

Movimentos semânticos e pragmáticos de uma comunidade

Gabriela de Paula Marcurio

Este capítulo¹ é um esforço para pensar uma noção dinâmica de comunidade. Procuo etnografar os sentidos de *comunidade*² acionados pelos moradores de Paracatu de Baixo, no distrito de Monsenhor Horta, em Mariana, Minas Gerais. Em geral, elas e eles usam esse termo para se referir a um coletivo de pessoas, à terra onde viviam e para qualificar diferentes atividades. Essas definições são circunstanciais e, muitas vezes, conflitantes, na medida em que o termo e o que a ele se refere variam.

Meu argumento é que a polissemia de *comunidade* está relacionada aos movimentos, que abrangem: deslocamentos territoriais, circulação de pessoas na zona rural e entre a zona rural e a zona urbana, ciclos agrícolas, fluxos do rio Gualaxo do Norte e rituais católicos. Artigo as falas dos mo-

1 Resultado de minha pesquisa de mestrado em andamento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2019/27182-8, orientada pelo Prof. Dr. Jorge Mattar Villela. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Agradeço à Candice Vidal e Souza e ao André Dumans Guedes pela organização do GT “Antropologia das Mobilidades”, e ao John Comerford, agradeço pelos comentários. Agradeço, ainda, às(aos) pesquisadoras(es) dos grupos Hybris (UFSCar/USP), do qual faço parte, e do Krisis (UNIVASF) por discutirem esse texto em uma reunião.

2 As palavras estão em itálico em dois casos. Primeiro, os termos usados pelas minhas interlocutoras de pesquisa, a exemplo do termo comunidade que aparece em itálico em referência aos sentidos atribuídos por moradores de Paracatu de Baixo. Segundo, as palavras estrangeiras. Entre aspas, estão as referências de falas diretas e as citações bibliográficas.

radores, sobretudo de mulheres com quem mais conversei em pesquisa de campo, com as características que descreveram acerca de seus modos de vida. Esses relatos são desencadeados por um movimento primordial, as mobilizações do passado pela memória. A partir desse movimento temporal que a circulação, as trocas e os fluxos aparecem para definir a *comunidade*.

Trezentos habitantes viviam em Paracatu de Baixo quando, em 5 de novembro de 2015, a barragem de Fundão se rompeu. A maior parte do território foi destruída por, aproximadamente, 50 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério de ferro que foram liberados, conforme a Agência Nacional de Águas (ANA, 2016, p. 23). As famílias foram deslocadas compulsoriamente para a sede municipal, onde vivem até hoje, sem seus quintais com verduras e frutas, sem suas roças de mandioca, milho e feijão que consistiam nos principais meios de trabalho e fonte de alimentação dos moradores.

Esse é o maior desastre da história envolvendo rompimento de barragem de rejeitos e o maior crime socioambiental do Brasil, cometido pela Samarco S.A., propriedade da Vale S.A. e da BHP Billiton Brasil Ltda., duas das maiores mineradoras globais (MILANEZ; LOSEKANN, 2016). A lama de rejeitos matou 19 pessoas entre trabalhadores da Samarco e moradores de Bento Rodrigues, o primeiro subdistrito atingido. Destruiu cercas, pontes e casas. Arrastou árvores e animais. Poluiu a Bacia do Rio Doce e devastou mais de 1.469 hectares de terra, atravessando 41 municípios em uma extensão de 663 quilômetros de Mariana/MG a Linhares/ES, até desaguar no Oceano Atlântico (POEMAS, 2015, p. 9).

A luta por reconhecimento e garantia dos direitos das *atingidas* e dos *atingidos* completou cinco anos com avanços importantes, mas poucas resoluções. Em Mariana, foi organizada a Comissão dos Atingidos pela Barragem de Fundão (CABF) com o auxílio do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) e da assessoria técnica da Cáritas Brasileira Regional Minas Gerais. Ao passo que as mineradoras, o Governo Federal, os governos dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo firmaram o Termo de Transação e Ajus-

tamento de Conduta (TTAC), criando a Fundação Renova, organização responsável pela reparação do desastre, coordenada pelas empresas.

Dessa forma, os moradores de Paracatu de Baixo foram tragados por embates jurídicos disputados em reuniões, assembleias e audiências. Acompanhando as atividades da *comunidade*, identifiquei o uso recorrente de um método comparativo para distinguir a vida antes e depois do rompimento da barragem. As(os) *atingidas(os)* evocam o passado para mencionar seus modos de vida em Paracatu em contraste com suas vidas “em Mariana”, na sede municipal. Processos semelhantes foram descritos em diferentes situações de violências e de desastres, acontecimentos que transformaram a vida daqueles que os testemunharam, a exemplo dos sobreviventes do holocausto na Segunda Guerra Mundial, de acordo com Michael Pollak (1989); o desastre de Bhopal, segundo a descrição de Veena Das (1995); ou, de maneira mais geral, a ação da memória em relação a um trauma, como analisaram Antze e Lambek (1996).

Na tentativa de seguir esse método comparativo, utilizo duas figuras de linguagem para representar antes e depois do desastre. Uso o pleonasma cotidiano ordinário para descrever os movimentos diários dos modos de vida da *comunidade*, conforme os moradores me contaram. Uso o paradoxo rotina extraordinária para enfatizar as alterações da vida após o desastre, marcada pela incerteza, pela temporariedade e pelo sofrimento. Essa análise não propõe essencializar o passado, mas, sim, por luz às formas de narrar e reivindicar das(os) *atingidas(os)*, cujo eixo fundamental é esse movimento desencadeado pela memória.

A partir desse uso do passado para as deliberações no presente, voltei minha atenção aos diferentes movimentos que aparecem nas falas das(os) *atingidas(os)*. A memória costura os relatos após o desastre, na medida em que ela constitui os movimentos cotidianos que caracterizam a *comunidade*. Pretendo mostrar que se, por um lado, os movimentos parecem intrínsecos à vida em Paracatu de Baixo, por outro, na cidade os movimentos ora são intensificados, com a inserção de um movimento político institucionalizado, mais próximo às organizações de movimentos sociais, ora o mundo

parece estagnado, numa organização temporária e incerta que confina os moradores em “casas da Renova”, longe de seus vizinhos e parentes, com as crianças *presas*, sem *liberdade*.

Ressalto a diferença dos movimentos da *comunidade* em relação aos movimentos impostos pelo rompimento da barragem e pelas mineradoras. Tenho cuidado com esse argumento justamente para não contribuir com uma aproximação perversa de que o desastre e o deslocamento compulsório seriam do mesmo tipo do que a *comunidade* era e é. Pelo contrário, em minha hipótese ainda em investigação, esses são efeitos de uma configuração estática que produz a destruição e a morte.

