido da vida social. Essa crítica, que já se desenhou ao longo da discussão, aponta para a necessidade de um outro horizonte de reparação, fundado na escuta, no reconhecimento da memória e no fortalecimento de vínculos comunitários. É justamente a escuta que se coloca como elemento central

para avançar na compreensão e no enfrentamento do desastre-crime. Escutar, aqui, significa admitir que os atingidos são também produtores de conhecimento, e que seus relatos não constituem somente memórias afetivas, mas interpretações legítimas do território, do tempo e da vida.

O direito à memória emerge como um dos elementos mais sensíveis e fundamentais quando se trata de comunidades atingidas por desastres socioambientais como o rompimento da Barragem de Fundão. Não se trata apenas da lembrança individual de um passado vivido, mas da preservação coletiva de histórias, práticas e vínculos que constituem a identidade de um grupo. A memória, neste sentido, é um bem comum, um patrimônio imaterial que dá coesão à vida em comunidade. Sua perda ou silenciamento significa esquecimento e a desestruturação das bases simbólicas que sustentam a existência social.

A memória é sempre um campo de disputa: o que lembrar e o que esquecer não são escolhas neutras, mas atravessadas por relações de poder. Em Mariana, o risco é que prevaleça uma memória oficial, moldada pelos discursos das mineradoras e do Estado, que trata o rompimento como acidente ou falha técnica. O direito à memória, nesse contexto, implica assegurar que sejam as vozes das comunidades atingidas as responsáveis por narrar sua própria história, afirmando experiências, dores e resistências que não cabem na narrativa institucional.

Por isso, garantir o direito à memória significa também criar condições para que as comunidades possam registrar, contar e transmitir suas próprias histórias, seja por meio da oralidade, de representações ética-estéticas-políticas, das celebrações religiosas, das práticas culturais ou das lutas políticas. Esse direito se converte em instrumento de resistência, pois impede o apagamento e confronta a colonialidade do saber que insiste em invalidar formas não hegemônicas de conhecimento e de registro do vivido.

Dessa forma, chegamos à importância da representação crítica que será apresentada no próximo capítulo. Não se trata de imagens do convencional, mas de uma crítica social, capaz de tornar visíveis práticas, memórias e significados invisibilizados pelas representações oficiais. Busca recuperar a densidade simbólica do

território, registrando espaços de fé, festas, hortas, caminhos, águas e narrativas que estruturavam o cotidiano. Ao dar forma e visibilidade a essas memórias, o desenho se converte em instrumento político de resistência, pois confronta o apagamento e reafirma a legitimidade das territorialidades atingidas.

Ademais, as representações ética-estéticas-políticas propostas permitem compreender como os sujeitos articulam o passado, o presente e o futuro em suas narrativas territoriais. O que se desenha é o espaço perdido, mas também os projetos de existência: lugares imaginados, esperanças de retorno, práticas de cuidado que sobrevivem mesmo em contextos de deslocamento.

No capítulo seguinte, será apresentada uma leitura sobre o território a partir da memória dos que o habitavam. As histórias de comunidades que, antes de serem classificadas como “atingidas”, eram comunidades inteiras em suas formas de viver, plantar, rezar, festejar, criar filhos, construir casas e cuidar do entorno. A escuta dessas memórias é parte fundamental de qualquer tentativa de reparação real e profunda. É nesse contexto, feito de lembrança e afeto, que este trabalho se ancora.

IMAGEM 11 - VIAGEM A CONCEIÇÃO DO MATO DENTRO, Nº31974
FONTE: ABDIAS NASCIMENTO





IMAGEM 12 - MANIFESTAÇÃO EM FRENTE AO TRF-
FONTE: BRASIL 274

PREÂMBULO

Umuntu ngumuntu ngabantu (a pessoa é uma pessoa através de outras pessoas)

A terra não existe separada da vida. Essa separação é uma construção da racionalidade hegemônica, que transforma território em recurso e natureza em mercadoria. Contra essa lógica, a filosofia ubuntu afirma que a existência é relacional e que ninguém existe fora do coletivo (Ramose, 2010).

Ubuntu é a junção entre ubu que remete a ideia de Ser, sendo a força vital, e ntutu, aspectos particulares de uma existência, promovendo dois caracteres de existência, ao mesmo tempo uma existência que é anterior a ela mesma e uma existência que é posterior. Ao mesmo tempo em que ubuntu abrange uma totalidade, ele não daria conta de uma realidade total, uma vez que consideraria uma particularidade, uma singularidade de ser/existir. Nesse sentido, ubuntu seria ser/sendo (Moraes, 2019).

Ubuntu expressa uma ética do “nós”, na qual o sujeito se constitui na relação com outros sujeitos, com a terra e com os demais seres que compõem o mundo. A vida se organiza pela reciprocidade, pelo cuidado e pela responsabilidade compartilhada. A ruptura desses vínculos representa, para além da perda material, a destruição de formas de existência (Noguera, 2012).

A natureza, nesse sentido, integra a comunidade ampliada. Terra e água não ocupam a posição de suporte da vida social, mas participam ativamente de sua reprodução. A agressão aos territórios configura uma violência ontológica, pois rompe a rede de relações que sustenta o coletivo e impõe uma lógica de morte sobre modos de vida enraizados, visto que se compreende “a violência contra a natureza como uma violência contra si próprio, uma vez que a natureza seria meu outro, aquele com o qual eu me agencio para viver bem” (Moraes, 2019).

Falar que existe uma primeira natureza intocada que é transformada numa segunda natureza a partir da presença e ação humanas, tornando-a, portanto, socializada. Tal perspectiva desconsidera que existe uma produção social com a natureza de onde, supomos, precisamos compreender seus modos possíveis de relação (Moraes; Biteti, 2019).

A ancestralidade orienta essa relação. O território guarda a presença

daqueles que vieram antes e impõe responsabilidade em relação aos que ainda virão. Essa temporalidade não aceita a pressa da acumulação nem a lógica do esgotamento. Ela sustenta uma ética da permanência, na qual cuidar da terra significa garantir a continuidade da vida (Santos, 2015).

A melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto de energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia (Santos, 2015, p. 85).

No Brasil, essa racionalidade se materializa historicamente nas experiências quilombolas. O quilombo não representa apenas resistência ao cativo, mas um projeto de reorganização da vida, baseado no uso coletivo da terra, na partilha do trabalho e na recusa à lógica da propriedade individual imposta pela colonialidade (Nascimento, 2019). O território quilombola afirma a vida como bem comum e a permanência como princípio político. A permanência no território confronta diretamente as forças hegemônicas que operam pela expropriação, pela desterritorialização e pela imposição de temporalidades aceleradas. Essas forças atacam o espaço físico, os modos de viver, de produzir e de se relacionar com a natureza. A luta pelo território é, portanto, luta pela continuidade da vida coletiva (Quijano, 2006).

Ubuntu, quilombo e território convergem como formas de enfrentamento à racionalidade que separa, explora e descarta. Eles afirmam que viver é permanecer, que existir é partilhar e que a terra não se vende porque sustenta a vida. Essa perspectiva permite compreender os conflitos territoriais contemporâneos como disputas entre projetos de mundo incompatíveis, nos quais a defesa da terra e da água constitui um ato político de afirmação da vida.

Portanto, o Gualaxo é ubuntu, o Gualaxo é quilombo.



IMAGEM 13- OKÊ OXÓSSI
FONTE: ABDIAS NASCIMENTO, 1970

3. A TERRA NO CORPO O CORPO NA TERRA

Aquele que não tem nome
rostos ou endereços
não pode me chamar,
não consegue me encarar
e não vai me encontrar.

Sou vento, vapor e pó
fogo, e comida de vó.

A ti, te dou bença
mas me faça represa:
não te vendo licença

O terceiro capítulo deste trabalho dedica-se à tentativa de compreensão dos modos de vida das populações atingidas no período anterior ao rompimento da Barragem de Fundão, partindo daquilo que sustentava material e simbolicamente a permanência dessas comunidades em seus territórios. Trata-se de um esforço voltado à apreensão das relações ordinárias que organizavam o cotidiano, os modos de fazer e as formas de apropriação do espaço, produzidas e reiteradas ao longo do tempo, e não somente à reconstrução idealizada do passado. Nesse sentido, o capítulo se orienta pela análise e representação das práticas, dos gestos e das rotinas, entendendo que é nelas que se manifesta uma dimensão do saber que não se oferece plenamente à linguagem, mas que estrutura a vida coletiva de maneira profunda e contínua.



