

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO

Jorge Augusto Santos das Mercês

**DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO EM BREU BRANCO:
EXPERIÊNCIA DA PERDA E PERDA DA EXPERIÊNCIA NA DINÂMICA DE
HABITAR**

Belém

2023

Jorge Augusto Santos das Mercês

**DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO EM BREU BRANCO:
EXPERIÊNCIA DA PERDA E PERDA DA EXPERIÊNCIA NA DINÂMICA DE
HABITAR**

Tese de doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU) sob orientação do prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro.

Belém

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)

M553d Mercês, Jorge Augusto Santos das.
Deslocamento compulsório em Breu Branco :
Experiência da perda e perda da experiência na dinâmica de
habitar / Jorge Augusto Santos das Mercês. — 2023.
157 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Fabio Fonseca de Castro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará,
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-
Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico
Úmido, Belém, 2023.

1. Deslocamento compulsório. 2. Hidrelétrica de
Tucuruí. 3. Memória. 4. Trauma. 5. Experiência cultural.
I. Título.

CDD 301

Jorge Augusto Santos das Mercês

**DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO EM BREU BRANCO:
EXPERIÊNCIA DA PERDA E PERDA DA EXPERIÊNCIA NA DINÂMICA DE
HABITAR**

Banca Examinadora

Dr. Fábio Fonseca de Castro (Orientador)

Dr.^a Voyner Ravena Cañete (Examinadora externa)

Dr.^a Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães dos Santos
(Examinadora externa)

Dr.^a Marcela Vecchione Gonçalves (Examinadora interna)

Dr. Thales Maximiliano Ravena Cañete
(Examinador interno)

AGRADECIMENTOS

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão de bolsa de pesquisa durante o doutorado.

Aos meus interlocutores em Breu Branco e Tucuruí, que se dispuseram a dedicar seu tempo para contribuir com a realização desta pesquisa. Entre estas pessoas agradeço em especial à Olgarina Araújo, que foi quem me acolheu em sua casa e me orientou em Breu Branco desde que cheguei lá pela primeira vez.

Ao meu orientador, Fábio Fonseca de Castro, pela paciência e apoio em todos os momentos de realização desta pesquisa, desde os primeiros esboços do que ela se tornaria durante os anos de mestrado em que ele foi coorientador.

À Voyner Ravena Cañete, minha orientadora de mestrado e, desde então, amiga. À Sônia Magalhães, por ter aberto o caminho de pesquisa que, titubeante, tentei seguir. À Marcela Vecchione, por ter sido minha ancoragem de segurança no ambiente relativamente tenso da entrevista para ingresso no doutorado do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e desde então ter sido uma interlocutora costumaz.

À minha mãe, Maria de Nazaré (a Dete), pelo suporte e base familiar sem a qual não seria possível arriscar uma carreira acadêmica; às minhas tias, Sandra e Cecília, sempre presentes em todos os momentos da minha vida, dos mais graves aos mais banais; à minha tia Simaia Mercês, que é uma inspiração para mim desde a adolescência.

Ao meu pai, Jorge Alberto Sales das Mercês.

Aos meus irmãos, Filipe Santos das Mercês, Raphael Santos das Mercês e Marcos Vinícius, pela companhia, conselhos e contribuições nos debates necessários ao andamento e conclusão desta pesquisa.

À Daniela Padilha Macedo, minha namorada, pelo incentivo que me deu para que eu continuasse a escrever mesmo diante das dificuldades que as dinâmicas da vida aqui em Altamira impõem e impuseram. Por dedicar seu tempo, cuidado e carinho quando precisei e por me tornar parte da sua família enquanto estou longe da minha.

Aos meus amigos e amigas mais presentes: Victor Pedrosa Paixão – o Peixe –, Joyce Medeiros de Melo, Rafael Galvão, Malenna Farias, Débora

Dantas, Antônio Bastos, Polyana Gonçalves, Patrícia Santana, Daniel Chagas, Samuel e Fernando Chagas, Rodrigo Gomes, Nathalia Pacheco, Vitória Ferreira, Iuri Moraes, Adhara Abdala e Yasmin Loureiro.

Ao Vitor Alexandrino e Larissa Pinheiro, pela retomada da nossa antiga amizade neste lugar que é novo para mim e pelo suporte que recebo deles aqui de onde escrevo.

Aos amigos em relação aos quais gostaria de estar mais próximo: Guilherme Guerreiro, Cynthia Cardenas, Jéssica Solorzano e Brenda Taketa e André Galvão.

RESUMO

Esta pesquisa trata da memória de pessoas deslocadas compulsoriamente desde 1984 pela implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHE-Tucuruí). A partir de uma abordagem fenomenológica do problema, a tese se propõe a compreender e descrever os fluxos da memória de um evento de intensa violência naquilo que dela se perde, ora na forma de ocultamento do significado como estratégia política; ora como interdição do significante na cadeia de significação, visando a contribuição desta dinâmica para conformação de afetos relativos ao habitar. Para este objetivo foi realizada pesquisas de campo com perfil etnográfico em meses intermitentes entre 2016, 2017 e 2018 e em 2022. Durante os períodos de trabalho de campo foi realizada observação participante, com imersão no cotidiano dos interlocutores desta pesquisa, consulta a arquivos pessoais compostos, sobretudo, por fotos; bem como realização de entrevistas semiestruturadas e entrevistas não-estruturadas com pessoas deslocadas compulsoriamente no município de Breu Branco durante a primeira fase das obras da UHE-Tucuruí, ocorrida entre os anos de 1970 e 1980. O enchimento do reservatório desta hidrelétrica ocasionou a submersão de quatorze povoados, entre eles, o Breu Velho (objeto desta pesquisa). Tendo em vista que esta pesquisa foi realizada em partes durante a pandemia do novo coronavírus (2020-2022), as pesquisas de campo foram condicionadas pela gravidade do problema em cada momento, tendo em vista que os meus interlocutores são pessoas idosas e, por isso, faziam parte do grupo de risco na pandemia em curso até aquele momento. Os dados demonstram como o fenômeno de intensa violência implicado no deslocamento compulsório opera através da dinâmica da herança – das latências e silêncios do processo social que mantém a memória no campo da disputa. Deste modo, por um lado, os silêncios racionalizados no processo social de disputa sobre a memória encontram caminho de enunciação em ambientes alternativos às regras que a racionalidade dominante nas instituições disciplinares impõe ao que considera razoável. Por outro lado, como experiência ontológica do trauma pela interdição do significante, os silêncios, os vazios de significação, podem ser entrevistados seja nos sintomas que o trauma manifesta ao introduzir a lei da repetição dos atos sintomáticos presentes na estrutura de ação dos sujeitos, seja pelo contorno que os significados fazem desta experiência, matizando com afeto melancólico as narrativas acerca da experiência da perda. Ressalta-se que, no caso em foco, os processos de reparação operam em região do Ser distinta daquela em que o trauma se inscreve; visto que a objetificação da perda se conduz sobre solo ôntico, enquanto o trauma se manifesta em região ontológica.

PALAVRAS-CHAVE: Deslocamento Compulsório; Hidrelétrica de Tucuruí; Memória; Trauma; Experiência Cultural.

ABSTRACT

This research deals with the memory of people compulsorily displaced since 1984 by the implementation of the Tucuruí Hydroelectric Power Plant (UHE-Tucuruí). From a phenomenological approach to the problem, the thesis proposes to understand and describe the flows of memory of an event of intense violence in what is lost, sometimes in the form of concealment of meaning as a political strategy; sometimes as an interdiction of the signifier in the chain of meaning, aiming at the contribution of this dynamic to the conformation of affections related to dwelling. For this purpose, field research with an ethnographic profile was carried out in intermittent months between 2016, 2017 and 2018 and in 2022. During the periods of field work, participant observation was carried out, with immersion in the daily life of the interlocutors of this research, consultation with personal files composed, above all, for photos; as well as carrying out semi-structured and non-structured interviews with compulsorily displaced people in the municipality of Breu Branco during the first phase of the UHE-Tucuruí works, which took place between the years 1970 and 1980. The filling of the reservoir of this hydroelectric plant caused the submersion of fourteen villages, among them, Breu Velho (object of this research). Bearing in mind that this research was carried out in parts during the new coronavirus pandemic (2020-2022), field research was conditioned by the severity of the problem at each moment, bearing in mind that my interlocutors are elderly people and, therefore, were part of the risk group in the ongoing pandemic until that moment. The data demonstrate how the phenomenon of intense violence implied in compulsory displacement operates through the dynamics of inheritance – the latencies and silences of the social process that keeps memory in the field of dispute. In this way, on the one hand, the rationalized silences in the social process of dispute over memory find a way of enunciation in alternative environments to the rules that the dominant rationality in disciplinary institutions imposes on what it considers reasonable. On the other hand, as an ontological experience of trauma through the interdiction of the signifier, the silences, the voids of meaning, can be glimpsed either in the symptoms that the trauma manifests when introducing the law of repetition of symptomatic acts present in the structure of action of the subjects, or by the outline that the meanings make of this experience, coloring the narratives about the experience of loss with melancholic affection. It is emphasized that, in the case in question, the reparation processes operate in a region of the Being different from that in which the trauma is inscribed; since the objectification of the loss is conducted on ontic soil, while the trauma is manifested in an ontological region.

KEY-WORDS: Mandatory Resettlement; Hydroelectric Power Plant of Tucuruí; Memory; Trauma; Cultural Experience.

RESUMEN

Esta investigación trata de la memoria de las personas desplazadas forzosamente desde 1984 por la implantación de la Usina Hidroeléctrica de Tucuruí (UHE-Tucuruí). Desde un abordaje fenomenológico del problema, la tesis se propone comprender y describir los flujos de memoria de un evento de intensa violencia en lo que se pierde, a veces bajo la forma de ocultamiento de sentido como estrategia política; a veces como interdicción del significante en la cadena de sentido, visando la contribución de esta dinámica a la conformación de afectos relacionados con el habitar. Para ello, se realizó una investigación de campo con perfil etnográfico en meses intermitentes entre 2016, 2017 y 2018 y en 2022. Durante los periodos de trabajo de campo se realizó observación participante, con inmersión en el cotidiano de los interlocutores de esta investigación, consulta de archivos personales compuestos, sobre todo, por fotografías; así como la realización de entrevistas semiestructuradas y no estructuradas con desplazados forzosos en el municipio de Breu Branco durante la primera fase de las obras de la UHE-Tucuruí, que se llevó a cabo entre los años 1970 y 1980. El llenado del embalse de esta hidroeléctrica provocó el hundimiento de catorce aldeas, entre ellas, Breu Velho (objeto de esta investigación). Teniendo en cuenta que esta investigación se realizó en partes durante la pandemia del nuevo coronavirus (2020-2022), la investigación de campo estuvo condicionada por la gravedad del problema en cada momento, teniendo en cuenta que mis interlocutores son personas de la tercera edad y, por tanto, formaban parte del grupo de riesgo en la pandemia en curso hasta ese momento. Los datos demuestran cómo el fenómeno de la violencia intensa implicada en el desplazamiento forzoso opera a través de la dinámica de la herencia: las latencias y silencios del proceso social que guarda la memoria en el campo de la disputa. Así, por un lado, los silencios racionalizados en el proceso social de disputa por la memoria encuentran una forma de enunciación en entornos alternativos a las reglas que la racionalidad dominante en las instituciones disciplinarias impone a lo que considera razonable. Por otra parte, como experiencia ontológica del trauma a través de la interdicción del significante, los silencios, los vacíos de sentido, pueden vislumbrarse tanto en los síntomas que el trauma manifiesta al introducir la ley de repetición de los actos sintomáticos presentes en la estructura de acción de los sujetos, o por el trazo que los significados hacen de esta experiencia, tiñendo de afecto melancólico los relatos sobre la experiencia de pérdida. Se destaca que, en el caso en cuestión, los procesos de reparación operan en una región del Ser diferente a aquella en la que se inscribe el trauma; ya que la objetivación de la pérdida se realiza en suelo óptico, mientras que el trauma se manifiesta en una región ontológica.

PALABRAS CLAVE: Desplazamiento Obligatorio; Presa Tucuruí; Memoria; Trauma; Experiencia cultural.

LISTA DE ABREVIATURAS

Acre	AC
Agência Nacional de Energia Elétrica	ANEEL
Alumina do Norte do Brasil	ALUNORTE
Alumínio Brasileiro S/A	ALBRÁS
Amazonas	AM
Assembleia Legislativa do Estado do Pará	ALEPA
Associação das Populações Organizadas Vítimas das Obras no Rio Tocantins e Adjacências	APOVO
Caulim da Amazônia	CADAM
Comissão Pastoral da Terra	CPT
Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A	ELETRONORTE
Central Única dos Trabalhadores	CUT
Centro Universitário do Pará	CESUPA
Consórcio de Alumínio do Maranhão	ALUMAR
Estrada de Ferro Tocantins	EFT
Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins	GETAT
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística	IBGE
Mato Grosso	MT
Ministério Público Federal	MPF
Movimento dos Atingidos por Barragem	MAB
Museu Paraense Emílio Goeldi	MPEG
Pará	PA
Partido do Movimento Democrático Brasileiro	PMDB
Partido dos Trabalhadores	PT
Programa Social dos Expropriados de Tucuruí	PROSET
Sindicato dos Trabalhadores Rurais	STR
Usina Hidrelétrica de Belo Monte	UHE-BM
Usina Hidrelétrica de Tucuruí	UHE-Tucuruí

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Usinas hidrelétricas na bacia hidrográfica Araguaia-Tocantins	21
Figura 2: Usinas hidrelétricas na Amazônia	22
Figura 3: Documento de protesto dos expropriados à Eletronorte	26
Figura 4: Localização de Tucuruí e Breu Branco (Pará)	50
Figura 5: Área urbana de Breu Branco e Núcleo Inicial	51
Figura 6: O início de Breu Branco	54
Figura 7: Primeiras casas entregues em Breu Branco pela Eletronorte	66
Figura 8: Folha de rosto de exemplar do livro "Memórias do Breu" entregue para Danúzia Torre	74
Figura 9: Primeiras reformas nas casas de pessoas reassentadas no Novo Breu	93
Figura 10: Material de reforma acumulado em frente às residências dos expropriados no Novo Breu	93
Figura 11: Croqui de casa e lote urbano concedido pela Eletronorte	94
Figura 12: Vista aérea da casa de Olgarina Araújo em Breu Branco	96
Figura 13: Plantas ornamentais de Olgarina Araújo	99
Figura 14: Pato no quintal de Olgarina Araújo	100
Figura 15: Transformações na casa de Iraídes	101
Figura 16: Área externa da casa de Iraídes	102
Figura 17: Floresta de Osmarina Leite (área interna)	103
Figura 18: Floresta de Osmarina Leite (área externa)	103
Figura 19: Desfile de 7 de setembro, Breu Velho	106
Figura 20: Quadro do Floresta Clube, pertencente ao seu Bragantino	108
Figura 21: Autuação de processo expropriatório - capa	117
Figura 22: Termo de acordo amigável	119
Figura 23: Forma e conteúdo da narrativa local	122
Figura 24: Forma e conteúdo da narrativa local - Olgarina Araújo	123
Figura 25: Forma e conteúdo da narrativa local - Osmarina Leite	124
Figura 26: Forma e conteúdo da narrativa local - Consuelo Torre	125
Figura 27: <i>Narrativas de saudosismo por tipos de sociação</i>	135
Figura 28: Instalação de Alfredo Jaar, Tohoku, Japão, 2013	150
Figura 29: Instalação de Alfredo Jaar, Tohoku, Japão, 2013	151

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. HABITAR O NOME PRÓPRIO: NOVO BREU, BREU VELHO E BREU BRANCO	32
2.1. AÍ ENQUANTO MOLDURA SOCIOLÓGICA: O PERFIL ÔNTICO.....	49
2.2. ANTERIORIDADE DO SEGUNDO: NOVO BREU (BRANCO) E BREU VELHO	56
3. EXPERIÊNCIA DA PERDA E PERDA DA EXPERIÊNCIA: ENTRE RACIONALIDADE E ESQUECIMENTO.....	71
3.1. O SILÊNCIO COMO ESTRATÉGIA DE NÃO CONTAR.....	72
3.2. O SILÊNCIO COMO BARRAMENTO DO SIGNIFICANTE	89
3.2.1. TRÊS VERSÕES DE REFORMAS.....	97
3.3. A REPRODUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO DO BREU VELHO NO NOVO BREU	104
4. FORMA E CONTEÚDO DO SOFRIMENTO SOCIAL: NARRATIVAS SOBRE A EXPERIÊNCIA DA PERDA.....	110
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
6. REFERÊNCIAS	153

*Agora deram de encarcerar os rios
Rio é vivente bruto,
é medida de tempo
Tempo às vezes avança,
às vezes encalha,
Dá voltas, retrocede.
Urde rebojos.
Mergulha em noites sem termo,
mas rompe.
Sempre sabem encontrar os desvãos,
As fendas para seguir seu curso,
Como a vida*

(Pedro Tierra)

1. INTRODUÇÃO

Seguindo Derrida (2001), trato a memória como uma impressão em duplo sentido: esta palavra diz algo sobre uma noção, oposta ao rigor do conceito, pois a impressão assume sua imprecisão, sua indeterminação; por outro lado, impressão fala de algo que deixa uma marca em uma superfície ou em um suporte. Nesta segunda acepção, a memória produz e se deixa produzir por arquivos; na primeira acepção, mantém a possibilidade de apagamento, de ressignificação e de envio de significações a outros afetos.

Deste modo, esta introdução antecipa, de certa forma, o método. Antecipa-o porque traz, desde sua forma, um conjunto de impressões sobre acontecimentos referentes à construção da Hidrelétrica de Tucuruí (UHE-Tucuruí) atravessadas de implicações socioambientais na dinâmica local de afetos decorrentes do deslocamento compulsório imposto à parte dos atingidos por esta barragem. Tais impressões são produzidas por agentes diversos, estabilizadas em suportes distintos e produzidas em temporalidades diferentes que implicam os envolvidos no exercício de consignação de uma herança que UHE-Tucuruí impôs.

À luz da herança dos deslocados compulsoriamente pela UHE-Tucuruí, esta tese tem como objetivo *compreender e descrever os fluxos da memória de um evento de intensa violência naquilo que dela se perde, ora como ocultamento do significado como estratégia política; ora como interdição do significante na cadeia de significação e a contribuição desta dinâmica para conformação de afetos relativos ao habitar em intersubjetividades marcadas pelo deslocamento compulsório.*

O acesso aos dados que subsidiam o argumento aqui defendido foi realizado a partir de pesquisa de caráter etnográfico, com aplicação de entrevistas semiestruturadas e entrevistas não estruturadas, observação do cotidiano dos interlocutores durante os períodos de trabalho de campo, interpretação de conversas informais com eles e interpretação dos arquivos êmicos produzidos no processo de efetivação do deslocamento compulsório.

Duas perguntas embasaram as entrevistas realizadas em campo, e os desdobramentos delas – direcionados sobretudo pelos interlocutores a partir de

palavras-chave de interesse antropológico em razão da disseminação e constância nas narrativas locais – compõem o quadro que sintetiza a experiência cultural de enunciação e dos modos de interdição da narrativa acerca do deslocamento compulsório em Breu Branco. Na primeira pergunta, questionou-se como era morar em Breu Branco; as respostas explicavam o nome do lugar e atribuíam a moradia atual à herança do Breu Velho, estabelecendo a fronteira entre um antes e um depois do barramento do rio Tocantins, seguido da enumeração das perdas decorrentes de tal evento. Na segunda pergunta, questionou-se se havia saudade em relação ao Breu Velho; as respostas confluíam para o “sim” e suas justificativas ou o “não” e suas justificativas de acordo com a posição dos agentes diante de instâncias disciplinares de conduta no momento de enunciação da resposta.

Os procedimentos de pesquisa e a abordagem etnográfica realizada nesta pesquisa se vinculam à hermenêutica geertziana (Geertz, 2014) filtrada pelas críticas desenvolvidas sobretudo pelos autores oriundos do *Seminário de Santa Fé* (Clifford; Marcus, 2016), que recomendam atenção ao lugar social da produção dos discursos e, com isto, desfaz o bloco homogêneo de significação por meio do qual Geertz (2014) descrevia a cultura: o consenso dá lugar à disputa interpretativa acerca dos fenômenos e recoloca a política da cultura em pauta. Deste modo o tema da herança, caro à esta pesquisa, pode se fazer presente no caso das pessoas deslocadas compulsoriamente que habitam, concomitantemente, os lugares ontológicos do Breu Velho e ~~Novo~~ Breu¹.

Justifica-se esta pesquisa porque, mesmo o evento tendo ocorrido há quase 39 anos, o padrão de agência na implantação de grandes obras hidrelétricas na Amazônia se mantém o mesmo. No que pese as inovações tecnológicas, os procedimentos de mitigação de impactos, políticas de reparação e as estratégias dos setores do capital responsáveis pelo relacionamento com comunidades não foram alterados. Medeiros, Simões, Magalhães e Amorim

¹ Escrever sob rasura é um procedimento derridiano que permite entrever, na escritura, os efeitos de impressão e obliteração do termo que qualifica, no caso em foco, a experiência cultural do deslocamento compulsório disseminada em Breu Branco como herança relativa ao Breu Velho. Desenvolver-se-á melhor abordagem sobre esta estratégia de escrita no primeiro capítulo desta tese.

(2014) reforçam esta posição ao comparar os efeitos da UHE-Tucuruí com os da implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHE-BM):

não obstante a cronologia dos eventos – a construção da barragem de Tucuruí e a de Belo Monte, em diferentes décadas – a dor, o lamento, o sofrimento e a busca incessante pela manutenção dos modos de vida se inscrevem na mesma temporalidade para esses camponeses cuja face, a pele, a memória oral e a empunhada na caneta, traduzem o que é sentir e viver sob a condição de violação dos direitos humanos e de injustiça social” (Medeiros; Simões; Magalhães; Amorim, 2014: 129).

Segundo Castro (2018), contemporaneamente cerca de 70% da energia produzida no Brasil é proveniente de usinas hidrelétricas. O ideal desenvolvimentista que marcou ações do Estado na segunda metade do século passado objetivando a industrialização do país orientou a disposição das usinas hidrelétricas na Amazônia em lugares estratégicos para o setor minero-metalúrgico, tendo em vista a recorrente proximidade destas obras em relação a atividades de exploração mineral.

Tomando como exemplo as hidrelétricas construídas a partir dos anos 1950 no Brasil, com predominância de instalação destas obras na Amazônia: Balbina (1985) e Pitinga (1986) estão localizadas nas proximidades da Mineração Taboca, que explora reservas de cassiterita no município de Presidente Figueiredo; Santo Antônio (2006), Jirau (2013) e Samuel (1988), próximas à Mineração Rio Madeira; Coaracy Nunes (1987) localiza-se nas proximidades da Mineração Vale do Araguari, que minera metais preciosos; Santo Antônio do Jari (2013) se localiza próximo da CADAM; Tucuruí (1984), às proximidades do complexo Albrás/Alunorte e Belo Monte (2016) às voltas com a intenção de implantação da mineradora canadense Belo Sun em Senador José Porfírio.

Percebe-se, portanto, que a UHE-Tucuruí é parte integrante da visão que associou, no planejamento do desenvolvimento regional, atividades mineradoras a um horizonte de desenvolvimento, pois, como destaca Castro (2014), “a energia é um fator de primordial importância para sua viabilização” (Castro, 2014: 10). Esta constatação é corroborada pela observação de que “a ALUMAR e a ALBRÁS/ALUNORTE já eram [no período de início de operação da UHE-Tucuruí,] os maiores consumidores individuais de energia do Norte do Brasil”

(CASTRO, 2014: 10). No mesmo sentido, o documentário produzido pela Ciclo Filmes em 1984 e financiado pela Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A (Eletronorte), encontra na voz de Fabbio Porto a ligação inerente entre as atividades visualizadas para a Amazônia; ele diz que, naquele momento, a instalação da UHE-Tucuruí “favorecerá a instalação de grandes indústrias no estado, inclusive a Albrás, de alumínio”, o que ajudaria a compor “uma nova fisionomia da Amazônia”. A conclusão de Castro (2014) tem lastro nesta afirmativa contemporânea à implantação da UHE-Tucuruí, pois afirma que:

os problemas da mineração são estendidos para a produção de energia na Amazônia, que apresenta características muito parecidas com a mineração, em função da centralização da decisão sobre estes empreendimentos, nas mãos do governo federal, do “planejamento” improvisado no que tange aos aspectos sociais e ambientais e um profundo desrespeito com as populações locais da região (CASTRO, 2014: 10).

A presença constante de uma estrutura inescapável à vista, como são as barragens, seja de usinas hidrelétricas ou de rejeitos de mineração, apontam com mais frequência desde 5 de novembro de 2015, em razão do rompimento da barragem de Mariana, e 25 de janeiro de 2019, no caso de Brumadinho, para o risco constante ao qual estão submetidos quem habita suas proximidades. Sabe-se que há, em toda obra tecnológica, riscos; esses riscos são entendidos como a possibilidade de consequências negativas no percurso para se alcançar os fins estabelecidos a partir de determinada intervenção tecnológica, sustentada por decisões racionalizadas em cálculo científico. Independente da porcentagem probabilística de ocorrência de acidentes, uma das características que marca a experiência deste tipo de tecnologias é a certeza de que haveria, nelas, um nível qualquer de insegurança que pode se fazer presente (Beck, 2011).

Em Beck (2011) esta solidariedade do risco é apresentada como homogeneamente distribuída na sociedade global, no entanto existem críticas consolidadas à esta perspectiva. Segundo Acselrad e Mello (ano?), além da distribuição desigual dos riscos, a matriz desta solidariedade contemporânea estaria na política, e não na técnica, visto que, se os riscos são conhecidos, assumi-los é uma decisão atravessada por escolhas. Pode-se dizer, então, que a solidariedade do risco se sustenta em escolhas políticas de aplicação da

técnica em perfil desigual de distribuição das incertezas, este perfil estabelece o risco como horizonte na paisagem de formas de vida determinadas.

Segundo Beck (2011), paralelamente à expansão do escopo da solidariedade do risco na contemporaneidade, existe uma solicitação de crédito, de confiança nos agentes que se propõem indutores da produção de riqueza material a partir de intervenções tecnológicas, geralmente de ponta. No entanto, em contraponto a Beck (2011), nos lugares inundados pela implantação da UHE-Tucuruí percebe-se a disputa acerca do significado dos signos relativos aos riscos oriundos da instalação da hidrelétrica. Neste sentido, aproximações semânticas do discurso oficial são operadas em dinâmicas de aderência e distanciamentos relativos aos sistemas de crenças locais ora de modo estratégico, ora como consequência do processo social de interação entre formas de vida.

Como conflitos socioambientais se caracterizam pela disputa entre grupos sociais distintos acerca dos processos de apropriação e uso do ambiente (Little, 2002; Acselrad, 2004), as dinâmicas de aderência da imaginação compartilhada no Breu Velho acerca do “desenvolvimento” possibilitaram a conformação de similitude entre este significante e o conceito local de “melhoria de vida”. Neste sentido, a imaginação local e o discurso das autoridades naquele momento alimentavam a noção de que a partir da construção da hidrelétrica a vida das pessoas deslocadas compulsoriamente melhoraria porque eles teriam casas de alvenaria, energia elétrica, dinheiro etc. Em troca, precisariam sair dos lugares que habitavam e se submeter às novas dinâmicas econômicas que um empreendimento do porte de uma usina hidrelétrica impõe – inclusive as possibilidades de alagamento superior à cota calculada no projeto, o risco de rompimento da estrutura ou de não efetivação do potencial econômico projetado.

Por outro lado, os distanciamentos operados na interação entre formas de vida em disputa socioambiental reconfiguraram o território a partir de ações do capital que transformaram o ambiente de modo desfazer a morfologia social que lastreava as práticas de reprodução locais. O lago artificial gerado pela UHE-Tucuruí descontinuou as dinâmicas de cheia e seca do rio Tocantins na área do reservatório e na jusante à barragem, desajustando o calendário produtivo local,

até então vinculado às dinâmicas da natureza, e desconfigurando a justificação da habitação de caráter bilocal, articulada, naquele momento, entre “centro” e “beira”. Magalhães (2007) demonstra a desarticulação da morfologia local na perspectiva dos atingidos pela UHE-Tucuruí na fala atribuída à Cecília:

— *O Moju, o Moju eu digo que nem é beira. Só tem a estrada [...]. Só tem a estrada. Eu fico olhando e imaginando: que adianta estar na beira? Acabou-se o centro* (Magalhães, 2007: 193).

Na morfologia social que vigorava na antiga Vila de Breu Branco, o “centro” nomeava o espaço destinado às atividades de roças, de extração de produtos vegetais – sobretudo a castanha do Pará – e caça de animais grande e médio porte. A “beira” referia-se aos espaços localizados no entorno do rio Tocantins e da Estrada de Ferro Tocantins (EFT), que exprimiam a experiência cultural de contágio, funcionando como fronteira entre as dinâmicas de produção material e de sensibilidades locais com os outros que por ali atravessavam o lugar. Tanto o “centro” como a “beira” eram espaços de habitação e de produção vinculados a sazonalidade das dinâmicas produtivas e reprodutivas locais (Magalhães, 1996).

Em consequência da constatação atual da intraduzibilidade entre “melhoria de vida” e “desenvolvimento” imaginadas no período de implantação da UHE-Tucuruí nas dinâmicas de aderência entre significantes e das consequências socioeconômicas e ontológicas operadas nos processos de distanciamento entre os agentes, configura-se, em Breu Branco, um quadro em que nas diversas formas de segurança relativos à UHE-Tucuruí é solicitado por agentes interpretados localmente como enganadores. Esta interpretação local acerca dos agentes de desenvolvimento deve sua reatualização principalmente a injustiça perpetuada nos problemas que rondam o pagamento de indenizações que, quando ocorrem, se demonstra como algo insuficiente para compensar o sofrimento vivenciado nas perdas causadas pelo deslocamento compulsório:

— *Eles dizem que não tem [dinheiro] para pagar; que falta isso, falta aquilo, mas que prometeram, prometeram; só que enganaram a gente* (Olgarina Araújo, trabalho de campo: 2016).

— *A pior coisa é lesar uma pessoa. Lesar é enganar uma pessoa, isso nós tomamos como traição* (Leonildo, trabalho de campo: 2016);

— *Até hoje não [é bom ter mudado para o Novo Breu]. Olha, tem pessoas que morreu e não recebeu foi nada. E é assim, eles prometiam muita coisa só que não cumpriram nada* (Osmarina Leite, trabalho de campo, 2016)

Tal sensação de perda e injustiça descrita pelos interlocutores desta pesquisa tem sido uma constante na experiência social de atingidos por barragem na Amazônia. A bacia hidrográfica do Araguaia-Tocantins, onde está localizada a UHE-Tucuruí (assim como ocorre com os demais lugares afetados por projetos capitalistas de grande impacto na Amazônia brasileira) tem sido testemunha de histórias que narram o sofrimento causado pela perda de lastro socioambiental que dava suporte a formas de vida transversais ao modelo capitalista.

Algumas falas de atingidos por hidrelétricas nesta bacia hidrográfica apresentadas no documentário de Neiva Brito e Brito (2005) sustentam este argumento e demonstram um tipo estruturante – ou forma – da experiência social em foco, preenchida localmente por padrões narrativos – ou conteúdos – e enunciados locais relativamente específicos (Simmel, 1991). Sobre o conteúdo, Simmel define-o como:

tudo o que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda a realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos – tudo o que está presente nele de modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros, ou a receber esses efeitos dos outros.

Em si e para si, essas matérias com as quais a vida se preenche, essas motivações que a impulsionam, não têm natureza social. A fome, o amor, o trabalho, a religiosidade, a técnica, as funções ou os resultados da inteligência não são, em seu sentido imediato, por si só, sociais. São fatores de sociação apenas quando transformam a mera agregação isolada dos indivíduos em determinadas formas de estar com o outro e de ser para o outro que pertencem ao conceito geral de interação. A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distinta) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados –, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos,

duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana (Simmel, 2006: 60-61).

Quanto à forma social, Simmel (2006), define-a a partir da autonomização dos conteúdos:

Com base nas condições e nas necessidades práticas, nossa inteligência, vontade, criatividade e os movimentos afetivos, elaboramos o material que tomamos do mundo. De acordo com nossos propósitos, damos a esses materiais determinadas formas, e apenas com tais formas esse material é usado como elemento de nossas vidas. Mas essas forças e esses interesses se libertaram, de um modo peculiar, do serviço à vida que os havia gerado e aos quais estavam originalmente presos. Tornam-se autônomos no sentido de que não se podem mais separar do objeto que formaram exclusivamente para seu próprio funcionamento e realização (Simmel, 2006: 61)².

Neste sentido, verifica-se a relação entre forma e conteúdo da experiência social do deslocamento compulsório ao comparar o caso de Breu Branco com os relatos, a seguir, presentes no documentário de Neiva Brito e Brito (2005):

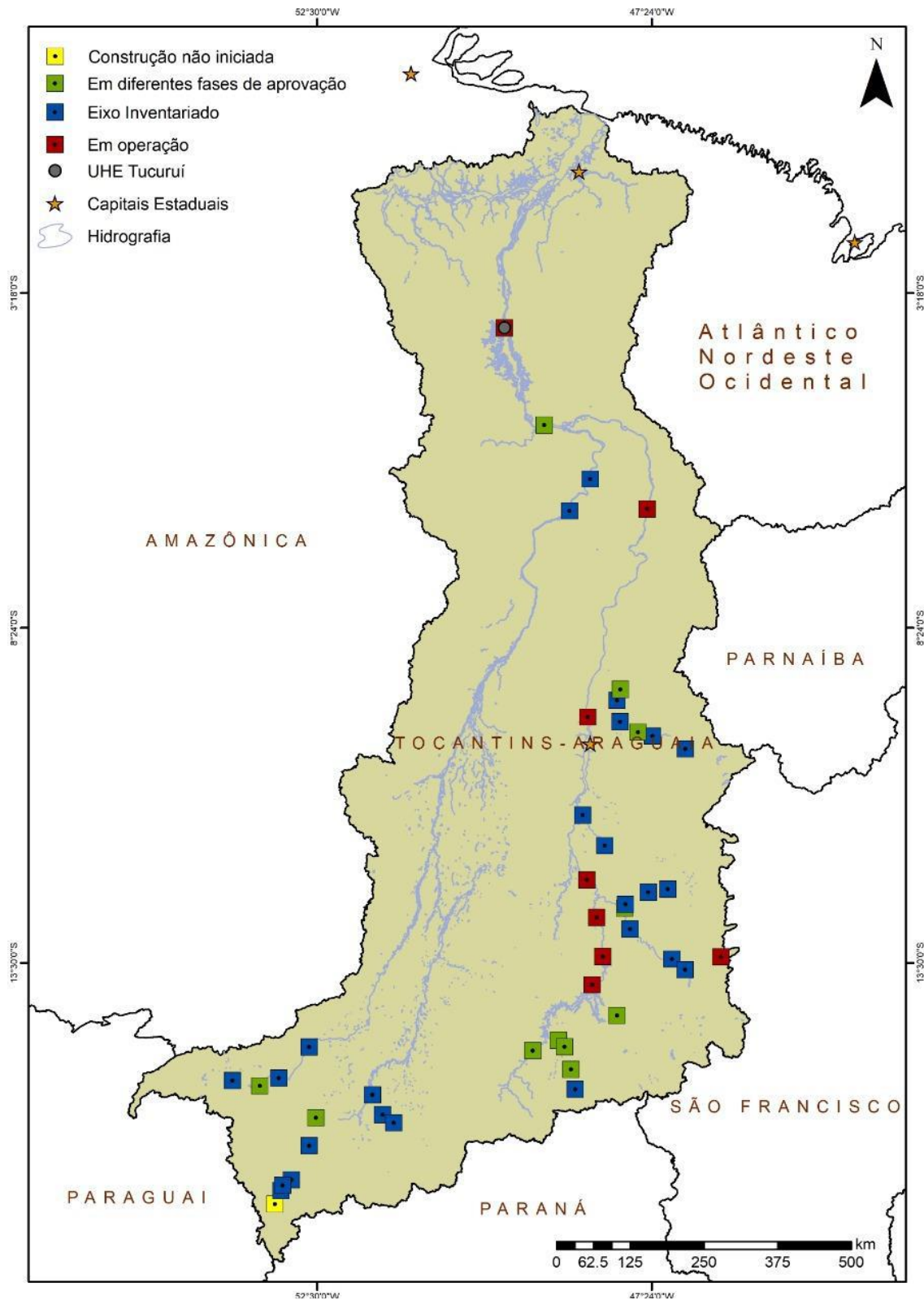
— *A gente não chora porque chorar não dá jeito, né? Mas a vontade de chorar até hoje a gente ainda tem* (Neiva Brito; Brito, 2005 – Antero Francisco, atingido pela hidrelétrica de Cana Brava).

— *Se não fosse por causa da barragem, eu não tinha vontade de vender aquilo ali nunca. Aquilo ali era para ficar para os meus filhos, meus netos* (Neiva Brito; Brito, 2005 – Luzimar Domingos, atingido pela hidrelétrica de Cana Brava).

A Figura 1 demonstra o impacto de grandes barragens na bacia hidrográfica na qual a UHE-Tucuruí foi implantada. São oito Usinas Hidrelétricas em operação, que totalizam 5.934,13 km² de área represada em lagos artificiais. Outras 10 hidrelétricas estão em diferentes fases de aprovação na bacia hidrográfica do Araguaia-Tocantins, gerando impactos socioambientais semelhantes onde quer que entrem em operação, porque a temporalidade das grandes obras do capital impostas à Amazônia tem sido a mesma desde antes da hidrelétrica em foco nesta pesquisa.

² Em Simmel (2006) o conteúdo precede a forma, e a inversão opera a autonomização desta. Como veremos adiante, esta tese defende a primazia da forma, entendida como linguagem, sobre os conteúdos e instrumentaliza o conceito de sociação simmeliano a partir da inversão que conteúdo e forma realizam para a autonomização desta.

Figura 1: Usinas hidrelétricas na bacia hidrográfica Araguaia-Tocantins

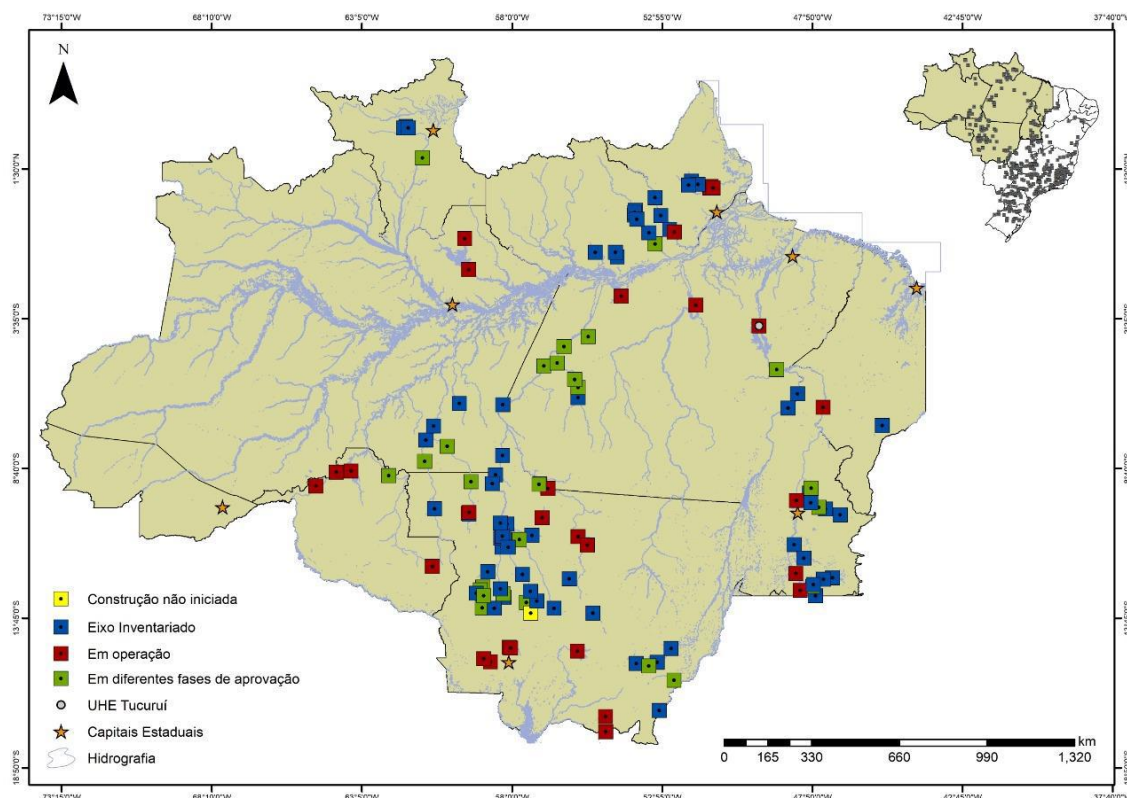


Fonte: ANEEL; elaborado por Calil Torres Amaral para esta tese.

Presentemente o destino imaginado pelos agentes do capital à bacia do Araguaia-Tocantins é compartilhado pela Amazônia brasileira como um todo. Ao ampliar nosso foco para abranger a área percebe-se que os rios estão amplamente submetidos aos inventários de potencial de geração de energia elétrica, bem como há diversas áreas de interesse consolidado que aguardam os tramites burocráticos para o início das obras.

Como se percebe pela Figura 2, os estados do Pará (PA) – com destaque para UHE-Tucuruí, foco deste estudo – e Mato Grosso (MT) concentram o maior interesse do setor hidrelétrico, embora não haja qualquer estado amazônico livre de intenções ou da presença de obras deste tipo além do Acre (AC). A figura em questão também demonstra o comparativo de disseminação de Usinas Hidrelétricas presentes na Amazônia com aquelas presentes nas demais regiões do Brasil, evidenciando ainda efeito histórico (antes de 1950) do padrão de concentração de hidrelétricas nas regiões Sudeste e Sul do Brasil.

Figura 2: Usinas hidrelétricas na Amazônia



Fonte: ANEEL; elaborado por Calil Torres Amaral para esta tese.

Não obstante as semelhanças de atuação de determinados agentes do Estado e do capital e das consequências sociológicas em cada caso de implantação de grandes obras na Amazônia, existem especificidades locais que tornam cada situação única. Neste sentido, cada caso é exemplar porque mantém relações indiciárias com os demais, ao passo que guarda especificidades próprias que permitem, por meio de comparação, estabelecer os limites de um e outro. Neste sentido, o interesse desta pesquisa está nas especificidades da situação desencadeada em Breu Branco com a implantação da UHE-Tucuruí.

