



Uma história policêntrica: diálogos entre a teoria da história e as narrativas Borum-Kren

A Polycentric History: Dialogues between the Theory of History and the Borum-Kren Narratives

Una historia policéntrica: diálogos entre la teoría de la historia y las narrativas Borum-Kren

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque [*]

Marcone de Souza Guedes [**]

Danilo Antônio Campos da Silva Borum-Kren [***]

Maycon Gabriel Sant'Ana Gomes [****]

[*] Professora aposentada da Universidade Federal de Ouro Preto. Doutora em História pela UFRJ (2005). Pós-doutorados em Ciências Religiosas (Laval, 2012), Teologia (FAJE, 2015) e História (UFF, 2021). Pesquisa cosmopolítica, territorialidades e sacralidades mineiras, além de ensino de história e memórias locais. E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com

[**] Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2026), onde também concluiu o mestrado (2021) e a licenciatura (2018). Possui pós-graduação lato sensu em Educação Especial e Inclusiva (2025). Professor efetivo da SEE de Minas Gerais. Desenvolve pesquisas vinculadas à História Ambiental, Ensino de História, História e (Pós) Humanidades. E-mail: marconeguedes04@gmail.com

[***] Cacique do povo Borum-Kren. Graduando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. É Chefe de Departamento de Cultura Indígena na Secretaria de Cultura e Turismo de Ouro Preto. E-mail: danilo.acs@aluno.ufop.edu.br

[****] Licenciado em Música pela UFOP e atua nas áreas de Educação Musical e Etnomusicologia, com interesse em memória social e práticas musicais tradicionais. E-mail: maycon.gomes@aluno.ufop.edu.br

Resumo: Este artigo procede a um cotejamento de narrativas enunciadas por integrantes do povo Borum-Kren (que se encontra na região centro-leste de Minas Gerais, principalmente nos municípios de Ouro Preto, Mariana e Ponte Nova) e produções historiográficas formuladas nas últimas décadas sobre a história indígena, com base em duas questões: as configurações étnico-comunitárias e as cosmovisões Borum, em particular aquelas do grupo Borum-Kren. O objetivo é refletir sobre a elaboração de uma teoria e de um ensino de História mais policêntricos, em afinidade com a proposta de descolonização das racionalidades ocidentais. Como conclusão, postula-se que o acionamento da temporalidade provinda das sociedades Borum, que entrecruza no presente o que é remetido ao passado e ao futuro pela concepção de duração constituída sob a matriz cultural ocidental, possibilita uma reativação de alianças interétnicas e de conexões pluriontológicas.

Palavras-chave: história indígena, Borum-Kren, teoria da história.

Abstract: This article compares narratives told by members of the Borum-Kren people (who live in the central-eastern region of Minas Gerais, mainly in the municipalities of Ouro Preto, Mariana and Ponte Nova) and historiographical productions formulated in recent decades on indigenous history, based on two issues: ethnic-community configurations and Borum worldviews, particularly those of the Borum-Kren group. The objective is to reflect on the development of a more polycentric theory and teaching of History, in line with the proposal for the decolonization of Western rationalities. In conclusion, it is postulated that the activation of temporality originating from Borum societies, which intersects in the present what is referred to the past and the future by the conception of duration constituted under the Western cultural matrix, enables a reactivation of interethnic alliances and of pluriontological connections.

Keywords: indigenous history, Borum-Kren, theory of history.

Resumen: Este artículo compara las narrativas de miembros del pueblo Borum-Kren (que se encuentra en la región centro-oriental de Minas Gerais, principalmente en los municipios de Ouro Preto, Mariana y Ponte Nova) y las producciones historiográficas formuladas en las últimas décadas sobre la historia indígena, a partir de dos cuestiones: las configuraciones étnico-comunitarias y las cosmovisiones Borum, en particular las del grupo Borum-Kren. El objetivo es reflexionar sobre el desarrollo de una teoría y enseñanza de la Historia más policéntrica, en línea con la propuesta de descolonización de las racionalidades occidentales. En conclusión, se postula que la activación de la temporalidad proveniente de las sociedades Borum, que intersecta en el presente lo referido al pasado y al futuro por la concepción de duración constituida bajo la matriz cultural occidental, posibilita una reactivación de alianzas interétnicas y de conexiones pluriontológicas.

Palabras clave: historia indígena, Borum-Kren, teoría de la historia.

Introdução

Este artigo resultou de pesquisa de iniciação científica¹ acerca das territorialidades e musicalidades dos Borum-Kren,² iniciada em outubro de 2024, em interlocução com o movimento de ressurgência protagonizado por este grupo indígena. Os antepassados desse povo originário já

¹ A pesquisa de iniciação científica intitulava-se “Territorialidades, culturas e sonoridades do povo indígena Borum-Kren na Região dos Inconfidentes em diálogo com a cosmopolítica”, sendo financiada pela Fapemig entre outubro de 2024 e setembro de 2025. Ela contou com a orientação da Profa. Dra. Virgínia Buarque e a participação do bolsista de graduação em Música Maycon Gomes e da colaboração voluntária do doutorando em História Marcone de Souza Guedes e do graduando em História Danilo Borum-Kren, todos integrantes da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

² Optamos pela grafia dos povos indígenas conforme disposto na *Convenção* da 1ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953, que indicou a não flexão em gênero e número e o emprego de iniciais maiúsculas. Parcela dos pesquisadores considera que “[...] escrever, por exemplo, os Araweté, em lugar de os arauetés, é um modo, certamente simbólico, de reconhecer um coletivo linguístico, étnico e territorial diferenciado dentro da ‘comunhão nacional’”. (A questão é outra, naturalmente, quando são os próprios índios que decidem como se haverá de grafar seu etnônimo, como acontece nos grupos que utilizam a escrita, em português e/ou no vernáculo nativo).” (Viveiros de Castro 1999, 163). No caso deste artigo, a opção por seguir-se o disposto na Convenção deveu-se ao emprego desta forma de enunciação (no singular) por integrantes do povo Borum-Kren, entre os quais um dos coautores do texto. Apenas no caso de transcrições literais mantivemos o uso do plural, em conformidade à escrita reproduzida.

habitavam a vasta região onde, em 1711, no âmbito da ocupação colonial, foram instalados os termos³ de Vila Rica (posteriormente Ouro Preto) e de Vila do Ribeirão do Carmo (depois Mariana). E eles se mantiveram presentes nessa espacialidade, a despeito de seu apagamento em registros político-administrativos, eclesiásticos e científico-culturais, até a contemporaneidade.

O povo Borum-Kren obteve seu reconhecimento oficial em 2019, mediante a atuação do Coletivo Borum-Kren Vivos e Fortes, liderado pelo cacique Danilo Borum-Kren. Nesse sentido, foram “reconhecido[s] [...] pelo Conselho Municipal de Igualdade Racial (COMPIR/OP) da Prefeitura de Ouro Preto-MG, por meio da Resolução n. 1/2022, de 13 de maio de 2022, bem como pelo CEDEFES⁴ e pela FUNAI.” (Vieira 2025, 36). Como descreve o cacique Danilo:

A gente descobriu que a gente era considerado como povo extinto e nisso a gente então precisou de criar um movimento organizado para que a gente pudesse falar que não, que a gente não era um povo extinto. Então, no final de 2021, [início de] 2022, a primeira conquista foi que a gente voltou pra lista dos povos indígenas de Minas Gerais através do CEDEFES, onde as pessoas começaram a falar ‘Nós estamos aqui, a gente existe’. (Borum-Kren 2025, 5s-29s)

Os integrantes desse Coletivo procederam, inclusive, à escolha de sua denominação enquanto grupo Borum. Observe-se que os povos Borum, hoje presentes em parcela expressiva dos estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, combinam uma diversidade multiétnica com o compartilhamento de aspectos socioculturais, linguísticos e históricos (Mattos 2024, 111-112; 114). Assim, os Borum

[...] mantém sua coesão quer pela consciência de terem um passado comum, distinto do de outros povos, quer pela visão de mundo herdada de seus antepassados, forjada pelas experiências vividas no decorrer de sua história, da história de seu contato com os colonizadores, quer ainda pela linguagem própria, que resiste, não obstante os múltiplos fatores negativos que atuaram no sentido de sua extinção. (Seki 1992, 8).

Cabe ainda mencionar que entre os séculos XVIII e XX, os povos Borum foram costumeiramente designados pelos conquistadores das terras mineiras sob o etnônimo genérico e pejorativo de “Botocudo”, em referência aos adornos auriculares e labiais utilizados por esses

³ Por “termo” de uma vila colonial compreende-se a sede urbana e uma área rural, geralmente bastante ampla, onde estavam situados os povoados ou arraiais, distribuídos por freguesias ou paróquias (divisão eclesiástica). Paulatinamente, muitas vilas foram transformadas em cidades, a exemplo de Mariana (1745) e Ouro Preto (1823). Note-se que “Nas colônias [portuguesas], a denominação termo de vila foi utilizada em detrimento da de município. No caso do Brasil no período imperial, ambas as denominações foram utilizadas indistintamente.” (Chaves 2013, 818).

⁴ “O CEDEFES é uma Organização Não-Governamental, sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, com sede e foro na cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, Brasil. Seu objetivo é promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. O nome escolhido para o Centro, fundado em 1985, é uma homenagem a Eloy Ferreira da Silva, trabalhador rural e sindicalista, assassinado em 16 de dezembro de 1984, no Vale do São Francisco, Minas Gerais.”. Informação disponível em: <https://www.cedefes.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 18 jun. 2025.

agrupamentos indígenas.⁵ Diante do imperativo de reconhecimento identitário, antes de tudo por si mesmos enquanto etnia singular, os Borum dos antigos termos de Vila Rica e Vila do Carmo então optaram por autodesignar-se Borum-Kren:

Mas quem é esse povo? Isto é o que eu e outros indígenas de Ouro Preto estamos nos esforçando para responder. [...] Sabemos que o povo Borum-Kren faz parte do tronco linguístico Macro-Jê,⁶ não somos Tupi-guarani. Mas o restante era muito incerto. Os indígenas que habitaram esse território durante o período colonial foram chamados por várias denominações diferentes. Uma dela era ‘Cataguases’, uma expressão tupi associada a um tipo de vegetação de montanha. [...] Também fomos chamados de Aimorés⁷ ou, mais geralmente, Botocudos. [...] Mas não parou aí. Também fomos chamados de Guarachués⁸, ou ainda de Arêdes, vocábulo mais difundido no município de Itabirito. [...] a gente também já foi chamado de Batatás, outra expressão proveniente do idioma tupi, que quer dizer ‘duro, difícil’. Seria algo como ‘duro de matar’. [...] Então, a gente foi fazer uma pesquisa, começamos a conversar com os mais idosos, como a minha avó, que faleceu com 93 anos em 2014. E minha avó trazia à memória principalmente três palavras: ‘Botocudo’, ‘Borum’ e ‘Kren’. Kren quer dizer cabeça, e Borum quer dizer gente, povo. A partir daí unimos essas duas palavras para formar a designação de nossa etnia indígena ‘Borum Kren’. (Borum-Kren 2025, 107).

