



Povo Krenak: entre histórias de morte, vida e resistência

Krenak people: between stories of death, life and resistance

Túlio F. Brum de Toledo¹

Resumo: A presente investigação analisa as concepções de morte entre o povo Krenak/Borum, articulando processos históricos de expropriação territorial, práticas funerárias e uma cosmologia de caráter relacional. A partir de revisão bibliográfica e de uma abordagem teórico-etnográfica, o estudo busca compreender a morte não como evento isolado, mas como reorganização de vínculos entre humanos, não humanos, potências/entidades espirituais e território. O trabalho dialoga com o perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro, mobilizado não como modelo explicativo fechado, mas como ferramenta crítica para tensionar categorias ocidentais que separam natureza e cultura, corpo e alma, vida e morte. No horizonte Krenak, o sagrado não se configura como instância transcendente apartada do mundo, mas como dimensão imanente que atravessa a paisagem, os corpos e as múltiplas formas de existência. A noção de pessoa, nesse contexto, não se reduz à unidade individual, sendo composta por dimensões anímicas que permanecem em circulação após a dissolução do corpo. Em contraste com a tradição cristã ocidental, que frequentemente associa a morte a julgamento moral e a um além dissociado da realidade sensível, argumenta-se que, entre os Krenak, morrer implica uma reconfiguração da presença no interior do próprio mundo. A morte, assim, não projeta um “pós-vida” separado, mas opera como continuidade e transformação na malha de vínculos da existência.

Palavras-chave: Krenak; Perspectivismo; Morte; Imanência; Prática funerária.

Abstract: This study analyzes conceptions of death among the Krenak/Borum people, articulating historical processes of territorial dispossession, funerary practices, and a relational cosmology. Based on a bibliographical review and a theoretical-ethnographic approach, the research seeks to understand death not as an isolated event, but as a reorganization of bonds among humans, non-humans, spiritual forces, entities, and territory. The article engages with Amerindian perspectivism, as proposed by Eduardo Viveiros de Castro, mobilizing it not as a closed explanatory model, but as a critical tool for challenging Western categories that separate nature and culture, body and soul, life and death. Within the Krenak horizon, the sacred is not configured as a transcendent instance detached from the world, but as an immanent dimension that permeates landscapes, bodies, and multiple forms of existence. In this context, the notion of personhood is not reduced to individual unity, but is composed of animic dimensions that remain in circulation after bodily death. In contrast to the Western Christian tradition, which frequently associates death with moral judgment and an afterlife dissociated from sensible reality, this study argues that, among the Krenak, dying implies a reconfiguration of presence within the world itself. Death, therefore, does not project existence into a

¹ Mestre e Doutorando em Ciência da Religião PPCIR/UFJF. Membro dos grupos de pesquisa: Renatura e Múltiplos PPCIR/UFJF. E-mail: tulio.toledo@hotmail.com. Bolsista Capes.



separate “afterlife,” but operates as continuity and transformation within the web of relations that sustains existence.

Keywords: Krenak; Perspectivism; Death; Immanence; Funerary practices.

Introdução

Grande parte do pensamento ocidental moderno consolidou sua compreensão da morte e do mundo vinculada a um horizonte epistemológico específico, fundado em separações estruturantes entre a Natureza e a humanidade, entre natural e sobrenatural. Essas distinções organizaram não apenas sistemas religiosos, mas também formas de conhecimento que passaram a interpretar outras cosmologias e ontologias a partir de categorias previamente estabilizadas. Noções como “alma²”, “salvação”, “pecado” ou “julgamento” frequentemente operam como filtros conceituais aplicados sobre experiências indígenas sem a devida problematização histórica e filosófica. A provocação desse procedimento consiste em evitar converter formas distintas de habitar o mundo em variações imperfeitas de um modelo hegemônico de conhecimento, marcado por uma herança cristã repleta de pressupostos. Nesse sentido, o desafio desta investigação não se limita à descrição de práticas funerárias Krenak, mas envolve a necessidade de tensionar os próprios instrumentos analíticos mobilizados para interpretá-las.

Metodologicamente, a pesquisa se desenvolve a partir de revisão bibliográfica interdisciplinar e de uma abordagem teórico-etnográfica, articulando contribuições da antropologia ameríndia, das discussões contemporâneas sobre animismo e ontologias relacionais, além de produções vinculadas ao próprio pensamento indígena. Autores como Eduardo Viveiros de Castro, Isabelle Stengers e Nurit Bird-David oferecem ferramentas importantes para questionar modelos naturalistas e antropocêntricos que historicamente estruturaram parte significativa das ciências humanas. Ao mesmo tempo, o trabalho se aproxima das reflexões de Ailton Krenak, sobretudo nas obras *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), *A vida não é útil* (2020) e *Futuro ancestral* (2022), nas quais a crítica à separação ilusória entre humanidade e Terra aparece associada à denúncia dos regimes modernos de produção e consumo desenfreados, de devastação territorial, esgotamento ambiental e empobrecimento da sensibilidade.

² Não há, na língua Borum, um termo que corresponda diretamente à noção ocidental de “alma” como entidade única e separável do corpo. Em vez disso, a pessoa parece ser concebida como composta por múltiplas dimensões/potências vitais, que se distribuem e se transformam no interior de uma rede relacional mais ampla, permanecendo ativas mesmo após a morte.



Essa aproximação exige cautela metodológica. A escassez de registros sistemáticos sobre determinados aspectos da cosmologia Krenak não deve ser confundida com ausência de complexidade conceitual, mas compreendida à luz da centralidade da oralidade, da memória ritual e da transmissão incorporada dos saberes. Grande parte da experiência cosmológica indígena não se organiza sob a forma de sistemas doutrinários rigidamente codificados, mas através de narrativas, práticas coletivas, relações territoriais e dinâmicas rituais continuamente atualizadas. Desse modo, a proposta deste artigo não consiste em enquadrar o pensamento Krenak em categorias universais previamente estabelecidas, mas em construir uma leitura capaz de reconhecer sua singularidade histórica e cosmológica sem convertê-la em exotização ou abstração romântica.

Nesse horizonte, a noção de território assume importância decisiva. Para os Krenak, a terra não constitui apenas espaço físico de sobrevivência material, mas dimensão constitutiva da própria existência coletiva. A violência colonial e os sucessivos processos de espoliação de terras atingiram, portanto, não somente recursos naturais ou formas econômicas de subsistência, mas as próprias condições cosmológicas de continuidade da vida Krenak. Segundo Misságia de Mattos (1996, apud Pascoal, 2017, p. 92) entre os Krenak, a terra onde repousam os ancestrais funciona como “âncora da resistência” cultural e identitária. O território, portanto, não aparece apenas como espaço político de reivindicação, mas como continuidade.

É nesse contexto que a cosmologia Krenak permite deslocar certas compreensões reducionistas sobre identidade e finitude. A pessoa não aparece como unidade autônoma e fechada em si mesma, mas como composição dinâmica de múltiplas dimensões vitais. A morte, nesse sentido, não instaura um desaparecimento absoluto, mas reorganiza modos de presença e circulação dessas potências no interior do mundo. Tal compreensão aproxima-se daquilo que Eduardo Viveiros de Castro apresenta: “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 347). O perspectivismo ameríndio, dessa forma, formulado a partir de cosmologias indígenas sul-americanas, constitui uma proposta ontológica segundo a qual diferentes seres, humanos, animais, espíritos e outros existentes, são potencialmente sujeitos dotados de perspectiva. Essa reflexão não corresponde simplesmente a uma interpretação subjetiva de uma realidade



única, mas está vinculada às condições corporais, relacionais e existenciais de cada ser, fazendo emergir diferentes modos de habitar e constituir mundos.