Além das relações indiciárias mantidas entre os casos, Tucuruí tem determinado impacto sobre o tema em razão da magnitude dos seus efeitos socioambientais, como apontam Castro, Alonso, Nascimento, Carrera e Correa (2014):

O emblemático caso de Tucuruí que foi, talvez, o exemplo mais expressivo no que tange a quantidade de impactos sociais e ambientais referentes às hidrelétricas na Amazônia, principalmente no que diz respeito a sinergia entre estes impactos, que configurou uma das maiores catástrofes ambientais e sociais já vistas no Brasil. Embora sua construção tenha sido concebida e iniciada findando a década de 70, Tucuruí carrega ainda hoje os problemas relativos a processos tais como a não conclusão das indenizações de famílias compulsoriamente deslocadas, alteração nos meios físico e biótico, inchaço populacional, aumento da violência, impactos sobre Terras Indígenas, entre outros.

[A apropriação do território pelo capital se deu como se se tratasse somente de espaço natural, sem processo de territorialização humana]. Isso acarreta inúmeros processos dentre os quais alterações irreversíveis nos modos de vida das populações que, dada a falta de importância quanto à relação que tem suas atividades com o meio, tiveram que reorganizar suas práticas a partir da desestabilização do ecossistema, consequência direta da construção da barragem. Os locais familiares e de trabalho anteriores ao empreendimento tiveram que ser deixados e o processo de transferência foi carregado de conflitos, com os indivíduos sendo obrigados a traçarem novos perfis de relação social. Além disto [...] muitos grupos sociais deixaram de ser incorporados aos novos espaços geográficos, econômicos e sociais (Castro; *et al*, 2014: 23-24).

Outra característica que põe em perspectiva o caso da UHE-Tucuruí é sua importância para a formação de movimentos sociais organizados capazes de articular discursos que apontam as grandes obras de engenharia e tecnologia implantadas na Amazônia como causa de problemas socioambientais. Castro (2021) argumenta que estas críticas enraizadas em práticas locais de sociação

sobre discurso desenvolvimentista imposto à Amazônia, somadas a fatos políticos nacionais, “foram fundamentais na formulação de questões sociais e ambientais, de conceitos e de formas de resistência (Castro, 2021: 347):

Apesar das tragédias geradas, durante década de 1970, a instalação de usinas hidrelétricas não era vista como campo de conflito envolvendo Estado, empresas e população. A partir da década seguinte, devido a maior pressão da sociedade civil e crescente conscientização ambiental, o cenário muda (SILVA, 2011). As populações atingidas, até então inviabilizadas, organizadas em movimentos sociais e as comunidades acadêmicas passaram a responsabilizar os megaempreendimentos por impactos ambientais e sociais. O surgimento de uma atuação social organizada no que tange mobilização de pessoas atingidas pelas usinas hidrelétricas se efetivou com a constituição da Comissão Regional dos Atingidos por Barragens (CRAB), em 1989. Momento histórico que fomentou a criação da comissão, além das intensas mobilizações sociais contra a usina de Tucuruí, foi a ocorrência de uma reunião, no município de Chapecó em Santa Catarina. Nesse período, representantes de agricultores familiares dos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Comissão Pastoral da Terra, pesquisadores, Agrônomos da Fundação do Alto Uruguai para a Pesquisa e Ensino Superior (FAPES), discutiram sobre os desastres sociais que ocorreriam com o planejamento de 25 usinas hidrelétricas na bacia do rio Uruguai (SCHERER-WARREN; REIS, 2008) (CASTRO, 2021: 347).

Como resultado e exemplo da organização política dos atingidos pela UHE-Tucuruí, destaca-se, nesta tese, um documento produzido em 19 de setembro de 1982 pela Comissão Diretora dos Atingidos pela Eletronorte que orientava a ação coletiva frente aos agentes do capital – entre eles o Estado – que propunham, na época, a instalação da UHE-Tucuruí no território. As condutas orientadas adquiriram caráter de urgência pelo objetivo de “esclarecer a esta população atingida pela obra de Tucuruí, o seguinte”:

1º- Nenhum atingido faça acordo diretamente com funcionários da Eletronorte, sem a presença de nossa comissão diretora e de nossos advogados.

2º- Os que aceitarem um acordo com a Eletronorte em particular e sem a presença do advogado e comissão, atrapalharão a caminhada dos atingidos pela Eletronorte.

3º- Não se deixem enrolar por pessoas que são oportunistas e não participam da nossa luta. Quem pode dar orientação certa é a Comissão Diretora e os advogados dos atingidos.

4º- Não assinem papel nenhum sem a orientação de nossos representantes.

5º- Vamos caminhar juntos e vencer juntos. Ou tudo ou nada. Chega de sermos enganados.

6º- Convide e oriente os companheiros que estão por fora do movimento ou que estão desanimados.

7º- A luta começou há dois anos atrás e ainda vai continuar, não se aprecem, vamos com calma que a vitória é certa.

8º- Cuidado com os Judas, isto é, os traidores. Quem sabe do sofrimento é nós mesmo, por isso não vamos confiar em outros que não são de dentro da casa.

9º- Cuidado com os homens que tem nas mãos luvas de veludo, mas as mãos são de ferro (e tem muitos).

10º- Classe trabalhadora, lutem pela classe trabalhadora e não deixem os pelegos entrar nela³.

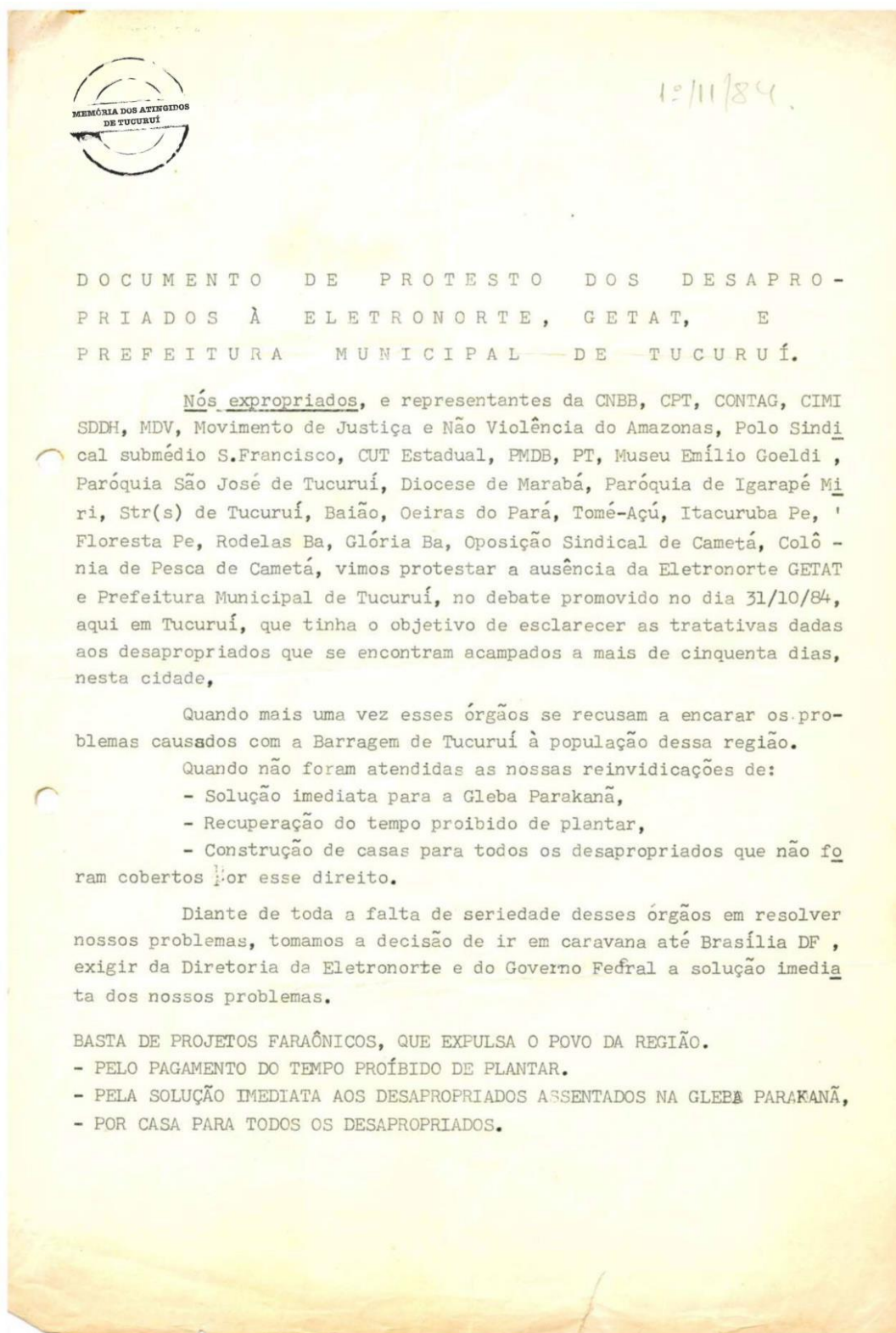
No corpo do documento supracitado, a Comissão Diretora dos Atingidos pela Eletronorte demonstrou que as orientações endereçadas aos atingidos pela UHE-Tucuruí foram resultado de dois anos de tratativas entre vítimas e vitimizadores das ações neocoloniais de desenvolvimento implantadas na região. O destaque para a duração da organização política enunciado pela Comissão objetivou demonstrar maturidade das convicções e garantir a confiança dos demais atingidos, bem como construir, a partir desta confiança, um sujeito político capaz de fazer frente às imposições do capital no território.

Percebe-se, em documento publicado dois anos depois, que a estratégia de consolidação de sujeito político de base coletiva teve êxito. O documento publicado pelos expropriados em 12 de novembro de 1984 conta com a assinatura de vinte e seis instituições de perfis diversos, como, por exemplo, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), Central Única dos Trabalhadores (CUT), Partido dos Trabalhadores (PT), Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STRs) de Tucuruí, Baião, Oeiras do Pará, Tomé-Açú, Itacuruba, Floresta, Rodelas, Glória etc.

No documento supracitado, a Eletronorte, o Grupo Executivo das Terras do Araguaia Tocantins (GETAT) e a prefeitura de Tucuruí são questionados acerca do não comparecimento em reunião ocorrida em 31 de outubro de 1984 que tinha por objetivo “esclarecer as tratativas dadas aos desapropriados que se encontram acampados a mais de cinquenta dias [na cidade]” manifestando-se em razão da negligência da Eletronorte quanto às suas demandas.

³ **Fonte:** Memória Social de Tucuruí, disponível em: <<https://memoriasocialtucurui.org>>.

Figura 3: Documento de protesto dos expropriados à Eletronorte



Fonte: Memória Social de Tucuruí; disponível em: <<https://memoriasocialtucurui.org>>.

Deste modo, em razão da magnitude dos impactos socioambientais gerados pela implantação da UHE-Tucuruí, bem como o seu impacto na organização política de movimentos contestatórios do “desenvolvimento” planejado para a Amazônia, o caso em foco adquire relevância tanto política quanto epistemológica acerca do problema proposto por esta tese. Por esta razão, destaca-se o caráter exemplar do caso da UHE-Tucuruí ao mesmo tempo em que esta pesquisa delinea, contorna e comenta as especificidades constitutivas da experiência cultural do sofrimento social imposto aos deslocados compulsoriamente que residem, principalmente, em Breu Branco.

Os dados obtidos nesta pesquisa indicam que, em Breu Branco, o deslocamento compulsório alterou as dinâmicas socioeconômicas e políticas: introduziu o dinheiro como mediador universal das trocas possíveis no ~~Novo~~ Breu, desconfigurou ou destruiu o mapa tradicional de castanhais disponíveis para o extrativismo, inviabilizou a caça ao distanciar a mata dos locais de moradia, introduziu pressões de mercado – a partir do intenso fluxo migratório para a região – sobre as culturas às quais os atingidos por esta barragem tradicionalmente se ocupavam; reestruturou a malha social alterando os processos de identificação ao introduzir novos tipos de gente que não eram, antes, presentes (como o “pessoal do sul”, a Eletronorte, um aparato burocrático do sistema judiciário e outros) e ao afastar outras presenças anteriores (como os povos indígenas e os encantados que habitavam o Breu Velho).

Diante destas transformações, esta pesquisa se localiza no campo científico como parte de um movimento de interesse político e científico renovado em razão das dimensões dos efeitos socioambientais provocados por grandes barragens no país e, sobretudo, na Amazônia. Neste campo de produção do conhecimento, Castro (2018) fez um levantamento de teses publicadas no Brasil entre 1996 e 2018 que tem “hidrelétricas” como objeto e encontrou 136 estudos concluídos no período no nível de titulação doutoral na área de humanidades. No período verificou-se a tendência de aumento quantitativo do interesse por este objeto: 1996-2001, 6 teses publicadas; 2002-2007, 26 teses publicadas; 2008-2013, 39 teses publicadas; 2014-2018, 65 teses (Castro, 2018).

Ainda de acordo com o levantamento de Castro (2018), os temas (A) e questões (B) mais presentes foram:

- A. 1) Planejamento, desenvolvimento e políticas nacionais; 2) Empresas, empreendimentos e mercado; 3) Mobilidade espacial e do trabalho; 4) Transformações no território e deslocamento forçado; 5) Direitos e territórios de povos indígenas; 6) Impactos ambientais; 7) Conflitos e estratégias de resistência (CASTRO, 2018: 42).
- B. *a* – processos de decisão, planejamento e formulação de políticas governamentais para o setor elétrico; *b* – estratégias de reprodução do capital e formação de conglomerados, corporações e consórcios; *c* – Transformações socioeconômicas e impactos sociais, ambientais e étnicos; *d* – Mobilização, imobilização e desmobilização da força de trabalho e composição do mercado de trabalho; *e* – imaginários e memória; *f* – subjetividades e processos de reparação; *g* – deslocamentos compulsórios e processos de expulsão da terra de povos indígenas, quilombolas, camponeses, pescadores e ribeirinhos; *h* – Campesinato, problemas fundiários e resistência camponesa; *i* – movimentos sociais e construção de identidades; *j* – mudanças nas cidades e emergência de novas formas de controle do espaço urbano; *k* – precarização da saúde e do meio ambiente [...]; *l* – desmatamento e produção de gases do efeito estufa; *m* – emissão de gases e mudanças climáticas; *n* – violência e impunidade associada ao Estado e às políticas desenvolvimentistas; *o* – ameaça às terras indígenas, aos territórios quilombolas, às unidades de conservação e também às terras destinadas a assentamentos agrários (CASTRO, 2018: 42-43).

Esta pesquisa atravessa os temas 4, 6 e 7; bem como trata as questões *c*, *f*, *g* e *h* da tipologia de Castro (2018) com foco na memória do evento, no efeito social da luta por reconhecimento do sofrimento vivenciado pelos atingidos para possibilidade de estar efetivamente presente na temporalidade inaugurada com o deslocamento compulsório. Deste modo, a partir do campo hermenêutico-fenomenológico nas humanidades, esta tese pretende contribuir com as discussões contemporaneamente pertinentes ao objeto, posicionando esta pesquisa no interior de uma rede presentemente animada pelo conceito de

memória e seus desdobramentos. No percurso sobre hidrelétricas na Amazônia, o ecossistema acadêmico desta pesquisa foi constituído e constitui-se, sobretudo, no mesmo campo das pesquisas de Liberatori (2019), Weitzman (2018), Silva (2019), Curvina e Moreira (2020) e Acselrad (2019a; 2019b).

Liberatori (2019) buscou as estratégias na disputa da memória sobre Tucuruí através da observação de documentos produzidos durante a construção da primeira fase da obra e documentos produzidos posteriormente; Weitzman (2018) interpretou a mobilização continuada dos atingidos como matéria prima de constituição de identidades situacionais; Silva (2019) tomou o acontecimento da Hidrelétrica de Tucuruí como reserva de experiência para interpretação local, na comunidade ribeirinha de Tauiry (Itupiranga-PA), para interpretação do projeto da hidrovia Araguaia-Tocantins; Curvina e Moreira (2020) objetivaram recontar, de perspectiva subalterna, a história dos atingidos pela Hidrelétrica de Tucuruí vivenciada no município de Jacundá-PA; Acselrad (2019a; 2019b) buscou as intenções na produção de documentos tanto para a produção do esquecimento da memória dos atingidos (2019a) quanto na resistência presente na produção de acervo escrito pelo Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB), pela Associação das Populações Organizadas Vítimas das Obras no Rio Tocantins e Adjacências (APOVO), entre outros agentes sociais próximos dos atingidos (2019b).

As pesquisas supracitadas, relevantes em seus objetivos, privilegiam uma experiência social pautada no regime de racionalidade simbólica, e, deste modo, interpretam os dados que subsidiam o argumento dos autores como intenção de agentes específicos para a produção de um efeito desejado. Esta tese, por outro lado e na esteira de Magalhães (2007), tratará da compreensão de como afetos mobilizados intersubjetivamente no caldeirão de acontecimentos, as vezes precariamente refletidos, ganham contornos ontológicos para realização política da memória por justiça.

Em outras palavras: como o evento opera através da dinâmica da herança articulações entre o dito, o entredito e o não-dito? De que modo o evento elabora as articulações entre o dito, o entredito e o não-dito? Como latências e silêncios do processo social que mantém a memória no campo da disputa destinam fragmentos da experiência social às distintas regiões do Ser? Ou seja: como se

compõe o entrelaçamento entre o caráter ôntico, ontológico e fantasmático do estar-no-mundo mediado pelo trauma coletivo?

Para responder tais questões, a tese instrumentaliza, à luz dos dados de campo, abordagem pós-estruturalista de matriz fenomenológica, sobretudo a partir dos conceitos heideggerianos (Heidegger, 2013) de “Ser” e “ser-no-mundo” interpretados por Benedito Nunes (2013; 2016), e seus desdobramentos acerca das regiões do Ser – à saber: as experiências culturais de caráter ôntico, ontológico e fantasmático. A chave interpretativa proporcionada pela interpretação de Benedito Nunes sobre Heidegger permitiu abordagem holística acerca do problema de habitar e possibilitou identificar como as políticas de reparação – ou mitigação de impactos –, no caso de pessoas atingidas por barragem, operam em região distinta do Ser em relação àquela sobre a qual seus efeitos traumáticos se constituem (Das, 2020).

A esta matriz de interpretação, se integram outras duas: há um complemento derridiano (Derrida, 1973; Derrida, 1994; Derrida, 2001) acerca da desconstrução do tempo cronológico operada pela ontologia do evento em sua experienciação como trauma social e sua cura como possibilidade mediada pela incerteza do *phármakon*⁴ (Derrida, 2005). Há, por outro lado, um suplemento psicanalítico de matriz lacaniana que funciona como substrato para a interpretação das manifestações locais da perda da experiência como narrativa de sofrimento, bem como da experiência da perda manifestada nos sintomas descritos na sessão destinada a este problema (Dunker, 2006; Dunker, 2011; Fink, 1998; Ferreira-Lemos, 2011).

⁴ O *phármakon* em Derrida (2005) é discutido no âmbito do suplemento, da exterioridade com função terapêutica da cura. Este *phármakon* mantém sua característica de indecidibilidade na medida em que se manifesta como uma necessidade indesejada, pois por um lado impõe a dor e, por outro, evidencia a “doença”. Neste sentido, o *phármakon*, segundo Derrida (2005), “consiste em uma certa inconsistência, uma certa impropriedade, esta não identidade consigo lhe permitindo sempre ser voltado contra si mesmo” (Derrida, 2005: 67). O *phármakon* não pode ser puramente benéfico porque, vindo do fora, ele é sempre um “suplemento perigoso que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele e que, ao mesmo tempo, se deixa romper, violentar, preencher e substituir, completar pelo próprio rastro que no presente aumenta a si próprio e nisso desaparece” (Derrida, 2005: 57). Este caráter evasivo do *phármakon* em Derrida é discutido em relação a função de suplementação da memória pela escritura e, neste sentido, é ela quem orienta o debate acerca da cura da memória pela necessidade de sua repetição mediada por aparato técnico exterior à memória viva que, a depender do grau, pode contribuir para seu apagamento.

Em vista do objetivo proposto e do desdobramento do problema em foco nas questões que o rodeiam, esta tese está estruturada sobre a interpretação do nome próprio Breu Branco e suas derivações ontológicas – oriundas do evento de barramento do rio Tocantins e inundação das vilas e povoados da região agora tomada pelo reservatório da UHE-Tucuruí – como crítica à identidade predicativa e totalizadora do Ser e se desdobra em uma descrição das especificidades da experiência da perda e da perda da experiência cultural possível no habitar anterior ao deslocamento compulsório do qual os interlocutores desta pesquisa foram vítimas.

2. HABITAR O NOME PRÓPRIO: ~~NOVO~~ BREU, BREU VELHO E BREU BRANCO

Como opera o nome próprio no ajustamento de densidade social a determinadas intersubjetividades? Esta é a pergunta que orienta este capítulo e com a qual pretendo tratar, mesmo que indiretamente, um problema específico de habitação. Habitar, aqui, como em Heidegger (2002), designa um traço humano fundamental que se mantém distinto de outros modos de comportamento. Neste sentido, os afetos distintivos de habitar orbitam o campo semântico do resguardo: “Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitara é este resguardo. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude*” (Heidegger, 2002: 3).

O nome próprio de um lugar sobre o qual questionaremos a capacidade de dispor resguardo a um grupo de pessoas que ali vivem será Breu Branco e suas derivações.

Alçado à categoria de município a partir da lei nº 5.703 de 13 de dezembro de 1991, assinada pela Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA), o nome “Breu Branco” silencia sobre a violência ocorrida com o deslocamento compulsório imposto em razão da implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Em 1984 esta obra inundou quatorze povoados: Jacundá, Vila Delphos, Remansão do Centro, Remansão da Beira, Pucuruí, Breu Branco, Repartimento Central, Jacundazinho, Jatobal, Remansinho, Altamira, Ipixuna, Vila Tereza do Taurí e Santo Antônio (Rocha, 2005), impondo o deslocamento compulsório a um número incerto de pessoas. Fearnside (2015) calcula 23.871 pessoas obrigadas à migração involuntária, mas Magalhães (2007) explica como esta dinâmica de contabilização das vítimas da expropriação pelo capital ocorreu em meio a luta por reconhecimento:

A discussão relativa ao número de atingidos/relocados permaneceu até 1985, um ano após o enchimento do lago, quando, por determinação de uma portaria interministerial (Portaria Nº 447-A de 19 de junho de 1985), foi criada uma comissão que, entre outros, tinha o objetivo de identificar aqueles que, mesmo residindo na área inundada, não haviam sido contabilizados para efeito de relocação.

Uma das conclusões apontadas no Relatório apresentado por esta Comissão indica a existência de 1.500 famílias não

relocadas até aquela data, contrariando as estimativas da empresa sobre a população atingida, até aquele momento, restrita a um total de 1.800 famílias. Isto é, um número referente àquelas famílias que já haviam sido relocadas (Magalhães, 2007: 53).

As pessoas reconhecidas como aquelas que teriam “direito” à relocação foram remanejadas para o Loteamento Rio Moju, Vila das Arraias (Jacundá), Novo Repartimento, Nova Ipixuna e ~~Novo~~ Breu Branco. O último, o *locus* desta pesquisa.

O adjetivo “Novo” – neste texto sob rasura –, segundo imaginário local, compunha o nome de Breu Branco até a confirmação de sua condição de município. A partir dela, o adjetivo foi retirado da oficialidade que institucionalizou a denominação do lugar. Rasurá-lo aqui pretende cumprir a justiça de reconhecer dois processos constitutivos da experiência vivencial do ~~Novo~~ Breu Branco. Por um lado, indica o reconhecimento operado nas narrativas mnemônicas locais do sentido de herança impresso ao novo lugar em relação ao Breu Velho; por outro, indica a imposição de esquecimento ao processo violento que causou a ruptura das vivências possíveis na antiga vila; impondo assim aos deslocados compulsoriamente a necessidade de herdar, daquelas ruínas submersas, o ~~Novo~~ Breu.

~~Novo~~ Breu Branco também desvela a dupla ligadura entre a necessidade de instauração do nome – e neste caso específico, do nome próprio – e a obliteração do sistema referencial que lhe dá sentido, além de sistematizar o tensionamento de uma terceira camada de violência que dá o tom da intersubjetividade presente em ~~Novo~~ Breu Branco. Esta intersubjetividade conforma a experiência cultural em foco como resultado de uma dupla traição, como afirmou o Sr. Leonildo⁵. Esta traição se manifesta tanto na negativa em adjetivar institucionalmente Breu Branco como “Novo”, o que lhe inscreveria na dinâmica de herança relativa ao Breu Velho; quanto na quebra da promessa de “melhoria de vida” dos povos locais enunciada pela Eletronorte durante as fases que precederam a construção da Hidrelétrica de Tucuruí.

⁵ Sr. Leonildo foi um dos meus primeiros interlocutores em ~~Novo~~ Breu Branco e me contou sobre este nível de violência praticada e institucionalizada na lei que autoriza o lugar como município. Violência, guerra e indiscrição – como diz Derrida (1973) desta terceira camada que pode se sobrepor à duas anteriores –, mas também “traição”.

Esta dupla ligadura, presente no caso de ~~Nove~~ Breu Branco como nos demais sistemas de nomeação, é entendida por Derrida (1973) como arquiviolência, porque ela seria a violência necessária a toda linguagem e condicionaria, na nossa época, qualquer pretensão de identidade. Nela, um único movimento de inserção do próprio em um sistema referencial (a linguagem) e o ocultamento da dinâmica de referencialidade inerente à significação compõe a estruturação da identidade e, assim, revela a sensação concomitante de necessidade e impossibilidade de propriedade do próprio. Expressões e experiências culturais, geralmente de conflito ou ritual, teriam a potencialidade de funcionar como chave etnográfica ao desvelamento da arquiviolência e das dinâmicas de estruturação da identidade em cada caso específico, como fez Lévi-Strauss (1996) na cena da “guerra dos nomes próprios”:

Por mais fáceis que sejam os Nambiquara – indiferentes à presença do etnógrafo, a seu bloco de notas e à sua câmera fotográfica –, o trabalho complicava-se por motivos linguísticos. Primeiro, o emprego dos nomes próprios é proibido entre eles; para identificar as pessoas, havia que se adotar o costume das pessoas da linha, isto é, acertar com os indígenas codinomes pelos quais os chamaríamos. [...].

Certo dia em que eu brincava com um grupo de crianças, uma das garotinhas apanhou de uma companheira; e foi se refugiar perto de mim, e, com grande mistério, começou a murmurar algo em meu ouvido, que não entendia e que fui obrigado a fazê-la repetir diversas vezes, de tal modo que a adversária descobriu a manobra e, visivelmente furiosa, chegou, por sua vez, para contar o que parecia ser um segredo solene: depois de certas hesitações e perguntas, a interpretação do incidente não deixou dúvidas. A primeira garotinha fora, por vingança, me dizer o nome de sua amiga, e, quando esta percebeu, comunicou o nome da outra à guisa de represália. (Lévi-Strauss, 1996: 295-296).

Ao interpretar esta cena, Derrida (1973) escreve que:

Os nomes próprios já não são nomes próprios, porque a sua produção é a sua obliteração, porque a rasura e a imposição da letra são originárias, porque estas não sobrevivem a uma inscrição própria; é porque o nome próprio nunca foi, como denominação única reservada à presença de um ser único, mais do que o mito de origem de uma legibilidade transparente e presente sob a obliteração; é porque o nome próprio nunca foi possível a não ser pelo seu funcionamento numa classificação e portanto num sistema de diferenças, numa escritura que retém os rastros de diferença, que o interdito foi possível, pode jogar, e eventualmente ser transgredido (Derrida, 1973: 134-135).

O nome próprio como instituição totalizadora do ente, que designaria a mesma presença em qualquer situação, é colocado em suspeição no caso da descrição de Lévi-Strauss (1996) interpretada por Derrida (1973). Mas esta posição diante do nome não coincide com uma leitura clássica acerca do nome próprio, quer na filosofia analítica da linguagem presente em *On Referring* de

Pater Strawson (1950) ou no estruturalismo de Ferdinand de Saussure, quer no *Curso de Linguística Geral* (2006 [1916]) ou em conferências sobre topônimos proferidas à *Société d'Histoire e d'Archéologie de Genève* entre 1901 e 1903.

No *Curso de Linguística Geral*, Saussure (2006) dedica apenas uma menção ao nome próprio. Na seção destinada a discutir o papel da analogia na inovação da língua a partir de experimentações realizadas durante a fala de pessoas situadas historicamente, Saussure (2006) conclui que, diacronicamente considerado, “o efeito mais sensível e mais importante da analogia é o de substituir as antigas formações, irregulares e caducas, por outras mais normais, compostas de elementos vivos”⁶ (Saussure, 2006:199). Esta substituição analógica acontece, em Saussure, pela suposição de um modelo e sua repetição, sensível às inovações. Deste modo “uma forma analógica é uma forma feita à imagem de outra ou de outras, segundo uma regra determinada” (Saussure, 2006: 187). Saussure (2006) exemplifica este processo através do nominativo latino *honor*:

A princípio se disse *honōs: honōsem*, depois, por rotacismo do s, *honōs: honōrem*. O radical tinha desde então uma forma dupla; tal dualidade foi eliminada pela forma *honor*, criada sobre o modelo de *orator: oratorem, etc., [...]*. Vê-se, pois, que para contrabalancear a mudança fonética (*honōs: honōrem*), a analogia unificou novamente as formas e reestabeleceu a regularidade (*honōr: honōrem*) (Saussure, 2006: 187-188).

É em contraponto ao efeito de concorrência gerado pela analogia, como uma exceção a sua função de inovação na língua, que Saussure (2006) menciona o nome próprio como “*palavras isoladas [...]*, especialmente os nomes de lugares, que não permitem nenhuma análise e por conseguinte nenhuma interpretação de seus elementos; *nenhuma criação concorrente surgiu a par deles*” (Saussure, 2006: 201).

⁶ Cabe dizer que Saussure (2006) considera um duplo papel da analogia, que apesar de gerar inovação na língua a partir da fala, também tem um viés conservador, tendo em vistas que ela “utiliza sempre a matéria antiga para as suas inovações [...]. As formas se mantêm porque são refeitas analogicamente sem cessar; uma palavra é simultaneamente compreendida como unidade e como sintagma e perdura enquanto seus elementos não mudam. Inversamente, sua existência só é compreendida na medida em que tais elementos caíam em desuso” (Saussure, 2006: 200-201). No entanto mais importa dar a moldura do argumento saussureano sobre o nome próprio que debater o papel da analogia nas inovações praticadas na língua, deste modo consideramos que a citação feita no corpo do texto não restringe a ideia do autor ao papel da analogia como experimento puramente inovador e nem mesmo como material de conservação. Esta ambiguidade latente na citação que compõe o corpo deste texto conforma o perfil geral da seção sem adentrar nos detalhes que não corroboram a investigação que propomos.

A interpretação de Henriques (2012) sobre este tópico de Saussure afirma que o interessante desta citação seria:

a questão dos nomes próprios serem considerados como palavras isoladas [...] [o que] parece indicar que essa categoria linguística constitui uma exceção à teoria dos signos, tendo em vista que não estabelece relações ‘horizontais’ com os outros signos do sistema linguístico” (Henriques, 2012: 8).

Ao abordar os topônimos, Saussure é mais grave quanto a sua posição acerca da onomástica como palavras isoladas. Henriques (2011) expõe e articula os argumentos de Saussure no manuscrito intitulado “Notes Item. Sôme et sème”, sem datação específica, mas provavelmente produzido no início do século XX. Segundo Henriques, neste manuscrito Saussure explana os motivos que fazem com que os topônimos permaneçam fora do jogo de referencialidade da linguagem presente no *Curso de Linguística Geral*.

Henriques (2011) argumenta que Saussure defende a fixidez dos nomes geográficos:

Os nomes geográficos ou topônimos apresentam uma certa fixidez em relação aos objetos que se referem. Assim, o nome de um país, por exemplo, não muda constantemente, por que isso não é conveniente aos habitantes deste país e dos países que o rodeiam. Além disso, deve-se ressaltar também que essa “fixidez” só é obtida, segundo Saussure, pelos topônimos e não por todos os signos de uma língua [...]. Essas categorias linguísticas que possuem uma ligação com os objetos do mundo escapam à lei geral dos signos na medida em que não se submetem – no caso dos nomes geográficos – à teoria do valor, por exemplo. [...] Os nomes próprios e geográficos, por oferecerem a propriedade de fixidez, fazem exceção ao que poderíamos deduzir como as leis gerais dos signos e, ainda, constituem-se como invariáveis e imutáveis na medida em que não se submetem às relações internas do sistema (Henriques, 2011: s/n).

Como pretendo demonstrar, o caso de ~~Neve~~ Breu Branco questionaria o entendimento do nome próprio como “*palavra isolada*”, questionaria a ausência de “*concorrência*” nos usos e na normalização do nome próprio e questionaria, também, qualquer ideia de “fixidez” atribuída aos topônimos por Saussure.

Por outro lado, sob a filosofia analítica da linguagem, Strawson (1950) defendeu a mesma natureza para as formas de referência efetuadas tanto pelos dêiticos quanto pelos nomes próprios ao criticar a distinção entre signos vazios (os dêiticos) – que só teriam referência no momento da enunciação – e signos plenos (nomes próprios), que teriam sempre a mesma referência. Para solucionar o problema da natureza distinta atribuída à relação entre signo e

objeto quando a referência fazia uso de nomes próprios ou de dêiticos, Strawson (1950) adicionou o contexto de enunciação ao processo de referir (Henriques, 2012), concluindo que “‘mentioning’, or ‘referring’, is not something an expression does; it is something that some one can use an expression to do. Mentioning, or referring to, something is a characteristic of a use of an expression”⁷ (Strawson, 1950: 326).

O autor incorpora à sua abordagem acerca do nome o contexto de enunciação dele ou de alguma expressão linguística que desempenhe função de referência a um objeto. Desta forma, Strawson (1950) propõe que a individualização do objeto referido frente a outros de mesma natureza e mesmo potencial de individualização funciona em função do contexto em que esta referência é realizada. Neste sentido, o primeiro parágrafo de *On Referring*, Strawson afirma:

We very commonly use expressions of certain kinds to mention or refer to some individual person or single object or particular event or place or process, in the course of doing what we should normally describe as making a statement about that person, object, place, event, or process. I shall call this way of using expressions the "*uniquely referring use*". The classes of expressions which are most commonly used in this way are: singular demonstrative pronouns ("this" and "that"); proper names (e.g. "Venice", "Napoleon", "John"); singular personal and impersonal pronouns ("he", "she", "I", "you", "it"); and phrases beginning with the definite article followed by a noun, qualified or unqualified, in the singular (e.g. "the table", "the old man", "the king of France")⁸ (Strawson, 1950:320).

Destaco a expressão que em itálico ("*uniquely referring use*" – “expressão referencial individualizante”, em Henriques (2012); ou “uso de referência única”, em tradução livre) para enfatizar o caráter de ancoragem individual ou única do referente que se nomeia ou a qualquer expressão que venha a assumir, numa sentença, a função de nome. Mesmo que tal individualidade ou unicidade seja assegurada apenas pelo contexto de enunciação do nome, como defende

⁷ Em tradução livre: “mencionar” ou “referir” não é algo que uma expressão faça; é algo que alguém pode fazer ao utilizar uma expressão. Mencionar ou fazer referência a alguma coisa é uma característica de uma utilização de uma expressão.

⁸ Em tradução livre: “Nós comumente usamos expressões de certos tipos para mencionar ou fazer referência a alguma pessoa individual ou objeto único, ou acontecimento particular ou lugar ou processo, ou fazer o que descreveríamos como a execução de um enunciado sobre aquela pessoa, objeto, lugar, acontecimento ou processo. Chamarei esse modo de utilizar expressões de “uso de referência única”. As classes de expressões que com maior frequência se utilizam dessa maneira são: pronomes demonstrativos singulares (‘isto’ e ‘aquilo’); nomes próprios (ex.: ‘Veneza’, ‘Napoleão’, ‘João’); pronomes pessoais e impessoais no singular (‘ele’, ‘ela’, ‘eu’, ‘tu’, ‘ele’); e frases que começam com artigo definido seguido por um substantivo no singular (ex.: ‘a mesa’, ‘o homem velho’, ‘o rei da França’) (Strawson, 1950: 320).

Strawson (1950), este ancoramento da linguagem ao mundo é, de algum modo, efetivado.

Tanto o ponto de partida de Strawson (2012), como vimos, quanto de Henriques para interpretá-lo mais de meio século depois da publicação de *On referring*, partem do pressuposto da ancoragem precisa do nome ao mundo quando defendem que o nome exerce função de unificação ou individualização, seja em relação a topônimos ou antropônimos. O conceito que Strawson (2012) utiliza de “nome” para abrir à interpretação *On referring* entende-o como “um conjunto de expressões linguísticas que possuem como função principal ‘estar por objetos’. Esse conjunto de expressões [...] abarca várias expressões que, quando utilizadas, referem-se a um único objeto” (Henriques, 2012: 3).

O movimento de individualização ou unidade do referente diante do nome ou outra expressão que venha a assumir esta função é o movimento contrário àquele que Breu Branco e suas derivações sugerem, como pretendo demonstrar adiante. É neste ponto que a abordagem pós-estruturalista que proponho se distancia de Strawson. Por outro lado, também mantém certa distância da abordagem da psicanálise lacaniana acerca do nome. Primeiro porque a psicanálise se preocupa essencialmente com antropônimos, designando nenhuma ou quase nenhuma atenção ao nome de lugares; segundo; porque a noção de sujeito que a psicanálise faz uso, embora pense o contexto da geração de subjetividades, pensa a humanidade dentro do mundo e, assim, perde em acurácia aquilo que o ser-no-mundo confere à questão das pessoas deslocadas compulsoriamente em ~~Novo~~ Breu Branco.

No entanto, perfazer a fronteira com o nome próprio na psicanálise é um passo em direção à delimitação do nosso problema como um problema de interpretação pós-estruturalista e, mais precisamente, fenomenológica. Deste modo os próximos parágrafos serão destinados ao contorno, mesmo que precário, de algumas noções da psicanálise – sobretudo a lacaniana – acerca do nome próprio. Este movimento que propomos marcará as zonas de contágio nas quais esta abordagem acerca do problema em Breu Branco se permitirá contagiar.

O sujeito, em sentido psicanalítico, é constituído a partir da estruturação dos significantes experienciáveis em determinada cultura. Na psicanálise, sobretudo nas leituras de matriz lacaniana, a articulação das vivências a partir de cadeia de significantes que produz os significados, considerando-se, para isto, a ordem de disposição destes na estrutura de significantes disponíveis na cultura. A inserção do *homo sapiens* na linguagem – esta estrutura significativa – é condição, em cada época, ao reconhecimento de sua humanidade, ao mesmo passo em que esta mesma linguagem cria as condições de inserção deste na ordem simbólica da qual somos, cada forma de vida, nativos.

Portanto, a humanidade do *homo sapiens* é fenômeno derivado da necessidade de pertencer a uma ordem sociocultural (Elia, 2004), (embora esta ordem sociocultural seja humanamente constituída, intersubjetivamente, tanto pelos partícipes plenamente presentes dela, quanto pelos fantasmas que à assombram, sejam eles oriundos do passado, de um futuro imaginado ou de fronteiras entre temporalidades contemporâneas).

O sujeito seria a resposta à cadeia de significantes que articulam a cultura e possibilitam significados às experiências culturais. Esta resposta se daria em razão da diferença entre o mundo e suas interpretações. Determinadas interpretações seriam possíveis somente a partir da cadeia de significantes disponível para formas de vida historicamente situadas. Em síntese, “o sujeito é essencialmente uma relação com a ordem simbólica, isto é, a postura que uma pessoa adota com relação ao outro como linguagem ou lei” (Fink, 1998: 31).

O lugar do Outro, na matriz da psicanálise lacaniana, é o lugar do simbólico; ou seja: o lugar dos significantes. Deste modo, esta interpretação do sujeito inverte, na linguagem, a lógica do estruturalismo de Saussure: no estruturalismo, o signo linguístico é formado pelo significado e pelo significante, no entanto o papel do significante nesta estruturação do signo é o de representar, com uma imagem acústica, o significado (ou pensamento, imagem mental); a psicanálise pós-estruturalista evidencia a primazia do significante sobre o significado, de modo que o engendramento deste se dá na articulação de significantes em uma cadeia possível, historicamente determinada.

Em razão disto, o sujeito em psicanálise de matriz lacaniana e pós-estruturalista é uma resposta à ordem simbólica (Fink, 1998; Elia, 2004; Ferreira-Lemos, 2011). Fink (1998) exemplifica tal ordem a partir do exemplo hipotético da cifragem de uma sequência de jogadas de uma moeda, classificadas em *cara* ou *coroa*. No exemplo, “+” está para *cara* e “-” está para *coroa*. A ordem da sequência de jogadas seria, em Fink (1998: 35):

1	2	3	4	5	6	7	8	9	Números da jogada
+	+	-	-	+	-	-	-	+	Cadeia cara/coroa

O resultado de cada jogada (1, 2, 3, e assim por diante) independe do resultado anterior ou do resultado posterior, mantendo a probabilidade de cinquenta por cento para cada jogada individual. No entanto, a linguagem, cultura ou, especificamente no exemplo citado, cifragem, trabalha na organização da experiência de mundo e torna tal experiência inteligível, previsível e regular diante da matriz que a organiza. Em razão desta necessidade de inteligibilidade, de organização da experiência, Fink (1998) exemplifica o caso a partir da combinação, em pares, de cada resultado individual na experiência supracitada (*cara x coroa*). Quatro casos de pareamento são possíveis: ++; +-; -+; --. Fink sugere nomear “1” o par ++; “2” os pares +- e -+; e “3” o par --.

Desta nomeação, evidencia-se uma organização da experiência cultural como classificação da realidade, com regras estabelecidas a partir do modelo que permite nomear a experiência. No exemplo de Fink (1998), as regras de classificação são anteriores aos nomes possíveis na cadeia, e, assim, articulam a estrutura de nomeação. Neste exemplo o significante precede o significado, e suas regras, estabelecidas a partir das relações mantidas entre si, permitem ou vetam o surgimento de determinados significados (ou nomes) à experiência cultural.

Vejamos, portanto, como as regras de nomeação trabalham em função da ordem estrutural possível, a partir da superposição de pares da experiência

ilustrada ao jogar diversas vezes uma moeda ao alto e atribuir significados à cadeia de resultados. No exemplo a seguir, o número que nomeia o par resultante das combinações possíveis de *cara* (+) e *coroa* (–) aparece debaixo do último elemento do par significante, este último elemento se soma ao resultado da jogada de moeda (+ ou –) à esquerda para ser nomeado de acordo com o tipo 1, 2 ou 3:

+ + – – + – – – +	Cadeia cara/coroa
1 2 3 2 2 3 3 2	Categoria de matriz numérica

Neste exemplo as regras que o significante impõe ao surgimento do significado impede o aparecimento do nome 3 imediatamente em seguida ao nome 1, afinal 1 deve terminar em +, enquanto 3 necessariamente começa com –. Do mesmo modo, 1 não pode surgir imediatamente em seguida de 3, uma vez que 1 combina + com +, de modo que inicia com +, enquanto 3 termina em –. Portanto 1 e 3 só podem surgir em seguida ao 2 ou a eles próprios. Fink considera, sobre este exemplo, que:

Resulta em impossibilidades relacionadas com a ordem na qual os números de categoria podem aparecer, assim como a presença deles quando a matriz tem certas posições predefinidas, e grava dentro de si ou lembra seus componentes anteriores. Portanto, temos à nossa disposição uma grade simbólica simples de jogadas de moedas [...] que abrange uma gramática elementar embora lógica, como também possui uma função de memória (Fink, 1998: 37).