Buscamos, neste artigo, contribuir para um diálogo (reconhecidamente tensional e mutuamente questionador) entre os saberes acadêmico e indígena no tocante à narrativa histórica. No primeiro tópico, recapitulamos os esforços do povo Borum-Kren em enunciar sua própria história e, com isso, contribuir para uma problematização da teoria da história e do ensino de história, com vistas à sua descolonização. No segundo item, cotejamos interpretações sobre as configurações étnico-comunitárias Borum-Kren vivenciadas desde o século XVIII (no âmbito das práticas de resistência ao domínio ocidentalizado e de recriação de identidades ameríndias), formuladas tanto por esse povo (e veiculadas em reportagens, vídeos e entrevistas), como pela historiografia nas últimas décadas. Na terceira e última parte, discorremos sobre a cosmovisão Borum-Kren, enunciada por alguns de seus

⁵ “Esses ornamentos eram feitos da madeira extraída da barriguda que, depois de cortada nas dimensões desejadas, era desidratada no fogo, o que a tornava leve e branca. Após essa fase, o botoque era pintado à base de urucu e jenipapo com desenhos geométricos. Eram os homens que confeccionavam os botoques [...]. Os de uso feminino eram menores, mas também feitos e implantados pelos homens, únicos conhecedores e com direito de exercerem tal atividade.” (Paraíso 1992, 423-424).

⁶ “A primeira percepção de um conjunto de línguas incluindo as que hoje chamamos de família Jê foi a de Carl Friedrich Philipp von Martius, que em suas *Contribuições para a etnografia e a linguística da América e principalmente do Brasil* (1863 e 1867) [...] criou o termo classificatório Gez ou Crans [...] Tanto o nome Gez como o nome Crans, ele criou a partir das sílabas finais recorrentes em diversos nomes de povos Jê, como Apinagez e Crenguez ou Aponegicrans e Capiécrans. [...] Em 1924, Paul Rivet apresentou sua classificação das línguas da América do Sul e das Antilhas, com 77 famílias linguísticas, uma das quais a Jê, dividida em Jê oriental (Botocudo, Kamakã, Panháme, Coroado e Puri), Jê setentrional (Timbira), Jê central (Kayapó, Akuém) e Jê meridional (Kaingáng e Ingaín).” (Rodrigues 2002).

⁷ O nome Aimoré era uma designação, com sentido negativo, pela qual os Tupis designavam alguns povos indígenas inicialmente designados como Tapuia e depois Macro-Jê. O termo significa “moradores das brenhas”. Vários autores consideravam o termo um antecessor da designação “Botocudo”.

⁸ Este vocábulo estava diretamente associado ao termo “guará” (espécie de garça): Guarachué seriam “os que correm como a guará”.

intelectuais/lideranças, bem como apresentada em produções historiográficas. Por fim, na conclusão, discutimos como as narrativas históricas Borum-Kren possibilitam ao saber histórico de matriz ocidental uma reconsideração de sua compreensão acerca da temporalidade, o que implica em sua alteração em formatos mais policêntricos.

Desafios de narrar a própria história Borum-Kren

Através de mobilizações e parcerias político-culturais empreendidas por seu Coletivo, a exemplo de recentes produções cinematográficas,⁹ os Borum-Kren buscam ser protagonistas na narrativa de sua própria história. Como narram Dalila Coelho Borum-Kren e Emi Borum-Kren no *teaser* do documentário *Um lugar Borum-Kren* (2025),

- Quando a gente escreveu o roteiro, eu, Emi, a Maíra¹⁰ e o Di¹¹, foi de fato um trabalho conjunto. A gente fez várias reuniões, muitas horas de conversa, visitas e entrevistas com várias pessoas do povo, para que o roteiro se baseasse nas nossas experiências individuais e coletivas. Com a nossa ancestralidade indígena e com todas as particularidades de um povo em retomada.

- Sim, quando a gente fala de retomada, estamos falando de: a junção dos saberes que ficaram espalhados no território. Os saberes, os fazeres, que resistiram ao processo de genocídio. Então o filme, ele é uma estratégia de luta social, de direito à memória, e direito de existir. (Dalila e Emi Borum-Kren 2025, 3min 30s - 4min 13s).

Algumas iniciativas também vêm sendo empreendidas pelos Borum-Kren no campo das performances. Assim, por exemplo, no Festival de Inverno de Ouro Preto de 2023, houve um evento ritualístico de “acendimento do fogo”, que incluiu “[...] a narração da história do fogo, com manifestação de canto, na forma tradicional da cultura indígena do povo Borum-Kren.” (Fiu-Festival de Inverno Universitário 2023).¹² Periodicamente, são também promovidos eventos de contação de

⁹ Podem ser mencionadas as atuações de Emi Borum-Kren e Dalila Coelho Borum-Kren, co-roteiristas, junto com Maíra Lana, dos longas-metragens *Um lugar Borum-Kren* e *Nan Borum-Kren, Origem*. Sobre o primeiro desses filmes, o produtor Marco Aurélio Ribeiro relata: “*Um lugar Borum-Kren* é um documentário de cerca de 90 minutos, que vai ser produzido pela Navalha Produtora Audiovisual em Ouro Preto e seus arredores. Esse projeto foi contemplado em primeiro lugar no edital de desenvolvimento da Lei Paulo Gustavo de Minas Gerais.” (Ribeiro apud *Um lugar Borum-Kren* 2025).

¹⁰ Maíra Lana é diretora audiovisual e teatral, roteirista e editora, mestre em Artes Cênicas e especialista em teatro musicado pela UniRio. Graduada em Direção Teatral e Interpretação pela UFOP. Coursou edição e montagem na Escola de Cinema Darcy Ribeiro.

Informações disponíveis em: <https://www.linkedin.com/in/ma%C3%ADra-lana-01b71b72/?originalSubdomain=br>. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹¹ Di Morreti. Formado em Rádio/TV (FAAP) e Jornalismo (PUC), iniciou sua carreira como redator de programas de Rádio e TV e roteirista de vídeos institucionais. Desde o início dos anos 90, consolidou sua trajetória profissional como roteirista de cinema, professor e consultor de roteiros.

¹² “A atividade foi proposta por membros do Parentes, articulação de pessoas indígenas na Universidade Federal de Ouro Preto, buscando promover uma conscientização da população acadêmica e local sobre as existências indígenas no Brasil.” (Fiu-Festival de Inverno Universitário 2023).

histórias, como o conduzido em 2024 pelo grupo de estudos Jagy Nak,¹³ “que se dedica à investigação da comunidade Borum-Kren. O grupo visa fazer um trabalho etnográfico e histórico a respeito dos elementos que compõem o cultivo da terra, bem como da história, materialidade, lenda, espiritualidade e fazeres desse povo.” (Silva 2024, 23).

Consideramos que as narrativas proferidas nesses filmes, rituais e contações de história podem ser aproximadas da concepção de “escrevivência”, em sua elaboração por Conceição Evaristo: “A escrevivência não é a escrita de si, porque esta se esgota no próprio sujeito. Ela carrega a vivência da coletividade.” (Evaristo apud Herminio 2022, s.p.).¹⁴

Outra autoexpressão Borum-Kren, que também relata seu modo de ser no mundo, é o grafismo, com seus específicos significados ancestrais e maneiras singulares de produção do material (tintura extraída do jenipapo e do carvão), de configuração de padrões gráficos (como o *krang*, que atualiza a potência da serpente)¹⁵ e formas de proceder à pintura corporal (Vieira 2025, 45-46).¹⁶

Uma ousada aspiração desse Coletivo, associada à sua expressão linguística, é a futura elaboração de

um dicionário da língua Borum-Kren, para divulgar nas escolas. Nesse processo, eu descobri que um religioso, que percorreu a bacia do rio Doce no século XIX chegou a elaborar esse dicionário¹⁷. Aí eu comparei as palavras que tinha levantado com as que estavam nesse livro e fiquei impressionado, havia muitas similitudes. [...] essas linguagens dentro do tronco Macro-Jê são por vezes muito parecidas (Borum-Kren 2025, 119).

Outra frente de atuação dos integrantes Borum-Kren, esta já em franca implementação, abarca o campo acadêmico¹⁸, à qual este artigo vem a somar-se por sua coautoria.

¹³ Informação disponível na rede social Instagram, em:

https://www.instagram.com/p/DIgY9NaOH2B/?locale=zh_CN&hl=bg. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹⁴ Já no campo da literatura indígena, especialmente aquela de cunho testemunhal, na esteira de trabalhos emblemáticos como os lançados por David Kopenawa e Ailton Krenak, ainda não há produções Borum-Kren.

¹⁵ Segundo Ananda Borum-Kren, “a Krang, grafismo do meu povo Borum-Kren, grafismo que representa a serpente. É de força porque o meu povo é um povo de guerra, então a gente está sempre buscando proteger nosso corpo e espírito através da pintura, da força do jenipapo.” (apud Vieira 2025, 46).

¹⁶ Um exemplo é o uso do grafismo por Camila Borum-Kren e Ananda Borum-Kren durante o Encontro Nacional de Juventude Indígena, ocorrido em dezembro de 2024 (Vieira 2025, 44). Uma fotografia desse uso encontra-se disponível na rede social Instagram, em:

<https://www.instagram.com/p/DDmyFKVvmt4/?igsh=MTFiNmkyMTQzam8zMg==>. Acesso em: 11 mai. 2026.

¹⁷ Para uma listagem dos dicionários existentes acerca do idioma empregado pelos grupos Borum, ver Seki, 1990.

¹⁸ Podemos citar, neste sentido, os trabalhos de Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren (2024); de Sérgley de Matos Neves (2022) (que se reconhece como integrante da etnia Borum-Kren e elaborou trabalho de conclusão de curso em Arquitetura e Urbanismo pela UFOP sobre tal povo na contemporaneidade); de Gabrielle Reis Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren (bioarqueóloga e artesã, cuja pesquisa abordou a existência da criança indígena Nimu Borum, encontrada durante uma escavação em Diamantina, em sepultura remontada a 600 e 1300 anos antes do tempo presente).

Os povos indígenas há tempos vêm sofrendo com a falta de conhecimento da sociedade sobre quem são e como vivem. Na busca de manter sua cultura viva procuram conhecer a educação que vem das Universidades e fazem desse conhecimento uma ferramenta não apenas de registro, mas como um instrumento de crítica e de compreensão de uma cultura que é receptiva e a utilizam para dar visibilidade à sua luta e resistência (Dorrico et al. 2018, 40).

Nessa perspectiva, afirma Danilo Borum-kren:

Os antigos já falavam por alto sobre essa guerra [contra os ‘Botocudo’, iniciada em 1808 e apenas oficialmente concluída em 1831] mas, a partir do aprofundamento, descobriu-se uma situação de violência bem maior do que se imaginava, uma violência de 210 anos em nossa terra. A gente foi considerado inimigo [...] desde 1775 até 1985, a gente viu uma violência muito pesada sobre nosso povo em nossa terra, e nossos antepassados não falavam que era indígena para não morrer, para não perder as coisas. A gente começou a ver e começou a sentir a necessidade de intensificar essa busca pela nossa história e tradição e valorizar. (Borum-Kren 2023).

Com isso, os Borum-Kren agregam-se à incitação que vem sendo desencadeada pelos povos indígenas no Brasil em prol de uma reconfiguração da teoria e do ensino de História, sob a perspectiva de uma descolonização do pensamento (Viveiros de Castro 2012, 254)¹⁹ – no caso, da inteligibilidade histórica ocidentalizada –, com aberturas a outras cosmologias, outras epistemologias.

