

Universidade Federal De Minas Gerais
Escola de Arquitetura
Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo

Eduarda Monti Silva

OURO PRETO BORUM-KREN: entre terra, território, narrativas e
persistência indígena

Belo Horizonte
2025

Eduarda Monti Silva

OURO PRETO BORUM-KREN: entre terra, território, narrativas e
persistência indígena

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Área de Concentração: Teoria, Produção e Experiência do Espaço

Orientador: Prof. Dr. Frederico Canuto

Belo Horizonte
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

S586o

Silva, Eduarda Monti.

Ouro Preto Borum-Kren [recurso eletrônico] : entre terra, território, narrativas e persistência indígena / Eduarda Monti Silva. - 2025.

1 recurso eletrônico (201 f. : il.), pdf.

Orientador: Frederico Canuto.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Ocupação territorial - Teses. 2. Indígenas - Teses. 3. Posse da terra - Teses. 4. Ouro Preto (MG) - Teses. I. Canuto, Frederico. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 981.51



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO

FOLHA DE APROVAÇÃO

"OURO PRETO BORUM-KREN: entre terra, território, narrativas e persistência indígena"

EDUARDA MONTI SILVA

Dissertação de Mestrado defendida e aprovada, no dia **dezoito de julho de dois mil e vinte e cinco**, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren (por videoconferência)

Institute of Behavioral Science - University of Colorado/ Boulder

Pedro Rocha de Almeida e Castro

UFMG

Frederico Canuto - Orientador

UFMG

Belo Horizonte, 18 de julho de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Canuto, Professor do Magistério Superior**, em 22/07/2025, às 16:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Rocha de Almeida e Castro, Professor do Magistério Superior**, em 22/07/2025, às 16:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Barbara Nascimento Flores, Usuária Externa**, em 24/07/2025, às 16:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

AGRADECIMENTOS

Escrevo esses agradecimentos na conexão BH-Auaris (TIY), voando para conhecer outras histórias. Não poderia iniciá-los de outra forma que não fosse agradecendo ao encontro e à confluência. Em outubro de 2023, o encontro com o Danilo no sul da Bahia trouxe chão e contexto para essa pesquisa. Escrevi certa vez que era um privilégio poder aprender com ele – e reafirmo: tem sido um privilégio conduzir uma pesquisa que, além de acadêmica, é movida pelos afetos. Agradeço-o pela generosidade, amizade e entusiasmo de me apresentar sua terra, seus saberes, sua história e seu povo. E, por fim, agradeço pelos comentários realizados durante a banca de avaliação desta dissertação. Cada encontro é uma oportunidade de aprender algo novo – ou desaprender.

De alguma forma, meu caminho haveria de se cruzar com o dos Borum-Kren. Poucos meses depois, conheci o Arcanjo, em um contexto completamente diferente – fomos selecionados como monitores da turma de Ciências Sociais e Humanidades do FIEI. A ele, agradeço pela amizade, pelos cafés, pelas reflexões, pela disposição de me contar histórias e partilhar algumas similaridades de pesquisa. Agradeço também a Ananda por ter permitido a utilização das fotos que mostram o momento de preparação da tintura de jenipapo dos grafismos corporais. E todas e todos que esbarrei durante essa travessia e sempre me presentearam com as suas histórias.

Agradeço à Bárbara Borum-Kren por ter aceitado o convite de fazer parte da banca final deste trabalho e pelos comentários que propiciaram tantas outras reflexões. Ao Pedro Rocha pelas considerações da banca de qualificação, que ajudaram a construir o chão desta pesquisa, e, claro, por ter aceitado compor a banca final.

Ao Fred Canuto pelas reflexões da minha banca de TCC ainda em 2022 que me incentivaram a continuar contando histórias e, evidentemente, pelos dois anos de orientação no mestrado que abriram tantos caminhos e possibilidades.

Agradeço ao Morar Indígena e seus membros que me acompanham ao longo dessa trajetória de oito anos. Em especial, ao Adriano Mattos que sempre presenteia com modos mais leves e imaginativos de viver a vida, e, que, no último ano, me convidou para outros projetos de extensão, me aproximando de questões ligadas a outros povos indígenas. Ao Lucas Carvalho, que, além da companhia dos projetos de extensão, partilha questões, dúvidas, anseios e traz a alegria da afinidade de pesquisa e referências. E não somente, me traz a amizade, e fez, sem dúvidas, que esse caminho da pesquisa, por vezes solitário, fosse mais simples.

À Bia Bartholo e à Lê Gardusi, pelas tardes de estudo, trocas, acolhida e companhia em dias difíceis. À Lu Bispo pela amizade fraterna de mais de uma década e por sempre me acolher com tanto afeto. Aos meus amigos Matheus Santos e Gabi Zanotti pela escuta ativa e diária, pela gentileza, e, sobretudo, por me lembrarem de descansar.

Ao Fê, pela partilha da vida, por ser um leitor entusiasta desta pesquisa e ouvinte das minhas inquietações. Agradeço pelas dicas de mapas e por quase sempre saber onde eu poderia encontrar mais uma base cartográfica. Pela companhia de escrita aos finais de semana e por me lembrar de ser gentil comigo mesma.

À Escola de Arquitetura da UFMG, docentes e pesquisadores que me formam diariamente. Aos técnicos e demais servidores pela acolhida. Ao NPGAU pela estrutura.

Aos meus pais, Josiane e Enio, que sempre apoiaram meus caminhos e me forneceram segurança para continuar. Ao meu pai, por ser minha inspiração para

continuar estudando, à minha mãe por ter sido a minha primeira educadora. À Maitê pela alegria e pela companhia.

Por fim, agradeço à minha vó, Creuza, que me ensinou muito do que sei sobre carinho, amor e afeto e que infelizmente não pôde me acompanhar em mais uma dessas aventuras. Ainda dói lembrar da nossa última conversa em que a contei que estava prestando o processo seletivo que iniciou essa jornada. A ela, a primeira pessoa que entrevistei e que partilhou "as memórias de sua infância". Mal sabia eu que depois de quase 20 anos eu estaria ouvindo e contando a história de outras avós. Sinto sua falta a todo amanhecer.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“No hay historia muda. Por mucho que la quemen, por mucho que la rompan, por mucho que la mientan, la historia humana se niega a callarse la boca. El tiempo que fue sigue latiendo, vivo, dentro del tiempo que es, aunque el tiempo que es no lo quiera o no lo sepa”.

Eduardo Galeano

RESUMO

Ouro Preto, que emergiu como Vila Rica ainda no século XVIII, é reconhecida pelo seu traçado urbano colonial e pelas construções barrocas expressivas. Considerada Patrimônio Mundial da UNESCO e tombada pelo IPHAN, sua história oficial é marcada pela conquista dos invasores que mineraram extensivamente o ouro de aluvião até seu declínio. Esta dissertação discorre sobre a(s) história(s) de Ouro Preto, desmitificando a visão restrita que reduz a cidade ao seu centro histórico ao destacar a presença e a narrativa da Ouro Preto Borum-Kren. Ao deslocar o foco do centro histórico, o estudo evidencia e analisa as dinâmicas socioespaciais que constituem a Ouro Preto Borum-Kren contemporânea. Reconhece-se, nesse contexto, a pluralidade territorial vivida por esse povo, compreendendo que não se trata de uma única *nak* (terra, na língua indígena *ithok*), mas de múltiplas *nak*, interligadas e associadas ao modo de ser coletivo. Trata-se de uma investigação qualitativa, fundamentada no trabalho de campo, priorizando a presença e o aprendizado contínuo com seus membros, especialmente com o companheiro desta pesquisa, o Cacique Danilo Borum-Kren. A partir do “desaprender com companheiros”, buscou-se construir uma história potencial, que amplia a compreensão da ocupação territorial e desafia as narrativas hegemônicas. A dissertação organiza-se em três eixos principais: o processo de etnogênese e afirmação do coletivo indígena Borum-Kren; a pluralidade de narrativas presentes em Ouro Preto; e as discussões acerca da Ouro Preto Borum-Kren.

Palavras-chave: Borum-Kren; Ouro Preto; Minas Gerais; ocupação territorial; resistência indígena.

ABSTRACT

Ouro Preto, which emerged as Vila Rica still in the 18th century, is recognized for its colonial urban layout and expressive baroque buildings. Considered a UNESCO World Heritage Site and listed by IPHAN, its official history is marked by the conquest of invaders who extensively mined alluvial gold until its decline. This dissertation discusses the history/histories of Ouro Preto, demystifying the restricted view that reduces the city to its historic center by highlighting the presence and narrative of Ouro Preto Borum-Kren. By shifting the exclusive focus from the historic center, the study highlights and analyzes the socio-spatial dynamics that constitute contemporary Ouro Preto. It starts from the recognition of the territorial plurality lived by this people, understanding that it is not a single "*nak*" (land, in the ithok indigenous language), but multiple "*nak*", interconnected and associated with the collective way of being. The aim was, therefore, to construct a potential history that challenges hegemonic narratives and broadens the understanding of indigenous territorial occupation. This is a qualitative investigation based on fieldwork, prioritizing the presence and continuous learning with its members, especially with the companion of this research, "Cacique" (chief) Danilo Borum-Kren. Through the process of "unlearning with companions," the aim was to build a potential history that expands the understanding of territorial occupation and challenges hegemonic narratives. The dissertation is organized into three main axes: the process of ethnogenesis and affirmation of the Borum-Kren indigenous collective; the plurality of narratives present in Ouro Preto; and the discussions concerning the Ouro Preto Borum-Kren.

Keywords: Borum-Kren; Ouro Preto; Minas Gerais; land occupation; indigenous resistance.

RESUMEN

Ouro Preto, que emergió como Vila Rica aún en el siglo XVIII, es reconocida por su trazado urbano colonial y por las expresivas construcciones barrocas. Considerada Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO y declarada por el IPHAN, su historia oficial está marcada por la conquista de los invasores que extrajeron extensamente el oro aluvial hasta su declive. Esta disertación discurre sobre la(s) historia(s) de Ouro Preto, desmitificando la visión restringida que reduce la ciudad a su centro histórico al destacar la presencia y la narrativa de la Ouro Preto Borum-Kren. Al desplazar el foco exclusivo del centro histórico, el estudio evidencia y analiza las dinámicas socioespaciales que constituyen la Ouro Preto contemporánea. En este contexto, se reconoce la pluralidad territorial vivida por este pueblo, comprendiendo que no se trata de una única *nak* (tierra, en la lengua indígena ithok), sino de múltiples *nak*. Se reconoce, en este contexto, la pluralidad territorial vivida por este pueblo, comprendiendo que no se trata de una única *nak* (tierra, en la lengua indígena ithok), sino de múltiples *nak*, interconectadas y asociadas al modo de ser colectivo. Se trata de una investigación cualitativa, fundamentada en el trabajo de campo, priorizando la presencia y el aprendizaje continuo con sus miembros, especialmente con el compañero de esta investigación, el Cacique Danilo Borum-Kren. A partir del "desaprender con compañeros", se buscó construir una historia potencial, que amplía la comprensión de la ocupación territorial y desafía las narrativas hegemónicas. La disertación se organiza en tres ejes principales: el proceso de etnogénesis y afirmación del colectivo indígena Borum-Kren; la pluralidad de narrativas presentes en Ouro Preto; y las discusiones acerca de la Ouro Preto Borum-Kren.

Palabras clave: Borum-Kren; Ouro Preto; Minas Gerais; ocupación territorial; resistencia indígena.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Sítios arqueológicos pré-coloniais em Minas Gerais	22
Figura 2 - Mapa "Índigenas Mineiros" de Oiliam José (1965)	23
Figura 3 - Recorte do Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes" de Curt Nimuendajú	24
Figura 4 - Terras Indígenas demarcadas em Minas Gerais.....	25
Figura 5 - Terras Indígenas demarcadas e retomadas territoriais em Minas Gerais	26
Figura 6 - Localização da área de estudo.....	27
Figura 7 - Localização de Ouro Preto, Mariana e Itabirito.....	39
Figura 8 - O Alto do Rio Doce, Alto do Rio das Velhas e Alto do Rio Paraopeba	51
Figura 9 - Mapa da ocupação indígena no atual estado de Minas Gerais por Oiliam José (1965) com marcação do Alto do Rio Doce, Alto do Rio Paraopeba e Alto do Rio das Velhas.....	53
Figura 10 - Terra de vivência cultural Borum-Kren, do chão e vista de cima	63
Figura 11 - Conexão entre caminhos e saberes.....	64
Figura 12 - Conexão entre saberes e caminhos.....	65
Figura 13 - Preparo do jenipapo para os grafismos corporais em uma vivência cultural	68
Figura 14 - Urucum apresentado por Am'nak Borum-Kren durante a sua performance-intervenção na abertura da Jagy Nak.....	69
Figura 15 - Mina de Capanema	70
Figura 16 - Estruturas da Mina do Capanema vista a partir do distrito de São Bartolomeu e fluxo de veículos advindos da área minerada.....	70
Figura 17 - Perímetro do município de Ouro Preto, seus distritos e perímetro de tombamento.....	78
Figura 18 - Ouro Preto, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras e perímetros urbanos	79
Figura 19 - Divisão das Comarcas instituídas na Capitania de Minas do Ouro ...	98

Figura 20 - Vista panorâmica de Vila Rica a partir do bairro do Pilar, no final do século XIX, ao fundo vê-se a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, à direita, e Casa de Câmara e Cadeira, à esquerda.....	101
Figura 21 - Vista panorâmica a partir do Bairro do Rosário, no final do século XIX, no canto esquerdo está a Igreja de São Francisco de Paula, à direita, a Igreja de São José e, abaixo, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário.	102
Figura 22 - Denúncias eclesiásticas expedidas entre 1721-1800 em relação aos povos indígenas na Comarca de Vila Rica.....	107
Figura 23 - Fachada da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.....	109
Figura 24 - Altar principal da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.....	110
Figura 25 - Ampliação das faixas dos grafismos indígenas do altar principal da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.....	111
Figura 26 - Grafismos indígenas nos altares laterais da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.....	112
Figura 27 - Ampliação nos grafismos indígenas nos altares laterais da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.....	113
Figura 28 - Posição dos aldeamentos indígenas do século XIX da Zona da Mata Mineira.....	119
Figura 29 - Visada a partir da rua Santa Efigênia com as igrejas São Francisco de Assis (1), Nossa Senhora do Carmo (2), Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (3), São Francisco de Paula (4) e Nossa Senhora das Mercês e da Misericórdia (5).....	123
Figura 30 - Trono, coroa e manto do "Esquina da Realeza".....	126
Figura 31 - Fala dos Borum-Kren em frente ao Museu da Inconfidência após os cantos.....	128
Figura 32 - Curva do rio Uaimií.....	130
Figura 33 - Via principal do distrito de São Bartolomeu.....	131
Figura 34 - Vista aérea do núcleo urbano de São Bartolomeu.....	132
Figura 35 - Distrito de São Bartolomeu, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras e perímetros urbanos.....	133

Figura 36 - Placa indicativa da vivência Borum-Kren em um poste na estrada que liga o núcleo urbano de São Bartolomeu à curva do rio	135
Figura 37 - Trecho do caminho que leva até a curva do rio	136
Figura 38 - <i>Taru nak</i> na curva do rio	137
Figura 39 - Jirau montado com materiais locais	138
Figura 40 - Registro dos alimentos servidos durante a <i>taru nak</i>	139
Figura 41 - Experimentos com a terra para melhoria do fogão de chão	140
Figura 42 - Fogão de chão finalizado	141
Figura 43 - Sítios arqueológicos identificados pelo Iphan em Ouro Preto.	144
Figura 44 - Sítios arqueológicos em Miguel Burnier e áreas de concessão de lavra	145
Figura 45 - Sítios arqueológicos ao norte de Antônio Pereira e áreas de concessão de lavra	146
Figura 46 - Sítios arqueológicos ao sul de Antônio Pereira e áreas de concessão de lavra	147
Figura 47 - Incidência de sítios arqueológicos em áreas mineradas e nas proximidades de núcleos urbanos	150
Figura 48 - Preparação para chamar <i>thombek</i>	154
Figura 49 - <i>Thombek</i> está chegando	155
Figura 50 - “Enquanto o fogo estiver queimando, estaremos aqui”	156
Figura 51 - São Bartolomeu <i>nak</i> Borum-Kren em relação a Ouro Preto	160
Figura 52 - Dona Lílica Borum-Kren garimpando com auxílio da bateia	163
Figura 53 - Distrito de Antônio Pereira, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras, zonas de autossalvamento e perímetros urbanos	164
Figura 54 - Antônio Pereira <i>nak</i> Borum-Kren em relação a Ouro Preto	165
Figura 55 - Dimensões da haste e da ponta da flecha em relação ao corpo	168
Figura 56 - Pontas de <i>uagík</i> de pedra lascada, tucum com farpas e taquaraçu, respectivamente	169
Figura 57 - Santo Antônio do Leite <i>nak</i> Borum-Kren em relação a Ouro Preto	170
Figura 58 - Olana <i>nak</i> Borum-Kren em relação a Ouro Preto	171

Figura 59 - Bocaina <i>nak</i> Borum-Kren em relação a Ouro Preto.....	172
Figura 60 - Recolhimento do Carapiá no alto da serra de Bocaina	173
Figura 61 - Distrito de Miguel Burnier, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras, sítios arqueológicos e perímetros urbanos	175
Figura 62 - Miguel Burnier <i>nak</i> Borum-Kren em relação a Ouro Preto.....	176
Figura 63 - Rios de relevância	178
Figura 64 - Ouro Preto <i>nak</i> Borum-Kren.....	180

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

APA	Área de Preservação Ambiental
APM	Arquivo Público Mineiro
CBH	Comitê da Bacia Hidrográfica
CEDEFES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CGNT	Convenção para Grafia dos Nomes Tribais
COMPIR	Conselho Municipal de Promoção e Igualdade Racial
DMRD	Divisões Militares do Rio Doce
FAE	Faculdade de Educação
FIEI	Formação Intercultural para Educadores Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDE	Infraestrutura de Dados Espaciais
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
NPGAU	Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMT	Organização Mundial do Turismo
RMBH	Região Metropolitana de Belo Horizonte
SICG	Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão
STF	Supremo Tribunal Federal
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFOP	Universidade Federal de Ouro Preto
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1. ENCONTRO E APRESENTAÇÃO.....	16
1.1. Das Minas Gerais Terra Indígena a Ouro Preto Borum-Kren	21
1.2. Como narrar a Ouro Preto Borum-Kren.....	29
1.3. Estrutura da dissertação	35
2. OS BORUM-KREN	39
2.1. Tornar-se o que se é	41
2.2. “Não, não vai fechar a porteira não”	49
2.3. Nak Borum-Kren.....	58
2.4. Replantar sementes.....	72
3. A(S) OURO PRETO(S).....	77
Os arquivos e as narrativas das Minas	81
A construção da história social brasileira	84
A história das cidades mineiras	93
3.1. A Ouro Preto minerária, colonial e barroca.....	95
3.2. A Ouro Preto colonial indígena.....	105
4. A OURO PRETO BORUM-KREN.....	121
4.1. Taru nak.....	130
4.2. Memórias da terra.....	143
4.3. Quintais	158
5. PASSADO, PRESENTE E FUTUROS.....	181
6. REFERÊNCIAS.....	189

1. ENCONTRO E APRESENTAÇÃO

Ao chegar na Terra Tupinambá da Serra do Padeiro, localizada no município de Buerarema no Sul da Bahia, com uma disciplina de viagem de campo¹, realizamos uma pequena roda de conversa para nos apresentarmos. Durante essa roda, conheci o Danilo, que se apresentou como Cacique do povo Borum-Kren, etnia que ocupa o atual município de Ouro Preto e as suas imediações em Minas Gerais. Eu, uma pesquisadora que estuda as² Minas Indígena, fiquei interessada e espantada com tal afirmação. Espantada não por duvidar da existência de uma presença indígena³ contemporânea nesses municípios, mas pelo fato de nunca ter encontrado, na literatura ou nas discussões acadêmicas, referências a tal presença. Às vezes, ao pesquisador absorto em questões de pesquisa falta uma imersão com o corpo no território.

As Minas Indígena é meu objeto de estudo desde a graduação em arquitetura e urbanismo. O meu conhecimento acerca das questões indígenas mineiras se deu a partir de 2018, quando ingressei como bolsista de iniciação

¹ A disciplina "Saberes Tradicionais Artes e Ofícios: Saberes e fazeres da terra" foi ofertada pela Formação Transversal em Saberes Tradicionais em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU), ambos vinculados à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). A viagem de campo ocorreu entre os dias 04 e 14 de outubro de 2023 e foi resposta ao convite dos doutores por Notório Saber em Arquitetura e Urbanismo Joelson Ferreira, liderança do Assentamento Terra Vista, e Cacique Babau, liderança da aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro. Ambos relatavam a importância de a universidade realizar o deslocamento reverso para conhecer os territórios.

² Não se trata de uma única Minas Gerais indígena. Utilizo o termo no plural por considerar a pluralidade étnica presente no estado.

³ Nesta pesquisa, os povos indígenas serão retratados de acordo com as suas características próprias, respeitando a maneira pela qual se autodefinem. Isso está em consonância com a OIT 169 (OIT, 1989) e decreto nº 591 de 6 de julho de 1992 (Brasil, 1992), que garantem o direito à autodeterminação dos povos. Adota-se, portanto, uma forma apropriada para designá-los, evitando o uso do termo "índio", excetuando dentro de citações diretas feitas por outros autores. Será utilizado, em contraponto, a denominação de indígena, palavra advinda do latim "indigēna,ae" que significa habitante, pertencente ao território, ou: "natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria" (Houaiss e Villar, 2009 apud Kopenawa e Albert, 2015, p.16).

científica no Programa de Pesquisa e Extensão Morar Indígena⁴. Posteriormente, durante meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) – pesquisa ocorrida entre 2021 e 2022 – realizei uma ampla sondagem de cunho historiográfico das etnias que viviam no atual território mineiro a fim de expor a presença indígena no surgimento das cidades e, por conseguinte, retratar a “Minas Gerais Terra Indígena”. Essa pesquisa bibliográfica não me possibilitou chegar aos Borum-Kren⁵, mesmo que essa etnia estivesse reivindicando a sua existência há poucos quilômetros de mim. Ao longo das pesquisas e das conversas com membros da comunidade, entendi que a história Borum-Kren está começando a ser evidenciada perante a academia, ou seja, ainda não aparece amplamente dentro dos estudos publicados.

Durante o primeiro encontro que tive com Danilo, na Serra do Padeiro, continuamos a conversar. Em uma manhã, enquanto estávamos na fila do café, ele contava sobre a articulação de um documento para evidenciar a presença do seu povo. Nesse momento, eu mencionei que estava pesquisando sobre a presença indígena histórica em Minas Gerais e, caso encontrasse algo relevante dentro dos meus arquivos, poderia compartilhar. Quando o conheci, em outubro de 2023, ingressa no mestrado há apenas dois meses, não sabia exatamente qual territorialidade usaria para reconstruir as Minas Indígena dentro da minha dissertação.

⁴ O programa de pesquisa e extensão Morar Indígena, vinculado à Escola de Arquitetura da UFMG desde 2014, surge com a proposta de oferecer assessoria técnica aos povos indígenas de Minas Gerais. Hoje essa atuação ampliou-se e a equipe também participa de projetos com povos indígenas fora do estado. Fui bolsista de graduação do programa entre 2018 e 2022 e atualmente colaboro em dois projetos em andamento: “Espaços comunitários de saberes, cultura e bem viver Yanomami” e “Oca dos Encantados, Tuxá, Aldeia Setsor Bragaga, Buritizeiro/MG”.

⁵ Nesta pesquisa, os etnônimos, quando estiverem aplicados no substantivo, não serão flexionados em número ou grau, em conformidade à “Convenção para grafia dos nomes tribais” (CGNT) de 1953 aprovada durante a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (FUNAI, 2016).

Sequer imaginava a possibilidade que esta pesquisa se encaminhasse para Ouro Preto. Pensava em talvez estudar a região do leste mineiro, que alguns estudos (Resende, 2003a; Resende; Langfur, 2007; Soares, 2009) e meu próprio TCC (Monti, 2022) evidenciaram indícios da presença indígena no surgimento das cidades. Contudo, desconhecia como iria reconstruir essa narrativa com arquivos muito parecidos com os quais tive acesso durante a graduação. Naquele momento, eu não sabia, mas faltava o principal para tecer essa narrativa: o companheiro desta pesquisa.

Durante os primeiros meses do mestrado, a fim de delimitar o território de pesquisa, realizei leituras para entender o teor das narrativas expressas nos arquivos e nas fontes secundárias. Percorri uma gama de pesquisas que, mesmo que só apontassem indícios, relatavam a presença indígena histórica. Após essas leituras, progressivamente a pesquisa se encaminhou para reconstruir uma história das Minas Indígena a partir de um estudo comparado entre Belo Horizonte e Ouro Preto, a atual e a antiga capital. Nesse momento, refleti sobre a possibilidade de desenvolver essa narrativa histórica em Ouro Preto em conjunto aos Borum-Kren. Contudo, ainda receava sobre o quão benéfico seria para eles esse tipo de pesquisa.

Mesmo que desde o retorno da Serra do Padeiro, eu tenha ampliado meu contato com o povo a partir das redes sociais e, posteriormente, com o envolvimento em um grupo de estudos⁶ idealizado pelo projeto de pesquisa *Jagy*

⁶ O grupo de estudos surgiu a fim de discutir temáticas pertinentes ao povo, visando o fortalecimento do movimento de ressurgência. Os encontros ocorreram em caráter híbrido às terças-feiras, do dia 30 de abril de 2024 ao dia 02 de julho de 2024.