Antes de trabalhar com o método comparativo das(os) *atingidas(os)*, retomo, nas duas primeiras partes do texto, a discussão do conceito de comunidade. Na primeira parte, debruço-me especialmente sobre os estudos de comunidade no Brasil para não extrapolar os limites deste capítulo. Meu objetivo é indicar como se consolidou a definição de comunidade isolada, inerte e homogênea. Apesar de os primeiros trabalhos seguirem essas características, demonstro como se trata também de uma solidificação da definição atribuída pelas críticas a esses estudos. Diferentemente, não pretendo fazer uma análise totalizante da ordem social, tampouco desvelar uma realidade; mas, distinguir a abordagem que adoto em minha pesquisa. Assim, na segunda parte, tento relacionar esses estudos com novos usos do termo: de um lado, verificando como esse conceito é apropriado em projetos desenvolvimentistas; de outro, expondo como a noção de comunidade é dinâmica para grupos locais.

Nas partes seguintes, volto a Paracatu de Baixo para mostrar como a *comunidade* é mencionada em diferentes sentidos, visto que a definição estática é renunciada nas descrições feitas pelos moradores ao privilegiarem os movimentos. Na terceira parte combino os relatos acerca dos movimentos cotidianos da *comunidade*, segundo o que elas e eles me disseram do que “a comunidade era” e do que “é da comunidade”. E, por fim, na última parte, refiro-me aos movimentos na cidade, mostrando como a *comunidade* é confiscada, nos termos de Jorge Mattar Villela (2020), pelas

mineradoras e como as(os) *atingidas(os)* reivindicam seus modos de viver, atualizando movimentos do passado e desencadeando novos movimentos.

Definições inertes sobre a mudança

Descrever a *comunidade* pelos seus movimentos esbarra no conceito cristalizado pela Antropologia e pela Sociologia nos anos 1950. Os estudos de comunidades foram introduzidos no Brasil por Emilio Willems (1947) e Donald Pierson ([1951] 1966) com pesquisas no interior paulista, em Cunha e na vila de Cruz das Almas, respectivamente. Inspirados no antropólogo norte-americano Robert Redfield (1941), os pesquisadores descreveram aspectos gerais da vida social de agrupamentos rurais no interior do país. Esses estudos pretendiam identificar os processos de mudança social impulsionados pelo desenvolvimento industrial, pela construção de grandes obras de infraestrutura e pela urbanização. Para isso, definiam a comunidade como uma unidade social com relações tradicionais elementares, que seriam mapeadas e generalizadas em formulações teóricas posteriormente. Essas formulações alimentariam políticas públicas direcionadas à modernização da área rural brasileira que, à época, concentrava a maior parte da população do país.

Instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), o Smithsonian Institute e a Universidade de Columbia financiaram grandes expedições de pesquisa, a exemplo do Projeto do Vale do Rio São Francisco coordenado por Pierson (MAIO; OLIVEIRA; LOPES, 2013). Esses estudos foram fundamentais para a consolidação das Ciências Sociais, especialmente em São Paulo, liderados pela Escola de Sociologia e Política. Os pesquisadores dessa geração ou estavam nessa empreitada, ou a criticavam, lembrando o famoso debate entre Guerreiro Ramos ([1957] 1995, p. 77), crítico ao método “importado” de pesquisa das “minudências da vida social”, e Florestan Fernandes (1958), defensor das análises locais e empíricas precedentes às generalizações teóricas.

O desafio de trabalhar com a noção de comunidade sem cair em simplificações que a coloca em uma dicotomia com a cidade, como um grupo isolado e homogêneo, é uma preocupação desde então. As saídas encontradas pelos pesquisadores contornavam os estudos de comunidade ao evitarem as análises dos “microcosmos” locais ou pesquisarem um aspecto específico da vida social, sem a pretensão de uma análise total. Tento destacar essas questões nesta breve revisão da literatura antes de seguir adiante com meu argumento em relação à *comunidade* de Paracatu de Baixo, para localizar de maneira mais clara as lacunas que o movimento pode ocupar nesse conceito.

A definição dos estudos de comunidade apresentada por Oracy Nogueira (1953, p. 97), os identifica como um “[...] verdadeiro movimento intelectual, o mais vigoroso, até o momento, na história da pesquisa sociológica do país”, nos seguintes termos:

[...] levantamentos de dados sobre a vida social em seu conjunto, relativos a uma área cujo âmbito é determinado pela distância a que se situam nas diversas direções, os moradores mais afastados do centro local de maior densidade demográfica, havendo entre os moradores do núcleo central e os da zona circunjacente, assim delimitada, uma interdependência direta para a satisfação de, pelo menos, parte de suas necessidades fundamentais. (NOGUEIRA, 1953, p. 95).

Desse modo, para Nogueira (1953, p. 97), os estudos levariam ao “conhecimento da realidade nacional”. Apesar das críticas, ele afirmou que havia sustentação teórica e metodológica para os estudos de comunidades, assinalando que o problema estava em alguns trabalhos que exageraram em considerar o isolamento e o fechamento das comunidades (NOGUEIRA, 1953).

A discussão metodológica era central para a definição da comunidade como objeto de estudo. De acordo com a revisão de Mousinho Guidi (1962), os estudos de comunidade usaram um método de pesquisa de “comunida-

des primitivas” para analisar “comunidades civilizadas”.³ Mousinho Guidi (1962, p. 48) definiu a comunidade como a “unidade”, estabelecida em determinada “área ecológica”,⁴ com um grupo de pessoas integrado socialmente que compartilha interesses e valores. A partir disso, ela identificou quatro tipos de variações nos estudos realizados no Brasil: 1. Os estudos que tinham como objeto um problema, exemplo do trabalho de Willems (1947) acerca das alterações causadas com a construção de uma estrada em Cunha; 2. Os estudos de uma “área cultural”, como o de Pierson ([1951]1966) a respeito da “cultura rural” em Cruz das Almas; 3. Os estudos que combinaram “área cultural” e aplicação prática, exemplo de Wagley (1953) acerca do desenvolvimento rural de uma “comunidade amazônica”; 4. Pesquisas que trabalharam as três questões, caso de Marvin Harris (1956) em Rio de Contas, município baiano planejado no período colonial devido à mineração na Chapada Diamantina (MOUSINHO GUIDI, 1962, p. 53).

As considerações feitas por João Baptista Pereira (CONSORTE; PEREIRA; TORRES, 2010, p. 16) acerca desse período ressaltaram a disputa entre metodologias, num cenário de definição e de separação entre Antropologia e Sociologia. Anteriormente aos estudos de comunidade prevaleceu a tradição ensaística, caracterizada pelas interpretações gerais do Brasil. Segundo Oliveira e Maio (2011), representantes dessa tradição, como Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda, criticaram essa transição. No entanto, os estudos de comunidade empregaram uma metodologia de pesquisa de campo e análises qualitativa e quantitativa inéditas no país.

Contudo, as críticas perduraram mais do que os próprios estudos. Segundo Octávio Ianni (1961), havia uma confusão entre objeto e método, o que fez os estudos serem escassos teórica e analiticamente. No âmbito

3 Segundo Redfield (1947), a “sociedade folk”, da qual a comunidade rural faz parte, é um tipo ideal na sociedade civilizada, representa um polo cujo oposto é a “sociedade urbana”, no “continuum folk-urbano”.