IMAGEM 14 - ATERRA O CORPO

FONTE: AUTORIA PRÓPRIA



IMAGEM 15 - CICLO DA ÁGUA

FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

3.1. A ÁGUA QUE VIVE MINHA SEDE

A primeira dimensão abordada refere-se ao contato com a terra, com a natureza e com a água, elementos que não se apresentavam como instâncias externas à vida social ou como suportes neutros das atividades humanas. A relação estabelecida com esses elementos era atravessada por uma lógica de interdependência, construída por meio de sucessivas repetições ao longo de gerações, nas quais o aprender e o fazer se confundiam no próprio exercício da vida cotidiana. O território, nesse contexto, se configurava como espaço vivido, tecido pela prática e pelo uso, conforme aponta Milton Santos (2006), ao situar o espaço como produto de relações sociais historicamente constituídas.

No âmbito histórico documental, a ocupação do território ao longo do Gualaxo do Norte insere-se diretamente nos processos coloniais de interiorização da Capitania de Minas Gerais, articulados à mineração aurífera desde o final do século XVII. A formação dos primeiros núcleos de povoamento esteve associada à exploração do ouro de aluvião, que dependia diretamente da presença de cursos d'água para lavagem do minério, transporte e fixação das lavras (Lima, 2017).

Com o declínio progressivo da mineração aurífera ao longo do século XVIII, observou-se uma reconfiguração das bases econômicas da região, marcada pela consolidação de atividades agropecuárias, pela agricultura de subsistência e pela produção voltada ao abastecimento interno. Os relatórios históricos indicam que esse processo não significou abandono do território, mas sua reorganização a partir do uso contínuo da terra, agora associada ao cultivo de milho, feijão, mandioca, arroz e à criação de animais (Guimarães; Reis, 2004).

A constituição de povoados como Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo, Camargos e Ponte do Gama, está vinculada aos dois momentos históricos, primeiramente aurífero como demonstram as igrejas e, posteriormente à agricultura, no qual a terra passa a ser apropriada de forma mais estável, com transmissão intergeracional, estabelecimento de roças, quintais produtivos e uso compartilhado de

áreas comuns. O relatório da Polén aponta que essas formas de ocupação produziram uma paisagem marcada pela policultura, pelos quintais arborizados e pela integração entre moradia, trabalho e natureza (Lima, 2017).

Ao longo do século XIX, a consolidação desses núcleos rurais foi acompanhada pela formação de redes de sociabilidade, práticas religiosas e circuitos econômicos locais, estruturados em torno da produção agrícola, da pesca e do extrativismo. A permanência das famílias no território, muitas delas por várias gerações, permitiu a construção de um conhecimento prático sobre os ciclos da terra e da água, transmitido pela experiência cotidiana e pelo trabalho, constituindo um saber territorial (Andrade, 2008).

A terra era o lugar do cultivo, da moradia e da memória. Seu uso envolvia uma compreensão situada dos tempos da natureza, do plantio e colheita, das variações do clima e das condições do solo, conhecimentos transmitidos no interior das famílias e das comunidades por meio da observação, da repetição e da convivência. Esses saberes manifestavam-se na prática, no modo de preparar a terra, de escolher o local da roça, de reconhecer sinais de chuva ou estiagem, compondo um saber compartilhado que orientava as decisões cotidianas e assegurava a continuidade da vida no território.

Inserida neste conjunto de relações, a água ocupa um lugar estruturante. Sua presença organizava o espaço e o tempo das comunidades, definindo trajetos, atividades e encontros. A água estava implicada nas rotinas mais elementares, como o consumo doméstico e o preparo dos alimentos, mas também nas práticas produtivas, na criação de animais, na irrigação das lavouras e na manutenção dos quintais, compondo uma rede de usos que articula trabalho, sustento e permanência.

Entretanto, reduzir essa relação a uma função utilitária seria insuficiente para compreender sua densidade. A água participava da produção dos vínculos sociais, mediando encontros, conversas e formas de sociabilidade que se davam em torno de suas margens e de seus usos compartilhados. O ato de buscar água, lavar roupas, atravessar o rio ou acompanhar seu curso ao longo do dia integrava práticas que produziam pertencimento e reconhecimento mútuo, consolidando laços entre os moradores e reafirmando a inscrição dos corpos no território. Como indicam os rela-



IMAGEM 16 - PESCADORES DO RIO
DOCE
FONTE: FÁBIO BRAGA/FOLHAPRESS
COM MODIFICAÇÕES DA AUTORA

tos e os levantamentos realizados por Lima (2017), nas comunidades do Gualaxo do Norte, a água era parte constitutiva da experiência do habitar, organizando gestos, ritmos e modos de estar no mundo. Trata-se de um conhecimento incorporado, que se manifesta na ação e na experiência, conforme sugerem as abordagens que reconhecem a centralidade do corpo na produção do espaço vivido.

Ah, a relação que a gente tinha com o rio era muito forte. A vida inteira nossa foi tomando banho e pescando. Era o lugar onde o gado matava a sede. A gente também tinha plantação na beira do rio, plantava milho, feijão e ainda fazia telha e tijolo na nascente. Tirava a argila, amassava, colocava na forma e deixava secar para pôr no forno. O Gualaxo significa muita coisa. A natureza traz coisa demais pra gente, a gente tem que cuidar dela porque já tá quase acabando. Agora acabou tudo. Fácil não é não. É como se estivessem cutucando o machucado e lembrando de coisa que não tem mais (A Sirene, [jun.]2018, p. 08).

A transmissão dos saberes associados à água não se dava por meio de instruções explícitas, mas pela participação reiterada nas práticas cotidianas, nas quais crianças aprendiam observando os mais velhos, acompanhando seus gestos e incorporando, pouco a pouco, uma forma específica de relação com o território. Essa temporalidade lenta, marcada pela repetição e pela permanência, estruturava a vida comunitária e sustentava a produção de sentidos compartilhados sobre o lugar.

A gente sempre viveu da pesca, da extração da areia do Rio Doce e da plantação. A gente fez a tradição de pai pra filho, de avós para os netos. Desde pequenininho, a gente fazia covas e plantava mudinhas e as sementes. Minha intenção era continuar assim, meus filhos todos trabalhavam aqui comigo, minhas netas iam atrás de mim com a sacola cheia de sementes, mas hoje acabou (A Sirene, [nov.]2018, p. 12).

O transcurso dos dias, a alternância das estações e a própria cadência do trabalho eram atravessados pela observação atenta dos cursos d'água, de seus níveis, de sua cor e de sua velocidade, compondo uma temporalidade construída na relação direta com a natureza. Trata-se de um tempo vivido, percebido na variação dos fluxos, no ritmo das chuvas e nas respostas da terra, cuja leitura orientava decisões cotidianas e coletivas.

Eu pesco desde os 12 anos. Apreendi com meus pais. Antes, a pesca servia para complementar a minha renda. Eu trabalhava, chegava em casa lá pelas duas, três horas da tarde e ia para o rio. Quando faltava um açúcar, um óleo, um arroz, eu pegava um pouco [dos peixes] pra comer e vendia o resto. Agora não pode mais, porque as águas estão sujas e os peixes estão contaminados

(A Sirene, [jan.]2019, p.10).

No plano do dia a dia, o território definia horários, trajetos e pausas. O momento de buscar água, de lavar roupas ou de cuidar dos animais organizava as rotinas domésticas e produtivas, estabelecendo uma sequência de ações que se repetiam e, justamente por isso, produziam estabilidade. Essa repetição constituía uma forma de inscrição do corpo no tempo, na qual o cotidiano se afirmava como espaço de aprendizado contínuo. O saber necessário para reconhecer o melhor momento de atravessar um córrego, de utilizar determinada nascente ou de interromper uma atividade diante da mudança do clima era construído na prática, transmitido sem formalização, incorporado aos gestos e às decisões aparentemente simples que garantiam a continuidade da vida no território.