*Nak*⁷ – sabedoria da terra na língua *ithok*⁸ – ainda estava insegura e com receio de me tornar mais uma pesquisadora que impõe os seus desejos de pesquisa acima das relações que de fato são importantes para os seus companheiros de pesquisa. Havia um impasse: eu não sabia se seria interessante para o Danilo falar sobre a Ouro Preto Borum-Kren, sequer se ele confiava em mim para compartilhar seus conhecimentos.

A mudança de paradigma que me levou a considerar a relevância para os Borum-Kren de narrar essa história ocorreu durante uma entrevista que realizei com o Cacique como parte de uma disciplina do mestrado. Essa entrevista guiada de caráter narrativo (Kapp, 2021) abriu as portas para um universo que ainda não havia pensado em relatar. Assim, a conclusão inicial de realizar um estudo analisando a persistência indígena simultaneamente em Ouro Preto e Belo Horizonte mostrou-se, além de inviável para o tempo disponível no mestrado, pouco potencial, uma vez que havia uma vasta quantidade de questões a serem elaboradas e discutidas em parceria com os Borum-Kren.

Após o encontro e uma conversa com o meu orientador, reformulei meu plano de pesquisa e, com ele minimamente estruturado, tomei uma decisão: caso fosse relevante aos Borum-Kren, me debruçaria a escrever a história da Ouro Preto Borum-Kren. Mandei uma mensagem para o Danilo e, por sorte, consegui encontrá-lo no mesmo dia para conversarmos. Durante esta conversa, contei o que estava imaginando discutir dentro da pesquisa de mestrado. Danilo foi muito receptivo e reforçou a importância de ter mais aliados dentro da academia para

⁷ Na língua *ithok*, *jagy* significa "sabedoria" e *nak*, "terra". Assim, *jagy nak* pode ser traduzido como "sabedoria da terra". A partir de uma pesquisa com diferentes membros do coletivo Borum-Kren, as pesquisadoras Maria Virginia e Raquel de Paula, orientadas pelo Cacique Danilo, montaram um espetáculo teatral com as histórias dos Borum-Kren. A estreia aberta ao público ocorreu no dia 22 de abril de 2025 na Casa de Cultura Negra de Ouro Preto.

⁸ A língua *ithok* é a língua indígena dos Borum-Kren. Integra o tronco linguístico Macro-Jê e é também referida, em certos contextos, como "língua botocuda".

afirmar a presença do seu povo. Neste dia, pedi licença para realizar esse estudo e convidei-o para ser o meu companheiro de pesquisa para escrever essa narrativa.

Esse convite foi inspirado por Azoulay (2024), que reflete sobre a importância de narrar em conjunto com companheiros de pesquisa e, especialmente, sobre “desaprender com os companheiros”. Esse processo de desaprendizagem diz respeito a questionar os métodos tradicionais de estudo do mundo, incluindo os arquivos, conceitos pré-estabelecidos e aquilo que é considerado como informação válida e digna de ser preservada nas prateleiras das bibliotecas (Azoulay, 2024). A partir dessa parceria, iniciei um percurso de aprendizado junto aos Borum-Kren, o qual relato ao longo desta dissertação.

1.1. Das Minas Gerais Terra Indígena a Ouro Preto Borum-Kren

O desejo de estudar Minas Gerais nasce a partir da visão de que esse território teve um surgimento ímpar, influenciado pelo amplo interesse da Coroa Portuguesa em controlar os metais preciosos encontrados ao findar do século XVII. O interesse econômico da Coroa fomentou a usurpação da terra indígena correlacionada à criação de dados e políticas de controle espaciais para o território. A fim de justificar a apropriação territorial, a história de Minas Gerais foi contada a partir das narrativas que privilegiam a conquista territorial e os achados minerários, que propiciaram o enriquecimento dos invasores. Entender que essa narrativa se caracteriza por vazios e lacunas contribui para contar a história de Minas Gerais a partir de outras perspectivas.

Ao analisar a cronografia histórica hegemônica, depara-se com uma narrativa marcada por processos contínuos de violência, que não evidenciam a persistência indígena. Persistência aqui é entendido como um conjunto de táticas utilizados pelos povos indígenas que traduzem uma insistência em continuar existindo, apesar das sucessivas violências epistêmicas enfrentadas durante a invasão. Esse termo encapsula uma ideia de resistência ao longo do tempo, abrangendo não apenas uma luta violenta contínua, mas também os esforços diplomáticos que contribuíram para a sobrevivência dessas comunidades na sociedade. Observa-se essa persistência frente às sucessivas tentativas de genocídio e etnocídio que tencionaram dismantelar as estruturas do cotidiano, como a relação com o território e as tradições.

As lacunas e violências históricas resultaram na transição de uma presença milenar disseminada pelo território⁹, registrada por meio de sítios arqueológicos

⁹ Como será discutido adiante, os sítios arqueológicos no território mineiro ainda carecem de estudos aprofundados. Novos indícios dessas presenças vêm sendo registrados ao longo dos anos.

(figura 1), para um mapeamento significativamente reduzido durante o período colonial. Essa redução é evidenciada nas cartografias de Oiliam José (1965), o mapa "Indígenas Mineiros" (figura 2), e de Curt Nimuendajú (1981), o "Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes"¹⁰ (figura 3). Ambos os mapas demonstram poucos registros de ocupação indígena na região central do atual estado de Minas Gerais.

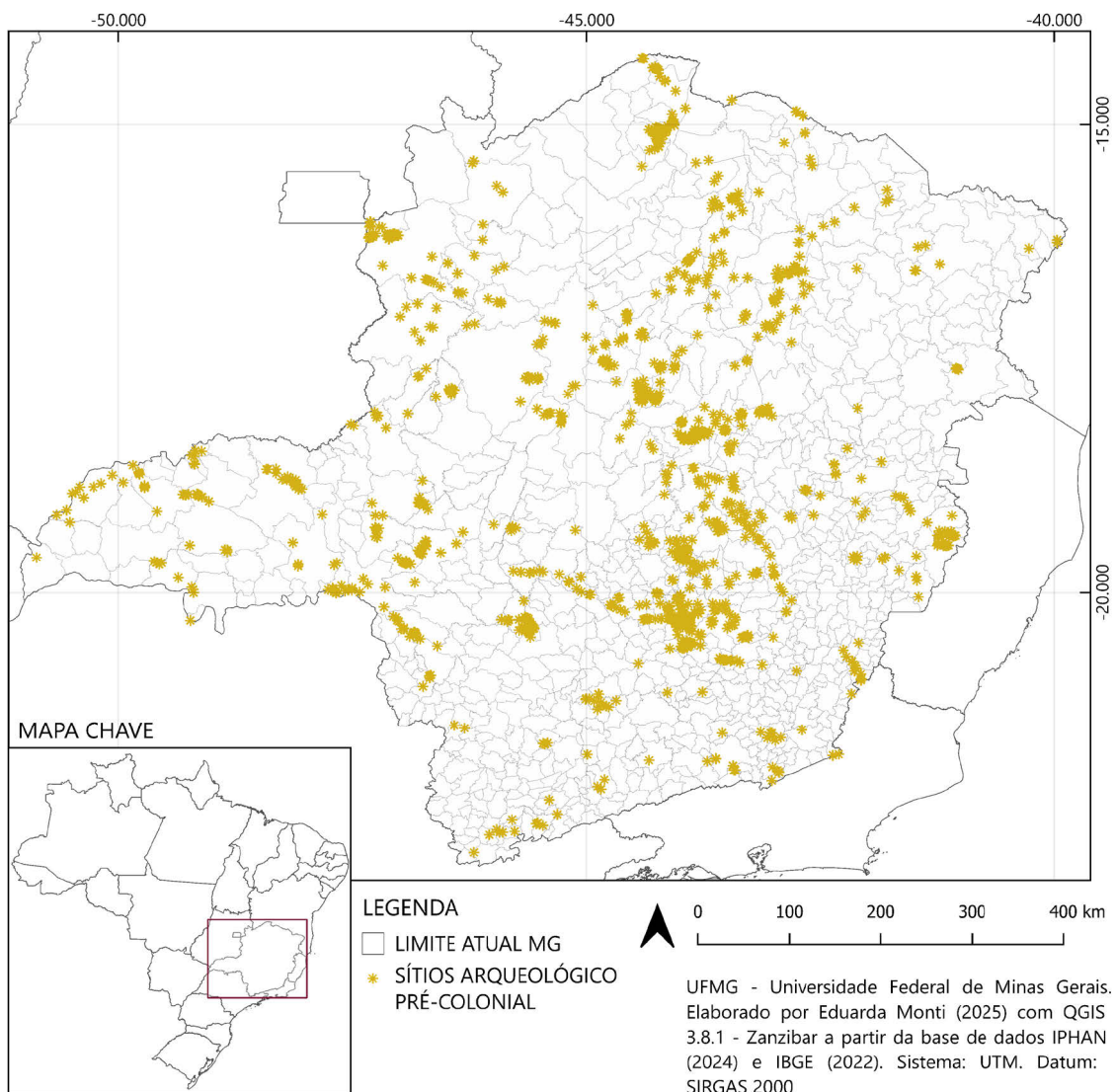


Figura 1 - Sítios arqueológicos pré-coloniais em Minas Gerais

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2022a) e Iphan (2024a).

¹⁰ Trata-se de um estudo sobre as famílias linguísticas e culturas indígenas em todo território brasileiro, cada cor no mapa representa um agrupamento linguístico. É possível visualizar a ocupação indígena principalmente nas proximidades com as áreas litorâneas e nas áreas a leste, redutos indígenas que foram utilizados como parte da narrativa para proteção dos achados minerários durante o século XVIII (Resende; Langfur, 2007; Soares, 2009).

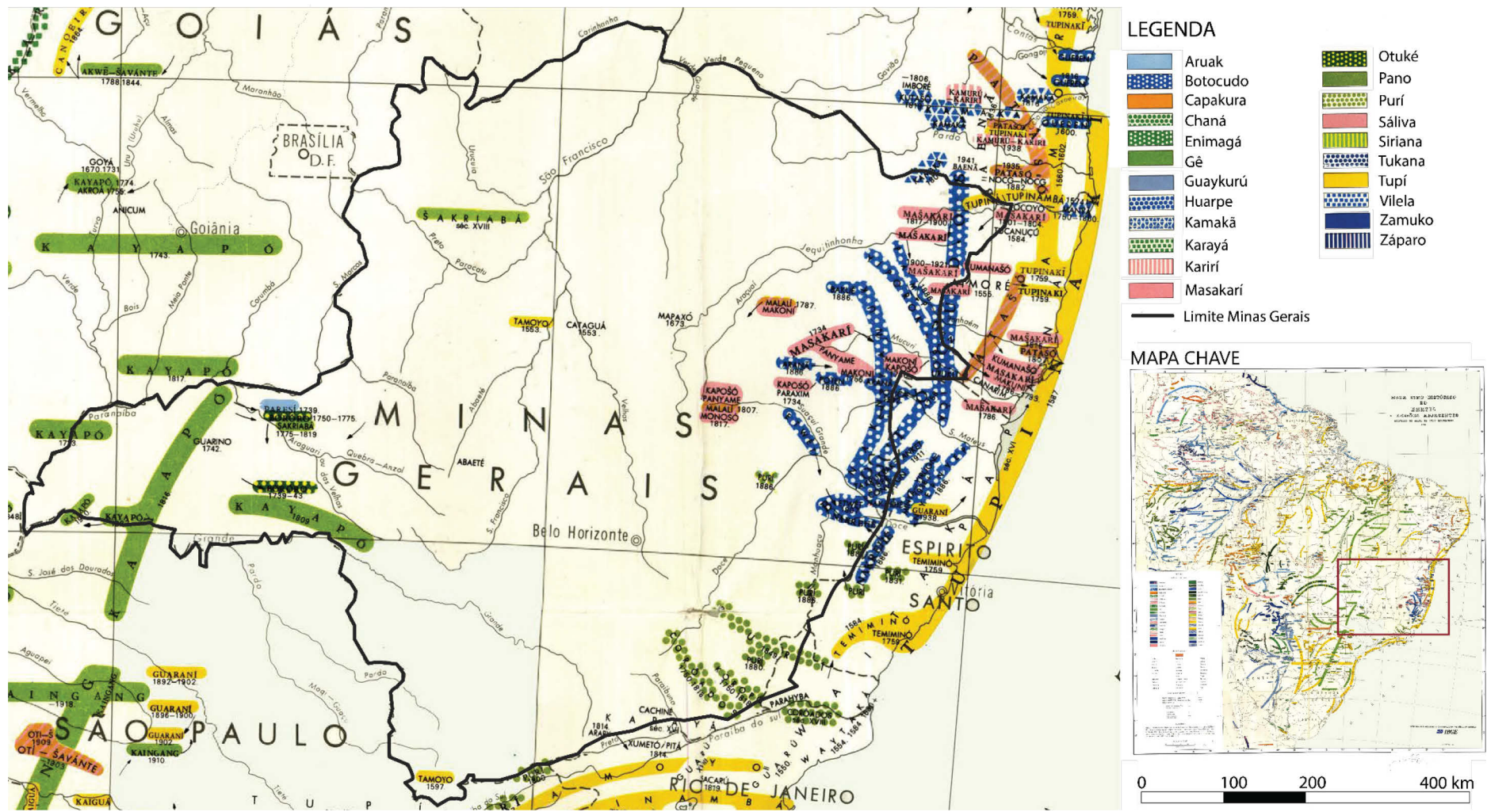


Figura 3 - Recorte do Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes" de Curt Nimuendajú
 Fonte: Nimuendajú (1981)

Os vazios evidenciados nas figuras 2 e 3 na região central de Minas Gerais são reflexos tanto dos processos de genocídio quanto dos discursos históricos de invisibilização, os quais também se expressam nas políticas de integração dos povos indígenas à sociedade (Ribeiro, 2008). Articuladas à usurpação das terras tradicionais promovidas desde o período colonial, essas práticas contribuíram para que, na contemporaneidade, a demarcação de terras indígenas em Minas Gerais seja pouco expressiva (figura 4). Atualmente, há catorze processos jurídicos de demarcação de terra em curso no estado, os quais abrangem o estudo até as áreas já homologadas e regularizadas (Brasil, 1996).

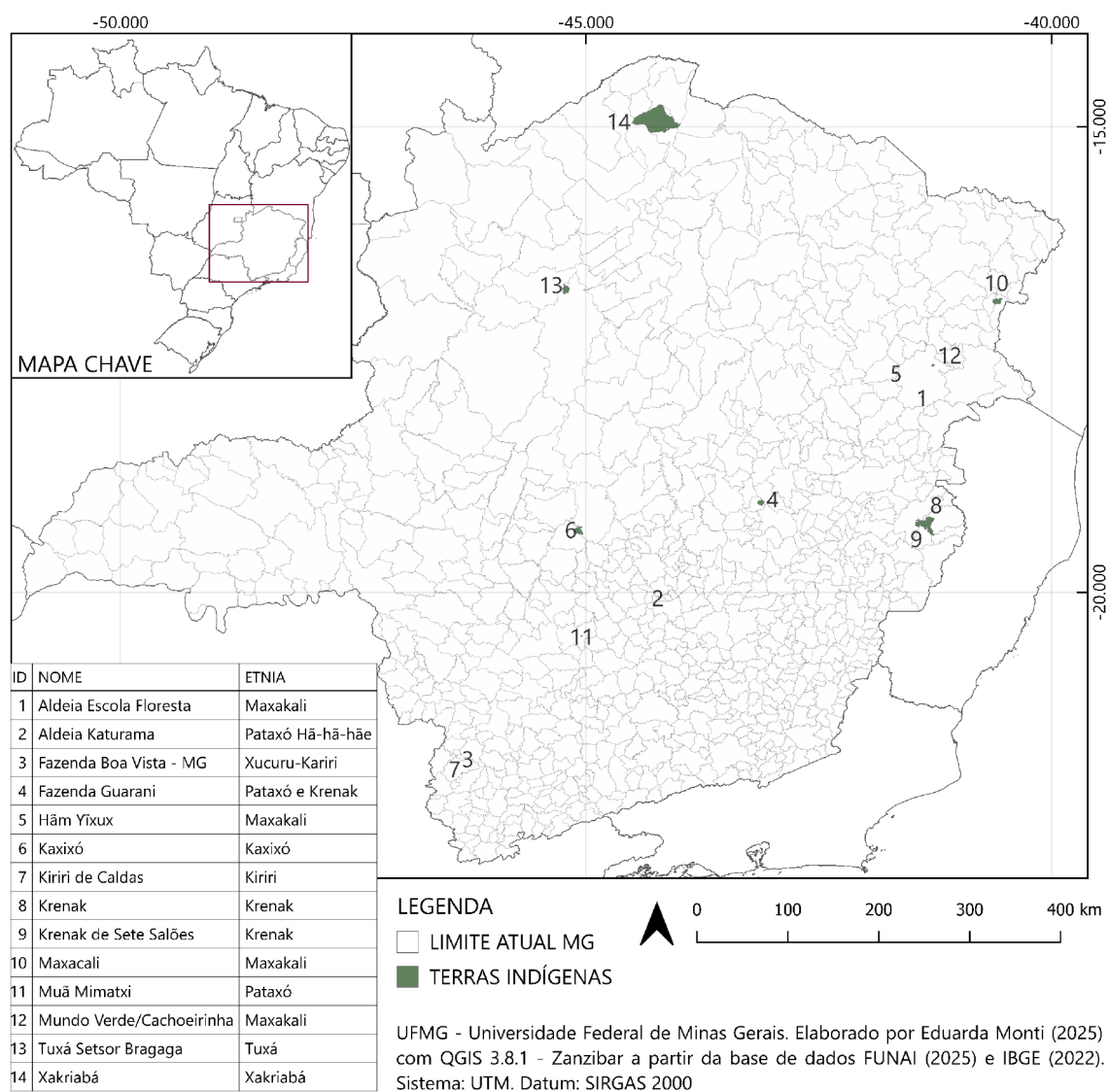


Figura 4 - Terras Indígenas demarcadas em Minas Gerais

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Funai, 2025; 2022a).

A demarcação oficial de terras não contempla todas as presenças indígenas existentes no estado, sequer aquelas cujos processos de retomada de terras estão em curso há quase uma década, como ocorre na Aldeia Naô Xohã. Para além dos processos oficiais de demarcação de terras, existem ao menos sete ainda não registrados nas cartografias da Funai (2025), conforme pode ser visualizado na figura abaixo. Isso sem falar dos povos que estão em processo de reconstrução de suas referências identitárias e que, conseqüentemente, reivindicam ou reivindicarão a ocupação de seus territórios ancestrais.

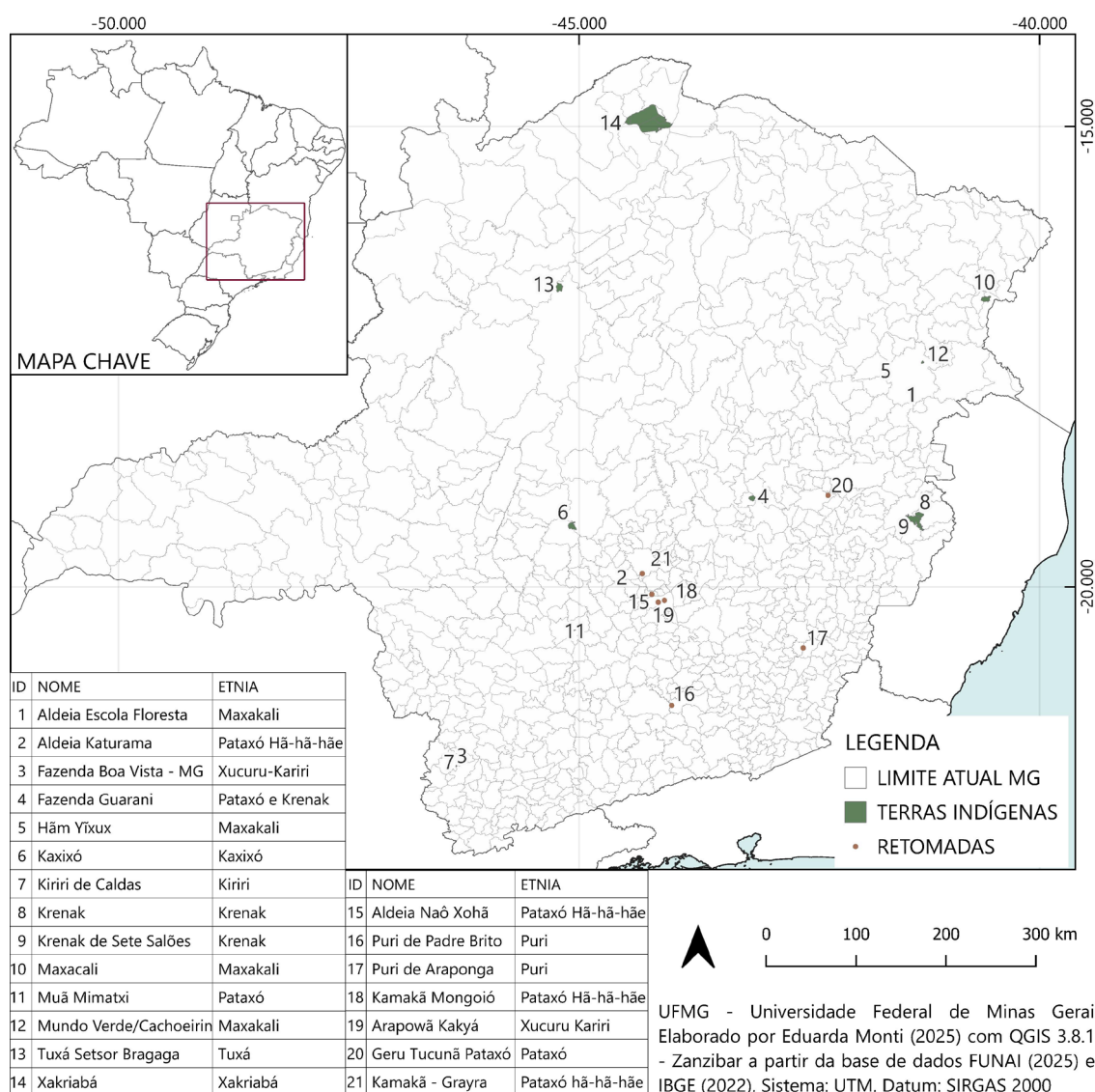


Figura 5 - Terras Indígenas demarcadas e retomadas territoriais em Minas Gerais

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Funai, 2025; 2022a).

O estudo específico desta pesquisa se concentra na região central de Minas Gerais, mais especificamente no território correspondente ao município de Ouro Preto (figura 6). Trata-se de um local em que a história urbana é amplamente estudada, mas com poucas menções à presença indígena. Esta dissertação discorre sobre a(s) história(s) de Ouro Preto, desconstrói a perspectiva que reduz a cidade ao seu centro histórico e destaca a presença e a narrativa da Ouro Preto Borum-Kren. Pretende-se, portanto, discutir uma história para além do centro histórico tombado, propondo uma interpretação contemporânea da cidade, que considere a presença dos Borum-Kren.

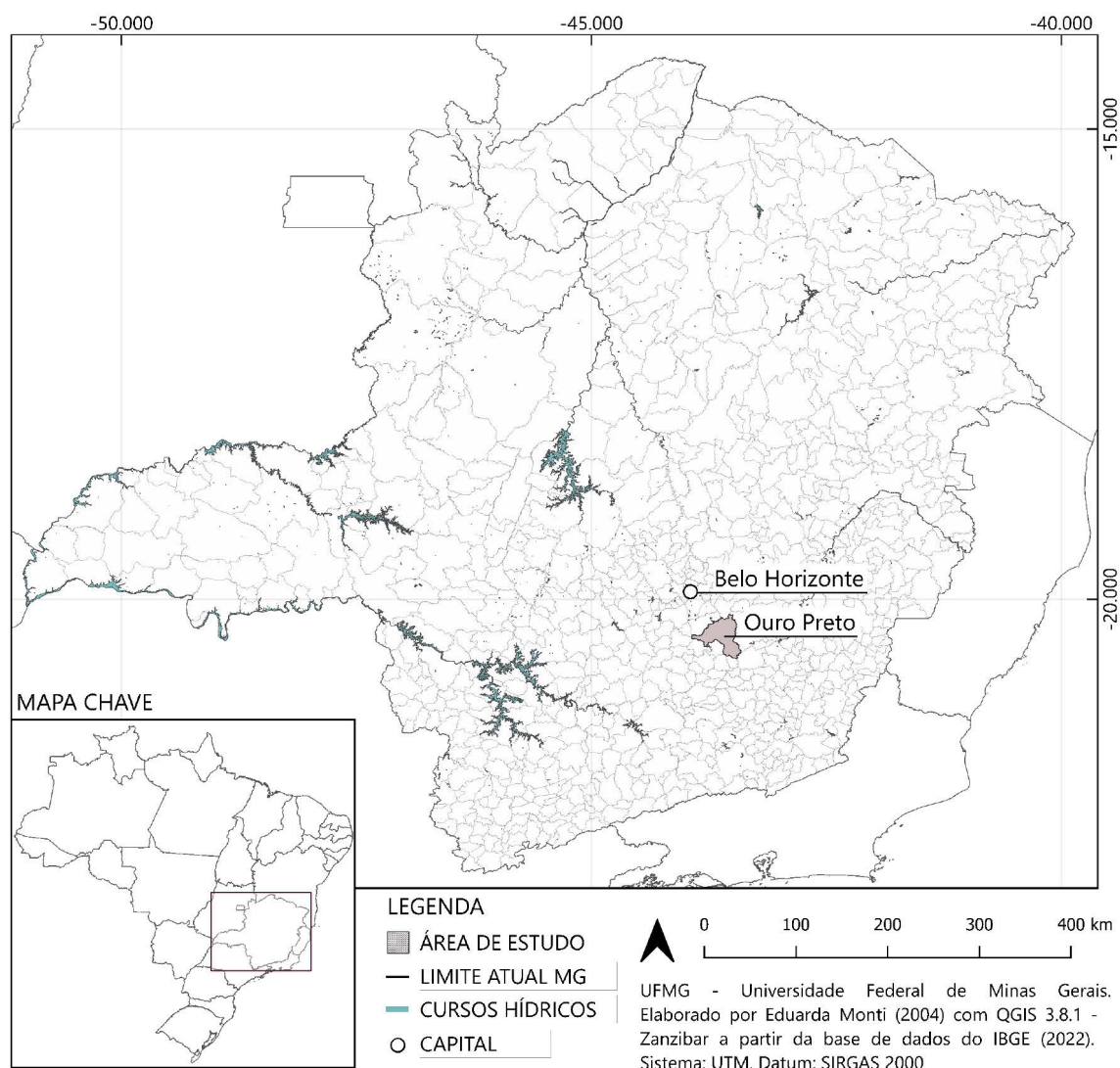


Figura 6 - Localização da área de estudo

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022a).