4 A noção de área ecológica de Julian Steward (1936) influenciou os estudos de comunidade brasileiros, na medida em que contribuiu para os estudos norte-americanos do campesinato, a exemplo de Wolf (1955) e Mintz (1973).

mais específico da Antropologia, Klaas Woortmann (1972) enfatizou a permanência culturalista nos estudos sobre totalidades funcionais dos grupos sociais. Posteriormente, Suely Koffes (1996) retomou o debate explicando que a crítica precisava ser contextualizada, assim como os estudos. Inspirada na distinção de Clifford Geertz (1989, p. 32) dos estudos “nas” e não “das” comunidades, Koffes (1996) afirmou que o problema não era uma confusão método-objeto, mas um equívoco na articulação do particular com o universal.

Os estudos de comunidade tiveram curta duração, entre as décadas de 1940 e 50. Seu fim foi questionado por Josildeth Consorte (1996), lembrando de sua participação no projeto do estado da Bahia com a Universidade de Columbia, como assistente de Marvin Harris. Consorte (1996) explicou que as possibilidades teóricas e as hipóteses dos estudos no Brasil ficaram aquém das elaboradas pela Antropologia norte-americana. De todo modo, ela detectou o mesmo problema que Koffes (1996):

Ninguém ignorava que as comunidades em estudo não eram isoladas, que sua inserção numa esfera mais ampla de relações era um dado de sua realidade, embora alguns estudos estivessem mais preocupados em analisar aspectos de seu isolamento. O que talvez não estivesse claro para todo mundo era como lidar com a problemática da mudança, exatamente a que em tudo dependia da articulação dos dados sincrônicos com os diacrônicos, da parte com o todo, do particular com o universal, e que, conseqüentemente, orienta a intervenção na realidade. (CONSORTE, 1996, p. 65).

A definição de comunidade coesa, homogênea, fechada e inerte prevaleceu nas referências aos estudos de comunidade, apesar de os próprios autores a rebaterem. De acordo com Maria Goldwasser (1974, p. 71), os estudos não alcançavam um conceito de comunidade unívoco, já que ele “permanece em elaboração”. Assim, havia uma tendência de as pesquisas se distanciarem da comunidade como um tipo ideal e enfatizarem “aspec-

tos dinâmicos”, dando lugar a “conflitos e tensões sociais” (GOLDWASSER, 1974, p. 72-77).⁵

Essa tendência pode ser observada em algumas pesquisas que reconheceram a aproximação, mas não se identificaram como estudos de comunidades, casos de Antonio Candido ([1964] 2010, p. 24), que combinou o estilo ensaísta com a pesquisa empírica de um “agrupamento de parceiros” no interior paulista, e de Beatriz Heredia ([1979] 2013), cujo foco era específico na família e na produção camponesa na Zona da Mata pernambucana.

A captura da comunidade

Desde os primeiros estudos mencionados na parte anterior, verifica-se a necessidade de estabilização das comunidades para os interesses de conhecer, melhorar, ajudar ou governar. No caso de Paracatu de Baixo, a comunidade deve ser estática para ser capturada, reconstruída e reparada. Nesta parte discutirei como as comunidades aparecem nas etnografias recentes, de um lado pela concepção desenvolvimentista, de outro pelas formulações de populações locais.

O meu problema de pesquisa se insere nesse debate considerando as implicações da apropriação do termo comunidade pela Fundação Renova e pelas mineradoras. Diego Ortiz López (2020) notou, em sua etnografia, com os atingidos de Bento Rodrigues que a noção de comunidade é usada exaustivamente nas falas dos técnicos⁶ e nos materiais produzidos pela Renova. Por isso, López (2020, p. 147-150) propôs uma diferenciação, inspirado em Carneiro da Cunha (2009), entre a “comunidade” fabricada pela Renova e a comunidade da qual os atingidos falam.

5 Processo semelhante foi descrito por Silverman (1979) a respeito da mudança dos estudos norte-americanos de “folk” para os estudos do campesinato.

6 As(os) atingidas(os) chamam de técnicos os representantes das mineradoras e os assessores da Cáritas. Em geral, eles são engenheiros, arquitetos, cientistas sociais e psicólogos.

O uso corporativo do termo comunidade é verificado em contextos de grandes empreendimentos e políticas desenvolvimentistas, de acordo com manuais e glossários que guiam as ações empresariais mundiais, como demonstrou Deborah Bronz (2019), especificamente a respeito de uma empresa mineradora brasileira que segue os parâmetros da *International Fiance Corporation* (IFC) e do *International Council on Mining and Metals* (ICMM). Nesses documentos, a comunidade é: “[...] um recorte e uma unidade territorial definida a partir do empreendimento, um conjunto de pessoas que demanda ‘apoio’ e ‘ajuda’, uma unidade governável, um espelho refletindo a própria imagem da empresa” (BRONZ, 2019, p. 335).

A fabricação da comunidade pela Fundação Renova é evidente nas estratégias para construir o reassentamento. O projeto para Paracatu de Baixo é totalmente diferente do que as(os) *atingidas(os)* recomendam e do que falam da terra que habitaram, tema das partes seguintes deste texto. Nos discursos dos técnicos e nos documentos divulgados pela empresa, a comunidade aparece como uma unidade social que pode ser retirada de um lugar e transplantada em outro, nomeado “Nova Paracatu”.⁷ O cadastro de famílias feito inicialmente pelas mineradoras precisava ser fixo, considerando apenas aquelas que tiveram casas destruídas. Além disso, essa estratégia empresarial excluía novas famílias; afinal, em mais de cinco anos após o desastre, pessoas se casaram, outras se separaram e crianças nasceram formando novos núcleos familiares que não entravam na conta inicial das mineradoras.

7 Alguns exemplos de pesquisas que analisaram situações semelhantes relacionadas a reassentamentos estão em Santos (1984), a respeito do deslocamento de povos indígenas no sul do Brasil devido à construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Sigaud (1992) ao descrever as dificuldades na luta por reassentamento, após o deslocamento de populações para longe do rio São Francisco em decorrência da construção da barragem de Sobradinho. Rebouças (2000) que destacou o insucesso de reassentamentos com famílias ribeirinhas do Pontal do Paranapanema. Ao passo que Lima (2008) e Scott (2009) analisaram os reassentamentos de famílias deslocadas pelas barragens de Castanhão e de Itaparica, respectivamente.

A Fundação Renova (2020) aposta em “Uma comunidade com infraestrutura de cidade”, construindo prédios públicos e investindo em um sistema de água tratada. A oposição criada pela empresa entre “comunidade” e “cidade” não se concretiza para as(os) *atingidas(os)*, considerando as próprias condições em que vivem, pois mesmo na sede municipal o acesso ao saneamento básico não é garantido para todos os moradores. No entanto, essa não é a única necessidade do reassentamento, as(os) *atingidas(os)* reivindicam terrenos de tamanho suficiente para fazerem roças e criarem galinhas e porcos, terem um poço para peixe, bem como água suficiente para o uso nessas atividades.