Pique-esconde, rouba-bandeira, queimada, amarelinha, peteca de palha, bola de meia, bolinhas de gude e muita peraltice. Pegar 'maria-sapuda' (girino) no coquinho enquanto as lavadeiras conversavam e cantarolavam lavando trouxas e trouxas de roupas nas águas claras do riacho. À tardinha, todos iam pescar e o mais gostoso era ver quem conseguia pegar mais peixe. Depois, todos em volta da mesa aguardando o momento certo para atacar aquelas delícias (A Sirene, [jul.]2019, p. 08).

As atividades produtivas não seguiam uma lógica linear de produtividade, mas eram ajustadas às condições impostas pelos ciclos naturais, exigindo flexibilidade e adaptação. O tempo de trabalho se reorganizava conforme a intensidade das chuvas, a disponibilidade de água para irrigação e as condições do solo, revelando uma forma de relação com o tempo que não separava produção e vida cotidiana. Essa articulação entre trabalho e natureza evidencia uma racionalidade distinta daquela imposta pelos regimes industriais e urbanos.

Eu trabalhava muitos anos no rio, peguei até uma frieira no pé e ele ficou assim. Casei com Raimundo no sábado e na segunda já estava no rio trabalhando. E eu falo pra vocês, 64 anos de casada que vai fazer, mas não falhei nem um dia. Fazia o almoço, a janta e já saía pra beirada do rio. Sou mãe de 12, criei meus filhos todos assim... Vinha de lá traziam aquelas pedrinhas de ouro pra comprar o quilinho das coisas pra casa (A Sirene, [jun.]2018, p. 08).

O contato cotidiano com a terra exigia uma atenção constante às suas condições e respostas. O reconhecimento dos tipos de solo, das áreas mais férteis, dos trechos mais suscetíveis à erosão ou ao encharcamento fazia parte de um saber situado, que

não se dissociava da experiência direta. Esse conhecimento se apresentava como aprendizado incorporado, adquirido pela observação atenta e pela repetição das práticas ao longo de gerações. A terra ensinava por meio de seus limites e possibilidades, orientando decisões que envolviam desde o local de implantação das moradias até a organização das roças e dos quintais.

A produção agrícola, em especial, evidenciava a centralidade da terra na organização da vida comunitária. O cultivo integrava um conjunto mais amplo de práticas que articulavam trabalho, sociabilidade e memória, e não somente à obtenção de alimentos. O preparo da terra, o plantio e a colheita mobilizavam saberes compartilhados e, frequentemente, envolviam formas de ajuda mútua, nas quais o trabalho coletivo reforçava vínculos e reconhecimentos. Nessas práticas, a terra era compreendida como parte de um sistema que incluía a água, o clima, o tempo e o esforço humano, compondo uma lógica de produção orientada pela continuidade da vida no território.

Lá em casa, tinha vários pés de fruta, por exemplo, pés de acerola, mamão, carambola, manga, banana e o principal era o pé de goiaba, que tem história demais. Quando era época de goiaba, a gente subia no pé para apanhar as frutas, que eram muito gostosas e docinhas, não davam bicho. Eu, minhas irmãs e sobrinhos ficávamos brincando de achar a maior goiaba do pé (A Sirene, [jan.]2018, p. 12).

Os quintais e roças, muitas vezes localizados no entorno imediato das casas, funcionavam como extensões do espaço doméstico, borrando as fronteiras entre morar e produzir. Nesses espaços, cultivavam-se alimentos, plantas medicinais e espécies utilizadas em práticas religiosas e de cuidado, revelando uma relação com a terra que integrava dimensões materiais e imateriais da vida social. O manejo desses espaços expressava um conhecimento acumulado sobre ciclos, combinações de espécies e usos do solo, transmitido de forma oral e prática, reforçando a ideia de que o saber ancestral se manifesta no fazer cotidiano e não apenas no discurso.

O pé de manga era diferente. A gente levantava cedo para ir chupar porque as mangas estavam mais fresquinhas. Eram muitas, as mais docinhas que eu já chupei na vida. Igual aquelas eu acho que nunca mais vou encontrar (A Sirene, [jan.]2018, p.22).



*Lá havia liberdade,
natureza, um sentimento
inexplicável.
Era o nosso lugar.*

A Sirene, [jun] 2017, p.10

A terra também organizava deslocamentos e percursos, estruturando caminhos, trilhas e acessos que conectavam casas, roças, rios e espaços coletivos. Esses trajetos, percorridos diariamente, constituíam uma cartografia vivida do território, na qual cada trecho carregava memórias, histórias e usos específicos. A familiaridade com o relevo, com as distâncias e com os obstáculos naturais produzia uma relação de intimidade com o espaço, na qual o território era reconhecido pelo corpo antes de ser nomeado ou representado. Essa dimensão corporal do habitar evidencia, como aponta Lefebvre, que o espaço vivido se constrói na prática e na experiência sensível, escapando às representações abstratas. “Vejo claramente os pezinhos dos meninos manchados pelo suco das frutas caídas pelo chão. Saudade da amoreira! Ainda está lá, coberta de lama, somente as folhas da copa, que, meio amareladas, mostram um resto de vida” (A Sirene, [nov.] 2016, p. 03).

Além disso, a terra estava profundamente implicada na construção da memória coletiva. Os locais de moradia, de trabalho e de encontro guardavam marcas de acontecimentos passados, de histórias familiares e de trajetórias individuais, compondo um repertório de referências compartilhadas. A permanência no território permitia que essas memórias fossem continuamente atualizadas como presença incorporada no cotidiano. A relação com a terra, nesse sentido, sustentava uma temporalidade própria, na qual passado e presente se articulavam por meio da permanência e do uso reiterado do espaço. “Um pé de jabuticaba plantado pelo meu pai, pelos meus avós, um pé de jabuticaba que eu vi crescer, que, desde criança, eu brincava nele. A casa onde eu fui criado. Como é mensurado o valor da casa onde eu fui criado?” (A Sirene, [mai.]2018, p. 05).

Compreender a natureza como organizadora do tempo permite reconhecer que os modos de vida das comunidades atingidas eram sustentados por uma lógica própria de continuidade, na qual dias, estações, festas e trabalho se articulavam de maneira indissociável. Essa temporalidade, construída ao longo de muitas gerações, constituía um dos pilares do habitar e da produção de sentido no território, tornando-se elemento fundamental para a análise das rupturas que se seguiram ao rompimento da barragem. É a partir dessa organização do tempo,

ancorada na experiência com a água, que se pode dimensionar a profundidade das discontinuidades impostas posteriormente e os desafios colocados à recomposição dos vínculos territoriais.

A reparação deve incluir a retomada de usos, acessos e condições ambientais que permitam reativar práticas de manejo, cultivo e convivência com a água e a terra, porque é essa reativação que restitui, em termos concretos, a habitabilidade comunitária do território.

