

Re-Existência Krenak: entre a Ancestralidade, o Território e os Impactos Ambientais

Girley Batista Santana¹, Patrícia Falco Genovez², Eunice Sueli Nodari³, Hernani Ciro Santana⁴

RESUMO

Este artigo analisa a interseção entre a história ambiental e a resistência cultural dos Krenak, entre fins da década de 1980 aos dias atuais. Aborda a formação e a degradação do território indígena decorrentes da colonização e da exploração econômica, destacando eventos como o rompimento da barragem de Fundão. Ressalta-se a importância dos saberes ancestrais, evidenciados em rituais, danças e práticas sustentáveis, para a preservação da identidade e da memória do povo. Metodologicamente, o estudo ancora-se na perspectiva da autoetnografia, conforme delineada por Ellis, Adams e Chang (2008), articulando narrativas pessoais e coletivas, além de reflexões pautadas em referenciais bibliográficos em um mesmo gesto epistemológico. As abordagens autoetnográficas e ambientais, em diálogo com a História Ambiental, permitem refletir de modo interdisciplinar sobre as relações entre cultura, território e meio ambiente. Os resultados da reflexão evidenciam que a autoetnografia Krenak constitui uma forma de resistência narrativa e epistêmica, capaz de religar memória, espiritualidade e território diante das rupturas impostas pela colonialidade e pelos desastres ambientais. Assim, aprofunda-se a compreensão da luta contemporânea dos Krenak para reafirmar sua existência, resistência e re-existência diante das pressões do desenvolvimento econômico predatório que impactou seu território e todo o Vale do Rio Doce.

Palavras-chave: Krenak; autoetnografia; história ambiental; sustentabilidade; re-existência.

¹ Mestre em Gestão Integrada do Território (Universidade Vale do Rio Doce). Engenheiro Agrônomo/Univale Especialização em Engenharia Ambiental (Faculdade Única - Ipatinga). ORCID: 0009-0008-0366-6824. E-mail girleykrenak@outlook.com

² Doutora em História (UFF). Professora do Programa de Pós-Graduação Gestão Integrada do Território, Universidade Vale do Rio Doce, Minas Gerais, Brasil. Pesquisadora do Observatório Interdisciplinar do Território/OBIT e membro do Royal Anthropological Institute/Londres. ORCID: 0000-0003-4453-7312. E-mail: patricia.genovez@univale.br

³ Doutorado em História (PUC/RS). Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, Florianópolis, SC. Coordenadora do Laboratório de Imigração, Migração e História Ambiental (LABIMHA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. ORCID: 0000-0001-5953-649X. E-mail: eunice.nodari@gmail.com

⁴ Doutorado em Ciências Humanas (UFSC). Professor da Universidade Vale do Rio Doce, vinculado ao Programa de Pós-Graduação Gestão Integrada do Território, Coordenador dos cursos de Engenharia e do Laboratório Cidadão de Ecologia do Adoecimento e Saúde dos Territórios (Leas) da Universidade Vale do Rio Doce, Minas Gerais, Brasil. ORCID: 0000-0002-7654-1271. E-mail: hernani.santana@univale.br

Colocar a cabeça na terra e conectar-se com a ancestralidade é, para o povo Krenak, um ato de resistência, reafirmação identitária e condição essencial de sua re-existência. Esse termo, proposto pelo geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves, teve origem ainda no final da década de 1990, como uma tentativa de considerar a existência dos sujeitos em intrínseca articulação com seus territórios. Deste modo, re-existir é “[...] una forma de existir, una determinada matriz de racionalidad que actúa en las circunstancias, inclusive reacciona, a partir de un topoi, en fin, de un lugar propio, tanto geográfico como epistémico”.⁵ Contempla também, de forma complementar, a postura daqueles que resistem e permanecem em atitude de luta na defesa de uma forma própria de vida, em busca de pluralidade nos diferentes modos de sentir, pensar e atuar.

O termo, também utilizado por Leff, foi atualizado para envolver os movimentos sociais de reapropriações territoriais tanto no âmbito da natureza quanto no cultural, implicando num discurso identitário.⁶ “En este sentido, a través de luchas tradicionales por un territorio, estos movimientos avanzan en la apropiación de un discurso y una política (del desarrollo sostenible al desarrollo sustentable), y para ello reinventan sus identidades en relación con los “otros” y con la naturaleza.”⁷ Há, portanto, uma lógica dual presente no termo que, ao mesmo tempo o posiciona imerso nas práticas e vivências locais, reafirmando a identidade e a resistência cultural, como no caso específico do povo Krenak, mas por outro lado esse re-existir implica também num campo de tensões permanente entre sua própria singularidade e o que Leff identifica como “[...] la universalidad impuesta por la globalización dominadora”.⁸

A partir disso, em artigo publicado recentemente, Leff amplia o conceito de re-existência ao conectar justiça ambiental a uma ontologia da vida, que vai além da reparação jurídica formal.⁹ Nesse sentido, abre uma perspectiva de crítica a racionalidade jurídica moderna uma vez que esta não contempla as cosmovisões indígenas e os direitos existenciais coletivos. Portanto, além de ampliar o conceito de

⁵ Lina Maria Hurtado e Carlos Walter Porto-Gonçalves. “Resistir y re-existir”. *GEOgraphia*, 24, 53 (2022): 3.

⁶ Enrique Leff, *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. (Argentina. México: Siglo XXI Editores, 2004).

⁷ *Ibid.*, p. 449.

⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁹ Enrique Leff, “Racionalidad y Justicia Ambiental: La Elusiva Injusticia de la Vida” *HALAC – Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña*, 11, 3, (2021): 19-38.

justiça ambiental, o autor também atualiza um conceito central em suas últimas obras, a racionalidade ambiental, como uma categoria disjuntiva e ontológica, que propõe um rompimento com a lógica técnica e econômica dominante, fato que potencializa uma articulação estreita com a proposta autoetnográfica Krenak e a valorização de seus saberes culturais, aqui vistos de modo inseparável com o ambiente.¹⁰

Nesta perspectiva, a racionalidade ambiental não deve ser compreendida estritamente como um modo alternativo de pensar o meio ambiente, mas como proposta epistemológica e analítica da realidade ambiental desafiando os fundamentos da modernidade ocidental, pautando um ponto de ruptura com o paradigma dominante. Leff enfatiza que a razão moderna ocidental impõe uma visão única de mundo, apagando as ontologias indígenas e seus modos próprios de existir.¹¹

Esse apagamento histórico é destacado por Johnson ao mostrar, com exemplos empíricos, como projetos de desenvolvimento deslocaram comunidades indígenas, como os Tuxá, sem levar em conta suas crenças e ligações com a terra, ignorando suas cosmologias e vínculos territoriais. Esse tipo de ação gerou injustiças ambientais concretas.¹² Assim, a aproximação entre os estudos de Leff e Johnson fortalece a base teórica deste artigo, visto que: de um lado, a crítica de Leff à racionalidade dominante aponta para o silenciamento de outras formas de conhecimento; do outro, as evidências de Johnson mostram, na prática, os impactos devastadores dessa lógica sobre os povos tradicionais.¹³

Vale ressaltar que a experiência Krenak não constitui um caso isolado. Outros povos indígenas no Brasil também sofreram deslocamentos forçados em nome do ‘progresso’ – conforme indicado no caso exemplar do povo Tuxá, cuja terra tradicional foi alagada pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, no final dos anos 1980. Desde então, os Tuxá permanecem há décadas sem um território definitivo, enfrentando uma prolongada batalha judicial pela restituição de suas terras.¹⁴ A menção

¹⁰ Girley Batista Santana (Girley Krenak), “Território, cultura, memória e ancestralidade: a resistência Krenak sob a perspectiva autoetnográfica” (Dissertação em Gestão Integrada do Território, Universidade Vale do Rio Doce, Governador Valadares, 2025).

¹¹ Leff, 2021.

¹² Matthew Johnson. “Uma Geração Sem Terra: Injustiça Ambiental em Comunidades Indígenas Deslocadas por Construções de Hidrelétricas no Brasil, desde os Anos 1980” *HALAC – Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña*, 11, 3, (2021): 209-233.

¹³ Leff, 2021; Johnson, 2021.

¹⁴ Johnson, 2021.

a esse paralelo histórico-jurídico, sem estabelecer comparações de mérito, apenas de contexto, destaca que a luta dos Krenak não é um caso isolado, mas parte de um padrão mais amplo de injustiça socioambiental resultante de projetos desenvolvimentistas.

Essa tensão entre a lógica colonial e a ocupação dos povos originários no Vale do Rio Doce acompanha a trajetória histórica do povo Krenak, marcada desde o período colonial pela opressão e pelo quase extermínio. Posteriormente, seus remanescentes sofreram com exílios e deslocamentos forçados que interferiram profundamente na relação deste povo com o seu território. Justifica-se, portanto, a relevância em abordar aspectos da História Ambiental no intuito de aprofundar a compreensão das lutas contemporâneas dos povos indígenas, especialmente dos Krenak, em uma luta cotidiana para reafirmar sua existência, resistência e re-existência frente às pressões do desenvolvimento econômico predatório que impactou seu território atual e se encontra instaurado em todo o Vale do Rio Doce.

Ao considerar as transformações ambientais impostas pelo avanço capitalista, cabe refletir sobre a degradação dos recursos naturais e a interferência externa do grande capital minerário que não apenas alteraram a paisagem física, mas também impactaram de maneira profunda os modos de vida, os rituais e as práticas sustentáveis que foram, durante séculos, essenciais para a manutenção do equilíbrio ecológico e cultural. Por isso, esse artigo acolhe, do ponto de vista teórico-metodológico, uma abordagem autoetnográfica Krenak permitindo uma aproximação mais sensível dos vínculos entre o meio ambiente e a cultura, destacando a importância dos conhecimentos tradicionais como instrumentos de preservação e resiliência frente às adversidades históricas.¹⁵ Por conseguinte, promove uma leitura descolonial da história Krenak, na qual o reconhecimento da ancestralidade e a valorização do território constituem elementos fundamentais para a reconfiguração das relações entre o homem e o meio ambiente.

Em suma, esta introdução estabelece a base para uma reflexão interdisciplinar que, ao integrar a História Ambiental com as práticas culturais e os desafios contemporâneos dos Krenak, propõe repensar a relação entre seres humanos e

¹⁵ Santana, 2025.

natureza a partir de uma perspectiva de resistência e preservação. Propõe-se, portanto, aprofundar aspectos da Autoetnografia e estabelecer uma articulação com a abordagem ambiental pertinente aos impactos da exploração de recursos naturais no território Krenak e as vivências e memórias ambientais autoetnográficas; além de relacionar a formação e fragmentação territorial e seus impactos sociais e ambientais, apontando as contribuições de uma reflexão interdisciplinar e integrada envolvendo aspectos ambientais e históricos.