Os projetos de desenvolvimento são tema da Antropologia Social, segundo James Ferguson (2002), desde os anos 1920, considerando a abordagem inicial de Malinowski (1929) a respeito da noção de mudança social. De acordo com Roger Bastide (1974), a escola britânica sustentou a formação da Antropologia Aplicada, primeiramente voltada à administração do Império Britânico, disseminada após a Segunda Guerra Mundial. Nesse período, os estudos de comunidade foram elaborados nos Estados Unidos e no Brasil com interesses semelhantes em guiar a modernização e o desenvolvimento de áreas rurais, como indiquei na parte anterior.

Desde então, a atuação de antropólogos nesses projetos foi incentivada, como sugeriu Lucy Mair (1984), para mediar a relação com as comunidades atingidas. As análises críticas ao discurso desenvolvimentista tiveram força nos anos 1990, a exemplo da pesquisa de Arturo Escobar (1991) que problematiza os projetos financiados por agências internacionais, planejados pelo “primeiro mundo” para “ajudar”, “modernizar” e “desenvolver” as comunidades do “terceiro mundo”.

O conceito de comunidade ganha novos contornos quando analisado a partir das formulações de povos locais. Muito se fala de comunidade nos trabalhos antropológicos produzidos no Brasil recentemente, sobretudo de “comunidades tradicionais”, termo reconhecido pela Constituição Federal de 1988 (ALMEIDA, 2008). Nesse sentido, aparecem diversos usos e definições jurídicas e políticas que são acionadas por diferentes populações, entre

elas quilombolas, ribeirinhos e comunidades de fundo de pasto, para citar poucos exemplos.

Desde então, as comunidades proliferam nas etnografias. Faço um pequeno recorte das pesquisas em que as comunidades estão relacionadas a diferentes movimentos, embora nenhum desses trabalhos tenham se dedicado à relação semântica dessa noção. Alessandra Santos (2014) mostrou como o movimento faz território entre os quilombolas de Pedro Cubas/SP, ao passo que Daniela Perutti (2015) descreveu o movimento de tecer relações no quilombo Família Magalhães/GO. Os acampamentos e os documentos se movimentam para o reconhecimento da comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos/MG, de acordo com Pedro Mourthé (2015). Mexer, mudar e andar pelo país é fundamental para a vida dos quilombolas de Pinheiro/MG, segundo Yara Alves (2016). E, por fim, o estudo de comunidade de Márcia Maria Nobrega de Oliveira (2019) com o povo da Ilha de Massangano, onde as almas estão ameaçadas pela estagnação do rio São Francisco com a barragem de Sobradinho.

Nessas pesquisas, as relações das comunidades se tornam centrais, de modo que os movimentos por territórios, as migrações, as trocas, os fluxos de rios, a circulação de almas e as mudanças não invalidam a noção de comunidade. Essas etnografias têm uma solução para “O problema com a comunidade”, tradução minha do título do livro de Amit e Rapport (2002, p. 2) que diz respeito aos perigos em falar de algo monolítico, homogêneo, ligado à identidade e a um território bem definido num “mundo em movimento”. As etnografias mostram que é possível falar de comunidade em referência à mudança e ao movimento, pois o termo e seus sentidos não estão suspensos num mundo que mexe, mas o acompanha.

De outra forma, os problemas dessas comunidades geralmente são os empreendimentos de interesses empresariais e governamentais nos territórios. Construção de barragens, hidrelétricas, estradas, operação de mineradoras, expansão da fronteira do agronegócio e grilagem de terra são alguns dos conflitos enfrentados no campo. Assim, a análise dessas ques-

tões passa pelo discurso de desenvolvimento nacional e local, como tentei delinear nesta seção.

Diferentemente de evitar o conceito de comunidade por ser restrito ou abrangente demais, pretendo acompanhá-lo seguindo a trilha de minhas interlocutoras de Paracatu de Baixo. Nas partes seguintes, detalharei os movimentos da *comunidade* e construirei meu argumento de que seus sentidos não se prendem ao conceito dos estudos de comunidade nem à definição das mineradoras.

A comunidade descrita pelos movimentos

Acompanhei os moradores de Paracatu de Baixo por 50 dias entre outubro de 2018 e fevereiro de 2019.⁸ Nesse período, participei das reuniões de *atingidas(os)* com técnicos da Renova e da Cáritas. A maioria desses encontros eram debates a respeito do projeto de reassentamento. Nessas ocasiões, era muito comum ouvir um morador começando uma fala anunciando: “Em Paracatu era assim [...]”, seguido por uma caracterização da construção de uma casa, da utilização da água das nascentes, ou ainda a organização de uma celebração católica, como: a Festa do Padroeiro Santo Antônio, a Festa do Menino Jesus, a carreata de Nossa Senhora Aparecida e a Folia de Reis.

Dessa forma, identifiquei o método comparativo que diferencia a vida em Paracatu da vida “em Mariana”. As distinções dos modos de viver se manifestam em conversas triviais, por exemplo, a respeito das verduras colhidas no quintal e a necessidade de comprar verduras na cidade. O que eu denomino com o pleonasmo cotidiano ordinário aparece constantemente na fala das(os) *atingidas(os)* em referência à *comunidade*, seja pensando em contrastes para deliberações no presente ou para reivindicações pensando em resultados futuros, seja para atualizar e compartilhar memórias. Nas conversas que tive, foi recorrente a menção às características de Paracatu ou a algum acontecimento que foi acionado pela memória após o de-

8 Pesquisa de Iniciação Científica financiada pela FAPESP, processo nº 2018/07693-5.

sastre. Adiante tentarei mostrar alguns desses aspectos que me foram relatados, colocando em evidência o que me chamou a atenção: a contiguidade entre *comunidade* e movimento.

Antes de eu conhecer Paracatu de Baixo, Luzia, *atingida* da *comunidade* e membro da CABF, descreveu o lugar a partir de um desenho. Estávamos em uma sala do escritório da Comissão dos Atingidos em Mariana. Ela pegou um papel e uma caneta e fez um traço, explicando que representava o rio Gualaxo do Norte; um círculo sobreposto era a *comunidade*; alguns pontos em torno do círculo, os “sitiantes” de Paracatu de Cima com propriedades maiores, predominantemente para as produções cafeeira e de gado leiteiro. No centro da *comunidade* está a Igreja de Santo Antônio, uma das únicas construções que resistiu à lama de rejeitos na parte baixa. Na parte alta, algumas casas não foram destruídas, bem como a colina onde está o cemitério.

Seguindo as descrições de Luzia, combinando com as conversas que tive com outras moradoras, especialmente Maria Geralda, Dayanne, Rosalina e Maria das Dores, entendi que todas as casas tinham horta e quintal com verduras e frutas, roças com mandioca e feijão. Muitas famílias criavam porcos e galinhas. Algumas tinham cavalos e vacas, outras, ainda, tinham poços de peixe. Os terrenos das casas eram divididos na família; assim, conforme um filho se casava, uma casa era construída no mesmo terreno. Essa configuração de casas de parentes e vizinhos implicava uma grande circulação de pessoas, animais, cultivos e alimentos.