A morte, portanto, deixa de operar como oposição absoluta à vida para integrar um movimento mais amplo de transformação e continuidade. O morrer não projeta necessariamente a existência para uma transcendência separada, mas reinscreve a presença em outra condição relacional dentro do próprio cosmos. Ao deslocar essas fronteiras, a experiência Krenak oferece contribuições relevantes para o campo das Ciências da Religião, especialmente no que diz respeito à ampliação das noções de sagrado, pessoa, ancestralidade e existência para além dos referenciais exclusivamente antropocêntricos que historicamente marcaram o desenrolar de grande parte das ciências e do pensamento religioso.

O problema central que orienta esta investigação pode ser formulado da seguinte maneira: o que acontece com a própria noção de morte quando ela é interrogada a partir da experiência histórica e cosmológica Krenak? Mais especificamente, como os modos de relação com os mortos, os rituais funerários, o território e as presenças não humanas desestabilizam a compreensão da morte como acontecimento circunscrito ao indivíduo e encerrado em seu corpo? A questão, portanto, não consiste apenas em identificar aquilo que os Krenak “pensam” sobre a morte, mas em permitir que essa experiência interrogue as categorias pelas quais o próprio pesquisador reconhece algo como vida, morte, presença ou ausência. Para Viveiros de Castro (2018, p. 179), “a humanidade permanece imanente, reabsorvendo a grande maioria dos focos de transcendência que se acendem sem cessar na vasta floresta densa, diversa e abundante”. Nesse deslocamento, a morte deixa de constituir um objeto isolável de investigação para revelar-se como um ponto de condensação entre corpos, memórias, território e potências.

A aproximação com a experiência Krenak exige, antes de tudo, uma desconfiança em relação ao próprio desejo de tornar o mundo plenamente disponível à investigação. A escassez de registros sistemáticos sobre determinados aspectos de sua cosmologia e de suas práticas mortuárias não constitui simplesmente uma lacuna a ser preenchida pelo pesquisador, mas delimita um campo de opacidade que precisa ser metodologicamente preservado. Nem tudo o que existe em um mundo precisa converter-se em documento para adquirir consistência. Há saberes que persistem naquilo que se faz, nos modos de habitar, nos vínculos que se mantêm e também nos silêncios que não se oferecem à



captura. A tarefa interpretativa, nesse caso, não é substituir aquilo que não foi registrado por uma explicação totalizante, mas aprender a pensar a partir dos rastros, das relações e das próprias zonas de indeterminação que a experiência histórica Krenak apresenta. É nesse terreno que o perspectivismo ameríndio e as reflexões de Ailton Krenak são mobilizadas: não como uma grade conceitual destinada a traduzir o mundo Krenak para uma linguagem teórica previamente conhecida, mas como operadores de deslocamento capazes de comprometer as próprias categorias do intérprete. Mais do que aplicar uma teoria a um mundo, importa deixar que o encontro com esse mundo coloque a teoria em risco

É desse deslocamento que emerge a necessidade de uma outra atitude diante do real: uma hermenêutica que não parta da certeza de que interpretar significa ordenar, classificar e traduzir o mundo a partir de um único horizonte de inteligibilidade. O primeiro movimento deste trabalho, desenvolvido em “Hermenêutica selvagem: perspectivismo e abertura relacional”, parte justamente dessa fratura. Em diálogo com Eduardo Viveiros de Castro e Ailton Krenak, busca-se experimentar uma interpretação que não se coloque diante do mundo como quem o observa de fora, mas que se deixe afetar pelas relações que o constituem. Não se trata, portanto, de levar uma teoria até os Krenak, mas de colocá-la em risco no encontro com uma experiência de mundo na qual território, morte, ancestralidade e presença não aparecem como domínios separados. Chama-se aqui de selvagem essa hermenêutica que renuncia à domesticação prévia do real e aceita que compreender pode significar, antes de explicar, deslocar o próprio lugar a partir do qual se pergunta. O que está em jogo não é apenas interpretar outro mundo, mas permitir que esse encontro desestabilize a ideia de que existe apenas um modo legítimo de existir, perceber e fazer mundo.

1. Hermenêutica selvagem: perspectivismo e abertura relacional

A elaboração de uma chave teórica para pensar a morte em contextos indígenas requer abandonar a expectativa de que o conceito venha antes da experiência. No caso de Eduardo Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio não opera como uma teoria descritiva entre outras, mas como um deslocamento radical do ponto de observação. Para o autor “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano para o interior de cada existente” (Viveiros de Castro, 2018, p. 61).



Sua proposta interessa porque desmonta a soberania epistemológica do sujeito observador isolado e recusa a distribuição hierárquica que reserva ao humano a interioridade, a agência exclusiva e a interpretação do mundo. O que emerge dessa formulação é a percepção de que os seres não compartilham apenas um ambiente, mas disputam e produzem regimes distintos, porém entrelaçados, de existência.

A materialidade da existência, nesse quadro, não é um cenário neutro/passivo, mas a condição que define o acesso ao real, a forma de percepção e a posição relacional de cada ente. Assim, a realidade deixa de aparecer como superfície una, disponível a um olhar universal, e passa a se revelar como composição de perspectivas heterogêneas, em permanente troca. Essa inflexão teórica se torna particularmente relevante para a presente investigação porque impede que a morte Krenak seja reduzida a categorias previamente estabilizadas, abrindo espaço para compreendê-la a partir de sua própria lógica de múltiplas conexões.

O perspectivismo introduz a variação como condição constitutiva dos encontros e das próprias formas de existência. Para Viveiros de Castro, “o real surge como multiplicidade dinâmica e imanente, em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio” (2018, p. 111). A diferença, nesse horizonte, não aparece como desvio diante de uma realidade previamente estabilizada, mas como força que continuamente a produz e transforma. É nesse ponto que o multinaturalismo desloca radicalmente o paradigma multiculturalista: em vez de uma natureza única sobre a qual diferentes culturas projetariam interpretações diversas, encontram-se diferentes modos de constituição do mundo, inseparáveis das posições corporais e relacionais daqueles que o habitam. A natureza deixa, assim, de figurar como pano de fundo universal da experiência para tornar-se efeito e expressão das relações que a atravessam. Sob essa perspectiva, a morte também perde o estatuto de interrupção absoluta de uma individualidade encerrada em si mesma; ela passa a compor o próprio movimento de transformação pelo qual os seres mudam de posição, presença e relação no interior de uma realidade que jamais permanece inteiramente a mesma.

É precisamente nessa fricção que o presente trabalho encontra sua orientação. O perspectivismo, aqui, não será mobilizado como um esquema totalizante, mas como uma estratégia de deslocamento constante: ele permite reconhecer que a realidade é sempre coabitada por múltiplas vozes e modos de presença. Esse movimento ganha espessura



quando articulado às formulações de Ailton Krenak³, nas quais a crítica à civilização utilitária se converte em defesa de uma existência enraizada na interdependência, na memória e no parentesco com a terra. O autor desloca o pensamento da abstração para a experiência vivida, da separação para o vínculo, da ideia de humanidade como centro para uma noção de vida em comum com outras formas de estar no mundo; “Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2020, p. 83).

Essa inflexão permite deslocar a própria pergunta sobre o que significa morrer. Mais do que perguntar onde o morto “vai” ou o que resta de sua existência após a dissolução corporal, interessa compreender que tipo de presença emerge quando a forma anterior de existência se desfaz. No horizonte perspectivista, a morte pode ser pensada como uma alteração do modo de relação: o corpo deixa de ocupar a posição que sustentava sua presença entre os vivos, mas aquilo que o constituía como pessoa não se reduz ao desaparecimento dessa forma corporal. O morto permanece como uma alteridade que atravessa memórias, territórios, afetos e obrigações rituais, exigindo dos vivos não apenas lembrança, mas novas formas de relação. A morte, assim, não encerra simplesmente uma trajetória; ela redistribui presenças e responsabilidades, fazendo do próprio ato de morrer uma transformação nas relações que compõem o mundo.