Em vista da reflexão pretendida, a metodologia adotada neste estudo ancora-se na perspectiva da autoetnografia, conforme delineada por Carolyn Ellis, Tony Adams e Stacy Jones, articulando a narrativa pessoal de Girley Batista Santana (indicado ao longo do texto como Girley Krenak), a memória coletiva de seu povo e reflexões com base em bibliografia produzida a partir de pesquisas sobre os Krenak em um mesmo gesto epistemológico.¹⁶ Essa abordagem possibilita o diálogo entre vivência e teoria, ampliando o alcance da História Ambiental ao incorporar dimensões simbólicas, espirituais e afetivas do território. Adotando os pressupostos de Chang, a autoetnografia é compreendida como um processo sistemático e crítico de interpretação da própria experiência, o que permite revelar as múltiplas camadas da relação Krenak com o Watu e com os espaços sagrados.¹⁷ Nesse sentido, o método também se alinha à proposta de uma história ambiental situada, defendida por Nodari, que reconhece os sujeitos locais como produtores de conhecimento histórico e ecológico.¹⁸ Assim, o método autoetnográfico adotado por Girley Krenak assume caráter colaborativo e relacional, pois o pesquisador-narrador fala a partir da comunidade, construindo uma epistemologia própria que integra memória, território e cosmologia, rompendo com o paradigma positivista e promovendo uma escrita de resistência e re-existência, demarcada entre fins da década de 1980 aos dias atuais.

¹⁶ Tony E. Adams, Stacy Holman Jones e Carolyn Ellis. *Handbook of Autoethnography*. (New York: Routledge, 2013).

¹⁷ Heewon Chang. *Autoethnography as Method*. (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008).

¹⁸ Eunice Sueli Nodari. *Etnicidades Renegociadas: práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina*. (Florianópolis: Editora da UFSC, 2009). Eunice Sueli Nodari. "Mata Branca": o uso do machado, do fogo e da motosserra na alteração da paisagem no Estado de Santa Catarina". Em *História Ambiental e Migrações* (Org.) Eunice Sueli Nodari e João Klug. (São Leopoldo: Oikos, 2012), 35-54.

1. MEMÓRIAS AMBIENTAIS: APROXIMAÇÕES ENTRE A AUTOETNOGRAFIA E A HISTÓRIA AMBIENTAL

O antropólogo David Hayano foi o primeiro a utilizar o termo autoetnografia, em 1979.¹⁹ A metodologia autoetnográfica emergiu em um contexto de questionamento em relação à etnográfica tradicional, nas décadas de 1980 e 1990, no meio acadêmico anglo-saxão. As críticas realçaram as marcas visíveis das hierarquias coloniais uma vez que o pesquisador, preso às epistemologias “ocidentais”, frequentemente realizava sua pesquisa sobre o outro e não com ou a partir do outro. Decorreu desse cenário uma crise de representação, desafiando a suposta autoridade do pesquisador em relação aos grupos estudados. Além disso, sua adoção proporcionou o uso de linguagens antes desconsideradas pelo meio acadêmico que permitiram incorporar aos novos estudos aspectos performativos, autobiográficos e poéticos. Assim, o método autoetnográfico se constituiu como uma forma de pesquisa disruptiva e insurgente que inclui não só a história pessoal do autor, mas sua voz, seu corpo e suas emoções na produção de um saber singular.²⁰

No Brasil, as pesquisas ainda estão iniciando no campo autoetnográfico, mas o debate travado especialmente nos países anglo-saxões vem contribuindo para evidenciar um desafio maior: romper com uma tradição etnográfica positivista e ao mesmo tempo evitar apropriações reducionistas, buscando resgatar o componente étnico. De qualquer maneira, uma definição bem delimitada não é algo fácil de se apurar.²¹ Tomando como ponto de partida a perspectiva de autores referências no tema, uma definição que vem sendo considerada em inúmeros trabalhos indica a autoetnografia como: “[...] autobiografias que exploram autoconscientemente a interação do eu introspectivo e pessoalmente engajado com descrições culturais mediadas pela linguagem, história e explicação etnográfica”.²²

¹⁹ David Hayano, “Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects”, *Human Organization*, 3,1 (1979): 99-104. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44125560> Acesso em: 22 abr. 2025.

²⁰ Douglas Kitrina e David Carless, “A History of Autoethnographic Inquiry”, Em *Handbook of Autoethnography*. (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 84-106.

²¹ Carmem Lúcia Guimarães de Mattos, Alessandra dos Santos, e Valentina Grion, “Autoetnografia: self, identidade e reflexão como categorias de análise em etnografia”, *Cadernos de Pesquisa*, 31, 2 (2024): 1-28. DOI <https://doi.org/10.18764/2178-2229v31n2.2024.24>

²² Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner, “Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject”, Em *The Handbook of Qualitative Research*. (Eds.) Norman Denzin e Yvonna Lincoln (Thousand Oaks, CA: Sage 2000), 742.

Num breve panorama, temos três abordagens autoetnográficas: evocativa, analítica e colaborativa. A primeira, enfatiza uma narrativa intensa e pessoal, enfocando a experiência vivida pelo autor, assim como suas emoções, conflitos e transformações pessoais. No caso da abordagem analítica, pautada com mais rigor, valoriza a articulação com a literatura acadêmica quando o participante tece reflexões envolvendo o conhecimento produzido sobre o seu grupo. Por fim, a abordagem colaborativa, efetuada em parceria com outros membros da comunidade, onde os participantes concebem um saber coletivo e horizontalizado e podem auxiliar na revisão do texto final da pesquisa realizada.²³

Pode-se considerar que, ao extrapolar uma proposta metodológica, a autoetnografia se constitui como um ato político pois, além da contestação e descentralização da autoridade acadêmica, permite uma ênfase na escuta, no diálogo e na subjetividade, valorizando tanto a experiência quanto os saberes situados e reivindicações de grupos subalternizados. A perspectiva da situacionalidade exige uma reflexão contínua sobre quem narra, a partir de onde e com quais implicações e, neste âmbito, a narrativa autoetnográfica traz em sua essência a responsabilidade de falar pelo coletivo, respeitando tanto a ancestralidade quanto aquilo que pode ou não ser revelado. Torna-se, portanto, um modo legítimo de fazer ciência ao testemunhar a dor, o trauma e a perda, trazendo a narrativa de um sujeito que, mesmo sem dominar o discurso acadêmico, fala de dentro da própria dor, oferecendo seu testemunho e presença (e não somente um fato), sem a preocupação de trazer respostas. Sua narrativa, ainda que inacabada, não linear e parcial, é vista como necessária por permitir aflorar uma verdade sentida, sem a exigência ocidental de uma coerência lógica ou prova documental. Embora evocando o sujeito, a escrita de sua vivência está situada também na coletividade, ancorado numa noção de “nós”, rompendo a ideia de um “eu” (*self*) isolado e autônomo, como propõe a modernidade ocidental. Esse “eu” está sempre enraizado, ou seja, aterrado com outras vozes, afetos e a sua ancestralidade, imerso em um contexto comunitário.²⁴ Em outras palavras, “pode-se dizer que o *self* é a percepção

²³ Leon Anderson e Bonnie Glass-Coffin, “I Learn by Going”, Em *Handbook of Autoethnography*, (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 57-83.

²⁴ Kitrina Douglas e David Carless, “A History of Autoethnographic Inquiry”, Em *Handbook of Autoethnography*. (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 84-106. Sophie Tamas, “Who’s There? A Weak Subject”, Em *Handbook of Autoethnography*.

individual de quem somos baseadas em nossas experiências e interações sociais. A identidade é a representação de nosso *self*, aquilo que apresentamos ao mundo, que pode ser influenciada por vários fatores, como cultura, sociedade e experiências pessoais”.²⁵

As críticas à etnografia tradicional tiveram indiretamente uma relevância para a etnografia indígena ao denunciarem um colonialismo epistêmico em toda a área das ciências sociais ao reduzirem os povos indígenas a meros objetos de estudo e levou a uma virada descolonial, pautada no reconhecimento dos sujeitos indígenas como produtores de um saber situado sobre si mesmos. O questionamento quanto à autoridade acadêmica abriu espaço para que as narrativas indígenas e seus modos específicos de lembrar e ensinar tivessem lugar na academia, construindo conhecimento por meio de sua oralidade, performance, espiritualidade, corporeidade e senso de coletividade. Dessa forma, a autoetnografia torna-se não só uma via de reivindicação epistemológica quanto de reparação histórica, sensível à ressignificação do “eu” (*self*) indígena que passa a ser considerado em seus aspectos relacional, comunitário e atravessado por sua ancestralidade, em respeito à própria concepção de identidade que caracteriza as cosmologias indígenas. Tal postura a coloca como uma opção metodológica e política mais propícia para acolher narrativas de racismo, violência estrutural, processos de resistência e reafirmação de modos de existência historicamente amnesiadados e/ou exterminados pelo colonialismo, como ocorrido com os Krenak no Vale do Rio Doce.²⁶

Realçamos que, no caso específico, a autoetnografia evocativa de Girley Krenak (Girley Batista Santana) escrita em primeira pessoa, sem perder o vínculo com a coletividade, trouxe sua memória afetiva, seus mitos e a história de sua vida, contadas a partir de um ritmo próprio: a dança Krenak, utilizada como metáfora organizativa de sua narrativa. A dança foi considerada uma performance capaz de sintetizar vários

Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 186-202. Kathy-Ann C. Hernandez e Faith Wambura Ngunjiri, “Relationships and Communities in Autoethnography”, Em *Handbook of Autoethnography*, (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 262-280. Eduardo Marandola Jr., “Desterramento, a situacionalidade latinoamericana?” *Pensando: Revista de Filosofia* 14 (2023): 66-76. Pedro Mourão Roxo da Motta e Nelson Filice de Barros. “Autoetnografia” *Cademo de Saúde Pública*, 31,6 (2015): 1337-1340.

²⁵Carmem Lúcia Guimarães de Mattos, Alessandra dos Santos e Valentina Grion. “Autoetnografia: self, identidade e reflexão como categorias de análise em etnografia,” *Cadernos de Pesquisa*, 31, 2 (2024): 1-28, p. 15. DOI <https://doi.org/10.18764/2178-2229v31n2.2024.24>. Ver também, Pedro Mourão Roxo da Motta e Nelson Filice de Barros. “Autoetnografia” *Cademo de Saúde Pública*, 31,6 (2015):1337-1340.