A pesquisa tem como questão central compreender as dinâmicas de produção socioespacial dos Borum-Kren na cidade de Ouro Preto, investigando de que maneira eles constroem relações com a terra e, assim, constituem a Ouro Preto Borum-Kren. Não se propõe uma redução ou um recorte congelado das terras de influência e referência cultural, mas uma análise abrangente das múltiplas terras que compõem o cotidiano dos membros deste povo, que estão interligadas e associadas ao modo de ser coletivo. A relação multiterritorial que será destrinchada ao longo dessa dissertação não é algo comum dentro dos sistemas de demarcação de terras. Desde o século XIX, quando se afirmou a lógica de aldeamentos indígenas em Minas Gerais, as populações foram reduzidas a terras contidas e delineadas que, por vezes, não tinham relação direta com as áreas de referência cosmológica (Ribeiro, 2008; Soares, 2009).

Antes de iniciar as discussões das próximas seções, faz-se necessário definir o que se entende por "indígena". Nesta dissertação, o indígena é compreendido como um ser contemporâneo que passou por diferentes transformações sociais ao longo dos séculos habitando atualmente distintos espaços com especificidades relacionadas às formas de vida de cada etnia. É entendido como um membro de comunidade indígena, desde que seja reconhecido por ela como tal (Viveiros de Castro, 2006). Torna-se crucial romper com os estigmas traçados para a vivência e caracterização dos povos indígenas. Como, por exemplo, a ideia de que os indígenas só são aqueles que vivem em aldeamentos, longe das cidades e de qualquer urbanidade. Ao considerar a pluralidade de contextos dos povos, pretende-se romper com a ideia de que a imagem do indígena no século XVI, criada pelos naturalistas, é mais real do que a imagem do indígena contemporânea. Tendo em vista que essas representações históricas muitas vezes tentam congelar a cultura dos povos originários, baseando-se em visões parciais e estereotipadas produzidas por não indígenas.

1.2. Como narrar a Ouro Preto Borum-Kren

A metodologia desta pesquisa, de caráter qualitativo, objetiva analisar dados, interpretações e suscitar reflexões e provocações. O principal condutor desta pesquisa foi o trabalho de campo, entendido como uma forma de estar em presença junto ao povo Borum-Kren, e, assim, acompanhar e aproximar-se das questões que atravessam a Ouro Preto Borum-Kren. Após cada encontro, realizava anotações em um caderno, buscando registrar o máximo de informações e percepções que conseguia me lembrar. Nesse exercício, com papel e caneta em mãos, surgiram algumas das reflexões que atravessam esta escrita. Relato aqui um exercício “quase-etnográfico”, que, como argumenta Marquez (2020), traz no prefixo “quase” a marca de um movimento de trânsito, transformação e incompletude.

Não conheci a Ouro Preto Borum-Kren de forma imediata. A aproximação com os Borum-Kren foi gradual, construída a partir de cada evento, conversa e escuta. Logo percebi que a narrativa que eu procurava conhecer se aprende com o tempo e com os encontros – e não houve sequer um que eu não aprendesse algo novo. Além dos encontros, essa pesquisa construiu-se a partir do exercício de “desaprender com os companheiros” (Azoulay, 2024). Aprender com os Borum-Kren significou desaprender a visão hegemônica e colonial de Ouro Preto. Esse desaprendizado ocorreu em presença principalmente do Cacique Danilo Borum-Kren, que sempre foi muito generoso diante das minhas questões e do meu “não-saber” (de la Cadena, 2021).

Ao entrar em contato com o texto “*not knowing: in the presence of...*” (não saber: em presença de...) de Marisol de la Cadena (2021), encontrei uma elaboração para aquilo que já vinha experienciando em campo. O “não saber” (*not knowing*), tal como proposto pela autora, configura-se tanto como uma prática quanto como método analítico. Institui uma forma de conhecimento que

não se preocupa em compreender a totalidade, mas aprender continuamente em presença. Não se trata de um “não sei ainda” (*not knowing yet*), pois certos conhecimentos não irão se encaixar nas categorias analíticas que conheço (de la Cadena, 2021).

Embora as discussões realizadas nas seções seguintes tratem-se de um esforço de tradução daquilo que foi visto, ouvido e experienciado, quando elaboro sobre determinadas questões, como o movimento de etnogênese, falo sobre aquilo que aprendi – e não sobre o que é em essência. Afinal, há categorias baseadas no sensível e coletivo do grupo étnico que não tenho acesso, justamente por não pertencer a ele. O reconhecimento desses limites de compreensão, como argumenta de la Cadena (2021), fornece ferramentas para um aprendizado contínuo, visto que a segurança epistêmica pode nos limitar a conhecer apenas o que está dentro das categorias que já dominamos. Além disso, como bem pontua Marquez (2020), a “oralidade transcrita” trata-se apenas de um fragmento possível do registro de uma presença. O que é dito carrega sentidos e contextos que não cabem totalmente na linguagem escrita.

Além do movimento de desaprendizagem em presença, como forma de registro também foram realizadas “entrevistas socioespaciais guiadas de caráter narrativo” (Kapp, 2021). As entrevistas guiadas fazem parte do grupo das entrevistas qualitativas e caracterizam-se pelo uso de um roteiro prévio que serve como norteador, permitindo que as perguntas sejam rearranjadas conforme as necessidades do diálogo. O caráter narrativo da entrevista gera questões que evocam a contações de casos com uma clara sequência, que conecta os eventos narrados.

De acordo com Kapp (2021), o que torna essa modalidade de entrevista ainda mais valiosa para as pesquisas socioespaciais é a sequência espacial conectada aos eventos narrados. A conexão com a espacialidade torna-se ainda

mais evidente quando estamos presentes no território, pois a terra funciona como uma disparadora de narrativas. A proximidade tenciona um aprendizado contínuo, em que muitas informações se revelam durante os trajetos, como ocorreu em uma visita que Danilo me apresentou diversos pontos de relevância cultural para os Borum-Kren.

Como se trata de um povo em etnogênese, há uma quantidade reduzida de trabalhos acadêmicos que abordem especificamente suas presenças. A fim de potencializar as discussões, buscou-se reunir as narrativas dispostas em plataforma virtuais de artigos e entrevistas. Destacam-se, nesse processo, o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), as entrevistas online disponibilizadas no YouTube realizadas com lideranças do povo e o acompanhamento das redes sociais, em especial o perfil do Instagram do coletivo.

Como ferramenta de análise da presença indígena, foram utilizadas as cartografias históricas. Além da análise, a produção cartográfica constituiu-se como um mecanismo que colaborou com o desanuviar das informações extensas e territoriais. A espacialização, por sua vez, configurou-se como uma forma de organizar e compreender algumas dinâmicas territoriais. Além desses materiais, a fim de contrapor as narrativas da(s) Ouro Preto(s), buscou-se encontrar dados historiográficos secundários que afirmassem a presença indígena dentro do contexto de Vila Rica. Tais dados foram utilizados principalmente para escrever a seção 3 desta dissertação.

Esses documentos são, por natureza, limitados, pois ao longo da história houve uma seleção criteriosa do que deveria ser arquivado, deixando de lado o que não era considerado digno de ocupar espaço nos registros oficiais. Por isso, uma das tarefas desta pesquisa foi reunir fatos dispersos dentro de grandes narrativas, mesmo que houvesse poucas menções ao que realmente interessava.

Inspirada por Azoulay (2024), analisei os registros da violência imperial e pelos colonizadores contra os próprios arquivos imperiais que tentaram traçar uma ideia de hegemonia e invisibilizaram as presenças indígenas ao longo da história.

Mesmo que as violências coloniais tenham tentado silenciar essas presenças, documentos históricos ainda revelam a agência dos povos indígenas. Um exemplo possível disso é o livro "Cativas Litigantes: Demandas Indígenas por Liberdade na Amazônia Portuguesa [1706-1759]" da historiadora Luma Ribeiro Prado (2024), em que a autora encontra nos arquivos formas de agência dos povos indígenas, expressas em petições de liberdade neste período. Embora sejam esforços que, segundo a análise da autora, são individuais, mostram a presença e as tentativas de romper ativamente com os mecanismos senhoriais. Ou seja, esses esforços individuais demonstram a persistência e a agência dos povos indígenas perante a sociedade.

Exemplos da agência dos povos indígenas em Minas Gerais durante o período colonial podem ser observados em duas teses também desenvolvidas por historiadoras. A primeira, intitulada "Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII", de Núbia Ribeiro (2008), investigou a presença dos povos indígenas no contexto mineiro, dando destaque para ocupação à leste, e as estratégias coloniais utilizados como forma de controlá-los. A segunda, "Gentios Brasileiros, índios coloniais em Minas Gerais setecentista", de Maria Leônia de Resende (2003a), discorre sobre a vivência dos indígenas dentro das vilas coloniais e outros lugarejos, destacando como alguns desses indígenas utilizaram de sua condição para reivindicar juridicamente o direito de liberdade. Ambas as teses demonstram a população indígena em diferentes pontos da capitania. Utilizou-se de alguns dados levantados pelas autoras, principalmente por Resende (2003a), para construir a Ouro Preto colonial indígena e também para a ampliação da compreensão histórica sobre o território mineiro.

Com base nos dados e nas narrativas levantadas, buscou-se construir uma “história potencial” (Azoulay, 2024), que acenda a possibilidade de outras narrativas para a construção do território ouro-pretano, subvertam a história hegemônica contada e incorporem a agência dos indígenas às narrativas das cidades. Nas palavras de Azoulay (2024, p.94), “a história potencial se esforça para recuperar, reconstruir e apresentar diversos mundos que persistem a despeito dos limites historicizados de nosso mundo”. Para efetuar a reconstrução e compreensão dessa história, é imperativo realizar uma “desaprendizagem” dos conceitos imperiais e das narrativas históricas hegemônicas (Azoulay, 2024).

Não se trata de criar algo novo, mas recuperar as “histórias anti-imperiais” (Azoulay, 2024) que ecoam nas narrativas, principalmente orais, dos povos indígenas. Azoulay (2024) nos ensina que construir uma história potencial implica em uma tentativa de narrar a história a partir de outras perspectivas e vozes. Não pretendo aqui contar uma história que seja estritamente construída a partir de um emaranhado de dados dos arquivos institucionalizados pelos europeus e por seus descendentes. Inspirada por Azoulay (2024), pretendo propor uma “desaprendizagem” da cronografia histórica vigente que protagoniza as narrativas de supostos vencedores e considera pouco a presença daqueles que persistem durante mais de meio milênio.

Esta pesquisa se interessa justamente por essas presenças e por aquilo que as narrativas hegemônicas tentaram esquecer, por considerarem irrelevante para a história e, devido ao ideário de progresso, também para a construção da nação. Ao considerar como conhecimento aquilo que foi instituído dentro das categorias de não-conhecimento e de “estórias” em contraponto à História, realiza-se um exercício de romper com a colonialidade do saber, do poder e do ser (Quijano, 2009), que protagonizam a violência epistêmica. Nesse sentido, como sublinha Marquez (2020, p. 231), essa metodologia constitui “um processo contínuo, acadêmico e extra acadêmico, de fazer ciência desconfiando da ciência”. Trata-

se, portanto, de uma prática que questiona os fundamentos do conhecimento estabelecidos e propõe formas alternativas de produção do saber.

1.3. Estrutura da dissertação

A pesquisa estrutura-se em três seções principais, que se associam à questão central deste trabalho: a compreensão da Ouro Preto Borum-Kren. A primeira seção dedica-se à análise de questões relacionados aos Borum-Kren, abordando temas como o processo de etnogênese, a formação do coletivo indígena, a ocupação territorial do povo em Ouro Preto e o papel das mulheres na preservação da memória ancestral. A segunda seção concentra-se no estudo das narrativas de Ouro Preto, buscando tensionar a história oficial e explorar narrativas que tratem da presença indígena. Por fim, a terceira seção discute os aprendizados adquiridos ao longo da pesquisa sobre a Ouro Preto Borum-Kren.

Na subseção 2.1, intitulada “tornar-se o que se é”, compartilho os aprendizados adquiridos em relação ao processo de etnogênese – ou ressurgência étnica. Tal processo não se dá de maneira súbita, mas é construído gradualmente a partir das práticas cotidianas oriundas da convivência e da observação. Destaca-se como os membros do coletivo vêm reconstruído a sua identidade coletiva, amparando-se principalmente nos aprendizados que tiveram com os mais velhos. Nesse sentido, a memória dos antigos¹¹ caracteriza-se como um eixo condutor do processo de afirmação étnica.

A subseção 2.2, “não vai fechar a porteira não”, aborda o processo de formação do coletivo Borum-Kren, destacando mais uma vez o papel central dos mais velhos no processo de montagem do coletivo. A partir dos ensinamentos transmitidos por esses guardiões da memória ancestral, o povo reafirmou a sua identidade e consolidou as suas práticas culturais. O próprio nome do coletivo, Borum-Kren, foi atribuído com base nos ensinamentos que tiveram com os

¹¹ “Antigos” é como as gerações antepassadas do Cacique se autodenominavam, tendo em vista as sucessivas violências sofridas, havia receio de se autodeclararem como indígenas.

anciãos. Ao longo da subseção, discute-se sobre alguns desafios enfrentados durante o processo de afirmação étnica do povo.

Em 2.3, "*nak Borum-Kren*", discute-se teoricamente o significado da terra indígena e aborda-se brevemente algumas das características de ocupação territorial em Ouro Preto, tema aprofundado durante a seção 4. Já na subseção 2.4, "replantar sementes", enfoca-se a importância das antepassadas para a manutenção da memória ancestral e no atual processo de etnogênese. Foram as mulheres, em especial, as responsáveis por guardar e transmitir os saberes que estão sendo reativados nos encontros entre os membros do coletivo.

Durante a seção 3, o foco recai sobre o cenário de Ouro Preto, com o objetivo de compreender como as tensões territoriais foram historicamente construídas e de que modo influenciam os processos atuais de reivindicação territorial por parte dos Borum-Kren. Busca-se evidenciar indícios de uma "história potencial" (Azoulay, 2024), que reconheça a presença indígena dentro da constituição de Ouro Preto e rompa com a narrativa hegemônica de cidade exclusivamente histórica, barroca e colonial. O capítulo inicia-se com uma discussão teórica sobre a construção dos arquivos, documentos, história e narrativas.

Em 3.1, apresenta-se inicialmente o chamado surgimento do espaço urbano mineiro, focando na consolidação das vilas e arraiais da Comarca de Vila Rica. A análise aborda o teor das narrativas expressas nos estudos urbanos em relação a usurpação das terras indígenas decorrente da invasão dos sertões e da mineração. Para fundamentar essa discussão, utilizam-se as teses de duas pesquisadoras, ambas arquitetas e urbanistas: o livro "Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas" de Cláudia Damasceno Fonseca (2011) e "A rede urbana das Minas coloniais: na urdidura do tempo e do espaço" de Fernanda Borges de Moraes (2005). A partir dessa perspectiva, evidencia-se a

Ouro Preto barroca, colonial e minerária, com ênfase em seu surgimento e nas narrativas históricas que a consolidaram como um dos símbolos do período colonial brasileiro.

Em 3.2, iniciam-se as discussões acerca da Ouro Preto colonial indígena, trazendo à tona os indícios que corroboram a presença indígena na região, com base em diferentes estudos. Em contraste à imagem da Ouro Preto barroca, colonial e minerária congelada no tempo, a seção 4 foca na Ouro Preto Borum-Kren. Relato como o contato com Danilo e, posteriormente, com outros membros do povo Borum-Kren ampliou minha percepção sobre a cidade. A partir dessas interações, aprendi que, nos mesmos caminhos que já havia percorrido, existiam indícios da presença indígena, muitas vezes invisibilizados nas narrativas oficiais, mas que se tornam visíveis quando são observados por outras perspectivas, como a dos próprios Borum-Kren.

Em 4.1, *taru nak*, discorre-se sobre a São Bartolomeu Borum-Kren a partir do recorte das vivências culturais promovidas pelo povo. Em 4.2, memórias da terra, discute-se a terra como guardiã das memórias, tanto em seu aspecto material – como as “aldeias antigas”, onde são encontrados vestígios arqueológicos que atestam a presença secular no território –, quanto imaterial, como guardiã dos saberes cosmológicos. Esses saberes, enraizados nas conexões com os ancestrais, orientam os modos de vida, os processos de aprendizagem e as práticas culturais do povo.

Durante 4.3, “os quintais”, aborda-se a multiterritorialidade presente no contexto Borum-Kren. Os quintais são abordados como expoentes do aprendizado dos modos de ser coletivo e de transmissão dos conhecimentos dos antigos. Nesses locais cotidianos de convivência, os ensinamentos foram passados de geração em geração. A seção também propõe um olhar ampliado sobre as diferentes *nak* que permeiam o território de Ouro Preto, com o intuito

de evidenciar a multiterritorialidade. Por fim, a seção 5 "passado, presente e futuros" pretende elencar algumas considerações finais deste trabalho.

2. OS BORUM-KREN

Os Borum-Kren constituem-se como uma etnia indígena que atualmente ocupa de forma majoritária os municípios de Ouro Preto, Mariana e Itabirito (figura 7). Esse povo está em processo de etnogênese – ou “ressurgência étnica” – que se refere à construção de uma identidade compartilhada (Bartolomé, 2006) e à (re)afirmação étnica, que, segundo o Cacique Danilo Borum-Kren (2024), vincula-se ao retorno e reelaboração das práticas tradicionais dos seus antepassados.

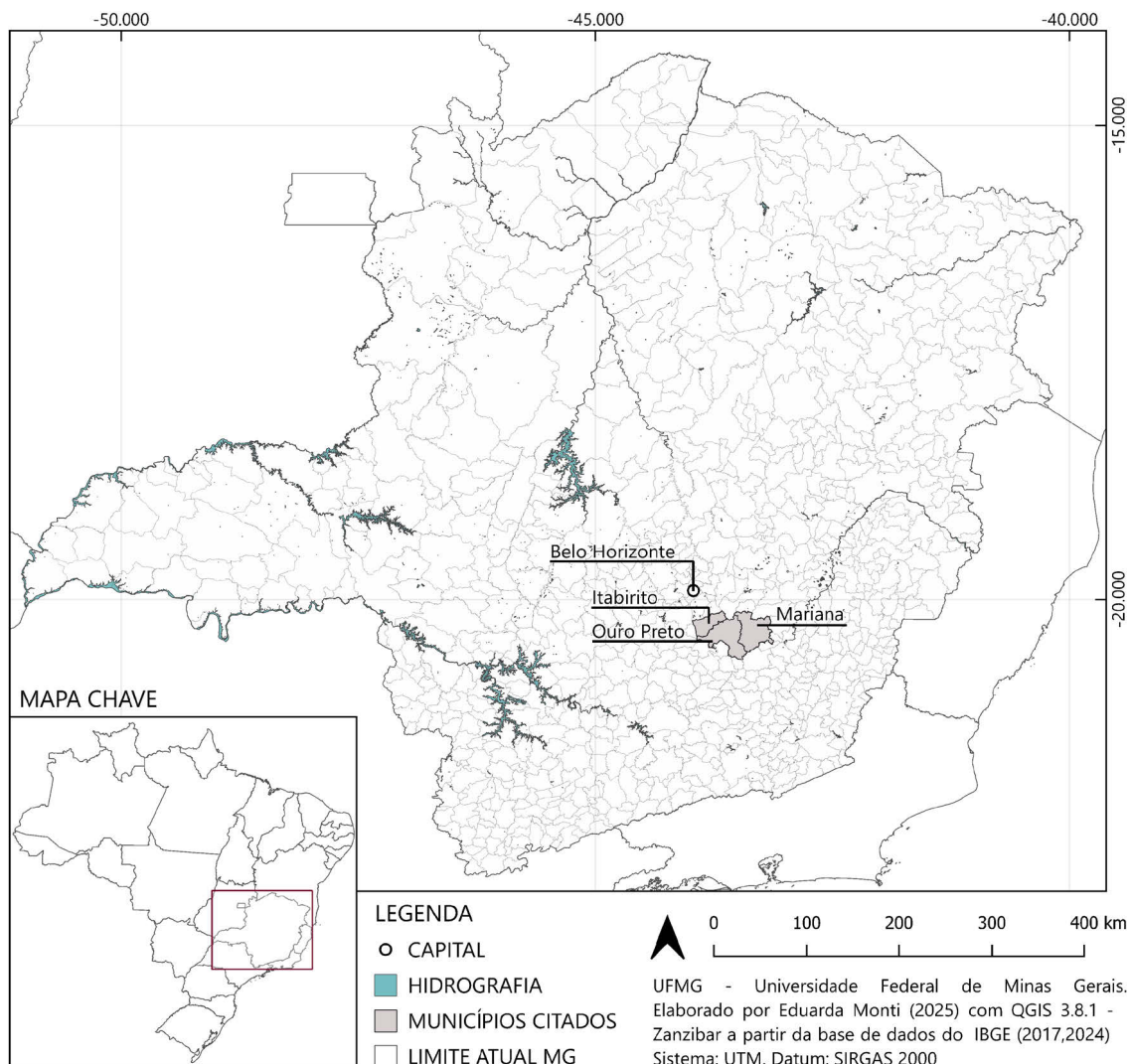


Figura 7 - Localização de Ouro Preto, Mariana e Itabirito

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017, 2024).

O convívio com os Borum-Kren é um processo de contínuo aprendizado. Antes de conhecer o Danilo, eu desconhecia a presença indígena contemporânea em Ouro Preto e havia apenas esbarrado nas discussões em relação à etnogênese. Já havia ouvido sobre retomadas culturais, como a retomada da língua Akwê pelo povo Xakriabá, e acompanhado os desdobramentos da Aldeia Naô Xohã, uma retomada territorial iniciada em 2017 pelos povos Pataxó e Pataxó Hã-hã-hãe em São Joaquim de Bicas na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH).

No entanto, até 2023, pouco sabia sobre os processos envolvidos na (re)constituição e afirmação de uma etnia. Danilo sempre se mostrou generoso diante do meu “não-saber” (de la Cadena, 2021) e, a partir das reflexões que ele e outros Borum-Kren compartilham, tenho aprendido continuamente. Nesta seção, pretendo expor alguns desses aprendizados que tive com os Borum-Kren, que são caracterizados pela incompletude e, por vezes, na impossibilidade de tradução. A seguir, discuto questões que concernem à etnogênese, à formação do coletivo indígena, à questão territorial do povo em Ouro Preto e ao papel central das mulheres para o movimento de retomada étnica.

2.1. Tornar-se o que se é

Com os Borum-Kren, eu aprendi que a ressurgência – ou etnogênese – consiste em um ato de “aprender a tornar-se algo que se é”¹². Esse “aprender a ser” caracteriza-se pela afirmação étnica que emerge a partir de experiências compartilhadas, nas quais os indivíduos retomam as narrativas que já fazem parte das suas vivências, reafirmam as práticas culturais de sua ancestralidade e as entendem como de procedência indígena. A partir dessas (re)afirmações e do contato com outros que também preservam essas práticas, constroem o coletivo. Entendo que o “algo que se é” refere-se a uma dimensão subjetiva do indivíduo que adquire sentido a partir do contato com o coletivo. De modo que o processo de autoafirmação é elaborado de dentro para fora, do sujeito para o coletivo. Compreendo, assim, que atualmente os Borum-Kren aprendem a “tornar o que são” por meio das relações e experiências comuns que sustentam o pertencimento ao povo.