Essa formulação ganha espessura quando posta em diálogo com Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), com a crítica à fantasia de separação que sustenta a civilização moderna. O autor aponta para a falência de uma humanidade que se imagina acima da terra e apartada de suas demais formas de vida. Em *A vida não é útil* (2020) essa mesma crítica se adensa na recusa de um futuro convertido em mercadoria, revelando que a temporalidade linear mecanicista, ao absolutizar progresso e utilidade, empobrece a experiência do existir. Já em *Futuro ancestral* (2022), o tempo deixa de ser linha de ruptura e passa a ser espessura de vínculos: o passado não é pura ausência, o amanhã não é promessa abstrata, e a terra não é suporte passivo, mas uma potência de possibilidades que continua a ensinar.

A questão, então, deixa de ser como representar adequadamente a experiência Krenak e passa a ser como permanecer diante dela sem reduzir sua diferença àquilo que

³ Ailton Alves Lacerda Krenak. Krenak é a família indígena, o povo, que vive na divisa de Espírito Santo e Minas Gerais. Ele nasceu em 1953, perto de um córrego que chamava Itabirinha, na bacia do Rio Doce. Líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta, escritor. É o primeiro indígena eleito para a Academia Brasileira de Letras.



nossas categorias já sabem nomear. Toda interpretação é também uma forma de relação e, por isso, carrega consigo o risco de transformar alteridade em objeto. Assumir esse risco exige uma escuta menos interessada em encerrar sentidos do que em acompanhar as forças que os mantêm em movimento. É nesse intervalo — entre o que pode ser dito e aquilo que insiste em escapar à palavra — que a experiência Krenak provoca a própria linguagem da pesquisa. A morte deixa, então, de ser apenas aquilo que se procura explicar e passa a atuar como uma questão que desorganiza nossas fronteiras entre corpo e presença, ausência e continuidade, vida e mundo.

É nesse contexto que a noção de “anímico” se torna teoricamente fecunda. O termo não é empregado aqui como referência a um estágio “primitivo” tyloriano da consciência ou a uma crença residual, mas como expressão de uma virada ontológica na qual o mundo se constitui por meio de vínculos, agenciamentos e reciprocidades entre humanos e não humanos. Para Isabelle Stengers (2017), “reativar o animismo” significa deslocar a racionalidade moderna de sua posição soberana, recusando a autoridade exclusiva de definir o que possui legitimidade ontológica. Para a autora belga, “reativar significa recuperar e, neste caso, recuperar a capacidade de honrar a experiência” (2017, p. 11). Já para a professora israelense Nurit Bird-David (2019), o animismo aparece como uma epistemologia relacional, em que o conhecimento emerge do próprio entrelaçamento entre os seres e o ambiente que compartilham (2019, p. 99). Sob essa perspectiva, o animismo não opera como sistema explicativo fechado, mas como abertura crítica diante das categorias que reduzem a morte a um acontecimento meramente biológico ou a uma resolução estritamente teológica.

A afirmação de que “a vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia utilitária” (Krenak, 2020, p. 108), permite pensar a existência como um movimento que inclui, em sua própria cadência, nascimento, respiração, desgaste, cessação e reconfiguração. A dança, aqui, não é apenas ornamento da vida: é sua forma elementar de acontecimento. O corpo que respira já participa dessa coreografia, e o instante em que o fôlego se interrompe não representa apenas um acidente exterior ao viver, mas uma alteração de ritmo no interior da própria sinfonia cósmica. Para Viveiros de Castro, “o objeto de toda transformação é necessariamente uma outra transformação, e não alguma substância originária” (Viveiros de Castro, 2018, p. 84).



Pensar a morte, nesse horizonte, exige abandonar a ideia de que ela interrompe um processo predestinado e reconhecer que ela pertence à oscilação mesma do existir.

Essa reflexão se aprofunda na afirmação do pensador indígena: “a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida” (Krenak, 2020, p. 100). A provocação aqui é mais radical do que uma simples ampliação do campo sensível: trata-se de admitir que a recusa em sentir-se atravessado pelo mundo já é, em si mesma, uma forma de morte em vida. Viveiros de Castro defende que “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (Viveiros de Castro, 2018, p. 96). O humano que insiste em se colocar à parte da paisagem, blindado na ilusão de autonomia, tornar-se-ia uma espécie de morto-vivo ontológico, porque extremou a ruptura entre si e o tecido de que depende. Nessa chave, a morte não é apenas o momento em que o organismo cessa; ela começa muito antes, toda vez que a consciência se impermeabiliza ao vínculo e se fecha à circulação da vida fora de si. O espelho de que fala Krenak expõe o quanto a existência só se sustenta na reciprocidade com aquilo que a excede. Essa compreensão relacional da existência não se manifesta apenas em formulações filosóficas abstratas, mas perpassa a experiência cotidiana, a organização do parentesco e os modos de habitar coletivamente o território.

Quando Aílton Krenak reflete: “não consigo nos imaginar separados da natureza. A gente pode até se distinguir dela na cabeça, mas não como organismo” (Krenak, 2020, p. 58), ele desmonta a pretensão de que a separação entre humanidade e mundo seja um fato real, quando ela é, na verdade, uma operação mental/racional do antropocentrismo. Essa distinção imaginada sustenta também a fantasia de que a morte poderia ser apartada da natureza, tratada como evento apenas doméstico ou metafísico. Mas a morte atravessa o organismo e a matéria em escalas contínuas: pulsa na flora intestinal, na morte de milhares de células e neurônios, na decomposição, nas trocas atmosféricas, nas cadeias alimentares, no ciclo das águas, no fundo do mar e na mata densa. Por isso, quando ele afirma que “quando falo de humanidade não estou falando só do *homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre” (Krenak, 2020, p. 09), o que se abre é uma ontologia ampliada das múltiplas manifestações de vida e finitude.

O que o perspectivismo torna possível perceber, então, não é simplesmente uma outra maneira de compreender a morte, mas a insuficiência de tratá-la como um



acontecimento restrito ao indivíduo. Quando a existência se constitui por vínculos, aquilo que chamamos de morte pode produzir deslocamentos que atravessam corpos, memórias, lugares e gerações. Mas essas relações não existem no vazio: ganham forma em uma história, em uma língua, em um território e nas presenças que o povo reconhece como parte de seu mundo. É nesse ponto que o pensamento precisa descer do plano das categorias para encontrar o chão Borum — onde a vida não apenas acontece, mas se aprende, se recorda e se sustenta.

2. *Borum/Krenak*

As primeiras referências a este povo datam do século XVI, quando eram referidos por colonizadores, jesuítas ou mesmo pelo povo Tupi pela denominação de Aimorés ou Tapuia⁴. Krenak foi o nome que se consolidou nas fontes e nos registros do Estado; Já na autodenominação identitária coletiva figura o nome *Borum*. “O nome Krenak deriva de um líder que conduziu a cisão de um grupo Gutkrák no início do século XX, na região do rio Pancas”⁵. Essa divisão não pode ser compreendida como um conflito interno isolado, mas como resultado das tensões geradas pelo contato com o Serviço de Proteção aos Índios, “provocando a divisão entre estes e ocasionando a formação de um novo grupo que se retiram para as cabeceiras do Córrego do Eme e ali se organizam construindo aldeias” (Soares, 1992, p. 85), evidenciando processos de reorganização indígena sob pressão colonial ou estatal. Com o tempo, o grupo liderado por essa liderança passou a ser identificado como “os Krenak”. A designação acabou se expandindo para a nomenclatura do povo.