²⁶Kitrina, Douglas e David Carless, “A History of Autoethnographic Inquiry”, Em *Handbook of Autoethnography*. (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 262-280.

elementos simbólicos e cosmológicos do povo Krenak, além de possuir um significado especial para o próprio Girley Krenak que declara, imerso em emoções, sua primeira dança como um Krenak, evento no qual pintou seu corpo pela primeira vez e marcou sua identidade indígena.²⁷ A partir dessa metáfora, sua narrativa ganhou o ritmo da dança, que emerge como um marco temporal inicial para esse artigo, demarcando em especial o final da década de 1980. Com o intuito de trazer uma reflexão crítica, combinou-se a autoetnografia evocativa com a analítica, fortalecendo a pesquisa feita por um Krenak em diálogo com autores que falam sobre seu povo.²⁸ Além disso, a dança mostra o quanto o “eu” (*self*) de Girley Krenak se encontra emaranhado com seu povo, com o Watu (rio Doce), com o território, com os Marét (espíritos ancestrais), suas práticas culturais e a luta permanente pela sua re-existência.

No movimento da dança tudo se conecta, humanos, não-humanos, vivos, mortos, o presente, o passado e o futuro. Daí a importância em considerar as relações do corpo de cada Krenak com o seu território e com o Watu como um ancestral, todos são entes ativos e relacionais na cosmologia desse povo indígena. Por esse ângulo, a morte do Watu em virtude do desastre ecológico decorrente do rompimento da barragem de Fundão (Samarco-BHP Billiton) em 2015 e a perda territorial sofrida historicamente constituem traumas marcados numa memória coletiva que está encarnada em corpos que ouvem o território e, portanto, o reverenciam e estabelecem com ele uma relação recíproca.

O rompimento da barragem de Fundão, ocorrido em 5 de novembro de 2015, liberou aproximadamente 40 milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração sobre o rio Doce, configurando-se como o maior desastre socioambiental da história do Brasil.²⁹ O impacto direto sobre o Watu não se restringiu ao colapso ecológico, mas atingiu uma dimensão sagrada e simbólica do povo Krenak, que o reconhece como um ente ancestral. Tanto o impacto quanto o colapso ambiental ainda estão em curso nos dias atuais, por isso, estabelecemos o contexto ambiental presente como marco final

²⁷ Santana, 2025.

²⁸ Leon Anderson e Bonnie Glass-Coffin, “I Learn by Going”, Em *Handbook of Autoethnography*, (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013). 57-83.

²⁹ Milanez, Bruno e Cristiana Losekann (Orgs.) *Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição*. (Rio de Janeiro: Folio Digital, 2016).

do lapso temporal considerado nesta reflexão. Segundo Acselrad *et al.*, o desastre evidenciou a incapacidade do Estado e das empresas em reconhecer e proteger os direitos territoriais e espirituais das populações afetadas.³⁰ Para os Krenak, o rompimento não foi apenas uma tragédia técnica, mas um epistemicídio, uma tentativa de rompimento do elo entre memória, território e vida.

A perspectiva de Johnson contribui para uma reflexão acerca da desestruturação material e simbólica vivenciada pelos Krenak em decorrência da mineração, exemplificada pelo desastre de Fundão, evidencia empiricamente a falência do modelo desenvolvimentista, incapaz de resguardar os direitos socioambientais e culturais dos povos indígenas..³¹ Em outras palavras, não somente os povos indígenas, mas também as comunidades negras, não separam a espiritualidade, o conhecimento e a razão. Em uma narrativa Krenak escuta-se e fala-se com o corpo e com o coração e, em termos epistemológicos, nem tudo pode ser traduzido ou entendido à luz de teorias e conceitos acadêmicos. Dito isto, temos uma narrativa performática e antinormativa que resiste às normas sociais dominantes pautadas por uma heteronormatividade.³²

A autoetnografia Krenak, essencialmente insurgente, relacional, espiritual e territorializada permite uma aproximação inovadora com a proposta de racionalidade ambiental de Enrique Leff, especialmente no que diz respeito a contraposição à lógica instrumental moderna. Essa aproximação reforça os modos de pensar e viver enraizados na diversidade ecológica e cultural, valorizando os saberes originários e tradicionais como formas legítimas de conhecimento e proporcionando uma articulação de epistemologias distintas em contraponto a hegemonia das epistemologias ocidentais. Ao integrar natureza, memória, sonho e rito como base do seu saber a narrativa Krenak estabelece uma convergência com a racionalidade ambiental.³³

³⁰ Acselrad Henri, Cecília Campello Amaral Mello e Gustavo das Neves Bezerra (org). *Guia Para Experiência de Mapeamento Comunitário* (Rio de Janeiro: ETTERN/IPUR/UFRJ, 2013).

³¹ Johnson, 2021.

³² Kathy-Ann C. Hernandez e Faith Wambura Ngunjiri, "Relationships and Communities in Autoethnography", Lisa M. Tillmann, "Wedding Album", Em *Handbook of Autoethnography*, (New York: Routledge, 2013), 262-280. Mateus Alves Santos. "O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios". *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 24.1 (2017): 214-241.

³³ Leff, 2024.

Logo, quando a autoetnografia evoca os Sete Salões e a Pedra da Pintura, por exemplo, como espaços vivos de memória e espiritualidade, por exemplo, ela amplia o escopo da História Ambiental para incluir os afetos, os mitos e a sacralidade territorial como dimensões constitutivas da experiência histórica. Esses lugares não são apenas objetos de estudo geográfico ou arqueológico, mas devem ser considerados como sujeitos relacionais que participam da construção da identidade Krenak, desafiando uma historiografia que tradicionalmente dissocia natureza e cultura. Em vista disso, a inscrição desses lugares sagrados na narrativa histórica se constitui como uma forma de restaurar a centralidade dos saberes indígenas na construção de uma abordagem situada, performativa e comprometida com a justiça ecológica e epistemológica.

Visto por esse ângulo, a História Ambiental ganha tons performáticos quando o território emerge na autoetnografia Krenak a partir de quem o sente e não por quem o mede e analisa. Por isso, a pertinência em propor a inscrição do sujeito indígena como narrador do processo histórico ambiental de seu território vivido, rompendo com a invisibilização histórica no Vale do Rio Doce. Há, portanto, uma perspectiva histórica contextualizada regionalmente, sensível aos saberes locais e populares, situada e ancorada no território do povo Krenak e nas suas lutas contra os processos de precarização contínua de sua territorialização e destruição ambiental no Território Krenak, como o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana (2015).³⁴

Considerando esses aspectos, a história Krenak é sempre uma abordagem ambiental, visto que o ambiente é essencialmente um sujeito histórico. Cada corpo Krenak está imerso em uma temporalidade ecológica e a memória presente e viva é sempre um testemunho ambiental. Há, em síntese, um diálogo estreito entre a História Ambiental, que emerge entre as décadas de 1970 e 1980, e a Autoetnografia. Preocupada com as relações entre as sociedades humanas e os ambientes naturais, ao longo do tempo, essa perspectiva também contribui para romper com uma historiografia antropocêntrica e linear. O estreitamento com a autoetnografia Krenak se reafirma considerando-se o diálogo cada vez mais pertinente entre tais pressupostos ambientais

³⁴ Santana, 2025. Leff, 2024; Eduardo Marandola Jr., "Desterramento, a situacionalidade latinoamericana?" *Pensando: Revista de Filosofia* 14 (2023): 66-76.

e a Ecologia Política, perpassando as Epistemologias do Sul, as cosmologias indígenas e as perspectivas decoloniais.

2. CONTEXTO HISTÓRICO E AMBIENTAL: FORMAÇÃO TERRITORIAL, SUA FRAGMENTAÇÃO E IMPACTOS SOCIAIS E AMBIENTAIS A PARTIR DA NARRATIVA KRENAK

O povo Krenak, como outros povos originários, constitui sua identidade a partir do território. Através da fala de Girley Krenak iremos adentrar no território, observado e analisado por vários pesquisadores.

Para nós, o território não se trata apenas de um espaço geográfico, mas é considerado um lugar sagrado, onde estão inscritas nossas memórias, nossos mitos, nossos rituais, nosso modo de viver, resistir e onde temos a possibilidade de re-existir. A conexão com a terra é, dessa forma, espiritual, cotidiana e também implica em uma dimensão inseparável que articula ambiente e política. Mesmo com a constante violência colonial sofrida ao longo do século XIX e, no decorrer do século XX com as investidas do capital minerário e no confronto com os fazendeiros locais, essa relação nunca foi rompida, como já foi indicado por vários autores.³⁵ Pelo contrário, ela tem se fortalecido por meio de uma luta constante, retornos de exílios e reconexões com a nossa terra, reafirmando a ancestralidade que molda os corpos, os sonhos e os caminhos de cada Krenak.³⁶

Em vista deste vínculo intenso com o nosso território, é a partir dele, que emergem tanto os nossos símbolos quanto as nossas referências espaciais. Alguns estudos mostram que nesse território havia florestas densas, águas abundantes e uma fauna diversificada que compunham um ambiente equilibrado capaz de sustentar as práticas de caça, pesca e coleta para a sobrevivência dos nossos ancestrais.³⁷ Boa parte

³⁵ Rogério Costa Reis e Patrícia Genovez, "Território Sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak no Vale Do Rio Doce, Resplendor, MG", *Boletim Goiano de Geografia* 33,1 (2013): 1-15. <https://doi.org/10.5216/bgg.v33i1.23628>. Rogério Costa Reis, "Território Sagrado: exílio e reconquista Krenak no Vale do rio Doce", (Dissertação de Mestrado, Universidade Vale do Rio Doce, 2011).

³⁶ Santana, 2025.