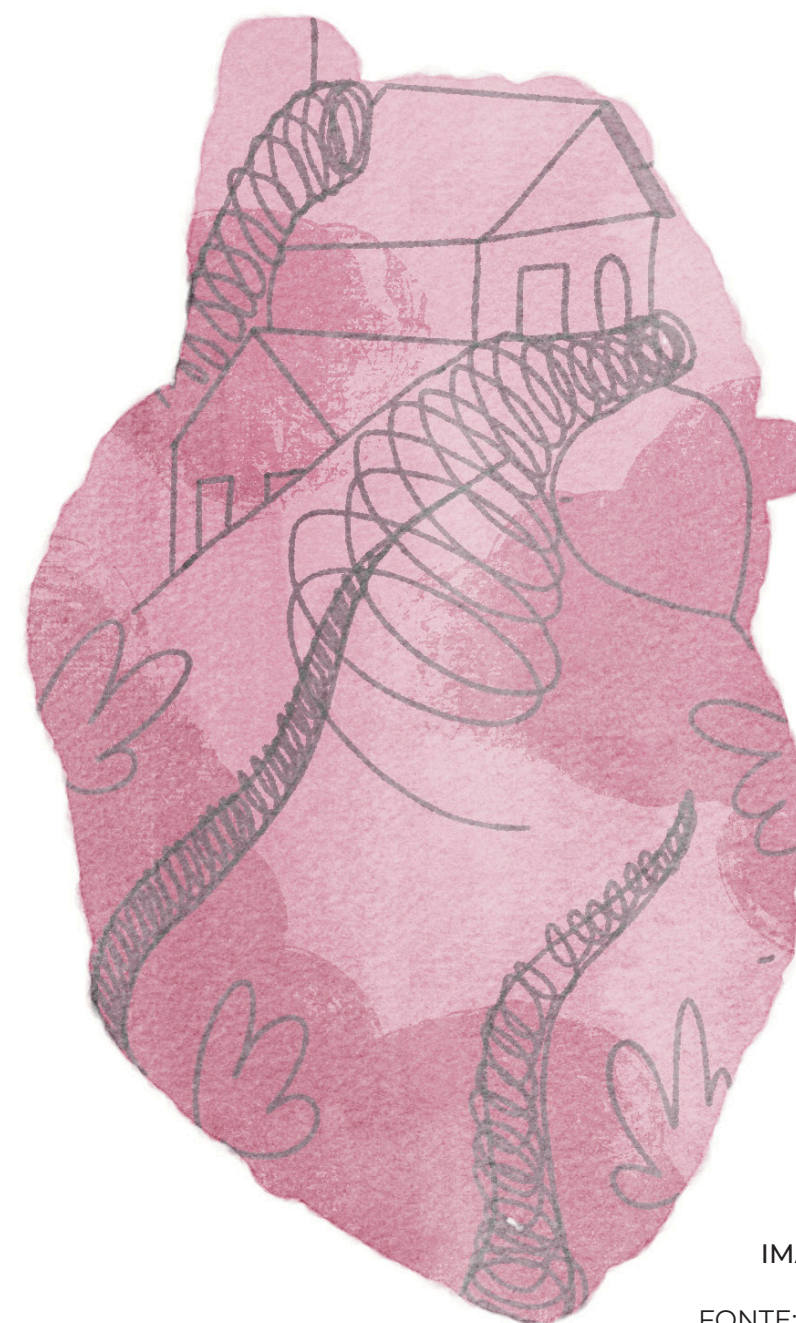


IMAGEM 18 - GUARDO
NO PEITO
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA



IMAGEM 19 - PROCISSÃO DE SÃO
BENTO, EM BENTO DE ORIGEM
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

3.2. A FÉ NÃO COSTUMA FALHAR

As festas e celebrações comunitárias se inscreviam em uma temporalidade regulada pelos ritmos ambientais. As datas festivas dialogavam com o calendário religioso formal, mas ganhavam forma na experiência territorial, onde fé e trabalho se articulavam juntamente com as práticas. O preparo das festas exigia antecipação, organização dos espaços e mobilização de pessoas, com tarefas distribuídas que reuniam famílias e vizinhos. A paisagem participava desse processo ao definir trajetos, pontos de encontro, locais de permanência e referências. A continuidade dos modos de vida se afirmava na repetição desses gestos e na permanência das rotinas ritualizadas no território.

A leitura das festas como prática territorial ganha consistência quando elas são tratadas como forma de apropriação coletiva dos espaços comuns, articulada a um campo de forças desigual. Passos (2019) organiza esse campo a partir de uma relação dialética entre dominação e apropriação, na qual a cidade patrimonializada, como Mariana e Ouro Preto, convive com territórios tomados por interesses de mercado e, ao mesmo tempo, por sujeitos que sustentam o cotidiano por práticas coletivas. Nesse sentido, a festa opera como prática sobrevivente e resistente, porque recoloca os corpos em presença, produz encontro e confronto no espaço comum e reabre a possibilidade concreta de uso e circulação onde se impuseram bloqueios e controle.

Nessas ocasiões, o território opera como condição material e social para o encontro. A circulação se orientava por caminhos já conhecidos e pela proximidade com rios, córregos e nascentes, que conferiam sentido aos deslocamentos e integravam rito e paisagem. A celebração se organizava por uma lógica própria da comunidade, sustentada por convivência, repetição e reconhecimento mútuo, sem se reduzir ao evento isolado. A memória se fixava nesses percursos, pois o retorno ao mesmo lugar e a reiteração dos mesmos gestos produziam continuidade, mesmo quando o entorno passava por transformações históricas. “O rio do passado virou

saudade. Me recordo de quando pessoas de todas as idades iam pescar, algumas até nadavam” (A Sirene, [jun.]2017, p.08).

A continuidade dessas práticas se vinculava à capacidade de manter relações sociais inteligíveis por meio de formas estáveis de reunião e coordenação. A festa religiosa, a reza compartilhada e a peregrinação constituíam momentos de recomposição do coletivo, com circulação ampliada, reencontros e reafirmação de pertencimento. A memória coletiva se atualiza quando as lembranças circulam como narrativa comum e se tornam compartilháveis no presente (Halbwachs, 2006). O lugar da celebração concentrava experiência, presença e reconhecimento, articulando espaço percebido e espaço vivido como parte de um mesmo processo social (Lefebvre, 1991). A referência se estabilizava pela recorrência da celebração, pela circulação do corpo no trajeto e pela repetição dos gestos, definindo lugares de memória como práticas e não como marcos isolados (Nora, 1993).

Após o rompimento, a redução de práticas religiosas se associou à perda de objetos e de suportes comunitários. A ruptura material alterou as condições de encontro e comprometeu a comunhão cotidiana, mas as memórias permaneceram como referência. A perda de objetos, a restrição de acesso e a dispersão das pessoas se inscrevem num processo mais amplo em que a dominação, no contexto minerário, não depende de iluminar cenários; ela opera por ocultamento e invisibilização de áreas de interesse, com eliminação de modos de vida que carregam dissenso e contradição diante do projeto dominante de cidade e território.

Com a perda de objetos simbólicos, após o rompimento da Barragem de Fundão, houve a diminuição das práticas religiosas e da comunhão entre os moradores das comunidades. O valor dos ritos espirituais, entretanto, não foi perdido e ainda permanece na memória dos(as) atingidos(as) e na história. (A Sirene, [abr.]2019, p.06).

A centralidade dos espaços sagrados se expressa quando grutas, igrejas, matriizes e trajetos de romaria são nomeados como referências coletivas sedimentadas no tempo. Esses lugares concentram reconhecimento, pois organizam a devoção em práticas reiteradas e tornam a presença comunitária visível. A romaria opera como deslocamento ritual, com origem e destino definidos, repetida ao longo de décadas, sustentando uma forma de pertencimento que se ancora no espaço e no tempo.

Nós celebramos a festa em honra à Nossa Senhora da Lapa. É uma devoção, como foi recordado, a mais antiga romaria que se tem em Minas Gerais, aqui se iniciou. Este ano, são 301 anos de romaria que sai da Igreja Queimada, na entrada de Antônio Pereira, e que se dirige a essa Gruta de Nossa Senhora, que se tornou, anos atrás, um Santuário Mariano Arquidiocesano(...) . A nossa preocupação é muito grande, porque coloca em risco a gruta e, ao mesmo tempo, tira também do nosso povo esse espaço sagrado que tem mais de 300 anos de história (A Sirene,[set.].2023, p.09).

A festa do padroeiro aparece como compromisso coletivo associada à transmissão intergeracional. O vínculo com o santo integra um regime de continuidade, no qual a tradição se mantém pela participação dos mais jovens e pela consistência ao longo dos anos. O reencontro com pessoas de outras comunidades também se inscreve nessa lógica, pois amplia redes e reafirma vínculos para além do núcleo doméstico.

São Bento sempre põe uma benção pra que tudo corra nos conformes, a gente vê que essa celebração precisa continuar, as pessoas mais jovens daqui precisam seguir a tradição, porque festas para o padroeiro já vêm de muitos anos. E sempre muito bom rever amigos, pessoas de outras comunidades, é muito importante isso acontecer por muitos e muitos anos. (A Sirene,[ago.].2023, p.06).

O fazer religioso se materializa no conjunto de tarefas que antecedem as festas e exigem coordenação entre pessoas e instituições locais. A figura dos festeiros organiza responsabilidades, define funções e mobiliza recursos, articulando trabalho comunitário e condução religiosa. A dispersão territorial e a separação das pessoas após a tragédia interferiram nessa capacidade de organização, com efeitos sobre ânimo e continuidade.