Em resposta a tais provocações, a teoria da história tem atentado para a produção de narrativas policêntricas, em que memórias e relatos indígenas se imiscuem a abordagens orientadas por perspectivas (de procedência europeia) pautadas numa compreensão mais universalista do processo histórico (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 85; 88):

[...] acreditamos que se torna cada vez mais necessário que a ‘história indígena’ seja incorporada, pensada e debatida não apenas como história indígena, a partir de um jogo de aproximação e distanciamento, de incorporação e coexistência/resistência. Afinal, essa história não se limita apenas a uma questão de antecedentes de uma outra história (sobre o protagonismo indígena na história, uma já forte tradição historiográfica constituiu-se no Brasil desde a década de 1970 [...]). [...]

Interessante reconhecer, portanto, que narrativas historiográficas ameríndias podem se apresentar de início apenas como mais uma versão nas disputas por identidades, este baseado numa exclusão patente e histórica. Mas a proposta transcende esta dimensão pois possibilita outras lógicas para o processo histórico [...]. Repensar centrismos, ou re-escrever uma história sem centros [...]. (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 85; 88).

A adoção de uma abordagem policêntrica pela teoria da história refuta, assim, a existência de um único centro produtor de historicidade e de interpretação legítima do passado. Em paralelo, ela reconhece a promoção de múltiplos regimes de historicidade, entre os quais se situam as narrativas

¹⁹ Cf. o próprio Viveiros de Castro (2012, 254): “Essa expressão ‘descolonização do pensamento’ não chega a ser uma invenção minha. Eu a devo ter lido em algum lugar, embora não lembre se li, nem onde. Ela surgiu para mim em um contexto dialógico, no debate que travei com meu amigo Philippe Descola em janeiro de 2009, mediado por Bruno Latour. Não lembro por que exatamente, a horas tantas retorqui: ‘não, temos que fazer a descolonização: a antropologia é a descolonização permanente do pensamento’. A palavra ‘permanente’ remete é claro a *topos* trotskista da revolução permanente. A alusão à revolução permanente era provocativa; o que eu queria dizer era: ‘nós não estamos aqui para fazer taxonomia, nem para organizar cognitivamente o mundo; nós estamos aqui para fazer uma revolução permanente’. Uma revolução ‘em pensamento’, ‘no pensamento’. Uma descolonização permanente do pensamento.”

produzidas pelos povos indígenas acerca de sua própria história. A articulação entre policentrismo histórico e narrativas indígenas implica não apenas a ampliação do *corpus* documental da história, mas uma reconfiguração dos próprios fundamentos da disciplina. O problema deixa de ser exclusivamente “incluir novas vozes” em uma narrativa já estabelecida e passa a envolver o reconhecimento de diferentes ontologias do tempo, da memória e da agência histórica. Ressalte-se, contudo, que tais ontologias mostram-se indissociáveis de experiências protagonizadas pelos povos indígenas na relação com a territorialidade, ou seja, com específicas condições materiais de existência, não se limitando ao plano das ideias ou das sensibilidades – nas maneiras indígenas de viver, tais instâncias apresentam-se indissociáveis.²⁰ O desafio contemporâneo para os povos indígenas, em sua expressiva diversidade na sociedade brasileira, é proceder à atualização (ou revitalização) dessas ontologias em dinâmicas de expropriação que, embora não mais coloniais, perduram atingidas pela colonialidade, entendidas como um processo estrutural de extração de recursos materiais e intangíveis capitaneado por poderes transnacionais (europeus, norte-americanos e mais recentemente chineses), em detrimento da autonomia dos povos e culturas locais.²¹

Também o ensino de história vem procedendo a uma reelaboração reflexiva quanto a seu proceder acerca dos povos indígenas em Minas Gerais. Observe-se que em junho de 2024, o município de Mariana, um dos territórios seculares do povo Borum-Kren, sancionou a Lei n. 3.798, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas escolas municipais a partir de 2025. Tal normativa veio somar-se à legislação federal n. 11.645/2008, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tornando obrigatório o ensino da cultura afro-brasileira e indígena tanto em instituições públicas quanto privadas²². De forma concomitante, “Os livros didáticos têm apresentado na atualidade algumas mudanças, apresentando uma iconografia renovada, incluindo imagens em que os indígenas aparecem fora dos estereótipos tradicionalmente atribuídos a eles. Também aparecem em outras temporalidades além do início da colonização, apesar

²⁰ Daí, inclusive, a opção da pesquisa de iniciação científica desenvolvida pelos autores em esboçar uma história policêntrica entrecruzando territorialidades e musicalidades indígenas.

²¹ Um exemplo elucidativo dessa atualização-revitalização nos é fornecida pela tese de doutorado em Etnomusicologia do pesquisador Ricardo Jamal Júnior. Segundo o autor, os Tikmũ'ũn (Maxacali, na designação ocidental), povo indígena do norte de Minas Gerais, significam a história como uma prática de guerra, “possibilidade que sempre esteve presente no passado mítico, sobretudo no que tange à sua relação imediata com a aquisição de víveres, mas não só” (Jamal Júnior, 2017, 42), podendo incluir também variadas possibilidades de predação simbólica. Cabe então, como proporciona o autor em sua pesquisa, uma atenção acurada aos sentidos de “guerra” para os Tikmũ'ũn, em sua singularidade perante os conteúdos ocidentalizados do mesmo termo.

²² Essa legislação ampliou o escopo da Lei n. 10.639/2003, que tornara obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira, incluindo a história e cultura dos povos indígenas. Podem ser também citadas a Lei n. 12.288/2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial e a Lei n. 12.711/2012, referente à política de cotas para ingresso na educação superior de estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas.

de ainda ser em poucos momentos” (Silveira 2020, 2). Mostra-se, portanto, imperioso o desafio de “produzir subsídios teórico-metodológicos para a proposição de currículo pluriepistêmico para a formação docente, possibilitando ensino, pesquisa e gestão da educação a partir de diálogo pluriversal com saberes africanos e indígenas” (Lima 2022, 72).

Configurações étnico-comunitárias

Pouco antes do final do século XVII, integrantes de etnias Borum habitavam um extenso território que, grosso modo, viria a corresponder aos antigos termos de Vila Rica e de Vila do Ribeirão do Carmo, unidades político-administrativas da colonização portuguesa, instituídas em 1711²³. Percorrendo esta área em andarilhagens constantes²⁴, esses indígenas Borum (inclusive os antepassados do grupo que hoje se denomina Borum-Kren), mantinham profunda relação com as ambiências dos rios, das montanhas e das matas dessa região: “[...] é bom mencionar que a territorialidade é uma questão essencial no universo Borum.” (Pascoal 2010, 43).

Essa área faz parte da Serra do Espinhaço, que se estende entre Minas Gerais e Bahia, com altitudes variadas. Ela integra igualmente o atual Quadrilátero Ferrífero, com seus rentáveis depósitos geológicos de ferro, ouro e manganês. Importantes bacias hidrográficas percorrem a região: do rio Doce, do rio das Velhas, do rio Piranga e do rio Paraopeba. Os biomas aí existentes são diversos, mesclando vegetação e fauna característicos de Mata Atlântica e de cerrado (UFMG/ICOMOS 2019, 23-24). Desse entorno, afirmam estudos historiográficos, os ancestrais dos Borum-Kren retiravam sua sobrevivência econômica:

De nômades coletores, aos poucos os Borum foram se transformando (e sendo transformados) em agricultores sedentários. [...] Com a implantação da agricultura, os homens se encarregavam de limpar o terreno e realizar o plantio, cabendo às mulheres a colheita. A caça e a pesca eram atividades primordialmente masculinas, e a coleta realizada por ambos os gêneros, porém mais frequente entre as mulheres. Tão logo conheceram os cachorros por intermédio dos brancos, de quem os compravam ou roubavam, os Borum os empregavam nas caçadas. [...] A pesca, além de sua importante função na economia doméstica, parece ser um meio sempre usado para estabelecer relações com os não índios. (Pascoal 2010, 44-45).

Entendimento similar é partilhado por Danilo Borum-Kren: “Os grupos indígenas do passado [nos antigos termos de Ouro Preto e Mariana] faziam roçados temporários, e viviam deles e das

²³ Este território se estendia ao menos dos atuais municípios de Ponte Nova a Brumadinho, na região centro-leste do Estado de Minas Gerais.

²⁴ “Há que se notar também que a maioria dos povos indígenas são em algum grau nômades, circulando por determinada área ou território de acordo com as atividades anuais, ou ainda devido a contingências históricas. Vários são os relatos sobre alguns subgrupos que habitavam as cabeceiras de tal ou tal rio, mas que se dirigiam a outros locais a fim de realizar trocas comerciais ou fazer a guerra a um determinado grupo rival.” (Pascoal 2010, 43).

guarnições da floresta. Por isso, as pesquisas arqueológicas aqui na região têm encontrado tantos vestígios: um machado de pedra ali, um fragmento de cerâmica aqui...” (Borum-Kren 2025, 114).

Sob a perspectiva de um saber histórico policêntrico, é possível perceber como o modo de vida dos povos Borum sugere uma concepção de história profundamente vinculada à memória territorial e às relações entre humanos e outros-que-humanos. Todos esses entes, por suas conexões e comunicações, apresentam-se como agentes constitutivos da experiência histórica, desafiando a separação moderna entre natureza e sociedade. Todavia, tal reconhecimento da singularidade da concepção histórica dos Borum só muito recentemente vem sendo promovido pela historiografia acadêmica, pois durante séculos os Borum foram tidos por diferentes modalidades de escrita histórica como

‘Errantes’, ‘vadios’, ‘vagabundos’, ‘corredores’, ‘índios do corso’, [...] sempre com imenso desprezo por seu nomadismo, pela impermanência dos seus assentamentos, pela fragilidade das suas habitações, por seu gosto inveterado pela caça, pela pesca e pela vida na mata... Desprezo que, por sua vez, não deixava de ser revelador de um certo apego destes mesmos agentes por suas formas de vida sedentárias, pela rigidez e perenidade de suas edificações, pelas formas centralizadas de organização política, pelas práticas agrícolas e pastoris. Por muito tempo, é verdade, contrastes como esses fomentaram imagens antropológicas assimétricas e hierarquicamente ordenadas, de modo que os valores de uns (dos europeus) fossem projetados enquanto valores últimos dos outros (dos indígenas), isto é, ideais aos quais todos estes povos deveriam naturalmente aspirar ou ascender. O esquema é o evolucionismo clássico: a sociedade europeia como destino inexorável, o colonialismo como catalisador sociológico universal (Romero 2015, 13).

Em alinhamento a essa percepção histórica mono-cultural, a expansão colonial portuguesa e, posteriormente, os projetos imperiais e republicanos de ocupação econômica do interior mineiro, que priorizaram a exploração mineral, a abertura de rotas comerciais e a formação de núcleos urbanos, sobretudo ao longo dos rios, alteraram profundamente as ecologias locais, como indica Ailton Krenak (2020, 49): “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”.

A guerra com outras etnias indígenas Borum era também fonte de recursos, embora igualmente desafio à permanência do grupo em uma dada região: “De forma mais ou menos uníssona, estes estudos aceitam que [...] havia um grande circuito de relações entre os vários subgrupos Borum, no qual a guerra exerceria um papel privilegiado enquanto motor dessas relações. Os objetivos da guerra seriam principalmente a captura de mulheres para serem feitas esposas.” (Pascoal 2010, 26). Segundo a historiografia,

O ‘rapto’ de mulheres [entre os Borum] acontecia quando, em combate, um grupo tornava-se reconhecidamente dominante. Nessas situações, as mulheres migravam para o grupo vencedor e, na maioria das vezes, não demonstravam interesse em retornar para o grupo

antigo. Ainda que mediada por violências intertribais, as ‘esposas’ eram, desta maneira trocadas ritualmente (Mattos 2004, 169).