³⁷ Alenice Maria Motta Baeta, "Registros Rupestres das Serras Takrukkrak - Médio Vale do Rio doce", *Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 9, 1997. Alenice Maria Motta Baeta, "Que história interessa para os povos indígenas?", *Bay-Educação Escolar Indígena* 1 (1998): 43-46. Alenice Maria Motta Baeta, "Grutas e abrigos arqueológicos encantados: parque sete salões, Serra Takrukkrak, Vale do Rio Doce, MG", *O Carste* 12, 2 (2000): 68-75. Ricardo Álvarez, "Era tudo mata: o processo de colonização do Médio Rio Doce e a formação dos municípios de Aimorés, Ituaeta e Resplendor", (Belo Horizonte: Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés, 2009). Alenice Maria Motta Baeta e Izabel Missaglia de Mattos, "A Serra da Onça e os índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial", *Habitus* 5,1, (2007): 39-62. Charlotte Emmerich e Ruth Monserrat, "Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos: Notas linguísticas", *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*, 3, (1975): 5-42. Haruf Salmen Espindola,

desse ambiente equilibrado se perdeu. Por isso, hoje buscamos sempre um manejo sustentável do ambiente, estabelecendo um laço de respeito com a natureza. Esse território (Figura 1), considerado sagrado para nós, mesmo tomado por fazendeiros locais na primeira metade do século XX, foi mantido em uma conexão com a territorialidade Krenak, expressão de nossa identidade, força e defesa de nossos interesses e sobrevivência.³⁸

A partir da Figura 1, pode-se verificar a nossa localização na região histórica do Médio Rio Doce. Estamos situados, conforme indicado pelo Instituto Socioambiental³⁹, no Bioma Mata Atlântica, num ambiente de Floresta Estacional Semidecidual (Mata Atlântica do Interior), na Bacia do Rio Doce. Nos últimos tempos temos vivenciado duas estações no ano: uma chuvosa e outra seca. As chuvas, em muitos casos ocorrendo de forma torrencial, geralmente iniciam no mês de outubro e se estendem até o mês de fevereiro, com alguns períodos de estiagem. O período de seca ocorre entre os meses de março a setembro.

Recentemente, em 2023, após uma longa batalha judicial, a FUNAI reconheceu o nosso território original (Figura 2). Em decisão judicial, o Tribunal Regional Federal da 6ª região obrigou a FUNAI a demarcar a Terra Indígena Krenak dos Sete Salões), sobrepondo-se quase na totalidade o Parque Estadual Sete Salões. Essas são terras que foram incorporadas ao Parque Estadual em 1998, com área de 12.521 hectares, demarcado como compensação ambiental em virtude da construção da Hidrelétrica de Aimorés.⁴⁰ Ao final do processo, o Território Krenak passará a contar com 16,5 mil ha, estendendo-se pelos municípios de Resplendor, Conselheiro Pena, Santa Rita do Itueto e Itueta.⁴¹

“Sertão do Rio Doce” (Bauru: EDUSC, 2005). Izabel Missagia de Mattos, “Borum, bugre, krai: constituição social da identidade e memória étnica Krenak”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, 1996).

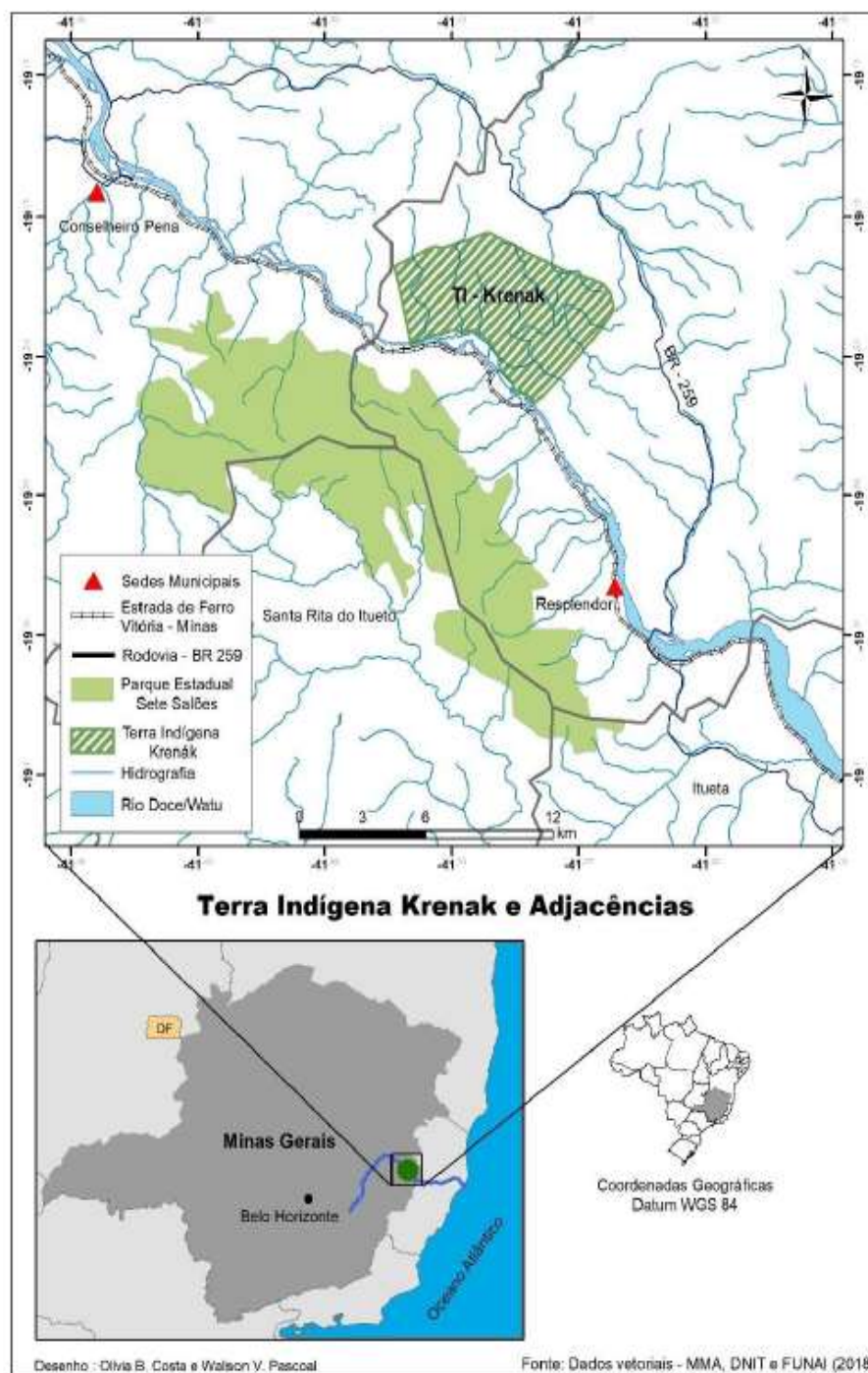
³⁸ Rogério Costa Reis e Patrícia Falco Genovez, “Território Sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak no Vale Do Rio Doce, Resplendor, MG”, *Boletim Goiano de Geografia* 33,1 (2013): p. 1-15. <https://doi.org/10.5216/bgg.v33i1.23628>.

³⁹ Instituto Socioambiental. *Unidades de Conservação no Brasil. Parque Estadual Sete Salões*. 2025. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/2818>.

⁴⁰ Minas Gerais. Assembleia Legislativa de Minas Gerais. *Decreto N. 39.908/1998*. Cria o Parque Sete Salões e dá outras providências. Belo Horizonte, 1998. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/legislacao-mineira/texto/DEC/39908/1998/>. Brasil. Ministério das Comunicações. Diário Oficial da União. “Demarcação das terras indígenas”. Brasília, 2023. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/-dou/-/despacho-decisorio-n-43/2023/cogab-pres/gabpr-funai-480871777>

⁴¹ O processo que obrigou a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) a demarcar a Terra Indígena Krenak de Sete Salões é a Ação Civil Pública nº 0064483-95.2015.4.01.3800, no item 5.1 que condena a FUNAI e a UNIÃO “concluir o processo administrativo Funai nº 08620-008622/2012-32, de Identificação de Delimitação da Terra Indígena Krenak de Sete Salões/MG, no prazo máximo de um ano”. Essa ação foi movida

Figura 1. Mapa da Terra Indígena Krenak e Adjacências

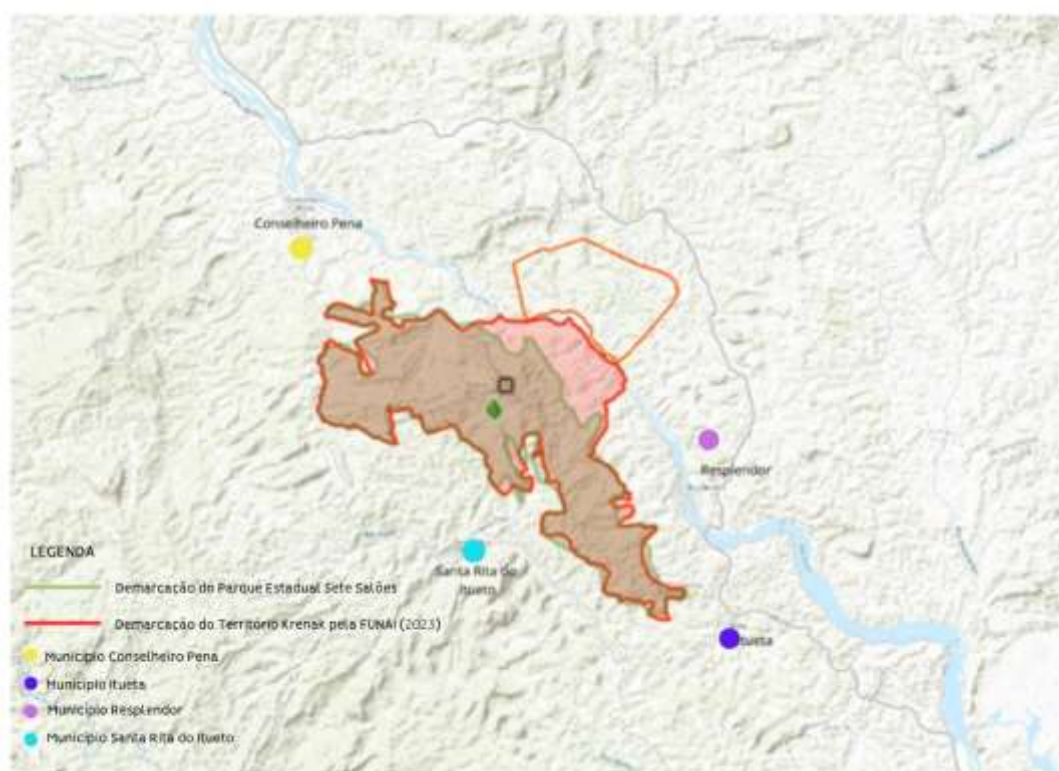


Fonte: Paschoal, Walison. *Os Krenak, o rio Doce e o desastre-crime causado pela Samarco*. 2018, p. 9.

pelo Ministério Público Federal (MPF) em 2015 e tramitou inicialmente na 14ª Vara Federal Cível da Seção Judiciária de Minas Gerais, atualmente 5ª Vara Federal Cível da Subseção Judiciária de Belo Horizonte. Recentemente, no dia 8 de abril de 2025, a 4ª Turma do Tribunal Regional Federal da 6ª Região (TRF6) julgou as apelações interpostas pela União, pelo Estado de Minas Gerais e pela Funai, mantendo integralmente a sentença de primeira instância. A decisão determinou que a Funai conclua a demarcação da Terra Indígena Sete Salões, além de impor outras medidas de reparação, como reconhecimento formal das violações, pedido público de desculpas e ações para preservação da língua e cultura Krenak (Brasil, 2021).