Antes, para organizar a celebração do nosso padroeiro, tínhamos os “festeiros”, que eram as pessoas responsáveis. E a festa era muito animada. Tinham dois tipos de banda, barraquinhas, quadrilha das crianças, dos jovens, dos pais e muitas outras atividades. Mas, depois dessa tragédia, todo mundo foi desanimando porque ficou pra cá [em Mariana], separado. Só que eu percebi que isso não poderia acontecer, que as festas não podiam acabar, porque, se a gente deixar se perder, não vamos ter isso em Lucila. Então, conversei com o Padre Alex e depois com o Padre Reginaldo pra gente fazer a festa. E deu certo. No sábado, levantamos o mastro com a Folia de Reis e no domingo, fizemos a missa. Pedi pra Angélica ajudar na quadrilha e pro Tcharle levar a barraquinha dele. Isso foi para lembrar um pouco de tudo o que já aconteceu naquele lugar. Agora, vamos começar a planejar a festa do Menino Jesus. Assim, a gente resgata as nossas tradições (A Sirene,[jul.].2018, p.11).

A ruptura dessa constância aparece como dificuldade de sustentar o ciclo anual de preparação, com impacto direto sobre o modo comunitário de organizar o tempo. A festa não se restringe ao dia do rito; ela envolve semanas de planejamento, trabalho e produção de ambiência, com repartição de tarefas e expectativa coletiva. Quando essa cadeia se rompe, perde-se uma forma de coordenação social que dependia de continuidade e de presença.

Falar sobre a festa do nosso padroeiro, São Bento, este ano é muito difícil, pois era um momento aguardado com muita ansiedade e alegria por todos, onde a comunidade se envolvia nos preparativos com muito empenho e ansiedade para que tudo saísse perfeito (A Sirene, [ago].2016, p.12).

O “antes” aparece como marco temporal quando a celebração é lembrada como despedida. A festa delimita um limite histórico, concentrando o sentido de um último momento de grande encontro coletivo antes da dispersão. “Em julho do ano passado, quatro meses antes da tragédia, a festa estava bonita e cheia: “Parece até que sabiam que estavam se despedindo” diz Seu Filomeno” (A Sirene, [jul.].2016, p.12). Esse tipo de relato coloca a festa como marcação de tempo social, por meio da qual a comunidade reorganiza sua narrativa e define eventos-limite na memória coletiva (Halbwachs, 2006).

A festa de São José, relatada em “Papo de Cumadres: Dia de São José”, articula templo e casa como referências de pertencimento e de abandono, sem suspender a oração cotidiana. A espera pela reforma da igreja aparece vinculada à continuidade da reza como prática sustentadora e como forma de intercessão, com pedido explícito de retorno às casas e de recomposição de dignidade.

Concebidia e Clemilda, neste ano, estavam esperançosas de que a festa de São José fosse celebrada na sua casa, a matriz São José de barro longa, pois acreditavam que em 2024 a igreja já estaria reformada. — Cumadre Clemilda, eu acompanhei da última festa de São José de 2023 até hoje, 19 de março de 2024, como se fosse uma novena de 365 dias, com muita tristeza sem nenhuma alegria, pois foi mais um ano que a igreja que era o pai do nosso patrona, liá tirá nois liá santu deste abandono. As vêr. eu achei que a assim com minha casa e a igreja du Cesteira carfam, tem nunta, num vai se mais fiar e São José num cintiniu de pé, pois a renova num faz a manutenção u que tem manti-do ela sem desmoroná é u fatu de nois tanru rezá. — É cumadê, cu vivu rezanu, pra Deus assim como a casa do pai de Jesus não continuaria a ser sua cruz, pois já se faz 8 anos que teve u rompimento, e dispóis que fecharam a igreja pra dá manutenção e desabrigaram seu morador e seu patronu parece que iguar a nois, u

santu teve fora de casa, num completu abandonu. — Onte, na procissão do dia de sua consagração, eu rezei e pedi a Deus uma interseção, que possa dá um geitu de arrumá a casa da santu e de toda a atingida população, que possam vortá pra suas casa e que também a rua não seja u lar de nenhum de nossos irmão (A Sirene, [abr.]2024, p.03).

A Festa do Menino Jesus se mantém como exemplo de continuidade ritual articulada ao retorno periódico ao território. O festejo incorpora procissão, saída da casa escolhida e acompanhamento da Folia de Reis, sustentando um percurso ritual que depende de circulação e de presença:

O festejo acontece nos meses de setembro, com uma procissão da bandeira saindo da casa de uma família devota, acompanhada pela Folia de Santo Reis de Paracatu. Nem mesmo o rompimento da barragem de Fundão, de responsabilidade da Samarco/Vale/BHP Billiton, conseguiu parar esse momento de fé. Anualmente, os moradores devotos retornavam ao território para poder celebrar a Festa do Menino Jesus. (A Sirene,[out.]2020, p.10).

Em outro relato também se confirma essa necessidade de voltar ao território de origem:

Continuamos fazendo as festas, a mesma coisa. Nós temos uma Folia de Reis, aí a gente passa nas comunidades tocando. Teve a festa do Menino Jesus, no dia 12 de setembro. Fizemos um almoço para mil pessoas lá embaixo. Só com dinheiro da Folia, não é dinheiro da Samarco. Agora, teve a festa de Nossa Senhora Aparecida. A comunidade junta todo mundo e ajuda (A Sirene,[nov.]2018, p. 26).

A benção compõe outra camada da vida religiosa, associada a cura e sociabilidade, com reconhecimento comunitário de agentes locais e dependência de suportes cotidianos. “Dona Cassiana é uma senhora muito conhecida e respeitada em Barra Longa, todos confiam na bezenção dela” (A Sirene,[jul.]2016, p.06). “Maria conta que, desde o rompimento de Fundão, nunca mais benzeu ninguém de Paracatu. Sem as folhas de assa-peixe no quintal, a brasa de fogão, a lenha e o caderno onde anotava as orações, ficou difícil”(A Sirene, [mar.]2018, p.06). A prática da benção depende de plantas, fogo e utensílios, além de disponibilidade doméstica e circulação de pessoas, e por isso se altera quando o deslocamento reorganiza o acesso a quintais, lenha e rotinas.

A insistência em manter festas e celebrações, mesmo sob condições adversas, se apresenta como prática de reprodução social e de reparação simbólica, sem

substituir exigências materiais de reparação. O território, como construção histórica e social, se manifesta nos usos e práticas, e sua recomposição exige condições de permanência e de continuidade para que as celebrações voltem a operar como base de vida comunitária.



IMAGEM 20 - PROCISSÃO DE SÃO BENTO, EM BENTO DE ORIGEM
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA



IMAGEM 21 - LEMBRO-ME
DE TI
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

3.3. CÊ É FÍ DI QUEM?

A vizinhança, nas comunidades atingidas, funciona como infraestrutura social de baixa formalidade e alta efetividade. Ela organiza circulação, cuidado cotidiano, confiança, ajuda prática e pertencimento. Essa infraestrutura aparece como hábito incorporado e como regime de convivência sustentado por repetição, proximidade e reconhecimento. O reconhecimento mútuo é o primeiro operador dessa sociabilidade. A frase “conhecia todo mundo” ou “você é filho de quem?” condensa uma forma de habitar em que a identificação do outro antecede qualquer mediação institucional e reduz incerteza no dia a dia.

Quando a vizinhança opera nesse registro, ela sustenta a sensação de segurança por meios informais. A confiança não depende de aparatos externos; ela é produzida por rotinas, pelas presenças e por um histórico de convivência acumulado no tempo. A materialidade do morar participa diretamente desse arranjo. Portas e janelas abertas aparecem como prática normalizada, não como exceção. A casa se comporta como extensão do espaço comum, e o limiar doméstico é menos rígido.

Na roça, as pessoas são acostumadas a viver livres, de maneira simples. As portas e as janelas costumam ficar abertas o tempo inteiro. Contudo, desde o rompimento da Barragem de Fundão, a segurança das comunidades atingidas foi colocada à prova e, nas últimas semanas, um recorrente número de roubos e saques vem acontecendo. A exposição dos bens, o aumento da circulação de pessoas em alguns locais, o aspecto de abandono que a lama deixou em outros reforçam a necessidade de um sistema de proteção maior para esses lugares. O que os atingidos querem, depois de tudo, é poder continuar vivendo com a confiança de antes (A Sirene, ed. 23, fevereiro 2018, p. 12).

Em Mariana, os reassentamentos coletivos de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo foram executados como novos distritos. A Samarco afirma ter concluído as obras desses em julho de 2025 e aponta que as entregas de casas ocorrem desde 2019, apresentando o processo como “reta final” e “marco” na reparação.