Borum, esse etnônimo remete a agrupamentos que se identificaram historicamente no vale do Rio Doce. Em muitos contextos indígenas, a denominação da língua se entrelaça à autodenominação do próprio povo, de modo que idioma e etnia aparecem como dimensões de uma mesma continuidade histórica e cosmológica. A língua *Borum* pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e está associada aos povos historicamente

⁴ Nome dado pelos Tupi aos povos que não viviam no litoral e não eram do seu grupo. Inicialmente eram chamados de Tapuia (povos que moravam no interior), de Aimoré - termo que pode variar: Aim-Poré: habitante das brenhas. Aim-Boré: malfeitor. Aim-Buré: os que usam botoques de embaré - árvore barriguda. (Soares, 1992, p. 40).

⁵ Cinco narrativas dos índios Krenak, “os últimos Botocudos do Leste”. Elástica. 2020. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/5-narrativas-dos-indios-krenak-os-ultimos-botocudos-do-leste/>. Acesso em: 09/04/2026.



chamados de “botocudos”⁶. Hoje essa língua está extremamente ameaçada, com poucos falantes fluentes. Muitos Krenak falam principalmente português. O povo Krenak até 2017 se dividia em sete aldeias: a aldeia Krenak (antigo Eme), Atorã, Nakrehé, Naknenuk, Watu, Takruk e BorumErerré. Em um novo levantamento realizado em 2020 as aldeias já chegavam ao número de oito no total, com o acréscimo da aldeia Bakã (Brasil, 2023).

O termo *Borum* significa aproximadamente: “gente”, “ser humano”, “os humanos verdadeiros”. Essa forma de autodenominação aparece em muitos povos indígenas. O grupo se define primeiro pela condição de ser humano completo dentro de uma rede de parentesco e território. Assim: *Borum*, “pessoa”, não é apenas um nome étnico, é uma afirmação ontológica. Na cosmologia indígena a língua é: memória, território, relação com a natureza e forma de existir no mundo. Quando alguém fala *Borum*, não está apenas se comunicando ou passando informação, está experienciando uma forma de mundo. Cada palavra Krenak é impregnada de história e espiritualidade, sendo uma expressão da relação do povo com a natureza e seus ancestrais. Assim, a revitalização da língua não é apenas uma questão linguística, mas um ato de resistência cultural. A expressão “*Borum, tokón, yãm, krak nã yõk*” (humanos, espíritos, animais e árvores, todos são parentes – tradução nossa) e, “*Tokón yãm Borum nã wã*” (os *Tokón* caminham junto das pessoas – tradução nossa), ilustram a percepção interconectada que atravessa a cosmologia Krenak, refletindo e dissolvendo fronteiras rígidas entre identidade, sagrado e paisagem mutável.

Até o contato prolongado e às pressões de aldeamento, os Krenak praticavam uma economia de caça, coleta e pesca seminômade, com unidades domésticas que se fracionavam e reuniam conforme as necessidades de cada estação. A divisão de trabalho seguia sexo e idade: homens em trilhas e caças, mulheres na coleta, no processamento e nas responsabilidades reprodutivas e educativas, uma divisão que, longe de ser mera especialização técnica, era também um arranjo social. Nesse contexto a materialidade interconectada do cotidiano aparece diretamente envolvida na reprodução simbólica do mundo.

As etnografias contemporâneas e as histórias orais destacam que as mulheres Krenak são vetores privilegiados de preservação linguística, ritual e narrativa. A transmissão da língua *Borum*, a socialização inicial das crianças, as práticas de cuidado e

⁶ Quando se pensa em botocudos lembramos também do grande Raoni Kayapó (das terras do rio Xingu) lá para os lados do Mato Grosso. Observa-se como tentaram encaixar uma diversidade de povos e sabedorias dentro de uma categoria botoque/botocudos.



os saberes sobre plantas e práticas de subsistência costumam residir nas mulheres mais velhas. Em processos de revitalização cultural as lideranças femininas (xamãs mulheres, guardiãs de cantos e contadoras de histórias) têm papel central: reativam o repertório ritual, reintroduzem cantos, participam de processos de recuperação da língua e asseguram que os conhecimentos sobre rituais funerários e de cura persistam. Por essa razão, qualquer projeto de reparação ou apoio ao povo Krenak deve colocar a reconstrução do papel simbólico e material das mulheres como eixo estratégico⁷.

Uma personagem incontornável na história recente do povo Krenak é Laurita Félix, (do grupo Nakre-ehé e Miñajirum, oriundos do aldeamento do Pancas), cuja liderança e atuação atravessa dimensões: política e cosmológica, memória e linguagem. Laurita emerge como guardiã dos saberes coletivos, não apenas por preservar narrativas do passado, mas por reativá-las no presente como forma de resistência. Em um cenário marcado por deslocamentos forçados, fragmentações internas e perda territorial, sua liderança opera como força de recomposição, articulando vínculos entre gerações e reinscrevendo o povo Krenak em sua própria história. Sua autoridade se fundamenta na capacidade de sustentar e transmitir conhecimentos essenciais: a língua *Borum*, os cantos, os rituais e as formas de organização da vida. Nesse sentido, Laurita não apenas lidera: ela reencanta a continuidade, fazendo da tradição um campo ativo de reconstrução.

Essa força se desdobra e se intensifica na figura de sua filha, Marilza Félix, reconhecida como xamã, cuja atuação aprofunda a dimensão espiritual desse processo de revitalização. Marilza não ocupa apenas um lugar ritual, mas encarna uma mediação viva entre mundos, entre os ancestrais e os vivos, entre o visível e o invisível, entre aquilo que foi interrompido e aquilo que insiste em retornar. Ela reinscreve a prática xamânica como eixo organizador da vida coletiva, orientando ações que vão desde a cura até a retomada de práticas culturais esquecidas ou silenciadas. Sua presença evidencia, com clareza, o papel central das mulheres na engrenagem da vida Krenak: não como figuras secundárias, mas como núcleos de decisão, transmissão e criação.

A ocupação tradicional dos Krenak abrange a mata atlântica⁸ e os vales do leste brasileiro; expulsões, massacres e políticas coloniais de “guerra justa” forçaram

⁷ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo%3AKrenak>. Acesso em: 14/03/2026.

⁸ O território original dos Botocudos era a Mata Atlântica no Baixo Recôncavo Baiano, tendo sido expulsos do litoral pelos Tupi, quando passaram a ocupar a faixa de floresta paralela, conhecida por Floresta Latifoliada Tropical Úmida da Encosta ou Mata Pluvial Tropical, localizada entre a Mata Atlântica e o



deslocamentos sérios desde o século XIX, reduzindo dramaticamente a população e a extensão territorial originais. A reocupação judicial de áreas no final do século XX permitiu, após lutas longas, a restituição parcial de um território que permanece central para as práticas rituais e para o desenrolar do convívio em comunidade. Essas dinâmicas históricas explicam a fragilidade linguística atual (*Borum* reduzida a poucos falantes) e a precariedade de registros específicos.

As Cartas Régias do início do século XIX institucionalizaram a guerra ofensiva contra os chamados Botocudos, autorizando a formação de tropas especializadas, o confisco territorial e a utilização compulsória da mão de obra indígena. Sob o discurso da catequese e da civilização, consolidou-se juridicamente um regime de violência que articulava expansão territorial, exploração econômica e destruição das formas indígenas de vida.⁹

A violência territorial imposta ao povo Krenak excedeu em muito a mera retirada da posse da terra. Ela se desdobrou em um regime persistente de extração de madeira e minério, instaurando uma economia predatória que, geração após geração, corroeu as bases materiais e simbólicas da vida coletiva. O dano não incidiu apenas sobre a paisagem visível, mas sobre o próprio tecido de relação que fazia do território uma morada de memória, ancestralidade e pertencimento. O povo Krenak esteve submetido a “diversos processos de repressão, apagamento cultural e a relações de poder assimétricas oriundas do estado brasileiro (monárquico e republicano) e de grupos de elites agrárias que os levaram bem perto de uma aniquilação” (Genovez; Santana, 2025, p. 210). À medida que o espaço era devastado, não se perdia apenas um suporte físico de sobrevivência, mas também as condições de continuidade de um mundo compartilhado, em que terra, história e existência não se separavam.