Esta estrutura de linguagem precede o sujeito e opera como condição para o surgimento dele. Pode-se dizer que, do mesmo modo que a língua ou a religião – exemplos clássicos da sociologia –, a linguagem e o inconsciente, assim como as categorias que se assemelham, subsidiam ou pressupõem estruturas que possibilitam a realização de experiências culturais, operam como um fato social (Durkheim, 2007). Afinal, são anteriores, coercitivos e gerais, como pode-se perceber na descrição de Fink (1998) sobre o Outro:

Nascemos em um mundo de discurso, um discurso ou linguagem que precede nosso nascimento e que continuará após a nossa morte. Muito antes de uma criança nascer, um lugar já está preparado para ela no universo linguístico dos pais: os pais falam da criança que vai nascer, tentam escolher o nome perfeito para ela, preparam-lhe um quarto, e

começam a imaginar como suas vidas serão com uma pessoa a mais no lar. As palavras que usam para falar da criança têm sido usadas, com frequência, por décadas, se não séculos e, geralmente, os pais nem as definiram e nem as redefiniram, apesar dos muitos anos de uso. Essas palavras lhes são conferidas por séculos de tradição: elas constituem o Outro da linguagem, como Lacan chama em francês (*l'Autre du langage*), mas que podemos tentar converter em o Outro da linguística, ou o Outro como linguagem (Fink, 1998: 21).

O Outro, no caso da psicanálise lacaniana, seria “a coleção de todas as palavras e expressões numa língua” (Fink, 1998: 22), mas também demanda, desejo e gozo. Na interseção do Outro com a imagem do eu que o indivíduo da espécie *homo sapiens* se torna sujeito – no sentido de subjetivação dos afetos:

O sujeito da psicanálise [...] é constituído a partir do campo da linguagem, do simbólico. Ele, o sujeito, só é possível exatamente porque entra na ordem social que quase sempre precede a sua chegada e tem a família como porta de entrada. É deste ponto que podemos pensar que a constituição do sujeito está atrelada ao campo social e isto é uma condição para sua existência enquanto tal (Ferreira-Lemos, 2011: 102).

Sobretudo na família, mas também em demais instituições sociais, o lugar de nascimento do indivíduo da espécie *homo sapiens* já é simbólico. Articulado em uma cadeia de significantes, este lugar prepara o nome como uma posição relacional com outros elementos constitutivos da cadeia em foco mesmo antes da efetiva chegada do indivíduo ao mundo dos viventes. O preparo deste lugar advém como modulação dos desejos dos próximos, que articulam o nome a partir da história familiar e de preferências estéticas de perfil geracional (Mariani, 2014; Tesone, 2009).

Segundo Tesone (2009), o nome próprio tem potencial de repercutir as expectativas e desejos dos próximos na história individual do nomeado. Ele estabelece o lugar do sujeito e o introduz nos mecanismos de subjetivação a partir da composição negociada dos desejos destes outros e do lugar que, imaginariamente, lhes cabe:

em parte consciente e, de todos os modos, com amplas ramificações no inconsciente do outorgante do nome, [o prenome] atua como ponto de ancoragem da personalidade do receptor, podendo até, sem que o mesmo chegue a intuir, influenciar em seu destino [...]. A criança estará influenciada pela força dos significantes parentais inconscientemente relacionados com esse nome (Tesone, 2009: 144-145).

Percebe-se, portanto, que a psicanálise trata o nome próprio como meio de inscrição do desejo dos outorgantes do nome – desejo atravessado, por sua vez, pelo desencaixe entre o real e suas formas de expressão – no recém-

nascido, articulando neste as dinâmicas da memória dos próximos, dos contemporâneos, bem como as marcas inscritas na cadeia significante que instauram as leis de significação. Seria a partir do nome próprio, como inscrição no mundo simbólico, que se abriria um “processo de subjetivação, uma operação altamente complexa que humaniza o *infans*, [...] inserindo-o no simbólico e, por extensão, na lei e na cultura” (Mariani, 2014: 136).

Ao identificar a função do nome próprio na inserção do *homo sapiens* no campo simbólico e, conseqüentemente, no processo de humanização destes, Lacan (1964-1965) reconhece as divergências interpretativas acerca do nome e ressalta polaridade, em termos de abordagem, sobre o problema:

do que se chama nome próprio, vocês veem, uns apreendem aí o que há de mais indicativo, outros o que há de mais arbitrário, então do que parece o menos indicativo; um o que há de mais concreto, o outro o que parece ir no sentido oposto, o que há de mais vazio; um o que há de mais carregado de sentido, o outro o que é o mais desprovido (Lacan, 1964-1965: 45).

Diante de tal polaridade, Lacan (1964-1965) sugere que não devemos desconsiderar por completo o sentido que um nome próprio pode ter, embora indique com rigor que a leitura de um nome próprio se dá pela relação mantida entre os significantes que, diante de determinado horizonte de significações, se encontram correlacionados. O horizonte de significação se impõe diante do significado porque a cadeia de significantes, ao estabelecer suas leis, orienta o possível a partir da recordação das marcas inscritas na cadeia vista em primeiro plano em cada momento de interpretação, embora a aparência de continuidade quase linear do Eu se mantenha em razão de o nome próprio acompanhar o sujeito ao longo de sua vida.

Apesar desta aparente continuidade, o sujeito da enunciação (Eu) não coincide com os processos de subjetivação de experiências culturais que compõem o sujeito na cadeia significante; ou seja: o sujeito do inconsciente. O sujeito da enunciação se coloca como objeto da consciência e, retroativamente, pelo uso da palavra, constrói uma moldura de significados para si, através da qual se identifica e se sujeita a ser identificado pelos outros. No entanto, o sujeito não é integralmente tangível ao pensamento – à consciência que lhe dispõe como objeto –, uma vez que o desvelamento de si pela palavra que se toma para enunciar o Eu vela a cadeia significante – as leis e o Outro, bem como os outros

que discursam através da sua fala – que permite, sem operacionalização de pensamento, que ele possa articular o dizer de si mesmo (Lacan, 1964-1965; Fink, 1998; Ferreira-Lemos, 2011).

O nome próprio funciona, na psicanálise, concomitantemente como uma necessidade e uma impossibilidade de integração do sujeito (Sujeito da Enunciação + Sujeito do Inconsciente). Nele articulam-se o Real, o Eu, o Sujeito do Inconsciente e o Desejo.

O Real entendido como um tipo de tecido inteiro e indiferenciado, que ainda não foi simbolizado ou resiste à simbolização; esta, por sua vez, opera como uma redução fenomenológica ou como elaboração de províncias de significado (Schutz, 2012) ao dividir o Real em “zonas separadas, [com] características distintas e estruturas contrastantes” (Fink, 1998: 44). As simbolizações neutralizam o Real a partir da significação e constroem a “realidade”. Nesta operação, o Real de Primeira Ordem ($R1$) cede ao Simbólico, originando o Real de Segunda Ordem ($R2$) como produto que excede a simbolização.

$$R1 \rightarrow \text{Simbolização} \rightarrow R2$$

Enquanto $R1$ é um Real pré-simbólico, $R2$ é produto da Simbolização. Fink (1998) demonstra, à título de exemplo, esta operação a partir da cadeia de significantes e possibilidades de significação produzida pela hipotética jogada de moeda ao alto com interpretação dos resultados em *cara* (+) ou *coroa* (-):

No modelo simplificado de aplicações de símbolos superpostos, vimos que um 3 não pode seguir diretamente a 1. Então, na posição imediatamente seguinte a 1, é possível ver o 3 como um *resíduo*: ele não pode ser usado no circuito e equivale a um simples resíduo ou resto. A cada passo, ao menos um número é excluído ou colocado de lado: logo, é possível dizer que a cadeia trabalha em torno dele, isto é, que a cadeia se forma circundando-o, desta forma, desenhando seu contorno. Lacan chama a esses números ou símbolos excluídos do *caput mortuum* do processo, igualando-os desse modo ao resto deixado no fundo do tubo de ensaio quando um alquimista tenta criar algo valioso a partir de algo inferior.

O *caput mortuum* contém o que a cadeia não contém; é em certo sentido o outro da cadeia. A cadeia é inequivocamente determinada tanto pelo

que exclui quanto pelo que inclui, pelo que há dentro dela como pelo que está fora. A cadeia não cessa de *não* escrever os números que constituem o *caput mortuum* em determinadas posições, sendo condenada a escrever eternamente alguma outra coisa ou dizer algo que continue evidando este ponto, como se esse ponto fosse a verdade de tudo que a cadeia produz na medida em que anda em círculos (Fink, 1998: 44).

Este elemento que resta é, a cada vez, a parte inapreensível do desejo (o objeto A), com o qual o sujeito da enunciação (Eu) nunca se encontra e, em decorrência disto, é dividido entre o si mesmo – que tenta suturar à realidade através do seu nome e das significações que o orbitam – e o sujeito do inconsciente, que traz em si o Outro como fato social e os outros que compartilham consigo o mesmo horizonte hermenêutico, em um mesmo pacto geracional.

O que o nome próprio e suas derivações suturam, ou fazem a aparência de sutura, é o intervalo entre o Real e as enunciações de si mesmo. Esta sutura – ou aparência de sutura – se permite pela sensação de linearidade que a imagem do Eu e o efeito de continuidade do nome próprio provocam à história de significação do sujeito, pois como a doação do nome próprio é a introdução do *homo sapiens* na linguagem, ele coloca o *homo sapiens* subjetizado na condição de efeito do significante:

É a partir da ruptura que coloca o sujeito na cultura que se dá não só a constituição do sujeito, mas também o institui enquanto humano. Isto que nos tira da natureza, nos marca enquanto faltantes, isto é, como seres vivos marcados pela falta no nível do ser (Ferreira-Lemos, 2011: 102).

Embora o nome próprio na psicanálise pós-estruturalista indique semelhanças com a abordagem proposta neste texto, afinal ela incorpora o Outro (ou a linguagem) como elemento constitutivo do si mesmo e lança a identidade ao exterior do eu que a enuncia; ela contrasta com o que se propõe para o caso de Breu Branco porque: a) faz um diagnóstico exclusivamente relacionado aos antropônimos; b) pensa a constituição do sujeito como resposta ao Outro (ou linguagem) em termos restritos às relações entre humanos e humanos.

Em razão de tal fronteira, a abordagem aqui proposta interpreta o caso de Breu Branco como *Dasein*, pois está mais adaptada ao problema da construção da identidade como processo multifacetado de desvelamento de determinadas estruturas do ser concomitante ao ato de velar outras. Os momentos constitutivos do *Dasein* estão permeados por temporalidade e espacialidade,

seja na imersão do *Dasein* em meio aos entes intramundanos ou em sua projeção, que os transcende no circuito da convivência em razão da necessidade de comunicação para conformação do ser-com-outros como momento constitutivo de ser-no-mundo. Deste modo, o *Dasein* em suas manifestações não opera exclusivamente como alteridade em relação ao Outro ou aos outros, mas designa as possibilidades em que se constroem o mundo e suas acepções.

Deste modo, adota-se neste texto, para tratar o caso de Breu Branco e suas derivações, a posição de Nunes (2017) acerca da tradutibilidade interna à *Ser e Tempo* (Heidegger, 2012) entre *Dasein* e *ser-no-mundo*. Isto porque, além de incorporar o ambiente como agente produtor de subjetividade, esta posição permite interpretar, a partir da arquiviolência derridiana, o nome próprio para além da expressão do significado próprio de uma referência específica – ou seja, deixa de funcionar como fundamento de uma identidade –, de modo que o nome próprio passa a estar condicionado à experiência cultural do agora e assim de sua enunciação, articulando uma cadeia complexa de agentes humanos e não humanos de natureza diversa.

Assim, a partícula *Da* de *Dasein* (o *Aí* de *Ser Aí* em tradução sugerida por Nunes (2017)) aponta tanto a *existência* de *Dasein*, entendida como necessidade de conduzir-se de alguma maneira, quanto o mundo em que esta conduta se efetiva e no qual *Dasein* projeta suas possibilidades. Segundo Benedito Nunes (2017), esta relação da *situação fática* (mundo) à *existência* “implica tradutibilidade interna [a *Ser e Tempo*] de *Dasein* como *ser-no-mundo*” (Nunes, 2017: 34). Partindo desta leitura, o *Aí* e *mundo* em *ser-no-mundo* serão tratados – em princípio e como recurso narrativo/metodológico – como chaves interpretativas que se referem mutuamente como sinônimos. Deste modo faremos uma breve exposição da polissemia de *mundo* pela lente heideggeriana para, em seguida, descrever Breu Branco como *mundo* em suas dimensões ôntica, ontológica e – incorporando Derrida (2001; 1994) – fantasmática.

No §14 de *Ser e Tempo* Heidegger destaca quatro acepções de mundo. Em um primeiro significado, mundo, como conceito ôntico, fala da “totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo” (Heidegger, 2013: 112), tal como estrelas, árvores ou casas, montes e assim por diante; o segundo significado, este ontológico, fala do ser dos entes mencionados anteriormente ou

do conjunto de entes relacionados entre si; o terceiro sentido, novamente de caráter ôntico, fala do contexto público ou próximo em que vive *Dasein*; o quarto significado designa “o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*” (Heidegger, 2013: 112), que “significa um momento constitutivo de ser-no-mundo” (Heidegger, 2013: 111) e, portanto, um caráter do *Dasein*.

É em função deste último que as demais acepções de mundo são possíveis. Sobre isto, o autor diz que “nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno ‘mundo’. Em ambas as vias de acesso para o ser ‘objetivo’ já se ‘pressupõe’, e de muitas maneiras, o ‘mundo’ (Heidegger, 2002: 111). Esta pressuposição funciona, em Heidegger (2002), como a moldura que concede forma às demais acepções de mundo e as torna possíveis. Sem a *mundanidade do mundo*, não existiria perspectiva pactuada na experiência cultural em determinada temporalidade que torne visível, por exemplo, uma estrela, casa ou monte. Sem *mundanidade do mundo* também não haveria afinidade que permitisse conjunto entre o ser de determinados entes que compõem, por exemplo, uma “casa”. Sem *mundanidade do mundo* não haveria, também, possibilidade de normalização dos momentos que configurassem um “contexto público ou próximo” ao *Dasein*.

Em síntese, a *mundanidade do mundo*, como conceito existencial-ontológico, faz aquelas acepções de mundo visíveis e sensíveis, além de estabelecer a estrutura da configuração de fronteiras entre elas. Estruturadas de determinados modos a partir desta pressuposição que é a *mundanidade do mundo*, as acepções de mundo possibilitam densidade intersubjetiva para conformação da experiência cultural que torna dinâmico o trânsito entre determinação e indeterminação das vivências de *Dasein*. Entendido, por sua vez, não como sinônimo do “humano” como ente, mas como processo de constituição do homem e sua humanidade (Nunes, 2016).

É em razão deste existencial-ontológico que, em uma abordagem pouco ortodoxa do perspectivismo ameríndio interpretado e descrito por Viveiros de Castro (2005), podemos sustentar etnograficamente que tal pressuposição – a *mundanidade do mundo* – possibilita ao *Dasein* a construção da diferença entre ôntico (ou natureza) e ontológico (ou cultura). Tomando permissão de alguns

passos nesta interpretação: se no nosso mundo a substância precede as relações, no perspectivismo ameríndio as relações precedem a substância. No perspectivismo ameríndio os sujeitos e os objetos são definidos pelo lugar que ocupam a partir de determinadas relações que mantêm entre si; ao contrário do nosso mundo, no perspectivismo ameríndio a cultura é constante e a natureza é mutável (Viveiros de Castro, 2004):

É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmológicos aqui contrastados – o que chamei de ‘ocidental’ e o que chamei de ameríndio’ – são, do nosso ponto de vista, incompreensíveis. Um compasso deve ter uma de suas hastes firme, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a haste correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a haste do compasso cósmico correspondente ao que chamamos “cultura”, submetendo assim nossa “natureza” a uma inflexão e variação contínuas. [...]

Mas não devemos esquecer que, se as pontas do compasso estão separadas, as hastes se articulam no vértice: a distinção entre Natureza e Cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio, - todo pensamento mitoprático, talvez – toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável.

Em segundo lugar, e por fim: se os índios têm razão, então a diferença entre os dois pontos de vista não é uma questão cultural, e muito menos de mentalidade. Se os contrastes entre relativismo e perspectivismo e entre multiculturalismo e multinaturalismo forem lidos à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina indígena, é forçoso concluir que a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento (Viveiros de Castro, 2004: 250-251).

O que garante esta diferença entre o mundo indígena e o mundo ocidental é a *mundanidade do mundo*. Ela concede, na compreensão hermenêutico-fenomenológica, as coordenadas para tipificação da experiência social e mesmo as coordenadas para a qualificação dos acontecimentos como experiência. Deste modo, mesmo o sentido mais estrito aplicado ao ôntico da experiência social estaria pautado em uma estruturação pré-ontológica, de onde se origina tanto o ôntico quanto o que quer que se atribua a dimensão ontológica. O pré-ontológico funciona como origem das fronteiras entre ôntico e ontológico para quaisquer sensibilidades humanas que possam constituir, intersubjetivamente, diversas noções de mundo a partir das quais possam atuar como humano.

Assim, o *Aí do Ser-Aí* é a abertura ao caráter ontológico do ente que nós mesmos somos mediante uma *compreensão prévia* do mundo que configura nossa existência.

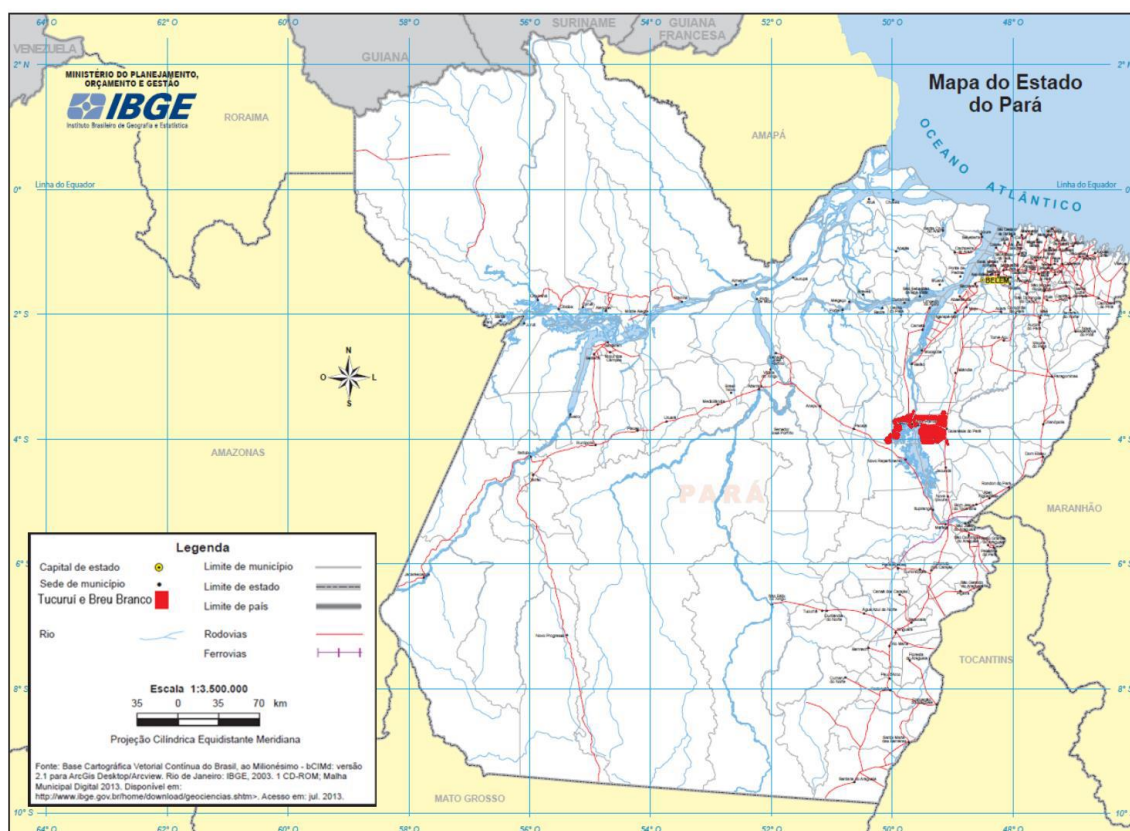
2.1. AÍ ENQUANTO MOLDURA SOCIOLÓGICA: O PERFIL ÔNTICO

Breu Branco foi fundada em 1984 como parte do processo de reassentamento efetuado pela Eletronorte para atender parte das pessoas atingidas pela implantação da UHE-Tucuruí. A construção desta hidrelétrica impactou diretamente com deslocamento compulsório cerca 23.871, se considerarmos os números de Fearnside (2015) consolidados⁹, entre os anos de 1970 e 1984. (Este número, como ocorre em casos de silenciamento de vítimas de violência coletiva, não deixa de aumentar com o tempo).

Breu Branco está localizado à margem direita do rio Tocantins e possui território de aproximadamente 3.941.904 km². A sede urbana do município fica distante 12km da barragem da UHE-Tucuruí e cresceu em torno da Rodovia PA-263 a partir do projeto estruturante do povoamento (hoje bairro denominado “Centro”); este, por sua vez, localizado ao Sul desta rodovia, entre ela o lago da hidrelétrica. O Produto Interno Bruto (PIB) do município no ano de 2022 foi de R\$: 688,2 milhões. A administração pública contribuiu com aproximadamente 44% deste valor, seguido pelo setor de serviços (22%) e por atividades relacionadas à agropecuária (13,5%) (IBGE).

⁹ Destacamos anteriormente como o processo de reconhecimento de vítimas deste tipo de empreendimento na Amazônia é tortuoso e composto por incertezas que, geralmente, fazem registro aquém da expectativa ancorada nos fatos.

Figura 4: Localização de Tucuruí e Breu Branco (Pará)



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (imagem alterada pelo autor¹⁰)

O crescimento populacional da cidade implicou na ocupação de áreas periféricas ao projeto inicial da Eletronorte, provocando uma mudança na política de reassentamento de pessoas atingidas pela segunda fase¹¹ das obras da UHE-Tucuruí. No entanto, os interlocutores desta pesquisa residem majoritariamente no núcleo inicial do município, enquanto os atingidos pela segunda etapa residem regularmente às margens do lago da hidrelétrica ou à margem direita no tecido urbano de quem segue pela Avenida Sebastião

¹⁰ Inserir cor vermelha para destacar a localização de Tucuruí e Breu Branco, além de ampliar o quadro de legenda e inserir correspondência ao local de estudo.

¹¹ A segunda fase das obras da Hidrelétrica de Tucuruí, ocorrida entre 2003/2004 e 2006, teve o objetivo de ampliar a capacidade de geração de energia e, para isso, acrescentou 2 metros à cota +72 e 164 km² de terras inundadas, além de, segundo o Movimento dos Expropriados de Tucuruí, incluir mais 4.000 mil pessoas atingidas ao total de expropriados registrados nos anos 1980.

Camargo no sentido de Goianésia para Tucuruí; como podemos observar na Figura 5 (a seguir).

Figura 5: Área urbana de Breu Branco e Núcleo Inicial



Fonte: Plano Diretor Municipal de Breu Branco (imagem alterada pelo autor¹²)

Desta disposição da morfologia social em Breu Branco decorre a proximidade das residências das pessoas deslocadas compulsoriamente durante a primeira fase das obras da hidrelétrica (em 1984) a áreas de lazer, como a Praça da Bíblia ou equipamentos urbanos e serviços, como bancos, escolas, feira, mercados, igrejas e terminal rodoviário municipal.

No entanto, cabe observar que este padrão de residência das pessoas deslocadas compulsoriamente em Breu Branco designa uma tendência, havendo variações sobre uma ou outra posição em função das dinâmicas urbanas provocadas pelo adensamento populacional, tendo em vista que quase

¹² Inserir a legenda acerca da localização da área central, pois o documento original trazia a explicação do contorno em cor alaranjada no corpo do texto do Plano Diretor Municipal.

concomitante à instalação da UHE-Tucuruí, Breu Branco foi alçado à categoria de município. Em 13 de dezembro de 1991 a emancipação de Breu Branco em relação ao município de Tucuruí foi efetivada através da Lei Estadual nº 5.703/91. Este evento intensificou os processos migratórios para o município de Breu Branco e consolidou, na época, a região como polo de atração de fluxo populacional. Os migrantes eram oriundos majoritariamente de outros lugares da região Norte, mas aproximadamente 33% das pessoas residentes hoje em Breu Branco são naturais de estados do Nordeste ou do Centro-Oeste (Brasil, IBGE).

Cabe destacar o impacto deste fluxo migratório: em 1984 Breu Branco tinha 200 casas habitadas por pessoas deslocadas compulsoriamente em função das obras da UHE-Tucuruí. Todas estavam localizadas no que hoje é a parte sul do município, entre a Rodovia PA-263 e as margens do reservatório da hidrelétrica (Magalhães, 2006; Silva; Rocha, 2020). Atualmente o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) estima 68.500 moradores no município.

A produção social do espaço urbano, com ocupações irregulares e intensificação de dinâmicas que sobrepõem processos de desterritorialização/reterritorialização, tem refletido a intensa dinâmica migratória para o município. Silva e Rocha (2020) demonstram, a partir de imagens de satélite, como esta dinâmica intensificou a expansão de solo de característica urbana sobre a vegetação nativa, sobretudo ao norte da PA-263 com a formação dos bairros da Conquista e Liberdade no espaço que anteriormente foi parte da zona rural do município.

Acerca da sobreposição de processos de desterritorialização/reterritorialização: as migrações para Breu Branco provocaram um novo processo de desterritorialização de pequena parte dos deslocados compulsoriamente destinados, inicialmente, ao que hoje corresponde ao bairro Centro. Em geral os descendentes da primeira geração de pessoas deslocadas compulsoriamente (1984) passaram a ocupar bairros adjacentes ao Centro e, em menor escala, alguns dos primeiros habitantes do

Novo Breu se designaram a mudar para bairros menos assistidos por serviços urbanos, como o bairro do Japonês e bairro da Liberdade¹³.

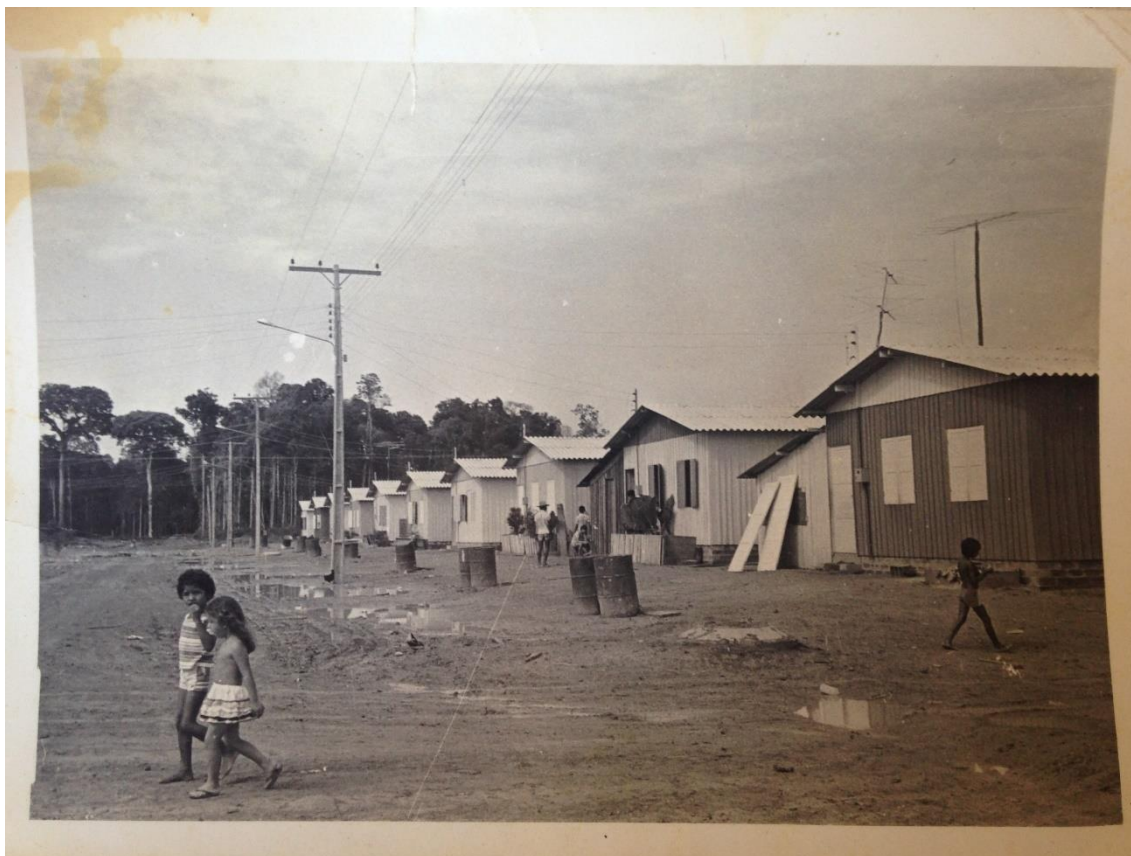
Quando considerada a perspectiva dos primeiros moradores de Breu Branco, a sensação descrita é de uma cidade composta por experiências sociais distintas: há aqueles que experienciaram o deslocamento compulsório e a consolidação do lugar como município e aqueles que mudaram para um lugar de bonança já constituído, sem passar pelas dificuldades que o início da ocupação impôs àqueles. Esta percepção dos primeiros moradores instaura, ao menos da parte deles, uma tensão em Breu Branco em relação aos moradores mais recentes, designados como “gente de fora”.

Entre as dificuldades encontradas pelos primeiros moradores de Breu Branco, enumera-se: 1) a falta de água disponível para uso doméstico; 2) a entrega de casas de madeira, em 1984, aos futuros moradores, que esperavam receber casa de alvenaria como sinônimo de “casas construídas” prometidas em contrato com a Eletronorte e enunciadas pelos técnicos de campo que realizavam vistas e levantamento de dados com as pessoas que faziam parte do grupo a ser deslocado involuntariamente; 3) aumento da dificuldade de acesso a meios de vida pelo distanciamento da floresta e da interdição do uso do rio Tocantins pela imposição das dinâmicas das obras e operação da UHE-Tucuruí; 4) ausência de comércio local consolidado; 5) ausência de empregos formais disponíveis às pessoas realocadas em Breu Branco; 6) a epidemia de malária, ocorrida em razão das alterações ambientais provocadas pelo represamento do rio Tocantins para a formação do lago da UHE-Tucuruí, e; 7) supressão das zonas de contágio local com ambientes outros pela interdição das “beiras”, tanto a do rio Tocantins quanto a da Estrada de Ferro Tocantins, com isso

¹³ Não possuo precisão estatística sobre este dado, mas a experiência de campo, ocorrida como foi, demonstrou que, geralmente, houve permanência dos primeiros moradores de Breu Branco no “Centro”. A partir do primeiro contato, cada interlocutor indicava outros nomes e dava o rumo do endereço: “naquela direção, uma casa de tal cor”. Cito o “Japonês” e “Liberdade” porque em uma oportunidade me deparei com filhos de um destes indicados que deu o endereço na Liberdade; outra vez fui levado de carona até o Japonês para conversar com outra moradora, mãe de um residente no Centro. Mesmo estes moradores da Liberdade e do Japonês indicavam conhecidos no Centro ou nas redondezas. O que me faz acreditar que, embora tenham acontecido reocupação do Centro, ela não foi acompanhada de um processo geral de desterritorialização dos primeiros moradores.

impossibilitando ou dificultando as atividades comerciais estabelecidas a partir da extração de produtos florestais.

Figura 6: O início de Breu Branco



Fonte: trabalho de campo; acervo de Olgarina Araújo.

No entanto, mesmo entre os moradores oriundos da antiga vila de Breu Branco, inundada pelo lago da UHE-Tucuruí, a maioria deles também não é originária das margens do Tocantins naquela altura do rio. Segundo Rocha (2015), dois grandes períodos de dinamismo econômico anteriores à UHE-Tucuruí acentuaram o fluxo migratório que convergiu para a região de Tucuruí. O primeiro remonta à ocupação portuguesa, no Século XIX, com a construção do Forte Nossa Senhora de Nazaré, a construção da Estrada de Ferro de Ligação Pará-Goyaz e da Estrada de Ferro Tocantins. O segundo período de adensamento populacional da região foi orientado pelo extrativismo de castanha-do-pará, facilitado pela estrutura da Estrada de Ferro Tocantins (Rocha, 2015) que garantiu aos novos habitantes locais meios para dinamizar as trocas de

mercadorias ao manter o lugar como entreposto essencial na conexão do Centro-Oeste com o litoral Norte do Brasil, visto que esta ferrovia contornava as cachoeiras do Itaboca, no rio Tocantins.

Em razão do segundo período citado por Rocha (2015) que as pessoas que viriam a sofrer deslocamento compulsório em 1984 migraram para a região de Tucuruí. Em nível de exemplo: entre os interlocutores desta pesquisa, seu Bragantino chegou à região de Tucuruí, segundo ele, “aos dezoito anos e cinco dias de idade, [...] no dia quatro de fevereiro de 1959”; Osmarina Leite chegou de Cametá e Leonildo, de Goiás.

Os camponeses atingidos no “Breu velho”, reassentados no município de Breu Branco, bem como as pessoas habitantes das demais localidades inundadas, estabeleciam etapas racionalizadas para justificar a mudança de um lugar para outro, visto que eram migrantes voluntários ou atingidos por outras formas anteriores à UHE-Tucuruí de expansão da fronteira do capital. As etapas consistiam em “passear (aventurar)-agradar-dedicar”. “Passear” ou se “aventurar” designava a iniciativa de sair de onde se estava para buscar a “melhoria de vida” em outro lugar; “agradar” seria a etapa subsequente, que confirmaria a possibilidade de efetivação de “melhoria de vida”; “dedicar”, por sua vez, a etapa de fixação e trabalho (cultivo, extrativismo, pesca, entre outros) no novo lugar escolhido (Magalhães, 1996).

Portanto, falar em “gente de fora” talvez remeta a um “fora” relativo à experiência cultural do deslocamento compulsório, intersubjetivamente compartilhada, que lastreia um sentimento de proximidade que ora se adensa, ora se dissipa.

Os momentos de adensamento do sentimento de proximidade coincidem com momentos de imposição de si, como grupo, frente à Eletronorte. Estes momentos já resultaram na consolidação de instituições destinadas a representar as pessoas atingidas pela UHE-Tucuruí, como é o caso da Associação das Populações Organizadas Vítimas das Obras no Rio Tocantins e Adjacências (APOVO) e o próprio Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB), que se configura como movimento nacional em 1991, no cenário, em primeiro plano, de luta por justiça para os atingidos pela UHE-Tucuruí.

Os momentos em que o sentimento de proximidade, de experiência compartilhada e de horizonte de expectativas comum se dissipa acontece, primordialmente, nos períodos marcados por incertezas; sobretudo no intervalo entre uma demanda endereçada ao poder Judiciário, chamando a Eletronorte a se justificar perante os atingidos, e a resposta a esta demanda.

Portanto, é neste lugar parcialmente afetado pela melancolia que resta de um luto não realizado – ou ao menos não plenamente realizado –, que cresceu à sombra da barragem da UHE-Tucuruí, atraindo pessoas que não compartilham, junto aos “nativos”, as mesmas experiências culturais e, portanto, nem os mesmos significados sobre Breu Branco que se configura a tensão entre os nomes que as heranças desta memória em comum, embora disputada, evocam.

2.2. ANTERIORIDADE DO SEGUNDO: ~~NOVO~~ BREU (BRANCO) E BREU VELHO

A relação de forças entre os nomes próprios “Breu Branco”, “~~Novo~~ Breu (Branco)” e “Breu Velho” relativos ao mesmo lugar tensionam a memória local e desvelam planos distintos de experiência cultural: o primeiro, em nível ôntico – o processo sociológico, palco dos afetos relativos à desterritorialização e reterritorialização. O segundo, em nível ontológico – a inserção do que se desejava único no jogo da *différance*¹⁴ através das escolhas da herança e da imprecisão no referente que nomeia propriamente o lugar, marcando a interdição do reconhecimento da ocorrência da violência com a rasura do “Novo” que caberia, por justiça, ao ~~Novo~~ Breu Branco. E, por último, em nível *hantológico*

¹⁴ Uma engenhosidade, estratégia ou conceito do autor que tem como objetivo deslocar o fonocentrismo ocidental e obrigar a fala a se voltar para seu traço escrito e, conseqüentemente, para ausência de qualquer sentido plenamente presente. *Différence* e *Différance* só se distinguem pela letra traçada. Enquanto a primeira (*différence*; traduzido em algumas obras para o português como “diferença”) descreve a diferença entre uma coisa e outra à nível empírico; a segunda (*différance*; traduzido frequentemente como “diferença”) traz em si três sentidos: o primeiro, a força que mantém o sistema de diferenças (*différence*) reunido; o segundo, o deslocamento do sentido de qualquer presente, que faz com que o sentido seja sempre antecipado ou atrasado; o terceiro, o jogo de forças de significação que são a possibilidade da própria *différance* (Bennington, 1996; Derrida, 1995).

(ou fantasmático)¹⁵, que desconstrói a estrutura do tempo lógico pela primazia do segundo – o ~~Novo~~ Breu é a possibilidade do Breu Velho, e não o contrário, pois somente com o ~~Novo~~ Breu o Breu Velho pôde existir na memória das pessoas deslocadas compulsoriamente pelas obras da Hidrelétrica de Tucuruí.

~~Novo~~ Breu e Breu Velho são *realidades*¹⁶ relacionais, lastreadas em Breu Branco, que se impõe como Real. Reciprocamente referidos, as órbitas semânticas de cada um destes significantes depende de quais qualidades o outro consegue, a cada agora e assim, atrair. A relação entre ~~Novo~~ Breu e Breu Velho tem sido um dado recorrente nas pesquisas de campo que realizo, marcada por termos que opõem – na fala de pessoas atingidas por barragem na forma de deslocamento compulsório – um lugar de enunciação ao outro. Para isso, o uso do “mas” geralmente faz fronteira entre estes significantes e garante o lugar para enunciação dos significados a cada vez atribuídos.

Neste sentido, Osmarina Leite afirma:

— *Aí assim, mas aí, como eu digo, outro dia ouvi um senhor falando, e ele disse assim: “o Breu foi bom enquanto durou”. Mas para mim o Breu até hoje é bom que ai de nós que nós não morássemos lá, que nós não estava aqui, não* (Osmarina Leite, trabalho de campo, 2016).

Esta forma de construir a realidade de ~~Novo~~ Breu e Breu Velho ganha contornos de operação consciente na afirmação de Olgarina Araújo:

— *Eu comparo o Breu velho com esse novo Breu, assim* (Olgarina Araújo, trabalho de campo, 2016).

Esta forma de referenciar um significante ao outro, estabelecendo, nesta estrutura, os significados possíveis a partir de contraste durante os momentos de enunciação são uma constante em estudos sobre pessoas atingidas por

¹⁵ Novamente outra expressão do vocabulário derridiano. A *hantologia* compõe o corte stratigráfico da vivência humana, juntamente com os níveis ôntico-ontológico. *Hantologia* deriva de *hante*, do assombro de um (ou mais, e talvez sempre mais de um) fantasma, e designa uma vivência não formulada simbolicamente. Como muito do vocabulário derridiano, é difícil – senão impossível – dizer o Ser da hantologia (dizer o que é um fantasma), e para fazê-lo é necessária uma demonstração.

¹⁶ Em itálico porque este termo, no caso, diz algo sobre a simbolização impressa no Real (R1). Ou seja, ~~Novo~~ Breu e Breu Velho são produtos de um processo interpretativo que não se dá sem conflitos.

barragem na Amazônia. A vivência entre um *antes* e *depois*, composto por sensibilidades desencadeadas a partir da implantação de hidrelétricas, é fenômeno presente na narrativa mnemônica dos deslocados compulsoriamente, seja em Breu Branco e Tucuruí ou mesmo em decorrência de Belo Monte. Acerca da semelhança entre os casos, Medeiros, Simões, Magalhães e Amorim (2014) afirmam:

não obstante a cronologia dos eventos – a construção da barragem de Tucuruí e a de Belo Monte, em diferentes décadas – a dor, o lamento, o sofrimento e a busca incessante pela manutenção dos modos de vida se inscrevem na mesma temporalidade para esses camponeses cuja face, a pele, a memória oral e a empunhada na caneta, traduzem o que é sentir e viver sob a condição de violação dos direitos humanos e de injustiça social” (Medeiros; Simões; Magalhães; Amorim, 2014: 129).

Especificamente em relação à UHE-Tucuruí, percebe-se este efeito tanto com o que aponta minha pesquisa de mestrado (Mercês, 2017), como também com o que sugere Magalhães (2007):

é reconhecido por todos os camponeses que a construção da barragem inaugura um outro período em suas vidas. A rigor, as histórias de vida são reportadas em dois períodos: antigamente e hoje. O hoje diz respeito a situação atual vivenciada, e tem como marco inicial a construção da barragem (Magalhães, 2007:160).

Assim como em Magalhães (2007), Karpinski (2008) aponta, por outros meios, fenômeno semelhante. Enquanto a socióloga/antropóloga recorre à etnografia para construir seu argumento, Karpinski (2008) toma esta disjunção entre passado e presente como ponto de partida de sua pesquisa; afirma que “a construção de uma usina hidrelétrica, ao mesmo tempo que divide temporalidades, faz emergir uma multiplicidade de tempos e espaços na vida dos atingidos por estes projetos” (Karpinski, 2008: 72).

Na memória das pessoas que foram meus interlocutores nesta pesquisa, o lugar remete, no adjetivo recorrente que acompanha os topônimos de validade local, às temporalidades diferenciadas ontologicamente: ~~Novo~~ Breu – para o que deveria se erigir como significado de Breu Branco contemporâneo, mas não conforma plenamente tal identificação em razão dos espectros da memória e da disjunção entre Real e realidade –; e Breu Velho, para a experiência cultural que, em termo local, “foi para o fundo”.