O antropólogo Miguel Alberto Bartolomé (2006) narra que a antropologia utiliza o conceito de etnogênese para descrever o processo de formação de coletividades humanas chamadas de grupos étnicos. Os grupos étnicos tem como uma de suas características a distinção dos demais, tanto na forma como se percebem quanto como são percebidos pelos outros, e apresentam “patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo” (Bartolomé, 2006, p. 39). Para o autor, a etnogênese trata-se de um processo de construção de uma identidade compartilhada, que se baseia em uma

¹² Essa reflexão foi realizada, durante uma conversa realizada no dia 05 de junho de 2024, por Matheus Arcanjo Borum-Kren. Durante a conversa, ele me contava sobre a sua pesquisa de mestrado em antropologia, em que está interessado em discutir o processo de aprendizagem na ressurgência étnica Borum-Kren, sendo uma das suas questões centrais o “como que a gente aprende a tornar-se algo que a gente já é?”.

tradição cultural – seja ela preexistente ou construída – responsável por sustentar a ação coletiva (Bartolomé, 2006).

Bartolomé (2006) destaca que a etnogênese trata-se de um processo constitutivo da humanidade, que é responsável pela produção da diversidade cultural humana. Ao longo da história, o conceito de etnogênese tem sido utilizado para descrever três movimentos: 1) desenvolvimento de novas configurações sociais de grupos que compartilham a mesma cultura; 2) o ressurgimento de grupos considerados extintos, miscigenados ou aculturados; e 3) o surgimento de novas comunidades de migrantes e descendentes que reivindicam um patrimônio cultural que se diferencia de outras culturas (Bartolomé, 2006). Para o autor, esses movimentos apresentam uma base comum e revelam a dinamicidade inerente às culturas.

O Cacique Danilo Borum-Kren (2024) descreve o processo de etnogênese como uma forma de “mostrar que a gente existe de algo que a gente nunca deixou de existir” (Danilo Borum-Kren, 2024). Ou seja, trata-se de um movimento de evidenciar à sociedade que eles permaneceram existindo por meio da sua cultura, apesar do histórico sistemático de violências e das artimanhas jurídicas utilizadas para atestar que os seus antepassados estavam extintos. Tenho entendido que a etnogênese para os Borum-Kren trata-se de um movimento pautado pelo retorno à ancestralidade, pela afirmação de modos de ser e aparecer e, sobretudo, pela atribuição de significados às narrativas já presentes nas tradições das famílias.

A presença e relevância dos ancestrais percorre o discurso de diferentes membros do grupo étnico. Bárbara Flores Borum-Kren, durante o documentário “Ressurgimentos Originários: Ligação com o território”, afirma que a identidade está presente no povo, pois foi passada de geração em geração. O processo de ressurgência, portanto, trata-se de uma organização do que eles já têm em

comum dentro da sua memória (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: ligação com o território, 2023). Danilo descreve que esse movimento é pautado por uma “retomada cultural”, que significa para ele: “[...] estar tomando de volta o que tentaram tomar da gente. Que é a ideia de a gente poder se reconhecer, se apropriar da nossa própria história, de contar as nossas coisas, de manter vivo os saberes” (Danilo Borum-Kren, 2024).

Bibi Borum-Kren (2024), por sua vez, escreve que o seu processo de retomada envolveu escavar a memória da família, lembrar-se das memórias de quando era criança, sonhar com os chamados de seu povo, encontrar-se com outros parentes e reconectar-se com as narrativas de suas antepassadas. Uma peça chave para o processo de aprendizagem sobre sua história foi sua *umpü*¹³, que, além de contar os relatos dos antepassados, ensinou sobre as lutas inerentes à afirmação de sua identidade. Ao longo do processo, teve que respeitar o tempo de sua *umpü* para que ela contasse sobre o seu passado e suas memórias. Com o tempo, ela passou a compartilhar os seus saberes e a presenteá-la com objetos que havia guardado do tempo que não vivia na cidade (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024).

As memórias herdadas das antepassadas constituem uma dimensão viva e atuante no entendimento da sua identidade indígena, visto que permite a conexão do seu físico com o espiritual. Mesmo que o passado não tenha sido presenciado por ela, permanece inscrito em sua memória ancestral, “*porque suas antepassadas viveram*” (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024, p. 12). A herança das ancestrais dos Borum-Kren constantemente são reativadas nos encontros do coletivo, em que eles entrelaçam as narrativas comuns de seus antepassados, retomam modos de ser e (re)afirmam as suas tradições – como os cantos, os

¹³ *Umpü* é como chamam, na língua ithok, as mais velhas e as anciãs (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024).

grafismos corporais e os saberes medicinais. O encontro entre as memórias comuns e as práticas cotidianas produzem o modo de ser contemporâneo dos Borum-Kren.

Demarco a questão do “ser contemporâneo”, pois, embora exista uma conexão com a ancestralidade, é importante sublinhar a dinamicidade da cultura indígena. Trata-se, portanto, de uma cultura em permanente transformação, que se reinventa e se adapta ao longo do tempo. Bartolomé (2006) caracteriza essas mudanças como “transfiguração cultural”, um processo que envolve a adoção de traços culturais a partir do contato com outras sociedades. Embora a “transfiguração cultural” seja recorrente, ainda persiste uma leitura estigmatizante por parcelas da sociedade de que os povos indígenas possuem culturas estáticas. Em razão disso, tais mudanças são interpretadas como desvios ou alheias à identidade indígena.

Quando Danilo relata o reconhecimento da sua identidade indígena, não há um marco, uma vez que a construção dessa identidade ocorreu de maneira gradual, por meio de aprendizados cotidianos e consolidou-se a partir da articulação com outros que também estavam trabalhando a indianidade. Em uma das primeiras conversas que tive com o Danilo, ao questioná-lo como ocorreu o processo de montagem do coletivo Borum-Kren, ele me respondeu que não se lembrava com clareza, afirmando que: “[...] ele se deu. Foi acontecendo” (Danilo Borum-Kren, 2024). Esta resposta não é trivial, reflete, na realidade, a percepção de um processo contínuo, que se desenvolveu por meio da articulação de diferentes memórias que compunham a realidade dos Borum-Kren.

Ao analisar essa afirmação de Danilo, lembrei-me de uma reflexão realizada por Florêncio Vaz Filho (2010) – professor, antropólogo e indígena do povo Maytapu –, que estabelece uma distinção terminológica entre “etnogênese” e “emergência étnica”, que são frequentemente lidas como sinônimos. O autor

argumenta que “etnogênese” trata-se de um termo mais adequado, pois a “emergência” sugere a ideia de aparecimento súbito, quando, na realidade, tais movimentos são processuais e desdobram-se ao longo do tempo. Torna-se improvável, portanto, a identificação de um ponto de origem ou um momento específico em que o grupo se constitua de maneira definitiva enquanto uma identidade étnica.

As memórias, as histórias vinculadas aos ancestrais e um conjunto de práticas já permeavam a vivência dos Borum-Kren quando eles ainda nem constituíam formalmente um coletivo. Tenho entendido que esse processo de surgimento se origina a partir das práticas e memórias das famílias, vinculada às narrativas que relatavam a vivência indígena. O Cacique Danilo narra que a tradição e a cultura que ele chama de “mateira” e de origem indígena esteve presente na sua infância, principalmente devido ao local onde nasceu e cresceu. Danilo cresceu em Santo Antônio do Leite, um dos distritos de Ouro Preto. O relevo acidentado e a vegetação preservada contribuíram para o isolamento desse distrito em relação à sede, permitindo, assim, que a cultura indígena permanecesse mais viva no distrito (Danilo Borum-Kren, 2024).

O desejo de recuperar a memória de seus antepassados ocorreu de forma intencional a partir do momento em que Danilo percebeu que os mais velhos estavam morrendo e, junto disso, “eles estavam levando embora o saber” (Danilo Borum-Kren, 2024). Mesmo antes da intencionalidade, ele perguntava e aprendia a partir da convivência, da observação e das conversas. Como ele mesmo afirmou: “não tinha um dia assim: ‘olha, eu vou te ensinar hoje’. Não. Simplesmente, estamos vivendo, estamos convivendo. E naquilo ali você está observando, está perguntando e está aprendendo” (Danilo Borum-Kren, 2024). Como apontado na reflexão de Danilo, o aprendizado não estava em um evento, era gradual e contínuo.

Quando Arcanjo Borum-Kren descreve a “ressurgência” como um ato de “aprender a tornar-se o que se é”, e Danilo afirma que a montagem do coletivo “se deu. Foi acontecendo” (Danilo Borum-Kren, 2024) e que “a gente existe de algo que a gente nunca deixou de existir” (Danilo Borum-Kren, 2024), é evidenciada que essa aprendizagem esteve no cotidiano e no conjunto de práticas passadas ao longo das gerações. O aprender não se atrela a uma escolarização, manifesta-se nas experiências diárias e faz parte da herança cultural das famílias. Essa relação se clareia ainda mais no trecho a seguir:

Então assim, para aprender as coisas, ninguém nunca falava: “olha, vem cá que eu vou te ensinar”. Não era assim. Você tá convivendo. Aí você fez, fez errado. “Aí não, não é assim não”, tinha uma correção. Ou muito na tentativa e erro, e fazendo, convivendo com os mais velhos, e aí, vai aprendendo. Então, era assim o jeito que a gente aprendia as coisas (Danilo Borum-Kren, 2024).

Durante gerações, a identidade indígena e os conhecimentos ancestrais passaram a ser entendidos como de outras procedências étnicas até mesmo pelos membros da etnia. Quando Danilo aprendia com a sua avó, percebia que a menção à palavra “indígena” produzia uma barreira. A estratégia que ele encontrou para instigar esses aprendizados era perguntar sobre como os “antigos” faziam. Essa dificuldade em afirmar a identidade étnica dos antepassados perpassa diferentes motivos. O principal deles atrela-se ao histórico de violências sistemáticas que pretendeu eliminar a presença indígena.

Entre essas estratégias, podem ser citadas os extermínios, assimilações (Ribeiro, 2008), expulsões, aldeamentos (Ribeiro, 2008; Soares, 2009), miscigenação (Ribeiro, 2014) e escravidão (Resende, 2003a; Venâncio, 1997). Por meio dessas políticas, as administrações coloniais reestruturaram as sociedades nativas para facilitar seu controle. No discurso oficial, as propostas de assimilação eram justificadas pela intenção de “integrar” os indígenas à sociedade civilizada, mas também funcionavam como estratégia para a apropriação de terras e o acesso à mão de obra (Ribeiro, 2008).

O antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira (1998), ao analisar o contexto dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, defende que a presença colonial foi responsável por instaurar uma nova relação das sociedades indígenas com o território. O autor descreve esse fenômeno como “territorialização” (Pacheco de Oliveira, 1998), que se trata de um processo de reorganização social, em que os povos criam uma coletividade organizada, uma identidade única e reestruturam as suas formas culturais. Esse processo produziu os “índios misturados”, remanescentes e descendentes, cuja indianidade passou a ser questionada. Tais questionamentos ganharam força com a publicação de estudos, entre o século XVIII e XIX, que utilizavam fontes históricas e relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas, visto que as afirmações baseavam-se no que os povos indígenas *foram* ou no que os estudiosos *supunham que fossem* (Pacheco de Oliveira, 1998).

Embora a análise de João Pacheco Oliveira (1998) concentre-se nas identidades presentes no Nordeste, as reflexões fazem-se pertinentes para as coletividades que passaram por processos colonizatórios, aldeamentos e campanhas de extermínio, como ocorreu no atual território de Minas Gerais e com os antepassados dos Borum-Kren. A assimilação indígena insere-se em um contexto amplo, visto que, no Brasil, os povos indígenas foram tratados como uma condição não definitiva, em que se era esperado uma integração à sociedade e uma não reprodução de sua cultura. Isto é, o esperado era que fossem assimilados, como não-indígenas, à sociedade que se construía.

Esse processo reflete a ideia de “transitoriedade do índio” (Pacheco de Oliveira, 1985), que considera a condição indígena como um estágio de civilização. Tal perspectiva assimilacionista permeou várias legislações ao longo da história, incluindo as Constituições de 1934, 1946 e 1967 (Brasil, 1934, 1946, 1967), que possuíam a tese de incorporação dos povos indígenas no corpo dos seus textos. Essa mesma lógica foi reiterada pelo Estatuto do Índio de 1973, que,

surgiu com o discurso ambíguo: ao mesmo tempo que se inseria como uma legislação que tem a intenção de preservar a cultura indígena, buscava “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Brasil, 1973).

A partir dessa legislação os povos passaram a ser classificados em três categorias: os isolados, os em via de integração e os integrados à comunhão nacional (Brasil, 1973). Bartolomé (2006) argumenta que o “mito da miscigenação”, atrelado ao discurso de homogeneidade e à criação da noção de “sociedades puras”, operou como uma tentativa de afirmar o suposto desaparecimento dos povos indígenas. Essa narrativa contribuiu para a disseminação da ideia de que uma série de coletivos indígenas foram extintos na América Latina (Bartolomé, 2006).

Apesar da tentativa de homogeneização da sociedade, Viveiros de Castro (2006) ressalta que se tornou impossível fazer com que todos os brasileiros deixassem de ser indígenas e, ainda que não se autodeclarassem como tais, é possível visualizar a presença desses povos a partir da passagem intergeracional de suas práticas culturais adquiridas. Mesmo quando foram reduzidos ao que o autor chama de “componentes individuais” (Viveiros de Castro, 2006), eles reinventaram a cultura e a forma de existência. O caso dos Borum-Kren exemplifica esse processo, evidenciando que as identidades coletivas podem ser reconstruídas por meio da memória comum e de práticas culturais compartilhadas. Na próxima subseção, abordaremos especificamente esse processo de constituição do coletivo Borum-Kren.

2.2. “Não, não vai fechar a porteira não”

Durante a adolescência de Danilo, o seu pai começou a trabalhar em Belo Horizonte, o que motivou a mudança do seu núcleo familiar para a capital. Danilo descreve essa transição, a saída de um distrito com a vivência da mata diretamente para a capital do estado, como um choque cultural. Em Belo Horizonte, passaram a questioná-los com maior frequência sobre a sua identidade indígena. Em razão do receio da afirmação étnica que percorreu as gerações passadas, Danilo e seus familiares costumavam responder a tais indagações afirmando que eram “descendentes” dos povos indígenas (Danilo Borum-Kren, 2024).

Mesmo com a mudança para Belo Horizonte, Danilo relata que ainda possuía vínculo direto com o distrito em que cresceu e retornava com frequência, principalmente por sua avó ainda residir no local. A avó era a responsável por manter a unidade dentro da família e, com o avançar da idade, começou a contar com mais frequência as histórias ancestrais. Ao mesmo tempo que compartilhava os saberes, anunciava o “fechamento das porteiras”, que simbolizava a possibilidade de perda das tradições locais e da memória após a sua morte, visto que era a última da sua geração ainda viva (Danilo Borum-Kren, 2024).

Esse ensinamento despertou o desejo em Danilo de retomar os saberes, de aprender com a memória ancestral e com os antigos. Danilo prometeu a ela que não permitiria que a porteira se fechasse, dizia: “Não, não vai fechar a porteira não. A gente não vai deixar isso morrer” (Danilo Borum-Kren, 2024). A partir dessa promessa, Danilo começou a se encontrar com os seus parentes próximos para conversar sobre os saberes compartilhados por sua avó. Essas reuniões sem formalidade foram embrionárias para a discussão acerca das memórias comuns associadas às práticas antepassadas, que contribuíram para o fortalecimento da identidade indígena e, conseqüentemente, para a consolidação do coletivo.

Ao longo do tempo, pessoas não diretamente ligadas à família de Danilo começaram a compor essas discussões, motivadas ao reencontro com a sua memória ancestral. A partir dessa movimentação, houve uma articulação para manter vivos os saberes dos antepassados, de forma a não permitir que as “portei­ras se fechassem”. Danilo explica que esse movimento se pautou pela escuta dos mais velhos e pelo aprendizado de seus modos de fazer. A partir das memórias compartilhadas, eles passaram a se reconhecer como descendentes dos povos que habitavam o Alto do Rio Doce¹⁴, o Alto do Rio das Velhas¹⁵ e Alto do Rio Paraopeba¹⁶, região ilustrada na figura a seguir, e indígenas do tronco linguístico Macro-Jê¹⁷.

¹⁴ O Alto do Rio Doce corresponde às regiões do Comitê da Bacia Hidrográfica Piranga (CBH-Piranga), Comitê da Bacia Hidrográfica Piracicaba (CBH-Piracicaba) e Comitê da Bacia Hidrográfica Santo Antônio (CBH-Santo Antônio) (CBH-Piracicaba, 2021).

¹⁵ O Alto Rio das Velhas corresponde à região do Quadrilátero Ferrífero, contemplando partes dos municípios de Belo Horizonte, Caeté, Contagem, Itabirito, Ouro Preto, Nova Lima, Raposos, Rio Acima, Sabará e Santa Luzia (CBH-Velhas, 2024).

¹⁶ O Alto do Rio Paraopeba corresponde a região dos municípios de Cristiano Ottoni a Belo Vale (CBH-Paraopeba, 2017).

¹⁷ Existe um consenso de que os povos indígenas que habitavam Minas Gerais pertenciam predominantemente a esse tronco linguístico (José, 1965; Ribeiro, 2008) e eram considerados inimigos da Coroa Portuguesa. Ao longo da história, esses povos também foram denominados genericamente como Tapuia, termo usado para caracterizar as etnias que não eram Tupi. Tal diferenciação ocorreu devido às alianças iniciais realizadas na Costa e foi utilizada amplamente para designar os grupos desconhecidos (Priore, 2016). Posteriormente, a nomenclatura permaneceu sendo usada para os povos que não aceitavam a dominação e, sobretudo, para diferenciar aliados de inimigos.

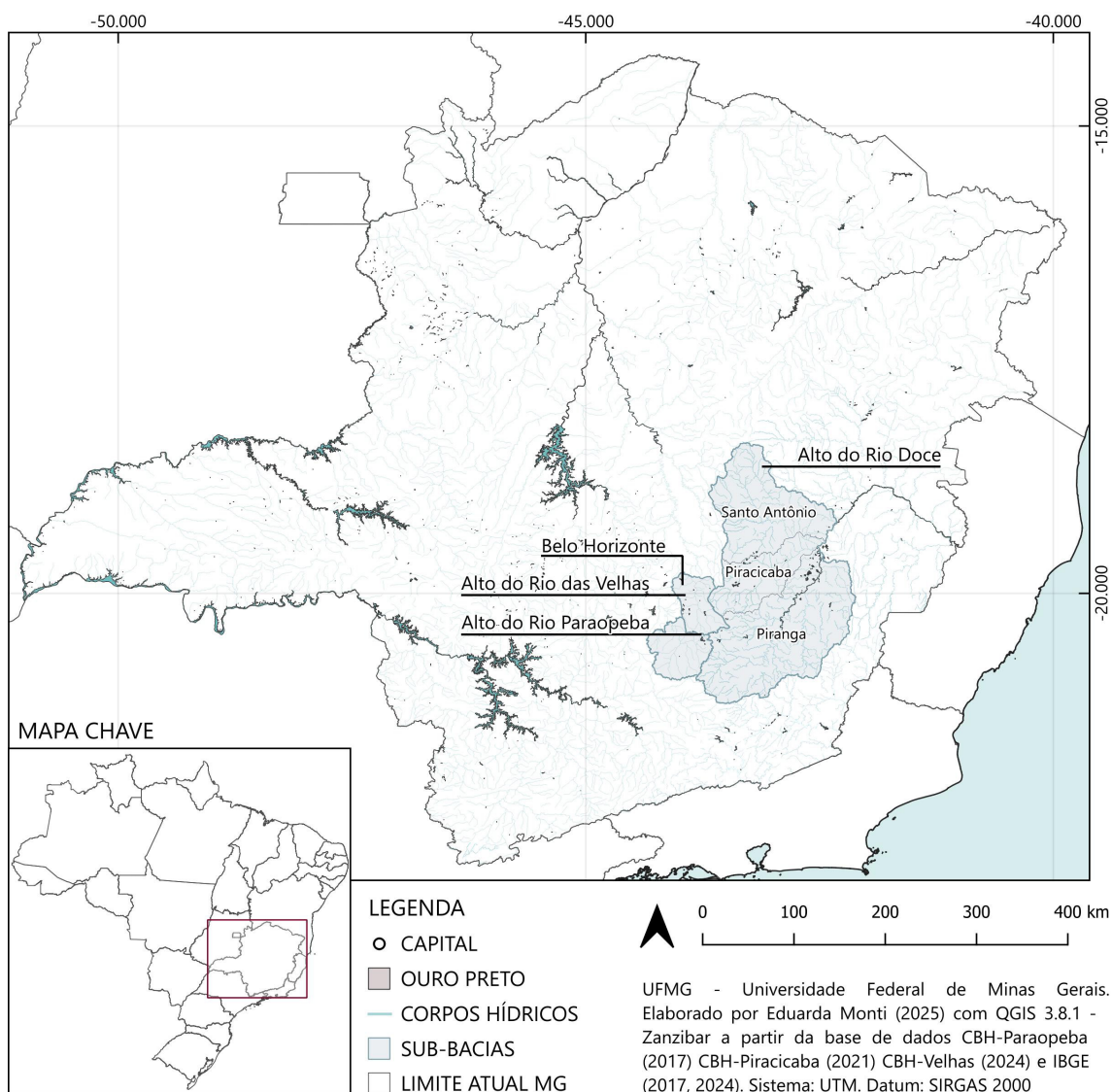


Figura 8 - O Alto do Rio Doce, Alto do Rio das Velhas e Alto do Rio Paraopeba

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados CBH-Paraopeba (2017), CBH-Piracicaba (2021), CBH-Velhas (2024) e IBGE (2017, 2024).

Durante as primeiras reuniões, embora reconhecessem a identidade indígena, o grupo ainda não havia definido um nome para o povo. No entanto, sempre que se apresentavam à sociedade, eram questionados acerca da denominação do coletivo. No primeiro momento, Danilo relata que faziam um apanhado histórico sobre como os seus ascendentes eram chamados: “Cataguás, Aredês, Guarachués, Bucans, Marititás, Batatás, Goianás, Tabojaras, Aimorés, etc.” (Danilo Borum-Kren, 2024). Alguns dos nomes citados por Danilo como de seus possíveis antepassados aparecem dentro das cartografias históricas. Uma dessas cartografias é o mapa “Indígenas Mineiros” (figura 9) publicado, na década de

1960, no livro "Índigenas de Minas Gerais" de Oiliam José, professor, advogado e historiador de Minas Gerais.

José (1965) é uma referência interessante para o estudo da ocupação histórica dos povos indígenas mineiros, visto que o pesquisador foi um dos primeiros a tecer uma ampla sondagem da etnias, demonstrando a ocupação étnica diversificada dentro de Minas Gerais. Contudo, a narrativa esboçada no livro é de que os indígenas praticamente foram extintos de Minas Gerais, sendo um dos objetivos de a publicação demarcar uma presença ocorrida em períodos remotos, como se fosse um tributo à presença indígena. Conforme escreve o pesquisador:

"Índigenas de Minas Gerais" foi escrito e se publica, pois, sob o signo da esperança. A de que os mineiríndios, já extintos em sua quase totalidade, recebam dos brancos de hoje pelo menos estudo e compreensão. E para o benefício exclusivo dos brancos. Os indígenas já morreram e não mais reclamarão os bens que os devassadores lhes subtraíram, mas poderão, com as terríveis lições emanadas de suas deficiências e erros, ensinar o "branco civilizador" a ser branco civilizado (José, 1965, p. 9 e 10).

De fato, o contato com os invasores provocou uma expressiva redução da população indígena em Minas Gerais. Além da disseminação de doenças, diversas foram as práticas de genocídio utilizadas para mitigar a população indígena, como as Guerras Justas de 1808. No entanto, apesar dessas ações violentas e dos discursos de assimilação, na data da publicação da obra de José (1965), os indígenas mineiros não estavam "extintos em sua quase totalidade". Havia coletivos que reivindicavam sua identidade indígena e, posteriormente, outros grupos também passaram a reafirmar sua presença no território mineiro.