Nesse processo de retomada e reconhecimento do nosso território, lugares como os Sete Salões e a Pedra da Pintura assumem uma centralidade não apenas geográfica, mas espiritual, histórica e cosmológica para o meu povo. Os Sete Salões, localizados na Serra Takrukkrak, são reconhecidos como nosso território sagrado desde tempos ancestrais, associados a narrativas míticas e a práticas cerimoniais que nos conectam com nossos antepassados. A Pedra da Pintura, por sua vez, abriga registros rupestres e desde que meu povo passou a ocupar o Vale do Rio Doce, se tornou uma paisagem de memória e resistência marcada por vários saberes ligados à natureza e a vida. Ambos os lugares são referências vivas da nossa territorialidade Krenak, constituindo-se como marcos identitários que entrelaçam a ancestralidade à luta nossa contínua pela defesa do nosso território e do nosso modo de viver.

Figura 2. Território Krenak demarcado pela FUNAI (2023)



Fonte: Instituto Socioambiental, 2025.

Historicamente situados na região do Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, meus ancestrais Krenak foram violentamente impactados desde o século XVIII, com a invasão

portuguesa, descrita em alguns estudos. A chamada "Guerra Justa", ocorrida neste contexto, foi uma política oficial de extermínio dos povos originários, em especial os chamados "Botocudos".⁴² Pode-se dizer que foi um projeto governamental que envolveu aspectos simbólicos e militares visando a eliminação dos corpos, das culturas e da espiritualidade dos nossos parentes.⁴³ O discurso civilizatório foi usado como justificativa para destruir o nosso modo de vida baseado no respeito à terra, aos ciclos naturais e aos saberes ancestrais.

Com o avanço do ciclo econômico e da modernização violenta, ao longo do século XX, o território Krenak foi sendo fragmentado e invadido por empreendimentos que visavam apenas a extração de riquezas (minério e madeira) e a consolidação da agropecuária, num movimento de expropriação territorial que a cada geração acelerou o rompimento das nossas conexões espirituais e ancestrais, impactando diretamente na nossa identidade cultural e em nossas condições de sobrevivência, mediante a deterioração dos recursos naturais disponíveis.⁴⁴ As florestas foram derrubadas, a ferrovia atravessou (e ainda atravessa) nosso território, os interesses do capital minerário exploraram (e ainda exploram) as terras em nosso entorno (Figura 3). A figura 3 nos fornece um panorama da situação atual do interesse pelas riquezas minerais existentes na região. Vemos que o Território Krenak manteve o Bioma Mata Atlântica, mas as partes em amarelo e em laranja mostram um movimento contínuo que indica desde o requerimento de pesquisa para extração de Lítio, Granito, Quartzito, Berilo, entre outros, até o licenciamento de lavras de extração desses minérios, indo do amarelo mais claro ao laranja mais escuro.⁴⁵

Entre os anos 1950 e 1970, meus parentes viveram várias diásporas, sendo removidos para outras terras, misturados a outros povos, submetidos ao Reformatório

⁴² Espindola, 2005. César Moreno. *A colonização e o Povoamento do Baixo Jequitinhonha no século XIX: A guerra contra os índios*. (Belo Horizonte: Canoa das Letras, 2011).

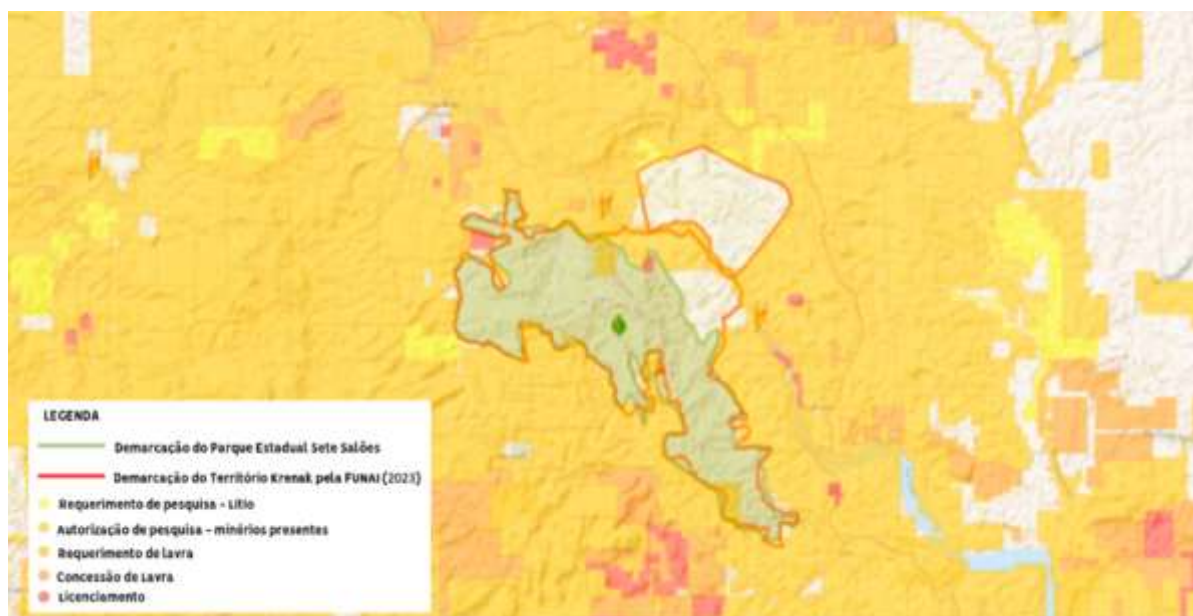
⁴³ Maria Hilda Baqueiro Paraíso, "Os Krenak do Rio Doce, a pacificação, o aldeamento e a luta pela terra", *Encontro Anual da ANPOCS*, 13 (1989): 27. Maria Hilda Baqueiro Paraíso. "Os botocudos e sua trajetória histórica", em *História dos Índios no Brasil*, (Ed.) M. Carneiro da Cunha (São Paulo: Cia. das Letras, 1992), 413-420. Fabiano André Atenas Azola. "A Guerra dita Justa que nunca acabou: uma contra-história Krenak" (Dissertação em Antropologia, Universidade de São Paulo, 2021). Izabel Missagia de Mattos. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas* (Bauru: EDUSC, 2004).

⁴⁴ Rogério Costa Reis e Patrícia Falco Genovez. "Território Sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak no Vale do Rio Doce, Resplendor, MG". *Boletim Goiano de Geografia*, 33,1(2013): 1-15. Nádia Maria Jorge Medeiros Silva. "Pintura corporal Krenak: uma prática matemática". *Teatro: criação e construção de conhecimento*, 6,2 (2018): 74-82.

⁴⁵ Instituto Socioambiental. Unidades de Conservação no Brasil. Parque Estadual Sete Salões. 2025. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/2818>.

Agrícola Indígena.⁴⁶ Esse reformatório funcionou como espaço de disciplinamento e controle conforme memória de meus parentes e como apontaram alguns estudos.⁴⁷ Foi necessário um movimento de resistência em cada grupo Krenak que passou a experimentar novos contextos territoriais em cada exílio buscando re-existir às políticas de assimilação impostas pelo governo. Assim, mesmo deslocados para longe de nossas terras originais, conforme demonstra várias pesquisas, essa resistência levou a uma resignificação de nosso território às margens do Watu (rio Doce), mantendo-o como nosso elemento simbólico central na intermediação espiritual com a nossa ancestralidade, capaz de nutrir a nossa luta política pela retomada territorial.⁴⁸ Essa luta política não é apenas pelo nosso território, mas também pelo nosso direito de existir enquanto Krenak.⁴⁹

Figura 3. Entorno do Território Krenak e o interesse atual do capital minerário



Fonte: Instituto Socioambiental, 2025.

⁴⁶ Santana, 2025.

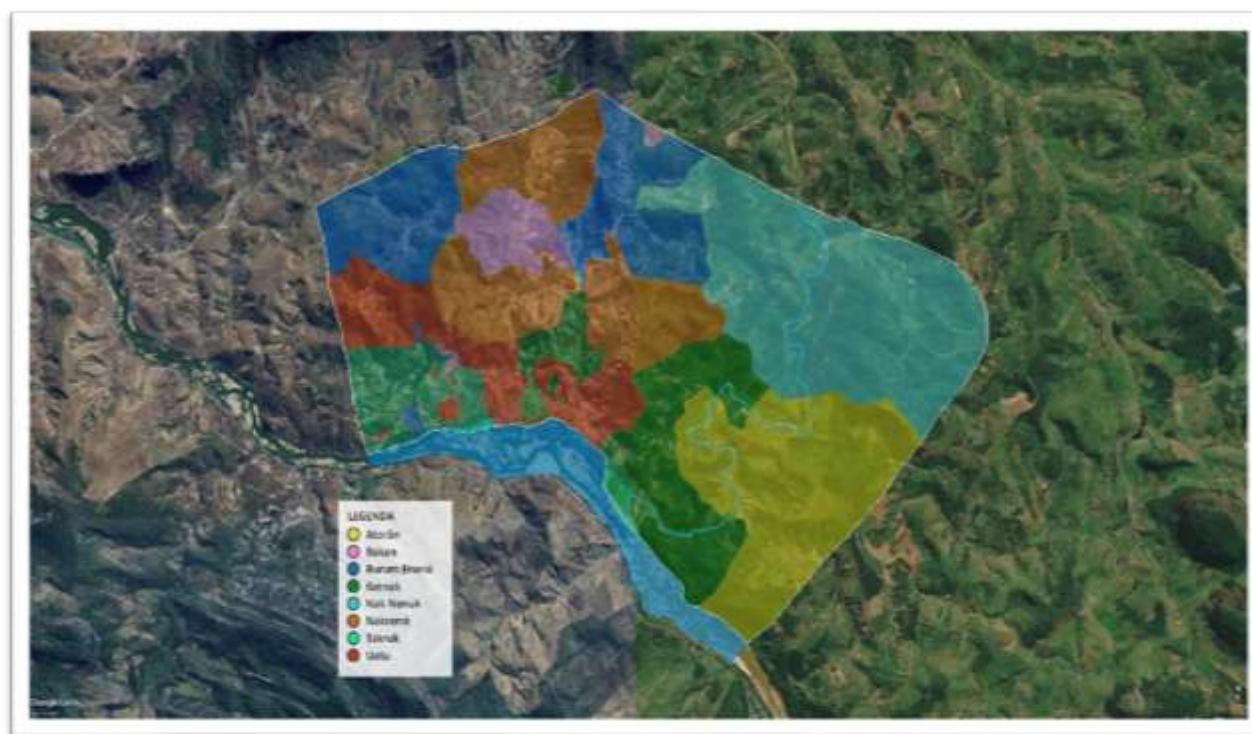
⁴⁷ Girley Batista Santana (Girley Krenak) e Patrícia Falco Genovez. "Arrepios' da memória Krenak: o Reformatório Indígena e a perspectiva de reparação". Em *Povos Indígenas no Brasil Republicano: por uma outra narrativa da História*. Ed. Michele Reis de Macedo (Curitiba: Editora CRV, 2024), 195-199. Gabriel Romagnose Fortunato de Freitas Monteiro e Adriani Lameira Theophilo de Almeida. "Território e territorialidade dos povos e 'comunidades tradicionais' no Brasil: uma aproximação". *RIET - Revista Interdisciplinar em Educação e Territorialidade*, 1,1 (2020):137-165. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/riet/article/view/12968/-6789> Acesso em: 07 maio 2024.