As crianças viviam *soltas e livres*, como minhas interlocutoras mencionaram, sempre demonstrando o contraste à vida *presa* na cidade. Segundo Maria Geralda, seus filhos a acompanhavam na roça até a hora da escola. Em Paracatu de Baixo, havia uma escola de Ensino Primário e Fundamental I. As crianças, os adolescentes e adultos que cursavam o Ensino Fundamental II e Médio percorriam 11 km até a escola do distrito de Águas Claras. Ela me explicou, ainda, que esse movimento entre casas, escolas e roças variava de acordo com a época e os cultivos. Na época do café, muitos moradores trabalhavam para os “sitiantes”, como era o caso dela.

Um deslocamento constante para a cidade levava os jovens em busca de trabalho. Eles moravam em Paracatu, mas passavam a semana “em Mariana”, trajeto de aproximadamente 34 km. Luzia descreveu esse movimento que ela também fazia, dizendo que “os filhos” levavam os alimentos como “formiguinhas” para a cidade e voltavam no final da semana. As moradoras me contaram que esperavam no único ponto de ônibus, no fim da tarde, para ver os passageiros que chegavam e os que seguiam para a comunidade de Pedras.

Os movimentos de circulação, troca e deslocamento de gentes, animais e alimentos são aspectos gerais de comunidades rurais. A coletânea organizada por Comerford, Carneiro e Dainese (2015) trabalha exatamente com os modos de movimentar e “girar”, nos termos da Folia de Reis, nas roças de Minas Gerais. Essas análises verificam as relações e a composição de extensas redes de parentes e vizinhos na zona rural e na zona urbana. O trânsito e as trocas por esses espaços são contínuos, o que permite muitas vezes que as pessoas decidam onde vão se estabelecer e por quanto tempo.

O contraste feito pelos moradores de Paracatu de Baixo pelo método comparativo não é meramente uma oposição rural-urbano, é uma maneira de marcar as diferenças numa escala das possibilidades. Trata-se mais de uma diferença moral e social do que geográfica, como colocou Comerford (2014) a respeito dos deslocamentos de famílias da Zona da Mata mineira para outras regiões, formando redes que estendem a comunidade. No entanto, em Paracatu de Baixo não se vê apenas deslocamentos e mobilidades pelo espaço. Há um movimento fundamental nos relatos da *comunidade*: o movimento do tempo que as(os) *atingidas(os)* acionam com a memória. Esse processo se aproxima do que Ana Claudia Marques (2013) verificou no sertão pernambucano acerca dos mapas de pertencimento feitos a partir do repertório mnemônico.

Os movimentos da *comunidade* eram reforçados com as festas católicas. Cada comunidade tem seu santo padroeiro e sua festa principal; dessa maneira, os moradores transitavam pelos distritos, especialmente aqueles que participavam da Folia de Reis com o itinerário pelas comunidades. “A

Festa do Padroeiro Santo Antônio é da comunidade”, uma “festa de música”, como me explicou Maria Geralda, porque recebia barracas de vendedores de brinquedos e comidas, shows de cantores de música sertaneja e pessoas dos distritos vizinhos. Já na celebração de Nossa Senhora Aparecida ocorria a carreata que saía de Paracatu de Baixo e passava em outros distritos, entre eles Pedras, Águas Claras, Cláudio Manoel e Monsenhor Horta.

A importância dos rituais católicos foi enfatizada por Maria Geralda, pois “todos são católicos em Paracatu. Quem é de lá mesmo, tem raiz lá”. Para comprovar seu argumento, ela esclareceu que havia uma igreja evangélica e uma família que participava dos cultos na *comunidade*: “eles não eram de lá, [...] foram morar em Paracatu”. E essa família não tinha *raiz* na *comunidade*; portanto, não era católica. Essa relação da *comunidade* com a terra e a Igreja fica evidente, na medida em que os moradores organizam os rituais mesmo depois do desastre.

A igreja resistiu à lama, mas tem suas marcas marrons por quase toda a fachada. Essa construção é o principal motivo da ida das(os) *atingidas(os)* a Paracatu, visto que elas e eles lutaram para utilizá-la em festas e em funerais. A Fundação Renova bloqueou a entrada da igreja até o início de 2018. Após “muita luta” e com o apoio da Arquidiocese de Mariana, os moradores tiveram permissão para usar o templo. Apesar das festas estarem diferentes, porque “antes eram mais bonita” e “tinham mais gente”, a *comunidade* festeja junho com Santo Antônio, setembro com Menino Jesus e outubro com Nossa Senhora Aparecida.

No rio Gualaxo do Norte, que atravessa a *comunidade*, também se veem os movimentos em seus fluxos e correntezas. No caminho de Paracatu de Baixo, passando o distrito de Monsenhor Horta, segue-se a estrada tortuosa pelos morros mineiros. Do alto se enxerga o rio cortando o vale. Seguindo o caminho, uma ponte caída em sua margem, resultado do turbilhão de lama. O rio dessedentava os animais, irrigava as roças e era “o nosso lazer”, como disse Luzia lembrando das cachoeiras. Ela continuou afirmando que, diferentemente da situação da cidade e do reassentamento,

Paracatu tinha água em abundância. Eram oito nascentes, “as águas eram livres”, concluiu Luzia.

A água relacionada à liberdade foi descrita, também em Minas Gerais, por Zhouri, Oliveira e Laschefski (2011, p. 39) acerca das alterações causadas na alimentação e na independência de camponeses atingidos por uma represa no Vale do Jequitinhonha, mudando as formas de acesso à água e a vazão dos rios. Ao passo que Galizoni e Ribeiro (2013, p. 80) identificaram diferentes tipos de águas, formas de gestão e qualidades em comunidades na Serra da Mantiqueira, mostrando que a água boa é a água livre.

Os movimentos, em diferentes sentidos e manifestados por formas variadas, indicam aspectos da *comunidade*, de acordo com relatos posteriores à destruição da terra onde essas manifestações ocorriam. A possibilidade do movimento garantia o que as(os) *atingidas(os)* chamam de *liberdade*. A *liberdade* aparece na condição de se movimentar pelos terrenos, pelas casas dos parentes e vizinhos, de falar alto para conversar de uma casa à outra, de deixar as crianças *soltas* na *comunidade*, de ir para roça ou para cidade, de comer o que pegar na horta sem precisar de dinheiro para comprar na feira. O rompimento da barragem, o deslocamento dos moradores e o controle do tempo e do espaço feito pelas mineradoras e pela Fundação Renova cerceiam a *liberdade*. Assim como “as águas”, elas e eles eram *livres* em Paracatu. Já “em Mariana”, a vida nas casas distantes uma das outras é relacionada à falta de *liberdade* e a estar *preso*.

O movimento é imprescindível para *comunidade*. Ele aparece nas falas que a descrevem e a definem. O método comparativo usado para pensar, falar e agir invoca o passado para constituir o cotidiano ordinário e a rotina extraordinária, da qual tratarei na parte a seguir. Ressalto que essas duas constituições não têm a pretensão de retratar a realidade da *comunidade*, elas são fragmentos das descrições que ouvi a respeito de uma interrupção abrupta e violenta dos modos de viver.