Na sociedade contemporânea extremamente mecanicista e voraz, “tratam os rios de maneira tão desrespeitosa que dá a impressão de que sofreram um colapso afetivo em relação às preciosidades que a vida nos proporciona aqui na Terra” (Krenak, 2022, p. 13). A imagem não descreve apenas uma crise ecológica, mas revela uma falha mais profunda: a incapacidade de reconhecer o mundo como relação. Quando o rio deixa de ser

rebordo do Planalto. Depois do século XIX deslocaram-se para o sul, atingindo o rio Doce em Minas Gerais e Espírito Santo. (Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 11/04/2026).

⁹ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em 11/04/2026.



interlocutor e passa a ser recurso, algo se rompe antes mesmo da água secar. Para os Krenak, o Watu não é objeto de contemplação nem simples meio de subsistência; ele participa da constituição do próprio existir. Sua presença não se limita ao curso visível, mas atravessa tempos e espaços, orienta os gestos, inscreve no corpo uma forma de estar no mundo. A dimensão relacional do território aparece também nas memórias autobiográficas de Ailton Krenak, nas quais a experiência comunitária não se organiza pela lógica da propriedade individual, mas pela circulação compartilhada da vida cotidiana.

Minha vida de menino foi cheia de aventura porque eu estava no meio dos meus seis irmãos, 50 primos e um monte de tias. Esses camaradas todos eram como nossos parentes mais íntimos. A gente estava tudo perto um do outro e se anoitecesse podia dormir na casa da tia Preta, da tia Maria, de qualquer um, na casa dos seus primos, da sua mãe, da sua avó, dos seus tios. Se você tivesse em trânsito, no lugar que tivesse, não era estranho comer na casa dos seus parentes, era sua casa também. O dia nem bem amanhecia, a gente já estava aproveitando a primeira luz pra sair plantando, pegar boi, cabrito, cavalo, ir para os currais, onde pessoas estavam tirando leite das vacas pra beber na hora (Krenak, 2007).¹⁰

Nesse sentido, o território não se reduz a um espaço ocupado, mas se apresenta como uma trama viva em que matéria e experiência se entrelaçam. Não se trata apenas do lugar onde se vive, mas daquilo com que se vive e por meio do qual se aprende a existir. A pedra, a árvore, o relevo e o curso das águas não funcionam como simples sinais de uma realidade ausente; eles participam ativamente da formação da pertença e do vínculo. Conhecer, nesse horizonte, não é contemplar à distância, mas estar implicado, afetado e enredado. A devastação, portanto, não compromete apenas o ambiente físico, mas atinge também uma forma de sensibilidade que sabe ouvir o mundo como parente e não como recurso.

É precisamente nesse ponto que a análise precisa avançar: da história de estrutura e resistência para uma cosmologia que a reorganiza por dentro. Se o território é corpo ampliado e a língua é uma forma de mundo, a cosmologia torna-se o lugar em que essa relação ganha espessura, pois é nela que humanos, *anima*, animais, árvores e mortos deixam de ocupar posições isoladas e passam a compor sinfonias entre múltiplas

¹⁰ Rio de memórias. Museu da Pessoa. 2007. Disponível em: <https://museudapessoa.org/historia-de-vida/rio-de-mem-rias/>. Acesso em: 13/04/2026.



paisagens. É a essa arquitetura sagrada, feita de diversificadas potências em circulação, que o próximo movimento deste texto se dedica.

3. Identidade múltipla e cosmologia Krenak

Uma peça conceitual indispensável é a noção de pessoa como multiplicidade. Nas descrições etnográficas sobre os grupos botocudos do Leste (entre os quais os Krenak se situam) a identidade humana não é uma essência unitária: trata-se de um arranjo composto por um princípio central de identidade (o que muitas vezes observadores traduziram por “alma/potência principal”) e por múltiplos princípios ou potências vinculadas ao corpo, frequentemente interpretados por etnógrafos como “almas secundárias”. Essas categorias são aproximações analíticas; os termos nativos nem sempre correspondem ao léxico ocidental cristão de “alma”. O que, do ponto de vista prático e cosmológico, importa é que a pessoa só se torna plena pela incorporação e articulação dessas potências. Quando se fala em “sete almas” (uma principal + seis secundárias), está se traduzindo um modelo observacional que descreve essa multiplicidade, não fixando nomes etnográficos precisos.

Figura 1 - Gravura do século XIX retratando um membro do povo Botocudo (Krenak) adornado com botoque labial. A imagem de August Biard (1862) ilustra a tradição botocuda de modificações corporais.



Fonte: Um Botocudo, 1862, Auguste François Biard. *Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin* (inv. bbm/4983). Licença: Domínio público. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3192>. Acesso em: 10/04/2026.



Para Maria Paraíso (1992, p. 425), “a religião dos Botocudos acreditava na existência de quatro tipos de espíritos: os que viviam na esfera superior, os da esfera da natureza, os que viviam sob a forma de almas no interior dos corpos dos vivos e, finalmente, os do mundo subterrâneo”. Assim, a cosmologia Krenak articula distintas categorias interligadas de presenças: os *Marét* são potências das esferas superiores. Já o *Marét-khamaknian* é visto como uma figura emblemática e heroica, narrativamente personificada como “civilizador”; ontologicamente representa a condensação intensiva da potência criativa dos *Marét*, como uma singularidade dentro de um campo imanente de potências.

O ordenamento dos espíritos fazia-se a partir do mais velho, o herói civilizador *Marét-Khamaknian*. Ele viveria no céu e jamais viria à terra. Ele viveria nas estrelas, era muito alto, cabelos ruivos, cabeça branca. O *Marét-Khamaknian* era considerado uma entidade benevolente, que atendia aos pedidos da comunidade, mas que também castigava com chuvas, tempestades ou matando com o toque de sua flecha invisível. Era responsável pelo ensino de todo o conhecimento detido pelos Botocudos (Paraíso, 1992, p. 425).

Já os *Tokón* são definidos como potências da paisagem, moradores locais, presentes na chuva, nos animais, nas montanhas e matas, que escolhem interlocutores humanos (especialistas rituais, xamãs/pajés) para regular, em comunhão, o nível cotidiano das relações de reciprocidade entre a aldeia e a paisagem. Sua figura é funcionalmente análoga (mas não idêntica) aos *xapiri* Yanomami, que aparecem também como mediadores locais da vitalidade do mundo natural.

A separação entre os *Tokón* e os humanos constitui, na cosmologia Krenak/Botocudo, menos uma fratura definitiva do cosmos do que a condição mesma de sua inteligibilidade e de sua recomposição contínua. É precisamente porque as esferas, natural/sobrenatural, aparecem como dimensões da mesma trama, que o xamanismo adquire sua densidade: o xamã aparece como mediador de passagens, tradutor entre domínios, aquele que restitui comunicação ao que a experiência ordinária percebe como disperso. Por seu intermédio, os desejos dos *Marét* são conhecidos e atualizados, visto que, tanto os mitos quanto as demandas do cotidiano estão sempre em transformação. Na organização da floresta, os *tokón* passeiam pela aldeia, participam dos banquetes rituais e ajudam a reinscrever o convívio comunitário. Nessa arquitetura simbólica, o sagrado



não repousa em um além imóvel, mas circula como força de relação, e o xamã é o artífice dessa circulação.