⁴⁸ Rogério Costa Reis e Patrícia Falco Genovez. "Território Sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak no Vale do Rio Doce, Resplendor, MG" *Boletim Goiano de Geografia*, 33,1 (2013): 1-15. Nádia Maria Jorge Medeiros Silva. "Pintura corporal Krenak: uma prática matemática". *Teatro: criação e construção de conhecimento*, 6,2 (2018): 74-82. Ludimila de Miranda Rodrigues Silva e José Antônio Souza Deus. "Os processos de resistência e a emergência etnopolítica dos Borum do Watu" *Terra Livre*, 1, 48, (2017): 46-79. Alenice Maria Motta Baeta e Izabel Missagia de Mattos. "Arte rupestre, étno-história e identidade indígena no Vale do Rio Doce-MG". *Revista de Arqueologia*, 8,1 (1994): 303-320.

⁴⁹ Santana, 2025.

A partir da década de 1980, iniciou-se um movimento de retomada da área mais articulado. As reconexões com os "Sete Salões", considerado pelo meu povo como lugar sagrado de memória, espiritualidade e sabedoria, representou mais do que a reocupação territorial: foi um reencontro com a nossa ancestralidade. A rearticulação política, a criação de associações indígenas e o reconhecimento das especificidades culturais e territoriais ganharam força, culminando no reconhecimento da FUNAI, em 2023, como já indicamos anteriormente. Hoje, o nosso território é composto por 232 famílias, totalizando cerca de 681 pessoas. Estamos organizados em oito grupos (Borum Ererré, Nakenuk, Nakrerré, Takruk, Bakan, Krenak, Atorã e Uatu), conforme Figura 4, com seus respectivos caciques e associações, em busca de estratégias não apenas de sobrevivência, mas de reterritorialização simbólica e política.⁵⁰

Figura 4. Mapeamento dos 8 grupos Krenak



Fonte: Santana, 2025, p. 19.

⁵⁰ Brasil. Ministério da Saúde. Coordenação-geral de Gestão de Contratos de Bens, Serviços e Insumos Indígenas. Divisão de Atenção à Saúde Indígena. Secretaria de Saúde Indígena. *Painel da SESAI*. Brasília, 2025. Acesso em: 23 fev.2025.

As práticas culturais como a dança, a música, a pintura corporal e os rituais comunitários foram retomadas e desde 1997 iniciamos um processo de educação escolar indígena, com professores e materiais didáticos Krenak. Desde então, os jovens aprendem a falar e a pensar na nossa língua mãe. Eles também aprendem nossos mitos, cosmologias, cantos e artesanatos. Sabem que o Watu é nosso ancestral e que o ambiente que nos cerca, como a serra, as pedras e os animais fazem parte do que somos e integram cada corpo Krenak.

Por isso, o rompimento da barragem de Fundão, em 2015, foi um evento traumático. Não se trata somente de um desastre ecológico, mas de um trauma em cada corpo Krenak. O evento destruiu parte do Watu, nossa fonte de vida e espiritualidade. O rio, que é mais que paisagem, mais que recurso, é um ser vivo e sagrado, foi atingido por uma lama que matou todos os peixes e contaminou suas margens (Figura 5).

Figura 5. Watu (rio Doce) destruído com a chegada da lama, em 2015



Fonte: G1 – Minas, 17/11/2015. Foto: Gabriela Biló (Estadão Conteúdo).

Em meio a essa perda tão dolorosa, fortalecemos a nossa luta pelo território e o reconhecimento dos nossos direitos ancestrais. Essa perda e a dor que sentimos é o

nosso modo de estar neste planeta, ou seja, não há separação entre o ecológico e o espiritual, entre a terra e a vida, entre cada corpo Krenak e o Território. Não se trata somente de uma questão de sobrevivência, mas de mantermos conexão com uma memória ancestral que nos guia. Pertencer ao nosso território, hoje, é um gesto de resistência e de re-existência. É uma forma de refazer o nosso mundo, tal como fiz a primeira dança como um Krenak, em frente às ruínas do Reformatório Indígena, local de dor, humilhação e violência, mas também de retomada da nossa cultura.⁵¹

Por isso, a autoetnografia emerge aqui como ferramenta de escuta sensível da minha própria vivência. É um gesto de reapropriação do mundo Krenak pela palavra de um Krenak, pela memória sentida em cada célula do meu corpo e pela re-existência coletiva.⁵²

3. A TERRA COMO CORPO E MEMÓRIA: PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS E (RE)EXISTÊNCIA KRENAK

Desde o século XIX, podemos identificar a imposição de políticas integracionistas na tentativa de descaracterizar culturalmente os Krenak promovendo sua inserção como mão de obra nos sertões do rio Doce. Esse projeto político teve continuidade ao longo do século XX com uma noção estreita de desenvolvimento econômico do Médio Rio Doce e contou com processos violentos de deslocamento forçado – ocorridos nas décadas de 1950 e 1970 – quando os Krenak viram sua conexão com o seu território sagrado ser ameaçada por práticas de expropriação e intensa repressão cultural.⁵³

A resultante desse processo dramático foi a delimitação arbitrária do território Krenak com grandes perdas do seu espaço vital, a construção de infraestruturas voltadas à exploração dos recursos naturais desde o início do século XX com a construção de uma ferrovia (Ferrovia Vitória-Minas) e a consolidação de uma modernidade devastadora empreendida, em grande medida, pelo grande capital minerário que contribuíram, em conjunto, para a fragmentação do espaço sagrado que

⁵¹ Santana, 2025.

⁵² Hurtado e Porto-Gonçalves, 2022. Leff, 2012.

⁵³ Santana, 2025.

historicamente abrigava não só os elementos de subsistência, mas também os saberes ancestrais que sustentavam a identidade e a memória deste povo.⁵⁴

A figura 3, indicada anteriormente, mostra o entorno do território Krenak e evidencia de forma contundente a intensidade da pressão minerária na região, revelando uma sobreposição alarmante de requerimentos de pesquisa, autorizações, concessões de lavra e licenciamentos ambientais para extração de minérios como lítio, granito, quartzito e berilo. Essa concentração de atividades e interesses minerários em áreas limítrofes e até sobrepostas ao território demarcado expõe a fragilidade dos mecanismos de proteção territorial e revela uma lógica desenvolvimentista predatória que desconsidera as dimensões simbólicas, espirituais e ecológicas do território indígena.

Conforme demonstrado por Girley Krenak em sua autoetnografia, essa presença maciça da mineração representa mais que uma ameaça ambiental: constitui um processo contínuo de precarização de seu enraizamento territorial e apagamento de modos de vida ancestrais, desestruturando a relação dos Krenak com o Watu (rio Doce) e com seus espaços sagrados. A sobreposição de camadas administrativas voltadas à exploração mineral sobre um território que deveria estar protegido evidencia, como apontam Henrique Leff e Matthew Johnson, a persistência de uma racionalidade instrumental que subordina a vida, a memória e a espiritualidade indígena aos interesses do capital.⁵⁵ Trata-se, portanto, de um cenário que não apenas desafia os direitos constitucionais dos povos originários, mas também compromete a justiça ambiental, ao perpetuar a invisibilização das cosmologias indígenas e a negação de seus direitos existenciais e territoriais.

Essa concepção espiritual e ecológica do território manifesta-se de maneira intensa em lugares como os Sete Salões e a Pedra da Pintura, já referidos anteriormente. Os Sete Salões não são apenas formações geológicas. Devem ser considerados como lugares sagrados que permitem a comunicação com os Marét (espíritos ancestrais) e com os ciclos da natureza. As cavernas, grutas e a vegetação existente ainda estão marcadas por sons naturais que renovam o compromisso com a memória dos

⁵⁴ Santana, 2025.

⁵⁵ Leff, 2021; Johnson, 2021.

ancestrais. Já a Pedra da Pintura, repleta de inscrições rupestres, carrega consigo uma mensagem evidenciando uma presença antiga que inspira as pinturas corporais atuais. Esses lugares sagrados simbolizam, portanto, não apenas a continuidade histórica do povo Krenak, mas também sua resistência frente à tentativa de apagamento territorial e cultural.