Deste modo a implantação da UHE-Tucuruí desencadeia, na experiência cultural dos atingidos por ela, algo como um evento no sentido desenvolvido por Dastur (2000), pois, segundo a autora, o evento:

Introduces [...] between past and future and so allows the appearance of diferente parts of time as dis-located. The event produces in the literal meaning of the word, the difference of past and future and exhibits this difference through its sudden happening¹⁷ (Dastur, 2000: 182).

Trata-se da noção de “evento fundador” desenvolvida por Castro (2010); ou seja: trata-se do acontecimento que inaugura uma potência de temporalização no sentido heideggeriano (Heidegger, 2013) do termo – como temporalidades construídas vivencialmente e como percepção da própria memória. Deste modo o *evento* se impõe como um fenômeno que se torna referência para os processos intersubjetivos relacionados entre si na construção social da memória.

Neste processo, percebe-se que os significantes “~~Novo~~ Breu” e “Breu Velho” antecedem os significados que podem ser atribuídos a um ou outro; e a matriz de afetos possível no agora e assim em que se faz necessário estabelecer significados às variantes do topônimo conduz a comparação sempre reciprocamente referenciadas. Deste modo, fica evidente que não haveria “Breu Velho” sem a manutenção de relações de referencialidade com o “~~Novo~~ Breu”.

Nesta ordem de significação, o segundo termo cronológico cria as condições para que o primeiro significante possa surgir, na experiência cultural, como passível de interpretação articulada em nítida referencialidade. Com a inversão da cronologia clássica, em que o efeito é produzido por uma causa, evidencia-se, novamente, a estruturação da experiência cultural como linguagem, pois a significação obedece ao funcionamento do significante:

o efeito da primeira palavra em uma frase somente pode surgir após a última palavra ter sido ouvida ou lida, e pelo qual seu sentido somente é estabelecido retroativamente por um contexto semântico fornecido após sua expressão vocal, seu sentido “completo” torna-se um produto histórico [...]. O sentido não é criado instantaneamente, mas somente ex

¹⁷ Em tradução livre: “introduz [...] uma divisão entre passado e futuro e assim permite a aparência de diferentes partes do tempo como deslocado. O evento produz, no sentido literal da palavra, a diferença do passado e do futuro e exibe essa diferença através do seu acontecimento súbito”.

post facto: após o evento em questão. Tal é a lógica temporal – um anátema para a lógica clássica (Fink, 1998: 86-87).

Como sucessão de eventos, ao se tomar a temporalidade em sentido vulgar (Heidegger, 2012), *Neve Breu* é posterior ao *Breu Velho*. Esta expressão atende ao princípio de causalidade inerente à lógica clássica e é inegável cronologicamente. No entanto, a cronologia e a lógica clássica só podem expressar a dimensão ôntica do fenômeno, pois ao descrever o processo de sucessão de um lugar sobre o outro, descrevem os entes que podem se dar dentro do mundo em uma cadeia temporal. Nesta descrição a causalidade pode ser descrita do seguinte modo:

Vila Breu Branco → Município Breu Branco

Mas, em termos de experiência cultural mnemônica, seria impossível manter a estrutura clássica da lógica uma vez que, no campo da linguagem (e da cultura estruturada como linguagem), o futuro do pretérito condiciona os efeitos de significação, pois são necessários dois momentos discerníveis para se criar um *antes* e um *depois* e, com isso, dar forma mnemônica a uma narrativa acerca da experiência da perda. Em síntese, a memória opera sua estrutura em dupla negativa sobre o significante: nem exclusivamente o segundo termo, e nem exclusivamente o primeiro termo podem conferir dimensão ontológica ao caso de *Breu Branco*, pois é a relação entre dois ou mais significantes que demonstra a passagem do ente que nós mesmos somos nesta cena.

Deste modo, o efeito de subjetivação se realiza na diferença instituída entre o *Neve Breu* e *Breu Velho*. Foi a partir do acréscimo do segundo significante que, com sua aparição, deu origem ao primeiro:

um primeiro evento (E1) acontece mas não produz frutos até que um segundo evento (E2) ocorra. Retroativamente, E1 é constituído, por exemplo, como trauma; em outras palavras, ele assume a significância de um trauma. Ele vem a significar algo que, de forma alguma, significava antes. Seu sentido e sua eficácia mudaram (Fink, 1998: 87).

Na acepção ontológica a causalidade é invertida e representada da seguinte forma:

significação



*Breu Velho → ~~Novo~~ Breu*¹⁸

Percebe-se que a acepção ontológica não descarta a cronologia do evento, embora a redimensione em função dos afetos mobilizados nas significações possíveis a partir das dinâmicas de referencialidade entre os significantes correlacionados. Em Breu Branco, de forma regular, a referencialidade possível tem sido pautada sobre dinâmicas da escolha social da herança, erigidas sobre as ruínas do Breu Velho.

Leonildo descreve esta dinâmica ao questionar justamente o nome próprio outorgado ao município de Breu Branco:

— *Quando ele chegou com a documentação [da lei que alçava Breu Branco à categoria de município], “vamos, lê aí pra nós!” [...]. “Breu Branco!”. Ele deu uma cacetada em todo mundo, nós estávamos esperando “Novo Breu”, não era? A gente tinha saído do Breu Velho e, por causa disso, aqui surgiu o novo Breu* (Leonildo, trabalho de campo: 2016).

A escolha social da herança – problemática já presente na noção de bricolagem, de Lévi-Straus (1976) e atualizada por Bastide (1970) em seu estudo sobre a memória religiosa africana no Brasil – constitui a temática nuclear da disputa entre uma sociologia da memória de base durkheimiana, que diferencia, rigorosamente, indivíduo de sociedade e uma sociologia da memória que compreende que a sociedade não é senão a estrutura de rememoração construída pelos indivíduos, na sua interação. Ou seja, que compreende que a sociedade resulta das teias de interrelação e intersubjetividade entre os indivíduos – compreensão simmeliana (Simmel, 2006), que ecoa longamente no debate sobre a conformação da memória social.

¹⁸ Elaboração com inspiração em Lacan (1964-1965), Fink (1998) e Heidegger (2012).

As teorias da memória de Halbwachs (2013) e de Castoriadis (1982), largamente tributárias da primeira compreensão – embora por meio de dinâmicas diferentes entre si e ainda que a primeira delas dialogue com o pensamento de Bergson (1999), um dos substratos conformadores do segundo viés – compreendem a dinâmica intersubjetiva como uma relação entre mentalidades individuais que dialogam, normalmente por oposição, com uma mentalidade coletiva. Por meio dessa perspectiva, a herança é vista como uma substância outorgada, recebida.

Já o segundo campo de compreensão tende a perceber a intersubjetividade como uma sociação (Simmel, 2006) entre indivíduos e, em consequência, como motor de produção da própria ideia de sociedade. Esta última compreensão percebe a memória coletiva como a memória de uma estrutura de rememoração – ou seja, como escolhas negociadas no encontro, no processo, no conflito social.

Pensar a memória como uma “escolha de herança” abre a oportunidade de ir mais além do conceito de bricolagem (Lévi-Strauss, 1976), percebendo a dimensão política dessas escolhas e permitindo incluir nelas o perfil de abordagem pós-estruturalista representado pela noção derridiana de “fantasmagorias”, ou de espectro da memória, por meio das quais Derrida (1994) refere a latência, os vazios e os pesados silêncios de significação que se preservam no processo social de disputa:

Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre um segredo – que diz “leia-me, alguma vez serás capaz?”. A escolha crítica pedida por toda afirmação de herança diz respeito também, exatamente como a memória, à condição de finitude. O infinito não pode herdar e não pode ser herdado. A injunção (escolhe e decide no que herdadas, dirá ela sempre) não pode ser uma a não ser dividindo-se, diferindo de si mesma, falando a cada vez diversas vezes – e com diversas vozes (Derrida, 1994: 33).

Com efeito, trata-se de uma percepção prenunciada por Bastide (1970), em sua peculiar interpretação do conceito de bricolagem da memória de Lévi-Strauss (1976):

c'est justement parce que la mémoire collective est la mémoire d'une structure de la mémorisation que les vides qui peuvent s'y ouvrir sont ressentis comme des vides pleins, pleins de quelque chose dont on sent

la nécessité pour que la totalité du scénario retrouve son sens¹⁹ (Bastide 1970: 34).

Os vazios, dos quais fala Bastide, não encontrariam lugar em uma teoria da memória social que compreendesse o “social” como um fato dado a priori em lugar de compreendê-lo como uma construção política, por meio da sociação conjuntural e da conseqüente produção de significação. Neste sentido, tomando o processo de nomeação como disputa para a sedimentação dos contornos de uma história, quem herda o *Nove Breu*, herda o que? Quais os vazios presentes como *resíduo*, como *caput mortuum*, em torno dos quais a significação, a cada agora e assim, trabalha?

Quem herda o *Nove Breu* herda, em síntese, uma promessa. A Eletronorte e os agentes governamentais que mediarão a implantação da UHE-Tucuruí enunciaram o evento como a chegada do “progresso”, afinal, de acordo com as expectativas de Ernesto Geisel – então presidente ilegítimo do Brasil do golpe de 1964 – a UHE-Tucuruí representava “uma nova fisionomia para a Amazônia”, pois garantiria grande valor ao Estado do Pará ao dar suporte à instalação de grandes indústrias no estado, referindo-se, sobretudo, a Alumínio Brasileiro S. A. (ALBRÁS) e Alumina do Norte do Brasil S. A. (ALUNORTE) (Tucuruí, 1984).

A matriz interpretativa local que racionalizava as migrações anteriores – em geral voluntárias –, associou aquele “progresso” à “melhoria de vida”. Em função desta associação, as pessoas que moravam na antiga vila de Breu Branco apoiaram, em geral e em princípio, a instalação da UHE-Tucuruí. A atitude natural nativa de qualquer matriz interpretativa, que pressupõe a estabilidade do mundo, funcionou como filtro para incorporação do “progresso”/“melhoria de vida” como consequência prometida pela instalação da UHE-Tucuruí.

Geralmente as matrizes locais de interpretação de fenômenos globais recebem destaque como instrumento de resistência ao capitalismo na literatura

¹⁹ Em tradução livre: “é justamente porque a memória coletiva é a memória de uma estrutura de rememoração que os vazios que nela operam são sentidos como vazios preenchidos, preenchidos por algo que se sente necessidade para que a totalidade do cenário encontre seu significado” Bastide, 1970: 34).

antropológica. Taussig (2010) demonstra como o trabalho assalariado, proveniente da expansão capitalista sobre o Vale do Cauca (na Colômbia, com o cultivo de cana de açúcar) e sobre as minas de estanho na Bolívia passou a ser vinculado pelos camponeses locais à figura do diabo, “enquanto imagens de Deus ou espíritos naturais de fertilidade dominam o *ethos* do trabalho no modo de produção camponesa” (Taussig, 2010: 38). Leitura concernente a algumas características do projeto decolonial, que desloca o centro produtor dos benefícios da modernidade para o polo vitimizado no encontro colonial, como, por exemplo, faz Dussel (Santos; Meneses, 2009: 283-336).

Por outro lado, Mark Harris (2006) amplia as concepções sobre a qualidade das matrizes locais de interpretação – desta vez amazônicas –, descrevendo-as a partir de determinada capacidade de resiliência e flexibilidade, que seriam produto da própria dinâmica de expansão e retração dos ciclos econômicos que marcam a exploração da Amazônia pelo capitalismo. A interpretação de Harris (2006) sobre esta realidade permite a complexificação das experiências culturais, pois não as reduz à resistência. Harris (2006) permite compreender que estas matrizes têm a potencialidade de fragmentar os sujeitos e as “racionalidades” que os operam, demonstrando como resistência e concessão são fenômenos coetâneos, aos quais qualquer saber local está sujeito.

Deste modo, apesar do caráter impositivo da obra, de início tudo se deu como uma promessa de “melhoria de vida” da Eletronorte às suas vítimas. Como a dinâmica migratória da maioria das famílias que residiam nos lugares que foram para o fundo se dava em função da busca de “melhoria de vida”, que podia se confirmar por meio de processos de territorialização diverso²⁰, tanto o horizonte de significações e as reservas de experiência dos atingidos da vila de Breu Branco possibilitaram compreender o evento a partir de tal significado.

As pessoas deslocadas compulsoriamente acreditaram, até o final dos anos 1970 e início da década de 1980, que à sombra da barragem veriam a “melhoria de vida” se materializar na regularidade do comércio, na ampliação de

²⁰ Ao seguirem “uma rede de vizinhança, uma rede de parentesco ou a abertura de uma estrada ou a safra da castanha, ou um emprego numa fazenda, ou o emprego numa construtora ou, mais diretamente, uma terra livre” (Magalhães 2002: 265-266).

equipamentos urbanos, serviços e empregos públicos, bem como maior volume e frequência da circulação de dinheiro no lugar. Estas foram as expectativas acerca do “progresso” que prometia “melhoria de vida”. No entanto, segundo Osmarina Leite:

— *Eles diziam que iriam indenizar todo mundo, que todo mundo iria ficar bem, não sei o que. O que eles fizeram mesmo foi fizeram as casas de pau, o esgoto – que nessas ruas que eles entregaram as casas tudo tem esgoto –, não é? Bem-feitinho e tudo! Mas o resto, nada! [...]. Lá no processo, agora que eu fui ver, eles disseram que deram casas construída [em alvenaria] para nós; mas, não, foi de madeira mesmo* (Osmarina Leite, trabalho de campo: 2018).

Na Figura 7, a seguir, pode-se observar o que descreveu Osmarina Leite. Na imagem, pode-se ver as primeiras casas entregues aos deslocados compulsoriamente do “Breu velho”. Dispostas na Área Central da cidade de Breu Branco, ainda sem equipamentos urbanos que pudessem garantir alguma qualidade de vida na cidade implicada na política de reassentamento destas pessoas. Expropriados, os camponeses do Breu Velho foram privados da base de reprodução social que sustentava suas atividades produtivas: as terras nas quais se dedicavam à roça e o rio no qual pescavam, as matas onde caçavam e extraíam produtos florestais – principalmente a castanha –, além da “beira” da Estrada de Ferro Tocantins e da “beira” do rio, onde comercializavam o que excedia do uso em sua produção. Tudo isto havia ido “para o fundo”, restando fragmentos de uma promessa que se mantém sempre aquém do anunciado.

Figura 7: Primeiras casas entregues em Breu Branco pela Eletronorte



Fonte: Eletronorte, 2009: 10.

Deste modo, conceito local de “promessa” orienta a luta por justiça. Com este nome que a crítica a atuação da Eletronorte é articulada em uma busca por reparação que se estende desde antes mesmo da efetivação do deslocamento compulsório: em 1982 os até então futuros atingidos pela implantação da hidrelétrica, que já viviam o clima do evento vislumbrado em um futuro próximo, organizaram-se em passeatas pelas ruas de Tucuruí e realizaram manifestações em frente à Eletronorte para tratarem, com este agente, o problema social suscitado desde os anos 1970, que culminaria na formação do reservatório da Usina e forçaria a migração involuntária dos atingidos (Magalhães 2007). É como quebra de uma promessa que as demandas locais são atualizadas desde as primeiras sensações do sofrimento social desencadeado pela Eletronorte.

Em Breu Branco, o que os deslocados compulsoriamente fazem com o que fizeram com eles é cobrar justiça narrando a promessa quebrada pela Eletronorte. A ressonância das vozes dos atingidos ecoa em espaços públicos de deliberação ao menos desde os dias trinta, trinta e um de outubro e primeiro de novembro de 1984, com a realização do Encontro Tucuruí, quando, segundo

Magalhães (2007), após a fala dos representantes da Comissão de Expropriados, foi aberta a palavra aos demais presentes no lugar:

transcorreram aproximadamente 2 horas de sucessivos depoimentos, somente interrompidos – com um certo esforço – pela apresentadora. Espontaneamente, formou-se uma fila [...]. Com um velho microfone na mão, um a um ou uma a uma, começavam a desfilar as perdas: eu, fulano de tal, não recebi casa; não recebi isso ou aquilo; me prometeram...; etc. Cada depoimento era escutado no mais absoluto silêncio (Magalhães, 2007: 219).

De lá para cá trinta e nove anos passaram, mas a dinâmica de demanda pelo reconhecimento do sofrimento social continua semelhante. Por exemplo: em quatorze de janeiro de dois mil e vinte o Ministério Público Federal do Pará (MPF-PA) realizou, no ginásio municipal de Tucuruí, uma audiência pública de caráter informativo para lidar com o passivo socioambiental decorrente da implantação da UHE-Tucuruí. Presidiram a reunião a procuradora da república Nicole Campos e o também procurador Eliabe Soares. Participaram representantes de associações de moradores locais; representantes de movimentos sociais organizados, como o MAB e a APOVO; deslocados compulsoriamente e familiares; bem como prefeitos de municípios atingidos pelos impactos da usina em questão, além da representante da Eletronorte, Silvana Ramos.

Nesta audiência pública a primeira fala aberta ao público foi concluída por Maria Nunes Valente, do movimento Pró-Saúde, com a frase que sintetiza o sentimento que mobiliza, no ~~Nove~~ Breu, o chamamento da Eletronorte a responder aos atingidos:

— *O Governo Federal tem um débito muito grande com a montante e a jusante por causa dessa barragem* (Maria Nunes Valente, audiência pública: 14/01/2020).

Em três minutos (apesar de nem sempre o tempo de fala ter sido estritamente respeitado), um a um os inscritos se dispunham a falar, geralmente encerrando a sua participação sob aplausos dos demais presentes. Tendo seu nome anunciado no microfone pelo mediador da audiência pública, a pessoa se dispunha em frente ao palco montado no ginásio para abrigar a mesa de que as autoridades ocupavam. Com exceção da Secretaria de Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMAS), todos os convidados se fizeram presente.

A partir da fala de Juvenal Rodrigues de Souza nesta audiência vê-se presentificado o relato de Magalhães (2007), no qual, um(a) a um(a), em fila, os deslocados compulsoriamente construíam espaços públicos de enunciação do sofrimento social, seja no Encontro Tucuruí, trinta e nove anos atrás, ou no Encontro de 2003, promovido pela Eletronorte em conjunto com o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e o Centro Universitário do Pará (CESUPA) ou em 2020, quando Juvenal deu início a forma de expressão descrita por Magalhães (2007):

— *Senhores e senhoras e demais autoridades, e esse povo expropriado que está aqui, bom dia a todos. Gente, eu sou expropriado, entendeu? Eu moro ali na Santa Mônica e não tenho vergonha de falar que eu moro em um barraco de madeira que está caindo aos pedaços em cima de mim e da minha família, meus filhos... Aonde eu perdi tudo o que eu tinha dentro desse lago, dessa barragem. Hoje eu não tenho casa para morar* (Juvenal de Souza, audiência pública, 2020).

Com um documento de identificação do processo de expropriação concedido pela Eletronorte na época do deslocamento compulsório em mãos, Juvenal continua, durante pouco mais dos três minutos de fala que lhe couberam:

— *A Eletronorte foi a causadora da maior pobreza para os moradores dessa região. Está aqui, eu posso mostrar aqui um título definitivo, um título definitivo que a Eletronorte deu cinquenta cruzeiros, um título definitivo de trezentos e poucos hectare. Tá aqui o processo, o processo que é o meu processo, que é o 12.330/80.*

Como percebe-se, o endereço desta demanda é, desde o início do conflito, os espaços públicos disciplinares. Neste sentido, os atingidos operam determinados silêncios necessários para garantir forma socialmente aceitável às suas narrativas. Os vazios, os entreditos e silenciamentos voluntários fizeram-se presente desde os primeiros dias de trabalho de campo, quando, rotineiramente, diziam que quem se dispunha a contar as histórias do Breu Velho não contava as verdadeiras histórias de lá. Entretanto, mesmo diante desta

afirmativa regularmente efetuada, tudo o que ouvi era o que quem se dispunha a contar, contava:

- a) A origem do nome “Breu Branco”: as narrativas locais constroem a história deste nome em uma dupla ancoragem. Ou “Breu Branco” tem este nome por causa da abundância de árvores da família das Burseráceas, *Protium Pallidum*, que produz uma resina utilizada na fabricação do breu²¹. O adjetivo “Branco” que complementa o nome do “Breu”, pode ser derivado da “resina inicialmente branca [que a *Protium Pallidum* produz] ou da areia branca que cobria o solo breuense” (Wanzeler, 2016: 39).
- b) Perda da experiência: derivava da explicação do nome a enumeração das qualidades do Breu Velho. “Breu era um lugar de campo, um sertão. Era um lugar muito bonito, toda pessoa que chegava ali gostava. Areia branca. Era areia branca, por isso que o nome era Breu Branco” (Wanzeler, 2016: 39). As qualidades do Breu Velho continuavam a ser enumeradas: era seguro, era um lugar de liberdade, era um lugar de riqueza e prosperidade garantidas pelo fácil acesso aos recursos naturais, era um lugar de amizades e ajuda mútua, era um lugar de familiaridade entre todos os habitantes.
- c) Experiência da perda: esta etapa constitutiva da estrutura narrativa que compõe o discurso público sobre o Breu Velho inicia, em geral, após a enumeração das qualidades do Breu Velho, com a conclusão de que tudo “foi para o fundo” em um processo injusto, no qual as pessoas atingidas foram enganadas com uma promessa de melhoria de vida nunca efetivada.

No entanto, estas histórias não satisfaziam os anseios dos próprios narradores quando eles a viam contadas por outras pessoas: “Estas não são as histórias de verdade do Breu Velho”; dizem. Na memória coletiva que narra o

²¹ Esta resina tem diversos usos para os povos amazônicos, podendo servir como recurso medicinal (anti-inflamatório, analgésico, estimulante), estético (serve como incenso em algumas igrejas) ou econômico (na calefação de barcos e, atualmente, comercialização com empresas de produtos cosméticos) (ZUÑIGA, 2013). Segundo Wanzeler (2016), o breu é utilizado, em Breu Branco, para “tapar fendas e orifícios de utensílios domésticos, além de inseticida natural ao ser exposto ao fogo” (Wanzeler, 2016: 39).

Breu Velho, os vazios que nela operam têm dois pontos de inflexão: a) de um lado, o campo das relações entre humanos e criaturas fantásticas, como personagens de lendas amazônicas, que são estrategicamente mantidos fora da estrutura de enunciação do Breu Velho. De outro, b) o campo sintático de construção do sofrimento social como trauma, que opera uma regra privada de repetição do sintoma sem se permitir articular aos demais significantes presentes na cadeia, mantendo-se sempre fora desta, como elemento ausente e, por isto, operado silenciosamente processos de interdição da significação.

3. EXPERIÊNCIA DA PERDA E PERDA DA EXPERIÊNCIA: ENTRE RACIONALIDADE E ESQUECIMENTO

Dois modos de silêncio, de vazios, são operacionalizados nas narrativas mnemônicas acerca do deslocamento compulsório. O primeiro, intencional, como estratégia de não contar; o segundo, como barramento do significante e, por isso, de fundo ontológico. Este capítulo dedica-se a descrever estes silêncios operados pela intersubjetividade compartilhada no em Breu Branco por pessoas deslocadas compulsoriamente pela UHE-Tucuruí. No primeiro caso de silêncio apontado neste capítulo, as pessoas anteveem os riscos políticos de enunciar a narrativa; no segundo caso, a linguagem local falha em relação à experiência do deslocamento compulsório.

O primeiro modo esconde, estrategicamente, *realidades*²² compartilhadas intersubjetivamente, mas cujos narradores consideram haver pouca ou nenhuma aderência às crenças de agentes vinculados às instituições disciplinares, para as quais o discurso público acerca do sofrimento social provocado pelo deslocamento compulsório é endereçado. Este modo de silêncio opera como uma escolha, uma seleção de informações pertinentes ao objetivo visado e, paralelamente, ocultamento de outras com potencial de causar entraves e tal objetivo.

No caso deste modo de silêncio, os agentes adequam suas ações através de uma abordagem ativa da situação, visando facilitar o percurso de construção de bases comuns de entendimento para o alcance do objetivo pretendido. Trata-se, portanto, do caso de efetivação de uma ação racional com relação aos fins (Weber, 2015), pois é orientada no sentido de diluir os efeitos de determinados afetos presentes na sensibilidade que compartilha com seus próximos para que estes não interfiram no percurso ao objetivo visado. Uma ação social racional com relação a fins:

Por expectativa quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou

²² Realidade entendida aqui, em consonância com Fink (1998): a realidade é resultado do filtro simbólico imposto sobre o Real como condição humana, visto que operamos, enquanto espécie, a partir de estruturas de simbolização.

“meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, com sucesso (Weber, 2000:15).

O segundo modo é motivado pelo velamento do significativo que, de algum modo, opera sem significação na estrutura da cadeia na qual a experiência social do deslocamento compulsório adquiriria sentido. Este silêncio possibilita entrever sua dinâmica nos sintomas que ele faz manifestar como a obediência a uma regra, sem que se perceba que, na realização de tal comportamento, se obedece a uma regra.

3.1. O SILÊNCIO COMO ESTRATÉGIA DE NÃO CONTAR

Sobre o primeiro modo de silêncio: uma produção local, realizada a partir de 2014 pela Universidade Federal do Estado do Pará (UEPA) intitulado *Memórias do Breu Velho*, incentivou que as gerações seguintes àqueles que sofreram o deslocamento compulsório em 1984 tivessem interesse em se manifestar. Motivados por este projeto, os descendentes das pessoas que sofreram o deslocamento compulsório decidiram romper o silêncio estrategicamente motivado na geração dos seus pais.

Memórias do Breu Velho teve o objetivo de salvaguardar as histórias da antiga vila do Breu Velho, sobretudo através de escuta e observação de arquivos imagéticos que os “‘mais velhos’ e alguns descendentes poderiam aflorar do rio Tocantins” (Wanzeler, 2016: 17). O projeto foi realizado em três etapas. A primeira funcionou como devolutiva e introdução ao tema, composta por diversas oficinas que integraram as histórias de jovens e de pessoas idosas sobre o Breu Velho; a segunda etapa consistiu na seleção de material produzido durante as oficinas, com digitalização de imagens e decupagem de entrevistas; a terceira etapa consistiu na produção do livro *Memórias do Breu: a vila escrita nas águas*, de autoria de Zaline Wanzeler (2016).

A primeira etapa do projeto compreendeu 10 oficinas: 1) sessão de cinema, na qual discentes da rede pública assistiram ao filme “Narradores de Javé”, para relacioná-lo com o acontecimento ocorrido em Breu Velho; 2) oficina de memória, na qual os ex-moradores do Breu Velho foram reunidos para “rememorar a vila e acontecimentos importantes” (Wanzeler, 2016: 23); 3) oficina

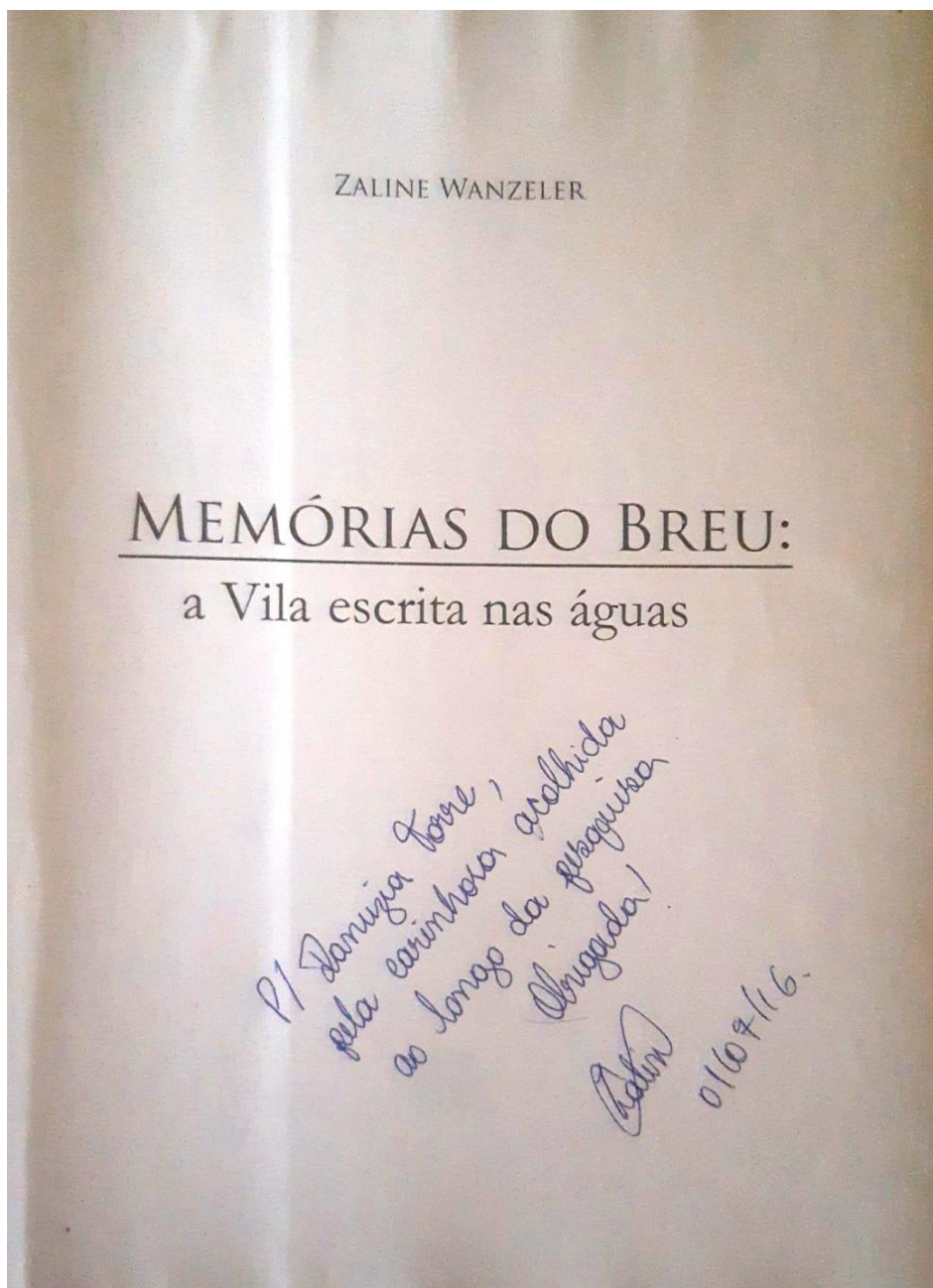
de contadores de história, na qual se produziu, a partir de roda de conversa, texto voltado à realidade vivida pelas pessoas deslocadas compulsoriamente em função das obras da UHE-Tucuruí; 4) oficina de museu do Breu Velho, com elaboração de um mural com fotografias e objetos relativos à antiga vila; 5) oficina de dança, que contou as histórias do Breu Velho por esta forma de expressão; f) oficina de paródia, na qual foram realizadas paródias sobre as histórias de Breu Velho²³; 6) oficina mãos que falam, com mediação do conhecimento em Libras e Braille; 7) oficina de personalidades breuenses, em que se realizou palestra sobre o Breu Velho com personalidades locais que viveram na antiga vila; 8) oficina informatizando: do Novo ao Velho Breu; 9) oficina Breu Velho em maquete, na qual discentes da rede pública municipal de ensino produziram a “primeira maquete do Breu Velho baseada na narrativa oral dos velhos moradores presentes no dia da oficina” (Wanzeler, 2016: 28); 10) oficina de arquivos do Breu, em que foram expostos arquivos, tais como “abaixo-assinado sobre a escolha do nome da cidade, pedidos dos expropriados sobre a nova terra, placa de fundação da Escola Gonçalo Vieira de Breu Velho, [e] placa do posto de saúde da antiga vila” (Wanzeler, 2016: 28).

O livro *Memórias do Breu: a vila escrita nas águas*, composto na integração das etapas anteriores do projeto e seu objetivo, foi distribuído, com dedicatória assinada de próprio punho pela autora, aos moradores ~~Nove~~ Breu (Figura 8). A primeira parte do livro traz a história de ocupação do Breu Velho, vinculada à EFT e a extração do caucho; a localização da vila em relação à EFT; a ancoragem do nome Breu Branco; fotografias e descrições dos lugares memoráveis da vila, como a Igreja de São Sebastião; o templo da Assembleia de Deus; o posto de saúde; o colégio Gonçalo Vieira. O livro também apresenta o time de futebol do Breu Velho – o Clube Floresta –; e relatos de eventos importantes na tradição local, como o desfile de 7 de setembro. A segunda parte

²³ Wanzeler (2016) inclui um exemplo do que foi produzido por discentes da Escola Municipal de Ensino Fundamental Francisco de Assis: “No lado esquerdo do meu peito tenho guardado um breu, A sete chaves um desejo que não é só meu/ De um tempo tão saudosos que não volta mais/ Apenas as lembranças que me satisfaz/ Tudo era belo e valioso, você pode crer/ Eu lembro dessas coisas ao entardecer/ Uma vila tão linda que não volta mais/ Ficou embaixo d’água com meus ancestrais/ Iê, iê na década de noventa foi emancipado/ Construiu sua própria história, foi iluminado/ Trabalhando nessa terra quase noite e dia, em busca do progresso e energia” (Wanzeler, 2016: 26)

do livro faz a descrição individualizada de cada um dos dezesseis narradores da história que se dispuseram a participar do projeto. A terceira parte do livro conta a história da “desocupação do Breu Velho” (Wanzeler, 2016).

Figura 8: Folha de rosto de exemplar do livro "Memórias do Breu" entregue para Danúzia Torre



Fonte: trabalho de campo, 2022²⁴.

²⁴ A dedicatória assinada por Zaline diz: “P/ Danuzia Torre, pela carinhosa acolhida ao longo da pesquisa. Obrigada.”

Trata-se de um trabalho engajado, tanto em sua produção quanto na etapa da devolutiva. O livro faz a consignação de material de naturezas diversas em um arquivo, distribuído aos interessados e consultado por eles quando surge a curiosidade sobre algum tema do qual ele trata. No entanto, o consenso entre as pessoas que se dispuseram a lembrar do Breu Velho no âmbito do projeto *Memórias do Breu Velho* é de que o livro que dele resulta não conta as histórias reais daquele lugar:

— *Para mim aquilo ali não era real. Não é real isso daí. Não é realmente o que a minha família viveu lá. Não é nossa história, realmente. É uma passagem básica, o básico do básico* (Danuzia Torre, trabalho de campo: 2022).

Embora tal compreensão local acerca do livro em questão fosse expressa com frequência desde que iniciei minhas pesquisas em Breu Branco e Tucuruí, ela se manifestava apenas em duas frases. A primeira, uma interrogativa sobre minha inserção no projeto, afinal, tanto o projeto *Memórias do Breu Velho* quanto eu, estávamos fazendo perguntas parecidas em momentos coincidentes a partir de pesquisas paralelas com temporalidades sobrepostas. Diante disso, a cada vez que batia à porta de um desconhecido que havia sido indicado por alguém com quem falei antes, a questão deste era: “é daquele projeto sobre o Breu Velho, que fizeram um livro?”. Quando eu respondia negativamente a esta questão, a contrarresposta vinha com algo semelhante a um alívio, cujo desabafo era uma crítica: “aquele livro não conta as histórias de verdade do Breu Velho”.

No entanto, para minha surpresa, quando vi o conteúdo do referido livro, percebi a semelhança dos dados com os quais Wanzeler (2016) e eu (2017) trabalhávamos. Mesmo a estrutura do livro de Wanzeler (2016) indica a estrutura narrativa que os interlocutores das pesquisas que realizei em Breu Branco e Tucuruí construíam para se posicionarem e posicionarem a história do ~~Novo~~ Breu nas tramas locais da memória e da demanda por justiça. Em síntese, os dados que eu tinha eram os mesmos com os quais Wanzeler (2016) trabalhou, embora um ou outro interlocutor fosse diferente quando comparados o caso da pesquisa dela com o caso de pesquisa que origina esta tese.

Qual seria, portanto, esta realidade do Breu Velho que não estaria presente no que, por escolha, as vítimas do deslocamento compulsório não queriam contar? A resposta a este problema só foi possível quando, em 2022, em posse do livro de Wanzeler (2016), visitei as pessoas que costumam ser meus interlocutores em campo e encontrei, por acaso, na casa de Consuelo Torre e Domingos Torre – um casal oriundo do Breu Velho –, a filha deles: Danúzia Torre.

Danúzia havia produzido uma Monografia para conclusão do curso de graduação em Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), em que ela conta histórias “de verdade” sobre o Breu Velho a partir das narrativas da sua família. Ao lado dos pais, Danúzia motivou sua Consuelo Torre, informalmente conhecida pela alcunha de dona Conse, a contar as histórias que faltam no livro de Wanzeler (2016), na minha dissertação (Mercês, 2017) e na tese doutoral de Magalhães (2007), sobretudo porque para nós – agentes mediadores, representantes de instituições estrangeiras – esta realidade não deveria ser contada.

Se para a geração de dona Conse e seu Domingos Torre o Breu Velho mobiliza afetos que envolvem a experiência da perda e a perda da experiência, conferindo tom melancólico às narrativas sobre o evento acerca do qual se busca justiça; para a geração de suas filhas, e sobretudo na voz de Danúzia Torre, os afetos relativos ao Breu Velho são matizados por saudosismo em relação de um tempo lúdico. Pode-se, em função disto, compreender os motivos que orientam as escolhas sobre quais fragmentos desta história enfatizar, como também a escolha daqueles sobre os quais se deve manter o silêncio.

Percebe-se aquilo que, no processo de sociação, Benedito Nunes, no prefácio de *Não Para Consolar* (Martins, 1992), chama “pacto geracional”: a concentração de ideias e o esforço comum de contemporâneos por referências e referenciais que deem concretude sociológica que confira teor de realidade ao Real. Esta realidade do Real constitui o tecido de relações que gera densidade intersubjetiva aos afetos que a temporalidade torna, a cada vez, sensível à interpretação; mesmo que neste caminho, em movimento oblíquo, algo se perca do campo semântico passível de compreensão como experiência cultural dada.

Danúzia Torre não compartilha com seus pais a experiência de perda relativa ao Breu Velho. Como em 1984 ela tinha entre um ano e um ano e meio de vida, tudo o que ela se lembra da antiga vila tem lastro em experiências adquirida por meio de narrativas mnemônicas, adquirida por meio de histórias contadas pelos próximos. Nem por isso suas memórias seriam menos vinculadas à realidade do que aquela dos seus pais ou de quem experienciou em primeira pessoa aquele evento, mas esta diferença marca o caráter dos afetos disponíveis ao pacto geracional que realiza cada grupo, a partir de suas experiências culturais.

Favret-Saada (2005) entende por afeto a opacidade do sujeito frente às dinâmicas socioculturais que se impõem na experiência cultural. Trata-se, para ela, em certa medida, de um compartilhamento ou entrada na cadeia significativa nativa que lhe permitiria, em cada caso, acessar os códigos de comunicação através dos silêncios, dos interditos e dos mal-entendidos: Favret-Saada diz que sua experiência de campo demonstra afetação porque ela “deu lugar à comunicação não verbal, não intencional e involuntária, ao surgimento e ao livre jogo dos afetos desprovidos de representação” (Favret-Saada, 2005: 161).

O compartilhamento da cadeia significativa, segundo Favret-Saada, pode se dar, também, de modo verbal. Quando acontece deste modo, há o automatismo da resposta esperada pelos outros que estão posicionados como sujeito nesta estrutura significativa:

Alguma coisa me impele a falar (digamos, o afeto não representado), mas não sei o quê, e nem tampouco sei por que isso me impele a dizer justamente aquilo. Por exemplo, digo a um camponês, em eco a alguma coisa que ele me disse: “pois é, eu sonhei que...”, e não teria como explicar esse “pois é”. Ou então meu interlocutor observa, sem fazer qualquer ligação: “outro dia, fulano lhe disse que... Hoje, você está com essas erupções no rosto”. O que se diz aí, implicitamente, é a constatação de que fui afetada: no primeiro caso, eu própria faço essa constatação, no segundo, é um outro quem a faz (Favret-Saada, 2005: 159).

Quando a afetação acontece de modo não verbal, Favret-Saada (2005) descreve o fenômeno como:

O que me é comunicado é somente a intensidade do que o outro está falando (em termos técnicos, falar-se-ia de um quantum de afeto ou de uma carga energética). As imagens que, para ele somente para ele, são associadas a essa intensidade escapam a esse tipo de comunicação. Da minha parte, encaixo essa carga energética de um modo meu, pessoal: tenho, digamos, um distúrbio provisório de percepção, uma

quase alucinação, ou uma modificação das dimensões; ou ainda, estou submersa num sentimento de pânico, ou de angústia maciça. Não é necessário (e, aliás, não é frequente) que esse seja o caso do meu parceiro: ele pode, por exemplo, estar completamente inafetado na aparência (Favret-Saada, 2005: 159).

Estes dois modos de subjetivação dos afetos demonstram o caráter comunicativo de *Dasein*, tanto em dinâmica verbal como não verbal. No entanto, este caráter comunicativo deve ser entendido como uma disposição à linguagem e, em certa medida, um assenhoreamento de si diante dela (do Outro) (Heidegger, 2002; 2012), visto que a própria constituição do eu está submetida às estruturas significantes que conferem o tom desta constatação de si e, concomitantemente, dos outros através do Outro – a Linguagem (Fink, 1998; Ferreira-Lemos, 2011).

No entanto, esta disposição à linguagem e o caráter comunicativo de *Dasein* não estão articulados à necessidade de eficácia da comunicação no processo de interação entre indivíduos (Castro, 2013). A disposição à linguagem da qual se fala na fenomenologia é a disposição aos afetos que dada cadeia significativa (ou intersubjetividade) torna visível, sensível e experienciável aos que dela, em algum grau, compartilham, em âmbito pré-fenomenal; ou seja: em nível de imersão nos processos comunicativos anterior à significação.

É possível entrever este mundo pré-fenomenal, o mundo cotidiano, no mundo do se (Castro, 2013):

O mundo do se ocorre em função da co-existencialidade entre o Ser-aí e o ser-com-outros, ou seja, em função da evidência de que o *Dasein* constitui, inexoravelmente, um *Mitsein*. É no cotidiano que o ser é com outros e, em consequência, é quando é com outros – no cotidiano, portanto – que o ser se comunica.

O mundo do se permite as ilusões do *Dasein*. É um mundo cômodo, que lhe exige de formular as questões sobre sua existência e, assim, de dissimular, na metafísica da vida comum, sua pretensão de integralidade, totalidade e identidade. A dispersão entre os outros lhe confere um abrigo, equivale ao fazer parte de um coletivo de incógnitos, a estar no seio da manada (Castro, 2013: 26).

Como consequência da dimensão existencial no mundo do se:

o *Dasein* se esconde, se perde (*verloren*) na existência coletiva do se (*das Man*) [...]. A queda do *Dasein* no mundo cotidiano lhe impõe, pois, esse mundo do entredito e da dispersão do si mesmo, que é o mundo comum do se (Castro, 2013: 32).