Reassentamento e vizinhança se cruzam porque o reassentamento não recoloca pessoas apenas em um novo endereço. Ele redefine a gramática cotidiana do convívio: quem encontra quem, com que frequência, em quais trajetos, em quais

lugares intermediários. A vizinhança, como infraestrutura social do espaço vivido, depende de repetição, reconhecimento e acessibilidade, e por isso ela sofre quando o reassentamento é conduzido como solução habitacional isolada, desconectada das rotinas que sustentavam confiança e cuidado

A mudança para um contexto onde não se conhece os vizinhos reorganiza a experiência do cotidiano, porque retira o suporte relacional que permitia circulação e aproximação sem formalidade. A ausência de reconhecimento interrompe mecanismos de sociabilidade imediata e restringe práticas de convivência que dependem de proximidade e repetição, com repercussões sobre a própria inteligibilidade do espaço vivido.

A passagem da confiança para a suspeita não se limita ao medo do crime; ela altera padrões de circulação e de contato. O que antes era normal passa a exigir justificativa, horário e cautela. A perda de segurança percebida, no material, altera o uso do espaço. A rua deixa de ser continuidade do cotidiano e vira fonte de risco, e isso restringe encontros casuais, que são o principal combustível da vizinhança.

Quando o reconhecimento desaparece, o cotidiano perde pequenos mecanismos de ajuste: pedir um favor rápido, dividir um recado, vigiar uma criança por alguns minutos, emprestar um objeto sem formalidade. Essas micro-relações são trabalho social invisível.

“Hoje eu não faço isso em Mariana, porque, aqui, a gente não tem o tipo de liberdade que tínhamos lá na roça, de já chegar entrando no quintal dos outros. Aqui é diferente, a gente não conhece os vizinhos e não costuma ter as árvores que tinha lá” (A Sirene, ed. 42, outubro 2019, p. 9).

O ponto crítico é que a vizinhança não se preserva por decreto, nem por réplica formal de ruas. Ela se produz no uso: na caminhada curta, na previsibilidade dos encontros, no acesso a lugares de permanência. Quando o reassentamento alonga o tempo de espera e mantém as pessoas espalhadas, ele produz uma erosão lenta dos vínculos, porque o encontro deixa de ser recorrência e vira esforço.

Do mesmo modo, a sociabilidade infantil e juvenil também aparece como componente estrutural da vizinhança, porque ela depende de acesso a espaços comuns, de proximidade residencial e de presença de pares no entorno. A mudança

reorganiza o cotidiano de crianças e adolescentes, reduz a circulação autônoma, enfraquecendo vínculos, com efeitos cumulativos sobre pertencimento e sobre formas de convivência que se aprendiam no dia a dia, em ambientes onde o reconhecimento era contínuo.

Eu gosto de brincar de futebol, de vôlei, peteca, pingue-pongue, olho-de-boi e panelinha. Eu costumo brincar com meus amigos da escola. Brinco de futebol todos os dias. Fora da escola, não brinco muito. A gente mora longe, não tem como a gente se encontrar, senão no futebol. Mas, antes, a gente tinha o costume de se encontrar (A Sirene, ed. 41, outubro 2019, p. 6).

A vizinhança funciona como amortecedor social porque distribui cuidado e apoio em tempos curtos. Em comunidades com alto grau de proximidade, o auxílio se ativa rapidamente, e isso é particularmente relevante para idosos, crianças e pessoas com menor mobilidade, para as quais a distância e o anonimato aumentam custos e riscos. A passagem de um ambiente reconhecível para um ambiente marcado por estranheza altera a acessibilidade cotidiana e restringe deslocamentos, produzindo isolamento como efeito territorial. Essa mudança pode ser lida como reconfiguração do meio técnico e social que sustenta a vida diária, pois o espaço não é apenas cenário, ele condiciona possibilidades, ritmos e modos de relação.

As ruas da cidade são um perigo para Dona Efigênia, 90 anos, que, em Paracatu, ‘conseguia ir a qualquer lugar andando’. Longe da zona rural, esse deslocamento é difícil. Dona Doca, 83 anos, também sente o problema: ‘Não tenho forças nem para abrir o portão que sai para a rua. Aqui tem muito trânsito, muita gente estranha.’” (A Sirene, ed. 16, julho 2017, p. 13).

Há um problema de escala e de métrica. Programas de reassentamento frequentemente são avaliados por entregas físicas, enquanto reivindicações e diretrizes propostas pela comunidade tratam a coesão comunitária e o bem-estar social como riscos centrais da remoção e como dimensões que precisam ser restauradas. Quando o reassentamento é pensado como reconstrução comunitária, ele precisa operar com critérios espaciais e sociais ao mesmo tempo: posição relativa entre famílias que mantinham contato intenso; continuidade de caminhos; existência de equipamentos de encontro que realmente sejam usados; acessos que não imponham custos diários de deslocamento.

Quando esses elementos não são considerados como requisitos de projeto, surge um déficit de uso” o traçado pode estar tecnicamente correto, mas a vida cotidiana fica mais cara em tempo, em energia e em coordenação, e a sociabilidade passa a depender de esforço extra. Esse descompasso explica por que políticas de reassentamento enfatizam engajamento comunitário contínuo e medidas para restaurar condições de vida, justamente porque o risco central não está apenas no lote, mas na perda de redes e de rotinas que sustentavam reprodução social.

Esse problema também tem um componente metodológico: a forma de medir define o que se enxerga. Indicadores de obra registram entrega; indicadores de bem-estar e coesão social dependem de observação posterior e de critérios acordados com a comunidade. A avaliação precisa incluir pós-ocupação real, com verificação de uso dos espaços comuns, padrões de deslocamento, frequência de encontros, funcionamento de equipamentos comunitários, acesso efetivo a cuidados e serviços.

As relações de vizinhança, por fim, devem ser mobilizadas como critério para discutir reparação. Quando políticas de reassentamento ou de moradia provisória se limitam a recompor unidades habitacionais, sem recompor redes, elas restauram apenas parte da vida material e deixam incompleto o tecido social que tornava o território habitável como comunidade. A vida cotidiana depende de continuidade relacional, e essa continuidade se produz por permanência e por repetição, não por simples contiguidade espacial. O debate sobre reconstrução do território, nesse sentido, precisa incorporar a recomposição de densidades de convivência e de pontos de encontro, porque é nisso que a vizinhança se refaz como prática, e não como categoria abstrata.



IMAGEM 22 - REASSENTAMENTO
NOVO BENTO
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

10 ANOS DEPOIS

Dez anos após o rompimento de Fundão, a reparação se consolidou como um campo de disputa contínua, marcado por espera prolongada e por reconfigurações sucessivas de governança. A espera descreve o atraso administrativo e define uma condição social em que projetos de vida ficam condicionados a prazos externos, à elegibilidade variável e a decisões tomadas fora do território. Esse regime altera a capacidade de permanência e reorganiza o cotidiano a partir de rotinas de deslocamento e incerteza de retorno.

Esse processo prolongado do pós-desastre produz sofrimento social a partir do desgaste, no sentido de que as dificuldades deixam de ser episódicas e passam a integrar a rotina como condição de existência (Marques, 2020). A reparação, quando opera por prazos mutáveis e por respostas parciais, introduz uma temporalidade que obriga a comunidade a viver sob suspensão de decisões ordinárias, e essa suspensão repercute no corpo por meio de alterações de repouso e capacidade de manter ritmos estáveis.

O deslocamento atua como mecanismo decisivo dessa determinação social da saúde. A mudança de lugar altera o que se entende como segurança cotidiana, reorganiza trajetos e impõe novos custos para obter cuidado, com impacto direto sobre sono e sobre a experiência corporal do espaço. A vida diária passa a demandar esforço adicional para tarefas que antes se resolviam por proximidade, e o corpo registra esse esforço em fadiga persistente, irritabilidade e dificuldade de descanso efetivo. Essas expressões não devem ser lidas como características individuais; elas funcionam como indicadores de um ambiente social reconfigurado, em que a perda de previsibilidade enfraquece a possibilidade de recuperação cotidiana e amplia vulnerabilidades pré-existentes (Marques, 2020).