Essa mesma lógica ajuda a compreender o lugar dos mortos. No universo Krenak, a morte não encerra a presença; ao contrário, ela a desloca para outro regime de atuação, no qual os *Nanitiong* permanecem implicados na vida dos vivos, exigindo cuidado, alimento e escuta. O trabalho ritual, então, não se limita a separar o morto da comunidade, mas a reorganizar os vínculos que a morte tensiona. Se os *Tokón* manifestam a pluralidade e a sacralidade da paisagem, o xamanismo surge para traduzir essa linguagem; se os mortos ameaçam se converter em força desordenadora quando esquecidos, o rito os reinsere numa economia de transformação. Assim, a cosmologia Krenak não pensa a unidade do universo como uma totalidade pronta, mas como uma tessitura sempre recomposta entre natureza, ancestralidade, potências e comunidade. Morrer, nesse horizonte, não é sair do real, mas entrar mais profundamente em seu jogo de imanência.

Já os *Nanitiong*: presenças derivadas dos mortos, são manifestações que atuam entre os vivos, podendo ser: portadores de aviso, poder reprodutivo e potencial perigo quando a ordem funerária é interrompida. Essas categorias operam como nós de um mesmo sistema de relações: os *Marét* instituem ordens macrossociais, os *Tokón* mantêm a vitalidade sagrada do mundo e os *Nanitiong* constroem a continuidade/ruptura entre gerações vivas e mortas. No relato de Paraíso (1992, p. 425), de acordo com a cosmologia Krenak, “quem visse um *Nanitiong* sem estar dormindo estava condenado à morte. Para evitar a gravidez espiritual, as mulheres deveriam dormir próximo à luz das fogueiras. Os filhos dessas relações chamavam-se *Nanitiong-krouk*”.

Em parte das narrativas contemporâneas, nota-se uma transformação na relação do povo Krenak com as entidades sagradas: os *Marét* perderam um pouco de espaço nas narrativas e no cotidiano, mas permanece o temor em relação aos *Nanitiong* e às presenças dos mortos que não foram devidamente alimentados ou cuidados ritualmente. Ao tempo que, os *Tokón* passam a assumir posição de maior proeminência na organização “cosmológica”, articulando-se de modo estreito com as tensões e dinâmicas políticas/sociais que atravessam esse povo.

Se a morte altera a posição da pessoa no tecido das relações, o acontecimento não se encerra no instante em que o corpo deixa de respirar. A passagem exige gestos, tempos, objetos, palavras e presenças/ausências; exige, sobretudo, que os vivos saibam



acompanhar aquilo que se transforma. É nesse fazer, e não apenas em uma concepção abstrata sobre a morte, que a cosmologia Krenak ganha corpo. O rito torna-se, assim, uma forma de cuidado diante do limiar, uma prática pela qual a comunidade responde à morte e, ao mesmo tempo, reorganiza sua própria relação com quem partiu. É dessa dimensão concreta, onde o luto se faz gesto, mito, realidade e memória, que tratamos a seguir.

4. Práticas rituais: do botoque ao ato de morrer

A prática dos botoques, implantes labiais e/ou auriculares que deram o rótulo “botocudo” às populações do leste, funciona muito além da estética: é rito de incorporação social/identitária e cosmológica. Etapas típicas registradas em fontes etnográficas e em relatos orais descrevem perfuração, inserção do adorno, cânticos, a presença de anciãos e especialistas, e rituais alimentares e de vigilância que acompanham a operação. O rito costuma ocorrer na primeira infância (durante os primeiros anos de vida, frequentemente a partir dos 4 anos), e seu efeito simbólico é duplo: legaliza a pessoa como membro social e a “costura” a um conjunto de potências que a tornam capaz de participar da vida ritual (sonhos, mediações, trocas matrimoniais futuras). Em termos ontológicos, o botoque é um expediente de incorporação e proteção: marca a criança como pessoa-parente na rede do mundo. A continuidade da prática na sua forma tradicional foi interrompida por processos de contato e assimilação cultural.

O rito funerário opera, nesse sentido, como uma tecnologia relacional precisa: não se limita a marcar a passagem, mas atua no encaminhamento diferencial dessas dimensões, conduzindo aquelas¹¹ que mantêm capacidade de continuidade, associadas ao domínio ancestral, e estabilizando outras que permanecem vinculadas ao corpo, ao território e ao túmulo. Elementos como alimentos, fogo, objetos e cânticos não possuem função meramente simbólica, mas constituem dispositivos de regulação desse processo, assegurando que as potências não entrem em desordem. Quando esse sistema ritual é interrompido, seja por ausência de especialistas, repressão histórica ou erosão das práticas, certas dimensões podem não ser devidamente conduzidas, condensando-se como *Nanitiong*, presenças que continuam a agir no mundo. Essas presenças não são unívocas: podem proteger, fecundar ou, em determinadas circunstâncias, anunciar desequilíbrios e

¹¹ “No ritual fúnebre, essas seis almas secundárias acompanham o cadáver invisivelmente até o túmulo, sobre o qual voavam, chorando”. (Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 10/04/2026.



riscos. Nesse quadro, aquilo que, de fora, poderia ser interpretado como doença ou conflito, inscreve-se, do ponto de vista interno, como efeito de falhas na condução ritual da morte.

As poucas descrições disponíveis (etnografia, relatórios oficiais) permitem uma singela aproximação diante de aspectos-chave dos ritos fúnebres Krenak. Em geral, o corpo do falecido não é imediatamente enterrado no solo, mas disposto sobre um jirau – uma estrutura elevada feita de galhos e plantas. Em volta do corpo, os parentes próximos mantêm um velório ritual contínuo. Uma fogueira é acesa junto ao jirau para manter calor e purificar; pode levar dias e noites. Os Krenak, mantendo o fogo aceso, rezam e conversam com o morto. Essa prática ritual expressa a proximidade e a materialidade da morte na ordem social e na relação com a própria identidade e com a paisagem. Após o “velório” os mortos são enterrados em covas rasas. Sobre o túmulo é construído uma espécie de pátio, feito com troncos de palmeira fincados nas quatro extremidades e recobertos com galhos de palmeira. “Enfeitavam o pátio com penas de aves e peles de animais. Era necessário alimentar os espíritos para que não se transformassem em onças (*kuparak*) e atacassem a aldeia” (Paraíso, 1992, p. 424).

Figura 2 - ilustrativa da descrição do túmulo e da prática funerária Krenak



Fonte: Imagem de I.A gerada pelo autor através do ChatGPT.

Para ajudar ilustrar essa prática funerária, segue um depoimento de Ailton Krenak, para Eduardo Ribeiro:



A Morte do Capitão

- Eu vou morrer, mas não quero que vocês me enterrem. Façam¹² um jirau e me coloquem em cima dele. E acendam uma fogueira para mim. Quero que vocês continuem gostando de mim. Se lembrando de mim. Passando a mão pelo meu cabelo. Que eu sempre vou olhar por vocês. Veio outra lua e a alma principal do velho Krenak deixou seu corpo. Todos se juntaram no seu *kieme* e acompanham suas seis esposas no choro ritual. As mulheres cortaram o cabelo em sinal de luto. Seu corpo foi colocado sobre um jirau, conforme seu desejo, sentado olhando para a frente, para a pedra do Krenak. Acenderam a fogueira e fizeram roças. E dias e noites os Krenak rezavam, mantendo o fogo aceso, acariciando-o eternamente, conversando com ele. Sua carne foi secando, secando e seu rosto murchou. Na face, apenas os bonitos olhos continuavam vivos. Seu corpo não se desfez. Para o povo Krenak, ele continua vivo, mantendo sua promessa de olhar por eles. Daí sua força e resistência.