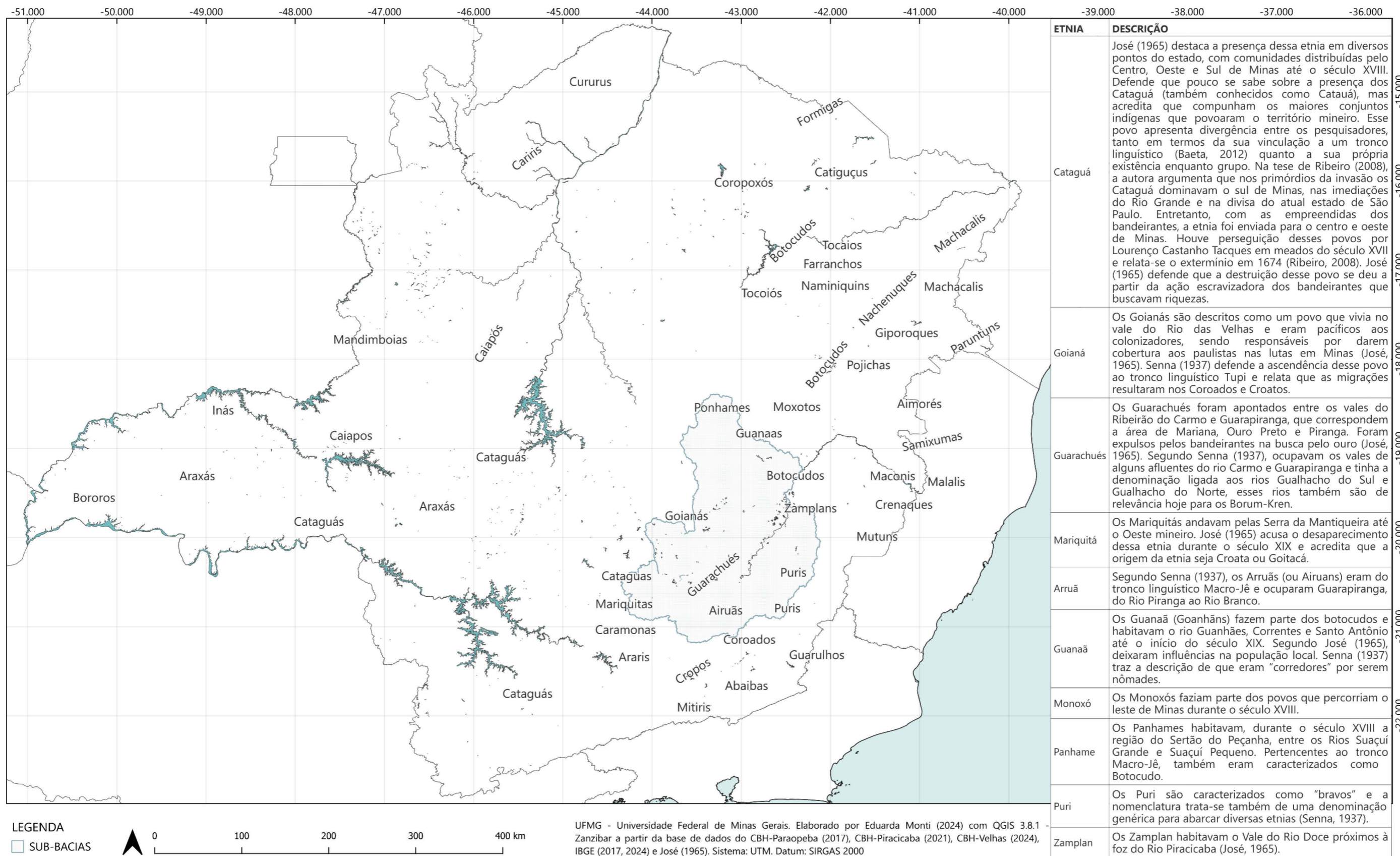


Figura 9 - Mapa da ocupação indígena no atual estado de Minas Gerais por Otiliano José (1965) com marcação do Alto do Rio Doce, Alto do Rio Paraopeba e Alto do Rio das Velhas.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados CBH-Paraopeba (2017), CBH-Piracicaba (2021), CBH-Velhas (2024) e IBGE (2017, 2024), José (1965, p.14-A), legenda síntese (Baeta, 2012; José, 1965, p. 14; Ribeiro, 2008; Senna, 1937).

Na cartografia produzida por José (1965), a sobreposição da região das sub-bacias do Alto do Rio Doce, do Alto do Rio Paraopeba e do Alto do Rio das Velhas, permite identificar a presença de povos que também estão nas narrativas orais dos Borum-Kren, como os Cataguá, Goianá, Guarachués e Mariquitá (Danilo Borum-Kren, 2024). Além desses, na região identificam-se os Arruã, Guanaã, Moxotó, Panhame, Puri e Zamplan. Vale salientar que dentro da literatura há poucas características dos povos, limitando-se muitas vezes à menção dos locais de ocupação, como expresso na tabela inserida na cartografia acima.

Danilo relata que a explicação do passado histórico dos ascendentes era extensa, o que levou ao esforço de resgatar um nome para o coletivo até os limites da memória ancestral. No discurso da avó de Danilo, havia a presença de três palavras para se referir aos antigos: Boticudo (Botocudo)¹⁸, Borum e Kren. Após diálogos em reuniões e do desejo de se autodenominarem como os seus ancestrais se reconheciam, decidiram adotar o nome Borum-Kren para o coletivo, que significa na língua ithok, respectivamente, povo e cabeça. No final de 2018, foi formalizado o coletivo “Borum-Kren: vivos e fortes”, consolidando-se como identidade coletiva.

Em 2021, o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), por intermédio da arqueóloga Alenice Baeta e do Frei Gilvander, publica um artigo (Baeta, 2021) que, segundo Danilo, estabelece o retorno do nome do seu coletivo para as listas dos povos indígenas (Danilo Borum-Kren, 2024). Em 13 de maio de 2022, o Conselho Municipal de Promoção e Igualdade Racial (COMPIR) publicou no Diário Oficial do Município de Ouro Preto o reconhecimento da presença dos Borum-Kren e da liderança de Danilo. A Publicação nº 2925, Resolução nº

¹⁸ As primeiras menções aos Botocudos, termo genérico para denominar diferentes povos do tronco Macro-Jê, remontam os primórdios da invasão. Estes grupos tinham uma presença dispersa, que se distribuía nos atuais estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais, nas imediações dos rios Doce, Jequitinhonha, Mucuri, Pardo, Suaçuí e São Mateus (Ribeiro, 2008).

01/2022, estabeleceu a seguinte disposição no artigo 3º: “Reconhecer e distinguir a liderança do Cacique Danilo Antônio Campos da Silva à frente do Povo Borum-Kren, remanescente da cultura indígena no território de Ouro Preto/MG” (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2022).

Além do reconhecimento da presença dos Borum-Kren em Ouro Preto, a data de assinatura do reconhecimento do povo pelo COMPIR é emblemática, pois coincide com os 214 anos da publicação da Carta Régia de 13 de maio de 1808, que declarou “Guerra aos Botocudos” (também conhecida como “Guerras Justas”). Esses confrontos são um marco histórico para os Borum-Kren, pois representaram uma declaração explícita de guerra contra seus antepassados. Danilo, ao refletir sobre esse período, expressa o impacto da violência sofrida:

Eu descobri que aqui tinha uma guerra contra nossos antepassados, e foi um período de muita violência. As pessoas mais antigas comentavam isso, mas apenas de forma superficial. Aí fomos estudar e vimos que o que aconteceu foi muito maior do que imaginávamos, uma violência que perdurou por 210 anos na nossa terra. Fomos considerados inimigos de Portugal, e entre 1775 e 1985, a violência contra o nosso povo e nossas terras foi imensa. Nossos antepassados não se identificavam como indígenas para não morrer, para não perderem suas propriedades (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: coletivo Borum-Kren, 2023, 2min47s).

Os antepassados dos Borum-Kren sobreviventes ao massacre tiveram que ocultar – e até mesmo negar – sua identidade étnica. Isso não só contribuiu para invisibilizar a presença do povo, mas colaborou para o questionamento da existência. Danilo caracteriza essas guerras como uma “campanha de extermínio” (Danilo Borum-Kren, 2024), que refletiu na dificuldade sistemática dos seus antepassados autodeclararem-se enquanto indígenas. Segundo Danilo, o movimento de ressurgência também atua como resposta a essa negação da existência do povo.

As “Guerras Justas” constituíram-se como conflitos de caráter ofensivo, com entradas no interior da floresta, para combater os povos indígenas. Foram

declaradas para dominar as etnias e lidas como resposta dos colonizadores às reações indígenas. Caso houvesse resistência, atuavam a fim de eliminar “o inimigo” (Ribeiro, 2008). O contexto mais amplo dessas guerras remonta a segunda metade do século XVIII, período em que, com o esgotamento das jazidas minerais, os indígenas que habitavam as regiões fora da fronteira aurífera, vistas como áreas potenciais de expansão, foram encarados como inimigos da Coroa.

Além disso, o Rio Doce passou a ser considerado como uma rota navegável estratégica para conectar Minas Gerais ao mar e, conseqüentemente, ao comércio mundial (Langfur, 2011). Os Botocudos, que habitavam essa região, foram caracterizados como empecilhos à expansão territorial e, para justificar os confrontos bélicos, passaram a ser representados como cruéis e monstruosos (Langfur, 2011). Tais caracterizações reforçaram uma imagem desumanizada que legitimaram as ações violentas da Coroa.

Entre 1820 e 1829, a noção de extermínio foi progressivamente substituída pela política de aldeamentos em Minas Gerais (Espindola, 2011). Essa medida implementada pelos portugueses tinha como objetivo fixar os indígenas em pequenas parcelas de terra, iniciando o processo de transição para a vida sedentária e, por conseguinte, buscando integrá-los à comunhão nacional. Tal estratégia permaneceu também exposta no Decreto nº 1318 de 30 de janeiro de 1854, que trata do primeiro registro de terras brasileiro, conforme expresso no artigo 72º do capítulo VI: “Serão reservadas terras devolutas para colonização, e aldeamento de indígenas nos distritos, onde existirem hordas selvagens” (Brasil, 1854). Em outras palavras, as terras destinadas aos povos indígenas eram concebidas como instrumentos de assimilação à realidade colonial, e para a ampliação dos direitos indígenas.

A Carta Régia que autorizava a realização das Guerras Justas foi revogada em 1831, encerrando apenas oficialmente o ciclo de violência legitimada. No

entanto, os reflexos dessas publicações foram muito mais duradouros para a realidade dos povos indígenas entendidos como inimigos. O Cacique Danilo Borum-Kren define os Borum-Kren como “fruto do que foi possível. Das pessoas que sobreviveram nessas campanhas terríveis de 210 anos de violência legal” (Danilo Borum-Kren, 2024).

Além do massacre, outro desdobramento das guerras de extermínio identificado pelo cacique foi o espalhamento da população indígena pelo território. Em suas palavras: “uma das coisas que as pessoas tiveram de estratégia para sobreviver foi não ficar junto. Foi se espalhar. Então, por isso que a gente tem uma população grande de pessoas espalhadas por esse território” (Danilo Borum-Kren, 2024). Tendo em vista esse contexto mais amplo de espalhamento, a próxima seção inicia as discussões acerca das dinâmicas territoriais dos Borum-Kren em Ouro Preto.

2.3. Nak Borum-Kren

A interrelação entre terra e povos originários é uma característica definidora das culturas indígenas. De acordo com Viveiros de Castro (2023), *indígena* "designa uma pessoa ou uma comunidade originária de um lugar determinado, que ali vive ou a ele está ligado por um laço imanente; que se sente uma propriedade da terra antes que proprietária dela". Para o antropólogo, enquanto nas sociedades ocidentais prevalece a lógica temporal e cronológica, nas indígenas prevalece a lógica espacial, onde a identidade e a vida social estruturam-se em torno do lugar em que se vive. A terra não é apenas um espaço físico, mas a base material para que a cultura se desenvolva.

O acesso à terra é essencial para a perpetuação dos traços culturais das etnias, para a manutenção da identidade cultural e conexão com as tradições ancestrais. Daniel Munduruku (2018) explica que a terra é parte integrante das comunidades indígenas e as reivindicações territoriais surgem para garantir a própria existência. Segundo a liderança: "terra para a gente é parte da gente. O indígena olha para a terra não como um objeto a ser negociado, mas algo que faz parte de si. Faz parte da sua própria existência" (Munduruku, 2018). Existência esta que também está vinculada a uma sobrevivência cultural, à preservação das suas relações com natureza e à forma de se instalar no mundo.

Davi Kopenawa, liderança Yanomami, defende que: "[...] a única linguagem que eles [não-indígenas] entendem não é a da terra, mas a do território, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra" (Kopenawa e Albert, 2015, p.36). Nesse trecho, Kopenawa evidencia que os limites e as fronteiras, demarcados por não-indígenas, necessitam ser aceitos pelas comunidades para que sua existência seja minimamente assegurada. Dessa forma, narra a

necessidade da utilização das ferramentas ocidentais como forma de assegurar a presença e permanência dos indígenas no mundo contemporâneo.

Bibi Borum-Kren (2024) discute que a *nak* – termo que designa terra na língua indígena ithok – não se trata apenas de um elemento físico, mas de uma categoria que expressa uma conexão cosmológica e atua como ativadora das memórias ancestrais. Essa ativação das memórias ancestrais ocorre, pois, segundo a autora, a “*nak* guarda todas as memórias dos lugares de onde viemos, por onde caminhamos e também de onde nos reuniremos com ela” (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024, p. 40). A comunicação com a cosmologia se estabelece por meio da relação com a terra, compreendida não a partir de um viés jurídico ou de posse, mas como aquilo que a autora denomina *nak-território* (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024).

O conceito de *nak-território* refere-se a uma relação espiritual e existencial com a terra. Do ponto de vista espiritual, é no contato com a *nak* que se estabelece a comunicação com a cosmologia; do ponto de vista existencial, conforme afirma a autora, a identidade indígena é inseparável da terra: “nós somos parte dela, nossa identidade é que nós também somos *nak*” (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024, p. 44). Aproxima-se tanto da concepção discutida acima por Munduruku (2018), como também de Célia Xakriabá (2018) de corpo-território, na qual ela sustenta que o território é parte indissociável do corpo indígena e responsável por constituir “o ser pessoa no mundo” (Xakriabá, 2018, p. 78).

Embora nos discursos das lideranças indígenas apresentados anteriormente a categoria de análise referenciada seja terra, dentro das discussões sobre terra e território, pesquisadores apontam distintas perspectivas em relação a esses conceitos. Para alguns autores, terra é entendida enquanto um termo político-jurídico, associada aos processos de demarcação territorial.

Enquanto “território” vincula-se à vivência, entendida, portanto, como uma categoria cosmológica, espiritual e de conexão entre os povos e o chão (Gallois, 2004; Guedes, 2016).

Durante esta pesquisa, pretende-se entender a terra além das características físicas, como um espaço no qual as relações sociais ocorrem, considera-se o chão e a identidade, aproximando-se, portanto, da concepção de *nak-território* (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024). Segundo Alcida Ramos (1988), dentro das perspectivas dos povos indígenas, o território não é apenas um meio de subsistência física, mas, principalmente, um “recurso sociocultural” que sustenta as características fundamentais de suas culturas. Este recurso sociocultural está intrinsecamente ligado às cosmovisões dos povos indígenas. Como ela escreve: o território “representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento” (Ramos, 1988, p.13).

A interrelação entre território e o grupo étnico também é abordada por Oliveira (1998), que, ao evocar a figura linguística da “viagem da volta”¹⁹ por meio da expressão “enterrada no umbigo”²⁰, discute a potencialidade da conexão entre a etnicidade e o território. Ao recorrer a essa figura linguística, o autor sugere a existência de uma conexão entre o pertencimento dos indivíduos ao grupo étnico

¹⁹ Essa figura de linguagem é extraída dos versos de Torquato Neves, que escreve “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução” (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 64). Conforme defendido por Pacheco de Oliveira (1998), a “viagem da volta” não se caracteriza como um exercício de retorno ao passado desvinculado do presente, não se tratando, portanto, de uma “viagem de volta”.

²⁰ A expressão “enterrada no umbigo” remonta a tradição presente em algumas áreas rurais do Nordeste, que apresentavam grande taxa de migração. Nessa prática, os umbigos de recém-nascidos são enterrados a fim de que eles mantenham o vínculo com a terra de origem. A crença é que essa ação aumenta as chances de os migrantes retornarem à terra natal (Pacheco de Oliveira, 1998).

e o território, onde ocorre a conexão com os “componentes mágicos”. Em suas palavras:

O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 64 e 65).

Embora em sua análise o autor evoque a figura do “enterrada no umbigo” presente nas narrativas dos nordestinos, é possível estabelecer um paralelo com os Borum-Kren, que também recuperam a memória ancestral a partir do vínculo com diferentes terras dentro de Ouro Preto. Essa conexão cosmológica entre território e saberes evidencia-se quando Bibi Borum-Kren (2024) expressa a conexão entre a *nak* e o corpo. Tal relação é igualmente reforçada por Emília Borum-Kren, uma das mulheres que compõe o coletivo, ao anunciar que o Uaimií é uma “grande mãe”²¹, responsável por trazer as memórias e os conhecimentos dos ancestrais.

Essas relações reforçam a conexão com a terra, que é mais que um território geográfico demarcável, é um ser que ativa memórias. Dessa forma, a terra é apresentada não apenas pela sua função prática ou como base física, mas também como pilar da identidade cultural e espiritual das comunidades. Não é apenas entendido como um instrumento ou meio de trabalho, mas principalmente como local de pertencimento e reprodução social (Ramos, 1988).

Tenho entendido que há diferentes terras que compõem a cosmologia do povo dentro de Ouro Preto e adjacências. A terra Borum-Kren é espaiada e delimitada por locais de importância cultural. Um desses lugares é o “espaço de

²¹ Comunicação oral.

vivência cultural” que se encontra às margens de uma das curvas do rio Uaimií no distrito de São Bartolomeu, em Ouro Preto. Esse espaço é uma referência para os Borum-Kren, pois é onde membros do povo se reúnem para as vivências culturais, chamadas de *taru nak*, destrinchadas na seção 4.1, que se constituem como momentos de ativação da memória ancestral, conexão cultural e discussão de questões pertinentes ao povo. Em um dos encontros que tive com Danilo, ele me convidou para conhecer este espaço.

Ao chegarmos, ele demonstrou um conhecimento aprofundado sobre a *nak*, incluindo os caminhos (figura 11), as plantas (figura 12), as nascentes e as construções novas e antigas durante o trajeto. O conhecimento mostrou-se tão profundo que ele identificou o uso do espaço de vivência cultural por outras pessoas e me contou que, há algum tempo, havia encontrado pegadas de algum felino de grande porte, talvez uma onça com um filhote, nas proximidades do curso hídrico. Antes desta visita, eu já havia visualizado esse território “de cima” a partir de mapas e imagens de satélite disponibilizadas pelo Google Earth. Quando chegamos ao território “chão”, ao *nak*-território, eu não reconhecia nada. Percebi a nítida diferença entre conhecer “de cima” e conhecer “do chão”, entre o espaço georreferenciado e o espaço cotidiano. Visto de cima é floresta, do chão é *nak* (figura 10).

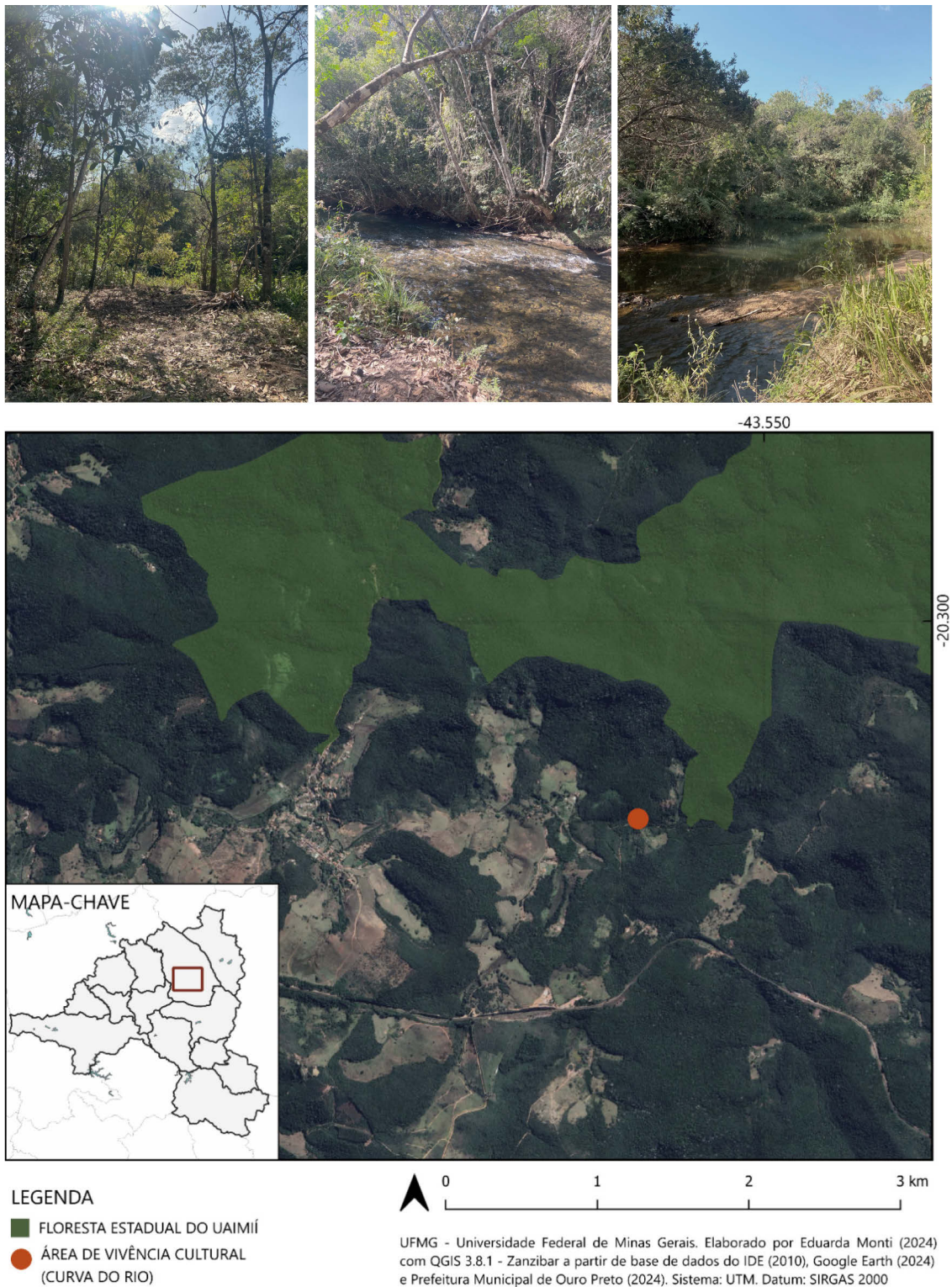


Figura 10 - Terra de vivência cultural Borum-Kren, do chão e vista de cima

Fonte: Trio de imagens extraídos do acervo pessoal da autora, mapeamento elaborado pela autora a partir de base de dados da Infraestrutura de Dados Espaciais (IDE, 2010), do Google Earth (2024) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2024)



Figura 11 - Conexão entre caminhos e saberes
Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 12 - Conexão entre saberes²² e caminhos

Fonte: Acervo pessoal da autora

Atualmente, o povo Borum-Kren não possui uma terra demarcada juridicamente e os membros da etnia moram em distintas localidades, sobretudo, nos municípios de Ouro Preto, Mariana e Itabirito (Danilo Borum-Kren, 2024). Além do espalhamento promovido pelas Guerras Justas, Danilo aponta que a

²² Na figura, veem-se folhas de amescla que Danilo apresentou-me durante a nossa visita a *nak* Borum-Kren.

característica do povo não se manter em apenas um local associa-se a forma de vida de seus antepassados, os “povos que andejam” (Danilo Borum-Kren, 2024). Danilo tece uma contraposição entre os “povos que andejam” e os “povos nômades”.

Segundo ele, o termo “povos nômades” expressa uma ideia não condizente à realidade dos seus antepassados. Tal diferenciação é instigada devido à característica de seu povo ter uma referência de volta, demarcada em uma territorialidade (Danilo Borum-Kren, 2024). Fausto (2010) discorre sobre análises de Claude Lévi-Strauss e Curt Nimuendajú que também apontam a incoerência da afirmação de que as etnias do tronco linguístico Macro-Jê, como os antepassados dos Borum-Kren, eram estritamente nômades. Pois, a partir da ampliação dos estudos, os pesquisadores identificaram periodicidade nos regimes sedentários, em que os povos se dispunham em comunidades.

Outro indício que corrobora com o espalhamento do povo pode ser visualizado a partir da disposição das “aldeias antigas”²³. As “aldeias antigas”, de acordo com o Cacique Danilo, são os locais de referência onde se encontram vestígios arqueológicos que atestam a presença dos seus antepassados indígenas anteriormente à invasão europeia. Segundo Danilo, ao contrário do que se observa na Amazônia indígena, em Ouro Preto e suas adjacências, os achados arqueológicos são encontrados em locais pontuais. Uma das justificativas apresentada por ele relaciona-se às diferenças na organização social dos seus antepassados em comparação aos indígenas amazônicos. O Cacique relata que, enquanto os povos amazônicos dispunham-se em grandes agrupamentos, os seus antepassados viviam em pequenos grupos. Em suas palavras:

O nosso povo nunca se organizou a morar em grandes ajuntamentos. Nunca aconteceu. Eram muitos núcleos familiares e esses vários núcleos

²³ Segundo Danilo, essa forma de nomeação dos sítios arqueológicos foi dada por Bibi Borum-Kren.

familiares ficavam andando nesse território. Então, ficava um tempo aqui, outro tempo ali. Fazia um roçado aqui, um roçado ali. E essa galera se encontrava de tempo em tempo para festejar, para conversar alguma coisa. Assim, tinha essa conexão. Mas eram muitas famílias. Vários pequenos grupos familiares ficavam andando nesse território (Danilo Borum-Kren, 2024).

Além do espaço de vivência cultural e do Uaimií, o Watu (rio Doce), a Serra do Capanema e a Floresta Estadual do Uaimií fazem parte da terra Borum-Kren. A terra também se materializa nas casas e quintais, onde os conhecimentos foram transmitidos ao longo das gerações. Foi nesses lugares que Emília cresceu, conviveu com a sua avó e aprendeu sobre a medicina tradicional. Também foi nessas casas que Danilo cresceu, aprendeu a fazer o arco e flecha, aprofundou seus conhecimentos sobre sua ancestralidade e os "antigos", e ouviu de sua avó sobre o "fechamento das porteiras". Nos quintais, está a roça de açafão de Aparecida Borum-Kren, cujas plantas se transformam em tintura por meio de Emília Makiã e viram grafismos pelas mãos de sua filha, Ananda Borum-Kren. Além do açafão, também são utilizados para os grafismos corporais o jenipapo (figura 13), com o tom negro, e o urucum (figura 14), avermelhado.