Contudo, como problematiza Pascoal (2010, 62-63),

Não me agrada pensar que o roubo de mulheres fosse por pura escassez desse ‘bem’ [...] havia algo bastante valorizado nos outros grupos, que precisava ser capturado e incorporado. Até porque as mulheres raptadas não demonstravam interesse em voltar aos subgrupos dos quais foram retiradas, como já descrito por Misságia de Mattos.²⁵ Definir esse bem é que se mostra tarefa árdua. Seriam nomes ou cantos (comum em grupos jê, por exemplo)? Seria o ‘conhecimento’ sobre o território [...]? Será que as mulheres tinham um valor especial dentro do sistema relacional do xamanismo, que não conseguimos visualizar?

Tudo mudou com a invasão colonial e a conquista das terras, a partir da última década do século XVII. Inicialmente, os povos Borum foram atacados e chacinados. A historiografia, ao abordar tal violência, muitas vezes recorre ao conceito de etnocídio, entendido como um processo sistemático de destruição dos laços socioculturais de grupos étnicos, acompanhado ou não da eliminação física de seus integrantes (Moreira 2020, 396). Simultaneamente, as mulheres indígenas foram sistematicamente estupradas, numa fatídica experiência histórica que Bárbara Flores Borum-Kren retoma, com base na reflexão de Andréa Smith:²⁶

O projeto de violência sexual colonial estabelece a ideologia de que os corpos indígenas são inerentemente violáveis – e, por extensão, que as terras indígenas também são inerentemente violáveis. Como consequência dessa colonização e abuso de seus corpos, os povos indígenas aprendem a internalizar o ódio por si mesmos, porque a imagem corporal está integralmente relacionada à autoestima. Quando o corpo não é respeitado, a pessoa começa a se odiar. (Smith apud Flores Borum-Kren, Pereira 2024, 8).²⁷

Um outro depoimento, concedido pelo senhor Cesar, morador do bairro Cabeças, em Ouro Preto, descreve sob outros ângulos tais práticas de violência contra as mulheres Borum, uma das quais era sua bisavó:

Eles vieram matando os índios, aí a menina fugiu. Quando ela fugiu, o rapaz falou ‘Opa, é mulher, não mata. Se vocês matarem, mato você também’. Tá, é mulher. Aí, jogou o laço, pegou ela pela... pela cinturinha, né? Pegou ela pelo laço, examinou direitinho, levou para a fazenda. Foi levada para a fazenda. Acabou de criar a menina, casou com ela. Minha bisavó, olha pra você ver, casou com ela. (apud Neves 2022, 107).

²⁵ Referência supracitada.

²⁶ Ex-professora assistente de Cultura Americana e Estudos da Mulher na Universidade de Michigan, cofundadora do INCITE! Mulheres Negras Contra a Violência e da filial de Chicado da Woman of All Red Nations. Esta autora se autorreconhece como indígena Cherokee.

²⁷ No original: “The project of colonial sexual violence establishes the ideology that Native bodies are inherently violable - and by extension, that Native lands are also inherently violable. As a consequence of this colonization and abuse of their bodies, Indian (indigenous) people learn to internalize self-hatred, because body image is integrally related to self-esteem. When one's body is not respected, one begins to hate oneself.”. As autoras refererem-se à seguinte publicação: SMITH, Andrea. *Conquest: sexual violence and american indian genocide*. South and Press Cambridge, MA. Canada, 2005. p. 12.

Paralelamente, centenas de indígenas foram submetidos ao escravismo do “gentio da terra”, que nas áreas dos antigos termos de Vila Rica/Ouro Preto e Vila do Carmo/Mariana se fez presente sobretudo na primeira metade do século XVIII. A historiografia, por várias décadas, caracterizou a escravidão indígena aí promovida como residual e conjuntural; seria a falta de recursos para adquirir africanos escravizados que levaria à escravização dos povos originários. Porém, a escravidão indígena nessa região impactou fortemente a vida dos povos nativos como a própria constituição da sociedade colonial (Pinheiro 2021, 272).

Segundo o historiador Renato Pinto Venâncio (1997), os indígenas tiveram ativa participação na produção econômica desses dois núcleos coloniais nas décadas iniciais do Setecentos. Os cativos do sexo masculino eram empregados em diversas atividades: na extração aurífera; no transporte de mercadorias essenciais à prática do garimpo (inclusive pela pequena quantidade de animais de carga então disponíveis); na obtenção de suprimentos através da caça, da pesca e da coleta (de grande importância devido à irregularidade das linhas de abastecimento). Já as mulheres indígenas eram encarregadas do artesanato doméstico e da agricultura de subsistência (voltada principalmente para as lavouras de milho, banana, mandioca e cana-de-açúcar). Cabe mencionar o conhecimento portado pelos povos originários na promoção de tais atividades, o que muito favoreceu a sobrevivência dos colonizadores nos anos iniciais de ocupação da região. A população indígena escravizada também foi levada à migração forçada, sobretudo em obras públicas fora dos termos de Vila Rica e Vila do Carmo, a exemplo da melhoria do caminho que ligava Minas Gerais ao Rio de Janeiro durante o governo do Conde de Assumar, entre 1717-1720.

Ainda de acordo com Venâncio, os cativos indígenas ficaram conhecidos como “carijós”, “negros da terra” ou “cabras da terra”²⁸. Eles alcançavam valores elevados nas transações de compra e venda, ao menos quando comparados com aqueles aprisionados no território paulista. Contudo, o preço de africanos escravizados era ainda mais elevado, chegando ao dobro ou até ao triplo daquele pago por um indígena. Tal diferença é atribuída pelo historiador tanto ao preconceito em relação aos indígenas (tidos como indolentes), como ao envelhecimento e doenças que paulatinamente os atingiram desde o início do século XVIII. Em paralelo, não houve expressiva renovação dos grupos indígenas escravizados nos primeiros centros urbanos minerários de Minas, porque a exploração aurífera mostrava-se bem mais rentável do que as expedições de apresamento dos povos originários.

²⁸ Muitas pesquisas históricas sobre os indígenas em Minas Gerais concluíram não ser exequível recuperar o específico pertencimento étnico de grande parte dessa população, justamente por terem sido tratadas nas fontes documentais por tais epítetos. Em paralelo, como indicado nos parágrafos seguintes, foi o caráter da indianidade – situação de carijós ou gentio da terra e seus descendentes – o lugar de distinção desses povos (ver Resende 2013, 14).

E devido às péssimas condições de trabalho, assim como à fome e às doenças,²⁹ as taxas de natalidade eram muito baixas, enquanto as de mortalidade eram bem elevadas (Venâncio 1997).

Mas os indígenas resistiram bravamente à escravização, muitas vezes através de fugas para áreas de mata ainda não ocupadas no norte e do leste da Capitania de Minas, mas também através de ataques aos povoados. Por vezes, grupos Borum até então rivais se uniam frente ao colonizador, seu inimigo comum (Mattos 2024, 122). Acionando sua cultura guerreira diante da ferocidade incontrolável das lideranças “brancas”, os Borum faziam guerra, mas que não se limitava à violência física: “[...] ela pode ser constitutiva mesma na luta pela conjuração do Estado [desde os tempos coloniais], se colocar contra as forças unificadoras, contra a história unilinear. Nesse sentido, sim, a guerra permanece declarada. Podemos, finalmente, pensar que existem formas de violência, formas de predação calibradas, controladas, e interessadas na coexistência das multiplicidades.” (Tugny, Jamal Júnior 2015, 176).

Não obstante, em várias ocasiões os indígenas Borum também tomaram a iniciativa de propor negociações de paz, diante da superioridade militar e populacional dos invasores. Sua moeda de troca era sua força de trabalho, a participação em guerras luso-brasileiras contra outros grupos indígenas e a entrega de crianças, preferencialmente capturadas dos grupos com os quais travavam embate. As autoridades estimulavam essa adesão, pois os indígenas conheciam as matas, as táticas de guerra e os idiomas. Em desdobramento, a “pacificação” acordada com o colonizador geralmente implicava no acirramento dos conflitos interétnicos entre os indígenas (Moreira 2020, 401).

Em outras ocasiões, os Borum também se associavam a africanos e seus descendentes escravizados que escapavam de seus senhores rumo a quilombos (Mattos 2024, 114). Dessa maneira, “[...] o quilombo foi, e é, um fenômeno essencialmente interétnico, permeado de grande diversidade. É sabido que o aquilombamento é um fenômeno inerente à escravidão, visto que a fuga se constituiu como uma das estratégias de resistência mais utilizadas contra o regime de cativo [...] o indígena, o branco e o mestiço também se aquilombavam [...]” (Santos 2024, 80-81). Dessa maneira, de acordo com Mestre Badu, patriarca do quilombo Mato do Tição,³⁰

²⁹ Os indígenas cativos faleciam numa proporção três vezes mais elevada do que a dos escravizados africanos e seus descendentes. As principais doenças que os acometiam eram a varíola (provinda de contatos com africanos de regiões afetadas) e a malária (resultante do desequilíbrio ecológico provocado pela derrubada das matas), assim como pneumonia e tuberculose (Venâncio 1997).

³⁰ “A comunidade quilombola de Mato do Tição – constituída por membros da família Siqueira – está situada a cerca de 4 km da sede do município de Jaboticatubas, na região Metropolitana Belo Horizonte. É também chamada Matição.” (CEDEFES, s. d.). Portanto, trata-se de um território percorrido pelas andarilhagens dos antepassados dos atuais Borum-Kren ao menos desde o século XVII.

Quilombo e aldeia falam a mesma língua. [...] Eu quero agradecer meus parentes índios porque se a natureza ainda tem vida é porque o povo índio e os quilombolas estão preservando a natureza. [...] Porque uma pessoa que vive nas matas como meu parente índio e eu, que sou quilombola, o que temos de sabedoria? Nós temos que aprender com a natureza, a natureza é que passa pra gente. [...] infelizmente, vieram os poderosos e tomaram a terra de nós. Agora vivemos lambendo rebarba. Mas o pouco que sobrou nós vamos preservar, somando a força dos índios e dos quilombolas, para nós não deixar o mundo acabar! O mundo não acaba não, é nós que acabamos. (apud Angelis, Oliveira 2025, 106)

Tais uniões interétnicas entre indígenas e africanos nos antigos termos de Vila Rica e Vila do Ribeirão do Carmo foram também destacadas por Danilo Borum-Kren:

Essa questão da interface indígena-africana é muito grande aqui em Ouro Preto. Eu até falo que é quase impossível um indígena aqui não ter sangue de algum ancestral africano e é muito difícil um negro daqui não ter uma ancestralidade indígena. Foram dois grupos muito violentados, explorados, dizimados. E os dois grupos fugiam, iam para a mata, área de grandes riscos para o português, por seu desconhecimento do território. Surgiram os quilombos, e nesse momento o diálogo afro-ameríndio foi crucial. Houve um compartilhamento de saberes em relação aos alimentos, às técnicas... [...] As próprias rotas para os quilombos eram geralmente trilhas indígenas. Por exemplo, em Ouro Preto, no distrito de Miguel Burnier, a Pedra do Vigia era um ponto de referência para as fugas. Dali, indígenas e africanos iam para Brumadinho, Belo Vale. Essa região tornou-se um sítio arqueológico muito exponencial. Por outro lado, diante da contradição das políticas de reconhecimento no Brasil, houve povos indígenas que acabaram se autodeclarando quilombolas, como ocorreu na região de Diamantina. (Borum-Kren 2025, 114).