Ora, este falar comum, que inclui entendimento prévio e sem esforço é o que Favret-Saada descreve quando imagina a situação em que se dispõe esquecer o objetivo de sua estadia em campo:

Suponhamos que eu não lute contra esse estado, que o receba como uma comunicação de alguma coisa que não saiba o que é. Isso me impele a falar, mas da forma evocada anteriormente (“então, eu sonhei que...”), ou calar-me. Nesses momentos, se for capaz de esquecer que estou em campo, que estou trabalhando, se for capaz de esquecer que tenho meu estoque de questões a fazer... Se for capaz de dizer-me que a *comunicação* (etnográfica ou não, pois não é mais esse o problema) *está precisamente se dando*, assim, desse modo insuportável e incompreensível, então estou direcionada para uma variedade particular da experiência humana – ser enfeitado, por exemplo – porque por ela estou afetada (Favret-Saada, 2005: 160-161).

Poder-se-ia supor que a repetição da partícula *se* no trecho em destaque em Favret-Saada (2005) seria uma referência ao *mundo do se* heideggeriano (2012). No entanto, em Heidegger (2012) a partícula *se* não se refere ao estabelecimento de uma condição, do tipo apresentado no trecho anterior de Favret-Saada (2005) (“se for capaz de...”). No *mundo do se*, em Heidegger (2012), a partícula *se* refere-se ao mundo das certezas mais elementares que garantem segurança e estabilidade ao comportamento humano: o *mundo do se* é o mundo do “assim se faz”, “assim se fala”, “assim se é”, e assim por diante. O *mundo do se* está, de certo modo, na fronteira entre o pré-ontológico com o simbólico.

No entanto, embora Favret-Saada (2005) não faça referência direta ao mundo do *se* ao fazer uso desta partícula com frequência na sua descrição de ser afetado, ela vincula sua abordagem ao modo como emolduramos o problema nesta pesquisa. A imersão no mundo pré-fenomenal levou-a a “explorar a opacidade essencial do sujeito frente a si mesmo” (Favret-Saada, 2005: 161), e a concluir que: “pouco importa o nome dado a essa opacidade (‘inconsciente’ etc.): o principal, em particular para uma antropologia das terapias, é poder daqui para frente postulá-la e colocá-la no centro de nossas análises (Favret-Saada, 2005: 161).

Este tipo de afetação, constituído sobre o *mundo do se*, não opera no *Dasein* de modo exclusivo, do tipo *ou/ou* (*ou* esta cadeia de significantes *ou* aquela cadeia de significantes). *Dasein*, na sua experiência cultural, transita entre fronteiras de significantes, pois elas fazem pontes entre si e possibilitam,

dentro de determinados limites, compartilhamento de horizontes hermenêuticos passíveis de interpretação entre si, justapostos em termos de tornar possíveis relações no dito, no entredito, no não-dito, nos silêncios e, também, nos mal-entendidos de qualquer tipo.

Deste modo, por um lado, Danúzia Torre não recusa completamente os afetos dos pais em relação ao Breu Velho. Ela vive-os como empatia, ou seja, vive-os a partir de uma ação reflexiva que consiste em se colocar no lugar do outro para partilhar, com este, uma comunhão afetiva acerca de determinada situação. Por outro lado, embora incorpore outros significantes com marcas geracionais ou ambientais, Danúzia Torre compartilha com Domingos e Conse Torres outros tantos, em termos de afetação do tipo descrito por Favret-Saada (2005), sobre os quais há, também, acordos pré-fenomenais.

O que se pretende destacar ao apontar os afetos como produto da imersão nas cadeias de significantes (inconsciente ou *mundo do se*) é que a temporalidade inclui, exclui ou modifica significantes ou os seus lugares; bem como, mesmo que haja cadeias significantes distintas – o que não é o caso do nosso problema –, por operarmos, todos, a partir de estruturas de mesmo tipo, o horizonte comum é possível desde que não se considere a comunicação como processo bem-sucedido de transmissão de mensagens.

Deste modo, filtrada pelo prisma da experiência lúdica, as histórias de visagem ganham destaque na memória de Danúzia. Para ela e sua geração, o Breu Velho ou o ~~Neve~~ Breu não são vividos com melancolia:

— *Foi muito difícil essa mudança. Eu acredito que, para mim, em partes, mudamos para um mundo civilizado, para um lugar civilizado, mas a nossa história de lá acabou, praticamente, e se a gente não contar, não tem mais como saber, porque não tem como voltar atrás. Então a barragem acabou com a vida, com a cultura, com a história de um povo. Mas a gente tem que aprender a aceitar, de alguma maneira. Talvez o celular já tivesse chegado lá, a internet... Nós crescemos: meu irmão, engenheiro; nós somos professoras, eu e minha irmã; tenho outros irmãos, que um fez biologia e o outro educação física. Então tem este lado, que eu acho positivo, por termos nos formado; mas tem o lado negativo também (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).*

Cyrani, o segundo filho de Isaac e Osmarina Leite, tem a mesma percepção que Danúzia acerca da mudança da antiga vila de Breu Branco para o atual município Breu Branco:

— *Agora é bacana como esse povo antigo sabe e gosta de conversar. Mas eu creio que eu não queria viver lá, hoje, viver bem. Viver bem, vivia, porque comia bem, comia fruta, mas hoje em dia... Eu acho que a evolução lá ainda estava atrasada, não é? A pobreza era grande, eram pouquinhos pessoas... O índio não, ele é da floresta, então é um povo que já está acostumado. Deus o criou naquele lugar e ele sabe viver naquele lugar.*

Cyrani vincula a certeza de uma memória presencial às imagens que traz ao presente da praia da vida de Breu Branco. Estas imagens constituem o teor lúdico com que é matizada a experiência narrada acerca daquele lugar:

— *A praia! Eu lembro da praia. A praia era uma praia igual as Crioulas aqui, não tinha árvore, não tinha nada, só a praiona e pouca sombra, bem imensa. Chegava o dia de pegar peixe e jogava a linhona lá, e puxava aquele surubim imenso, puxava para a areia da praia. Tinha tanto que ninguém queria, aí o pai dizia “olha, eu peguei um surubim e tá em tal lugar, quem quiser é ir lá buscar”. Era tão farto e fácil a caça, o peixe, que pegavam e se distribuía (Cyrani Leite, trabalho de campo: 2022).*

Deste modo, a abertura à temporalidade inaugurada com o ~~Novo~~ Breu, para a geração dos filhos das pessoas deslocadas compulsoriamente, é produto da ausência da perda da experiência e, conseqüentemente, a ausência do afeto mobilizado na experiência da perda. O lúdico e o fantástico, ou o lúdico no fantástico, adquirem função em primeiro plano na preservação da memória como memória feliz e do trajeto realizado durante a vida entre a antiga Vila de Breu Branco → Município Breu Branco como progresso em direção à civilização.

Ao trazer o fantástico ao registro das histórias do Breu Velho, as histórias de encantados narradas por Danúzia ganham vazão pública tanto em suporte escrito em sua monografia, intitulada *Memórias do povo de uma antiga vila, denominada Breu Branco, que não esquece suas raízes e nem o festejo de São Sebastião* (Torre, 2015); quanto em relatos orais concedidos para esta pesquisa.

Os relatos em história oral iniciaram demarcando uma fronteira com relação ao livro de Wanzeler (2016):

— *Esse é o livro da Zaline? E olha que ele não tem quase nada, viu? [...] Eu conheço a autora, ela já foi professora aqui no município, então, eu vejo assim, o que ela fez não condiz com a realidade. Em relação ao livro, eu não vejo como uma realidade total, eu acho que ela precisava ter aprofundado um pouco mais. [No meu] tem histórias de um homem que se afogou, que sumiu, se encantou. Eu acredito que o meu foi mais voltado para a realidade”* (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).

A primeira, de três histórias “realmente reais” que Torre conta em sua monografia é a história da sereia do lago ou do igarapé, a depender da versão, também na quantidade de três: a de Torre (2014), escrita; a de Danúzia Torre, oral; e a de Consuelo Torre. A história da sereia se passa nos primeiros anos após o deslocamento compulsório para o Nove Breu e acontece com parente próxima às narradoras. Na versão da monografia, temos:

Uma sereia a beira de um igarapé, que minha tia, Maria Batista, conta que era uma sereia loura de cabelos compridos, que ficava sentada penteando os cabelos com um pente lindo, e que a sereia era linda, linda. Chega a dizer que a viu mesmo (Torre, 2014: 12).

A versão oral de Danúzia Torre conta o ocorrido do seguinte modo:

— *A minha irmã, ela conta que quando ela foi lavar roupa, que nós não tínhamos água encanada quando chegamos aqui, então quando ela foi na beira do rio lavar roupa, ela foi com a minha prima, e ela conta que ouviu um canto muito bonito, que ela não sabe de onde veio aquele canto, aqui nesse lago de Tucuruí* (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).

Consuelo, motivada pela incursão da filha nestas histórias, decidiu romper o silêncio pactuado entre as pessoas deslocadas compulsoriamente acerca do ambiente e habitantes fantásticos do Breu Velho que, em certa medida, acompanharam estas pessoas ao Nove Breu no início da ocupação do lugar. Consuelo contou, com intenção de complementar a história de Danúzia, que:

— *A Tânia estava outro dia para o igarapé, ela e a prima dela, Socorro. Eu avisei “não vão nesse horário do almoço”, elas foram mesmo assim lavar roupa. Elas começaram a ouvir um canto que elas não sabiam de onde vinha,*

que estavam só elas lá, mas elas perceberam que vinha de baixo, da água. Elas falavam “olha, tá na água”. Ela chegou, contou, e eu disse “não te falei? Não vão meio-dia para o igarapé”, mas ela dizia que era lindo o canto. Que meio-dia dizem que é a hora, assim, não é? Ela ouviu e ela não foi mais (Consuelo Torre, trabalho de campo: 2022).

A segunda história que Torre (2014) narra é sobre o encantamento de Raimundo na beira da praia do Breu Velho:

[Raimundo e seu irmão eram pescadores], em uma de suas idas à pesca a canoa virou e eles tiveram que nadar até a beira da praia, que era um cartão postal da vida, e que, chegando à beira da praia, um deles chegou muito cansado e não conseguia andar, o seu irmão pediu que ele segurasse em um mato que ficava na beira, que ele iria buscar ajuda. Raimundo ficou aguardando, mas quando o irmão voltou com a ajuda, Raimundo havia desaparecido.

Os familiares procuraram Raimundo por dias e dias, pensaram em muitas causas para o desaparecimento, como, por exemplo, que algum bicho o teria engolido, ou que havia sido levado pela correnteza, que teria desmaiado, entre outras. Segundo os moradores e familiares ainda vivos, dizem que ele foi encantado, pois seus irmãos contavam que em uma de suas idas novamente à pesca, uma ave pousou na proa da canoa e de repente viram a figura de Raimundo, e, com o susto, voltaram assustados para a vila e contaram para seus familiares e amigos.

Os mais velhos disseram que eles tinham que ferir o animal, pois seu irmão havia sido encantado. Como os moradores viviam da caça, da pesca e da venda de castanha do Pará, a família de Raimundo praticava essas atividades. E em um dos momentos de caça, seu irmão estava prestes a atirar em um mateiro, mas quando ia efetuar o tiro, novamente viu a imagem de Raimundo naquele animal e não teve coragem de atirar, pois teve medo de matar seu irmão, ou até mesmo de deixá-lo com sérias sequelas. Os irmãos de Raimundo disseram que por várias vezes o viram por meio dos animais durante muitos anos. Meus pais disseram que não tiveram mais contato com a família de Raimundo, mas que viviam até uns anos atrás no município de Novo Repartimento (Torre, 2014: 12).

No contexto de contação das histórias fantásticas, a dona Conse sentiu-se motivada a narrar a história do desaparecimento de Raimundo, fazendo, no entanto, a diferença em relação às histórias que Wanzeler (2016), motivada inclusive pela dona Conse e pela família Torre, a incluiu em *Memórias do Breu* (Wanzeler, 2016).

— [No livro] não tem a história do menino que sumiu na água. Ele era o chefe da família, o Raimundo, que não tinha o pai, o pai já tinha falecido. Então todo dia ele pescava, para ajudar o Chico – o Francisco, irmão da Maria Batista. Aí eles foram pescar, de repente a canoa naufragou, e simplesmente o

Raimundo se entregou, e falaram “não! Está tão raso, não faz isso!”, e pegou ele, e botou aqui no ombro, com a mão aqui para trazer ele mais fora [da água], e falou: “espera aí que eu vou pegar uma canoa para te ajudar aqui”. Quando ele voltou, cadê o Raimundo? Sumiu. Sumiu esse Raimundo. Lá tinha um matozinho dentro da água que chamavam saran, e diziam para ele: “te segura no saran enquanto eu pego a canoa”; mas ele simplesmente sumiu. E [o Chico] ficou desesperado. Nunca acharam o Raimundo... E tão rasiinho que era. Aí veio a notícia que Raimundo se encantou, foi encantado. Hoje não, que a gente não acredita. Mas tinha, sim. E a madrinha dele diz que a caratinga que levou, porque a família ficou aflita, só que os meninos foram lá no local que ele sumiu, não tinha como ele sumir dali porque se enxergava tudo, a água era bem mansinha, não levava para canto nenhum. Aí eles foram com o senhor João Cordeiro, em Tucuruí, e ele falou que ele estava encantado. Mas que eles não tivessem medo, que ele iria desencantar, até porque ele era batizado e não podia ficar no fundo do mar, mas que quem fosse desencantar ele não tivesse medo, que se tivesse medo, é sete anos para ver, e se tu tiveres medo é sete anos para não ver mais. Aí já são quatorze anos, não é? E ele sempre aparecia em forma de animal. Primeiro ele veio na forma de animal que chamam de mergulhão, no rio, e eles, quando viram, falaram: “olha o mano!”, para eles era o irmão deles. Diz que o animal olhou, botou o bico para trás, assim, olhou logo e foi embora, porque eles tiveram medo. Passou tempo, passou tempo, eles foram para Repartimento. Esses dias, poucos tempos [atrás], apareceu um dos irmãos dele aqui, o João, eu falei para ele: “tu és o João, irmão do Raimundo?”, ele falou “sou”. Aí diz que eles estavam na mata, de repente, eles estavam caçando, e apareceu uma anta. Todo mundo sabe que a anta é muito grande, aí um parceiro dele puxou a espingarda para atirar e ele falou: “não atira!”, porque ele lembrou do irmão dele, porque para ele, ele vinha em figura de alguma coisa. Não deixou. E a anta olhou para trás e foi embora. Quando ele está junto, ele não deixa atirar porque ele lembra do irmão dele. Mas só que eu acho que ele não vai mais desencantar, por causa que tem muitos anos. Mas, para ele, ele lembra do irmão dele, em forma de qualquer coisa. Ele sumiu e eles ficaram só com a saudade” [...]. Sempre viam muitos animais, o primeiro foi um pássaro. Eles não matam animal, não matam nada” (Consuelo Torre, trabalho de campo: 2022).

A terceira história fala de um mal-entendido sobre conversão religiosa. Segundo Danúzia e Consuelo Torre, o morto ressuscitou só para dizer que, ao contrário do que sua família pensava e dizia, ele não havia trocado a igreja católica pela Assembleia de Deus. Natalino, cunhado de Domingos Torre, ficou bastante tempo doente, tão doente que, nas palavras de Torre (2014), “não se levantava da cama e nem falava” (Torre, 2014: 12).

Seu Natalino era um homem muito católico, de sempre ir à missa e participar dos eventos promovidos pela igreja. Como ele estava muito doente, toda oração era aceita, mesmo porque alguns de seus irmãos eram da Assembleia de Deus. Então foi um grupo de evangélicos a casa dele e disseram que ele havia aceitado Jesus, e a partir daquele momento ele era “crente”. O tempo foi passando e nada de melhoras, até que, do nada, em um dia, ele se sentou na cama e pediu água. Seus familiares ficaram alegres: “o Natalino acordou! Está melhor!”, e foi aquela alegria, até que uma pessoa falou: “Natalino, agora você é crente, você aceitou Jesus”, e após ouvir, ele fez o sinal da cruz, deitou-se e não demorou muito, faleceu.

Mas parecia que seu espírito não estava sossegado, pois após seu enterro, um homem, por nome Alcides, foi buscar água no igarapé, quando de repente ele avistou um homem todo de branco, que foi se aproximando, chamando-o pelo nome. Ele percebeu que parecia com o defunto [de Natalino], mas não podia ser, pois ele estava morto. Então ele largou a lata que seria para colocar água e correu sem olhar para trás. Chegou à casa dos meus pais, com quem passava a maior parte do tempo, e falou, assustado, que tinha visto o Natalino, que estava querendo falar com ele, mas ele correu e ficou tão assustado que deu até febre.

Mas a aparição do espírito dele não parou por aí: meus pais contam que o papai passou a vê-lo e, também, a sentir cheiro de vela. E meu pai sempre comentava com a minha mãe que o Natalino não o deixava dormir, que ficava mexendo com ele, que sempre estava por perto. Até que um dia, em uma noite, meu pai ouviu pegadas na cozinha, e do seu quarto dava para ver. Era um homem, e esse homem era o Natalino, vestido com a mesma roupa em que foi enterrado. Ele estava mexendo nos copos que estavam em cima da mesa, inclusive virou um dos copos e depois foi para a porta do quarto, escorando-se com uma das mãos e com a outra na cintura, de pernas cruzadas. Durante esse momento bateu um forte cheiro de vela na casa, foi aí que papai parou para pensar: se ele se benzeu antes de morrer, era um sinal de que não havia aceitado a outra religião, e que se sentia católico, e que em seu velório não havia velas porque os irmãos do falecido eram evangélicos e não velavam com velas.

Na manhã seguinte, papai falou para a sua irmã, que era a viúva, o que tinha visto e pediu para rezar uma missa na intenção do defunto. E assim foi celebrada uma missa na igreja de São Sebastião, e desse dia em diante nunca mais ele apareceu, e meus pais não sentiram cheiro de vela de novo. Meus pais falam que [ele] só queria que acendessem velas para ele, e nada mais (Torre, 2014: 13-14).

Na versão oral, narrada oito anos após a escrita da monografia, Danúzia Torre conta que:

— *Uma das histórias que mais marca é a do Natalino, que era amigo do papai, e que ele adoeceu, e ele ficou em coma. E quando ele estava em coma, davam para ele leite de peito, para ele se alimentar. Com o tempo ele acordou, ele chamou a família, mas antes disso, a família dele, que é evangélica, falava que ele aceitou Jesus. [...]. Então quando falaram para ele que ele era crente, naquele momento, ele fez o sinal da cruz. Então era um sinal que ele não aceitou aquela religião da família dele, que era da Assembleia de Deus, se não me engano. Depois disso, um tempo depois, ele deitou e morreu feito um passarinho, não é? É a história que eu lembro, que eles sempre contam, que depois que ele morreu, ele tentou se conectar com este mundo, que foi pelo cheiro de vela, que meu pai sentiu o cheiro de vela por muito tempo. Depois que ele acendeu a vela no Cruzeiro, ele parou de sentir. Porque no velório dele [do Natalino,] não teve vela; entendeu? E no decorrer deste tempo que ele faleceu, uma pessoa que morava com meu pai foi buscar água [na beira do rio] e avistou uma pessoa de branco, da maneira que o finado Natalino estava no caixão. Era com aquela roupa [que vestia o finado Natalino] que ele tinha avistado aquela pessoa, e ele largou o balde e saiu correndo (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).*

Poder-se-ia pensar que estas histórias estavam restritas ao Breu Velho, no entanto há relatos de ocorrência de visagens mesmo em Breu Branco. No entanto tais ocorrências mais recentes, posteriores ao deslocamento compulsório, possuem, como narradores, pessoas oriundas da Vila de Breu Branco. Danúzia enumera outras três histórias: o do porcão; a do encontro da namoradeira com a mãe do rio, e a da mulher que virava bicho.

O porcão era um vizinho que morava na mesma rua de Danúzia. Ele oriundo, também, da antiga Vila de Breu Branco e, portanto, vítima do deslocamento compulsório. O porcão tinha nome, era o senhor Mariano.

— *As pessoas tinham muito medo dele, porque dizem que ele não tomava banho. Ele tinha cabelo grande e tudo mais, então as pessoas diziam que ele virava bicho, não é? Aí, todas as pessoas que se aproximavam dele, falavam isso para as pessoas próximas: “aquele homem vira bicho, ele não é normal”. Então, aqui, toda vez que saíam a noite, as pessoas sempre avistavam algo*

diferente, inclusive esse porcão, que era pequeno e de repente estava grande perto da pessoa (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).

Sobre a segunda história, uma senhora que já não vive mais em Breu Branco ou Tucuruí, contou que foi namorar na beira do rio, mas não conseguiu ficar porque, segundo o que contava, ela sentiu que tinha alguma coisa atrapalhando-a, observando-a. Esta senhora contou aos breuenses, naquele início de ~~Nove~~ Breu, que quem a observava naquele dia era a mãe do rio, e por isso não conseguiu ficar e levar adiante seu objetivo.

A terceira história não registrada em Torre (2014) é semelhante ao porcão, pois envolve transformação de humano em não-humano. No entanto, se na história do porcão o senhor Mariano se transformava em um animal conhecido (um porco grande); nesta não há ideia de qual bicho a senhora encantada se transformava. Sua primeira aparição foi no ~~Nove~~ Breu, embora ela fosse moradora da antiga vila submersa. Era noite quando o vizinho de Danúzia voltava para casa de bicicleta quando viu uma senhora pedindo carona:

— Quando ele estava voltando [de deixar a namorada em casa], ele avistou uma senhora que ele conhecia, e deu carona para ela. Quando eles vinham, de repente ele sentiu a parte de trás da bicicleta puxando, e quando ele olhou para trás, era só o cabelo. Quando ele avistou o cabelo puxando a bicicleta, ele correu, veio na casa do pai buscar um facão e foi correndo de volta, dizendo que iria matar. E todo mundo foi atrás dele. Quando chegaram lá, viram só a bicicleta no chão. Desde então ele diz que ela era uma mulher que se transformava em alguma coisa, mas ele não conhecia. Ele dizia que ela virava bicho, mas que ele só viu o cabelo puxando a bicicleta (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).

Danúzia tem, como propósito, manter vivas estas memórias e considera uma missão não as deixar “cair no esquecimento”. Para manter estas memórias vivas, Danúzia conta-as na escola em que trabalha:

— Então são histórias que, quando eu estou em sala, eu conto para os meus alunos. Eu falo para eles: vou contar para vocês as histórias lá do Breu Velho, que o meu avô encontrou a Matinta Pereira, que ele chamava de Matinta

Porca. E conto para eles. Eu conto a história da sereia, que a minha tia, segundo ela, chegou a ver (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).

O objetivo de Danúzia é semelhante ao do projeto *Memórias do Breu Velho*, do qual o livro de Wanzeler (2016) é produto. No entanto, nem Wanzeler, nem outros pesquisadores conseguiram romper o silêncio das pessoas deslocadas compulsoriamente em relação aos encantados que habitavam o Breu Velho e acompanharam, em alguma medida, o deslocamento compulsório para o Novo Breu. Este silêncio foi produto de uma interdição racionalmente calculada, afinal como diz a própria Danúzia:

— *A mamãe diz “vocês não acreditam em nada do que eu digo!”, porque a gente diz para ela: “mãe, isso é mito!”, ela responde ‘tudo vocês falam que é mito, então não vou mais falar...’* (Danúzia Torre, trabalho de campo: 2022).

Diante desta constatação, dona Conse e sua geração decidiram que, quando endereçassem suas narrativas aos outros, elas não incluíam os encantados. Diante dos outros era necessário manter o código comum de entendimento e calcular as perdas provocadas pela implantação da UHE-Tucuruí na linguagem em que o diálogo se pautava; a saber: as normas técnicas do direito e da engenharia civil, os cálculos econômicos do valor da terra, das benfeitorias e da média da produtividade por cultivo em determinado tempo.

No entanto, este silêncio calculado, racionalizado, pôde ser quebrado no agora e assim que concedeu abrigo aos encantados. Para isto, no caso desta pesquisa, foi necessário, por um lado, a presença do livro de Wanzeler (2016) como o objeto que silenciava acerca do tema, sem que este fizesse parte do acordo de silêncio e, por este motivo, sem o direito de calar sobre isso; e, por outro lado, a presença de uma pessoa de confiança da dona Conse e do seu Domingos que motivasse as narrativas sobre o fantástico sem atribuir, naquela situação, o caráter de irrealidade ao objeto narrado²⁵.

²⁵ Ressalto que o acesso a este dado se deu de forma não intencional, e encontrar os meios que o tornaram possível se deu em atividade de retrospecto. No momento as situações foram se sobrepondo até que o quadro propício às visagens estivesse constituído sem que eu me desse conta disso.

Como este silêncio era racionalizado, as vias de enunciação estavam abertas no campo simbólico. As histórias supracitadas tinham e tem sua estrutura, bem como seus significados, consequências e ensinamentos. Estas histórias também possuem ambiente propício à enunciação em momentos específicos, como, por exemplo, o exercício de contar estas histórias para crianças em sala de aula ou fazê-lo em família.

3.2. O SILÊNCIO COMO BARRAMENTO DO SIGNIFICANTE

No caso do silêncio motivado pelo barramento do significante, ele apenas se permite entrever, sobretudo, nos sintomas: na reconstrução constante das casas pelas pessoas deslocadas compulsoriamente e a reprodução do ambiente público do Breu Velho na área central do ~~Novo~~ Breu. Se o primeiro silêncio, estratégico, operava na face do significado; o segundo, por sua vez, opera sobre o significante, impedindo o seu ingresso na cadeia de significação.

Pode-se considerar este silêncio como o produto de um evento traumático porque, quando o trauma ocorre, ele excede a capacidade representacional (Dunker, 2006). Este excesso se dá no âmbito do significante, pois, em partes, ele é retirado da dinâmica de significação e mantido isolado de outros significantes pelo inconsciente que opera o sujeito. Em razão deste isolamento do significante, ele não entra no jogo da significação e não estabelece fronteiras com outros signos para que, deste modo, possa adquirir, mesmo que de modo evanescente, significados específicos.

Apesar de impor uma falta à cadeia significante, o evento traumático é vivido como produto da recordação, impressa nela como uma ausência que se faz entrever – na sua falta – através de uma lei. A lei é a lei da necessidade de repetição constante de um passado que não se deixa passar: esta é a lei do sintoma. Nas palavras de Derrida (2005), “a lei é sempre a lei de uma repetição, e a repetição é sempre a submissão a uma lei (Derrida, 2005: 71). O sintoma retorna como evento recalcado naquilo que não pode ser dito (Dunker, 2006).

Como produto da recordação, o trauma é constituído em retrospectiva, pois ao introduzir, como evento, uma ruptura de temporalidades (Dastur, 2000)

na experiência vivida de *Dasein*, é que se sente a falta do significante que daria ancoragem às significações possíveis ao primeiro tropo das temporalidades em foco na experiência cultural cindida.

Se Dastur (2000) aponta o trauma como evento que provoca tal ruptura de temporalidades, Das (ano?) defende, no mesmo sentido de Dastur (2000), que o evento crítico interrompe o fluxo da vida cotidiana, embora possa ser rearticulado a ela através de narrativas de expressão do sofrimento, lamentação e luto, bem como por meio do silêncio. Percebe-se, no caso da experiência cultural do deslocamento compulsório em Breu Branco, que há dois modos de silêncio (o primeiro, descrito anteriormente), cujo modo de expressão do segundo indica o problema que orchestra a forma precária de reestabelecimento desta forma de vida habitar o ~~Novo~~ Breu, como descreve, em estrutura de questionamento, Dastur (2000):

[...] what is happening when this excess implied in the event fractures the horizon of possibilities in such a mannert hat the mere encounter with the event becomes impossible?H ow can we account for these moments of crisis, of living death, of trauma, when the whole range of possibilities of a human being becomes unable to integrate the discordance of the event and collapses completely? (Dastur, 2000: 185)²⁶.

Como resposta, Dastur (2000) confirma que a ruptura de temporalidade é instaurada como consequência do evento porque ele não implica a perda de uma possibilidade de vida em particular, a partir de um presente determinado; mas se trata da perda da totalidade de possibilidades que se apresentavam no horizonte de determinada forma de vida em sua relação com o tempo fenomenológico. Ou seja, perde-se a estrutura em que *Dasein* se projeta. Perde-se, portanto, o lastro em que se edifica a mundanidade do mundo para determinada intersubjetividade (Dastur, 2000).

No entanto a reconfiguração de possibilidades do mundo que emerge na nova temporalidade não está fora do escopo de intencionalidade de *Dasein*. É neste processo de reconfiguração do mundo de *Dasein* que o segundo modo de

²⁶ Em tradução livre: “[...] o que acontece quando esse excesso implicado no acontecimento fratura o horizonte das possibilidades de tal maneira que o mero encontro com o acontecimento se torna impossível? Como dar conta desses momentos de crise, de morte viva, de trauma, quando toda a gama de possibilidades de um ser humano torna-se incapaz de integrar a discordância do acontecimento e desmorona completamente?” (Dastur, 2000: 185).

silêncio que esta tese descreve opera, pois se o primeiro é destinado ao espaço público e aos outros do *Novo Breu* – conduzido por intenção determinada e enviado aos espaços de deliberação política –; o segundo registra o modo como o evento se prende à vida cotidiana, borrando suas fronteiras com aquele espaço destinado às ações intencionais de *Dasein*. Veena Das (2020) argumenta, sobre esta forma de a violência aderir ao cotidiano, em consonância com o pensamento de Dastur (2020), que:

[...] as fronteiras entre o ordinário e o evento são delimitadas em termos do fracasso da gramática do ordinário, pelo que entendo que o que se coloca em questão é como aprendemos que tipo de objeto é algo como o lamento, ou o amor. Esse é o fracasso da gramática ou o que podemos também chamar de fim dos critérios é o que vejo como violência aniquiladora do mundo (Das, 2000: 30).

Quando a gramática do cotidiano fracassa em articular a vivência do evento violento ao curso da vida comum, abre-se a possibilidade da configuração de experiência traumática na intersubjetividade que experiencia o evento. No caso do *Novo Breu*, a forma de manifestação desta experiência se dá no modo que Freud descreveu, a partir de 1920: como compulsão à repetição. Esta compulsão à repetição aparece em decorrência de uma violência disruptiva que se propaga no coletivo como interdições do que se pode dizer e, conseqüentemente, do que se pode sentir e fazer vir ao mundo. Nestes casos, como descreve Das (2020) sobre o contexto da Partição na Índia, “o que se torna o não narrativo dessa violência é o que é indizível nas formas de vida cotidiana” (Das, 2020: 230).

Temos, portanto, como características que sugerem a instauração do trauma na experiência vivida do *Novo Breu*: a) a instauração da ruptura de temporalidades; b) a indizibilidade da dor nos gêneros narrativos disponíveis na vida cotidiana; c) a objetificação do sofrimento social provocado pela instalação da UHE-Tucuruí (como veremos no próximo capítulo), e; d) a compulsão à repetição (que veremos na próxima sessão).

Em vista de tais características do trauma presente no *Novo Breu* e em razão da estrutura mnemônica deste tipo de experiência, afirma-se que, como o sofrimento social no *Novo Breu* foi objetificado, é a partir do segundo tropo da temporalidade cindida que se configura a perda da experiência e a experiência

da perda, que marcam o caso do Breu Velho/~~Novo~~ Breu. Como estrutura do trauma se manifesta retroativamente, o evento traumático é produto da recordação dos termos anteriores da cadeia significativa; ou seja, o trauma precisa de dois momentos, em que o segundo momento se conecta com o momento anterior, que era indeterminado, mas, neste reencontro, o primeiro tropo é reposicionado e muda de função na cadeia (Fink, 1998). Nas palavras de Freud (1994): “não são as experiências em si que agem de modo traumático, mas antes sua revivescência como lembrança” (Freud, 1994: 165).

significação



Breu Velho → ~~Novo~~ Breu

T

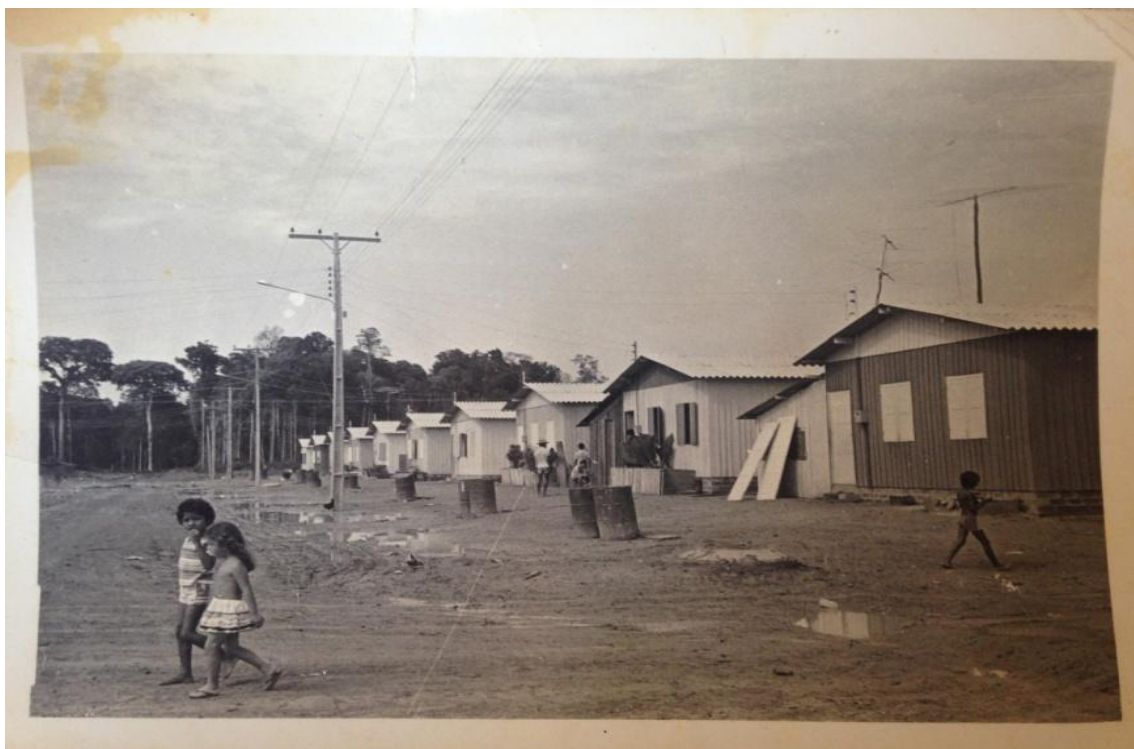
No caso de Breu Branco e as derivações deste nome, um traço comum, perceptível na experiência cultural das vítimas do deslocamento compulsório, é a constante reconstrução das casas em que moram no ~~Novo~~ Breu. Estas reformas são levadas adiante na medida em que recursos materiais são acumulados para dar, a cada vez, o início na transformação do lugar de moradia. Este processo foi iniciado nos primeiros meses após o remanejamento: as casas indiferenciadas passaram a ganhar cores distintas e complementos funcionais à dinâmica familiar dos moradores da residência (Figura 9). Neste sentido, em uma peça do arquivo de Olgarina Araújo (Figura 10) – embora não fosse o foco da foto – pode-se ver o acúmulo de material destinado à reforma em frente às casas que foram entregues pela Eletronorte aos deslocados compulsoriamente em Breu Branco.

Figura 9: Primeiras reformas nas casas de pessoas reassentadas no *Novo Breu*



Fonte: Eletronorte, 2009: 14.

Figura 10: Material de reforma acumulado em frente às residências dos expropriados no *Novo Breu*

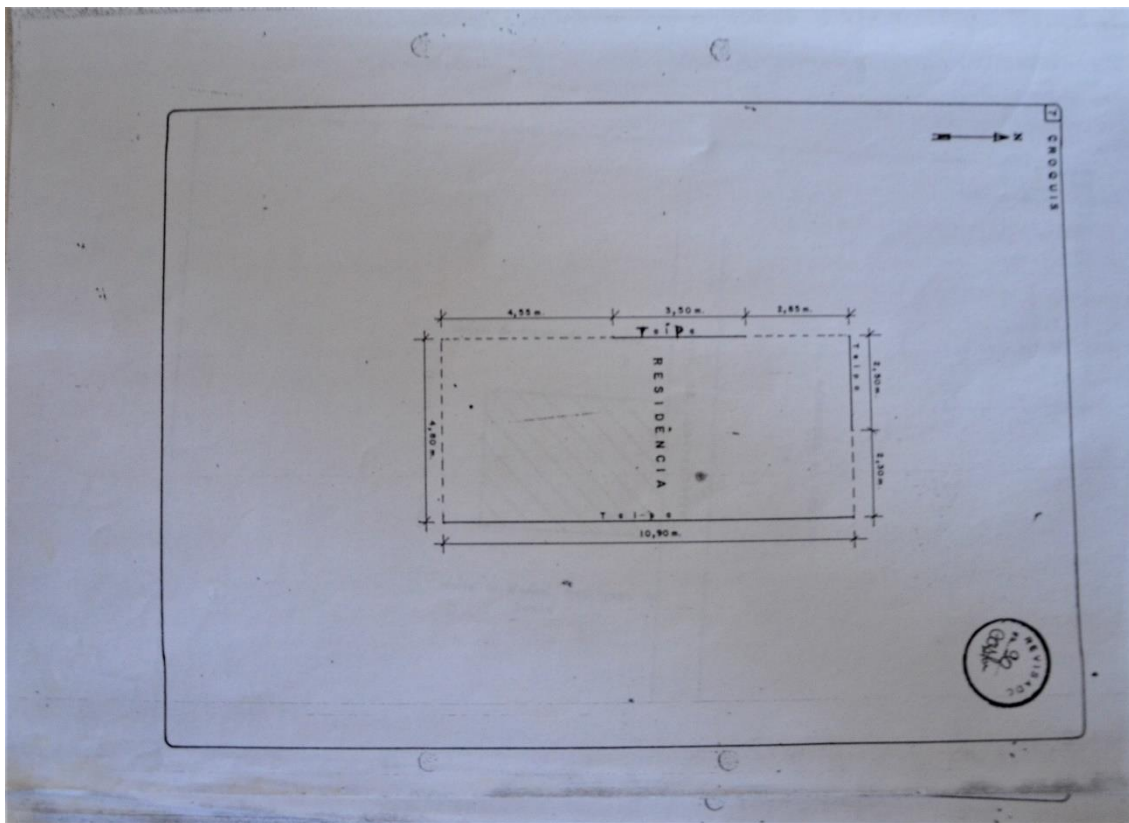


Fonte: arquivo de Olgarina Araújo, trabalho de campo, 2016

As casas originais, entregues pela Eletronorte, foram descritas por ela (CONCEDENTE) na cláusula terceira do contrato de reassentamento da população deslocada compulsoriamente (BENEFICIÁRIO):

Que, em cumprimento desse programa de reassentamento populacional, a CONCEDENTE dotará o BENEFICIÁRIO de um lote urbano com dimensões de 12,00 metros de frente por 30,00 metros de fundo, totalizando uma área total de 360 metros quadrados, representado pela QUADRA X LOTE Y, nele estando edificada uma casa PADRÃO URBANO, com as seguintes características: Pré-fabricada, em madeira serrada imunizada, piso cimento, paredes internas e externas em madeira serrada, pintada a óleo, dependência sanitária em alvenaria, contendo seis repartições internas, sendo (03) quartos, (01) uma cozinha, (01) uma sala, (01) um banheiro e uma área de serviço, dotada de instalações hidráulicas e elétricas, cobertura de telha fibro-cimento e área total de 47,18 metros quadrados²⁷.

Figura 11: Croqui de casa e lote urbano concedido pela Eletronorte



Fonte: arquivo de Olgarina Araújo, trabalho de campo, 2016 e 2018

²⁷ Como o documento é comum à todas as famílias que receberam lote com casa construída, alterei a identificação da QUADRA e do LOTE para exemplificar cada caso, sem necessariamente atribuir uma identificação específica, que condicionasse o dado a um ou outro deslocado compulsoriamente em específico. No entanto, destaco que a fonte deste material foi o acervo pessoal de Olgarina Araújo, acessado, entre outras vezes, em pesquisa de campo realizada em 2018.

Com famílias numerosas, contendo, em média, três ou quatro filhos, foram implementadas transformações funcionais nas casas de destino das pessoas deslocadas compulsoriamente para atender as necessidades deste arranjo familiar. Por um lado, a quantidade de quartos e a ampliação da área construída proporcionaram maior comodidade ao grupo doméstico. Por outro, a implantação de cozinhas em área aberta e a construção de áreas externas de convivência também possibilitaram espaços de sociação entre os vizinhos.

Na Figura 12, a seguir, destaco com um círculo vermelho a casa de Olgarina Araújo em vista aérea. Percebe-se que foi anexado à residência – esta com telhado em fibrocimento acinzentado – um corredor (lado esquerdo do lote). O corredor atravessa o lote da frente aos fundos e está organizado para receber visitas: três cadeiras de balanço e uma rede, que pode ser posta ou retirada, respectivamente com o ato de enganchá-la na parede ou dobrá-la sobre ela mesma. Nos fundos do lote, Olgarina Araújo cultivava plantas ornamentais, alguns temperos e mantém criação de patos e galinhas.

A parte interna da residência também está em transformação: a madeira que compunha as paredes do imóvel foi totalmente removida, dando lugar a construção em alvenaria. Foi acrescentada, em 2018, uma coberta ao pátio, no qual, desde então, se faz as refeições – no entanto, com a cozinha externa concluída em junho de 2022, a intenção de Olgarina Araújo é transferir a mesa para a parte dos fundos do lote. Não há forro na casa, e este era o próximo passo que Olgarina Araújo planejava para as reformas da sua casa.

Figura 12: Vista aérea da casa de Olgarina Araújo em Breu Branco



Fonte: Google Earth, modificado pelo autor²⁸

O estilo das transformações nas residências depende do gosto, do tempo e dos recursos destinado às modificações. Mas a regra é que elas sejam efetuadas a qualquer sinal de recurso proveniente de vitórias judiciais contra a Eletronorte. Este dado – visível na morfologia urbana da área central de Breu Branco – foi confirmado em entrevista realizada com Adriana Passos Ferreira em 2016. Ela, então promotora de justiça do Ministério Público Federal (MPF) em Tucuruí, ao comentar o recurso recebido pelas pessoas deslocadas compulsoriamente naquele ano relativo ao Programa Social dos Expropriados de Tucuruí (PROSET), contou que realizava a satisfação de uma curiosidade ao perguntar:

— “O que você vai fazer com esse dinheiro? Qual a sua perspectiva com esse dinheiro?”. E, assim, o retorno que eu tenho é: “doutora, a gente lutou tanto

²⁸ Adicionei o círculo em vermelho para identificar a casa de Olgarina Araújo e descrever as partes discerníveis em vista aérea

para receber alguma coisa, que a senhora sabe o que é para mim hoje acabar a minha vida rebocando a minha casa? Acabar a minha vida colocando um piso na minha casa?”. E é o que havia desde o começo, a ideia de uma moradia digna para os expropriados, e aquele sonho que eles tinham lá no início do processo, eles continuam tendo agora (Adriana Ferreira, trabalho de campo, 2016).