A partir da experiência autoetnográfica, que expressa a coletividade do povo Krenak, temos uma narrativa que transcende os limites acadêmicos tradicionais e convida à reflexão sobre a importância de integrar a memória, a cultura, o ambiente e a luta por um território que, embora marcado por cicatrizes históricas, permanece como símbolo de resistência e esperança.⁵⁶ Esta reflexão almeja contribuir, por meio de um diálogo interdisciplinar, para o fortalecimento das práticas sustentáveis e a promoção de políticas que reconheçam e valorizem os conhecimentos ancestrais, propondo um caminho para a re-existência e a continuidade de uma cultura que, mesmo diante das adversidades, se mantém vigorosa e em luta permanente na defesa territorial.⁵⁷

Diante desse quadro, o contexto da região do Médio Rio Doce, em Minas Gerais, historicamente marcado por intensas atividades econômicas, como a mineração, a silvicultura e a pecuária extensiva, tem contribuído significativamente para a degradação ambiental e a fragmentação territorial. Segundo Hora, Santos e Oliveira, a exploração predatória da bacia hidrográfica do Rio Doce ao longo do século XX produziu um processo cumulativo de supressão da vegetação nativa, assoreamento dos corpos d'água e perda de fertilidade dos solos, com impactos diretos sobre a biodiversidade e as populações tradicionais que ali habitam.⁵⁸ A substituição de florestas nativas por pastagens e monoculturas de eucalipto intensificou o processo de fragmentação da Mata Atlântica e comprometeu a conectividade ecológica da paisagem. Como apontam Ribeiro e seu grupo de pesquisa, menos de 12% da cobertura original da Mata Atlântica permanece em fragmentos conectados, situação que atinge

⁵⁶ Santana, 2025.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Hora, Alexandre Nunes da, Jônatas de Oliveira Santos e Cícero Vieira de Oliveira. Da exploração econômica da bacia hidrográfica do Rio Doce ao atual processo de degradação de seus recursos naturais. *Revista Brasileira de Desenvolvimento Sustentável*, v. 9, n. 1, p. 22–34, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21205/rcsb.v9i1.589>

de forma crítica áreas da bacia do rio Doce, tornando os ecossistemas mais vulneráveis à perda de espécies e à instabilidade dos serviços ambientais.⁵⁹

Esses processos impactam diretamente comunidades indígenas como os Krenak, cuja relação com o território é espiritual, simbólica e existencial. A redução das áreas de mata, das espécies medicinais e da qualidade das águas interfere não apenas na subsistência física, mas na continuidade cultural do povo, pois impede a realização de práticas rituais ligadas à floresta e ao rio. Como argumenta Drummond, a degradação ambiental no Vale do Rio Doce não pode ser dissociada da história de violência fundiária e invisibilização das populações indígenas, constituindo um ciclo de injustiça ambiental estrutural que persiste até os dias atuais.⁶⁰

A resistência cultural do povo Krenak manifesta-se também por meio de práticas ambientais sustentáveis, profundamente enraizadas em sua relação simbólica, espiritual e histórica com o território. Essas práticas integram o cotidiano comunitário e cerimonial, baseando-se no uso respeitoso e regenerativo dos recursos naturais locais.⁶¹

A confecção de instrumentos musicais tradicionais, utilizando madeiras, sementes e outros materiais da floresta, é uma das expressões mais significativas desse saber ecológico ancestral. Esses instrumentos não cumprem apenas uma função sonora, mas atuam como mediadores de uma cosmologia em que música, território e espiritualidade estão intrinsecamente conectados. Como afirma Anthony Seeger, entre muitos povos indígenas, os instrumentos musicais são elementos centrais em rituais que reafirmam a continuidade cultural e a comunicação com os espíritos da floresta.⁶²

Outro elemento fundamental para nós, os Krenak, é a pintura corporal com pigmentos naturais como o jenipapo (*Genipa americana*) e o urucum (*Bixa orellana*), conforme Figura 6.

⁵⁹ Ribeiro, Milton Cezar *et al.* The Brazilian Atlantic Forest: how much is left, and how is the remaining forest distributed? Implications for conservation. *Biological Conservation*, v. 142, n. 6, p. 1141–1153, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2009.02.021>.

⁶⁰ Drummond, José Augusto. A história ambiental e a crise da modernidade. Em: Drummond, José Augusto; PÁDUA, José Augusto (orgs.). *Uma história ambiental do Brasil*. (2. ed. São Paulo: Editora Senac, 2012). p. 25–46.

⁶¹ Anthony Seeger, *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. (Urbana: University of Illinois Press, 2004). João Pacheco Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire, “A pintura corporal indígena: um estudo comparado”. *Cadernos de Campo* (USP), 15, 2006.

⁶² Seeger, 2004.

Essas práticas têm significados múltiplos, estéticos, espirituais e identitários, que articulam o corpo como território simbólico. De acordo com Oliveira e Freire, a pintura corporal entre povos indígenas expressa narrativas cosmológicas, reforça vínculos de pertencimento e atua como forma de proteção espiritual, além de demarcar papéis sociais no interior da comunidade.⁶³

Figura 6. Pintura corporal Krenak



Fonte: Santana, 2025, p. 71.

⁶³ Oliveira e Freire, 2006.

O artesanato produzido com fibras vegetais, cipós, sementes e argilas, por sua vez, representa uma prática de manejo ecológico tradicional, calcada no respeito aos ciclos da natureza. O artesanato indígena é expressão concreta da territorialidade, pois envolve conhecimentos sobre ecossistemas locais, técnicas de extração sustentável e transmissão de saberes entre gerações. Essa produção artesanal não apenas sustenta economicamente as comunidades, mas reforça sua autonomia cultural.

Essas práticas demonstram uma forma de vida que se contrapõe à lógica desenvolvimentista e extrativista imposta pela colonização e por projetos econômicos hegemônicos. Conforme observa Krenak, a relação com a terra é pautada por uma ética da reciprocidade, onde o território é entendido como um ente vivo, e não como recurso explorável.⁶⁴ Nesse sentido, a resistência Krenak é também uma re-existência ecológica e cosmopolítica, que reafirma sua cosmovisão e fortalece sua identidade frente às ameaças sistemáticas de apagamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, a experiência construída e narrada a partir da autoetnografia Krenak, evidencia que as práticas culturais, espirituais e territoriais do povo Krenak não são apenas expressões de uma identidade ancestral, mas se constituem como formas vivas e potentes de uma epistemologia ambiental em ação. Neste sentido, a re-existência Krenak não pode ser compreendida como uma representação simples de resistência adaptativa frente ao avanço do desenvolvimento predatório ocorrido no Vale do Rio Doce, mas revela uma ontologia própria, enraizada na reciprocidade estreita com a terra, na escuta atenta e sensível do território e no diálogo contínuo com os Marét e com o Watu. Se assim considerarmos temos, portanto, um gesto de insurgência ontológica que acaba por afirmar a existência de um modo distinto de ser e de conhecer, sustentado por uma ética própria, pautada no cuidado, na memória e na coletividade.

⁶⁴ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*. (São Paulo: Companhia das Letras. 2019).

Com base na crítica à racionalidade moderna instrumental, proposta por Enrique Leff, e no testemunho empírico de Matthew Johnson, compreende-se que o caso Krenak – assim como o dos Tuxá, desafia as noções hegemônicas de justiça ambiental. Refletindo a partir dessa perspectiva, não se trata apenas de reparar danos com compensações monetárias ou de garantir reassentamentos tecnicamente calculados, mas de reconhecer o território como espaço sagrado, como corpo coletivo interligado ao corpo físico de cada Krenak e como dimensão espiritual insubstituível. Reafirma-se, dessa forma, que a justiça ambiental, efetivada no contexto indígena, exige uma ruptura com os paradigmas normativos ocidentais e a abertura para outras ontologias da vida. A luta dos Krenak mostra que o direito ao território é também o direito a existir conforme seus próprios valores, saberes e cosmovisões.

A autoetnografia Krenak, evocativa e analítica, constrói-se como testemunho sensível e político de uma história coletiva marcada pela violência colonial, pelos deslocamentos forçados, pela perda ecológica e espiritual, mas também pela força da memória e pela retomada cotidiana da dignidade ancestral. Sua potência está na capacidade de reencantar o território, de reocupar os espaços simbólicos (como os Sete Salões e a Pedra da Pintura) e de reinscrever uma narrativa que subverte o silenciamento histórico a partir de quem experienciou no próprio corpo um longo processo de subalternidade. Esses lugares, sagrados e vivos, conectam a cosmovisão Krenak com uma História Ambiental performativa e situada, onde o corpo-território é, ao mesmo tempo, arquivo de memória e horizonte de luta.

Ao tratar os rituais, danças, pinturas corporais, práticas sustentáveis e a relação com o Watu como expressões epistemológicas de outra forma de racionalidade, o artigo contribui para a construção de um referencial teórico capaz de reconhecer os saberes tradicionais indígenas como legítimos e imprescindíveis. Todas essas práticas não se subordinam à uma lógica da equivalência monetária ou da eficiência técnica, mas são orientadas pela ética da vida e pela diferença. Tal paradigma ambiental, nesse contexto, é vivido cotidianamente e manifesta-se em práticas de cuidado, manejo sustentável, escuta sensível e reverência espiritual.

Nessa perspectiva, a História Ambiental assume um papel fundamental. Ao articular os processos de transformação ecológica com as vozes e memórias daqueles que foram historicamente silenciados. No caso específico dos Krenak, ela oferece uma perspectiva crítica e descolonial da modernidade e de seus desastres. Ao integrar a autoetnografia como uma metodologia legítima e insurgente, a abordagem ambiental expande suas possibilidades epistemológicas, incluindo sujeitos indígenas como narradores de seus próprios territórios e histórias, não como objetos de análise, mas como produtores de conhecimento. A inscrição do sujeito Krenak nesta perspectiva narrativa do Vale do Rio Doce é, assim, uma resposta à invisibilização histórica e uma convocação ética à escuta de outras formas de habitar o mundo.

Conclui-se, portanto, que a re-existência Krenak é, ao mesmo tempo, um ato político, uma expressão espiritual e uma prática ecológica. Ela nos convoca a uma reflexão profunda sobre os limites da racionalidade ocidental e propõe a valorização de outras formas de saber e de vida, que nos ajudam a repensar não apenas o modo como conhecemos o mundo, mas sobretudo o modo como nos relacionamos com ele. Em tempos de crise ambiental global, a sabedoria Krenak não é apenas resistência; ela é, acima de tudo, também uma proposta e um horizonte de futuro.

AGRADECIMENTOS

A Fundação Percival Farquhar da Universidade Vale do Rio Doce (FPF/UNIVALE) pela bolsa de Mestrado concedida a Girley Krenak. A CAPES pela concessão do auxílio financeiro através do PRAPG - Programa de Redução de Assimetrias na Pós-Graduação e a concessão da Bolsa de Professor Visitante Sênior concedida a Eunice Sueli Nodari- PRAPG-20232573717P. A FAPEMIG pelo auxílio financeiro APQ 02307-2. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela Bolsa Produtividade em Pesquisa concedida a Eunice Sueli Nodari.