Nesse sentido, as definições de *comunidade* elaboradas após o desastre correspondem mais a uma multiplicidade do que a uma unidade. Mostrarei, na próxima parte, que a *comunidade* também não é homogênea, o

que indica como esses relatos se encontram e estão em conflito. A polissemia de *comunidade* cria possibilidades. Ao mesmo tempo em que a *comunidade* pode ter acabado, ela ainda é criada pelos moradores.

O deslocamento da comunidade

As mineradoras proprietárias da barragem de Fundão administram o lugar em que as(os) *atingidas(os)* moram, quanto elas e eles recebem de indenização mensal e como organizam o tempo, determinando suas atividades diárias. Elas e eles explicam que são “atingidos todos os dias” durante mais de cinco anos, já que, a cada dia que passa, o sofrimento e a espera aumentam. De acordo com diversos relatos de moradores de Paracatu de Baixo, ou “não tem nada para fazer”, pois estão *presos* na cidade, ou “não tem tempo para nada” devido à agenda de reuniões semanais com os técnicos e à chegada inesperada de advogados, jornalistas e pesquisadores.

“Tudo mudou”, o “mundo acabou”, costumam dizer as(os) *atingidas(os)*. Eu chamo de rotina extraordinária essa configuração que não se estabelece como o cotidiano da *comunidade*, porque é temporária na cidade; incerta, pois as promessas das mineradoras e os prazos estabelecidos judicialmente não são cumpridos; e, ameaçadora, considerando os riscos de novos rompimentos de barragens em Minas Gerais. Em outro artigo analisei essa rotina, descrevendo especialmente as reuniões e as estratégias elaboradas pela *comunidade* para “aprender a ser atingido” e “aprender a linguagem” (MARCURIO, 2020).

Nessa rotina emergiu mais uma noção de movimento, relacionada aos movimentos sociais. O duplo sentido intencional indica o mover-se, as linhas de fuga, lembrando da proposta de Marcio Goldman (2007), inspirado em Deleuze e Guattari, a respeito de movimentos sociais que não se prendem à identidade e à institucionalidade que se convencionou associar a eles. Apesar da importância inicial do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) após o desastre, os moradores de Paracatu de Baixo não se vincularam a ele. No entanto, as reuniões, a “linguagem” e a organização

da CABF são semelhantes às configurações descritas, por exemplo, por Comerford (1999) acerca de sindicatos rurais em Minas Gerais, e por Guedes (2015) a respeito de garimpeiros goianos associados ao MAB.

Essa combinação de movimentos foi identificada por Mourthé e Alves (2015, p. 183) com o argumento de que os movimentos quilombolas são um “universo muito mais móvel que a burocracia estatal ou jurídica”. Aproximo os movimentos das(os) *atingidas(os)* a esse universo móvel, onde a *comunidade* luta pelos seus modos de vida dinâmicos. Os processos judiciais, as atas e os documentos tentam descrever e definir a *comunidade*. Os técnicos estabelecem os ritmos das vidas e os prazos de cada atividade. Cercados, os moradores buscam possibilidades para constituir formas de viver.

A luta das(os) *atingidas(os)* para a reparação integral dos direitos ocorre pelo mesmo movimento temporal que descrevi na parte anterior, o método comparativo: o que a *comunidade* tinha precisa ser reparado, indenizado e compensado. As reivindicações dos moradores ocorrem por esse método ao diferenciarem o que “era” e o que “é”, o que “tinha” e o que “tem” em relação às condições de vida “em Mariana” e às propostas do projeto de reassentamento. Acima mostrei como os moradores descrevem a *comunidade* acionando os movimentos, aqui elucidarei como esse método funciona na rotina.

Para isso, descrevo brevemente uma situação que presenciei em uma reunião em fevereiro de 2019. A pauta consistia em expor o planejamento urbanístico e o saneamento básico do reassentamento. Os técnicos contratados pela Renova conduziram a reunião com apresentações de slides ilustrando a “Nova Paracatu”. Os moradores podiam tomar poucas decisões, já que estavam decididos pela Fundação o sistema de captação de água tratada, a estação de tratamento de esgoto, as localizações dos prédios públicos, os projetos e os desenhos da praça e da igreja. Mesmo assim, os técnicos disseram que “é a comunidade que tem que decidir”, incentivando a participação nas escolhas das espécies de árvores a serem plantadas, dos bancos da praça e da pavimentação das ruas.

Os debates começaram abordando o que “tinha” e o que “não tinha” em Paracatu. Um morador perguntou se no reassentamento teria um espaço destinado para os cavalos, para amarrá-los, pensando nos dias de cavalgada. Em resposta, uma moradora discordou da realização da cavalgada na praça, pois os cavalos sujariam e estragariam tudo, em suas palavras. Um terceiro morador se levantou para sugerir a construção de um espaço específico para essa atividade. Diante disso, uma senhora idosa da *comunidade* respondeu com firmeza que não existia cavalgada em Paracatu de Baixo; portanto, não deveriam pensar a esse respeito. O homem que formulou a questão discordou, explicando que a cavalgada existia antes da pavimentação das ruas de Paracatu, nos anos 1990, depois disso se tornou um “encontro de cavalos na praça”. A discussão continuou em outros aspectos, até que a senhora se levantou e encerrou a conversa: “Você não morava lá, você não sabe como era!”.

Essa situação põe luz à relação entre memória, passado e *comunidade*. As diferentes descrições sugerem perspectivas do que é e do que era a *comunidade*, de quais características a definem e de quem a compõe. O que faz de algo ou de alguém “da comunidade”? Parece-me que essa pergunta emerge depois do deslocamento compulsório, quando a *comunidade* se tornou uma questão. Dessa maneira, é possível ouvir que “a festa de Santo Antônio é da comunidade”, ou que uma pessoa “não é da comunidade”.

O passado dá as possibilidades de movimento ao ser acionado por diferentes narrativas, muitas vezes conflituosas, a respeito de como “era”, quando “foi” e o que “tinha” na *comunidade*. Portanto, o passado não se restringe a um modelo a ser reproduzido. Se, por um lado, a Fundação Renova trabalha nos termos da reconstrução da “Nova Paracatu”, por outro, os moradores se aliam à terra devastada. Para elas e eles, é impossível reconstruir a *comunidade*: a terra e o rio estão poluídos; suas casas que, na maioria das vezes, foram casas de seus pais e de seus avós, desabaram; não houve vítimas fatais no momento do desastre em Paracatu de Baixo, mas posteriormente muitos adoeceram e, especialmente os idosos, morreram “de tristeza”.

A *comunidade* luta pelo reassentamento mostrando os problemas e as diferenças a partir da escassez de movimento: sem o rio Gualaxo do Norte, sem a estrada que liga a Pedras, sem os mesmos vizinhos, sem a mesma igreja, sem o morro do cruzeiro, sem o mesmo cemitério, sem a terra preparada para a agricultura. Além disso, quando estiverem reassentados, as crianças já estarão grandes, “não vamos conhecer ninguém”, temem os moradores.