Dos ossos dos cadáveres podem surgir espíritos que passariam a morar no mundo subterrâneo, no qual o sol brilhava durante a noite terrestre. Eram espíritos grandes, maus e negros¹³ que vagavam pela aldeia atacando os vivos, principalmente as mulheres, desenterravam os mortos, batiam no chão, assustando a todos, matando animais por espancamento. As vítimas se defendiam tentando surrá-los e evitando saírem de seus abrigos durante a noite. Nas descrições consultadas, o fogo aparece como elemento cerimonial, associado ao velório, e não como dispositivo de cremação. O “velório” no jirau e a vigilância mantêm o defunto em comunhão prolongada com a comunidade. Ao fim desse luto intenso, o corpo pode ser deixado no jirau por mais um longo período para finalmente ser enterrado. Fontes não detalham um rito único definitivo de sepultamento, o que sugere flexibilidade segundo o contexto.

Paralelamente ao tratamento do corpo, ofertas e rituais verbais também estão presentes. A comunidade canta, conversa e faz perguntas ao falecido como se estivesse presente. Embora não haja textos detalhados do conteúdo dos cânticos, o discurso ritual costuma comunicar aos mortos (e às suas potências) respeito e desejo de correta continuidade do processo natural de morrer, que almeja homenagem, mas também afastamento. O uso do *kieme* (maloca comunal) como espaço ritual reflete que o luto é social, pois reforça que o funeral ocorre no espaço coletivo.

¹² Cinco narrativas dos índios Krenak, “os últimos Botocudos do Leste”. Elástica. 2020. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/5-narrativas-dos-indios-krenak-os-ultimos-botocudos-do-leste/>. Acesso em: 10/04/2026.

¹³ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 23/03/2026.



Do botoque ao luto, os rituais Krenak revelam uma mesma preocupação: impedir que a existência se desagregue em isolamentos. O nascimento social da criança e a condução ritual dos mortos pertencem a uma lógica comum de vinculação, cuidado e circulação entre corpos, memória, território e ancestralidade. A morte, assim, não instaura um vazio absoluto, mas exige um trabalho contínuo de manutenção das relações para que a passagem não se converta em desordem. Essa compreensão torna ainda mais decisivo compreender o impacto produzido quando o próprio território é violentado, pois a devastação do Watu não atingiu apenas um rio, mas comprometeu os modos pelos quais os Krenak sustentam a continuidade entre vivos, mortos e paisagem. É nesse horizonte que o próximo tópico se insere.

5. Violência institucional e cosmológica

Desde o século XVI foram acusados de serem selvagens – justificativa usada nas Cartas Régias de 1808 para declarar “Guerra Justa” contra os botocudos¹⁴ – “e muitos grupos foram aldeados por militares, leigos e missionários em vários pontos dos atuais estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, em parte do litoral do Sudeste”¹⁵. Para os autores, “esse processo, estabelecido ao longo do século XIX, é denominado na história como ‘pacificação’, que incluiu não só o confinamento em aldeamentos com a intenção de controlar os Krenak, mas buscava integrá-los a lógica econômica” (Genovez; Santana, 2025, p. 214). A construção da Estrada de Ferro Vitória-Minas e a exploração de recursos naturais tornaram-se marcos da imposição de uma modernidade devastadora.

Em 1920, o governo mineiro lhes doou cerca de 4.000 hectares às margens do rio. Porém, disputas de terras e invasões (por colonos, SPI, fazendeiros) provocaram evasões sucessivas: em 1953 parte do povo foi transferido forçosamente para conviver com os Maxakalí em Minas, só retornando em 1959 para encontrar sua terra ocupada¹⁶. A objetificação dos corpos indígenas operou como extensão da própria guerra colonial. Para Pascoal (2017, p. 89). A coleta de crânios, a exposição pública de indígenas e a

¹⁴ “Já em 1800, construiu-se o primeiro quartel do rio Doce, o do Porto do Souza, na fronteira entre Espírito Santo e Minas Gerais, e iniciou-se a criação das Companhias de Pedestres, que visavam manter mobilizados homens treinados para combater os Botocudos.” (Paraíso, 1992, p. 416).

¹⁵ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 09/04/2026.

¹⁶ Luta pela demarcação do território indígena Krenak. Observatório dos conflitos ambientais de MG. 2013. Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/conflito/?id=184>. Acesso em: 10/04/2026.



transformação dos corpos Botocudos em “espécimes científicos” evidenciam uma racionalidade que reduzia pessoas, ancestrais e memórias a objetos de classificação.

A história recente guarda uma ferida institucional: o Reformatório¹⁷ Agrícola Indígena Krenak, criado no contexto da ditadura militar (1964-1985)¹⁸, funcionou como espaço de confinamento, trabalho forçado e violência contra indígenas considerados “rebeldes” ou “desajustados”. O reformatório expressou uma estratégia de controle e assimilação, com efeitos profundos sobre saberes, ritos e transmissão geracional, isto é, nega-se sobre as capacidades comunitárias de realizar práticas funerárias tradicionais e de “nascimento” para o mundo social como o rito de marcar as crianças. As memórias de tortura, deslocamento e humilhação contribuíram para a interrupção das práticas rituais e para a vulnerabilidade da ordem cosmológica local. Ao reconhecer essa violência histórica política/institucional, reconhece-se também o reflexo de tal processo de domesticação e opressão, que historicamente vai enfraquecendo outros modos de viver a condição humana.

Construído dentro da terra indígena entre os anos de 1969 e 1973, o Reformatório foi um centro de detenção direcionado exclusivamente para os indígenas em confronto com a lei. Ao longo de quatro anos de funcionamento, recebeu indígenas de mais de 15 etnias e vindos de mais de 11 estados. Após o episódio do reformatório, surgiu outra grande violência contemporânea: o *Watu* ferido (Mariana, MG). Em 5 de novembro de 2015 o rompimento da barragem de Fundão¹⁹ (Samarco) despejou 45 milhões de metros cúbicos de rejeitos da mineração de ferro ao longo da bacia do Rio Doce. Aílton Krenak (2022, p. 13) reforça que, “aquele material que desce na calha não é rio, mas detrito de uma civilização abusiva”. Dessa forma, o mundo que está organizado em torno do *Watu*

¹⁷ O Reformatório foi implantando sob a administração do Capitão Manoel Pinheiro, da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais. (Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 09/04/2026).

¹⁸ A União, através da instituída Lei nº 12.528/2011, reconheceu e demonstrou que a omissão e a violência direta do Estado brasileiro provocaram irreparáveis danos aos povos indígenas durante a ditadura militar. (As estruturas do Estado e as graves violações de direitos humanos. Comissão nacional da verdade. 2014. Disponível em: <https://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso em 09/04/2026).

¹⁹ Foram 35 municípios afetados pelo desastre no estado de Minas Gerais e 03 no estado do Espírito Santo. A lama de rejeitos matou mais de 11 toneladas de peixes por asfixia. Impactou flora e fauna de uma das principais bacias hidrográficas do país, contaminou águas subterrâneas, inviabilizou o serviço de abastecimento de água em diversos municípios por dias, impactou vidas de milhares de pessoas. (Direito das populações afetadas pelo rompimento da barragem de fundão: povo Krenak. Relatório de atividades: Clínica de Direitos Humanos UFMG. 2017. Disponível em: https://www.greenpeace.org.br/hubfs/Campanhas/Agua_Para_Quem/documentos/relatorio_greenpeace-cdh_krenak.pdf. Acesso em: 10/04/2026).