O acesso ao cuidado se altera de modo estrutural. A distância de serviços, a necessidade de transporte, a fragmentação de referência territorial e a instabilidade de endereço tornam mais difícil manter acompanhamento contínuo, especialmente para idosos e para pessoas com condições crônicas. A descontinuidade se

IMAGEM 23 - O CORPO DE CAMPINAS
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA



IMAGEM 24 - O CORPO DE PARACATU DE BAIXO

FONTE: AUTORIA PRÓPRIA



expressa em consultas perdidas, dificuldade de reagendamento, menor adesão a tratamentos e aumento de idas ao atendimento de urgência, não por “desleixo”, mas por fricção logística. A saúde coletiva lê essa fricção como efeito de um arranjo territorial que reorganiza o cuidado como percurso oneroso, no qual o tempo e o deslocamento funcionam como barreiras reais, produzindo uma desigualdade de acesso que se acumula com o passar dos meses e anos (Marques, 2020).

A necropolítica, por sua vez, permite qualificar a dimensão distributiva dessa violência prolongada, entendendo que a exposição ao risco e ao desgaste não se distribui de forma homogênea (Mbembe, 2018). O pós-rompimento tende a produzir um gradiente de precarização em que grupos com menor mobilidade, menor renda e menor acesso a redes institucionais suportam custos mais altos para manter vida cotidiana. O efeito não depende de intenção subjetiva; ele emerge quando decisões, prazos e critérios transformam a espera em condição normal, naturalizando a permanência do dano como fundo do cotidiano. Nessa chave, a vida segue, mas sob um regime em que certas existências permanecem mais expostas a exaustão, insegurança e perda de controle sobre o próprio tempo.

A Repactuação é prova dessa demora. O acordo foi assinado em 25 de outubro de 2024. Ele estabelece orçamento total de R\$ 170 bilhões e altera o modelo anterior ao determinar a extinção da Fundação Renova, com transição de responsabilidades para a União. Esse redesenho desloca parte da execução e parte do controle para novas instâncias, com repasses diretos a entes públicos em parcelas de longo prazo, ao mesmo tempo em que preserva obrigações empresariais em linhas como indenizações, reassentamentos e recuperação ambiental.

A crítica social que emerge no presente se concentra menos na existência do acordo e mais em seus efeitos políticos concretos. Uma questão recorrente é o modo como a repactuação pode operar como instrumento de encerramento de conflitos por meio de cláusulas que condicionam adesões e estimulam desistências em litígios, incluindo disputas no exterior, o que muda o equilíbrio de barganha no tempo. Outra questão é a assimetria informacional: modelos de reparação extensos tendem a produzir linguagem técnica e circuitos decisórios pouco legíveis, o que

desloca o centro de gravidade das decisões para arenas jurídicas e administrativas

No pós-rompimento, parte das mobilizações se organizou como resposta direta à assimetria técnica e procedimental do processo de reparação. Um ponto decisivo desse rearranjo foi a conquista de assessoria técnica para os atingidos de Mariana, contratada via Cáritas a partir de outubro de 2016 no âmbito de uma ação civil pública, com equipe multidisciplinar.

A assessoria passou a operar como suporte para reduzir a disparidade entre o “linguajar” e as estratégias das empresas e a capacidade comunitária de disputar termos, prazos e critérios, de forma a permitir que as discussões ocorram em condições menos desiguais. Em termos práticos, esse trabalho se materializou e vem sendo feito através de tarefas como reformulação de cadastros e levantamento de danos, enfrentando formulários inadequados e categorias desconectadas das realidades locais, além da elaboração de dossiês e de uma “Matriz de Danos” voltada a explicitar e valorar perdas materiais e imateriais frente a propostas empresariais de redução de danos.

Outro eixo de mobilização se constrói pela retomada autogerida do território como prática de permanência e de reorganização comunitária. Passos (2019) registra que o grupo “Loucos pelo Bento”¹³ surge da apropriação do território atingido em resposta à necessidade de reconexão com o espaço e com laços comunitários rompidos, com base em autogestão e autoconstrução. O retorno sistemático ao antigo distrito, com reuniões de fim de semana e realização de festas e celebrações, aparece como forma organizada de manter um uso do território enquanto o reassentamento coletivo não se mostra efetivo para abrigar essas práticas.

Houve o trabalho de recuperação de casas, reativação de calendários festivos, insistência na continuidade de tradições e memórias, que formularam a permanência como decisão coletiva de não abrir mão do lugar, registrando o repertório de resistência como prática regular, sustentada por vínculo territorial e por fé como força de continuidade.

¹³ Grupo de moradores de Bento Rodrigues que formam a resistência na luta para garantir que o território de origem não seja esvaziado de usos e permanências. Costumam cozinhar, se reunir e celebrar.

IMAGEM 25 - O CORPO DE PONTE DO GAMA
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA





IMAGEM 26 - O CORPO DE PEDRAS
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

NÓS SOMOS O COMEÇO, O MEIO E O COMEÇO

A reparação, no pós-desastre, integra o próprio conflito que o desastre revela, porque redefine quem decide, quem participa, quais danos são reconhecidos e o que passa a contar como “resultado” aceitável. A ideia de “reparação integral” tende a ser mobilizada como promessa de encerramento; na prática, ela depende de critérios políticos, de escolhas metodológicas e de uma hierarquia de valores que raramente é pactuada em condições simétricas.

A repactuação, assinada em 25 de outubro de 2024, prevê mudanças estruturais, incluindo a extinção da Fundação Renova, com transferência de ações de reparação para o Poder Público. Há, ainda, divulgação oficial de montantes expressivos e de promessas de “dinheiro novo”, que, por si, não resolvem o problema central: dinheiro não traduz automaticamente perda de mundo, nem recompõe laços de vizinhança, sistemas de cuidado, marcos religiosos e inteligibilidade do território vivido.

A crítica, aqui, não recai somente sobre a necessidade de recursos financeiros. Ela incide sobre a forma como a reparação é convertida em engenharia administrativa, frequentemente governada por métricas de entrega e por prazos que dialogam com a racionalidade empresarial. A gestão do tempo torna-se um campo de assimetria, pois a empresa opera com calendários e ciclos de decisão próprios; os atingidos enfrentam espera, interdição de rotinas e reconfiguração do cotidiano. A continuidade da vida é interrompida, enquanto a reparação se apresenta como processo longo, parcelado e condicionado.

Há uma dimensão decisiva de reconhecimento. Reparar não equivale a indenizar. Indenização encerra conflitos por equivalência parcial; reparação exige reconhecer danos materiais, danos imateriais e danos territoriais como dimensões reais e indissociáveis da vida social. A disputa por reconhecimento aparece quando se define quem é atingido, o que é considerado dano e quais perdas são consideradas comprováveis.

Criticar a reparação, portanto, exige critérios. Requer centralidade do território e atingidos, reconhecimento de danos que não cabem em equivalências simples e redistribuição real de poder decisório. Ela exige mecanismos de revisão contínua, porque a reparação não é estática, ela acompanha mudanças no tempo e produz novos danos quando administra a espera como rotina. Ela requer transparência operacional, com dados públicos inteligíveis e auditáveis. Ela demanda reparação que devolva condições de vida, e não apenas compensações.

E abro para discussão com o ponto que norteou todo este trabalho: reparar é restituir capacidade de projetar futuro. A vida comunitária se sustenta quando há estabilidade de presença e quando o cotidiano volta a operar sem depender de exceção. A reparação que entrega obras, mas mantém o tempo como espera, conserva o dano sob outra forma. A reparação que devolve o território como relação, restitui condições de permanência e devolve poder ao coletivo. Essa é a linha que separa um processo de compensação administrada de um processo de justiça territorial e reparação integral que os atingidos pedem há 10 anos.



IMAGEM 27 - O CORPO DE BENTO RODRIGUES
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA



IMAGEM 28 - A DANÇA DOS CORPOS

FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

IMAGEM 29 - CAMADAS DE VIDA
FONTE: AUTORIA PRÓPRIA

Me pediram pra deixar de lado toda a tristeza
Pra só trazer alegrias e não falar de pobreza
E mais:
Prometeram que se eu cantasse feliz, agradava com certeza
Eu, que não posso enganar, misturo tudo o que vivo
Canto sem competidor, partindo da natureza do lugar onde nasci
Faço versos com clareza, à rima, belo e tristeza
Não separo dor de amor
Deixo claro que a firmeza do meu canto vem da certeza que tenho
De que o poder que cresce sobre a pobreza e faz dos fracos riqueza
Foi que me fez cantador

TERRA PLANA
GERALDO VANDRÉ

REFERÊNCIAS

A SIRENE. A insegurança pública nos municípios atingidos. In: A Sirene, ed. 32, nov. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/novembro_issuu. Acesso em: 15 jan. 2026.