Novos caminhos são abertos usando o método comparativo em busca de formas de habitar a cidade. As(Os) *atingidas(os)* tentam, mas não podem escolher exatamente suas residências, pois elas são alugadas pela Fundação Renova. A maneira como se referem às casas deixa claro: são as “casas da Renova”. Maria das Dores, senhora “nascida e criada” em Paracatu de Baixo, explicou-me o processo de escolha de sua residência na cidade. “A Renova queria me colocar numa quitinete!”, ela anunciou indignada. Negou-se veementemente, já que em Paracatu ela vivia em uma casa de três quartos grandes, sala, terreiro, quintal, cozinha grande com fogão a lenha, diversas plantações em sua horta, criações de animais e poço de peixe, como descreveu. A Fundação lhe respondeu que o espaço seria suficiente, pois ela vivia sozinha. Maria das Dores continuou: “briguei até conseguir uma casa”. Ainda assim, quando se mudou, recebeu o “kit de móveis” e se surpreendeu novamente com a mesa de quatro cadeiras: “Um absurdo! Tenho seis filhos e seis netos!”, indicando a impossibilidade do encontro de sua família na casa. Diante disso, ela comprou uma mesa de oito cadeiras.

Um outro movimento pode ser percebido na zona urbana, um desvio do controle e das limitações impostas pela Renova: a construção de casas próprias em áreas de “ocupação”. As parcelas de indenizações já recebidas são utilizadas para a aquisição de terrenos em áreas periféricas, onde os moradores constroem suas casas com a ajuda de antigos vizinhos da *comunidade*. Nesse processo, as(os) *atingidas(os)* erguem suas casas próximas umas das outras, como o caso de uma família que construiu duas casas em um mesmo terreno, uma habitada pelos pais e a outra habitada pelo filho,

pela nora e pelos netos. Dessa forma, muitas(os) *atingidas(os)* moram no mesmo bairro, estabelecendo relações de vizinhança.

As situações que descrevi nesta parte podem ser analisadas de uma maneira mais precisa com os conceitos de Villela (2020). Paracatu de Baixo foi destruída, os modos de vida e os termos relacionados a eles foram confiscados. Segundo o autor:

Confiscar não é apenas explorar nem expropriar. É decompor e recompor uma composição, transformar composição em organização, rearticular as suas partes impedindo por diversos meios (legais, regulamentares, perceptivos, morais, familiares, arquitetônicos, epistemológicos) que elas perseverem a composição anterior. (VILLELA, 2020, p. 282).

Além de pessoas, casas, alimentos e rituais, a *comunidade* e a *liberdade* foram confiscadas, após o desastre, pelas mineradoras. Essas confiscações não se restringem à ordem pragmática, também podem ser semânticas, como mostrou Sara Munhoz (2020) a respeito do desejo por consenso e estabilização dos termos jurídicos. Retorno ao debate das duas primeiras partes do texto em que a comunidade, como conceito e como unidade social, é caracterizada como inerte e homogênea para ser descrita, analisada, definida e ajudada.

São os movimentos, em seus diferentes sentidos, que levam a *comunidade* a um caminho anti-confiscatório de insurgência, isto é, ao “[...] movimento de criação contínua das possibilidades de vida, de ativação da potência de pensar, agir e sentir” (VILLELA; VIEIRA, 2020, p. 22). A circulação de pessoas entre roças, distritos e cidade, as trocas de cultivos e alimentos entre parentes e vizinhos, as mobilizações de diferentes tempos, as construções de casas na periferia, as idas à Igreja de Santo Antônio e as reivindicações pela reparação integral criam as possibilidades de viver depois desastre.

A potência motriz da *comunidade* está na terra natal. *Ter raiz* em Paracatu, como disse Maria Geralda, permite que elas e eles façam compa-

rações acionando o passado para viver o presente e reivindicar o futuro. A *raiz* difere de estar *preso*, forma que se encontram na cidade e que encerra os movimentos cotidianos. Os modos de vida *soltos* e *livres* estão na *raiz* da *comunidade*.

Considerações finais

Trabalhei com argumentos de minha pesquisa em andamento para mostrar os relatos de moradores de Paracatu de Baixo a respeito da *comunidade*, dos modos de vida e de seus movimentos, tanto no que eu chamo de cotidiano ordinário quanto na rotina extraordinária, imposta com o rompimento da barragem de Fundão. Percebi que as falas das(os) *atingidas(os)* são encadeadas pelo método comparativo, uma forma de a memória operar com tempos marcados pelo antes e o depois do desastre, em que o passado é utilizado como uma maneira de reivindicar, deliberar e criar.

A *comunidade* pode ser mais do que um território e do que um grupo de pessoas definido com práticas comuns, como sugerem as definições clássicas. A breve retomada do conceito de comunidade e seus usos recorrentes aproximam meu trabalho de uma corrente extensa que não se limita ao isolamento e à homogeneidade das comunidades. A repetição excessiva do termo e de seus problemas não invalidam seu uso, conforme mostram as etnografias recentes. Paracatu de Baixo revela possibilidades da *comunidade* em movimento, cuja definição é coextensiva a ele.

A necessidade de uma definição estática é própria dos anseios jurídicos das práticas estatais e empresariais. Os movimentos, a polissemia e os conflitos não são capturados por essas práticas que, inclusive, tentam desestimular, barrar e apagar as variações. Além disso, os movimentos da *comunidade* não se reduzem nem ao modelo institucionalizado de um movimento social com a organização das(os) *atingidas(os)*. Os movimentos, enraizados no passado, seguem de muitas maneiras, dizem respeito às roças, às hortas, aos vizinhos, às casas e ao Padroeiro Santo Antônio. São essas

relações que compõem a luta pelos direitos de moradia, de água e de terra após o desastre.

Referências bibliográficas

AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA). *Encarte especial sobre a Bacia do Rio Doce: rompimento da barragem em Mariana/MG. Conjuntura dos Recursos Hídricos no Brasil, Informe 2015*. [S. l.]: Agência Nacional de Águas, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ALVES, Yara de Cássia. *A casa raíze o vôo de suas folhas: Família, Movimento e a casa entre os moradores de Pinheiro – MG*. 2016. 179 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

AMIT, Vered; RAPPORT, Nigel. *The trouble with community: anthropological reflections on movement, identity and collectivity*. London: Pluto Press, 2002.

ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael (ed.). *Tense past: cultural essays in trauma and memory*. New York: Routledge, 1996.

BASTIDE, Roger. *Applied Anthropology*. New York: Harper Torchbooks, 1974.

BRONZ, Deborah. As comunidades não cabem nos modelos: análise de um manual empresarial de relacionamento com comunidade. In: TEIXEIRA, Carla; LOBO, Andréa; ABREU, Luiz Eduardo (org.). *Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais*. Brasília: ABA Publicações, 2019, 2019. p. 311-340.

CANDIDO, Antonio [1964]. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11. Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 311-373.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

COMERFORD, John Cunha. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas*, v. 8, n. 2, p. 7-29, 2014.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2015.