A seguir, apresentarei três casos de recorrência das reformas realizadas: o primeiro, de Olgarina Araújo; o segunda, de Iraídes e, o terceiro, de Osmarina Leite. O caso das reformas realizadas por Olgarina Araújo modificou a estrutura da casa original ao acrescentar novos espaços em anexo, como a integração de um corredor lateral, a ampliação da área interna com a incorporação do pátio à estrutura original da casa, a construção de piso e coberta aos fundos da casa para funcionar como cozinha externa ou gourmet – como ela nomeia o espaço –, e a incorporação de um galinheiro no fundo do lote, no qual ela também cria alguns patos. Iraídes não alterou a estrutura, mas modificou o ambiente com alterações mais sutis e plenamente visíveis. Osmarina incorporou o lote ao lado, construiu dois andares acima do térreo, totalizando três andares, com o primeiro funcionando como mercado de produtos diversos e o terceiro – o último – como uma floresta particular.

3.2.1. TRÊS VERSÕES DE REFORMAS

Olgarina Araújo passou a infância e juventude morando na antiga vila de Breu Branco. No início da vida adulta, mãe solo de três filhos, foi obrigada ao deslocamento compulsório para o município de Breu Branco. Em decorrência da quebra de expectativas acerca do que deveria ser a vida no novo lugar, Olgarina começou a participar ativamente da luta dos atingidos por barragem, dedicando sua presença, em forma de atuação política, aos eventos de cobrança à Eletronorte em relação às violências dirigidas contra as pessoas deslocadas compulsoriamente. A culminância destas violências ocorreu em 1984, mas não se iniciou aí e nem foram encerradas naquela data.

Olgarina Araújo é protestante, frequentadora da Assembleia de Deus e participante ativa da vida familiar. Frequentemente visita ou é visitada pelos

netos e bisnetos, sobretudo com cuidado especial em relação à Edimara – neta que frequentemente está em sua casa e frequentemente é trazida à presença dos interlocutores de Olgarina enquanto ela conta suas histórias. Além da vida familiar ativa, Olgarina mantém laços densos de sociação com os vizinhos, seus contemporâneos do Breu Velho/~~Novo~~ Breu. É em frente à sua casa que Consuelo e Dudu Torre se reúnem ao final da tarde para tomar café; é na sala da sua casa que Maria Batista e Lúcia se encontram para conversar durante as manhãs de finais de semana e ela mantinha visitas frequentes à Iraídes quando esta era viva.

Como se vê, não há a configuração, na experiência social local, de lugares públicos de destinados à convivência lúdica das pessoas deslocadas compulsoriamente em 1984. Deste modo, as casas constituem o espaço propício tanto à moradia quanto para a reafirmação dos vínculos e manejo da memória. Por causa de sua função como lugar de moradia – como o endereço do habitar humano – e lugar de memória – tanto como arquivo físico que guarda os suportes materiais da memória quanto como espaço de sociação que faz trabalhar seus traços – a casa se torna, para as pessoas deslocadas compulsoriamente no ~~Novo~~ Breu, o *lócus* de manifestação do sintoma da experiência traumática.

Neste sentido, destaca-se a Figura 13 (a seguir), que mostra parte do quintal de Olgarina Araújo, destinada ao cultivo de plantas ornamentais, alguns temperos, um limoeiro e uma árvore relativamente alta para fazer sombra

durante as horas mais quentes do dia. A função estética das plantas é o seu principal papel na casa de Olgarina Araújo.

Figura 13: Plantas ornamentais de Olgarina Araújo



Fonte: trabalho de campo, 2016

Encostado na parede do muro que faz o limite do lote de Olgarina Araújo com o vizinho, ela cria galinhas e patos. Estes animais produzem ovos para alimento dela, bem como servem de refeição para dias especiais, em que ela recebe alguém para o almoço ou jantar em datas comemorativas (a mais importante e com frequência referida é o seu aniversário). Em tais datas, Olgarina serve galinha caipira ou pato no tucupi, ou outro modo de preparo em que suas criações sejam servidas.

Figura 14: *Pato no quintal de Olgarina Araújo*



Fonte: trabalho de campo, 2016

Além da criação de galinhas e patos, com pouca função econômica para a racionalidade de mercado e operando mais como signo de lembrança do Breu Velho, Olgarina também mantém animais domésticos. Cães e gatos criados por compartilham o quintal com as aves supracitadas; no entanto a interação entre estes animais e aqueles é restrita aos momentos em que os patos ou as galinhas escapam do galinheiro. Em geral, os cachorros não têm permissão de entrar na casa dela, mas os gatos transitam entre os espaços interno e externo.

Quanto a Iraídes, suas reformas modificaram as cores das paredes e preencheram todos os espaços com arquivos de recordações, seja as fotos distribuídas regularmente nos nichos da estrutura ou dos móveis, ou nas plantas que ocupam a área externa da casa. No caso de Iraídes não houve reformas estruturais e ela mantém a forma original desde a concessão da Eletronorte: sala, cozinha, três quartos, um banheiro e um quintal.

Figura 15: Transformações na casa de Iraídes



Fonte: trabalho de campo, 2016

Na casa de Iraídes, embora mantenha a estrutura original, não há nenhum espaço que não tenha sido transformado pelas mãos dela: paredes em tons de rosa, verde e azul; panos de crochê, em sua maioria amarelos, em cada superfície; quadros e imagens de santos, flores artificiais de variadas cores e formas; cortinas, fotos e capas de sofá estampada. Transformações com intensa dispersão no tempo, vinculadas ao gosto, ao modo de dedicação ao sintoma e aos recursos disponíveis para tal dedicação.

Na área externa, há espaço em frente às plantas naturais para receber visitas, sobretudo ao final da tarde. Iraídes mantém amizade com diversas pessoas oriundas da vila de Breu Branco e costumava recebê-los com alguma regularidade. A quantidade de samambaias, cactos e flores, dispostas em cada área aberta do terreno, dá o tom alegre à casa de Iraídes ao mesclar cores diversas (Figura 16), tom propício à função que o lugar ocupava nas dinâmicas de sociação experienciadas por Iraídes e seus próximos no *Novo Breu*.

Figura 16: Área externa da casa de Iraídes



Fonte: trabalho de campo, 2016

Por último, Osmarina Leite: ela é casada com Isaac Leite desde a época em que residiam na vila de Breu Branco. A residência de alvenaria, mobiliada e que abriga, embaixo, o comércio do Isaac, é o lugar onde os filhos, netos e bisnetos se reúnem aos fins de semana. A casa, no andar imediatamente superior ao mercado térreo, é pintada em cor branca e tem os móveis em tonalidade clara. É feita exceção ao branco das paredes somente na que emoldura o acesso ao terceiro andar da casa de Osmarina. Esta parede, que apoia uma escada, é pintada em verde de tom forte. No terceiro andar, Osmarina está, há algum tempo, erguendo uma floresta de tinta no cimento. Ela pediu que um pintor reproduzisse nas paredes desenhos de animais, plantas e rio. Em 2016 ela apresentou este lugar como, (nas palavras dela) “minha floresta” (Figuras 17 e 18).

Figura 17: Floresta de Osmarina Leite (área interna)



Fonte: trabalho de campo, 2016

Figura 18: Floresta de Osmarina Leite (área externa)



Fonte: trabalho de campo, 2016

Em 2022, último campo que fiz antes de escrever esta tese, Osmarina e Isaac haviam se mudado porque passaram a ter dificuldades de locomoção em tantas escadas que tinham em sua casa. Não a alugaram para outros e não fizeram a mudança de todos os móveis na esperança de retornar a sua primeira casa no ~~Novo~~ Breu. No entanto, mesmo viva a esperança de retorno, Osmarina estava considerando chamar novamente o pintor de sua floresta para inscrever, no Novo Breu, alguns recursos signos acessíveis aos sentidos que lhe permitissem tornar presente ao cotidiano, novamente, a perda da experiência que marca o surgimento do ~~Novo~~ Breu.

3.3. A REPRODUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO DO BREU VELHO NO ~~NOVO~~ BREU

A vila de Breu Branco possuía poucos equipamentos públicos: a estação da EFT no km 46 da ferrovia, quase a meio caminho entre os 117km que ela fazia entre Jatobal e Tucuruí para contornar as cachoeiras do Itaboca, no rio Tocantins, e levar os produtos extrativistas da região sudeste do estado do Pará e do estado de Goiás até os portos no Norte. Não há reprodução da estação no município de Breu Branco, nem queixa local acerca desta falta; embora alguns moradores que viveram o Breu Velho aleguem possuir, em suas casas, material oriundo dela, seja compondo a sua construção ou guardado na consignação de um arquivo pessoal, em que cada pessoa deslocada compulsoriamente funciona como um arconte, obedecendo às regras intersubjetivamente compartilhadas que qualificam a memória como referente ao Breu Velho²⁹.

A Escola Municipal de Ensino Fundamental Gonçalo Vieira era referência em educação para os moradores do Breu Velho e funcionava como espaço de socialização das crianças e dos adultos, na medida em que estes se vinculavam às programações escolares. O desfile de 7 de setembro é, na memória local, um

²⁹ Entre os tipos de objetos qualificados como fragmento de memória relativa ao Breu Velho, cabem fotografias da antiga vila; fotografias de pessoas que lá viveram; fotografias do ~~Novo~~ Breu, desde que anteriores às benfeitorias urbanas produzidas durante o tempo de chegada de novos moradores; materiais de construção provenientes de lugares memoráveis de lá ou atualização, no presente, do que se perdeu no fundo do reservatório, como a escola Gonçalo Vieira ou a igreja de São Sebastião; fotografias remetidas à vila de Breu Branco enviadas como postal por parentes ou amigos que estivessem em viagem.

espaço de sociação recorrentemente referenciado como experiência de lazer pelas pessoas deslocadas compulsoriamente em Breu Branco. Todas as pessoas que foram interlocutoras desta pesquisa possuíam registros, em fotografias (Figura 19), do desfile de 7 de setembro que ocorria anualmente na vila de Breu Branco, e todas as pessoas enunciavam a perda desta experiência vinculando-a ao desencantamento compartilhado acerca da atual E.M.E.F Gonçalo Vieira, que não consegue promover, no município de Breu Branco, eventos como os de antes:

— *7 de setembro era uma beleza! Todo o pessoal ia, família inteira ia para lá, fazia tudo o que podia. É isso que eu tenho saudade de lá... Por causa dessas coisas. Aí, 7 de setembro era: “seu Isaac, eu não tenho sapato para desfilar, compre um para mim?”, e aí ia e comprava para ele um sapatinho e dava. Na hora que queria alguma coisa, todo mundo ajudava e fazia. Era assim. Era bom (Osmarina Leite, trabalho de campo: 2016).*

As noções relativas às festas de igreja, sobretudo a festa de São Sebastião, seguem o mesmo percurso interpretativo local. Sobre o papel da festa do Padroeiro de Breu Branco acerca da elaboração social da memória local, Naidés afirma:

— *Hoje não tem mais nem festa. Nos primeiros anos ainda teve o barracão, mas o bispo veio para cá e proibiu as festas de São Sebastião porque o pessoal saía da igreja e ia beber. A gente sabe que isso não é certo. Aí acabaram com as festas, que era a festa boa que a gente tinha, não é? Tocavam forró, bolero, essas coisas assim, de dançar. Era muito bom (Naidés, trabalho de campo: 2022).*

Figura 19: Desfile de 7 de setembro, Breu Velho



Fonte: trabalho de campo, 2016

São Sebastião era o padroeiro da vila, predominantemente católica entre os anos de 1970 e 1980³⁰ (mas com mudança de perfil de filiação religiosa dos moradores do Breu Velho a partir dos anos 2000 – portanto, já no município de Breu Branco). Por ser o padroeiro da vila, a igreja de São Sebastião era a principal estrutura religiosa do lugar. No município de Breu Branco, ela foi como (re)construída como uma das edificações centrais do lugar, próximo à estação rodoviária da cidade e próximo às casas cedidas pela Eletronorte às pessoas deslocadas compulsoriamente em 1984.

³⁰ Minhas observações são corroboradas por Wanzeler (2016), ao trazer diagnóstico de Maria da Graças sobre o perfil da religiosidade no Breu Velho: “todos comentavam que havia os cultos [evangélicos na Assembleia de Deus], mas o predomínio era católico: Lá era mais católica, lá quase a gente não via falar em outras religiões. Havia uma Assembleia de Deus, mas era bem fraquinho lá (Wanzeler, 2016: 59).

Hoje, no entanto, entre os interlocutores desta pesquisa, apenas três frequentavam a igreja de São Sebastião no município de Breu Branco. Iraídes, Bragantino e dona Naidés. Essas pessoas mantinham a rotina de ir à Igreja de São Sebastião, sobretudo aos domingos. No entanto, Bragantino e Iraídes faleceram; ele, em 2020 e ela, em 2021. Bragantino morreu por causas desconhecidas, com sintomas semelhantes aos da Covid-19; Iraídes teve um Acidente Vascular Cerebral e não resistiu. Entre os demais interlocutores, nenhum frequentava regularmente a igreja católica. A que mantinha uma rotina mais próxima disso era dona Lúcia, no entanto ela própria zomba de sua assiduidade.

Em relação aos equipamentos públicos, é disseminado, no discurso dos moradores do ~~Novo~~ Breu, que se elenque o que tinha e o que foi (re)construído, como substituto, após o deslocamento compulsório. Neste sentido, destaca-se, a título de exemplo, o modo como Naidés elencou os equipamentos públicos da antiga vila:

— O que tinha lá... Onde era, onde é o hospital hoje, era o posto de saúde. Do outro lado era a delegacia. Tinha o colégio municipal, que era... O colégio estadual eles não fizeram, porque nem funcionava mais. Tem a igreja que a Eletronorte fez, aquela antiga, que a Eletronorte fez no lugar da nossa. [...] Lá tinha o aeroporto (Naidés, trabalho de campo: 2022).

No entanto, como pode-se perceber pela quebra das dinâmicas de sociação implicadas nas festas de 7 de setembro e de São Benedito, a reprodução da estrutura física da igreja no ~~Novo~~ Breu ou da escola, com modernizações em suas respectivas arquiteturas, não garantiu a reprodução das experiências de adensamento social por afeto lúdico que se realizavam na antiga vila. Enquanto no ~~Novo~~ Breu os relatos acerca da festa do santo padroeiro se restringem ao início da ocupação do lugar que viria a se tornar o município, diz-se que, no Breu Velho, tal festa acontecia no mês de janeiro, da seguinte forma:

sendo nove noites com mordomos e comunidade responsável pela organização, desfile de candidatas à princesa, bingos de pequenos prêmios, bailes todas as noites, foguetes e hasteamento do mastro de São Sebastião, que era o marco inicial e final do festejo. O mastro era ornamentado com frutas, folhas verdes, bandeira com imagem do santo, bandeirinhas, fitas e flores no primeiro dia. Percorria a vila acompanhado por

homens, mulheres e crianças, soltando fogos de artifício que anunciavam seu percurso. No último dia era derrubado e uma procissão seguia para jogar o mastro em um lugar que ele pudesse ir degradando aos poucos. Na chamada “varrição” acontecia a doação das frutas para as pessoas da comunidade (Wanzeler, 2016: 53).

Havia um posto de saúde, de nome Posto de Saúde Dr. Sebastião Melo, com atendimento precário, sem a presença regular de médicos. Não existem narrativas de saudade ou sentimento de perda sobre este posto de saúde, e não há reprodução dele na Área Central de Breu Branco.

O principal espaço de lazer cotidiano, fora dos circuitos do calendário oficial do Estado ou da igreja, era o campo de futebol no centro da vila. Este campo funcionava para recreação local e realização de disputa esportiva contra os times de outros lugares da região. O time da vila de Breu Branco era o Floresta, que vestia camisa azul clara e calção branco (Figura 20). O Sr. Bragantino foi, por muito tempo, o presidente do clube e os jogadores eram todos funcionários da EFT.

Figura 20: Quadro do Floresta Clube, pertencente ao seu Bragantino



Fonte: trabalho de campo, 2016.

Percebe-se nesta dinâmica uma necessidade de trazer para o local de reassentamento involuntário da população atingida pelas obras da UHE-Tucuruí um meio de não-estranhamento relativo ao novo lugar. Esta necessidade, entendida concomitantemente pela Eletronorte e pelos atingidos, se manifesta com a repetição dos nomes dos lugares de referência local que podiam ser mimetizados no novo sítio de Breu Branco.

Diante disso, compreende-se que o esforço local pela inclusão do adjetivo Novo na oficialização do nome do lugar operaria no sentido de marcar em que ponto da experiência de reassentamento involuntário os agentes, vítimas e vitimizadores, se distanciam acerca da interpretação sobre o evento. Adjetivando Breu Branco como Novo, as pessoas vítimas do processo de deslocamento involuntário manifestariam uma negação ao pacto de silêncio e conformação das vítimas das obras da UHE-Tucuruí acerca da violência sofrida. Deste modo, o Novo colocaria o lugar de destino, por mais engajado na representação do Breu Velho que sua construção estivesse, na dinâmica da herança e, portanto, na esfera política. A rasura ao adjetivo Novo em ~~Novo~~ Breu opera, simultaneamente, como manifestação da tentativa fracassada de representação mediada pela imposição de esquecimento à violência que origina o novo lugar; bem como qualifica as memórias do Breu enquanto engajamento ativo da experiência cultural do deslocamento compulsório na dívida com o habitar anterior.

4. FORMA E CONTEÚDO DO SOFRIMENTO SOCIAL: NARRATIVAS SOBRE A EXPERIÊNCIA DA PERDA

Entre os vazios mencionados no capítulo anterior, aquele que corresponde estruturalmente ao não-lugar do trauma na cadeia significativa – pois ao não se permitir enunciar simbolicamente e, assim, impõe sua repetição, seu reaparecimento, nas dinâmicas de ação das pessoas deslocadas compulsoriamente –, funcionam como campo gravitacional em torno do qual orbitam significados que buscam ancoragem em uma nomeação relativamente estável, que garanta reconhecimento à experiência social vivida.

Neste ponto, retoma-se a problemática da *dupla entrada* da identidade: visto que a elaboração do trauma pelo processo de sociação demanda a reinserção do evento na cadeia significativa e, conseqüentemente, coloca-o na dinâmica de referencialidade. Recolocado na dinâmica de referencialidade do signo, o evento traumático não teria, novamente, estabilização significativa garantida através do nome que lhe permita reconhecimento. No entanto é justamente esta *necessidade e impossibilidade* que possibilitam ao evento o seu fluxo normal na dinâmica da temporalidade (Dastur, 2000; Fink, 1998).

É este movimento de reinserção do evento nas dinâmicas cotidianas da vida que Veena Das (2020) descreve sobre as experiências da Partição (1947)³¹ na fronteira entre Índia e Paquistão, na região do Punjab; e do assassinato de Indira Gandhi (1984)³². A partir da abordagem antropológica das duas situações de violência, a autora descreve como o trabalho moral e cognitivo praticado pelas pessoas em contexto de violência objetiva se fazer reabitar o mundo mediante a descida do evento ao ordinário, à experiência comum e à banalidade do mundo. Esta descida ao ordinário é operada através da economia das palavras (ou signos), inclusive em seus vazios e entreditos.

³¹ A separação entre Índia e Paquistão, ocorrida em 1947 e com ressonância nos anos seguintes. O foco de Das (2020) foi a composição familiar a partir do sequestro de mulheres reciprocamente praticado entre os Indus e Muçulmanos nas zonas de conflito.

³² O assassinato de Indira Gandhi por um de seus seguranças de filiação sikh. Este assassinato resultou em ataques violentos de hindus contra os sikhs.

Esta economia das palavras engaja, em seu trabalho, o trabalho do tempo. É através da memória, e mais especificamente a partir da influência do êxtase presente sobre o retroveniente em vistas do porvir, que se pode rearranjar os significantes em outra dinâmica de forças e reelaborar os significados da experiência cultural. Segundo Das (2020):

a descida ao cotidiano por meio do qual as vítimas e os sobreviventes [de eventos violentos] afirmam a possibilidade da vida, removendo-a da circulação de palavras que se tornaram selvagens – dando um lar às palavras, por assim dizer (Das, 2020: 292).

Michael Taussig (1993) descreve o trabalho do tempo na reconstrução do mundo abalado por eventos violentos na Amazônia. O trabalho de campo de Taussig é realizado na região do Putumayo, na fronteira entre Colômbia, Peru e Equador, e aborda a experiência de vítimas da violência instaurada na região durante o ciclo da borracha. Deste modo, o autor descreve as torturas, mutilações e espoliações às quais pessoas negras e indígenas estavam submetidas naquela época e como a compreensão da dor, através de sua narrativização, adquiriu, pelo trabalho moral e cognitivo que a obrigou à descida ao ordinário, a contrapartida de cura.

Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem (Taussig, 1993) possui, inclusive, esta estrutura: a primeira parte, designada pelo título de Terror, descreve aqueles processos supracitados; a segunda, intitulada Cura, descreve o modo como a dinâmica da memória rearranjou figuras de violência na estrutura cotidiana das crenças locais. A bebida *yagé*, por exemplo, utilizada pelos xamãs em seus rituais de cura e iniciação, permite, contemporaneamente à pesquisa de Taussig (1993), realizar uma montagem entre as entidades da cosmologia indígena local e as instâncias cristãs de céu, inferno, Deus e diabo.

Nesse sentido, a etnografia de Taussig (1993) descreve como pessoas em situação de colonialidade ressignificaram os símbolos que justificavam o ambiente de terror em novos sentidos, desta vez para apaziguar o sofrimento anterior causado por estes mesmos símbolos.

Michael Taussig (1993), que incorpora no texto etnográfico a sensibilidade que dava razão às experiências culturais fugidias à significação presentes nos espaços de terror e cultura da morte que se erguem na experimentação, como

vítimas, da violência. A sobreposição de temporalidades, que aproxima escravidão negra e indígena no Putumayo aos anos de ditadura na América Latina; o caráter descontínuo da narrativa e a incorporação de justificativas oficiais enunciadas por vitimizadores no contexto dos espaços de terror em que qualquer lastro de racionalidade econômica era suprimido em função do prazer em infringir dor dão contornos de realismo mágico à experiência cultural textualizada por Taussig (1993).

Foi através da palavra ressignificada, da cadeia de significantes reestruturada, que o trauma erigido sobre as experiências do terror, em Taussig (1993), configuraram, através do sincretismo religioso operado na região do Putumayo, uma reparação, em sentido êmico, às vítimas da violência do ciclo da borracha naquele local. Percebe-se que, em Taussig (1993; 2010), a recorrência da cura coletiva, efetuada como trabalho de memória, através da incorporação dos significantes às estruturas ontológicas locais. Acerca deste tipo de incorporação está presente, também, na pesquisa realizada por ele (Taussig, 2010) nas minas de estanho em Potosí e nos canaviais de açúcar no Vale do Cauca: “nessas duas regiões, enquanto imagens de Deus ou espíritos naturais de fertilidade dominam o *ethos* do trabalho no modo de produção camponesa, o diabo e o mal caracterizam a metafísica do modo de produção capitalista” (Taussig, 2010: 38).

Este mecanismo de reestruturação da cadeia significativa está de acordo com a compreensão de Dunker (2006) acerca do trabalho de reparação operado sobre traumas coletivos. Dunker (2006) afirma que uma técnica reparatória, de cálculo objetificante do sofrimento, mediado por indenizações monetárias articuladas sobre atribuição de valor a bens materiais (como foi o caso da UHE-Tucuruí para com as pessoas deslocadas compulsoriamente), não incorpora a dimensão fundante do trauma. A reparação de eventos traumáticos coletivos se daria, segundo o autor, no envolvimento das vítimas tanto nos processos decisórios quanto nos horizontes hermenêuticos de pactuação sobre como e porque a reparação deve se dar. Este tipo de atividade em relação ao trauma teria potencial de devolver o evento traumático ao fluxo simbólico, com a reinserção do significante à cadeia de relações significativas (Dunker, 2006).

Portanto, em razão do modo de habitar humano, o sofrimento social, em sua narratividade, adquire relevância em função de sua potencialidade como instrumento para a abertura de possibilidades de construção da existência em um mundo fundado pela violência do evento – neste caso, a implantação da UHE-Tucuruí. Narrativizar o sofrimento social significa dizer que ele possui uma estrutura narrativa: sofre-se em uma história que, por sua vez, atua como meio termo entre mal-estar e sintoma.

De um lado, o mal-estar como a condição existencial-ontológico de *Dasein*, tensiona a experiência do ser humano tendo em vista o desencaixe entre a necessidade da espécie *homo sapiens* em compreender o mundo e sua concomitante impossibilidade realização. Esta impossibilidade entre necessidade e impossibilidade da experiência humana em incorporar a totalidade do Real na construção da realidade existe porque a linguagem – única forma possível de vida humana – não apreende o mundo em de forma imediata. A linguagem faz a mediação do mundo, construindo as possibilidades de limite entre sujeito e mundo a partir da articulação entre significantes e significados que ela opera. Deste modo, necessita-se do signo para mediar a relação constitutiva entre *ser-no-mundo* da experiência humana que a palavra *Dasein* evoca (Heidegger, 2013).

Esta mediação institui os pontos de vista e os lugares de fala, garante a instabilidade do signo e o trabalho da interpretação que lança, compulsoriamente, *Dasein* na tarefa hermenêutica como condição ontológica:

A primeira função do compreender é a de nos orientar numa situação. O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser. [...]: compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto (Ricoeur, 1990: 33).

Segundo Ricoeur (1990), em Heidegger (2013), o problema da compreensão é deslocado da questão do outro:

Em Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem; a possibilidade de aceder, por transferência, a um psiquismo estranho, dominava todas as ciências do espírito, da psicologia à história. Ora, é extraordinário que, em *Sein und Zeit*, a questão da compreensão esteja inteiramente desvinculada do problema da comunicação com outrem. Há um capítulo que se intitula *Mitsein – ser-com –*; mas não é nesse capítulo que vamos encontrar a questão da

compreensão, como se podia esperar, numa perspectiva diltheyaniana. Os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo, e não da relação com outrem. É na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser, que está implicada, a título principal, a compreensão (Ricoeur, 1990: 31-32).

Deste modo, em Heidegger (2013) o trabalho da hermenêutica não está vinculado à efetividade de realização da representação, e sua falha é condição necessária para a dinâmica de significação – para o movimento das estruturas significantes –, pois em tais falhas que os rastros (ou traços) trabalham como forças sobre o signo, permitindo sua condensação ou dissipação. Assim, o trabalho da memória abre possibilidades para que se constitua, no caso de condensação de significados em torno de um significante, uma experiência de determinação; ou, no caso dissipação, a realização de uma experiência de indeterminação (Derrida, 2001).

Lançado neste jogo de condensação e dissipação do signo, o mal-estar seria a expressão da impressão humana acerca da instabilidade do solo ontológico no qual operamos nossas interpretações. O mal-estar é o afeto humano erigido sobre as impressões do desencaixe entre o Real e a realidade. Este mal-estar pode aparecer como *angústia* – o nome clínico do mal-estar na psicanálise (Dunker, 2011) – ou como condição para alteração esporádica e transitória entre os modos de ser inautêntico e autêntico de *Dasein*: ao abrir uma clareira para a inospitalidade do mundo (Heidegger, 2013), *Dasein* se depara com a finitude e se depara com a sua própria existência de modo autêntico.

O sofrimento se articula, por um lado, à esta condição humana do mal-estar. Por outro lado, o sofrimento tenta, pela narrativa, integrar os sintomas da experiência de ser lançado no mundo, destinado à hermenêutica no fluxo normal da vida. Neste estar lançado, a experiência pressupõe que haja uma estabilidade do horizonte hermenêutico de *Dasein*, com ritmos de mudança pessoal previstos em ritos de passagem. No caso das pessoas atingidas pela UHE-Tucuruí, tal estabilidade foi rompida com o deslocamento compulsório, engajando estas pessoas no trabalho de tentativa de rearticulação da violência ao *continuum* da vida a partir da dissolução de uma unidade simbólica – a vila de Breu Branco. Esta unidade simbólica foi cindida pelo evento que instaurou ruptura de

temporalidade, inaugurando ~~Neve~~ Breu e Breu Velho. Esta ruptura é narrada a partir das dinâmicas mnemônica que constituem a experiência destas pessoas.

Outra característica do sofrimento, além da narratividade como integração do sintoma à vida comum, é que ele é intersubjetivo e transitivista. Ele é, de certo modo, contagioso (Dunker, 2011; Fink, 1998; Ferreira-Lemos, 2011): quem sofre, sofre de determinada maneira e, ao enunciar o modo como sofre, engendra os próximos no afeto produzido, pois estes compartilham, em algum grau, a experiência narrada. É a condição de transitividade do sofrimento que elabora sua estrutura de expressão e, nesta estrutura, lhe dá legitimidade interna à sensibilidade coletiva que produziu tal estrutura de enunciação e que nela se reproduz.

Em função das normas de enunciação constituídas pela transitividade que se obedece, em Breu Branco, a estrutura de enunciação do sofrimento que escalona a narrativa, desde: a (a) origem do nome do lugar até os (b) meios de expressão da sensação de *perda da experiência*, vislumbrada nos sintomas apresentados no capítulo 2 desta tese; passando pela (c) enumeração dos entes que constituem a *experiência da perda*, formada de acordo com o segundo significado de mundo presente no §14 de *Ser e Tempo* (Heidegger, 2013: 112) – o conjunto de entes relacionados entre si – objeto deste capítulo³³.

Magalhães (2007) identificou a narrativa sobre a *experiência da perda* ao descrever o comportamento de pessoas atingidas pela UHE-Tucuruí ao microfone no Encontro Tucuruí. O Encontro Tucuruí foi um evento realizado em 30 e 31 de outubro e 01 de novembro de 1984 no cineclube de Tucuruí, promovido pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), da Seção do Pará; pela Sociedade de Defesa dos Direitos Humanos (SDDH-Pará) e pela Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG). Diversas instituições participaram do Encontro, inclusive o MPEG e a UFPA, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT), Superintendência de Combate à Malária (SUCAM), o Instituto de Desenvolvimento Econômico-Social do Estado do Pará (IDESP), o Instituto de

³³ Como veremos, a enumeração das perdas se dá em modo comparativo entre o Breu Velho e o ~~Neve~~ Breu.

Terras do Pará (ITERPA), a Secretaria de Planejamento do Estado do Pará (SEPLAN) e representantes municipais dos lugares atingidos pela UHE-Tucuruí e representantes da Eletronorte (Magalhães, 2007).

Magalhães (2007) descreve o momento em que os expropriados assumiram a fala no Encontro Tucuruí:

Transcorreram aproximadamente 2 horas de sucessivos depoimentos, somente interrompidos – com um certo esforço – pela apresentadora. Espontaneamente formou-se uma fila – que eu não conseguia ver o final e cujas pessoas (ainda) não conseguia identificar. Com um velho microfone na mão, um a um ou uma a uma, começavam a desfilas as perdas: eu, fulano de tal, não recebi casa; não recebi isso ou aquilo; me prometeram...; etc. (Magalhães, 2007: 2019).

Ao estruturarem o discurso deste modo determinado, identificando-se e enumerando as perdas, as pessoas deslocadas compulsoriamente carregam um arquivo pessoal que justifica, além da experiência narrada, sua condição como expropriada. Todas as pessoas atingidas, quando chamadas a comparecer em espaços públicos de enunciação da dor e narrativização do sofrimento, desde o Evento Tucuruí, carregam consigo a Autuação de Processo Expropriatório, produzido pela Gerência das Obras de Expansão da UHE-Tucuruí da Eletronorte.

O documento em questão é composto por aproximadamente cinquenta e sete folhas, entre elas, inclui-se a avaliação do preço dos materiais com os quais as casas foram construídas na vila de Breu Branco, este documento descritivo é chamado tecnicamente como “benfeitorias”; inclui, também, a identificação, quantificação e o preço de culturas permanente e temporárias; os documentos de identificação pessoal; a qualificação do imóvel de destino pós-deslocamento compulsório e acordos, termos e relatórios erigidos na relação entre representantes da Eletronorte e suas subcontratadas com as pessoas atingidas pela UHE-Tucuruí.

Figura 21: Autuação de processo expropriatório - capa³⁴

Eletronorte
Gerência das Obras de Expansão da UHE Tucuruí - PTC

AUTUAÇÃO DE PROCESSO EXPROPRIATÓRIO

Objetivo / Assunto:	Número do Processo:
DOSSIÊ RELATIVO ÀS BENFEITÓRIAS DE SUAS PROPRIEDADE, LOCALIZADAS NA ÁREA DO FUTURO RESERVATÓRIO DA UHE- TUCURUÍ-MARGEM ESQUERDA DO RIO TOCANTINS-ÁREA 3 DO DESMATAMENTO	[REDACTED]
	Documento(s) Inicial(is):
INTERESSADO:	[REDACTED]
ORIGEM: MUNICÍPIO DE TUCURUÍ-SEM DENOMINAÇÃO	
AUTUAÇÃO: NOVA AUTUAÇÃO-2000	
Nesta Data: 28 / 07 / 00, foi autuado o presente processo.	
Nome:	EQUIPE PTCAC-JURÍDICO
Assinatura:	

Fonte: trabalho de campo; 2016.

³⁴ Oculte as informações pessoais do(a) interlocutor(a) para preservar seus dados e, concomitantemente, indicar a característica de generalidade deste tipo de documento entre os habitantes do Neve Breu.

Entre os termos, há o termo de desapropriação e a licença de ocupação, que explicita as regras de usufruto da moradia de destino, no *Nove Breu*. Este documento, após localizar o endereço da moradia, reforça as obrigações do “beneficiário” da medida de reparação:

CLÁUSULA SÉTIMA – Assume outrossim o BENEFICIÁRIO, neste ato, as seguintes obrigações:

- a) – Residir na casa e preservá-la contra invasões;
- b) – Não alienar, transferir, alugar ou ceder a casa à qualquer título sem expressa anuência da CEDENTE;
- c) – Acatar as normas de postura urbana municipal, bem como todas aquelas inerentes à estruturação e constituição do loteamento;
- d) – Zelar pela integridade física e conservação dos prédios e equipamentos comunitários implantados pela CEDENTE, até que sejam transferidas para administração das prefeituras municipais que deverão ficar encarregadas pelo funcionamento e manutenção dos mesmos.

A transgressão de alguma das condições acima estabelecidas dará o direito à CEDENTE de tornar plenamente rescindido o presente Contrato, revertendo o lote e a casa nele edificada ao seu patrimônio³⁵.

O último ato do processo é a assinatura do Termo de Acordo Amigável de Indenização, em que se verifica a disparidade relativa ao acesso às informações necessárias para a abordagem justa do processo pelas partes. Em geral, as pessoas que habitavam as vilas e povoados ao longo da EFT, inclusive *Breu Branco*, e que sofreram o deslocamento compulsório não eram alfabetizadas ou, se eram, tinham pouco contato com documentos redigidos no formato pertencente ao campo jurídico.

A Figura 22 demonstra esta disparidade em termos de acesso à informação; o que torna a confusão local entre “melhoria de vida” e “progresso” produto de um mal-entendido estrategicamente articulado. Esta confusão funciona como plano de fundo para a estruturação da enunciação das perdas e para a impressão de que tudo acerca do deslocamento compulsório funcionou como a quebra de uma promessa. Deste modo, é como promessa quebrada que se dá a transitividade do sofrimento social local, na sua estruturação como elenco de perdas.

³⁵ Fonte: trabalho de campo, 2016.

Pela disparidade de acesso à informação contida nos documentos que compõem o processo expropriatório, percebe-se que a tomada de decisão estava comprometida em sua efetiva liberdade. Assim, pela forma como a Eletronorte implementou sua política de reparação aos reassentados no caso da UHE-Tucuruí. O sofrimento social, disseminado e estruturado localmente, comprova que as demandas destas pessoas não foram atendidas pela empresa e este ato foi interpretado como uma promessa quebrada, visto que ela não vinculou as expectativas de “melhoria de vida” à realidade local posterior à implantação do símbolo do “progresso” para a Amazônia.

— *A Eletronorte só fez mal para nós, viu? Agora mesmo nós estamos indo em uma reunião que é só... Como se diz? O pessoal fala assim: quando chega a política, eles inventam que vai receber, que vai não sei o que. A gente vai lá, assina papel, assina papel, gasta dinheiro com isso e com aquilo e no fim não sai nada. Agora estão dizendo que a vão indenizar o restante, dizem que era quarenta mil [reais]. Semana passada a gente foi em uma reunião e já não era mais quarenta [mil reais], é só cinco [mil reais]. Aí eles vão só enrolando a gente, sabe? Só enrolando, enrolando e nunca terminam de pagar* (Osmarina Leite, trabalho de campo: 2016).

Como consideram que a “melhoria de vida” não aconteceu, salvo em algumas incorporações de equipamentos públicos em momentos específicos, a promessa continua em aberto, esperando sua efetivação, nem que para isso haja judicialização da demanda das pessoas deslocadas compulsoriamente, pois – na concepção cristã, que atravessa o entendimento local do termo – uma promessa se firma, sobretudo, na capacidade de responder diante dos desafios do tempo (Abel, 1997: s/n).

— *Eles dizem que não tem para pagar, que falta isso, falta aquilo, mas que prometeram, prometeram. só que enganaram a gente...* (Olgarina Araújo, trabalho de campo: 2016).

Soma-se à narratividade e à sua condição transitivista uma terceira característica do sofrimento: ele depende de atos de reconhecimento realizados pelos que ocupam o lugar de alteridade em cada contexto de sua expressão. Os

atos de reconhecimento funcionam como meio de garantia de legitimidade ou ilegitimidade ao sofrimento narrado, e sua inserção em um ou outro entendimento modifica sua forma de ser sentido. Magalhães (2007) confirma esta característica do sofrimento social relativo ao deslocamento compulsório ocasionado pela implantação da UHE-Tucuruí quando descreve o modo como instrumentalizará o conceito de sofrimento em sua tese:

o sofrimento é imposto por causas externas [e] é reelaborado no interior de uma sociedade, podendo ser pensado como sofrimento social [a partir de] como se dá a exteriorização de “acontecimentos” que são “interiorizados”, [...] e como são reconhecidos (ou não) na arena pública (Magalhães, 2007: 192).

A alteridade em relação a qual a demanda por reconhecimento do sofrimento das pessoas vitimadas com o deslocamento compulsório se endereça é a sociedade moderna, que tem como uma de suas características a hipertrofia de dispositivos disciplinares na determinação de experiências culturais (Dunker, 2011). Por este motivo o MPF, MAB e APOVO costumam ser interlocutores frequentes das pessoas atingidas pela barragem da UHE-Tucuruí. Na interseção que estabelecem entre si, as instituições mediadoras e a Eletronorte é que se dá a gestão coletiva e pessoal do sofrimento social por meio de palavras e atos performativos estruturados intersubjetivamente.

A Figura 23, a seguir, demonstra a estrutura narrativa da experiência social do sofrimento ocasionado pelo deslocamento compulsório em Breu Branco. As narrativas individuais seguem determinado padrão (Figura 23) e podem, a cada caso, preencher com conteúdo específico a experiência da perda. Embora outros temas atravessem as narrativas de sofrimento social, estes destacados na figura a seguir estruturam a narrativa e somente a partir deles há a abertura a possibilidade de temas tangenciais.

Figura 23: *Forma e conteúdo da narrativa local*

REGIÃO EXPERIENCIÁVEL DO SOFRIMENTO SOCIAL	CONTEÚDO
Descrição do nome	História do nome com variação de ancoragem ontológica
Experiência da Perda	Encadeamento de perdas, sempre em modo comparativo entre o Breu Velho e o Novo Breu
Perda da Experiência	<ol style="list-style-type: none"> 1. Reformas das casas; 2. Reprodução de lugares memoráveis do Breu Velho no Novo Breu

Fonte: Elaboração própria com base em trabalho de campo (2022).

A primeira coluna, nomeada “região semântica da narrativa”, tematiza os conteúdos localizados na segunda coluna. A linha “descrição do nome” faz o que o tema indica, e emoldura a ancoragem do nome do lugar, seja em razão das praias existentes ou em razão do extrativismo do Breu. A linha “experiência da perda” traduz, de modo ôntico, o elenco de entes que vem ao mundo do Novo Breu como a presença da coisa ausente anteriormente encontrada (Ricoeur, 2000). A linha referente à “perda da experiência” funciona do mesmo modo que operam os sintomas: sua presença aponta que ali deveria haver algo que, por hora, está em outro lugar, disjuncto (no caso da perda da experiência, está no capítulo 2).

A seguir, preencheremos com três exemplos os campos da estruturação da narrativa de sofrimento social presente em Breu Branco a partir da enunciação das pessoas deslocadas compulsoriamente em 1984.

A primeira, Figura 24, corresponde às narrativas de Olgarina Araújo, estruturada na forma sugerida na matriz apresentada na Figura 23. Esta matriz, como dito anteriormente, não inclui, na coluna referente ao “conteúdo”, os exemplos relativos à demonstração da “experiência da perda” por dois motivos: o primeiro, porque esta região da experiência social do sofrimento está apresentada no capítulo 2; segundo, porque a forma de expressá-la nesta estrutura não é funcional à escrita ou à leitura.