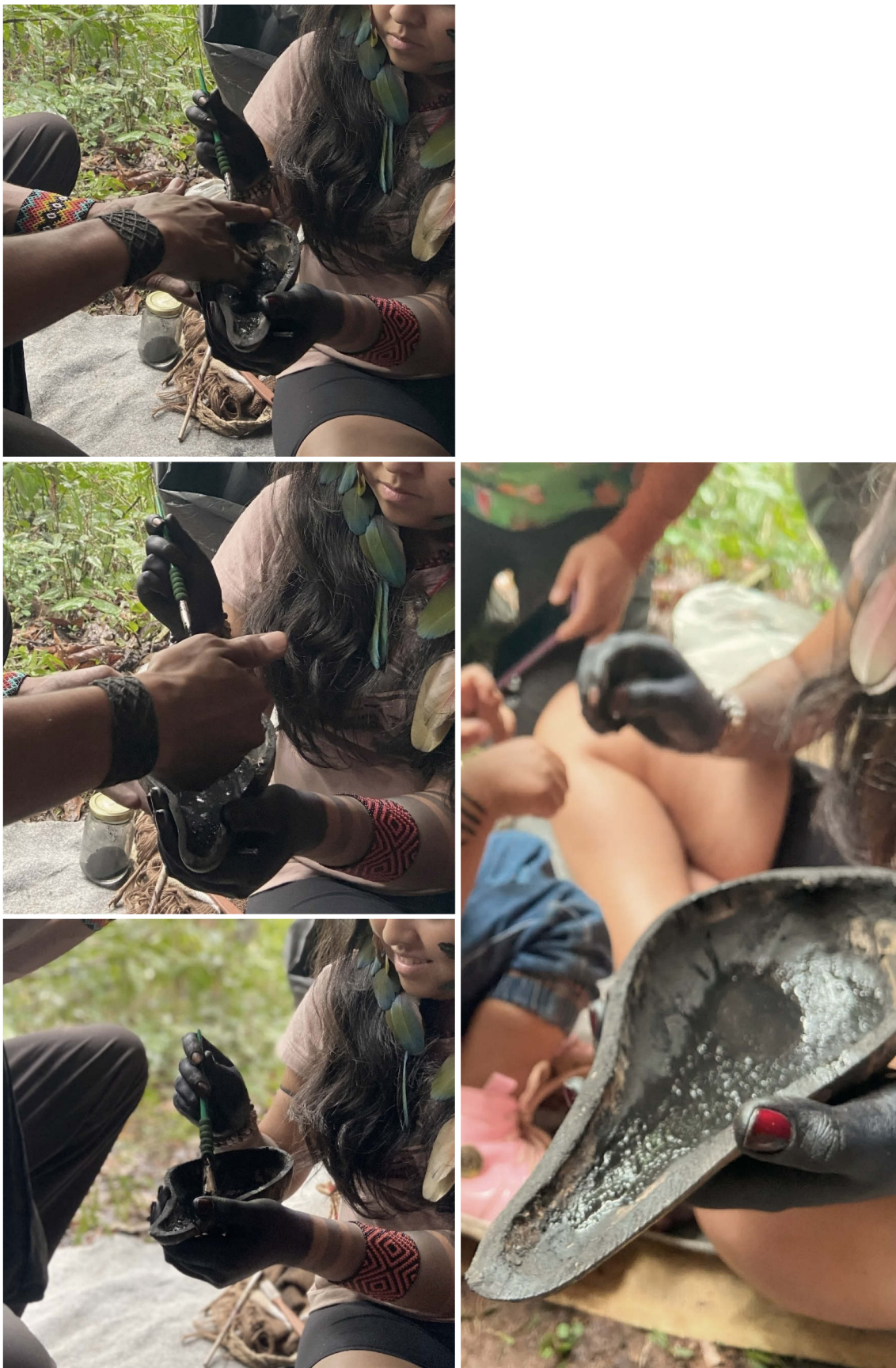


Figura 13 - Preparo do jenipapo para os grafismos corporais em uma vivência cultural
Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 14 - Urucum presenteado por Am'nak Borum-Kren durante a sua performance-intervenção na abertura da Jagy Nak

Fonte: Acervo pessoal da autora

Apesar da conexão cultural existente com as localidades dispostas principalmente dentro de São Bartolomeu e da garantia dos direitos originários dos povos à terra que tradicionalmente ocupam, discriminada no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), a terra Borum-Kren não é demarcada. Assim, como não se tratam de áreas protegidas, os Borum-Kren correm o risco

de perder acesso a essas localidades devido a transformação dessas terras em propriedades privadas. A recente reativação da Mina de Capanema (figura 15), por exemplo, minera a Serra do Capanema e impacta diretamente a paisagem. Além de promover alterações no meio ambiente, a mineração tem contribuído para o aumento do ruído, do tráfego e do desmatamento nas imediações da Floresta Estadual do Uaimií (figura 16).



Figura 15 - Mina de Capanema

Fonte: Vale (2025a)



Figura 16 - Estruturas da Mina do Capanema vista a partir do distrito de São Bartolomeu e fluxo de veículos advindos da área minerada

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Com a introdução de instrumentos jurídicos, como o Marco Temporal, em pauta no Supremo Tribunal Federal (STF), essa discussão se complexifica ainda mais, pois estabelece a impossibilidade de demarcação dessas áreas de relevância cultural ainda não demarcadas. De acordo com este instrumento, a atribuição do direito à terra tradicional somente será concedida aos indígenas se houver a comprovação jurídica de que eles ocupavam a terra na data da promulgação da Constituição Federal de 1988, o dia 05 de outubro do mesmo ano. Ou caso estejam em renitente esbulho, para tal situação, as etnias devem comprovar que foram expulsas à força e estão durante todo esse período reivindicando, preferencialmente por via judicial, o retorno às terras tradicionais (Sartori Junior, 2017).

Essa perspectiva legal, portanto, ignora as dinâmicas históricas das comunidades indígenas, impondo uma visão estática e colonialista que não reconhece a contínua luta pela recuperação dos territórios tradicionais. Não só ignora os processos de deslocamento forçado, o discurso histórico de invisibilização e a resistência indígena ao longo dos séculos, mas coloca uma barreira significativa para muitas etnias que – devido à sua história de expulsão, nomadismo ou declaração de guerras ditas “justas” – não podem cumprir os critérios exigidos pela legislação atual. Mesmo com a ausência de uma demarcação oficial e das ameaças que incidem sobre os territórios de referência do povo Borum-Kren, percebe-se a permanência de vínculos com a *nak*, sustentados por práticas culturais e pelas memórias ancestrais.

2.4. Replantar sementes

Toda mulher se parece com uma árvore e quanto mais velha está a árvore, maior a sua copa e mais profunda suas raízes. Nas camadas mais profundas de nossa alma, abrigamos raízes vitais que puxam a energia das profundezas para cima, para nutrir folhas, flores e frutos. Mesmo quando somos cortadas, de nossas raízes ainda nascem brotos que vão trazer tudo de volta à vida, outra vez (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023, p. 52).

A metáfora da árvore, evocada por Bárbara Borum-Kren (2023), revela o papel das mulheres no armazenamento e transmissão da memória, da cultura e da identidade Borum-Kren. Apesar das tentativas históricas de invisibilização da presença indígena, essas mulheres persistiram guardando o conhecimento e os ensinamentos “em suas raízes”. A memória das antepassadas – das avós, bisavós e tataravós – é recorrente nos discursos dos membros do povo. Essas mulheres, que não eram reconhecidas pela sociedade como indígenas, eram lidas como, por exemplo, as benzedeiras ou curandeiras que carregavam os conhecimentos dos “antigos”.

Os relatos dos Borum-Kren indicam que o processo de etnogênese atrela-se à permanência de saberes que ficaram armazenados, sobretudo, com as antepassadas. Essas mulheres foram responsáveis por guardar, ensinar os conhecimentos ancestrais e, como expressa Danilo Borum-Kren (2024), não permitirem o “fechamento das porteiras”. Silvia Federici (2017) observa que, em diferentes povos indígenas, as mulheres configuraram-se como importantes guardiãs do vínculo com a terra, com a cosmologia e com a natureza.

A metáfora da árvore, exposta na epígrafe desta subseção, reforça o papel das mulheres enquanto guardiãs de saberes. Também se clareia a persistência dessas mulheres, já que, como afirma Bárbara Borum-Kren (2023), seus conhecimentos e presenças resistiram ao tempo, apesar das tentativas de invisibilização. Mesmo com a transmissão dos saberes ao longo das gerações,

houve o momento certo para a união dos saberes dispersos nas famílias e para a afirmação étnica – ou para o “replantio das sementes” (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024). Bibi Borum-Kren (2024) defende que um dos catalisadores para “replantar as sementes do passado” foi justamente o “estar junto” com outros Borum-Kren.

Apesar do histórico violento que percorreu os povos indígenas, as mulheres permaneceram guardando os saberes e compartilhando com as suas crianças. Bibi Borum-Kren (2024) relata a importância de sua *umpü* para a sua afirmação étnica. Do mesmo modo, Arcanjo Borum-Kren afirma que sua compreensão enquanto indígena teve origem nas memórias transmitidas por sua avó, a qual afirmava que a tataravó de Arcanjo havia sido “pega no laço” e que a bisavó preservava saberes que eram lidos como indígenas. Emília Borum-Kren, além dos conhecimentos adquiridos por meio da conexão com a terra mencionados na subseção anterior, também afirma que carrega os conhecimentos de sua avó, que era uma benzedeira e usava ervas medicinais para fazer curas; de sua bisavó que “amarrava o nó na saia”²⁴ para realizar pedidos; e de sua tataravó que foi “pega no laço” (Emí Borum-Kren, 2024).

A narrativa do “pega no laço” percorre diferentes vozes dos Borum-Kren. Ser “pega no laço” refere-se a um episódio de sequestro, violência sexual e a obrigação de se casar com a pessoa que a raptou. Trata-se, portanto, de um processo violento, que é naturalizado por essa expressão corriqueira que percorre o contexto de diferentes brasileiros. Segundo Mirna Anaquiri (2018) – mulher indígena do povo Kambeba Omágua-Yetê, pesquisadora e professora de artes visuais –, o silenciamento das histórias dessas mulheres relaciona-se ao “amansar e obedecer”. A seguir, ela descreve esse processo:

²⁴ Quando fazia uma prece, ela amarrava o nó na saia, mantendo-o atado até que seu pedido fosse atendido.

O significado da frase, embora implícito, veicula a mensagem da mulher retirada à força (no laço) do seu grupo, da sua família, de seus filhos. A história nos informa que uma mulher indígena pega no laço significa que será violentada, levará surras, será deixada sem comida e torturada para ser “amansada” e “extinguir o jeito violento”, obedecendo a todos os comandos agressivos sem reações (Anaquiri, 2018, p. 755).

Danilo menciona que muitas dessas mulheres morreram cedo ou se tornaram introspectivas e agressivas. O cacique reforça essa percepção ao afirmar que eram comuns as declarações de “ela era muito brava, agressiva, não falava com ninguém. É igual índio. Tinha que ser amansada”²⁵. No entanto, essas mulheres não eram “igual índio”, elas eram, de fato, pessoas indígenas que foram violentamente retiradas de seu convívio social. Isto é: foram submetidas a uma condição de aprisionamento que tentava romper com os laços comunitários, retirar as suas características culturais e privá-las do seu modo de ser.

As tradições da ancestralidade foram elaboradas a partir de vozes silenciadas, ou seja, de pessoas que, para sobreviver, não podiam se afirmar enquanto indígenas. Apesar da dificuldade de afirmação étnica, as tradições permaneceram nos núcleos familiares e foram transmitidas ao longo das gerações. As mulheres que hoje se declaram como indígenas subvertem e rompem com o processo violento de suas antepassadas. Quando Emília Borum-Kren define-se como “terapeuta nativa”²⁶, afirma que os conhecimentos adquiridos por meio das antepassadas são saberes de cura.

Como “terapeuta nativa”, Emília compartilha em seu perfil no Instagram algumas plantas tradicionais que aprendeu a usar com as suas antepassadas. Entre elas, destaca-se a Carapiá (Caapiá), uma erva tradicional Borum-Kren, utilizada para “picada de aranha e cobra, cola-osso, disenteria, febres, azia, gastrite, dermatite” (Emí Terapeuta Nativa, 2024). Além do uso medicinal, o

²⁵ Comunicação oral durante o “Encontro de Professores” da exposição Oriará.

²⁶ É como Emília define seu trabalho de cuidados e cura, fundamentado na sabedoria ancestral indígena e nos saberes da natureza.

cachimbo é utilizado para limpeza energética, e o chá serve para sonhar e conectar-se com os ancestrais. Esses saberes, transmitidos por avós e bisavós, não se restringem apenas ao conhecimento sobre as funções das ervas medicinais, mas também nas memórias vividas nas terras em que essas plantas eram recolhidas.

Quando Bárbara Borum-Kren (2023) narra a história da sua criança interior, Yáma, ressalta que cresceu rodeada por histórias e memórias de suas antepassadas (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023). No entanto, à medida que crescia, foi gradualmente esquecendo aquilo que aprendera na infância. Em certo momento do texto, escreve: “estava tão longe de onde ela vinha, que para casa voltar já não sabia” (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023, p. 50). Essa afirmação faz alusão ao estar longe de suas raízes, de sua memória ancestral e de sua identidade.

Contudo, mesmo com essas dificuldades, continuou aproximando-se dos silêncios, lendo o que não foi escrito e dito, percebendo a presença daquilo que não era visto, dos seres encantados que conectavam as suas histórias (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023). Progressivamente, redescobriu o “caminho de volta para a casa” – ou seja, o caminho para o reconhecimento de sua identidade étnica – por meio de alianças estabelecidas com outros membros do coletivo Borum-Kren. No manuscrito ainda não publicado intitulado “Memórias de Yáma: caminhos de volta ao lar”, Bárbara Borum-Kren (2023) retrata o movimento de etnogênese, o reencontro com a sua identidade, ancestralidade e, sobretudo, evidencia a importância dos aprendizados com as mais velhas para unir conhecimentos que propiciaram a sua afirmação étnica.

Por meio dessas diferentes narrativas Borum-Kren, é possível compreender o papel central das mulheres na manutenção e transmissão dos saberes ancestrais, mesmo em contextos marcados por processos de violência e

invisibilização. Evidencia-se que a etnogênese está atrelada aos saberes preservados nas famílias, nas práticas de cura, no uso de plantas medicinais e nas histórias não oficialmente reconhecidas como indígenas. Tais conhecimentos são passados por meio da convivência e do cotidiano. Portanto, a retomada da identidade não ocorre de maneira abrupta, trata-se de um processo de reaproximação e ressignificação dos saberes.

3. A(S) OURO PRETO(S)

Ouro Preto originada de Vila Rica, uma das primeiras vilas erigidas nos setecentos em Minas Gerais, constitui-se como uma das cidades expoentes do período colonial. A notoriedade de Ouro Preto foi atribuída a partir das narrativas que concernem o seu traçado urbano colonial e sua arquitetura religiosa e civil expoente do barroco mineiro. Esse núcleo urbano é considerado de tamanha relevância para a construção do espaço urbano brasileiro que foi tombado, em 1938, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e considerado, em 1980, como um "Patrimônio Mundial" da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) (Iphan, 2024). Sua história é narrada pela conquista dos invasores que mineraram extensivamente o ouro de aluvião até seu declínio. Contudo, a Ouro Preto colonial, barroca e histórica conhecida mundialmente corresponde apenas a uma pequena porção dentro do município, como podemos notar a partir da delimitação do perímetro de tombamento expresso na figura abaixo.



Figura 17 - Perímetro do município de Ouro Preto, seus distritos e perímetro de tombamento

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2022) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010, 2024).

Embora haja fragmentos da malha urbana e construções do período colonial fora do perímetro de tombamento, a paisagem predominante é caracterizada por uma densa cobertura vegetal, composta também por áreas de preservação ambiental (APA), como a APA Cachoeira da Andorinhas e a Floresta Estadual do Uaimií, ambas localizadas no distrito de São Bartolomeu. Nos distritos, prevalece núcleos urbanos pouco densos e espalhados e vastas áreas de mineração, tanto ativas quanto de concessão de lavra, principalmente em Miguel Burnier, Antônio Pereira e Rodrigo Silva (figura 18).

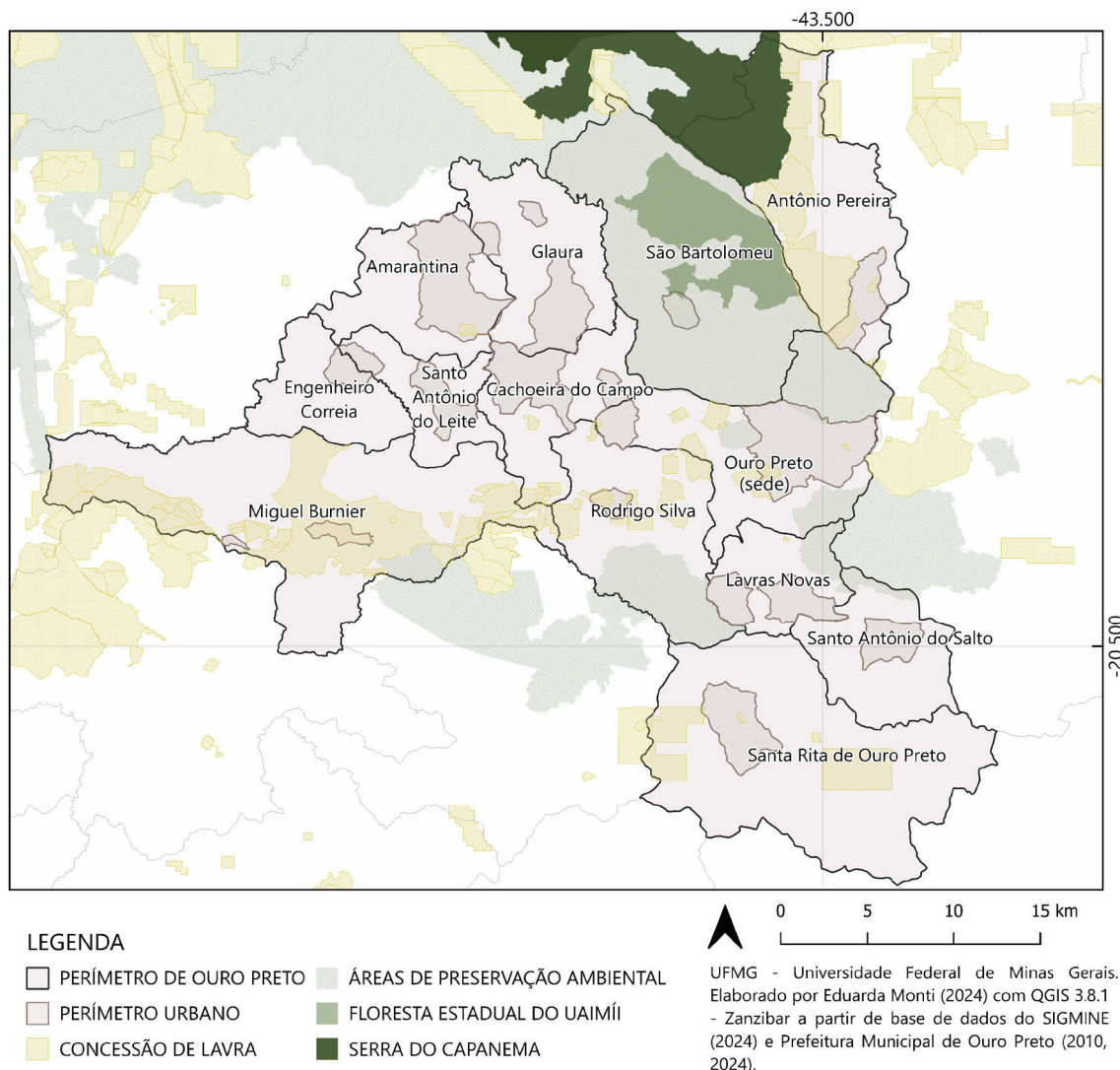


Figura 18 - Ouro Preto, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras e perímetros urbanos

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Agência Nacional da Mineração (2024), IBGE (2022), IDE (2010) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

A multiplicidade de Ouro Preto não está presente apenas nas suas distribuições geográficas, que podem ser analisadas por cartografias e demarcações em mapas, mas também se manifesta nos diferentes agentes sociais e nas relações socioespaciais que estão presentes desde os primórdios da formação territorial. A narrativa histórica de Ouro Preto tende a privilegiar uma visão hegemônica da cidade, o que conduz à generalização tanto da paisagem quanto dos agentes sociais envolvidos em sua formação e reforça a concepção de que a cidade se restringe exclusivamente ao perímetro de seu centro histórico tombado.

Nesta seção, pretende-se evidenciar a Ouro Preto que não é somente colonial, barroca e histórica, mas é indígena desde a constituição. Para a construção dessa narrativa, há a divisão em três momentos. O primeiro é uma discussão teórica sobre arquivos e história, seguido por discussões que se associam à Ouro Preto colonial e posteriormente a Ouro Preto Indígena. A partir dessas reflexões, pretende-se evidenciar, por meio dos próprios documentos, que a história indígena dentro do município não decorre apenas do movimento contemporâneo dos Borum-Kren, mas sim de um passado colonial que é mais complexo e contou com a presença de diferentes grupos socioespaciais que também reivindicavam a identidade indígena.

Os arquivos e as narrativas das Minas

Ao acessar o sistema de busca online do Arquivo Público Mineiro (APM) e buscar por palavra-chave “Botocudos” – denominação genérica para uma série de povos indígenas mineiros –, obtém-se pouco mais de cinco dezenas de resultados de busca. Quando se pesquisa “índios”, o número de resultados aumenta para pouco mais de três centenas. No entanto, essas quantidades ainda são ínfimas quando comparada à quantidade de arquivos que surgem ao pesquisar “Vila Rica”. A intersecção entre os termos-chave “Vila Rica” e “índios” aponta para 49 resultados, sendo que vários desses documentos falam sobre a presença indígena em outras partes da Capitania de Minas do Ouro.

Danilo narra algo semelhante ao afirmar que não encontrou documentos no Arquivo Público de Ouro Preto que mencionem os povos indígenas, o que sugere para ele uma tentativa de apagamento da existência dos seus antepassados. Como discutiremos a seguir, essa dificuldade em encontrar documentos que evidenciem a presença indígena em Ouro Preto é resultado de uma narrativa que tentou afirmar uma história hegemônica a partir da manipulação dos documentos e arquivos.

Na seção I “Desaprender o Imperialismo” do livro “História Potencial” de Ariella Aïsha Azoulay (2024), a autora defende que as publicações imperiais – os documentos, os arquivos e os museus – foram responsáveis por criar a história oficial. Essa história foi gerada a partir de muita violência, tanto epistêmica quanto física. As publicações contribuíram para a constituição de uma ideia de história universal da humanidade, mesmo que isso significasse desprezar as atuações e narrativas de outros agentes sociais (Azoulay, 2024). Essa forma de construir o arquivo atrelou-se aos desejos das figuras de poder em manter aqueles considerados como subalternos para suas narrativas nos “lugares certos”

(Azoulay, 2024). Ou seja, fora das narrativas dominantes, como coadjuvantes ou perdedores.

Segundo Mbembe (2002), o arquivo, enquanto instituição, é constituído a partir da seleção de documentos, privilegiando alguns registros, enquanto nega visibilidade a outros. O autor define o arquivo não como um mero ajuntamento de dados, mas como um status, que representa o poder dos produtores dessas narrativas. A ideia expressa na seção "A tecnologia do arquivo" (Azoulay, 2024) complementa essa noção quando a autora argumenta que os arquivos imperiais, mesmo após o fim do Império, continuaram a se estabelecer com aparência de neutralidade, como se fossem a única verdade possível e substituíssem as "antigas e obsoletas". Em suas palavras:

O arquivo é uma máquina sinérgica da violência imperial por meio do qual essa mesma violência é abstraída e depois extraída da passagem do tempo. Após o fim dos impérios, os arquivos imperiais continuaram a ser estabelecidos sob a mesma capa de neutralidade, que agora é necessária para o progresso. Essa combinação do novo com o neutro forneceu marcadores temporais objetivos para a transformação de formações não imperiais ou anti-imperiais em formações pré-imperiais, que foram consideradas antigas e obsoletas, condenadas à destruição e carentes de substituição pelo novo e neutro (Azoulay, 2024, p. 71).

O arquivo constituiu-se na sociedade contemporânea como local em que se armazenam provas que atestam a veracidade de fatos. Mesmo que a fabricação de um documento seja orientada a partir de uma narrativa que se deseja contar, a aparente neutralidade presente nos arquivos facilitou a sua difusão entre diferentes Estados, possibilitando que distintas regiões pudessem imitá-los e adaptá-los como modelo (Azoulay, 2024). Isso ocorreu principalmente na transferência de materiais nas relações instituídas entre "Metrópoles" e "Colônias". Além disso, durante a colonização, houve uma tentativa dos Estados de apagar o que aconteceu anteriormente e começar do zero (Mbembe, 2002). Como se fosse possível eliminar todo o passado de uma sociedade e estabelecer um novo marco fundador.