(o rio como ancestral e parente) sofre um grande abalo. O desastre não foi apenas dano ecológico: foi morte cosmológica, perda de memória, alimento e interlocutor espiritual.

O rio Doce para nós, ele já morreu. Para o povo Krenak, ele está morto. Aquela manifestação que nós fizemos na linha férrea foi um ritual de ..., foi um funeral. Nós estávamos velando o nosso rio Doce. Para muita gente, simplesmente era água que corria no Vale, mas para nós não. Para nós, era um irmão, um parente que estava do nosso lado 24 horas por dia. Então, ele morreu²⁰. (Félix, Laurita)

As vitórias jurídicas e os acordos de reparação não resolvem automaticamente a dimensão profunda da ferida: reparar juridicamente um dano não é o mesmo que restaurar a reciprocidade entre pessoas e rios. Em 2022, outro trágico ocorrido, o assassinato do indigenista Bruno Pereira e o jornalista Dom Phillips no Vale do Javari – associado à lutas territoriais devido a expansão do garimpo. Para Aílton Krenak (2019, p. 49), “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”. A violência, então, não incide apenas sobre a paisagem, ela alcança a própria faculdade de perceber o vivo.

Essa crítica aproxima-se da reflexão de Isabelle Stengers (2015), para quem a catástrofe contemporânea não deve ser compreendida apenas como uma sucessão de crises ambientais, políticas ou econômicas isoladas, mas como expressão de uma racionalidade civilizatória incapaz de reconhecer os limites de sua própria lógica de exploração. Ao discutir a “barbárie que se aproxima”, Stengers evidencia que o colapso ecológico não decorre de acidentes externos ao sistema moderno, mas de um modelo de mundo fundado na separação entre humanidade e Terra, progresso e reciprocidade, técnica e responsabilidade. Dessa forma, invoca-se uma inadiável reorientação das relações, antes *do tempo das catástrofes* como diria Stengers, isso se a humanidade já não estiver nele.

WATU
Corre hoje Rio Doce
Como se o tempo fosse,
Corre pra longe dos homens
Que de tesouros têm fome.
Corre no rumo do ontem

²⁰ Os Krenak e a morte do Watu. Narrativas do vale. Entrevista concedida na Terra Indígena Krenak. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWub-QrjRkc>. Acesso em: 10/04/2026.



Sob barragens que escondem
Pedras mais que preciosas
Em corredeiras vistas.
Corre ao tempo de glória
Como vive na memória,
Corre do amargo pranto
De noites sem acalanto.
Corre de volta do mar
E faz o tempo voltar.
(Nacif, 2023)

Se são toleráveis governos que praticam, confessam e incitam esse tipo de violência contra a vida, “a questão agora não é julgar a escolha que um ou outro desses tecnocratas faz do seu vocabulário ou da sua práxis, mas seria perguntar que paradigma civilizatório produz esses tipos de monstros” (Krenak, 2020)²¹. Nesse horizonte, a violência não aparece como exceção, mas como consequência de uma racionalidade que já operou, previamente, uma ruptura com o tecido vivo da existência. Ao tensionar esse paradigma, a reflexão aqui desenvolvida não se limita a denunciar seus efeitos, mas aponta para a necessidade de reconfigurar as bases a partir das quais se pensa a vida, a morte e a própria possibilidade de coexistência.

Considerações finais

Ao chegar ao final deste percurso, a morte entre os Krenak já não pode ser tomada como uma fronteira que simplesmente separa um antes de um depois. Ela aparece como um acontecimento que desloca relações, redistribui presenças e exige dos vivos novas formas de cuidado, memória e convivência. O que emerge dessa experiência é uma compreensão da existência na qual rios, montanhas, animais, árvores, ancestrais e humanos não ocupam compartimentos distintos do real, mas participam de uma mesma tessitura, continuamente refeita. Talvez seja justamente aí que resida a força provocadora do pensamento Krenak: não em oferecer outra explicação para a morte, mas em obrigarnos a perguntar se a própria ideia de uma existência individual, autônoma e separada não é uma construção demasiado estreita para dar conta daquilo que chamamos vida

O diálogo com o perspectivismo ameríndio aliado às formulações de Ailton Krenak permitiu refletir sobre um alargamento da percepção que se abre para uma noção

²¹ Envenenam a Terra por não acreditar que ela é um organismo vital. Elástica. 2020. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/ailton-krenak-entrevista-politica-natureza/>. Acesso em: 10/04/2026.



de identidade múltipla e dinâmica. Também mergulhamos nas práticas rituais funerárias, na presença dos *Tokón*, dos *Marét* e dos *Nanitiong*, bem como na centralidade do Watu, revelando uma ontologia em que a paisagem não constitui um cenário passivo da experiência humana, mas participa ativamente da produção da vida coletiva e espiritual. O ritual, nesse contexto, não opera como simples representação simbólica, mas como prática concreta de reorganização das relações entre vivos, mortos e território.

Ao mesmo tempo, a análise evidenciou que a violência sofrida pelo povo Krenak ultrapassa a dimensão política ou econômica. A expropriação territorial, os aldeamentos forçados, o Reformatório Krenak e a devastação do Rio Doce atingiram diretamente as condições de continuidade de seu mundo relacional. Quando o Watu é contaminado, não se destrói apenas um recurso hídrico; rompe-se um vínculo ancestral que sustenta modos de memória, cuidado, alimentação, ritual e pertencimento. A violência ambiental revela, assim, uma dimensão cosmológica mais profunda: ela interrompe circuitos de reciprocidade que organizam a própria inteligibilidade da existência.

É nesse ponto que a experiência Krenak provoca a Ciência da Religião para além da ampliação de seus objetos. Ela tensiona os próprios contornos com que a disciplina reconhece o religioso, ao mostrar que o sagrado pode não estar diante da vida, como uma dimensão separada, mas entranhado nela: no rio que guarda memória, no morto que ainda exige cuidado, no território que ensina e no ritual que recompõe aquilo que a morte deslocou. O desafio, talvez, seja menos encontrar novas definições para essas experiências do que aprender a escutá-las sem dissolver sua diferença.

Por isso, o que permanece ao final não é uma resposta acabada sobre a morte, mas uma mudança na pergunta. Talvez seja preciso reaprender a pensar a vida não como aquilo que se possui, mas como aquilo de que se participa. E talvez, então, a morte deixe de ser somente o nome de uma ausência para revelar uma verdade mais antiga e mais incômoda: nenhuma existência se sustenta sozinha. O que chamamos de mundo pode ser, afinal, apenas o nome que damos à trama de relações que ainda somos capazes de reconhecer.

Referências bibliográficas

BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” revisitado: pessoa, meio ambiente e epistemologia relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, jan./jul. 2019.



BRASIL. FUNAI. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Krenak de Sete Salões*. 2023. Documento interno. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas/rcid-pdf/arquivos-pdf/14-krenak_sete_saloes_final-17-04-23.pdf. Acesso em: 10 abr. 2026.

GENOVEZ, Patrícia F.; SANTANA, Girley B. *Memória, Território e Ancestralidade Krenak: a defesa dos direitos dos povos indígenas e os esforços da Organização dos Estados Americanos (OEA)*. *Revista de História de América*, 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Krenak – Povos Indígenas no Brasil*. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 5 abr. 2026.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

NACIF, Rodrigo Thurler. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da T.I Krenak de Sete Salões*. Portaria nº 786/FUNAI/PRES, Guarapuava, 2023.

PARÁISO, Maria Hilda Baqueiro. Os botocudos e sua trajetória histórica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 413-430.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 2017.

SOARES, Geralda Chaves. *Os Borum do Watu: os índios do Rio Doce*. Contagem: Cedefes, 1992.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, n. 62, p. 1-16, jul. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.