Figura 24: Forma e conteúdo da narrativa local - Olgarina Araújo

REGIÃO EXPERIENCIÁVEL DO SOFRIMENTO SOCIAL	CONTEÚDO
Descrição do nome	Lá a nossa praia era poderosa, era a maior praia daqui. Assim, dessas coisas do Breu. O senhor andava e era quilômetros, assim, de areia (quando tava seco). A coisa mais linda do mundo! Era... Como é que se diz? Como é que o pessoal fala, meu Deus? Era... Que o senhor chegava, assim, e olhava, para onde o senhor via, era praia. Por isso era o nome Breu Branco, que era um Breu, imenso, só que branquinho da areia da praia. Era um lençol! A coisa mais linda do mundo era a praia do Breu Velho.
Experiência da Perda	Mas agora nós estamos nessa confusão, que [a Eletronorte] nunca pagou a gente. Ela só indenizou, deu uma ajudazinha e ficou para quando da pessoa receber o resto. Aquelas águas, que foi para o fundo; as terras que foi para o fundo. Ela indenizou, mas foi um prejuízo. Lá eles estavam... Já estava plantado ali mesmo. Para sair para outro lugar, para continuar, de novo... Para muitos eles deram terras, para aqueles que tinham terras, eles deram terras. Agora não sei se eles ficaram com as terras, porque muita terra era boa, mas muitas terras não prestavam. O senhor sabe como são as terras, não é? E muito fazendeiro pegou sua fazenda, pegou suas terras, aí quem tinha as condições de tocar para frente, tocou; que tem muita gente que tem suas terras ainda, mas tem uns que venderam tudo porque não tinham condição de tocar. Lá onde nós morávamos já tinha um começo, já estava tudo certo, não é? Se gastava, já não era mais como era antes, porque já está tudo plantado, tudo ajeitado. Agora para arrumar outro, de novo, é duro, não é? Foi difícil. Até hoje! Até hoje! Eu estou com trinta e um anos que moro aqui, mas sei lá... Eu sinto falta do Breu, lá. Sinto muita falta porque a gente tinha liberdade, lá a gente pescava, a gente tirava castanha, a gente caçava, a gente tinha tudo. Agora, não sei também, não é? Para época de hoje, lá poderia mudar lá; porque a gente não sabe se iria mudar ou se não iria. No tempo que nós viemos para cá, nós penamos! Nós penamos! Eu mesma que sei bem. Quem quiser se gabar que passou bem, que tal coisa, pode gabar, mas eu não. Penamos porque não tinha comércio, não era? A gente, sem dinheiro, não tinha emprego, não tinha nada. A gente tinha que comer o que a gente trouxe de lá, porque se tivesse o... Tinha um comércio ali, mas não tinha dinheiro para a gente estar comprando, porque a gente vivia de roça, não é? Nós vivíamos de roça lá. Lá nós tínhamos feijão, nós tínhamos o nosso arroz, tínhamos nossa batata, tínhamos nossa macaxeira, tínhamos tudo. Na hora que ia lá na roça, arrancava lá mesmo, não é? Naquele tempo a gente não tinha negócio de comer carne de gado; era mais carne de caça. Eu vou dizer, porque naquele tempo matava muita caça, não é? Naquele tempo que não tinha negócio de gado, não é? E a gente comia peixe, pescava. Era tudo em paz. Eu pescava, eu esperava, eu botava armadilha. Tudo eu fazia para poder sobreviver. Mas não era assim de matar caça para exportar, não. Não tinha esse negócio de fazer estrago como agora acontece. Agora é difícil! Carne de caça é sabor, pega o tempero melhor... sei lá. Por isso que eu estou dizendo, para a gente se acostumar com muitas coisas, assim, das pessoas... Aqui é diferente...
Perda da Experiência	<ol style="list-style-type: none"> 1. Reformas das casas; 2. Reprodução de lugares memoráveis do Breu Velho no Novo Breu.

Fonte: Trabalho de campo, 2016.

A tabela acima demonstra, a partir de entrevista realizada com Olgarina Araújo, a estruturação do discurso sobre a experiência da perda. Esta estrutura é disseminada localmente e varia tanto em intensidade quanto no acento a uma ou outra característica do *mundo* como conjunto de entes presentes no Breu Velho a partir do ponto de vista do ~~Novo~~ Breu. Do mesmo modo, as Figuras 25 e 26 apresentam as situações narrativas de Osmarina Leite e Consuelo Torre, respectivamente.

Figura 25: Forma e conteúdo da narrativa local - Osmarina Leite

REGIÃO SEMÂNTICA DA NARRATIVA	CONTEÚDO
Descrição do nome	<p>Lá no Breu Velho, a mata de lá era Breu Branco, e Breu Branco é um material... Uma árvore, que cai muito daquelas resinas no pé. Aí ele fica brilhando, amarelinho, não é? E a gente faz perfume, faz tudo daquilo. E era mata. Aí ficou Breu Branco, não é? Aí chegou o povo e começaram a chamar “Breu Branco”, “Breu Branco”, aí eles queriam que fosse São Sebastião, porque o padroeiro é São Sebastião, não é? Mas aí o povo se acostumou com Breu Branco e aí ficou Breu Branco. Aí quando a gente mudou para cá queriam colocar São Sebastião, aí ninguém aceitou, e ficou Novo Breu. Aí Breu Branco era lá, e Novo Breu é aqui Aí tem pessoas que falam assim: “mas Breu é escuro!”, e eu falo: “mas o nosso além de ser claro era cheiroso”</p>
Experiência da Perda	<p>Aí, como eu digo, eu mudei não foi porque eu quis, mudei por causa que fui obrigada a vim, não é? Mas se não tivesse a barragem não saia nunca, e lá já estava muito grande, já, porque todo mundo que ia lá e achava bonito já pegava um pedacinho de chão e já fazia uma casa. Lá não era esse negócio de comprar chão, tirar, não... Era assim: chegava, achava bonito, cavava o buraco e fazia a casa. Aí, lá, tu tinhas o peixe, tu tinhas o açai, tu tinhas a bacaba, tu tinhas o cupu[çu], tu tinhas a castanha, tu tinhas tudo. Tu ias ao rio... Lá, a gente não chegava no mercado para comprar peixe, não. Os homens iam pegar peixe e diziam: “vizinha, pega aqui peixe para você”. Então eu digo que era assim: era um paraíso lá, que tinha tudo, não é? Mas aí, como as coisas são desse jeito, por causa das barragens, dessas coisas, foi se acabando tudo, não é? E no fim a gente vai ficando assim. Agora, quem mudou para esse Breu foi feliz, porque esse Breu é uma cidade boa, bonita. Por onde você andar, esse Breu é lindo. Aí eu digo assim: “eu agradeço ao Breu de lá, por que a gente só tá aqui por causa dele”, não é? Só que aqui falta coisa. Falta o aeroporto que nós tínhamos lá e aqui nós não temos mais; os colégios bons que a gente tinha, as professoras todas carinhosas, todas boas professoras. Que não é falar mal de professor, não, mas hoje tem professor todo bruto, não é? Eles são muito brutos com as crianças. Lá, não. Tudo era carinhoso. O menino estudava porque gostava mesmo, que as professoras davam oportunidades para as crianças estudarem. Para cá, não: estuda se quiser, menino fica rebelde, não é? Porque não tem carinho com as crianças, só querem fazer greve, greve e greve, aí... Lá não, não tinha greve, não tinha nada. 7 de setembro era uma beleza, todo o pessoal ia, família ia para lá, fazia tudo o que podia. É isso que eu tenho saudade de lá, por causa dessas coisas. Agora, na cidade grande já é assim: já tem morte, essas tristezas, não é? Essas... esses negócios de moto, essas quedas de moto que matam jovens, não é? Lá não tinha isso, não. Só tinha três carros lá, um era da Maria Batista, que era uma comerciante; outro era do meu marido e o outro era de um senhor que trabalhava na saúde. Só três carros, aí não dava de acontecer nada. E moto, só de vez em quando tinha lá, era assim. Foi sofrimento mudar para cá... Foi sofrimento. Porque, assim, não tinha nenhum comércio quando nós chegamos aqui, aí, o que o meu marido fazia? Na bicicleta, que se fosse por aqui, tinha que ir pelo batedor, então ele ia por outro caminho que varava lá (não sei se vocês conhecem) no porto da balsa, lá em Tucuruí já. Aí tem um caminhozinho aqui, que é esse caminho que eles estão dizendo que vão fazer uma alça viária, não é? Para atravessar para Tucuruí, faz tempo que falam isso. Mas ele ia de bicicleta para lá, saía cedinho da manhã e chegava de tardezinha de novo, comprava as coisas, que não tinha nada. Aí um dia ele pensou assim: “vou abrir uma vendinha aqui para nós”, aí pegou, começou a comprar as coisinhas e trazer para casa, aí foi o primeiro comerciozinho que teve no Breu, foi o nosso. Era numa esquina ali, na outra rua. Aí começou os ladrões a entrar, entrava de noite, carregava as coisas, e aí o meu marido se zangou e fechou: não quis mais saber, aí acabou o comércio. O Breu é muito rico, este Breu. O outro era mais também, porque tinha as coisas naturais, não é? Lá nós só plantávamos mesmo coisas de comer: uma horta, um feijão verde, um maracujá, tudo em um quintal d tamanho de uma quadra dessas aí. Cada um lá tinha uma quadra dessas. Aqui nós só ganhamos uma lasquinha dessas, com uma casinha de madeira dentro. Aí as terrinhas nossas, eram poucas, era só cinco alqueires, não é? Aí meu marido plantava batata, jerimum... Essas coisas de comida mesmo, não é? Também era só para dar mesmo, porque lá não vendia nada, não. É igual as construções lá. As construções também eram assim: tu chegavas: “vou fazer uma casa”, e juntava todo mundo para fazer aquela casa. Quando outro ia fazer, juntava todo mundo e ia fazer a casa. Era assim. Aqui, não. Se tiver dinheiro, tu fazes, se não tiver... Não é? Era muito bom lá. Foi muito bom</p>
Perda da Experiência	<ol style="list-style-type: none"> 1. Reformas das casas; 2. Reprodução de lugares memoráveis do Breu Velho no Novo Breu

Fonte: trabalho de campo, 2018.

Na Figura 26, obedecendo a mesma norma da matriz, Consuelo Torre descreve o conteúdo das regiões semânticas da mesma experiência cultural, objetivada na estrutura pública que a torna passível de reconhecimento em âmbito local.

Figura 26: Forma e conteúdo da narrativa local - Consuelo Torre

REGIÃO SEMÂNTICA DA NARRATIVA	CONTEÚDO
Descrição do nome	Era Breu Branco por causa da quantidade daquela árvore, que tinha muito por lá. As pessoas feriam a árvore, o meu marido mesmo fazia, e vinha dela o Breu, só que ele era branco, e por isso, porque tinha muito, em todo lugar, aí ficou Breu Branco o nome
Experiência da Perda	<p>Nós vivíamos muito bem. Eu ainda me lembro como se fosse hoje. Nós tínhamos tudo. Nós tínhamos que comprar alguma coisa, como o sal, o açúcar, mas tudo a gente tirava do sítio. Lá tinha a época da castanha, que nós tirávamos e que era ouro para nós. Quando passava a época da castanha, nós íamos pescar. Tinha o açaí, tinha limão. Nós tínhamos muita caça também. Hoje dizem que faz mal, mas a caça era sadia para nós/ Quando disseram que teríamos que sair de lá foi difícil, porque não podia mais plantar, não podia mais caçar, mal podia pescar... Foi difícil. Não tínhamos água, não tínhamos energia... Lá, a gente também não tinha, assim, direto, mas nós tínhamos um horário para receber energia.</p> <p>Lá a gente tinha castanha do Pará, que era o ouro. Hoje ainda é, só que agora é mais difícil. Quando parava a época da castanha, ia pescar. Vivía da pesca, para vender alguns quilinhos, que todo mundo também pescava, mas quando alguém não estava pescando fazia aquela vendinha. Quando passava, era a época do açaí. Caça, nós tínhamos muita caça, e hoje dizem que faz mal, mas antes não fazia mal, não. Quando disseram que a gente iria sair de lá, foi a maior tristeza. Não podia mais plantar, mal podia pescar, não podia mais caçar. Foi difícil. Com cinco filhos, não é? Hoje eu tenho seis. Eu vim grávida de lá de dois meses. Eu sei até o dia que eu saí de lá [...], foi nove de abril de mil novecentos e oitenta e dois. Mas foi difícil, olha! Não tínhamos água, não tínhamos energia. Lá a gente também não tinha, assim, direto, mas nós tínhamos um horário para receber energia. Das seis da tarde até as dez da noite, aí corria e acendia a lamparina. Televisão era só aquele pouquinho. Mas foi difícil ficar aqui sem água. Tinha água todo dia, mas era o caminhão pipa que vinha para trazer para nós. Antigamente a gente plantava de tudo, tinha arroz, a gente tirava farinha e vendia. Por isso que a gente ficou muito triste, que a gente tinha de tudo lá. Eles [a Eletronorte], chegaram mentindo, dizendo que lá iria ter tudo de melhor, mas que a gente tinha que sair de lá porque iria inundar, e a gente ficava preocupado de vir. O que tinha que trazer a gente trouxe, a macaxeira, o que dava de arrancar, a gente trouxe; porco, que a gente criava porco. Meu esposo veio me trazer e voltou para buscar mais coisas lá, só que estava tudo muito triste, que eles derrubavam todas as casas. Derrubaram tudo. O que tinha nos quintais eles derrubaram, tudo. Tem vezes que eu sonho que estou lá. As vezes parece que eu estou lá, naquele Breu.</p>
Perda da Experiência	<ol style="list-style-type: none"> 1. Reformas das casas; 2. Reprodução de lugares memoráveis do Breu Velho no Novo Breu

Fonte: trabalho de campo, 2022.

Além da estrutura pública em que se expressa a experiência da perda, outro evento marca a intersubjetividade local acerca dos atos de memória dedicados à melancolia. No início dos anos 2000 houve uma seca na região do lago da UHE-Tucuruí. Durante esta seca, algumas pessoas que haviam sofrido o deslocamento compulsório decidiram visitar o lugar em que a vila do Breu

Velho estava submersa. Esta experiência é narrada em primeira pessoa por Olgarina Araújo, que a tem como um ato de cuidado com a memória; a visita ao local da vila de Breu Branco também é rememorada por Consuelo Torre enquanto experiência mnemônica preenchida pelo relato dos próximos; ao mesmo tempo que tem sua função de cuidado negada por Bragantino.

A seguir, apresenta-se os três casos, começando pela experiência marcada pelo signo da presença de si ao fato. Acerca do evento de visita ao lugar de memória, Olgarina Araújo diz:

— *Quando nós chegamos lá [na antiga localização da vila de Breu Branco] ... Foi mais gente na nossa frente, foi muita gente na nossa frente, sabe? Foi tanta gente para lá, chegaram lá e fizeram uma serenata. Passamos a noite lá, mas sem casa e sem nada, amarramos as redes nos paus, lá, e ficamos dois dias lá. Essa ida, quem organizou fomos nós mesmos, assim: porque tinha o senhor chamado... Como é o nome dele, meu Deus? Sei que ele tinha voadeira. Aí ele falou que quem quisesse ir, que iam, que eles pescavam para o rumo de lá, sabe? Aí quem quisesse ir, que fosse; aí nós fomos, nós nos arrumamos e fomos. Mas foi muita [gente], não foi só nós, não; foi muita gente que foi. Aí nós fomos e passamos dois dias lá. Nós fomos de voadeira e ficamos lá, e aí eu só fiquei com medo por causa do rio, assim, e de estar na voadeira com crianças, porque tinha parte do rio que tinha pancada de água forte, não é? Mas nós fomos e passamos dois dias. Chegando lá foi uma tristeza: só as coisas, tudo caído, sabe? Fui no lugar da minha casa ainda, no que era o lugar da minha casa, a casa que eu morava, sabe? Fui no lugar da minha casa e não tinha mais nada, só tinha uns paus, uns tocos e a gente só conhecia porque era para conhecer mesmo, sabe? Aí, de lá nós viemos... E tinha o aeroporto lá, a pista do avião; aí tinha a igreja; tinha o colégio; tinha o poço de pegar água, o poço estava do mesmo jeito; e tinham muitas casas que a gente ainda via no jeitinho, né? Porque eles derrubavam tudo na hora que a pessoa saía da casa, eles derrubavam com medo, eu acho, da pessoa voltar de novo lá para dentro da casa, aí eles derrubavam. Aí quando eu cheguei lá, no dia que nós fomos para lá visitar, eu me achei muito triste por causa daquilo: aquilo ali tudo debaixo d'água, não é? Acaba tudo, nós tínhamos roça... Assim mesmo, quando nós saímos de lá por*

causa da Eletronorte, nós tínhamos uma rocinha lá, estava com arroz, feijão, aí foi tudo para o fundo lá (Olgarina Araújo, trabalho de campo: 2016).

A narrativa em terceira pessoa sobre a visita às ruínas da vila de Breu Branco, articulada por Consuelo Torre, desfaz a compreensão do evento como marca de tristeza ou cura e aborda-o como encontro bem-sucedido com o passado. Suspeito que o sentimento de frustração por não ter ido matizou a memória acerca desta visita como uma experiência de reencontro feliz, distinto do afeto que Olgarina Araújo descreveu. Nas memórias de Consuelo Torre, a visita adquire o estado de afeto a seguir:

— Agora, há pouco tempo, secou lá. Essa Olgarina foi lá, Naídes também. Elas encontraram as coisas, porque secou, não é? E o que elas fizeram lá? Elas fizeram uma seresta! Elas fizeram uma seresta! Dizem que era uma alegria naquele lugar. A igreja, não desmancharam, a igreja ainda estava lá, e lá tinha um sino, e estava por lá, dizem que elas batiam este sino, alegres. Antigamente carregavam água em um carrinho de duas rodas, botavam uma lata aqui aqui, outra ali, e elas iam buscar água. Tem uma colega que tem esse carrinho, eu acho que é a Olgarina, mas não tenho nem certeza que ela ainda tem. Ela trouxe já depois, porque ela chegou lá e encontrou, não é? Trouxeram outras coisas: trouxeram botijão de gás, que eles encontraram. O seu Isaac deixou uma bigorna, que ele era ferreiro lá, eles tinham essas coisas [...]. Eu não fui porque eu estava em Belém, cuidando da minha segunda neta, hoje ela tem dezenove anos. Eu nem cheguei a ver, porque eu queria ir lá. Quando eu cheguei o meu esposo ainda arrumou o óleo para ir, que o pessoal levava a gente lá. Eu só vi de Belém, que o povo mostrou, o Nelinho mostrou... Tinha o antigo carro lá, eu lembro (Consuelo Torre, trabalho de campo: 2022).

Para Bragantino não houve reencontro, sem qualquer qualidade de afeto que orbite as tensões da felicidade. Sua posição acerca da visita às ruínas da antiga vila foi assertiva e não foi reposicionada no estoque mnemônico ao longo dos anos que separam ela do momento de enunciação da memória daquele momento:

— Não [voltei ao lugar da antiga vila de Breu Branco]. Eu nunca mais fui lá, não. Eu não fui porque olhar para o passado é sofrer duas vezes (Bragantino, trabalho de campo: 2016).

Se, por um lado, a estrutura local do sofrimento social se dá na ordem da matriz da Figura 23, por outro ele acontece como mecanismos de aproximação e afastamento seletivo em relação aos entes que compõem, hoje, o Breu Velho. O sofrimento social local se soma aos meios sintomáticos de expressão da perda da experiência e, deste modo, retorna-se à questão que abre esta tese: como o ser humano habita o mundo e, mais especificamente, qual a qualidade do ato de habitar? O que ele diz sobre os fenômenos de violência que marcam a experiência social de povos amazônicos? Esta tese objetivou, de certo modo, demonstrar um modo de habitar este o mundo, estranhando-o e, neste estranhamento, revela um esforço de fazê-lo novamente um lugar de resguardo, porque, como defende Benedito Nunes (2004), “o Dasein não habita o espaço, ele especializa” (Nunes, 2004: 17).

Portanto, se, aqui, se volta à questão da habitação, destaca-se que a reflexão sobre esse assunto é um tema importante no campo fenomenológico. Deste modo, parte-se de Heidegger (2002), que afirma que nem todas as construções são habitações (Heidegger, 2002). Para demonstrar esta tese, o autor recorre ao antigo idioma alemão, de onde vem o verbo *buan*, para enfatizar as diferenças entre construir e habitar. Heidegger (2002) explica que o verbo em questão foi utilizado para significar tanto construir, quanto habitar; neste sentido, verbos como *buri*, *büren*, *beuren* e *bueron* têm o sentido de habitar:

A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o Buan, o habitar. Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra bauen (construir) diz que o homem é à medida que habita (Heidegger 2002: 2).

Ao mesmo tempo, *bauen* também significa cultivar e proteger. Em razão destas digressões que o habitar permite, entende-se que quando os interlocutores desta pesquisa reformam incessantemente suas casas, essas pessoas exercem o cuidado em relação a um espaço onde buscam refúgio e, em última instância, resguardo; buscam, portanto, realizar de novo a sensação de habitar. Habitar, para Heidegger (2002), é o modo como os seres humanos estão sobre a Terra. É habitando que o Ser se faz, seja como *Dasein* e sua

tradução mais imediata – Ser-aí – (Nunes, 2016) ou no correlato de expressão composta *ser-no-mundo*.

Acerca desta expressão composta e sua tradutibilidade interna à Ser e Tempo (Nunes, 2016), Heidegger afirma:

“em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar (Heidegger, 2013: 100).

Habitar, construir e pensar (Heidegger, 2002) foi escrito durante o contexto europeu do pós-guerra, e publicado originalmente em 1954, vinte e sete anos após Ser e Tempo, de onde a citação anterior foi retirada. Este intervalo demonstra a continuidade da preocupação do autor acerca do habitar, renovada pelo contexto do pós-guerra. Nos escritos de 1954, Heidegger (2002) menciona uma crise habitacional e os esforços dedicados a planejar e construir conjuntos habitacionais a fim de solucioná-la. Pode-se comparar a situação de crise habitacional sobre a qual Heidegger (2002) escreve com o caso da política de reassentamento da Eletronorte.

Heidegger (2002) afirma, acerca da crise europeia no pós-guerra, que ela não ocorre por falta de construções, mas “consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais devem primeiro aprender a habitar” (Heidegger, 2002: 10). Habitar, portanto, seria mais complexo que ocupar estruturas de concreto ou, no caso do deslocamento compulsório ocasionado pela UHE-Tucuruí, madeira; pois significa “ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento [...]. O traço fundamental do habitar é esse resguardo” (Heidegger, 2002: 3).

Deste modo, na concepção heideggeriana e fenomenológica, em geral, destaca-se que uma casa é muito mais que uma estrutura material, substituível, descartável diante da magnitude dos prejuízos socioambientais ocasionados pela implantação de uma hidrelétrica. As casas perdidas no processo de enchimento do reservatório não foram um obstáculo ao “desenvolvimento” e ao “progresso”, como queriam os agentes do capital. Elas foram os universos de

quem as habitava: eram mundo nos quatro significados possíveis em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2013).

Nas casas em que vivem atualmente, as incessantes reformas, pequenas mudanças, cuidados de limpeza e decoração parecem tentativas de transformar os espaços de moradia em um universo de habitação: em mundo, novamente. Pois, ao perderem a experiência cultural possível na antiga vila de Breu Branco e, junto a ela as suas residências, roças e espaços de convivência, o lugar retornou como significante recalcado de uma memória traumática (Breu Velho) produzida no *Nove Breu*.

A familiaridade com o mundo foi, também, junto a ele, para o fundo do lago da UHE-Tucuruí com o enchimento do reservatório desta hidrelétrica. A casa, como lugar de familiaridade, se perdeu e, com ela, também se perdeu a abertura para as possibilidades de familiarizar, sem o engajamento de *Dasein* no trabalho de memória, outros espaços. Isto porque, como Rocha (2012) afirma, a casa é condição para a espacialidade de *Dasein*:

[Com a perda da casa] no és que se dé um dinamismo continuo, sino uma errância que ya no és movimento vital; la perdida de casa representa la perdida de mundo. La falta de casa También és la destrucción del espacio originário de identificación teniendo como consecuencia la imposibilidad de los demás espacios de relación (Rocha, 2012: 9)³⁶.

Diante do componente espacial que constitui *Dasein*, seja pela expressão mundo que compõe, como condição existencial-ontológica, o *ser-no-mundo*; seja pela necessidade de referência de lugar para estabelecimento ôntico da diferença entre o modo de habitar e outros modos de espacialização da experiência humana, ressalta-se as contribuições de Malard (2006) que, dialogando com Heidegger, argumenta que a espacialidade é uma característica indissociável da experiência humana, já que toda a existência do homem no mundo ocorre no espaço:

O espaço não é apenas um palco para [as] ações [do homem], mas, ao contrário, é um componente essencial delas. O mundo não é um container no qual o homem é (existe), nem o homem pode ser-no-mundo como se o mundo fosse uma extensão (um espaço) independente dele.

³⁶ Em tradução livre: “não se trata de um dinamismo contínuo, mas uma errância que não é mais o movimento vital; a perda da casa representa a perda de mundo. A falta de casa também é a destruição do espaço originário de identificação tendo como consequência a impossibilidade dos demais espaços de relação” (Rocha, 2012: 9)

Ao contrário disso, homem e mundo, ser e espaço, são indissociáveis. (Malard, 2006: 26).

Malard (2006) também afirma, a partir das contribuições de Merleau-Ponty (1999), que na espacialidade de *Dasein* o corpo é um agente fundamental para a compreensão tanto do espaço quanto do lugar, pois ele é a referência de tudo o que podemos conhecer como espacialidade, funcionando como uma âncora que permite a nossa orientação em qualquer situação. São os nossos sentidos que conectam as nossas percepções e, conseqüentemente, a experiência espacial. Deste modo, “assim compreendido, o corpo não é uma ‘coisa’ no espaço, mas um sistema de possibilidades de ação [...]. Possuir um corpo implica na habilidade de compreender o espaço” (Malard, 2006: 27).

Também fundamentado em Merleau-Ponty (1999), Tilley (2014) diz que o mundo percebido e o corpo formam uma relação dialética, que se constrói mutuamente. Além de construir a relação com o espaço, os corpos também dimensionam o tempo. Ao qualificar o espaço, as sensações dos deslocados compulsoriamente dimensionam o tempo através das narrativas mnemônicas acerca do lugar que em suas lembranças aparece como farto, naturalmente rico, tranquilo e seguro. Este dimensionamento do tempo pelas qualidades do lugar deve ser entendido como chave interpretativa do presente visando o futuro. É como índice que a memória traumática funciona, pois ao observar o modo como enxergam o passado e ressignificam o, no presente da narrativa, estas pessoas indicam uma posição sobre o presente e uma expectativa acerca do futuro.

Nesse sentido, portanto, não seria função da memória o relato pari-passo de cada acontecimento relativo à antiga vila de Breu Branco. Como demonstra Ricoeur (2007) e Schutz (2012), a memória enquanto função psíquica consiste na tipificação de experiências culturais para consignação de referência para a ação de grupos que dela fazem uso. Deste modo, qualificar a antiga vila como experiência cultural de afluência econômico-social instaura a fronteira da temporalidade vivida antes do evento com aquela inaugurada por ele, e, deste modo, institui o Breu Velho e o *Nøvø* Breu como experiências ontológicas distintas que sintetizam o a projeção de *Dasein* no porvir possível da temporalidade do *Nøvø* Breu em referência à interdição das possibilidades de porvir do futuro anterior ao barramento do rio Tocantins.

Não é o interesse saber se a antiga vila de Breu Branco era farta em termos de caça, pesca e produtos de interesse extrativista local, mas como estes predicados possibilitam a consignação da experiência cultural que constitui, a partir da memória, o Breu Velho para a composição dos afetos que barram o habitar do Nove Breu para as pessoas deslocadas compulsoriamente pela UHE-Tucuruí. Deste modo, a verdade produzida na relação entre Breu Velho e Nove Breu se alinha ao conceito de verdade mediado pela compreensão fenomenológica de Heidegger, particularmente a partir da sua compreensão do “habitar”. Refere-se, basicamente, a consequencialidade entre uma vivência do mundo – um *estar-aí*, *Ser-aí (Dasein)* – e a afectação (*Befindlichkeit*) presente no *ter-a-ver-com-algo*, *ter-a-ver-com-os-outros*, *ter-a-ver-com-o-lugar*, que conformam a noção heideggeriana do “habitar”.

O “habitar” prescinde das coerências topográficas e das consequências socioeconômicas objetivas. Recuperando Bastide (1970), podemos pensar em como o espaço material se conforma como espaço simbólico à medida em que o sentido de “espaço” se produz, e reproduz, como instância dialógica, suturadas por meio da apropriação coletiva, política, pragmática do grupo social.

Deste modo, seguindo o pensamento de Tilley (2014), entende-se que os lugares são potentes meios de socialização e sociação, e que identidades sociais e pessoais são formadas nesses contextos de partilha da experiência cultural enquanto solo de ontologias possíveis. “Ser humano é ser vinculado a uma localidade de maneira fundamental. Lugares são fatos existenciais elementares” (Tilley, 2014: 50), tal como demonstra a estrutura constitutiva do *Dasein (Ser-Aí)* heideggeriano (Heidegger, 2013) enquanto unidade entre o Ser que nós mesmos somos e o lugar (ou o mundo, em suas acepções ontológicas) em que nos constituímos e que nos constitui a cada vez.

Baseado na fenomenologia heideggeriana, Ingold (2015) desenvolve um debate necessário à habitação discutida em termos fenomenológicos. Segundo ele – em acordo com Heidegger (2002), a habitação não é uma mera ocupação de estruturas já construídas, mas a imersão dos seres nas correntes do mundo da vida, “sem a qual atividades como concepção, construção e ocupação simplesmente não poderiam acontecer” (Ingold, 2015: 34). A habitação é, para

Ingold (2015), a maneira como os habitantes produzem suas vidas e como a vida prossegue.

Apesar de utilizar a discussão de Heidegger como ponto de partida, Ingold (2015) discorda da afirmação deste de que “o mundo se abre para os humanos de uma maneira que ele não o faz, e não pode fazê-lo, para os não humanos” (Ingold, 2015: 36) e propõe uma interseção entre a perspectiva ecológica e fenomenológica, pois sua proposta objetiva borrar fronteiras rígidas entre humanos e outras formas de vida animal, mundo e meio ambiente, aproveitando a clareira aberta por Heidegger (2013) acerca da coincidência entre Ser e existência.

Neste ponto, para avançar no debate, Ingold (2015) aproxima-se de Merleau-Ponty (1999), que acredita que o corpo vivo está costurado ao tecido do mundo, de modo que não é possível “ser senciente em um mundo *insenciente*, ou seja, em um mundo que virou as costas para os seus habitantes” (Merleau-Ponty, 1999: 38). O corpo costurado no mundo, e em um mundo senciente, “traça os caminhos do devir do mundo no curso mesmo da contribuição para a sua contínua renovação” (Merleau-Ponty, 1999: 38). Esse iniciar de um movimento ao longo de um caminho e, deste modo, traçar essa trilha é, para Ingold (2015), a essência do habitar. Segundo Ingold (2015) não se habita um lugar sem nele deixar as marcas de uma passagem, os rastros de uma presença e, neste movimento, levar consigo as experiências e habilidades disponíveis e necessárias no percurso.

Acerca do fenômeno humano da habitação, intrinsecamente relacionado ao lugar como categoria que responde às significações empreendidas por *Dasein* sobre o mundo, Teixeira (2016) afirma que o Ser que nós mesmos somos:

não “arruma” ou “desarruma” lugar tomando por base um espaço como pura extensão. Lugar é concedido, a partir da irradiação e convergência de remissões previamente orientadas por uma região, reunindo uma teia referencial que propicia sentido num determinado centro, que instaura o lugar (Teixeira, 2016: 39).

Em relação ao caso das pessoas deslocadas compulsoriamente pela UHE-Tucuruí, as contribuições e avanços de Ingold (2015) em relação à obra de Heidegger (2002) possibilitam compreender os afetos relativos ao pertencimento

e resguardo – essenciais ao habitar – como relações que não se constroem apenas pela via da política de reparação, com concessão de casas, mas a partir do ambiente circundante, no qual as fronteiras entre os espaços íntimos e a vida em comum do espaço público podem contagiar um ao outro e, dessa forma, garantir dinâmica de transferência e alienação do sofrimento social para reintroduzir – na hipótese de uma memória feliz – os significantes que faltam à cadeia de significação e gerenciar a restituição do sintoma à experiência banal.

Acerca do espaço público, ambiente de enunciação das narrativas roteirizadas intersubjetivamente (*Figuras 19, 20, 21 e 22*), destaca-se a dupla natureza de narrativização das dinâmicas de sociação. A figura 27 organiza a demonstração local, narrativamente articulada, do conteúdo das sociações de natureza diversa, que descrevem as experiências culturais de *Dasein* com componentes não humanos da vida na antiga vila, bem como o conteúdo de dinâmicas de sociação do *ser-com-outros*, estes considerados próximos pela partilha da experiência sensível da temporalidade cindida entre Breu Velho e ~~Novo~~ Breu.

Evidentemente os dois padrões de produção de sociações (a seguir) – e, assim, de narrativas de sociações – se superpõem na vida quotidiana das pessoas deslocadas compulsoriamente. Os dois padrões sugerem uma experiência de falta, de dolorosa ausência, e ambos demarcam o acesso a uma determinada plataforma locucional, socialmente reconhecida e produzida – a estrutura que enuncia a experiência da perda. É no contexto dessa plataforma locucional, preenchida por narrativas que indicam um determinado horizonte de compreensão, que as sociações se produzem. Ou seja, que as relações sociais se adensam.

Figura 27: Narrativas de saudosismo por tipos de sociação

SOCIAÇÃO ENTRE HUMANOS E HUMANOS	SOCIAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS
Quem quiser se gabar que passou bem, que tal coisa, pode se gabar, mas eu não. [Quem veio para cá penou porque não tinha comércio, não era? A gente sem dinheiro, não tinha emprego, não tinha nada, a gente tinha que comer o que a gente trouxe de lá. Porque se tivesse... Tinha um comércio ali, mas não tinha dinheiro para a gente estar comprando, porque a gente vivia de roça, né? (Olgarina Araújo, trabalho de campo: 2016).	O Breu é muito rico, este Breu. O outro era mais rico também, porque tinha as coisas todas naturais, não é? Era mais farto naquele tempo, era! Nossa, lá era mais! Era carne de caça, porque quase não tinha carne de gado, não é? (Olgarina Araújo, trabalho de campo: 2016).
Tu chegavas: “vou fazer uma casa”, e juntava todo mundo para fazer aquela casa. Quando outro queria fazer a sua, juntava todo mundo e ia fazer a casa de novo. Era assim. Aqui não, aqui, se tiver dinheiro tu fazes, se não tiver... Não é? Era muito bom lá, foi muito bom (Osmarina Leite, trabalho de campo: 2016).	Eu pescava, eu esperava, eu botava armadilha. Tudo eu fazia para poder sobreviver. Mas não era assim, de matar caça para exportar, não. Não tinha esse negócio de fazer estrago como agora acontece. Agora é difícil. Carne de caça é sabor, pega o tempero melhor, sei lá. Por isso que eu estou dizendo, para a gente se acostumar com muitas coisas, assim, das pessoas daqui, é diferente (Olgarina Araújo, trabalho de campo: 2018).
Era um lugar pequeno, que quando doía a barriga de um lá, no fim da rua todo mundo <i>já sabe e vai visitar</i> . Tem aquele amor, aquela dedicação. Hoje, aqui no Breu, nós que somos aqui do Breu... Morre gente aqui, matam, e depois procura, “e fulano?”, dizem: “ih! Faz é tempo que morreu, faz é dias que morreu”; não é assim? Pois é, é diferente, não é? Naquele tempo o cabra chegava com fome na casa do outro, enchia o prato de farinha e chamava ele para comer. Hoje a maior parte do povo não tem mais esse amor uns pelos outros, você concorda comigo? Não é não? Só quer saber de dinheiro (Bragantino, trabalho de campo: 2016) ³⁷ .	Quando chegaram, o pessoal da Eletronorte, disseram: você aqui não pode ter atividade nenhuma mais. Quem plantava roça não pode mais plantar, quem fazia isso, não pode mais fazer... Eu plantava roça, era agricultor (Leonildo, trabalho de campo: 2018).
Eu sinto saudade, porque a gente tinha amor uns aos outros, aqui hoje ninguém se entende. Aqui cada coisa é mais diferente que as outras: é ladrão, é assaltante... Naquele tempo lá, ih! Uma pessoa chamava o outro de ladrão, lá não existia essas coisas, Deus o livre. Hoje é tanta irregularidade, tanta coisa... Até de filho de gente do Breu mesmo, deu para matar, para roubar (Bragantino, trabalho de campo: 2016).	Era tudo calmo, eu morei esses vinte e tantos anos, vinte e quatro, trinta... [...] tu tinhas o peixe, tu tinhas o açaí, tu tinhas a bacaba, tu tinhas o cupu, tu tinhas castanha, tu tinhas tudo. Tu ias no rio... Lá, a gente não chegava no mercado para comprar peixe, não (Osmarina Leite, trabalho de campo, 2018).

Fonte: trabalho de campo, 2022.

A fronteira estabelecida entre humanos e não-humanos na Figura 27 (anterior) acerca das dinâmicas de sociação local relativas ao Breu Velho é borrada pelas experiências fantásticas descritas no tópico *O silêncio como estratégia de não contar* (p. 61 a 78 desta tese), bem como na descrição de Cyrani – filho de Osmarina Leite e Isaque – acerca do Tubarão. O Tubarão era

³⁷ Destaca-se, em itálico, a conjugação dos verbos relativos à antiga vila de Breu Branco por Bragantino no presente: *já sabe* ao invés de *já sabiam*, *vai visitar* ou invés de *ia visitar* e *tem* no lugar de *tinha*. A conjugação no presente demonstra a contemporaneidade do Breu Velho na experiência cultural do ~~Novo~~ Breu, e, deste modo, indica o deslocamento da identidade do município de Breu Branco em função das temporalidades que o atravessam.

um cachorro da família Leite que auxiliava na caça com uma capacidade de comunicação quase humana. Segundo o relato de Cyrani:

— *O meu pai fala direto: “ah, meu filho, até hoje eu sinto falta do Tubarão. Meu filho, o Tubarão faltava falar: ele vinha, esfregava em mim, como que dizia vamos para o mato. Eu ia com ele, quando chegava lá, ele estava com o veado seguro, eu matava e trazia para vocês”. Aí, na época que veio para cá [a barragem], mataram os cachorros, todos, com veneno* (Cyrani, trabalho de campo: 2022)

Enquanto a caça, a pesca, o cultivo de roça e o trabalho com árvores frutíferas, bem como o extrativismo eram instrumentalizados enquanto função pragmática do cotidiano, no mundo circundante³⁸ de *Dasein* que orientava sua vida na antiga vila de Breu Branco, os encantados não se dispunham em razão da sua manualidade frente a *Dasein*. De modo diferente do tipo de sociação relativa aos entes pragmaticamente manuseados na antiga vila e aos encantados, os animais domésticos adquiriam qualidades que os posicionavam na fronteira entre as características disponíveis a humanidade no Breu Velho e às características distintas desta forma de vida que nós mesmos somos.

Há, portanto, nos padrões narrativos de sociações possíveis hoje, nas memórias do Breu Velho, quatro modos. O primeiro, entre humanos e humanos, marcado por companheirismo, empatia e reciprocidade; o segundo, entre humanos e encantados (uma variação de não humanos), marcado pelos sentimentos de medo e respeito; o terceiro, entre humanos e animais domésticos, descritos por meio de cumplicidade acerca dos afazeres do mundo; e o quarto, entre humanos e não humanos, que aparecem sob a ótica de instrumentos à mão de *Dasein* para que este faça do espaço, o mundo receptivo às suas vivências.

³⁸ Segundo interpretação de Schmitd acerca do mundo circundante, que fundamente a experiência pragmática de *Dasein*, “A caracterização ontológica do mundo é composta de todas as coisas e pessoas relevantes que *Dasein* descobre em sua situação pragmática, que por sua vez é constituída por todas as referências das coisas úteis contidas nela e em termos dos próprios projetos de *Dasein*. Por isso o mundo do artesão é o seu ambiente de oficina, incluindo outras pessoas envolvidas de uma forma ou de outra; o mundo do professor são seus livros, alunos, colegas, a instituição, e assim por diante. A teoria do significado de Heidegger é que as coisas têm significado ou significância dependendo de terem esta relevância para *Dasein* através de suas referências” (Schmitd, 2015: 101 – 102).

No entanto, em geral, pode-se agrupar os três últimos modos de sociação sob o prisma de experiência social entre humanos e não humanos. Operando a partir desta síntese, para compreender tal fenômeno podemos falar em estruturas cognitivas, ou em tipos estruturantes, de um lado; e em conteúdo, ou padrões narrativos, de outro lado. Essa compreensão reproduz a dinâmica forma/contéudo discutida por Simmel (1991; 1999), que nos sugere, no caso estudado, que o adensamento das relações sociais – sociações – tende a se produzir a partir de formas, ou seja, de estruturas de pertinência acessíveis à generalidade ou a um determinado campo da vida social; e de conteúdos, que completam, preenchem, essas estruturas de pertinência por meio de experiências, padrões narrativos e mesmo enunciados que possuem sentidos comuns.

No caso em estudo, poderíamos dizer que a forma social presente em Breu Branco e aqui descrita, se constitui como um trauma centrado na perda e na desilusão com a espera pela compensação de danos e que os conteúdos se constituem como enunciados de melancolia, de saudade, memória, reminiscência e comparação entre vivências anteriores e contemporâneas. Essas formas e conteúdos perfazem, no entanto, diferentes jogos sociais e, assim, se estruturam articulando diversos padrões de sociação e diversos agentes que tornavam o mundo, *mundo*.

No primeiro padrão de sociação referido acima, entre humanos e humanos, percebe-se uma plataforma locucional marcada por uma sugestão mais evidente de dor e de perda, talvez em função da face da alteridade reconhecida e humanizada a partir da referência à comum experiência de dor que se traduz pela própria dor da existência humana, com suas incertezas, e, em outro plano, mais imediato, pela dor vivenciada na perda da imagem feita do outro e da autoimagem projetada no outro que vem a si como um próximo no círculo da convivência de *Dasein*. Nesse mesmo padrão de sociação percebe-se um padrão narrativo marcado por essa forma da dor, enunciada geralmente na descrição das perdas que constituíram uma experiência própria que, no caso traumático, orbita o sintoma no desejo de integrar o sintoma ao fluxo da experiência.

Já no segundo padrão de sociação, entre humanos e não-humanos, percebe-se uma plataforma locucional na qual o sentido da perda não se torna pautado, necessariamente, pela dor. Ganha corpo, aqui, um elemento de lirismo que reveste a perda com um sentido de experiência distante. Nesse padrão de sociação, percebe-se conteúdos mais melancólicos e saudosistas. Há a experiência da perda, mas quando ele se distancia da face humana e se adequa à paisagem ou ao fantástico, à interpretação do sistema social e econômico, às experiências de um projetado ser em comum, torna-se uma experiência da perda afetada por figuras de reminiscência, como saudade e melancolia.

Em vista destes dados, a associação entre as narrativas que compõem o sofrimento enquanto experiência da perda e os sintomas enquanto perda da experiência, pode sugerir, com base etnográfica, que habitar não é um ato mecanicamente articulado à ocupação de um espaço construído, mas sim um processo que implica afetos que orbitam o campo semântico do resguardo. Esse processo se dá em relações que não se restringem à casa enquanto estrutura material, mas também estão ligados às associações que *Dasein* estabelece com o mundo que o cerca, acentuando a partícula *Da* (o *Al*) que compõe, de forma intrínseca, a relação existencial de *Ser-no-mundo* como estrutura indissociável de ser e mundo: daí a composição do neologismo *Dasein* operado por Heidegger (2013).