Portanto, o contexto de escravidão provocou uma intensa interação entre indígenas e africanos, o que se opõe à ideia de substituição do trabalho dos primeiros pelos segundos, logo após as primeiras décadas da colonização. Dilui-se, assim, o espectro do isolamento dos povos nativos (Pinheiro 2021, 275-276).

Com o decréscimo quantitativo dos ameríndios cativos nos termos de Vila Rica e Vila do Carmo já ao final da década de 1720, parte dos indígenas que aí residiam ficou invisibilizada junto aos forros e livres empobrecidos, que buscavam sobreviver atuando nas precárias e pontuais demandas de serviços nas fazendas, lavras e áreas urbanas, bem como do contrabando, roubo e garimpo clandestino (Venâncio 1997). A situação de miséria e o preconceito racial os forçava a prestar todo tipo de serviço, o que os mantinha, na prática, associados à condição de escravizados. (Pinheiro 2021, 274). Diante disso, mostra-se emblemático que já na década de 1730, se o “gentio da terra” deixou praticamente de ser mencionado nas listagens de escravizados destinadas a nortear a cobrança do imposto de “capitação”, ele passou a ser arrolado entre os criminosos (Venâncio 1997).

Em 1758, passou a vigorar o alvará real que estendia a liberdade concedida aos indígenas do Grão Pará e Maranhão aos “índios do Brasil”³¹. Essa mesma legislação instituiu o Diretório dos Índios, que operou como um instrumento de regulação do trabalho indígena, que desde então, ao

³¹ Esta legislação fora antecedida por outra mais antiga, de 1609, dirigida a toda Colônia, mas que não teve aplicação prática (Pinheiro 2021, 273).

menos oficialmente, foram isentos da condição de escravizados. Na prática, havia uma constante demanda de mão-de-obra, o que dificultou bastante a obtenção da liberdade indígena (apenas juridicamente estabelecida). Em tal conjuntura de ameaça ou de usurpação da liberdade, vários indígenas recorreram à Justiça, movendo ações cíveis contra aqueles que buscavam mantê-los em cativeiro (Pinheiro 2021, 273-275). Destribalizados por várias razões, integrantes de diversas etnias, sucessivas gerações reiteraram com insistência sua condição indígena, tendo sido denominados pela historiografia como “índios coloniais” e, em relação ao período posterior, “índios imperiais”. (Resende, Langfur 2007).

O ápice da violência contra os Borum em Minas Gerais ocorreu a partir da segunda metade do século XVIII, mais especificamente entre 1765 e 1769, estando concentrado na parte oriental da Capitania (fora, portanto, da territorialidade abarcada por este artigo). A conquista sistemática dessa região, conhecida como “Sertões do Leste”, foi motivada pela busca de novas riquezas minerais e pela tentativa de desenvolvimento da agricultura e comércio. Entre 1755 e 1804, foram para aí direcionadas quase cem expedições militares e paramilitares, visando conquistas e ocupações. Tais incursões acarretavam uma espiral crescente de violência, porque elas deflagravam reações armadas por parte dos indígenas, as quais, por sua vez suscitavam outras tantas mobilizações de represália por parte dos colonizadores (Resende, Langfur 2007). Sobre essa conjuntura histórica, Danilo Borum-Kren afirma que:

Na antiga Vila Rica, que no Império tornou-se cidade de Ouro Preto, não era assumido que houvesse povos indígenas na região. Seria uma desqualificação para o lugar, segundo a mentalidade da época. E quando eram avistados agrupamentos indígenas nas redondezas, eles eram duramente perseguidos. Por exemplo, o então o governador da Capitania de Minas, Dom Antônio de Noronha³², decretou guerra aos indígenas da região, para garantir que as valiosas terras estivessem sob controle da Coroa portuguesa. (Borum-Kren 2025, 108).

Data desse mesmo período uma transformação na representação que se fazia dos indígenas. Até então eram vistos, na ótica dos colonos, como ingênuos, fracos, carentes de auxílio. Mas quando a política dos governadores passou a ser mais agressiva, com ocupação dos territórios que ocupavam, o tema da antropofagia foi reinventado, justificativa para conquista (Resende 2013, 64).

No século XIX, os Borum foram alvo de outra forte investida militar por parte da Coroa portuguesa, que em 1808 havia se deslocado para o Brasil a fim de escapar da invasão napoleônica³³. Com a declaração de guerra aos “Botocudo”, nesse mesmo ano, houve grande matança dos grupos

³² Dom Antônio de Noronha foi governador da Capitania de Minas Gerais a partir de 1776. Tendo sido coronel de um Regimento no Alentejo, criou o Regimento de Cavalaria Regular de Minas Gerais, por ordem de Dom José I.

³³ Conforme já mencionado neste artigo à página 8.

indígenas resistentes à ocupação e cativeiro dos sobreviventes. Tais investidas efetivamente provocaram um recrudescimento da escravização indígena,³⁴ inclusive através do tráfico de crianças, denominadas *kurucas* na língua Borum (Paraíso 2006, 92).³⁵ A Carta Régia que procedeu a essa declaração responsabilizou os “Botocudo” pelo conflito, devido a seus ataques contra os portugueses e sua não aceitação do governo lusitano; de forma concomitante, os caracterizava como capazes dos piores atos de “selvageria”, em consonância com a mudança na sua representação, acima descrita (Moreira 2020, 403). Em 1831 foi revogada a decretação da guerra, mas ela continuou de modo oficioso até o início do século XX (Moreira 2020, 392). Abordando esse período, Danilo Borum-Kren descreve que:

E em 13 de maio de 1808 Dom João VI decretou a chamada ‘guerra justa’³⁶ contra os ‘Botocudo’. E os despojos dos indígenas mortos eram apresentados como troféus. Inclusive, uma explicação para o nome do bairro das Cabeças, em Ouro Preto, era o de ser um local de exibição dos indígenas mortos. As orelhas dos índios eram cortadas como comprovação dos ‘serviços prestados’ e obtenção da recompensa paga aos mercenários que assim procedessem.³⁷ (Borum-Kren 2025, 108).

Outra prática que implementava a escravização não declarada dos Borum foi a extensão, desde 1831, da legislação aplicada aos órfãos de povos ainda não conquistados. Com isso, os indígenas eram entregues à tutela de particulares ou de instituições estatais, que poderiam empregar sua força de trabalho em suposta troca por educação, aprendizagem de ofício, vestuário, catequese e cuidados médicos. Eventualmente, os particulares deveriam pagar um soldo a seus tutelados, caso os gastos que lhe eram atribuídos tivessem sido por eles ressarcidos com trabalho (Moreira 2020, 393-394).³⁸ Além disso, era permitido ao Estado arregimentar compulsoriamente indígenas para serviços públicos e militar³⁹, ainda que fosse obrigatório o pagamento de soldo. Dessa maneira, o recurso ao trabalho indígena era disputado entre o Estado e os particulares (Moreira 2020, 394).

³⁴ Ainda que cativo, o indígena aprisionado em guerra não era juridicamente entendido como mercadoria, não podendo ser marcado a ferro, vendido, taxado ou transmitido por herança. (Moreira 2020, 393).

³⁵ Esse tráfico de indígenas obtido por apresamento consistia em um efetivo ato de caça, inclusive com utilização de cachorros bem treinados; quando uma aldeia era atacada, os homens geralmente eram mortos e as mulheres e crianças aprisionadas (Moreira 2020, 397).

³⁶ A declaração de “guerra justa” foi utilizada no Brasil do século XVI ao XVIII com base numa instituição europeia criada durante as Cruzadas. Embora tenha sido abolida desde 1757 pelo Diretório dos Índios, foi retomada em 1808.

³⁷ Assim, por exemplo, mesmo depois de expirada a declaração de guerra aos “Botocudo”, em 1831, o comandante do distrito de São Mateus, no Espírito Santo, regressou à instalação militar em 1838, com trezentas orelhas arrancadas aos indígenas vencidos, cf. Oliveira 2009, 47.

³⁸ Este regime tutelar replicava o estabelecido na Carta Régia de 1798, que aboliu o Diretório dos Índios (Moreira 2020, 393).

³⁹ Segundo Vânia Moreira (2020, 394), os indígenas temiam sobretudo o serviço militar.

Havia ainda a promoção de aldeamentos, entregues a militares e depois a missionários católicos na segunda metade do século XVIII e ao longo do XIX. Mas eles não estavam localizados no antigo território dos antepassados do povo Borum-Kren, pois as Coroas portuguesa e brasileira não permitiam a sua criação em áreas de mineração, como indica Danilo Borum-Kren: “Aldeamento indígena, propriamente falando, nunca houve em Ouro Preto, por tratar-se de área de mineração. Os aldeamentos ficavam em outras áreas, geralmente dedicadas à pecuária” (Borum-Kren 2025, 114).

Em suma, ao longo do século XIX, a intensificação da ocupação colonial e imperial do território anteriormente habitado por povos Borum acelerou e ampliou seu genocídio e desestruturou seus sistemas socioeconômicos de sobrevivência, além de estimular os conflitos armados entre os indígenas (Moreira 2020, 399). As terras porventura ainda ocupadas por povos indígenas deveriam ser administradas (ou até vendidas) pelo Diretor Geral de Índios de cada província do Império, segundo o Regulamento das Missões, de 1854, legislação praticamente concomitante à Lei de Terras de 1850, que validou as propriedades oriundas de sesmarias e outras concessões do Governo, bem como proibiu, a partir daí, qualquer aquisição de terras devolutas que não fosse por compra (Azanha 2001).

Toda essa violência era tolerada e o desaparecimento dos ameríndios era naturalizado, porque atribuídos à incapacidade dos Borum em se elevarem aos padrões civilizatórios da época (Moreira 2020, 403). Segundo Danilo Borum-Kren,

Diante desse morticínio, os grupos indígenas que antes circulavam por Ouro Preto começaram a se dividir em pequenos núcleos familiares, que continuavam a percorrer grandes distâncias. O principal ponto de referência eram as montanhas, como a serra de Ouro Branco, o pico do Itacolomi, colinas em Miguel Burnier e Santo Antônio do Leite. Perto de Itabirito, houve mesmo a denominação de uma área como ‘Corredor Aredes’: ela tinha início na Serra da Moeda, seguia pelo Cantarella e parte do Capanema, e ia dar no Caraça. (Borum-Kren 2025, 109).