REFERÊNCIAS

- Acseirad Henri, Cecília Campello Amaral Mello e Gustavo das Neves Bezerra (org). *Guia Para Experiência de Mapeamento Comunitário*, (Rio de Janeiro: ETTERN/IPUR/UFRJ, 2013).
- Álvarez, Ricardo (org.). *Era tudo mata: o processo de colonização do Médio Rio Doce e a formação dos municípios de Aimorés, Itueta e Resplendor*. (Belo Horizonte: Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés, 2009).
- Anderson, Leon e Bonnie Glass-Coffin. "I Learn by Going". Em *Handbook of Autoethnography*, (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013): 57-83.
- Azola, Fabiano André Atenas. "A Guerra dita Justa que nunca acabou: uma contra-história Krenak". (Dissertação em Antropologia, Universidade de São Paulo, 2021).
- Baeta, Alenice Maria Motta e Izabel Missagia de Mattos. "Arte rupestre, étno-história e identidade indígena no Vale do Rio Doce-MG". *Revista de Arqueologia*, 8,1 (1994): 303-320.
- Baeta, Alenice Maria Motta. "Grutas e abrigos arqueológicos encantados: parque sete salões, Serra Takkrurak, Vale do Rio Doce, MG". *O Carste*, 12, 2 (2000): 68-75.
- Baeta, Alenice Maria Motta. "Que história interessa para os povos indígenas?" *Bay-Educação Escolar Indígena* 1 (1998): 43-46.
- Baeta, Alenice Maria Motta. "Registros Rupestres das Serras Takkrurak - Médio Vale do Rio doce". Em *Congresso da sociedade de arqueologia brasileira*, 9 (1997).
- Baeta, Alice Maria Motta e Izabel Missagia de Mattos. "A Serra da Onça e os índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial". *Habitus* 5, 1 (2007): 39-62.
- Brasil. Ministério Público Federal. "Ação Civil Pública Cível, n. 0064483-95.2015.4.01.3800" sobre Direitos Indígenas, Indenização por Dano Moral. 14ª Vara Federal Cível da SJMG Seção Judiciária de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2021.
- Brasil. Ministério da Saúde. Coordenação-geral de Gestão de Contratos de Bens, Serviços e Insumos Indígenas. Divisão de Atenção à Saúde Indígena. Secretaria de Saúde Indígena. *Painel da SESAI*. Brasília, 2025. Acesso em: 23 fev.2025.
- Chang, Heewon. *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008.
- Drummond, José Augusto. A história ambiental e a crise da modernidade. Em: Drummond, José Augusto e José Augusto Pádua (orgs.). *Uma história ambiental do Brasil*. (2. ed. São Paulo: Editora Senac, 2012). p. 25-46.

Ellis, Carolyn e Arthur P. Bochner. "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject". Em *The Handbook of Qualitative Research*. (Eds.) Norman Denzin, Yvonna Lincoln (Thousand Oaks, CA: Sage 2000), 733-768.

Emmerich, Charlotte e Ruth Monserrat. "Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos: Notas linguísticas". *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*. 3, (1975): p. 5-42.

Espindola, Haruf Salmen. *Sertão do Rio Doce*. Bauru: EDUSC, 2005.

Hayano, David. "Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects". *Human Organization*, 3,1 (1979): 88-104 Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44125560> Acesso em: 22 abr. 2025.

Hernandez, Kathy-Ann C. e Faith Wambura Ngunjiri, "Relationships and Communities in Autoethnography". Em *Handbook of Autoethnography*, (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013): p. 262-280.

Hora, Alexandre Nunes da, Jônatas de Oliveira Santos, Cícero Vieira de Oliveira. Da exploração econômica da bacia hidrográfica do Rio Doce ao atual processo de degradação de seus recursos naturais. *Revista Brasileira de Desenvolvimento Sustentável*, v. 9, n. 1, p. 22-34, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21205/rcsb.v9i1.589>

Hurtado, Lina Maria; Carlos Walter Porto-Gonçalves. "Resistir y re-existir". *GEOgraphia*, 24, 53 (2022): p. 1-10. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/2818> Acesso em: 26 mar. 2025.

Instituto Socioambiental. Unidades de Conservação no Brasil. *Parque Estadual Sete Salões*. 2025. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/2818>.

Johnson, Matthew. "Uma Geração Sem Terra: Injustiça Ambiental em Comunidades Indígenas Deslocadas por Construções de Hidrelétricas no Brasil, desde os Anos 1980" *HALAC – Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña*, 11, 3, (2021): 209-233.

Kitrina, Douglas e David Carless. "A History of Autoethnographic Inquiry". Em *Handbook of Autoethnography*. (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 84-106.

Krenak, Ailton, *Ideias para adiar o fim do mundo*. (São Paulo: Companhia das Letras. 2019).

Leff, Enrique, *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. (Argentina. México: Siglo XXI Editores, 2004).

Leff, Enrique. "Racionalidad y Justicia Ambiental: La Elusiva Injusticia de la Vida" *HALAC – Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña*, 11, 3, (2021): 19-38.

Marandola Jr., Eduardo, "Desterramento, a situacionalidade latinoamericana?" *Pensando: Revista de Filosofia* 14 (2023): 66-76.

Mattos, Carmem Lúcia Guimarães de, Alessandra dos Santos e Valentina Grion. “Autoetnografia: self, identidade e reflexão como categorias de análise em etnografia,” *Cadernos de Pesquisa*, 31, 2 (2024): 1-28. DOI <https://doi.org/10.18764/2178-2229v31n2.2024.24>

Mattos, Izabel Missagia de. “Borum, bugre, krai: constituição social da identidade e memória étnica Krenak”. (Dissertação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 1996).

Mattos, Izabel Missagia de. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. (Bauru: EDUSC, 2004).

Milanez, Bruno e Cristiana Losekann (Orgs.) *Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição*. Rio de Janeiro: Folio Digital, 2016.

Minas Gerais. Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Decreto N. 39.908/1998. Cria o Parque Sete Salões e dá outras providências. Belo Horizonte, 1998.

Monteiro, Gabriel Romagnose Fortunato de Freitas e Adriani Lameira Theophilo de Almeida. “Território e territorialidade dos povos e “comunidades tradicionais” no Brasil: uma aproximação”. *RIET - Revista Interdisciplinar em Educação e Territorialidade*.1, 1 (2020): 137-165. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/riet/article/view/12968/-6789> Acesso em: 07 maio 2014.

Moreno, César. *A colonização e o Povoamento do Baixo Jequitinhonha no século XIX: A guerra contra os índios* (Belo Horizonte: Canoa das Letras, 2011).

Motta, Pedro Mourão Roxo da e Nelson Filice de Barros. “Autoetnografia” *Caderno de Saúde Pública*, 31,6 (2015):1337-1340.

Nodari, Eunice Sueli. *Etnicidades Renegociadas: práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina*. (Florianópolis: Editora da UFSC, 2009).

Nodari, Eunice Sueli. “Mata Branca”: o uso do machado, do fogo e da motosserra na alteração da paisagem no Estado de Santa Catarina”. Em *História Ambiental e Migrações* (Org.) Eunice Sueli Nodari e João Klug. (São Leopoldo: Oikos, 2012), 35-54.

Oliveira, João Pacheco e Carlos Augusto da Rocha Freire, “A pintura corporal indígena: um estudo comparado”. *Cadernos de Campo* (USP), 15 (2006).

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. “Os Krenak do Rio Doce, a pacificação, o aldeamento e a luta pela terra”. Em *Encontro anual da APOCS*, 13 (1989).

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. “Os botocudos e sua trajetória histórica”. Em *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (Ed.). (São Paulo: Cia. das Letras, 1992), 413-430.

Paschoal, Walison Vasconcelos. *Os Krenak, o rio Doce e o desastre-crime causado pela Samarco. Relatório de Pesquisa elaborado para o Grupo de Estudos em Temáticas*

Ambientais (GESTA), (Brasília, 2018). Disponível em <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wpcontent/uploads/2022/02/Relat%C3%B3rio-Krenak-Revisado-2020.pdf>.

Reis, Rogério Costa e Patrícia Falco Genovez. “Território Sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak no Vale do Rio Doce, Resplendor, MG”. *Boletim Goiano de Geografia*, 33,1 (2013): 1-15.

Reis, Rogério Costa. “Território Sagrado: exílio e reconquista Krenak no Vale do rio Doce”, (Dissertação em Gestão Integrada do Território, Universidade Vale do Rio Doce, 2011).

Ribeiro, Milton Cezar et al. The Brazilian Atlantic Forest: how much is left, and how is the remaining forest distributed? Implications for conservation. *Biological Conservation*, v. 142, n. 6, p. 1141-1153, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2009.02.021>.

Santana, Girley Batista (Girley Krenak) e Patrícia Falco Genovez. “Arrepios” da memória Krenak: o Reformatório Indígena e a perspectiva de reparação”. Em *Povos Indígenas no Brasil Republicano: por uma outra narrativa da História*. Ed. Michele Reis de Macedo (Curitiba: Editora CRV, 2024), 195-199.

Santana, Girley Batista (Girley Krenak), “Território, cultura, memória e ancestralidade: a resistência Krenak sob a perspectiva autoetnográfica” (Dissertação Gestão Integrada do Território, Universidade Vale do Rio Doce, Governador Valadares, 2025).

Santos, Silvio Mateus Alves, “O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios”. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 24,1 (2017): 214-241.

Seeger, Anthony. *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. (Urbana: University of Illinois Press, 2004).

Silva, Ludimila de Miranda Rodrigues e José Antônio Souza Deus. “Os processos de resistência e a emergência etnopolítica dos Borum do Watu”. *Terra Livre*, 1, 48 (2017): 46-79.

Silva, Nádia Maria Jorge Medeiros. “Pintura corporal Krenak: uma prática matemática”. *Teatro: criação e construção de conhecimento*. 6,2 (2018): 74-82.

Tamas, Sophie. “Who’s There? A Weak Subject”. Em *Handbook of Autoethnography*. (Eds.) Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, Carolyn Ellis (New York: Routledge, 2013), 186-202.

Krenak Re-existence: between Ancestry, Territory and Environmental Impacts

ABSTRACT

This article analyzes the intersection between environmental history and Krenak cultural resistance from the late 1980s to the present day. It addresses the formation and degradation of Indigenous territory resulting from colonization and economic exploitation, highlighting events such as the collapse of the Fundão dam. It emphasizes the importance of ancestral knowledge, evidenced in rituals, dances, and sustainable practices, for the preservation of the people's identity and memory. Methodologically, the study is anchored in the perspective of autoethnography, as outlined by Ellis, Adams and Chang (2008), articulating personal and collective narratives, in addition to reflections based on bibliographic references in the same epistemological gesture. Autoethnographic and environmental approaches, in dialogue with Environmental History, allow for interdisciplinary reflection on the relationships between culture, territory, and the environment. The results of this reflection demonstrate that Krenak autoethnography constitutes a form of narrative and epistemic resistance, capable of reconnecting memory, spirituality, and territory in the face of the ruptures imposed by colonialism and environmental disasters. This deepens our understanding of the Krenak's contemporary struggle to reaffirm their existence, resistance, and re-existence in the face of the pressures of predatory economic development that has impacted their territory and the entire Rio Doce Valley.

Keywords: Krenak; autoethnography; environmental history; sustainability; re-existence.

Recibido: 04/08/2025
Aprovado: 13/10/2025