Se, por um lado, os discursos acerca da sociação local operam em regime lírico ou como encenação da dor pela perda; por outro lado, porque os discursos acerca dos modos de sociação são produzidos como conteúdo da estrutura de enunciação local do sofrimento social, elas estão, também, no campo político. Quando tais perdas são enunciadas nas arenas disponíveis para manifestação do conflito socioambiental que a implantação da UHE-Tucuruí provocou se escolhe o conteúdo desta estrutura de enunciação, de modo a operá-lo, do ponto de vista das pessoas deslocadas compulsoriamente, como um ato de consciência motivada, interditando enunciações públicas acerca de determinadas sociações presentes na memória sobre a vida quotidiana no Breu Velho.

Tais escolhas, operadas nas arenas políticas locais, são produto de atos de consciência reflexiva e não banalizada de *Dasein*, de modo que operam, em tais lugares, fora da região do falatório (Castro, 2013).

Neste sentido, à região do falatório caberia a atitude narrativa acerca dos encantados, porque, trazido à superficialidade do mundo cotidiano, esta experiência de sociação não exige compreensão prévia em sua articulação. Deste modo, a atitude intersubjetiva que destina as narrativas acerca dos encantados ao ambiente banal evoca a vacuidade no dizer que compete a esta região de *Dasein*. Nas palavras de Castro (2013), ao falatório cabe “o excesso de sentido que leva à ausência de sentido” (Castro, 2013: 26), isto se materializa no “falar banal, diário, o falar por falar, sem que se leve, necessariamente, a uma compreensão” (Castro, 2013: 29).

Por meio do falatório, o *Dasein* cai no mundo cotidiano: “o mundo do entredito e da dispersão do si mesmo” (Castro, 2013: 32). Este entredito, estas certezas pré-compreensivas, a vacuidade do dizer banal pode-se perceber na base do conselho de Consuelo Torre acerca do cuidado em relação a hora em que se vai ao rio: não se deve ir durante o horário do almoço. Por quê?

Paralelamente, e na mesma esteira de raciocínio que permite à fenomenologia descrever o falar banal do mundo da vida, Fink (1998) afirma que, ao contrário do cogito cartesiano, em que Ser e pensar coincidem, o sujeito na psicanálise não coincidiria com o ato orientado racionalmente de pensar. Segundo Fink (1998), em Descartes o pensamento funciona como base para a existência do ser, garantindo, na interseção entre pensar e ser, o surgimento do sujeito. Por outro lado, a psicanálise aborda o problema do sujeito a partir da solução do *ou/ou* relativa ao pensamento e a existência: sou onde não penso; penso onde não sou (Fink, 1998). Ou seja:

O sujeito [...] não pode se abrigar em um momento idílico onde pensar e ser coincidem. Mas, em lugar disso, é forçado a escolher um ou outro. Ele pode “ter” pensamentos ou ser, mas nunca ambos ao mesmo tempo (Fink, 1998: 65).

Pode-se afirmar, portanto, que por caminhos diferentes, tanto a fenomenologia como a psicanálise compreenderam o movimento de imersão do Ser no fluxo cotidiano da vida em sua banalidade e o estado atento do Ser em relação ao cuidado com o mundo, que – em linguagem fenomenológica –

descreve o modo autêntico de *Dasein*. No entanto, nesta dinâmica não há juízo de valor, que atribua valor positivo a autenticidade e valor negativo ao modo inautêntico, a fenomenologia, bem como a psicanálise, apenas descrevem a dinâmica da consciência do Ser que nós mesmos somos.

Em linguagem psicanalítica, a racionalização consciente produzida pelo ato de enunciação do pensamento de um sujeito é “a tentativa do *eu* em legitimar declarações erradas e involuntárias através de explicações pós-fato que se enquadram na autoimagem ideal” (Fink, 1998: 65). A psicanálise pós-estruturalista aponta para a coexistência das dimensões de ser e pensar que se articulam dialeticamente na composição do sujeito, de modo que a racionalização se integra à cadeia significante (inconsciente) como modo de enunciação do eu em tentativa de velamento do inconsciente.

Deste modo, se os conteúdos acerca dos padrões de sociação enunciados sobretudo na Figura 23 estão na região ontológica da autenticidade, (em uma perspectiva fenomenológica); ou na região do falso ser, caracterizado pelo sujeito do discurso que se identifica como *eu* para negar o inconsciente (na linguagem psicanalítica), podemos dizer que o endereço deste enunciado eminentemente político se encontra fora da vida quotidiana das pessoas deslocadas compulsoriamente pela UHE-Tucuruí. Este fora da vida quotidiana, no entanto, não quer dizer que possui baixa frequência de aparição no mundo vivido por tais pessoas, ou que não possua largo escopo de disseminação no discurso local, ou, pior ainda, que não tenha uma estrutura comum de articulação. O fora da vida quotidiana quer dizer que, para que ele seja enunciado, há um exercício de consciência e racionalização sobre o que deve e o que não deve ser dito, onde deve ser dito e como o que deve ser dito pode ser dito.

Por outro lado, como as falas sobre os encantados e a fala acerca das qualidades quase humanas dos animais domésticos constituem experiência social reservada ao ambiente privado, velado no discurso público das arenas locais, poder-se-ia dizer que, considerando as características atribuídas ao realismo mágico, estaríamos diante de uma composição deste gênero ao observar o tráfego dos signos aos lugares que a intersubjetividade produzida no *Nove Breu* os endereça.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de deslocamento compulsório ao qual foram submetidos os interlocutores desta pesquisa desencadeou, em âmbito local, a cisão de temporalidades que demarca as plataformas locucionais do Breu Velho e do ~~Novo~~ Breu. Desta forma, o município de Breu Branco enquanto experiência ôntica de mundo, concebido de acordo com a terceira acepção do §14 de Ser e Tempo (Heidegger, 2013) – o contexto público e próximo em que vive *Dasein* –, é assombrado nos dois sentidos da temporalidade. No sentido retroveniente, enquanto presença da coisa ausente anteriormente encontrada, o Breu Velho orienta a memória enquanto experiência da perda; no sentido do porvir, o ~~Novo~~ Breu demarca o horizonte de realização de melhoria de vida se a promessa de progresso enunciada pela Eletronorte tivesse se concretizado.

Desta forma, é como se Breu Branco fosse tensionado, deslocado do presente em que aparece pela configuração da vivência de mundo narrada como perda da experiência possível na vila de Breu Branco. Nomeada a posteriori como Breu Velho, esta vila conforma a vivência prefigurada, interpretada contemporaneamente a partir do ~~Novo~~ Breu, enquanto parâmetro de bem-estar que inscreve o deslocamento compulsório no campo do sofrimento social, quando significado; e do trauma coletivo, quando instaura a lei da repetição no trato específico de tais pessoas com as suas respectivas casas.

De um lado, a repetição constante de um passado que não se deixa passar, nem se permite inserir na cadeia significativa e integrar a dinâmica de significação, se expressa através das reformas constantes das casas de pessoas deslocadas compulsoriamente, sobretudo com uso de dinheiro adquirido a partir de sucesso em demandas empreendidas juridicamente contra a Eletronorte. De outro, o endereçamento público do sofrimento social em busca de reconhecimento sugere a intersubjetividade local à estruturação coletiva da forma de sentir este afeto e permite-se preencher com conteúdos que elencam as perdas como resultado do processo de desterritorialização instaurado com o deslocamento compulsório.

No entanto, o elenco de perdas é alterado de acordo com o local de enunciação das mesmas e com os interlocutores imediatos para os quais o registro de tais perdas descreve e justifica o sofrimento social. Quando enunciados em eventos que mobilizam instituições disciplinares – como o MPF –, ou na presença de representantes da Eletronorte, o elenco de perdas se restringe aos entes com valor econômico; quando enunciados em espaços privados, de sociação comunitária ou familiar, o elenco de perdas se estende aos encantados que habitavam o Breu Velho e aos animais domésticos, que borram as fronteiras da experiência de mundo possível a *Dasein* ao demonstrarem suas habilidades sociais e intelectuais quase-humanas.

Deste modo, a seleção de fragmentos que compõem a experiência da perda do Breu Velho é racionalmente orientada a partir da interpretação das alteridades que aparecem, a cada vez, como interlocutor imediato do narrador. Por outro lado, a perda da experiência de mundo que desvela a ruptura de temporalidades na intersubjetividade atingida com o deslocamento compulsório pela UHE-Tucuruí se manifesta sintomaticamente e, em consequência disso, sem recurso narrativo que lhe dê moldura ontológica.

A objetificação da vida das pessoas atingidas, transformada em valor de troca, subsidia a estruturação local do evento que opera concomitantemente no registro simbólico e no rastro fantasmático, respectivamente em relação ao sofrimento e ao trauma. Deste modo, esta estruturação – constituída na relação com o Outro, quando opera o sintoma na falta do significante, e com os outros, cujas expectativas antecipadas pelas pessoas deslocadas compulsoriamente modulam o elenco de perdas no momento de enunciação do sofrimento social – é resultado do processo de negação do reconhecimento do sofrimento social e do tratamento reificado das perdas, compreendidas nas instâncias disciplinares e arenas políticas como entes que podem simplesmente se dar dentro do mundo.

Esta reificação das perdas, resumida na redução das quatro acepções de *mundo* possíveis em Ser e Tempo ao mundo circundante, se adensa a partir da sugestibilidade da intersubjetividade moderna-ocidental-capitalista à comensurabilidade universal, que entende que a fase de mercadoria das coisas se estende às formas de vida que *Dasein* pode expressar. Deste modo a

Eletronorte e as instituições disciplinares podem dispor os mundos de *Dasein* no circuito de troca evidenciado por Marx (2020) na fórmula *Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria*³⁹ ($M - D - M$), na qual primeiro M equivale, no caso em foco, à vida na vila de Breu Branco; D corresponde ao processo de reparação objetificante e o segundo M à vida posterior ao deslocamento compulsório, suscetível a outras trocas na imposição da lógica do mercado à vida sob o capitalismo.

Subjugada à imposição da dinâmica de mercado à vida, foi possível à Eletronorte, com aval de instituições disciplinares locais e nacionais, transubstanciar as “culturas permanentes” que Olgarina Araújo mantinha na vila de Breu Branco em CR\$. Dois coqueiros em bom estado, com idade aproximadamente de oito anos cada, valiam, unitariamente, CR\$: 250, totalizando CR\$: 500; um pé discriminado como “citrus”, de aproximadamente três anos e em bom estado, valeu CR\$: 50; três pés de cajueiro com dois anos de idade em estado regular foram transubstanciados em CR\$ 12, cada, totalizando CR\$ 36; além da inserção de dez bananeiras, nove gravioleiras e três goiabeira nesta lógica. Às culturas permanentes somou-se os valores de culturas temporárias (CR\$ 0) e CR\$ 2.309,44 de benfeitorias construídas na área destinada à casa de Olgarina Araújo.

Esta conduta de objetificação da vida pela transubstanciação do *mondo* em equivalente geral ($M - D$) se estendeu às relações estabelecidas pela Eletronorte com as demais pessoas deslocadas compulsoriamente, variando acerca da quantidade de valor atribuído ao conteúdo “econômico” da vida na vila de Breu Branco. Neste cenário de troca de mercadorias, destaca-se a

³⁹ Marx (2020) descreve o circuito da troca de mercadorias como a materialização da circulação do trabalho social, porque o resultado do trabalho da pessoa que produz a mercadoria M^1 é metamorfoseado em D para obtenção de outro valor-de-uso (M^2), que esta pessoa não produz e, no entanto, é o interesse momentâneo dela ao produzir M^1 como valor-de-troca para si e meio de acesso a M^2 . Este circuito é socialmente reconhecido e estabelecido culturalmente pela divisão social do trabalho: “A divisão social do trabalho tanto especializa seu trabalho quanto pluraliza suas necessidades. Por isso mesmo, seu produto serve-lhe [ao vendedor de M^1 , por exemplo] apenas de valor de troca. Mas o produto só lhe proporciona a forma equivalente geral, socialmente válida, depois de convertido em dinheiro [D], e este se encontra no bolso alheio. Para tirá-lo de lá, a mercadoria tem de ser, antes de tudo, valor de uso para o dono do dinheiro, e o trabalho nela despendido tem de possuir, portanto, forma socialmente útil, ou de ser reconhecido como elemento da divisão social do trabalho” (Marx, 2020: 133).

compulsoriedade sob a qual os atingidos por barragem foram inseridos no circuito⁴⁰; no entanto, apesar disso, descrever este momento do deslocamento compulsório como uma fase na troca de mercadorias incorpora, por um lado, o caráter “legal”, à época, dos acordos de reparação, do mesmo modo que incorpora a fusão de horizontes que possibilitou, em saber local, a tradutibilidade entre “melhoria de vida” e “progresso”. Por outro lado, abre caminho para explanação do problema do trauma enquanto ausência do trabalho de memória e, conseqüentemente, de reparação devido a objetificação do *mundo* da vida das pessoas atingidas.

Ao operar sobre o *mundo* das pessoas deslocadas compulsoriamente, a transubstanciação em dinheiro insere a vida na lógica do fetichismo da mercadoria, velando as relações objetivas entre pessoas socialmente situadas que possibilitam à forma dinheiro sua função como equivalente geral. Deste modo o fetichismo da mercadoria transformou o valor-de-uso *mundo* em coleção de entes individualizados, quantificáveis e intercambiáveis pela forma dinheiro (*D*).

Simmel (1998 [1896]) descreveu de outro modo, mas no mesmo sentido de Marx (2020), um tipo fetichismo da mercadoria instaurado nas relações sociais a partir da introdução do equivalente geral como mediação das relações humanas de interdependência. Segundo Simmel (1998 [1896]), a economia do dinheiro “interpõe em cada instante, entre pessoa e coisa definitivamente qualificada, a instância totalmente objetiva e não qualitativa em si mesma do dinheiro e do valor monetário” (Simmel, 1998 [1896]: 24), de modo que “o lado qualitativo dos objetos perde a sua importância psicológica por causa da economia monetária. O cálculo necessariamente contínuo do valor em dinheiro faz com que este apareça, finalmente, como o único valor vigente” (Simmel, 1998 [1896]: 27).

⁴⁰ De modo que é possível fazer a interpretação desta etapa como acumulação primitiva, acumulação originária ou acumulação por desapossamento (Marx, 2020: 825 – 878). Enveredar por este caminho seria justo para lidar com o problema, porém exigiria um desvio para retornar ao tema da reparação e do trauma, que são o foco desta análise.

Castro (ano?) identificou este processo na generalidade das experiências de desterritorialização na Amazônia em função da implantação de Usinas Hidrelétricas:

a condição de vida das populações atingidas é reificada e transformada em objeto de troca nos procedimentos de mitigação e compensação. A cada dano provocado no território há práticas nos processos de licenciamentos que especificam as maneiras pelas quais os desastres poderiam ser minimizados, como se o modo de vida, cultura, dezenas, centenas e até milhares de anos pudessem ser quantificados em nome da lógica de mercado (Castro, 2021: 350).

A descrição mais acurada de Simmel (1998 [1896]) sobre o dinheiro na cultura moderna sintetiza o senso comum que permitiu a transformação do *mundo* das pessoas deslocadas compulsoriamente pela UHE-Tucuruí no elenco de perdas ônticas, unitariamente discerníveis, quantificáveis e – portanto – passíveis de transubstanciação em dinheiro:

O dinheiro, ao tornar-se cada vez mais a expressão absolutamente adequada e o equivalente de todos os valores, supera, numa altura meramente abstrata, toda a variedade dos objetos. Ele se torna o centro no qual as coisas mais distintas, mais heterogêneas, mais remotas encontram o seu elemento comum e se trocam. Com isso, também o dinheiro consegue, de fato, esta superação do singular e concede esta confiança na sua onipotência, como se fosse o princípio mais alto que nos proporcionaria, em cada momento, aquele singular e inferior por meio da sua capacidade de se transformar nele (no singular) (Simmel, 1998: 35 – 36).

No entanto, a estrutura ontológica de expressão do sofrimento social e as fantasmagorias que fazem orbitar sintomas entorno das potências do trauma em Breu Branco demonstram que a fase de mercadoria atribuída às coisas não se conforma nas experiências de *mundo* das formas de vida de *Dasein*. Appadurai (2008) afirma que “a mercadoria não é um tipo de coisa [específica], em vez de um outro tipo, mas uma fase na vida de *algumas* coisas” (Appadurai, 2008: 32)⁴¹, e às coisas nas quais esta fase pode aparecer não incluem a experiência humana de habitar e o *mundo* que esta experiência, em sua dinâmica, constitui. Daí a incompetência da economia de mercado em dar conta de valores

⁴¹ Grifos, em *itálico*, próprios.

incomensuráveis, que não se submetem à transubstanciação de si em um equivalente geral (Abel, 2007).

Em vista desta impossibilidade de inserção do mundo na dinâmica da mercadoria, Castro (2021) destaca que, quanto às medidas de reparação, mitigação de danos, compensação ou redução de impactos socioambientais decorrentes da implantação de Usinas Hidrelétricas:

são [...] categorias constituídas a partir de uma racionalidade instrumental para garantir que ocorra esse procedimento de troca, “voluntária” ou compulsoriamente. Essas categorias não se aproximam, de fato, do que poderia minimizar os efeitos em relação aos danos na realidade local. Além disso, a injustiça ambiental se dissemina [...] sobremaneira, transformando o que seria uma promessa de “progresso” em desastres contínuos (Castro, 2021: 350).

Como consequência:

A quantificação do custo humano, ecológico, cultural, simbólico e material que a modernidade impõe para povos indígenas, populações ribeirinhas, quilombolas entre outros, quando há implantação de grandes projetos capitalistas como as hidrelétricas é resultado da razão técnica aplicada nos estudos ambientais, reforçado em cada Plano de Desenvolvimento Econômico (PDE). Essa expressão da sociedade capitalista dita quanto custa a poluição dos rios, da mortandade de peixes, da devastação ambiental provocada e da retirada da produção agrícola que sustentava populações atingidas pelas UHE (Castro, 2021: 352).

Percebe-se, tanto na bibliografia que atenta para as medidas de reparação quanto nos dados etnográficos que demonstram os procedimentos de reparação instituídos pela Eletronorte e aprovados por instituições disciplinares, que eles operam na região ôntica da experiência de *Dasein*. O dinheiro, como substituto, se interpõe como representante de perdas diagnosticadas unitariamente, sem a atenção às relações que conformam o modo de habitar humano como experiência holística. Com isto, as bananeiras que Olga Araújo mantinha na vila de Breu Branco, por exemplo, são avaliadas em termos de quantidade, estado de manutenção e rendimento médio, sem incluir, talvez, suas funções como alimento para a macaca que ela criava como animal doméstico naquela vila.

Ao estabelecer as relações e delimitar o conjunto de entes que, relacionados, constituem uma província de significado, teríamos acesso à

acepção ontológica de mundo descrita como o segundo significado de mundo no §14 de Heidegger (2013); região de *Dasein* em que a linguagem, mesmo interdita no trauma, opera. Reparar, portanto, aponta para uma dimensão ôntica, intersubjetiva, porque a reparação ocorreria durante o trabalho de transferência, no qual a história seria “o receptáculo [...] dos testemunhos individuais do sofrimento” (Lima, 2017: 117), uma vez que ela acaba “por ser o solo do reconhecimento social da incidência do trauma” (Lima, 2017: 117).

Se a reparação, mitigação ou outros termos que apontam no sentido de resolução consensual do conflito socioambiental provocado pela implantação de grandes projetos na Amazônia, como o caso da UHE-Tucuruí, miram suas ações no mundo em sentido ôntico, enquanto o sofrimento opera nas ontologias das formas de vida afetadas, tem-se uma situação em que a destinação da cura não coincide com o endereço da enfermidade. Reparação é um trabalho de memória, é um esforço de narrativização para alienação do sofrimento no outro ou com o outro; e não um produto, como as casas no *Neve Breu* ou o dinheiro servindo como símbolo de coqueiros ou bananeiras.

Neste sentido, Lima (2017) identifica a origem do conceito de reparação na psicanálise em dois termos presentes em Freud: “*Wiederherstellung* (restauração ou restabelecimento) e *Wiedergutmachung* (restituição ou reparação)” (Lima, 2017: 118). O primeiro termo tem sentido tanto médico, de se reestabelecer de uma doença, quanto técnico, de restabelecimento de uma conexão perdida: “*Stellen* no alemão remete a ‘lugar’, ‘posição’, enquanto a forma *Herstellung* significa fabricação, produção, construção” (Lima, 2017: 118); *Wiedergutmachung*, por sua vez, tem sentido literal de fazer de novo o bom:

ung é a partícula, também presente no primeiro termo, que designa o devir, a ‘fazência’; *mach* é ‘fazer’, *gut* é ‘bem’ ou ‘bom’, enquanto *Wieder* é o ‘de novo’. Há um sentido transitivo de fazer o bem (*gutmachung*) que o primeiro termo não tem, além do sentido de restituir uma perda (Lima, 2017: 118).

Comparando os dois termos, Lima (2017) afirma que:

Enquanto *Wiederherstellen* aponta para o tornar ao que era antes, ou tomar o processo de restabelecimento como construção, *Wiedergutmachen* designa a reparação propriamente dita, no que se refere a restituir algo perdido, mas

levando em conta o que há nisso de irreparável (Lima, 2017: 118).

Os dois sentidos psicanalíticos da reparação se articulam no caso das pessoas deslocadas compulsoriamente em Breu Branco. Os dados etnográficos acessados por esta pesquisa apontam, por um lado, uma intenção local de se construir um símbolo que materializa a experiência da perda, seja através das pinturas de Osmarina Leite ou da consignação de arquivos pessoais que remetem ao Breu Velho – manifestando o sentido de reparação presente em *Wiederhersterllung*. Esta intenção de simbolização tem potencial de atualizar a perda da experiência como presença da coisa ausente anteriormente encontrada – manifestando, assim, o sentido de reparação contido em *Wiedergutmachung*.

Entretanto, se a consignação de tais arquivos e sua expressão sintomática desvelam a intenção de simbolização que, no caso traumático, excede a capacidade representacional de *Dasein*, é no testemunho do sofrimento que se demarca os contornos políticos da experiência social do deslocamento compulsório. Este testemunho tem a função de trazer para o espaço público e para as arenas de reconhecimento de sujeitos coletivos as experiências privadas de expressão do trauma, fazendo, por meio de um desvio, a entrega do problema de habitar um *mundo* fraturado pelo evento traumático no campo da história; esta, por sua vez, funcionando como receptáculo da situação transferencial:

[Existe uma] dupla função, entre o público e o privado, de fazer valer o que há de comunitário no trauma singular bem como o que há de singular no trauma comunitário. [...] Longe de ser um procedimento de enunciação de caráter utilitário, fiel e restrito à ordem dos acontecimentos, o testemunho fratura o chão duro da história estritamente factual, traumatizando-o. O efeito que a palavra testemunhal provoca em termos de aparição da experiência subjetiva subjacente à violência política é de denúncia e de revelação. [...], o testemunho é capaz de exceder as catástrofes políticas por ser, ele próprio, resistência ao aniquilamento lá onde estas se determinam enquanto tal (Lima, 2017: 127 – 128).

Tais arenas são o espaço propício ao trabalho da reparação, que se distingue da técnica reparatória, pois enquanto essa torna a experiência da perda e a perda da experiência uma questão ôntica; aquela – como trabalho de memória – envolve as pessoas atingidas nas negociações sobre como e porque tal reparação deve ocorrer. É este gesto de narrativização do sofrimento social

de formas diversas, por diferentes narradores e para além da comunidade imediatamente afetada que Veena Das (2020) identifica como exercício de descida da violência ao ordinário da vida no Punjab durante a Partição e seus desdobramentos e nos eventos que temporalizam, no presente, o assassinato de Indira Gandhi por integrantes da comunidade *sickh*.

Segundo Das (2020), o ato narrativo, mesmo em seus silêncios, engendra os sujeitos envolvidos na “autocriação [de si] no registro do cotidiano [...] com uma cuidadosa reagregação da vida” (Das, 2020: 289). Neste ato há

Um engajamento concreto com as tarefas de refazer que está consciente dos dois termos da expressão composta: o cotidiano e a vida. Aponta para a vitalidade do cotidiano e para a tentativa de se forjar em um sujeito ético dentro dessa cena do ordinário (Das, 2020: 289).

Recuperando as três características do sofrimento descritas por Dunker (2011) – a sua narratividade, sua condição transativista e sua dependência de atos de reconhecimento –, pode-se dizer, junto a Das (2020) que, em razão de sua narratividade e de sua estrutura pública de enunciação em busca de reconhecimento, bem como seu caráter contagioso, a composição do sujeito que sofre é a conformação de um sujeito coletivo que demonstra “formas de habitar o mundo em que se tenta se apropriar do mundo ou encontrar a própria voz dentro e fora dos gêneros que se tornam disponíveis na descida ao cotidiano” (Das, 2020: 286).

Um exemplo de restituição do evento ao cotidiano da vida e, conseqüentemente, a reintrodução do trauma na cadeia significativa, foi o tratamento empreendido por Alfredo Jaar sobre o trauma coletivo que poderia se instaurar em decorrência do Grande Sismo do Leste do Japão, ocorrido em 11 de março de 2011. O epicentro do sismo foi a 130km da região de Tohoku e atingiu o grau 7 na escala de intensidade sísmica japonesa. Como ocorreu a 24,4km de profundidade, o sismo desta intensidade provocou tsunamis de mais de 10m de altura, que adentraram cerca de 10km no território terrestre do Japão. Em consequência dos sismos e dos tsunamis, aproximadamente 20.000 pessoas morreram, estradas e ferrovias foram destruídas e a Central Nuclear de Fukushima I foi destruída – embora seu núcleo tenha sido preservado.

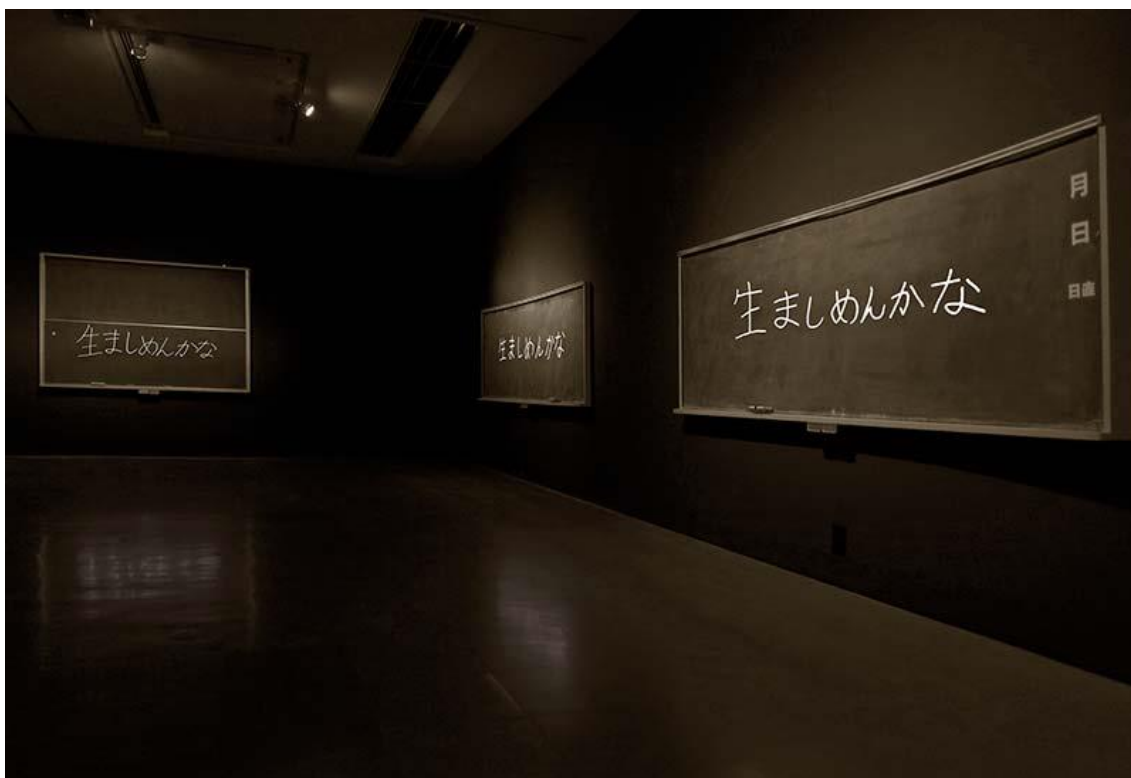
Jaar propôs o tratamento do trauma pela arte, em uma tentativa de reumanizar as vítimas ao demonstrar os futuros que estavam lá e não foram vividos por causa dos sismos e suas consequências. Alfredo Jaar é um artista chileno nascido em Santiago, em 1956, de família socialista e inspiração gramsciana. Durante sua vida, Jaar recebeu uma encomenda para criar um memorial dedicado às vítimas do regime de Pinochet, intitulado *A Geometria da Consciência* e inaugurado em 2010. Dedicado a obras engajadas politicamente, o autor esteve em Ruanda para retratar, no *Rwanda Project*, o genocídio da minoria tutsi em 1994; realizou uma performance em memória das vítimas mexicanas que tentam atravessar a fronteira entre México e Estados Unidos da América, intitulada *The Cloud* e realizou, a pedido das vítimas dos sismos e tsunamis de 2011, instalação artísticas na região de Tohoku, intitulada *Umashimenkana* (2013). As Figuras 28 e 29 demonstram, a seguir, recortes desta instalação.

Figura 28: Instalação de Alfredo Jaar, Tohoku, Japão, 2013



Fonte: <https://alfredojaar.net/projects/2013/we-shall-bring-forth-new-life/>

Figura 29: Instalação de Alfredo Jaar, Tohoku, Japão, 2013



Fonte: <https://alfredojaar.net/projects/2013/we-shall-bring-forth-new-life/>

Umashimenkana (Jaar, 2013) demonstra, através da inscrição, em lousas, dos temas de aulas que seriam ministradas nas escolas da região de Tohoku depois dos abalos sísmicos de 2011 se eles não tivessem acontecido; complementar a esta abordagem do futuro, Jaar (2013) apresentou, na instalação em foco, uma caixa cujo conteúdo são giz de cera utilizados nas lousas supracitadas. Desta forma, *Umashimenkana* indica que nem todos os futuros vislumbrados até o desastre de 2011 estariam perdidos, e que seria possível retornar à vida comum.

Em *Umashimenkana* Jaar (2013) articula os dois sentidos da reparação na psicanálise freudiana: *Wiederherstellung*, porque toma o processo de reparação como construção, e *Wiedergutmachung* porque atualiza o porvir anterior aos sismos de 2011 e redireciona o futuro a partir deste monumento à perda. No caso da instalação de Jaar (2013), houve engajamento da população atingida, tendo em vista que a demanda pelo trabalho do artista plástico chileno partiu destas pessoas.

Outras estruturas de expressão do sofrimento, em outros contextos, materializadas em outros gêneros da linguagem, demonstram a reparação enquanto trabalho de engajamento coletivo na elaboração de formas de transferência do trauma. Os museus da shoa, os filmes e séries de denúncia sobre o nazifascismo e o Tribunal de Nuremberg, para os judeus; ou os tribunais contemporâneos de denúncia das violações de direitos humanos na Argentina durante a ditadura militar naquele país, bem como os filmes, poesias etc. produzidos em torno deste tema.

Tais meios de expressão do sofrimento funcionam como meio de reestabelecimento do significante traumático no curso da vida comum, em sua cotidianidade ou, como intitula Das (2020), na queda ao ordinário. Engajar o evento traumático na vida através de experimentos êmicos com gêneros de linguagem localmente disponíveis é uma forma de transmiti-lo ou transferi-lo diante do outro – seja este outro ou com ele –, porque um trauma não se cura, mas se experimenta aliená-lo nas esferas públicas de reconhecimento do sofrimento que ele instaura para articulá-lo a outros circuitos de afeto.

Evidencia-se, nesta tese, que a experiência humana de habitar não corresponde intrinsecamente a uma relação espacial, do ente com o mundo em sentido ôntico, mas se estabelece no fluxo da temporalidade. O humano habita os êxtases de temporalidade de modo que as consequências de eventos – entendidos como processos de ruptura de temporalidades – matizam os afetos que orientam, qualificam e elaboram, por meio da herança, as significações da experiência cultural informada no presente, por um lado, pela reserva de experiência ativada em cada caso e, por outro, pelas expectativas do porvir que se impõe em cada horizonte temporal. No caso específico de Breu Velho/~~Novo~~ Breu, a habitação se erige sobre solo ôntico de Breu Branco e adquire dinamismo ontológico no jogo da *differance* em que toda experiência humana, simbólica ou fantasmática, está imersa. No entanto, a objetificação do trauma pelas medidas de reparação interdita o acesso aos circuitos de afeto relativos ao resguardo no ~~Novo~~ Breu.

6. REFERÊNCIAS

ABEL, Olivier. Promesse, Justice, Pardon. 1997. Disponível em: <<http://olivierabel.fr/supplement/promesse-justice-pardon.php>>. Acessado em: 07/04/2016.

ACSELRAD, Henri. O papel da escrita na construção de causas públicas: uma análise de documentos produzidos por grupos de atingidos pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí. *Revista Brasileira de História*, v. 39, n.º 81, 2019b. p. 93-116.

_____. A “memória técnica das grandes barragens: considerações sobre a aplicação da noção de memória a fatos técnicos. *Novos Estudos*, v. 38, n.º 2, São Paulo, 2019^a. p. 389-408.

_____. Conflito Social e Risco Ambiental: o caso do vazamento do óleo na Baía de Guanabara. In: H. Alimonda (Org). *Ecologia Política: Natureza, Sociedad y Utopia*. Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 239-317.

Agencia Nacional de Energia Elétrica. *Atlas de energia elétrica do Brasil*. Brasília: ANEEL, 2008.

APPADURAI, Arjun. *A Vida Social das Coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF. 2008.

BANCO MUNDIAL. *Estudo de Caso da Comissão Mundial de Barragens: Usina Hidrelétrica de Tucuruí (Brasil) – Relatório final*. 2000. Disponível em: <<http://www.dams.org>>.

BASTIDE, Roger. 1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. In: *L'Année sociologique*, vol. 21: 65-108.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Derridabase; Circonfissão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BERGSON, Henri. 1999. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes.

CASTORIADIS, Cornelius. 1982. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CASTRO, Edna; ALONSO, Sara; NASCIMENTO, Sabrina; CARREIRA, Larissa; CORREA, Simy. Hidrelétricas na Amazônia e Grandes Dilemas Postos a Sociedade no Século XXI. *Pappers do NAEA (UFPA)*, v. 380, p. 2-23, 2014.

CASTRO, Edna. Produção de conhecimento sobre hidrelétricas na área de ciências humanas no Brasil. *NAEA; UFPA: Novos Cadernos NAEA*, v. 21, nº 3, 2018, pp. 31-59.

CASTRO, Fábio. Arqueologia do sujeito moderno: por uma crítica não metafísica da identidade. *Rev. Humanidades, Fortaleza*, v. 27, n. 1, jan./jun. 2012. p. 166-180.

_____. Fenomenologia da comunicação em sua quotidianidade. *Intercom – RBCC*. v. 36, nº. 2. São Paulo, 2013, p. 21-39.

_____. *A cidade Sebastiana: era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade*. Belém: Edições do Autor, 2010.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; papéis selvagens edições. 2016.

COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS. *Estudo de Caso da Comissão Mundial de Barragens: Usina Hidrelétrica de Tucuruí (Brasil) – Relatório final*. 2000. Disponível em: <<http://www.dams.org>>.

CURVINA, Erika; MOREIRA, Edma. O deslocamento com-pulsório ex situ provocado pela Hidrelétrica de Tucuruí em Jacundá (PA): uma reconstrução a partir das memórias. *Ver. IDEAS*, v. 13. Rio de Janeiro, 2019. p. 1-18.

DASTUR, Françoise. Waiting and Surprise. *Hypatia*, vol. 15, Nº 4, Contemporary French Women Philosophers. 2000, pp. 178 – 189.

DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista*. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 23, n.º 1, 2011, p. 115-136.

_____. A função terapêutica do real: entre o trauma e a fantasia. In: RUDGE, A. M. (Org.). *Traumata*. São Paulo: Editora Escuta, 2006, p. 39-51.

DUSSEL, Henrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almeida, 2009. p. 283-336.

FACURI, Micheline. *A Implantação de Hidrelétricas e o Processo de Licenciamento Ambiental: a importância da articulação entre os setores elétrico e de meio ambiente no Brasil*. [DIS.] Minas Gerais, UNIFEI: PPGEE, 2004.

FEARNSIDE, Philip. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras* / Philip M. Fearnside. - Manaus: Editora do INPA, 2015.

FERREIRA-LEMONS, Patrícia. Sujeito na psicanálise: o ato de resposta à ordem social. In: SPINK, MJP. FIGUEIREDO, P., and BRASILINO, J., orgs. *Psicologia social e personalidade* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011, p. 89-108.

FILHO, Wilson. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? Brasília: *Anuário Antropológico*, 1988. p. 133-151.

FINK, Bruce. O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes. 2012.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2013.
- HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Ruy; NEVES, Walter. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP. 2006. p. 81-108.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. Construir, Habitar, Pensar. In: Ensaios e Conferências. (trad.) Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes: 2002.
- HENRIQUES, Stefania. O conceito de nome próprio: uma questão linguístico-filosófica. Anais do SIELP, v.2, nº. 1, Uberlândia: EDUFU, 2012.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *IBGE Cidades*, disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/>>. Acessado em: 10/11/2019.
- INGOLD, Tim. Humanity and animality. In: INGOLD, Tim. *Companion encyclopedia of anthropology*. Londres: Routledge. 1994. p. 14-32.
- KARPINSKI, Cezar. Hidrelétricas e Legislação Ambiental Brasileira nas Décadas de 1980-90. Florianópolis: *Revista Percursos*, v. 9, nº 2. 2008. pp 71-84.
- LACAN, Jacques. Le Séminaire, livre XII, Problemes cruciaux pour la psychanalyse, 1964/1965.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976.
- LIBERATORI, Leandro. *A memória em disputa: as lutas dos atingidos pela UHE de Tucuruí. Diferentes temporalidades de um grande projeto*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGPUR (DIS.), 2019.
- LIMA, Rafael. Análise Reparável e Irreparável: o conceito psicanalítico de reparação na agenda da transição brasileira. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 37; nº especial: 2017. p. 116 – 132.
- LOBATO, Marília; CASTRO, Edna; FOLHES, Gabriela. Usinas Hidrelétricas no Brasil: história, discursos e interesses. *Pracs: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*, v. 14, p. 333-355, 2021.
- JAAR, Alfredo. Umashimenkana. Disponível em: <https://alfredojaar.net/projects/2013/we-shall-bring-forth-new-life/>, 2013.
- MAGALHÃES, Sônia Maria. *Lamento e Dor: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens*. Belém, 2007. Tese (Doutorado), Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Brasi; Universidade París 13, França, 2007.
- _____. Tempo e trajetórias: reflexões sobre representações camponesas. In: HÉBETTE, Jean; MAGALHÃES, Sônia; MANESCHY, Maria

(org.). *No mar, nos rios e na floresta: faces do campesinato no Pará*. Belém: Edufpa, 2002. p. 235-274.

MAGALHÃES, Sônia Maria. O Desencantamento da Beira: reflexões sobre a transferência compulsória provocada pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí. *In: MAGALHÃES, S. BRITTO, R. CASTRO, E. Energia na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/Universidade Federal do Pará/Associação de Universidades Amazônicas. 1996, v. II. pp. 697 – 746.

MALARD, Maria Lucia. *As aparências em Arquitetura*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2006.

MARIANI, Bethania. Nome próprio e constituição do sujeito. *Letras, Santa Maria*, v.24, n.º 48, p. 131-141, 2014.

MARTINS, Max. *Não para consolar: poemas reunidos*. Belém: CEJUP, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1999. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

MEDEIROS, Matheus; SIMÕES, Aquiles; MAGALHÃES, Sônia; AMORIM, Bianca. Ensaio Etnográfico: expressões e escritas camponesas como lugar da memória nas barragens de Tucuruí e Belo Monte. *INEAF; UFPA: Rev. Agricultura Familiar*, nº 10, 2014, pp 117-129.

MERCÊS, Jorge. *Memórias da promessa e do fim do mundo: experiência vivida do deslocamento compulsório em Tucuruí [Dis.]*. Belém: UFPA/PPGSA, 2017.

NEIVA BRITO, João Luiz; BRITO, Helio. *Tocantins: rio afogado*. Documentário integrante do 2º Concurso DOCTV. *Virtual Criação e Produção*. Brasil, 2005. 55 min.

NUNES, Benedito. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BREU BRANCO. Plano Diretor Municipal (2006). Disponível em: <http://sseidurb.pa.gov.br/pdm/breu_branco/Plano_Diretor>; acessado em 13/12/2016.

ROCHA, Gilberto. Reordenamento territorial e político-institucional e desenvolvimento local: o caso de Tucuruí. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*, 2005.

_____. Usinas hidrelétricas e mudanças demográficas na Amazônia Brasileira. *Nadir, revista eletrônica de Geografia Austral*. Año 7, nº. 1, 2015.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, Cristiano. *A água do rio vai crescer: o “evento” da hidrovia Araguaia-Tocantins e a memória da barragem de Tucuruí*. Belém: UFPA/PPGSA (TESE). 2019.

SILVA, Maria; CHATELARD, Daniela; CARVALHO, Isalena. Considerações acerca do corpo e o Nome Próprio. *Analytica, São João del-Rei*, v.5; n.º8, p. 31-48. 2016.

SILVA, Wagner. Cartografia da dinâmica urbana de uso e ocupação do solo no município de Breu Branco-PA. Belém, NUMA/UFPA, 2019.

SIMMEL, Georg. *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1991.

_____. *Sociologie: études sur les formes de la socialization*. Paris: PUF, 1999.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jesse; OELZE, Berthold. Simmel e a modernidade. Brasília: UNB, 1998. p. 23 – 40.

STRAWSON, Peter. On referring. *Mind, New Series*, Vol. 59, nº 235, 1950, p. 320-344.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TORRE, Danúzia. Memórias do povo de uma antiga vila, denominada Breu Branco, que não esquece suas raízes e nem o festejo de São Sebastião: voltado a disciplina de ensino da arte aos alunos da rede municipal de ensino no município de Breu Branco – Estado do Pará. Moju: UFPA, 2015.

TUCURUÍ: 1984. Ciclo Filmes/ELETRONORTE. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bQBt4zboRZk&t=45s>>. Acessado em: VER DATA.

TESONE, Juan. Inscrições transgeracionais no nome próprio. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v.42, n.º 76, p. 137-157. 2009.

TILLEY, Chris. “Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica”. *Vestígios- Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Belo Horizonte, volume 8, n.1. 2014, p. 23-62.

WANZELER, Zaline. Memórias do Breu: a Vila escrita nas águas. Belém: cromos, 2016.

WEITZMAN, Rodica. Organizações de atingidos pela UHE-Tucuruí: regimes de verdade e constituição de ações coletivas. *Revista de Extensão e Estudos Rurais*, v. 7; n.º 2. 2018. p. 7-40.