Com o advento da República, a presença indígena na maioria dos municípios minerários que se haviam autonomizado dos antigos termos de Vila Rica e Vila do Carmo era tida como praticamente inexistente. Em parte, isso deveu-se ao forte preconceito social contra tais etnias, tidas como culturalmente inferiores, além de outros atributos pejorativos. Ademais, a legislação do país, que criminalizava a vadiagem, era também utilizada para pressionar tais povos a aceitarem trabalhar em fazendas, indústrias e aberturas de ferrovias e estradas na região, mas sem o reconhecimento de sua condição de indígenas. De acordo com Danilo Borum-Kren,

Quando, no final do século XIX, começou a extração do ferro, principalmente no atual distrito de Miguel Burnier, com a instalação da usina, era preciso haver lenha, haver carvão. Houve então o emprego da mão de obra indígena em condições muito precárias. [...] O trabalho compulsório indígena também foi empregado na abertura de estradas, como a ferrovia Vitória – Minas, que transporta o minério para o porto de Tubarão, no Espírito Santo. Algumas

lideranças indígenas tentaram resistir, mas era impossível. E nesse processo, ligado à fase da mineração do ferro, o desmatamento continuou acelerado. A Mata Atlântica deu lugar ao capim, com voçoroca para todo lado. (Borum-Kren, 2025, 109).

A interrelação entre povos Borum e a exploração dos chamados “recursos naturais” revela, portanto, um conflito entre regimes de historicidade. De um lado, a temporalidade moderna, orientada pela ideia de progresso e pela exploração intensiva das águas, do solo e do subsolo; de outro, uma temporalidade relacional, na qual continuidade territorial e interconexões cosmológicas são condições da própria existência histórica.

Em paralelo, na área abarcada pela pesquisa sistematizada neste artigo, praticamente não houve atuação do Serviço de Proteção aos Índios, fundado em 1910. Este órgão, integrante do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, adotava uma política assimilacionista quanto aos indígenas, visando enquadrá-los como trabalhadores agrícolas. Em 1967, o Serviço de Proteção ao Índio foi extinto, sendo substituído pela Funai, mas sem que isso promovesse maior alteração da política indigenista em vigor.

Portanto, o projeto político que se estendeu da Colônia à República, no tocante aos Borum, foi o de desbaratar as redes de sociabilidade indígena para instaurar uma ordem mestiça, baseada no Estado, no cristianismo e nos ideários civilizatórios, da modernidade e do progresso (Mattos 2024, 113). Efetivamente, grande parte da identidade indígena viu-se encoberta pela miscigenação (Pinheiro 2021, 275). Por muitas décadas, a historiografia destacou justamente a derrota e a aculturação desses povos, entendidas como destruição ou esvaziamento de suas culturas e sua concomitante participação na sociedade conquistadora (Moreira 2020, 399).

Apenas com a Constituição de 1988,⁴⁰ a cidadania dos povos indígenas conquistou efetiva legitimidade pública, em decorrência de um intenso processo de participação político-social de representações da sociedade civil e de organizações populares, incluindo os povos originários como atores importantes da redemocratização. Como relata Danilo Borum-Kren,

Quando eu era pré-adolescente, sempre gostei de escutar as histórias dos mais velhos. Mas, logo que começavam o relato, eles paravam, com medo. Eu ficava intrigado, me perguntando que receio era esse. [...] Vocês sabiam que até 1985 falar sobre questões indígenas podia dar cadeia? Que usar um cocar e fazer pintura corporal com jenipapo também podia levar alguém preso? Ou seja, a perseguição jurídica contra os povos indígenas perdurou até muito recentemente. (Borum-Kren 2025, 111).

⁴⁰ “A Constituição Federal de 1988 é considerada um marco na questão indígena, pelo reconhecimento de seus direitos permanentes e coletivos, a partir do Capítulo dos Índios, o qual reconheceu e assegurou sua capacidade enquanto índio, comunidade ou associação de defender seus próprios direitos e interesses, e tudo isso sob a perspectiva da alteridade, do abandono da visão assimilacionista e reconhecimento da diferença. Atribuindo ainda ao Ministério Público o poder de garantir e intervir em questões inerentes aos direitos indígenas.” (Silva et al. 2018, 8).

Foi justamente a partir dos anos 1980 e principalmente 1990 que a historiografia nas Américas conferiu maior atenção às agências e às perspectivas dos povos indígenas, sem com isso, obviamente, desconsiderar a gravidade da questão do extermínio de muitos desses povos (Bocara 2001; Almeida 2017, 18). Dessa maneira, o enfoque de tais estudos recaiu principalmente sobre os processos de resistência e mudança (a exemplo das dinâmicas de etnogênese), com superação da busca por uma identidade primeva ou a afirmação da extirpação da identidade indígena pela aculturação imposta ou mesmo por sua mortandade. Vale ainda ressaltar a paulatina reinterpretação da história do Brasil a partir da atuação dos povos originários (Almeida 2017, 18). Este artigo busca inserir-se nessa recomposição historiográfica.

Dinâmica similar se processa no campo do ensino da História: inserida nos currículos escolares, a história indígena mostra-se crítica a abordagens de cunho generalizante e estereotipado desses povos. Autores como Gersem Baniwa Luciano reiteram, nesse sentido, que “não se pode respeitar ou valorizar o que se conhece de forma deturpada, equivocada” (Luciano 2012, 141). Daí a importância da enunciação de narrativas sobre as culturas indígenas pelos próprios integrantes desses povos, em uma prática interlocutória – e, ratificamos, policentrada:

Nos últimos 30 anos os povos indígenas no Brasil, no meu entendimento, tomaram essa decisão de apostar na educação. E a chegada muito forte à universidade faz parte dessa aposta: escola pode ser um instrumento importante para o presente e para o futuro desses povos, em todos os aspectos, seja para maior interação com o mundo envolvente, com o mundo não indígena de forma mais ampla possível, o que mostra o grande interesse pelo diálogo e por uma convivência, mas também há interesses específicos, como melhorar as condições de vida nas aldeias (Luciano 2012, 137).

Cosmovisões Borum

A investigação historiográfica do protagonismo indígena implica considerar suas cosmovisões, tarefa difícil, diante da grande maioria de fontes disponíveis ter sido formulada pelo colonizador.

Segundo Pascoal e Zhouri (2021, 372-373), a cosmologia Borum assenta-se na agência dos “encantados”, entes outros-que-humanos. Comumente chamados *tokón*, só seriam vistos por pessoas escolhidas, que então os denominavam *marét*. Os *tókon* poderiam propiciar aquilo que os Borum precisavam para uma vida de abundância e, mais ainda, conferir uma espécie de força sobrenatural aos seus escolhidos, chamada *yikéng*, a qual era geralmente transmitida em incursões na floresta. Receber o *yiékeng* lhes propiciava habilidades sobre-humanas, como reconhecer remédios e curar pessoas, ou transformar-se em animal e realizar façanhas importantes (Moreira 2020, 401).

Tal condição mostrava-se possível porque fazer parte de um grupo Borum, para esses indígenas, era um atributo extensivo aos outros-que-humanos: “Como bem observou C[urt]

Nimuendajú⁴¹, Borum constitui uma categoria capaz de englobar povos indígenas de filiações diversas, sejam participantes do mundo ‘natural’ ou mesmo ‘sobrenatural’ – posto que certas ‘tribos míticas’ e ‘invisíveis’ mereceriam o mesmo tratamento humanizador.” (Mattos 2024, 112). Um relato bastante emblemático dessa interconexão foi proferido por Danilo Borum-Kren:

Para nós, indígenas Borum Kren, todos somos parte da natureza. Tudo está interligado. Quando vamos na mata para buscar algum material, falamos com as plantas, falamos com o rio, pedimos licença a eles. As plantas, os rios, eles entendem o que dizemos? Talvez não na nossa língua, mas há uma relação, há uma comunicação.

O canto e a dança potencializam essa comunicação entre os seres, as entidades. Afinal, a floresta não canta? Escute quando o vento passa; a árvore ressoa... O som de bambuzal, o som do movimento da água... Nós nos comunicamos com tudo que existe e a vida se comunica conosco também de forma sonora.

E através do canto expressamos nossos desejos, nossos esforços, nossas dificuldades, buscando essa interação, essa união com todos os seres. [...]

Não há figuras estáticas na natureza. Por exemplo, o fogo, para os Borum Kren, era um bicho, e ele morava dentro da madeira. Só o urubu sabia que o fogo morava ali, e não contava para ninguém. Mas um dia a onça descobriu. Então, ela contou para o ser humano como arranhar a árvore, para tirar o fogo da madeira. Então o ser humano aprendeu a chamar o fogo. E o fogo veio para fora, para o mundo. E como é um bicho, o fogo respira, o fogo come, o fogo canta. E o fogo engana as pessoas com a sua dança, porque ele tem uma fome insaciável. Por causa disso, facilmente o ser humano perdia o controle do fogo e acontecia um incêndio. [...] Ou seja, música, cosmovisão, espiritualidade, está tudo unido. (Borum-Kren 2025, 118).

Percebe-se, ademais, a relevante ligação, para os Borum, entre os “encantados” e o território em que coexistiam com os demais seres. As entidades abióticas (como os rios, as montanhas, o ar, as nuvens, as chuvas...) e bióticas (plantas, animais) são tidas como fontes de energia vital (em sua conexão com as outras existências) e também como agências dotadas de intencionalidade e capacidade de afetação mútua (Pascoal; Zhouri 2021, 374). Além disso, algumas extensões dos territórios Borum eram por eles remetidos a uma ancestralidade mítica, expressa, entre outros fatores, pelas pinturas rupestres (Mattos 2024, 125). E por mais que esses povos indígenas tentassem manter tais espacialidades protegidas, elas foram diretamente atingidas pela desencantadora ação dos não indígenas (a quem os Borum chamam de *krai*) (Pascoal, Zhouri 2021, 373).

Além disso, a transmissão dessa força sobrenatural propiciava a condição necessária para a liderança de grupo Borum, embora não a garantisse (Moreira 2020, 399).⁴² Curt Nimuendajú⁴³ já o

⁴¹ A autora refere-se ao texto NIMUENDAJÚ, Curt. Social Organizations and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology* II, n. 1, p. 93-115, 1946. p. 97.

⁴² Esta expressão indígena foi descrita inicialmente por Curt Nimuendajú no texto “Os Mitos”, de 1939, publicado em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). Curt Nimuendajú - A descoberta do etnólogo teuto-brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 21, 1986. p. 92 (Mattos 2024, 116).

⁴³ “Curt Unkel, mais conhecido como Curt Nimuendajú, nasceu na cidade de Jena, Alemanha, no ano de 1883. Veio para o Brasil em 1903 e aqui permaneceu até a sua morte, em 1945, quando se encontrava em uma aldeia Ticuna do Alto Solimões. Durante esse período, Nimuendajú produziu extenso material sobre grupos indígenas, realizou várias missões de exploração pelo território brasileiro e fez inúmeras vendas de objetos arqueológicos e etnográficos para instituições

explicitara: “todo líder Botocudo era *yiékeng*; mas nem todo *yiékeng* era líder” (Nimuendaju 1946, 103). Pode-se traçar, em paralelo, uma aproximação entre o exercício da liderança entre os Borum e a condição costumeiramente reconhecida como xamanismo, o qual parece constituir-se em núcleo identitário basilar entre os diferentes povos Borum, criativamente atualizável em contextos históricos de conflito (Mattos 2024, 117). Não por acaso, o xamanismo Borum recrudesceu em situações de aldeamento, possibilitando aos indígenas uma rebeldia frente ao poder colonial (Mattos 2024, 121). Observe-se ainda que o poder xamânico dos chefes ampliava-se quando eles se encontravam nos territórios vinculados às ancestralidades de seus povos (Mattos 2024, 127).