Nesse contexto, os documentos e as instituições criadas para preservá-los – como museus, bibliotecas e arquivos –, assim como os processos empregados para sua preservação e constituição, utilizam métodos supostamente neutros que servem para guardar a “memória oficial”. Entretanto, os arquivos, os museus e as ferramentas de memória foram instituídos por aqueles que detinham o poder político, em geral associado ao poder econômico (Le Goff, 1990). Por meio de jogos de poder, foram instigados processos de expropriação de memórias que não eram interessantes para a sociedade que se constituía. Dessa forma, a memória foi manipulada para que estivesse em confluência com os ideais que eram interessantes a serem perpetuados na sociedade.

Segundo Le Goff (1990), esse movimento ficou mais expressivo a partir da Revolução Francesa (século XVIII), visto que, a partir desse momento, os arquivos, as bibliotecas, os museus e os monumentos foram utilizados como objetos de memória. Esses objetos contribuíram para criar a ideia de nação por meio da formação de uma memória nacional amparada nos eventos considerados relevantes (Le Goff, 1990). Os arquivos e museus imperiais foram caracterizadas não como expedientes de violência, mas como “pedras angulares” para os regimes políticos (Azoulay, 2024).

A construção da história social brasileira

O mesmo conjunto de dados, documentos e narrativas pode gerar uma série de interpretações a partir daquele que lê. Sendo assim, nenhuma história narrada é isenta de interpretação ou é imparcial. A história, enquanto disciplina, não se constitui como uma ciência responsável apenas por unir fatos e tecer uma linha do tempo objetiva. A história, na verdade, trata-se de uma seleção de dados, acontecimentos e, sobretudo, interpretações que entrelaçam e produzem narrativas. São justamente os documentos, os arquivos e as narrativas produzidos a partir de vieses que conferem confiabilidade à história narrada. A história, portanto, não só serve como ferramenta de conhecimento e conservação de informações, mas também pode ser instrumentalizada como forma de protagonizar esquecimento seletivo daquilo que convém aos narradores.

A história brasileira considerada oficial sofreu influências diretas das fontes europeias, refletindo a visão eurocêntrica que permeava não apenas a Europa, mas também as regiões educadas sob sua hegemonia. O movimento de construção de uma história para a nação remonta o final do século XIX (Cancela, 2009), instigada também pela recente adoção dos valores republicanos, a partir da instituição da Primeira República em 1889. No contexto progressista da época e na consolidação de um arcabouço que sustentasse a incipiente república, emergiu a necessidade de se construir uma narrativa histórica para o Brasil.

Correlatamente, o século XIX configurou-se como ápice do desenvolvimento da ideologia do progresso na Europa. Assim foi reforçado o conceito de “desenvolvimento inferior” (Quijano, 2009), estágio que deveria ser superado para possibilitar o incremento da modernidade. Ideias essas que foram transladadas para o Brasil e culminaram em uma dificuldade em considerar os indígenas como figuras participantes do processo de formação da nação. A partir da noção de “transitoriedade do indígena” (Pacheco de Oliveira, 1985), ao mesmo

tempo que não eram vistos como figuras que podiam contar a história, também eram fadados a progressivamente não existir, pois deveriam ser incorporados à sociedade que se constituía.

A noção de transitoriedade não foi uma característica que vigorou apenas durante o período colonial (1530 – 1822), mas também respaldou diferentes políticas durante o período monárquico-imperial (1822 – 1889) e, posteriormente, no republicano e ditatorial. Isso nos permite pensar que a monarquia e o primeiro estado republicano herdaram características que eram vigentes durante o período colonial. Esta herança também é defendida por Acosta (2016):

O Estado “moderno” e liberal, herdeiro de estruturas e práticas coloniais, sobre o qual se estabeleceu um esquema de dominação oligárquico, uma e outra vez tratou de embranquecer a sociedade, negar e apagar diversidades, ignorar ou reprimir a existência de culturas e línguas dos povos e nacionalidades que existiam antes da Conquista (Acosta, 2016, p.153).

Essas ideias foram cunhadas devido à visão eurocêntrica que se instituiu dentro da sociedade brasileira a partir do período colonial. O eurocentrismo não é um pensamento apenas dos europeus, mas de todos aqueles que foram educados perante a sua hegemonia e são responsáveis por reproduzir as narrativas dominantes e naturalizá-las dentro de um padrão de poder (Quijano, 2009). A construção e, sobretudo, a perpetuação desse pensamento que impõe valores de civilização, progresso e desenvolvimento dentro da sociedade brasileira é associada à “colonialidade”, descrita por Quijano (2009) como um pensamento oriundo do colonialismo que persiste ao longo dos séculos. Ou seja, não desaparece mesmo após o processo de independência das colônias frente às ditas metrópoles. É um pensamento engendrado dentro do Colonialismo e vincula-se a uma estrutura que adveio da dominação e exploração das populações entendidas como colonializadas. Impera um padrão de poder, que se ampara dentro de uma classificação racial e étnica. Segundo o autor,

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2009, p.73).

É responsável pela imposição de uma classificação que perpassa padrões de desenvolvimento e conhecimento ao dividir a população em “[...] inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2009, p.75). Esse pensamento enraizado na sociedade divide os saberes em legítimos e não legítimos a partir daqueles que os produzem. Acentua, portanto, características de um pensamento hegemônico que indiretamente estabelece aqueles que têm propriedade intelectual para contar a história e, por serem racionalizados, podem produzir a Ciência.

A colonialidade não se afirma apenas nas categorias do poder, mas também se alastra dentro do “ser” e dos “saberes”, de modo a construir uma dicotomia que divide os modos de vida e pensamentos em legítimos e não legítimos. Os Europeus consideravam os seus pensamentos, seus modos de vida e as características de sua sociedade como o padrão mais avançado dentro da linha imaginária do progresso. Essas ideias tornaram-se ainda mais difundidas após o Iluminismo e a disseminação dos ideais de modernidade, tendo em vista que esse período afirmou a ideia de que a Europa era pré-existente e, portanto, foi responsável por colonizar o restante do mundo, levando racionalidade e modernidade (Quijano, 2009). Ailton Krenak, liderança indígena, defende que esses ideais também são sustentados nas noções de civilização, progresso e desenvolvimento. Em suas palavras:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de

verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p.11).

Durante o século XIX, essa visão positivista também predominava na historiografia, que considerava a tarefa dos historiadores como a recuperação dos fatos por meio de documentos escritos e a organização cronológica dos eventos de forma analítico-descritiva (Cancela, 2009). Desse modo, adotaram procedimentos metodológicos rígidos para definir o que se constituía como história, promovendo uma visão linear e sucessiva dos eventos históricos embasada em documentos (Cancela, 2009). Mesmo com o discurso de imparcialidade, é importante considerar que esses documentos foram escritos pelos colonizadores e, como já discutido aqui, refletem uma visão impregnada de valores e ideologias.

Para a construção da cronologia histórica brasileira vigente, agentes específicos foram elencados para contar a história dos vencedores, intitulados por essas narrativas como colonizadores. Entre 1857 e 1860, Francisco Adolfo de Varnhagen – sócio, secretário e orador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) – foi incumbido de escrever a primeira “História Geral do Brasil”. Em relação aos povos indígenas, esse autor relatou que “[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (Varnhagen, 1978, p.30 apud Cancela, 2009, p.4). Essa visão construiu-se a partir da ideia de que os povos originários eram muito primitivos e, por não terem documentos escritos, não poderiam ter seu passado estudado.

Junto a ele, Carl Friedrich Philippe von Martius, vencedor do concurso do IHGB para escrever o livro “Como Escrever a História do Brasil?”, defendeu a ideia de que os povos originários americanos estavam fadados ao desaparecimento. Nas palavras de Von Martius, “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno” (Martius, 1982, p.70 apud Cancela, 2009, p.4). Essas

perspectivas refletem a visão eurocêntrica e tomada pela colonialidade da época, que desconsiderava a riqueza e a complexidade das culturas indígenas, tratando-as como remanescentes de um passado irrelevante e destinado ao esquecimento.

As abordagens de Varnhagen e von Martius, autores responsáveis por cunhar as primeiras versões da História do Brasil, exemplificam a forma como os povos indígenas foram silenciados nos primórdios da construção da chamada historiografia oficial brasileira, reforçando narrativas que justificavam a colonização e a suposta superioridade europeia. Essas narrativas não são novidade, tendo em vista que a visão de que havia uma linha de progresso, em que os europeus ocupavam o estágio mais avançado, vigorava amplamente dentro da sociedade desde o período colonial.

A tese de desaparecimento dos povos indígenas, lançada durante o século XIX pelos estudos históricos, perdurou até a década de 1970 (Cancela, 2009). Nesta década, verificou-se um marco contestatório desencadeado especialmente após as tentativas expedidas pela ditadura militar de minar com a condição indígena. Posteriormente, esse movimento ganhou ainda mais força com a Constituição de 1988 (Cancela, 2009). A partir dessa constituição, houve, por parte dos movimentos indígenas, uma reivindicação da identidade ocultada. Essa tentativa suscitou em medidas de afirmação da identidade indígena perante o Estado a partir da união de diferentes etnias e lideranças (Viveiros de Castro, 2006).

Entretanto, somente durante a década de 1990 nasce a “nova história indígena”, em que se verifica uma mudança do paradigma de apagamento da realidade indígena dentro dos estudos historiográficos. Após séculos de tentativas de apagamento das narrativas indígenas, como é possível desvendar essas vozes que sofreram tentativas de invisibilização nas fontes escritas? Ou

como questionado por Cancela (2009, p.15): “Como desvendar a voz do índio em fontes escritas por não-índios?”.

A Constituição Federal de 1988 abriu portas para fomentar essas discussões acerca da “nova história indígena”, tendo em vista que primeiramente eliminou a tese de assimilação dos povos, presentes nas Constituições de 1934, 1946 e 1967 (Brasil, 1934, 1946, 1967). Além disso, houve o reconhecimento das comunidades indígenas como sujeitos de direitos coletivos. Caracteriza-se, portanto, como a primeira legislação que de fato respeita a existência indígena e não busca integrá-los à comunhão nacional.

Associada à Constituição de 1988, houve a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a qual o Brasil é signatário, que afirma a obrigação dos governos em reconhecer e proteger os valores e práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais próprias desses povos (OIT, 1989). Mesmo após a implementação desses marcos legais que permitiram a contestação das formas coloniais e imperiais de percepção dos povos indígenas, persiste uma clara dificuldade em efetivar essa legislação. O reconhecimento legal não se traduz automaticamente em transformação social. Mesmo passadas quase quatro décadas, os povos indígenas continuam sendo vítimas de invasões territoriais, perseguições, preconceito, além de ainda enfrentarem a dificuldade para a demarcação de seus territórios tradicionais.

Mesmo com a “nova história indígena” e da influência desses povos na construção do povo brasileiro, a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira no currículo escolar instituiu-se apenas com a sanção da Lei nº 11.645, em 2008. No entanto, mesmo após sua promulgação, durante a primeira década de vigência – período em que cursei o ensino fundamental e médio – as discussões sobre a temática ainda eram incipientes. Quando abordada, predominava uma abordagem superficial, limitada à visão

estereotipada de que os povos indígenas existiam apenas nas florestas das regiões amazônicas, desconsiderando a participação dos povos nas histórias das cidades²⁷ e das culturas. Bárbara Borum-Kren (2023) também relata esse contexto de invisibilização das narrativas indígenas em sua trajetória escolar. Segundo a pesquisadora, esses discursos colaboraram para o fortalecimento da ideia de dizimação dos povos, conforme relato abaixo:

Nas aulas de História, me ensinaram que nós, indígenas, havíamos sido dizimados, que dos povos originários “apenas” herdamos alguns costumes e palavras no vocabulário [...]. Espalhar informações de que não havia indígenas no país, além de perseguir e promover massacres armados, destruição dos territórios e disseminação de doenças, provocando epidemias que dizimaram povos, foram algumas das muitas estratégias de genocídio e etnocídio, que visavam ao apagamento de identidades como parte do projeto de colonização (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023, p. 55).

Como discutido, há uma série de fatores que dificultaram o ingresso dos povos indígenas dentro das narrativas históricas que vão desde a documentação, perpassam a história – enquanto ciência – e caem no ideário de progresso presente na sociedade. Outro desafio enfrentado relaciona-se à dificuldade em considerar, como fontes históricas válidas, a história oral ou construída a partir de epistemologias que não partissem da tradição científica europeia. Na construção do ideário de uma nação sustentado pela superioridade dos europeus, não era interessante trazer as visões que estavam associadas aos povos indígenas, tendo em vista que elas não traziam o contexto de progresso tão almejado durante a constituição da república. Pelo contrário, eles representavam o atraso, aquilo que era primitivo. Justamente o que era desejável a ser mascarado pelas narrativas positivistas e progressistas que permeavam a sociedade.

²⁷ Nasci no Vale do Paraíba, no interior do estado de São Paulo. Embora as cidades da região carreguem a presença indígena tanto em sua constituição quanto nos nomes – Arapeí, Caçapava, Caraguatatuba, Guaratinguetá, Igaratá, Jacareí, Paraibuna, Pindamonhangaba, Potim, Taubaté, Tremembé e Ubatuba – essa história não é amplamente difundida.

A perspectiva da história indígena, além de ser considerada primitiva, também foi julgada como desafiadora da missão colonizadora que tentava trazer os indígenas para dentro da sociedade colonial, imperial e por grande parte do regime republicano. Ou seja, conformava-se como uma história que ia contra aos interesses da narrativa dominante. Além disso, como muitos desses relatos são transmitidos oralmente, eles ainda são acessados com preconceito, pois não se enquadram na definição convencional de fonte de conhecimento, construída a partir das premissas que submetem a história ao arquivo e ao documento. Uma perspectiva semelhante é destacada por Linda Tuhiwai Te Rina Smith (2018), pesquisadora e indígena do povo Ngāti Awa e Ngāti Porou iwi da Nova Zelândia, no trecho abaixo:

A negação das perspectivas indígenas sobre a história atendeu a uma necessidade imperiosa da ideologia colonial durante o seu processo impositivo. Tal negação se estende em parte porque tais perspectivas eram consideradas evidentemente “primitivas” e “incorretas”; contudo, mais fundamental ainda, porque elas desafiavam e resistiam à missão colonizadora (Tuhiwai Smith, 2018, p. 43).

Dentro desse pensamento, os saberes dos não-europeus foram considerados como inferiores. Esse pensamento foi enraizado na sociedade e perpassou os séculos, vigorando até a atualidade e mostrando-se presente nas diferentes categorias de conhecimento que também são (re)produzidas pela academia. Tuhiwai Smith (2018) sublinha a importância de produzir uma história indígena como forma de reivindicar os direitos territoriais e, principalmente, o direito de ter uma história. Ao mesmo tempo, expõe a dificuldade vinculada à raridade de que os relatos sejam validados perante a historiografia hegemônica. Esse pensamento pode ser lido na íntegra abaixo:

Contar nossas histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas estratégias comumente empregadas pelos povos indígenas que lutam por justiça. É extremamente raro e incomum no cenário internacional que os relatos indígenas sejam aceitos e reconhecidos como interpretações válidas do que aconteceu. Entretanto, contar nossas histórias ainda é, sim, um forte

imperativo de uma poderosa forma de resistência (Tuhiwai Smith, 2018, p. 49).

A história das cidades mineiras

A constituição do território brasileiro se conformou a partir de um processo de usurpação da terra indígena. Essa usurpação portou-se tanto como um objetivo quanto uma ferramenta para diminuir a presença indígena. Os portugueses, ao invadirem o território, elencaram-se como donos da terra, desconsiderando as ocupações dos povos originários. Abreu (2011) defende que essa ocupação se constituiu a partir da premissa de que a Coroa Portuguesa possuía a posse da terra devido ao direito de conquista. Essa concepção ampara-se nas narrativas eurocêntricas que tem o ancorar das caravelas como marco de descoberta de uma terra desconhecida e que consideram a porção territorial invadida como “terra virgem, sem dono ou cultivo anterior” (Abreu, 2011).

Ao chegarem nessas terras vistas como “sem dono” (Abreu, 2011), os invasores não estavam interessados nas presenças, mas sim no que poderiam encontrar e produzir com os recursos existentes (Azoulay, 2024). Com o intuito de tomar o território, não havia interesse em tornar os povos indígenas presentes na construção da sociedade e do arcabouço de ferramentas que a formou e a sustentou. Apesar das tentativas de ocultação dessas presenças e de suas narrativas, vestígios persistem nos documentos e nas legislações.

Os povos indígenas foram utilizados como ferramentas em momentos específicos da história, conforme os interesses dos colonizadores. Ao primeiro contato, por exemplo, os povos originários foram vistos como interessantes para a Coroa Portuguesa por fornecerem conhecimentos necessários para a ocupação territorial. Ao mesmo tempo que são mencionados nas narrativas de povoamento do território, como barreiras às primeiras expedições. Posteriormente, durante o ciclo do ouro, determinados povos indígenas, ao serem retratados como ferozes - como os Aimoré e os Botocudos do leste de Minas Gerais -, foram usados como

ferramenta de controle territorial para evitar o contrabando dos metais preciosos (Resende; Langfur, 2007; Soares, 2009).

A manipulação de documentos contribuiu para a produção de diferentes estudos acadêmicos que desconsideraram a presença indígena na região aurífera colonial. Um exemplo evidente são os registros efetuados por distintos pesquisadores que abordam a formação do espaço mineiro sem considerar a agência dos povos originários. Fonseca (2011), ao tratar do processo de ocupação territorial a partir da descoberta do ouro, relata que essa “conquista” resultou na dizimação ou expulsão das populações indígenas da região, conforme demonstra o trecho a seguir:

A descoberta das grandes jazidas auríferas funcionou, portanto, como um eficiente catalisador do processo de exploração e de ocupação do interior da região centro-sul. Como ocorrera anteriormente em outras partes da colônia, esta conquista fez-se em detrimento das populações indígenas, que foram destruídas pelas armas ou pelas doenças contagiosas, subjugadas e escravizadas, nas fazendas como nos povoados – ou, na melhor das hipóteses, obrigadas a se refugiar em zonas ainda mais remotas ou de difícil acesso (Fonseca, 2011, posição 863).

Um longo caminho teve que ser percorrido dentro da historiografia a fim de visibilizar as histórias indígenas. Esse processo ainda é incipiente nos estudos urbanos, em que os indígenas frequentemente não são reconhecidos como agentes sociais na constituição do território e das territorialidades. Nesse contexto, o surgimento territorial ainda é retratado a partir das narrativas daqueles que foram considerados como vencedores ou é analisada exclusivamente a partir de seu desenho urbano. Apesar dos avanços, a história do urbanismo brasileiro vigente prioriza a produção branca, europeia e colonial. Tal predomínio epistêmico contribui para que a historiografia das cidades mineiras seja fundamentada pelas narrativas cunhadas pelos europeus, como veremos nas narrativas que se conformam a seguir.

3.1. A Ouro Preto minerária, colonial e barroca

O território que hoje compreende Minas Gerais foi relatado ao longo do século XVI como "sertão", que expressava "o interior desconhecido, selvagem e mítico" (Fonseca, 2011, posição 746). Esta terra inexplorada propiciou a criação de histórias e mitos, nos quais os relatos e as cartografias expunham os supostos perigos que seriam encontradas além do litoral, sendo uma dessas ameaças elencadas os povos originários. De acordo com Renger (2011), os mapas produzidos durante os séculos XVI e XVII representavam um conhecimento amplo sobre o litoral, mas também demonstravam o desconhecimento do interior da terra invadida. Esse interior ficou conhecido como *terrae incognitae*, sendo representado nas cartografias em branco ou preenchido por figuras fantásticas e cenas indígenas, frequentemente associadas ao canibalismo (Moraes, 2005).

Historicamente, os mapas têm sido empregados para representar a espacialização e controlar a terra invadida. Assumem, portanto, o papel de elemento narrativo, permitindo a comprovação de eventos e a articulação de narrativas específicas. Os primeiros mapas da América Portuguesa incluíam elementos subjetivos, retratando grandes perigos na região dos sertões, que abarcavam a atual área de Minas Gerais. Embora a cartografia pretenda assumir uma posição de racionalidade, ela sempre refletiu a visão e as intenções dos seus criadores. Como Marquez (2019, p.28) observa: "o mapa, como testemunha a sua história ilustrada, foi concebido sempre como uma forma de relato, seja ele uma cartografia mítica ou colonizadora".

Mesmo amparado em mitos, os discursos e as cartografias quinhentistas e seiscentistas já apresentavam a noção de que o interior do território possuía habitantes ancestrais. Ou seja, essas narrativas evidenciavam que não se tratava de uma terra desocupada. A presença indígena dentro desse território era tão

expressiva que esses sertões ficaram conhecidos como Campos Gerais dos Goitacases e, posteriormente, Minas Gerais dos Goitacases (José, 1965) ou Minas dos Cataguases (Mello, 1985).

O apossamento dos sertões em Minas Gerais ocorreu mais intensamente ao final do século XVII quando grandes jazidas foram localizadas nos afluentes do rio Doce e na Serra de Ouro Preto (Fonseca, 2011). Essas jazidas não foram encontradas pelos bandeirantes oficialmente designados pela Coroa, mas por outras incursões de caráter informal. A descoberta das jazidas minerárias ocorreu em um momento muito propício para a Coroa Portuguesa, visto que foi posterior as perdas das principais possessões do Oriente. Nesse contexto, a Colônia transformou-se na terra que possibilitaria a regeneração econômica do Reino.

Além disso, essa descoberta das riquezas desencadeou a “marcha da civilização e da territorialização dos sertões” (Fonseca, 2011, posição 854). Segundo a autora, essa movimentação apropriou-se de um território que até então era exclusivamente ocupado por povos indígenas de diferentes nações. A urbanização em Minas Gerais apresentou um caráter diferenciado do ocorrido em outras áreas da Colônia. De acordo com Fonseca (2011), o surgimento do território mineiro teve caráter urbano e espontâneo que foram tecidos por particulares, contudo a Coroa apoiava as iniciativas dos colonos que investiam na ocupação dos sertões e logo houve inserção de políticas de controle do território para evitar possíveis extravios dos metais preciosos (Fonseca, 2011).

O espaço sofreu profundas transformações a partir da instalação de uma expressiva população motivada a encontrar metais preciosos advinda de diferentes partes da Colônia e da Metrópole. A constituição dos arraiais, vinculados aos achados minerários, passou a ser interessante para a Coroa Portuguesa como forma de controlar as atividades e, conseqüentemente, o

espaço urbano que se constituía. Em conjunto à mineração, outras atividades, como a agricultura-pecuária e o comércio, se desenvolveram (Fonseca, 2011).

No início do século XVIII, para afirmar o poder e dividir as áreas administrativamente, institucionalizou-se uma estrutura administrativa-eclesiástica, que teve como um dos seus expoentes a criação, em 1709, da Capitania de São Paulo e das Minas do Ouro (Costa, 1970). Neste momento, Minas ganha existência jurídica e as diferentes aglomerações urbanas passam a ser articuladas por uma estrutura hierárquica dinâmica. A própria mudança na forma de nomeação do território – de sertões e Minas dos Cataguases para Minas do Ouro – demonstra o discurso de conquista impregnado. As primeiras vilas do atual território de Minas Gerais foram erigidas em 1711: Vila Rica (Ouro Preto), Vila de Nossa Senhora do Carmo (Mariana), Vila Real de Nossa Senhora da Conceição (Sabará) e, em 1713, Vila de São João del-Rei (município homônimo) (Costa, 1970).

Após a implementação dessas primeiras vilas, os Conselheiros Reais chegaram à conclusão de que seria mais simples organizar a cobrança dos impostos e organizar a justiça subdividindo o território. Assim, em 1714, foram estabelecidas dentro da Capitania as Comarcas: Vila Rica, Rio das Velhas e Rio das Mortes. Em conjunto a essa divisão, foram escolhidas as suas sedes: Vila Rica, Vila Real de Nossa Senhora da Conceição e Vila de São João del-Rei, respectivamente. As Comarcas instituíram-se como forma de dividir, caracterizar e nomear o espaço urbano mineiro. A delimitação foi usada especialmente para controlar o território e os caminhos, coletar os quintos e instituir a qual comarca cada um dos núcleos mineradores pertencia (Fonseca, 2011).

As transformações desencadeadas pela consolidação da extração dos metais preciosos foram muito expressivas e impactaram a estrutura administrativa do território já nas primeiras décadas dos setecentos. Em 1720, o

território do Rio das Velhas foi desmembrado para criar uma quarta comarca, a de Serro Frio (figura 19) (Fonseca, 2011). Simultaneamente, devido à pujança do Ouro e aos conflitos, há uma cisão na Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, em que se institui a Capitania de Minas do Ouro (Costa, 1970). A partir dessa movimentação, presenciou-se o deslocamento do eixo econômico-administrativo para a região centro-sul do território e as diferentes aglomerações urbanas passaram a ser articuladas por uma estrutura hierárquica dinâmica (Moraes, 2005).