CONSORTE, Josildeth. Os estudos de comunidade no Brasil: uma viagem no tempo. In: FALEIROS, Maria; CRESPO, Regina (org.). *Humanismo e compromisso: ensaios sobre Octávio Ianni*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 51-68.

CONSORTE, Josildeth; PEREIRA, João Baptista; TORRES, Lilian. Estudos de comunidade: um encontro. *Ponto Urbe*, v. 6, p. 1-21, 2010.

DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

ESCOBAR, Arturo. Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. *American Ethnologist*, v. 18, n. 4, p. 658-682, 1991.

FERGUSON, James. Development. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (org.). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, 2002. p. 234-243.

FERNANDES, Florestan. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo: Ed. Anhambi, 1958.

FUNDAÇÃO RENOVA. *Informe do Reassentamento de Paracatu de Baixo*. 18 ed. Mariana, 30 out. 2020.

GALIZONI, Flávia; RIBEIRO, Eduardo. Água, Terra e Família: uma etnografia dos recursos hídricos nas comunidades camponesas da Mantiqueira mineira. *Revista UFMG*, v. 20, n. 2, p. 68-93, 2013.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 13-41.

GOLDMAN, Marcio. Introdução: Políticas e subjetividades nos ‘Novos Movimentos Culturais’. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 9, p. 8-22, 2007.

GOLDWASSER, Maria. Estudos de Comunidade: Teoria e/ou método?. *Revista de Ciências Sociais*, v. 5, n. 1, p. 69-81, 1974.

GUEDES, André Dumans. Andança, agitação, luta, autonomia, evolução. Sentidos do movimento e da mobilidade. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas*, v. 9, p. 111-141, 2015.

GUERREIRO RAMOS, Alberto [1957]. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

HARRIS, Marvin. *Town & country in Brazil: a social-anthropological study of a small Brazilian town*. New York: The Norton Library, 1956.

HEREDIA, Beatriz [1979]. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013.

IANNI, Octávio. Estudo de comunidade e conhecimento científico. *Revista de Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 109-119, 1961.

KOFFES, Suely. As pedras e o arco: os estudos de comunidade e a atualidade de antigas questões. In: FALEIROS, Maria; CRESPO, Regina (org.). *Humanismo e compromisso: ensaios sobre Octávio Ianni*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 41-50.

LIMA, Roberto. Mundar o sertão: ou quando o Jaguaribe virou açude no Ceará. *Avá*, v. 13, p. 59-76, 2008.

LÓPEZ, Diego Ortiz. *O Bento das crianças: o (re)fazer da vida após o rompimento da barragem de Fundão em Mariana (MG)*. 2020. 179 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

MAIO, Marcos Chor; OLIVEIRA, Nemuel; LOPES, Thiago. Donald Pierson e o Projeto do Vale do Rio São Francisco: cientistas sociais em ação na Era do Desenvolvimento. *Dados*, v. 56, n. 2, p. 245-284, 2013.

MAIR, Lucy. *Anthropology and development*. London: Macmillan Education UK, 1984.

MALINOWSKI, Bronislaw. Practical Anthropology. *Africa*, v. 2, n. 1, p. 22-38, 1929.

MARCURIO, Gabriela de Paula. A rotina extraordinária da comunidade de Paracatu de Baixo (MG) após o rompimento da barragem de Fundão. *Equatorial*, v. 7, n. 13, p. 1-23, 2020.

MARQUES, Ana Claudia. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, n. 4, p. 716-733, 2013.

MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (org.). *Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição*. Rio de Janeiro: Folio Digital; Letra e Imagem, 2016.

MINTZ, Sidney. A note on the definition of peasantries. *The Journal of Peasant Studies*, v. 1, n. 1, p. 91-106, 1973.

MOURTHÉ, Pedro. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. 2015. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

MOURTHÉ, Pedro; ALVES, Yara. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre caminhadas quilombolas. *Cadernos de campo*, v. 24, p. 183-201, 2015.

MOUSINHO GUIDI, Maria Laís. Elementos de análise dos ‘Estudos de Comunidades’ realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960. *Educação e Ciências Sociais*, v. 10, n. 19, p. 45-85, 1962.

MUNHOZ, Sara Regina. Confiscações semânticas e afetivas: famílias na jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça. In: VIEIRA, Suzane

A.; VILLELA, Jorge M. (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 210-243.

NOBREGA DE OLIVEIRA, Márcia Maria. *Andar “mais eu”*: os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha do Massangano, PE. 2019. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. Os Estudos de Comunidades no Brasil. *Revista De Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 95-103, 1955.

OLIVEIRA, Nemuel; MAIO, Marcos Chor. Estudos de Comunidade e ciências sociais no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 3, p. 521-550, 2011.

PERUTTI, Daniela Carolina. *Tecer amizade, habitar o deserto*: uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO). 2015. 266 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIERSON, Donald [1951]. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

POEMAS – Grupo Política, Economia, Mineração, Ambiente e Sociedade. *Antes fosse mais leve a carga*: avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG). Relatório Final, Mimeo, 2015.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

REBOUÇAS, Lídia Marcelino. *O planejado e o vivido*: o reassentamento de famílias ribeirinhas no Pontal do Paranapanema. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2000.

REDFIELD, Robert. *The folk culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1941.

REDFIELD, Robert. The folk society. *The Amer. J. of Sociology*, v. LII, n. 4, p. 293-308, 1947.

SANTOS, Alessandra Regina. *Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer: uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas, um remanescente de quilombo do Vale do Ribeira-SP*. 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Construção de Barragens e Sociedades Indígenas No Sul do Brasil. *Revista Ciências e Cultura*, v. 36, n. 6, p. 1-26, 1984.

SCOTT, Parry. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SIGAUD, Lygia. O efeito das tecnologias sobre as comunidades rurais: o caso das grandes barragens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 7, p. 1-13, 1992.

SILVERMAN, Sydel. The peasant concept in anthropology. *The Journal of Peasant Studies*, v. 7, n. 1, p. 49-69, 1979.

STEWART, Julian. The economic and social basis of primitive bands. In: KROEBER, Alfred (ed.). *Essays in Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1936. p. 311-350.

VILLELA, Jorge Mattar. Confiscações, lutas anti-confiscatórias e antropologia modal. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 277-307.

VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar. Introdução. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 11-33.

WAGLEY, Charles. *Amazon town: a study of man in the tropics*. New York: The Macmillan Company, 1953.

WILLEMS, Emilio. *Cunha, tradição e transição em uma cultura do Brasil*. São Paulo: Rothschild Loureiro, 1947.

WOLF, Eric. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist*, v. 57, n. 3, p. 452-471, 1955.

WOORTMANN, Klaas. *A Antropologia brasileira e os estudos de comunidade*. *Universitas*, v. 11, p. 103-140, 1972.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel; LASCHEFSKI, Klemens. A supressão da vazante e o início do vazio: água e “insegurança administrada” no Vale do Jequitinhonha – MG. *Anuário Antropológico*, v. II. p. 23-53, 2011.