Não obstante, Danilo Borum-Kren explicita que, entre seu povo, a relação com o xamanismo é bastante singular:

[...] não há a figura do pajé, que hoje chamamos xamã, muito presente nos povos Tupi. O xamã faz a mediação das relações entre o mundo dos vivos humanos e os outros mundos e também as práticas de cura. Já entre os povos Jê, qualquer um que tivesse conhecimento dos processos de cura podia atuar. O que o Ocidente chama de espiritualidade era mais compartilhado entre os integrantes do grupo Jê. Ela estava mais ligada à questão da cosmovisão, da relação das pessoas com os espaços e com tudo que existe neles. (Borum-Kren 2025, 117).

Como as chefias, fortalecidas pelo *yiekégn*, ocupavam um lugar de destaque na cosmovisão Borum, não era inusitado, portanto, que muitos desses grupos assumissem denominações de suas lideranças (Mattos 2024, 113). Note-se, porém, que o *yiekégn* não era privilégio do povo Borum, podendo também ser possuído por outros grupos indígenas, inclusive seus inimigos (Mattos 2024, 116).

Perante tal cosmovisão, a cristianização forçada foi uma prática de grande violência contra os Borum, como descreve Danilo Borum-Kren:

Outra violência, dessa vez simbólica, que foi promovida contra os indígenas, foi a de obrigá-los ao batismo, que eram realizados de forma coletiva. Uma vez batizados, dotados de novos nomes, de matriz portuguesa, os grupos indígenas foram também alocados nas áreas de atuais distritos de Ouro Preto, como Bocaina, Santo Antônio do Leite, Cachoeira do Campo, e até em localidades que hoje pertencem ao município de Mariana, como Cachoeira do Brumado e Antônio Pereira.

Foi assim que minha família, meus tataravós, se estabeleceram em Santo Antônio do Leite, há uns 150 anos. (Borum-Kren 2025, 109).

Refletindo sobre as possibilidades de uma teoria da História em diálogo com as cosmovisões ameríndias, a historiadora Alessandra Seixlack (2023, 735) postula que “parece ser imprescindível a nós, historiadores, recorrer às epistemologias indígenas para nos reconectarmos a formas originais de

brasileiras, norte-americanas e europeias. A trajetória de vida de Nimuendajú está entrelaçada com a história e o desenvolvimento inicial do campo etnográfico brasileiro.” (Moraes et.al 2021, 21-22).

narrar o múltiplo, de valorizar subjetividades e de propagar sensibilidades.” Em outro trecho de seu artigo, ela também afirma: “temos muito a aprender com (e não sobre) as epistemologias indígenas se quisermos compreender a pluralidade de historicidades e agenciamentos que conformam esse novo ator-político chamado Terrestre”⁴⁴ (Seixlack 2023, 738). A cosmovisão Borum-Kren suscitou em nós, que redigimos este artigo, tal incitação de escuta e aprendizagem.

Considerações finais

Defendemos, portanto, que um diálogo efetivo com as práticas de resistência-coexistência vinculadas às configurações étnico-comunitárias e às cosmologias Borum (e mais especificamente, no artigo em questão, Borum-Kren) pode insuflar na teoria e no ensino de História brechas epistêmicas relevantes.

Uma dessas alterações, como indicado na Introdução deste artigo, remete ao afastamento de uma concepção e de uma escrita históricas pautadas em um centro único de inteligibilidade. Como alternativa, delineia-se um saber histórico policêntrico, inclusive no que concerne ao referencial basilar desse conhecimento, a temporalidade.⁴⁵ Como comenta Danilo Borum-Kren,

Na cultura ocidental, o tempo ainda é muito linear. Um passado é associado a uma tecnologia considerada atrasada. Porém, quando a gente olha uma flecha, nela tem tecnologia da pedra lascada, que chegou até nós através da oralidade. É um saber muito antigo, mas não é atrasado, ele é operante e significante no hoje da história.

Ao mesmo tempo, usamos computador, smartphone, internet... São tecnologias contemporâneas. Logo, os passados e o presente estão juntos. Não há essa superação do passado ou o atraso, como concebido pela concepção de linearidade. Ademais, só tem presente porque os passados aconteceram e ainda continuam ressoando. Por isso, essa interação dos povos indígenas com tudo que existe inclui também os tempos. (Borum-Kren 2025, 121).

Efetivamente, como destaca o historiador Federico Linares, o saber histórico ocidentalizado padronizou as relações entre os passados, presentes e futuros das diferentes tradições históricas sob uma perspectiva mono-histórica. Tal compreensão aloca todas as experiências em uma linha temporal única, que já teve como aporte os relatos bíblicos (daí o tempo de uma cristandade que se projeta da Criação ao Juízo Final), aos quais se sobrepôs o primado do capital, dos Estados nacionais e da ciência

⁴⁴ A autora reporta-se a Bruno Latour para “demarcar a aparição do Terrestre como novo ator político. O Terrestre em questão não é a matéria inerte, o plano de fundo inanimado das ações humanas ou a Natureza distante, constituída por objetos desprovidos da potência de agir e indiferentes às preocupações dos humanos. Ele é um agente que participa plenamente da vida pública; nas palavras de Donna Haraway, é uma forma de mundificação, que transborda fronteiras e coloca em diálogo diferentes maneiras de organizar o cosmos que, juntas, vão tecer a materialidade do mundo.” (Seixlack 2023, 727). Conforme as publicações: Latour, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014; Haraway, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press, 2016.

⁴⁵ Segundo a historiadora Ewa Domanska (2024, 23), o atual repensar da teoria da história implica na discussão de duas categorias fundacionais do conhecimento histórico pautado nas culturas greco-romana e judaico-cristã: o humano (o antropocentrismo) e a historicidade (segundo a consideração de que a temporalidade/a história seriam estruturas universais da existência humana).

(daí o tempo do progresso, de um “moderno” que potencialmente se estenderia ao infinito). Em paralelo, a ancoragem do passado indígena nesse tempo moderno, promovida pela cultura histórica ocidental, permitiu convertê-lo em antecedente da nação (logo, uma das fontes da identidade então delineada pelas elites letradas), mas de forma a mantê-lo separado do presente, pois definido como um período já concluído. Para tanto, a constituição de uma datação foi importante recurso, bem como a remissão dos saberes-fazeres e dos modos de existir das alteridades sociais para os âmbitos da “mitologia” ou da “representação cultural” (Linares 2021, 31-32).

Posição similar é assumida pelo engenheiro da computação e doutor em filosofia Yuk Hui (2020, 46; 61), para quem a modernização, inclusive em sua faceta globalizada, constituiu-se em um processo de sincronização dos diferentes tempos históricos, que passam a convergir em um único eixo de tempo global. Assim, o desenvolvimento da tecnologia se apresenta como uma progressão unidirecional acumulativa e é nesse sentido que se promovem referências a civilizações ou povos “mais avançados tecnicamente” que outros, argumentação empregada para inúmeras conquistas, seguidas por domínios coloniais.⁴⁶

No esforço por viabilizar um conhecimento histórico policêntrico, os historiadores Santos, Pereira e Nicodemo consideram que uma questão crucial se encontra no “experienciar o tempo, sobretudo o tempo pretérito, não apenas como passado, mas também como permanência, isto é, como parte da tensão constitutiva entre o revogável e o irrevogável.” (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 86).⁴⁷ Como também afirma o historiador Fernando Nicolazzi, pode-se “aventar a hipótese de que, mais do que uma disputa de formações discursivas específicas (por exemplo, a ideia de ciência histórica, de um lado, o mito de outro), trata-se de um debate sobre a relação, nem sempre amigável e por vezes contraditória, entre culturas do passado distintas.” (Nicolazzi 2019, 224). Esfacela-se, assim, o regime mono-histórico, vigente de forma hegemônica na modernidade, ainda que outras configurações temporais tenham com ele perdurado, ao menos no século XX, a exemplo da concepção de duração bergsoniana.⁴⁸

⁴⁶ Não obstante, Yuk Hui (2020) destaca que as tecnologias possuem um potencial descolonizador, justamente quanto entendidas sob o viés da tecnodiversidade e de seu pluralismo (“fragmentação”) temporal.

⁴⁷ Também nesse sentido, a teoria da História ultrapassa a concepção de que a história indígena se limitaria a uma questão de antecedentes de uma outra história, majoritariamente presente na historiografia brasileira até a década de 1970 (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 85).

⁴⁸ “O conceito de ‘duração’ – e as concomitantes sensações de variação na velocidade do tempo, independentemente da passagem do tempo cronológico (o tempo do relógio e do calendário) – remete [...] [a] um ‘tempo interno’ (um tempo que é sentido ou percebido subjetivamente pelo ser humano, e não meramente um tempo cronométrico).” (Barros 2014, 247).

Tal permeabilidade temporal entre passados e presente efetivamente encontra-se, por sua vez, entre os Borum-Kren, a exemplo do relato de Bárbara Borum-Kren, que entrecruza os conflitos travados contra seu povo no ontem e no hoje, pautados em similar lógica predatório-extrativista do minério⁴⁹:

[...] processo de colonização, de ocupação daquelas áreas que abrangem a região de Ouro Preto, Mariana, Itabirito e também as redondezas, que com essa Febre do Ouro, essa corrida atrás do ouro fez com que desencadeasse uma grande violência, uma guerra de extermínio contra nosso povo ali na região... Uma guerra diária contra a mineração que tá lá nas nossas montanhas varrendo tudo, jogando pilha de minério em cima de nascentes e rios. (Borum-Kren 2023).

Em conclusão, consideramos que o acionamento da temporalidade provida das sociedades Borum, que entrecruza no presente o que é remetido ao passado e ao futuro pela mono-história, possa ser um vetor de um repensar da teoria e do ensino de História. Podemos, em diálogo com as temporalidades indígenas (ou seja, na produção de um saber histórico policêntrico), reconhecer a densidade desse tempo presente, com suas camadas de opacidade e complexidade, num esforço por superação dos binarismos e de atenção às variadas ontologias que viabilizam, em sua inter-relação, a existência coletiva. É viável adotarmos, de forma conjunta à perspectiva crítica que embasa o conhecimento científico, uma postura propositiva acerca desse presente, que favoreça o coabitar interespecies, que suscite habilidades de conexão. É urgente, inclusive, que a partir dessa postura, historiadores-professores de História se impliquem intersubjetivamente nessa história policêntrica e de presente densificado que passam a efetivar, um saber com grande potencial de favorecimento de alianças interétnicas (ou seja, entre distintos grupamentos humanos, que convergem suas agências em defesa de projetos de bem comum) e de conexões pluriontológicas (em experiências de afetação mútua, sensórias, sensíveis e imaginativas com outros-que-humanos).⁵⁰

Referências bibliográficas

Almeida, Maria Regina Celestino de. 2017. “A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas.” *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38.

⁴⁹ A exemplo das contestações movidas pelos Borum-Kren à mineração em Ouro Preto, como descrito na reportagem a seguir transcrita: “Os impactos do risco de rompimento e obras de descaracterização da Barragem Doutor, da Vale, ocuparam parte significativa da conversa entre representantes do povo indígena Borum-Kren e os dois servidores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), que estiveram em Antônio Pereira [distrito de Ouro Preto] no dia 25 de setembro [de 2024]. A condição de medo e violações de direitos impostos pela mineradora, bem como a perda de área produtiva em razão da Zona de Autossalvamento (ZAS), o impedimento de praticar o garimpo tradicional e de acessar as cachoeiras e áreas da mata atlântica do distrito, foram alguns dos pontos levantados durante a visita.” (CEDEFES, 27 set. 2024).