A SIRENE. Até as férias mudaram. In: A Sirene, ed. 40, jul. 2019. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/julho_2019_issuu. Acesso em: 07 fev. 2026.

A SIRENE. Benzedeiras de alma, corpo e coração. In: A Sirene, ed. 24, mar. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/mar_o_2018_issuu. Acesso em: 23 jan. 2026.

A SIRENE. Com fé, a gente continua. In: A Sirene, ed. 28, jul. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/julho_2018_issuu. Acesso em: 10 jan. 2026.

A SIRENE. De fora pra dentro. In: A Sirene, ed. 05, ago. 2016. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed5_agosto_issuu. Acesso em: 15 jan. 2026.

A SIRENE. Envelhecer. In: A Sirene, ed. 16, jul. 2017. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_ed_16_julho_issuu. Acesso em: 07 fev. 2026.

A SIRENE. Fé, Força e Lama. In: A Sirene, ed. 04, jul. 2016. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/jornal_a_sirene_ed4_julho_sm. Acesso em: 23 jan. 2026.

A SIRENE. Festa do Menino Jesus: fé e alegria. In: A Sirene, ed. 54, out. 2020. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/edi_o_54_-_outubro_de_2020_-_online. Acesso em: 10 jan. 2026.

A SIRENE. Gualaxo. In: A Sirene, ed. 27, jun. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/junho_2018_issuu. Acesso em: 07 fev. 2026.

A SIRENE. Indenizar nossa história. In: A Sirene, ed. 26, mai. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/jornal_a_sirene_-_maio_de_2018. Acesso em: 15 jan. 2026.

A SIRENE. Nossa brincadeira é coisa séria. In: A Sirene, ed. 41, out. 2019. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/setembro_2019_issuu. Acesso em: 23 jan. 2026.

A SIRENE. Nossas histórias debaixo dos pés de fruta. In: A Sirene, ed. 22, jan. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed22_janeiro_issuu. Acesso em: 10 jan. 2026.

A SIRENE. O coração da gente é de São Bento. In: A Sirene, ed. 88, ago. 2023. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/jornalasirene_agosto_issuu. Acesso em: 07 fev. 2026.

A SIRENE. Os costumes religiosos permanecem. In: A Sirene, ed. 37, abr. 2019. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/abril_2019_issuu. Acesso em:

10 jan. 2026.

A SIRENE. Os pés de frutas da roça. In: A Sirene, ed. 42, out. 2019. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/edi_o_42_-_outubro_issuu. Acesso em: 15 jan. 2026.

A SIRENE. Papo de Cumadres: Dia de São José. In: A Sirene, ed. 95, abr. 2024. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/jornalasirene_abril-2. Acesso em: 23 jan. 2026.

A SIRENE. Perdemos o rio, perdemos tudo. In: A Sirene, ed. 27, jun. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/junho_2018_issuu. Acesso em: 10 jan. 2026.

A SIRENE. Princípio meio e fim. In: A Sirene, ed. 15, jun. 2017. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_junho_ed15_issuu. Acesso em: 15 jan. 2026.

A SIRENE. Resistência. In: A Sirene, ed. 32, nov. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/novembro_issuu. Acesso em: 07 fev. 2026.

A SIRENE. Revitalizando a história por meio da tradição. In: A Sirene, ed. 89, set. 2023. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/apznzayq1gdz5an9wl3gaojfoi3oif-0dxvhu0gh_szuldswei. Acesso em: 10 jan. 2026.

A SIRENE. Segurança para as comunidades. In: A Sirene, ed. 23, fev. 2018. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/jornal_a_sirene_-_ed.23_-_2_anos. Acesso em: 07 fev. 2026.

A SIRENE. Seu Filomeno: a festa dentro de um homem. In: A Sirene, ed. 04, jul. 2016. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/jornal_a_sirene_ed4_julho_sm. Acesso em: 10 jan. 2026.

A SIRENE. Tradição em risco. In: A Sirene, ed. 34, jan. 2019. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/janeiro_2019_issuu. Acesso em: 23 jan. 2026.

A SIRENE. Um ano sem lá fora. In: A Sirene, ed. 08, nov. 2016. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed9_novembro_issuu. Acesso em: 07 fev. 2026.

ANDRADE, Francisco Eduardo de. Entre a roça e o engenho: roceiros e fazendeiros em Minas Gerais na primeira metade do século XIX. Viçosa: UFV, 2008. 255 p.

APM – ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Registro de Terras Públicas de 1855: Freguesia de São Caetano, Mariana. [S.l.]: [s.n.], 1855. 89 p.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ASOCIACIÓN PARA LA COOPERACIÓN CON EL SUR (ACSUR). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. España: ACSUR, 2010. p. 11-25.

CORADIN, C.; OLIVEIRA, S. S. Contribuições do conceito de corpoterritório e dos feminismos comunitários para pensarmos na construção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis. Saúde em Debate, Rio de Janeiro, v. 48, n. esp. 1, e8731, ago. 2024.

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2358-28982024E18731P>

. Acesso em: [preencher].

CRUZ, Valter do Carmo. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: _____. Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. v. 1, p. 15-36.

CRUZ, D. T.; VÁSQUEZ, E.; RUALES, G.; et al. Mapeando el cuerpo territorio: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017.

ESTERMAN, Josef. Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Polis, [s.l.], n. 38, 2014.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia Maria da Mata. Agricultura e mineração no século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). As Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. v. 1, p. 321-336.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: PPGeo/UFF, 2021.

KRENAK, Ailton. Lugares de origem: o lugar de fala indígena na produção do conhecimento. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEFEBVRE, Henri. A produção do espaço. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. 1. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

LIMA, Kleverson. Relatório técnico – História. In: PÓLEN. Diagnóstico preliminar dos bens culturais identificados no território atingido em Mariana pelo rompimento da Barragem de Fundão. Mariana, 2017.

MARQUES, Monique. Notas sobre o real: expulsões e sofrimento social das populações atingidas em Mariana (MG). Indisciplinar, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 96-119, 2020.

MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MONDARDO, Marcos Leandro. O corpo enquanto primeiro território de dominação: o biopoder e a sociedade de controle. Dourados, MS: Universidade Federal da Grande Dourados, 2009

MORAES, Marcelo; BITETI, Mariane. Ontologia Ubuntu: natureza ser/com homem. In: EIBEA. Livro de atas do EIBEA. [S.l.]: [s.n.], 2019.

MORAES, M. J. D. A filosofia ubuntu e o quilombo: a ancestralidade como questão filosófica. Revista África e Africanidades, [s.l.], ano XII, n. 32, p. 1-11, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NOGUERA, Renato. O ensino de filosofia e a Lei 10.639. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

PASSOS, Flora d’El Rei Lopes. Cidade tombada, territórios tomados: sobrevivências e r-existências a partir do rompimento da barragem de rejeitos de minério do Fundão, em Mariana, Minas Gerais. 2019. 266 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 73-117.

QUINTERO WEIR, José Ángel. Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela. Porto Alegre: Deriva, 2019.

RAMOSE, Mogobe Bernard. African philosophy through ubuntu. Harare: Mond Books, 1999.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A.; SILVEIRA, Maria Laura (org.). Território: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec; ANPUR, 1994. p. [preencher].

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, Milton. O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. 2. ed. Rio de Janeiro: Edusp, 2004.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. O Brasil: território e sociedade no início do século XXI. São Paulo: Record, 2001. 471 p.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. Nueva Sociedad, [s.l.], n. 244, p, mar./abr. 2013.

SVAMPA, Maristella. As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2019.

VIEGAS, Rodrigo Nuñez. Desigualdade ambiental e “zonas de sacrifício”. In: Mapa dos Conflitos Ambientais no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: [s.n.], 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O que estamos vendo no planeta hoje é um combate de povos e não de classes. Ou as classes estão voltando a se redefinir como povos. BUALA, 18 maio 2017. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/o-que-estamos-vendo-no-planeta-hoje-e-um-combate-de-povos-e-nao-de-classes-ou-as-classes>. Acesso em: 8 fev. 2026.