⁵⁰ De acordo com Ewa Domanska (2024, 94), a definição de história como “ciência dos homens no tempo”, que precisa ser reformulada, abrangendo os não humanos (ou seja, um abandono do paradigma antropocêntrico).

Angelis, Mariana; Luciana de Oliveira. 2025. “A arte de territorializar a universidade: relato de uma experiência.” *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*. v. 15, n. 33, p. 96-126.

Azanha, Gilberto. 2001. *A Lei de Terras de 1850 e as terras dos índios*. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto52/FO-CX-52-3368-2004.PDF>. Acesso em: 21 jun. 2025.

Barros, José D’Assunção. 2014. “A historiografia e os conceitos relacionados ao tempo.” *Dimensões*, v. 32, p. 240-266.

Boccara, Guillaume. 2001. “Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo.” *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Débats. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>. Acesso em: 8 jun. 2025.

Borum-Kren, Bárbara Nascimento Flores; Flávio de Leão Bastos Pereira. 2024. “Ecocídio, desterritorialização e a resistência das mulheres indígenas (a Terra não nos pertence, pertencemos a ela).” *Revista ClimaCom*, n. 26, p. 1-23.

Borum-Kren, Danilo. Entrevista. 2025. In: *Presenças*, organizado por Edilson Vicente de Lima, Guilherme Paoliello, Virgínia A. Castro Buarque, 105-122. São Paulo: Ponta de Lança.

Cedefes. *Mato do Tição*. s. d. Disponível em: https://www.cedefes.org.br/projetos_realizados-54/. Acesso em: 17 jun. 2025.

Cedefes. 2024. *Indígenas Borum-Kren de Antônio Pereira recebem técnicos da Funai no território atingido pela mineração*, 27 set. 2024. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/indigenas-borum-kren-de-antonio-pereira-recebem-tecnicos-da-funai-no-territorio-atingido-pela-mineracao/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

Chaves, Edneila Rodrigues. 2013. “A criação de vilas em Minas Gerais no início do regime monárquico. A região Norte.” *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 817-845.

Corrêa, Rian dos Santos. 2023. Reflexões sobre o sagrado para os povos originários: literatura indígena como porta-voz. SEMINÁRIO DO PPGED/UEPA, 18. 5-6 dez. 2023. Belém. *Anais*. 26-32. 2023. Belém, . Disponível em: https://propesp.uepa.br/ppged/wp-content/uploads/2024/05/ANAIS-PPGED-21-04-2024-FINAL-3_compressed-1.pdf#page=26. Acesso em 18 jun. 2025.

Domanska, Ewa. 2024. *A história para além do humano*. Rio de Janeiro: FGV.

Dorrigo, Julie; Leno Francisco Danner, Helena H. Correia, Fernando Danner (orgs.). 2018. *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Fi.

FIU-Festival de Inverno Universitário. 2023. *Borum-Kren: a memória viva e forte de indígenas em Ouro Preto*. Disponível em: <https://fiu.ufop.br/programacao/borum-kren-memoria-viva-e-forte-de-indigenas-em-ouro-preto>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Gomes, Maria; Sofia Carvalhido. 2024. Lei de ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em Mariana é criticada por atraso e redação inadequada. *Lampião*, 4 set. 2024. Disponível em: <https://www.lampiaoufop.com.br/post/lei-de-ensino-da-hist%C3%B3ria-e-cultura-afro->

brasileira-e-ind%C3%ADgena-em-mariana-%C3%A9-criticada-por-atraso-e-r. Acesso em: 18 jun. 2025.

Herminio, Beatriz. 2022. A escrivência carrega a escrita da coletividade, afirma Conceição Evaristo. *Instituto de Estudos Avançados – USP, Notícias*. 3 out. 2022. Disponível em: <https://www.iea.usp.br/noticias/a-escrevivencia-carrega-a-escrita-da-coletividade-afirma-conceicao-evaristo>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Hui, Yuk. 2020. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu.

Jamal Júnior, José Ricardo. 2017. “Entre o medo e a saudade: imagens da caça nos cantos de kotkuphi, conforme exegeses de Toninho Maxakali” Tese (Doutorado em Música). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Krenak, Ailton. 2020. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, Edilson Vicente de, Guilherme Paoliello; Virgínia A. Castro Buarque (Org.). 2025. *Presenças*. São Paulo: Ponta de Lança.

Lima, Fabiana. 2022. “Formação docente antirracista, pluriepistêmica, descolonizadora de saberes, interseccional é possível?” *Revista Teias*, v. 23, n. 71, p. 69-80.

Linares, Federico Navarrete. 2021. La cosmohistoria: como construir la historia de mundos plurales. In: Martínez Ramírez, María Isabel; Neurath, Johannes. (Org.) *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*, 23-29. Ciudad de México: Paradigma indicial SB.

Luciano, Gersem José dos Santos. 2012. “Entrevista: Gersem José dos Santos Luciano – Gersem Baniwa. [Entrevista concedida à] Maria Aparecida Bergamaschi.” *Revista História Hoje*, Pelotas (RS), v. 1, n. 2, p. 127-148.

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

Mattos, Izabel Missagia de. 2024. “Povos Borum em seus múltiplos mundos de história” *Argumentum*, v. 21, n. 108-130.

Moraes, Lana; Carlos Carvalho, Manoel Rendeiro, Tiago Gil. 2021. “Eliminando manchas brancas: um desmonte da cartografia indigenista de Curt Nimuendajú” *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 14, n. 37, p. 17-61.

Moreira, Vânia Maria Losada. 2020. “Kruk, kuruk, kuruca: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial” *História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 390-404.

Neves, Sérgley de Matos. 2022. “Ouro Preto, além do centro histórico: indígenas, mineração e movimentos sociais. Território em disputa.” Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Minas, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2022.

Nicolazzi, Fernando. 2019. “Culturas de passado e eurocentrismo: o périplo de Tlálloc”. In: *A história (in)disciplinada*. Teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico. Organizado por Arthur Lima de Avila; Fernando Nicolazzi; Rodrigo Turin, 136-158. Vitória: Milfontes.

Nimuendajú, Curt. 1946. Social Organizations and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology II*, n. 1, p. 93-115.

Oliveira, Ricardo Batista de. 2009. *Povos indígenas e ampliação dos domínios coloniais: resistência e associação no Vale do Rio Doce e Zona da Mata, séculos XVIII e XIX*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2009.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. 2006. “As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de *kurukas* na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais” *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 3, n.1-2, p. 41-105.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. 1992. “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In: *História dos índios no Brasil*. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha, 413-430. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

Pascoal, Walison Vasconcelos. 2010. *Imagens da sociopolítica Borum e suas transformações*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

Pascoal, Walison Vasconcelos; Andréa Zhouiri. 2021. “Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce” *Ambientes*, v. 3, n. 2, p. 360-394.

Pinheiro, Fernanda Domingos. 2021. “Injustamente possuídos como escravos”: embates jurídicos em torno da liberdade dos indígenas e seus descendentes (Mariana, segunda metade do século XVIII). *Projeto História*, São Paulo, v. 71, p. 269-293.

Resende, Maria Leônia Chaves de; Hal Langfur. 2007. “Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei” *Tempo*, v. 12, n. 23, p. 5-22.

Resende, Maria Leônia Chaves de. 2013. *Gentios Brasíliaicos*. Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista. Tese (Doutorado em História). Unicamp, Campinas.

Rodrigues, Aryon Dall’Igna. 2002. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. In: *Línguas Jê: estudos vários*. Organizado por Ludoviko dos Santos e Ismael Pontes, 1-14. Londrina: UEL.

Romero, Roberto. 2015. *A Errática tikmũ’ün_maxakali*: imagens da Guerra contra o Estado. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Santos, Jamille Pereira Pimentel dos. 2024. “Quilombos: organizações sociais interétnicas” *História em Revista*, Núcleo de Documentação Histórica da UFPel, v. 29, n. 1, p. 77-91.

Santos, Pedro Afonso Cristóvão dos; Mateus Henrique de Faria Pereira, Thiago Lima Nicodemo. 2022. ““Por onde deve começar-se a escrever a história do Brasil?”: eurocentrismo, historiografia e Antropoceno.” *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 49, p. 70-93.

Seixlack, Alessandra Gonzalez de Carvalho. 2023. “Um fazer histórico xamânico: o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios no Antropoceno” *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 725-746.

Seki, Lucy. 1992. Notas para a história dos Botocudos (Borum). *Boletim do Museu do Índio*, n. 4, p. 2-21.

Seki, Lucy. 1990. “Apontamentos para a bibliografia da língua Botocudo/Borum” *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, v. 18, p. 115-142.

Silva, Luana Brunely da. 2024. *Território e processo educativo: uma proposta decolonial no ensino de história*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

Silva, Ludimila M. R.; José Dias Neto, José A. S. Deus, Lussandra Gianasi. 2018. *A luta histórica dos povos indígenas do leste brasileiro: do direito à valorização do patrimônio cultural material e imaterial no Brasil*. MESTRES E CONSELHEIROS, 10. *Anais*. 29-31 ago. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/76063/2/A%20luta%20hist%c3%b3rica%20dos%20povo s%20ind%c3%adgenas.pdfA.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

Silveira, Thais Elisa Silva da. 2020. Indígenas no ensino de História: uma temática sensível. ENCONTRO NACIONAL PERSPECTIVAS DO ENSINO DE HISTÓRIA, 11. *Anais*. 2020. Disponível em: https://www.perspectivas2020.abeh.org.br/resources/anais/19/epch2020/1606243597_ARQUIVO_51b37c037b2909c509f0384f1e7693d9.pdf. Acesso em: 18 jun. 2025.

UFMG/ICOMOS. 2019. *Dossiê de Tombamento de Bento Rodrigues*. Belo Horizonte. Disponível em: <http://patrimoniocultural.blog.br/wp-content/uploads/2019/06/DOSSIE-BENTO-ICOMOS-2019.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

Tugny, Rosângela Pereira de, José Ricardo Jamal Júnior. 2015. “Guerra, predação e alianças no sistema acústico” *Revista Vórtex*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 159-177.

Venâncio, Renato Pinto. 1997. “Os últimos carijós. Escravidão indígena em Minas Gerais. 1711-1725” *Revista Brasileira de História*, v. 17, n. 34, p. 165-181.

Vieira, Maria Fernanda. 2025. O grafismo como afirmação étnico-racial do povo indígena Borum-Kren. 2025. 64 f. Monografia (Graduação em Serviço Social) - Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. Etnologia brasileira. In: *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. I (Antropologia), organizado por Sergio Miceli, 109-223. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES.

Viveiros de Castro, Eduardo; Cleber Lambert, Larissa Barcellos. 2012. “Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro” *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 2, p. 251-267.

Vídeos

Borum-Kren, Danilo. 2025. “Um lugar chamado Borum-Kren” Teaser. Youtube. 4min58s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=18FTqvcjBzQ>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Borum-Kren, Danilo. 2023. Observatório Ambiental-LEIA “Bolsa-reportagem. Ressurgimentos originários: Coletivo Borum-Kren” Youtube. 4min36s. Disponível em: <https://youtu.be/rOmofaEGHL8?si=1HunXHWc5zDArHhi>. Acesso em: 18 jun. 2025.