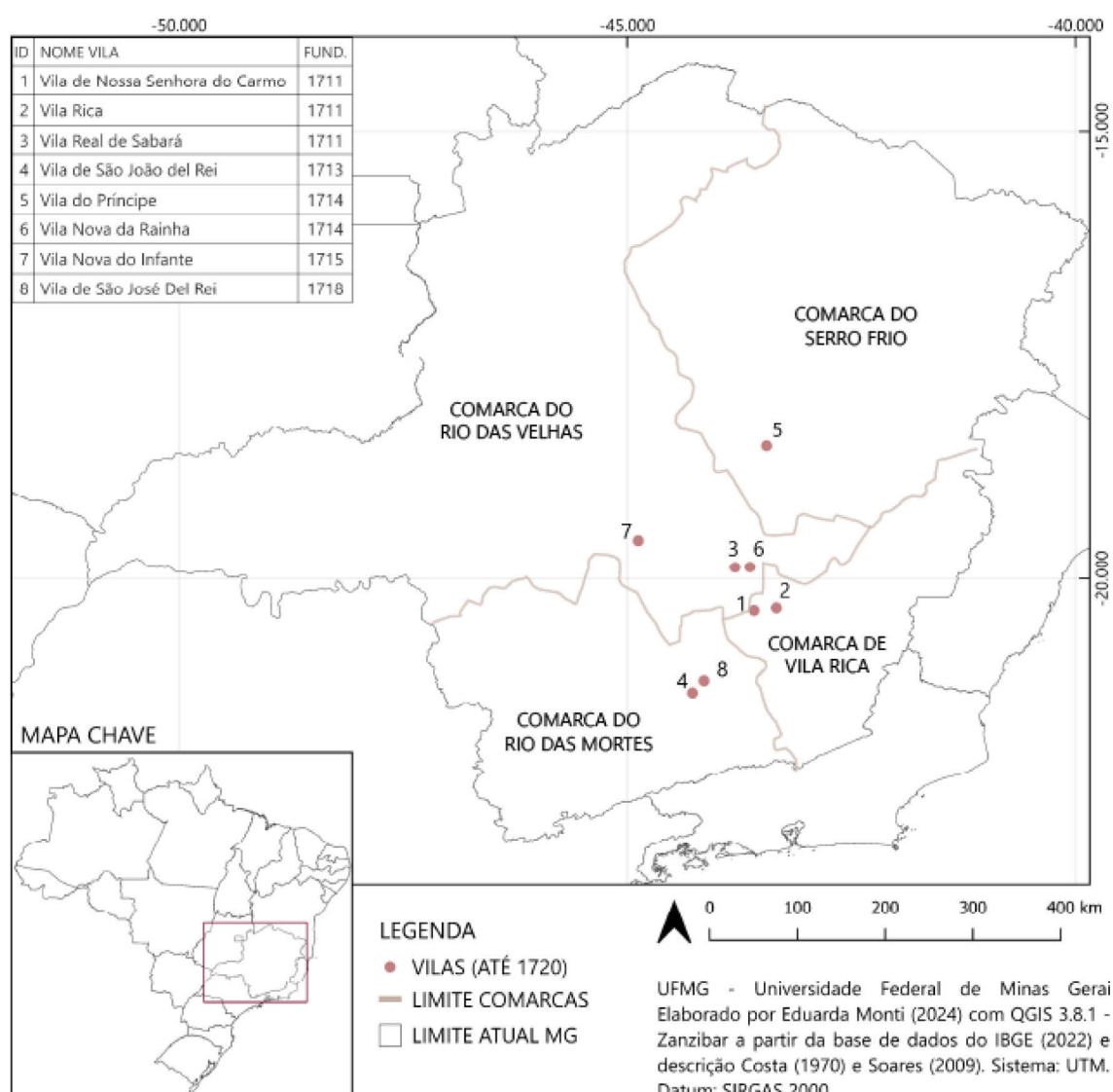


Figura 19 - Divisão das Comarcas instituídas na Capitania de Minas do Ouro

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (IBGE, 2017, 2022a) e contribuições (Costa, 1970; Soares, 2009).

As políticas de controle advindas da Metrópole culminaram em processos de urbanização mais evidentes e efetivos ainda nas primeiras décadas do século XVIII. Reverteu-se, portanto, a situação de provisoriedade, que era característica dos invasores, que, em busca de enriquecimento rápido, planejavam eventualmente retornar aos seus locais de origem (Moraes, 2005). Ao tomar posse e nomear o território, a Coroa foi progressivamente consolidando o seu poder. Os núcleos urbanos passaram a ser vistos como núcleos de civilização, esboçando um contraste com os sertões. Fonseca (2011) defende que as povoações eram vistas como *locus* de civilização, de vida social e religiosa, além de funcionarem como instrumentos de controle da população e postos para novos desbravamentos e conquistas. Dessa forma, estabeleceu-se uma clara distinção entre os arraiais e vilas fundadas pela Coroa Portuguesa e os “sertões”, a “civilização” e a “não-civilização”.

Dentro do modelo de urbanização brasileira, foram transplantadas as práticas de controle territorial dos portugueses. Presenciou-se a implantação de um sistema municipalista de base urbana (Abreu, 2011), cujas formas foram o arraial, a vila e a cidade. O arraial é caracterizado por sua origem espontânea a partir da aglutinação de famílias em determinada região. As vilas e as cidades, por sua vez, surgem a partir da ação do Estado. Enquanto, as vilas são resultado da decisão de governadores e donatários que elevam arraiais a essa categoria, as cidades foram de criação exclusiva da Coroa Portuguesa e somente foram instaladas em terras alodiais. Apesar desta diferenciação jurisdicional na constituição, não havia diferença hierárquica. A hierarquia só existia entre os arraiais e as vilas e as cidades, visto que nas vilas e cidades situava-se a sede de um governo local. Além disso, havia a posse de um termo – área de jurisdição em que se situavam outros arraiais –, erigia-se obrigatoriamente um pelourinho e uma Casa de Câmara e Cadeia (Abreu, 2011).

O surgimento de Ouro Preto está atrelado ao processo de constituição político-jurídico de Minas Gerais e especialmente à afirmação do poder da Coroa Portuguesa sobre os sertões. A descoberta de vastas jazidas auríferas na região configurou-se como um fator determinante para a ocupação e consequente desenvolvimento urbano. O núcleo urbano de Vila Rica surgiu a partir de diferentes centros populacionais no território associados a essa exploração. Tal processo de formação, de caráter polinuclear, apresenta-se como única dentro de Minas (Costa, 2018).

Os primeiros núcleos urbanos de Vila Rica, os arraiais Antônio Dias e Ouro Preto, originaram-se um pouco antes do século XVIII. Essas duas principais aglomerações que formaram Vila Rica tinham minas promissoras e atividade comercial bastante dinâmica. Segundo Fonseca (2011), essa dinamicidade econômica ocorria especialmente por conta da posição geográfica da vila, instalada nas imediações do caminho principal, que possibilitava relações diretas com as outras regiões auríferas. Em outras regiões sob jurisdição de Vila Rica, o ouro foi encontrado em menores proporções, como no arraial do Padre Faria (arraial do Bom Sucesso) e no arraial do Caquende (Costa, 2018).

Nos quatro povoados foram instalados templos cristãos. Ouro Preto e Antônio Dias foram elevados à condição de paróquias, recebendo igrejas matrizes, respectivamente, a Igreja de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto e a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias. Padre Faria e Caquende permaneceram com a condição de capelas e receberam, respectivamente, a Capela Nossa Senhora do Rosário e a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Os locais das estruturas religiosas condicionaram a conformação do traçado urbano. Os aglomerados se acomodaram nos vales e subiram os morros ao redor das igrejas. Nos povoados menores, a ocupação foi ribeirinha e essa acompanhou mais de perto as atividades mineradoras, como a região do Passa-Dez e o arraial dos paulistas (Costa, 2018).

Esses núcleos, separados por florestas espessas, foram gradualmente se unindo e tomando forma linear e contínua (Costa, 2018). Segundo Mello (1985), o primeiro desenvolvimento dos acampamentos deu-se nas proximidades dos córregos, em que também se encontraram pepitas de ouro. O morro de Santa Quitéria, que dividiam as freguesias de Ouro Preto e Antônio Dias, permaneceu desocupado e com mata virgem até a fundação de Vila Rica. Com a instituição da Vila, em 1711, houve união desses arraiais e a instalação do pelourinho e da praça principal – a atual Praça Tiradentes. Em 1724, Vila Rica foi escolhida para sediar o governo-geral da Capitania de Minas Gerais (Baeta, 2024). Ainda no século XVIII, foram erigidos o Palácio dos Governadores (1746) e a Casa da Câmara e Cadeia (1784) (Costa, 2018).



Figura 20 - Vista panorâmica de Vila Rica a partir do bairro do Pilar, no final do século XIX, ao fundo vê-se a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, à direita, e Casa de Câmara e Cadeira, à esquerda

Fonte: Baeta (2024, p. 150).

As construções religiosas barrocas marcam a paisagem, evidenciando o poder da Igreja Católica, que também se atrelava ao poder da Coroa Portuguesa. Grande parte dos acontecimentos cenográficos vinculam-se à presença da

arquitetura religiosa instalada nesses sítios, como pode ser visualizado a partir das figuras 20 e 21 (Baeta, 2024). A posição no alto das encostas favorece a visualização desses ícones de poder. Além das estruturas religiosas, na Praça Tiradentes, concentram-se outras estruturas de poder oficial da Coroa Portuguesa, como a Casa de Câmara e Cadeira (figura 20), que também estão presentes a partir de diferentes visadas da cidade.



Figura 21 - Vista panorâmica a partir do Bairro do Rosário, no final do século XIX, no canto esquerdo está a Igreja de São Francisco de Paula, à direita, a Igreja de São José e, abaixo, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário

Fonte: Baeta (2024, p. 151).

O povoamento do restante de Minas Gerais ocorreu de modo “centrífugo” (Fonseca, 2011). De acordo com a pesquisadora, esse processo iniciou-se a partir dos centros mineradores e a população espalhou-se progressivamente para as zonas vizinhas, formando novos arraiais. Esse crescimento é tão expressivo que, no início do século XVIII, Minas não possuíam nenhuma vila erigida e finaliza o século com 13 vilas, 143 arraiais e 1 cidade e concentrando 20,5% da população,

tornando-se a capitania mais populosa da colônia (Azevedo, 1956; Moraes, 2005). Entre 1711 e 1730, mais da metade das vilas que surgem são distribuídas ao longo da Serra do Espinhaço (Fonseca, 2011). Tais dados demonstram as alterações urbanas desencadeadas a partir do encontro de riquezas no território mineiro.

Em relação à presença indígena, Fonseca (2011) afirma que a porcentagem de indígenas já era reduzida nas primeiras décadas do século XVIII. Relata que o apressamento constante dos indígenas Catágua pelos paulistas reduziu drasticamente o contingente populacional no território mineiro, sendo que restou o “Cataguases” apenas na denominação de Minas, fazendo alusão a Minas dos Cataguases. Argumenta que esse destino foi semelhante para outros grupos indígenas, indicando que os indígenas remanescentes foram eliminados durante o século XVIII, restando apenas aqueles dos sertões ao leste. Em suas palavras:

O destino dos “Cataguases” foi semelhante ao de outros grupos indígenas que habitavam as terras mineiras, tendo sido exterminados ou rechaçados para a periferia das zonas ocupadas pelos brancos. Como se sabe, em decorrência do avanço contínuo das descobertas auríferas e da necessidade crescente de terras cultiváveis, os autóctones remanescentes foram sendo eliminados ou desalojados por novos fluxos de aventureiros e colonos, num ciclo que se reproduziu até a primeira metade do século XIX. Nesta época, a última verdadeira fronteira indígena de Minas Gerais foi definitivamente conquistada: os “sertões do leste”, região de mata fechada do vale do rio Doce e habitada pelos “tEmíliaveis botocudos” – os mais aguerridos oponentes do empreendimento colonizador (Fonseca, 2011, posição 984).

A análise da pesquisadora reflete uma tendência encontrada em outras fontes, que frequentemente negam a presença dos povos indígenas durante o processo de povoamento das vilas e arraiais. Essas fontes costumam restringir a ocupação indígena do século XVIII às regiões periféricas a leste, atualmente conhecidas como Zona da Mata Mineira. Há uma clara dificuldade em incluir a participação indígena nas narrativas sobre as áreas mineradas, muitas vezes ignorando essa presença nas descrições da constituição de Ouro Preto.

A forma de tratamento aos povos indígenas pela Coroa variou de acordo com os interesses estratégicos. Durante o ciclo do ouro, determinados povos indígenas, como os Aimoré do leste de Minas Gerais, foram retratados como ferozes e utilizados como ferramenta de controle territorial, com o objetivo de impedir o contrabando dos metais preciosos (Resende; Langfur, 2007; Soares, 2009). Contudo, no final do século XIX, com o declínio da mineração de ouro, esses mesmos povos passaram a ser vistos como obstáculos e rechaçados pelos portugueses.

3.2. A Ouro Preto colonial indígena

A presença indígena não costuma ser considerada dentro dos estudos urbanos que abordam a constituição do espaço mineiro. Como notado na citação que encerra a última seção, os dados encontrados por Fonseca (2011) para a escrita de “Arraiais e vilas d'el Rei: Espaço e poder nas Minas setecentistas” indicam que a presença indígena desapareceu com o avançar da dominação do território. Apesar de parecer haver um consenso de que a presença indígena antes da instalação das primeiras vilas era relevante na Capitania de Minas Gerais, a percepção é de que a invasão, o apossamento e o enriquecimento da Coroa teriam eliminado ou assimilado quase toda a população indígena na região. Como salienta Resende (2003), os povos indígenas não foram considerados como participantes da construção da história mineira. Quando mencionados, aparecem apenas no momento do primeiro contato. Em suas palavras:

Mesmo que a presença desses grupos indígenas tenha sido, reiteradas vezes, tema das discussões administrativas e eclesiásticas, para a historiografia mineira, eles são completos desconhecidos. Ainda que uns poucos historiadores reconheçam a participação de grupos indígenas na história mineira, antecipam suas ressalvas, ao reduzirem tal atuação aos primeiros contatos, sem os tomar sequer como agentes históricos na formação sócio-cultural de Minas. E mesmo quando foram reconhecidos, foram tidos como meros apêndices do estudos, se prestando quase sempre como penduricalhos à ação colonizadora do agente português (Resende, 2003a, p. 5).

Assim, o que se tratava de uma diversidade étnica indígena, conforme ilustrado na figura 9, transforma-se em um discurso de ausência. Em contraponto a essa visão, pesquisas mais recentes surgiram a fim de tentar desvelar e evidenciar os indícios dessas presenças no período colonial, como a própria tese de Resende (2003a). A partir desses dados coletados, durante esta subseção, pretende-se desmitificar tal narrativa dentro de Ouro Preto, buscando os indícios que demonstrem essas presenças.

Um dos indícios dessa presença encontra-se presente no artigo “Devassa da vida privada dos índios coloniais nas vilas de El Rei”, Resende (2004) discorre sobre a presença dos indígenas e de seus descendentes dentro das vilas coloniais durante os setecentos. Para expor essa presença, a pesquisadora refugia-se nos dados das visitas eclesiásticas - conhecidas também como visitas pastorais ou diocesanas -, que tinham o objetivo de vigilar sobre os paroquianos, apontar possíveis digressões e definir as punições. Essas visitas lançavam editais em que os moradores das freguesias eram convocados a denunciar os “pecados públicos e escandalosos” (Resende, 2004).

Segundo a historiadora, eram apontados uma série de pecados, que se instalavam “contra a Igreja” – como a heresia e blasfêmia, o uso de feitiçaria, adivinhações e invocações ao demônio – até crimes “contra a família” – como o adultério, concubinato, incesto e prostituição. Além de crimes de outras naturezas, como faltas às missas dominicais e o descumprimento de preceitos da quaresma (Resende, 2004). As visitas eclesiásticas, ao perseguirem práticas associadas àquilo que chamavam de feitiçaria, também perseguiram as curandeiras tradicionais e as formas de cuidado praticadas fora do controle institucional (Federici, 2017). Os perseguidos eram responsáveis por armazenar os saberes tradicionais, incluindo as práticas indígenas.

Durante a sua tese, Resende (2003a) defende que essas denúncias eclesiásticas também se constituíram como forma de agência dos povos indígenas, pois, ao serem identificados como indígenas por meio das denúncias, poderiam reivindicar a sua liberdade. A pesquisadora identifica 767 dessas denúncias, entre 1721 e 1800, incidentes sobre os “índios coloniais”. Esta categoria de análise cunhada pela pesquisadora percorre as suas pesquisas e diz respeito aos indígenas e seus descendentes que foram incorporados à vida sociocultural das vilas, arraiais e demais localidades. Para esta pesquisa, realizou-

se um recorte das denúncias incidentes dentro da Capitania de Vila Rica, conforme expresso na figura a seguir (Resende, 2004).

Vilas	nº de denúncias	Data
Antônio Dias Abaixo	21	1738, 1742, 1743, 1743, 1760
Antônio Pereira	6	1723, 1726
Arraial de Passagem	2	1764
Cachoeira do Campo	12	1733, 1764
Camargos	8	1721, 1724, 1754
Catas Altas	12	1722, 1730, 1733, 1737, 1738, 1757
Congonhas do Campo	51	1730, 1733, 1738, 1746, 1749, 1774, 1776
Furquim	15	1730, 1742
Guarapiranga	32	1723, 1726, 1730, 1737
Inficionado	7	1730
Itabira	7	1738
Itambé	3	
Itatiaia	3	1731, 1733
Ouro Branco	3	1742
Ribeirão do Carmo	20	1723, 1726, 1730, 1751, 1752, 1753, 1760, 1775
São Caetano	12	1723, 1730, 1737, 1754
São Miguel de Piracicaba	2	1759
São Miguel do Mato Dentro	7	1727, 1730, 1743
São Sebastião	6	1721, 1723
Sumidouro	7	1723, 1730, 1737
Vila Rica	16	1726, 1730, 1731, 1733, 1734, 1738, 1744
Total	252	

Figura 22 - Denúncias eclesiásticas expedidas entre 1721-1800 em relação aos povos indígenas na Comarca de Vila Rica

Fonte: Recorte realizado a partir dos dados expressos em Resende (2004).

Embora haja o discurso cunhado por alguns pesquisadores de que essas presenças foram largamente rechaçadas e não existiram concomitantemente dentro dos núcleos auríferos, as 252 denúncias registradas evidenciam essa presença. Resende (2004) aponta que as visitas paroquiais revelavam a presença difusa dos indígenas em diferentes locais da Capitania de Minas Gerais e que a quantidade de indígenas esteve certamente ligada à itinerância desses povos ao

longo da Capitania. Esses dados sugerem que a presença indígena foi mais significativa durante o período colonial do que as narrativas predominantes indicam. A partir especificamente dessas denúncias é possível perceber a presença indígena dentro dos núcleos urbanos e mineradores.

Há uma predominância das denúncias realizadas em relação aos povos indígenas na primeira metade do século XVIII. A autora sugere que a redução das denúncias na segunda metade do setecentos esteve relacionada à crescente invisibilidade dos indígenas, que passaram a ser classificados como mestiços e pardos. Tal hipótese encontra respaldo na argumentação do Cacique Danilo Borum-Kren, que afirma que seus antecessores temiam se identificar como indígenas em virtude das violências sofridas desde o período colonial. Em função disso, muitos optaram por ocultar sua identidade para assegurar sua sobrevivência (Borum-Kren, 2024).

Além das dezesseis denúncias eclesiásticas expressas no território de Vila Rica, das doze em Cachoeira do Campo e das seis em Antônio Pereira, outro indício que corrobora a presença indígena durante o processo de invasão do território encontra-se na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (figura 23), igreja responsável pela ereção do arraial de Antônio Dias. Nos altares da Matriz, observam-se grafismos que relembram os indígenas.



Figura 23 - Fachada da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias

Fonte: Acervo pessoal da autora

Durante uma visita às obras de restauração, o Cacique Danilo Borum-Kren identificou a presença desses grafismos, reconhecendo-os como representações de seus parentes. Isso sugere a possibilidade de que os artesãos incumbidos pelo pai de Aleijadinho fossem os próprios “índios coloniais” (Resende, 2004), os descendentes dos povos indígenas que habitavam Ouro Preto ou que mantinham uma relação direta com essas pessoas. Esses grafismos estão presentes em faixas

bem finas entre as demais pinturas, sendo quase imperceptíveis a um olhar mais apressado e distante (Figura 24).



Figura 24 - Altar principal da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias
Fonte: Acervo pessoal da autora

Da mesma forma que os grafismos presentes nas faixas só conseguem ser vistos mediante ampliação (Figura 25), a presença indígena colonial também se expressa por meio de marcas sutis e indícios dispersos no território. Essas marcas necessitam de um olhar atento para serem encontrados. Não apenas atento, mas um olhar treinado, capaz de perceber elementos que poderiam, à primeira vista, poderiam passar despercebidos ou interpretados de outras maneiras. O companheiro da pesquisa, que vive a cultura em seu cotidiano, é primordial para educar o olhar do pesquisador.



Figura 25 - Ampliação das faixas dos grafismos indígenas do altar principal da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Dentro da descrição expressa no site, a capela de Nossa Senhora da Conceição foi erguida em 1699 por solicitação de Antônio Dias. A posterior reforma e construção da atual igreja matriz é iniciada no ano de 1727 e concluída em 1746. Isto é: a construção e conclusão das obras da matriz remontam a primeira metade do século XVIII, ou seja, a presença e influência indígena podem ser captada durante o surgimento político-administrativo de Vila Rica. Essa igreja é descrita como uma das mais importantes de Ouro Preto, tendo o seu interior típico da arquitetura da primeira metade do século XVIII. Apenas sua fachada sofreu alterações no século XIX. O projeto e a construção são atribuídos a Manoel Francisco Lisboa, pai de Aleijadinho (Ouro Preto, 2024). Os grafismos citados não se dispõem apenas no altar principal da matriz, mas também nos altares laterais, conforme exposto nas figuras a seguir.



Figura 26 - Grafismos indígenas nos altares laterais da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias

Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 27 - Ampliação nos grafismos indígenas nos altares laterais da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Resende (2003a) relata outras evidências da presença de indígenas nas vilas coloniais. A relação de compadrio instituiu-se como uma prática corriqueira dos governadores e de seus familiares com indígenas. Essa afirmação é realizada a partir dos documentos de batismo dos setecentos examinados pela pesquisadora. No final do século XVIII, por exemplo, um registro da capela do palácio em Vila Rica relata o batismo de duas indígenas capturadas, ambas identificadas como da etnia Amburé, conforme o trecho a seguir:

Em 1793, na capela do palácio, em Vila Rica, o então governador, Luiz Antônio Furtado de Mendonça, Visconde de Barbacena, tomava para si como afilhada, em uma memorável cerimônia de batismo, a Josefa, "adulta de nação Amburé, vulgarmente Boticuda", "filhas de pais pagãos, apreendida nos matos do Cuieté. Pouco depois, repetia o ritual, desta vez ungiendo Rita, também de "nação Amburé", capturada nos "matos de Arrepiados" (Resende, 2003a, p. 141).

A partir dos registros de batismo, identifica-se também a presença de indígenas como escravizados em Vila Rica. Em 1753, um capitão batizou um indígena "Tapuia", capturado como seu escravo (Resende, 2003a). Tais registros são destacados pela autora como indicativos da presença de indígenas vivendo em Vila Rica. Outros relatos reforçam essa ocupação: em 1769, outro capitão relatava a captura de um indígena Amburé em confronto, além de notificar a presença de um indígena "vindo do Cuieté", que vivia na Rua Direita, em Antônio Dias (Resende, 2003a).

Além desses casos, outros indígenas também chegaram ao longo do setecentos para o convívio em Vila Rica. Em 1768, foram registrados quatro Manaxó. Em 1771, onze oriundos da aldeia de Xopotó. Em 1775, o provedor mandava fornecer mantimentos e vestuários para "'nove coroados que se acham nessa vila' – 'quatro machos e cinco fêmeas' – e, também, para outros oito índios Pataxós" (Resende, 2003a, p. 146 e 147). No ano seguinte, uma nova determinação foi expedida para sustentar quinze Coroados. Esse conjunto de

registros indica uma presença indígena recorrente ao longo do século XVIII em Vila Rica.

Esses grupos indígenas que chegavam à vila, no entanto, eram frequentemente nomeados de forma genérica. Resende (2003a) interpreta esse processo como resultado da incorporação de populações indígenas à sociedade colonial. Com as dinâmicas de mestiçagem, os descendentes desses grupos passaram a ser classificados sob diversas denominações: pardos, mestiços, mulatos, gentio da terra, bastardo, caboclo, carijó, curiboca, mameluco, tapuia, entre outros (Resende, 2003a). Segundo a pesquisadora, “todas essas designações genéricas podem ser entendidas como resultado de um amplo processo de incorporação de populações indígenas à sociedade colonial” (Resende, 2003a, p. 150).

Ao analisar os registros de batismo da Paróquia do Pilar, a pesquisadora identificou, entre 1701 e 1822, um total de 11.939 registros. Desses, 104 foram classificados como brancos, 2.969 como negros, 536 como pardos e apenas 4 como “vermelhos”. Contudo, 8.597 registros não apresentavam qualquer definição de cor. Com base nessa análise, a autora considera provável que indígenas tenham sido incluídos entre os registros “sem definição de cor” ou como “pardos”, uma vez que encontrou documentos nos quais a categoria “pardo” vinha acompanhada da indicação da etnia à qual o indivíduo pertencia (Resende, 2003a).

Ao mesmo tempo em que há pouca visibilidade dessa presença indígena na história hegemônica de Vila Rica, constata-se a existência de legislações que impunham restrições a essas populações. Uma dessas normas foi expedida em 1736, proibindo a venda de comidas ou bebidas por essas pessoas. Já em 1743, determinava-se que “negros e mulatos ou carijós” encontrados em lojas, nos morros de Vila Rica ou Mata Cavalos, seriam presos por 15 dias (Resende, 2003a).

Durante os setecentos, outros pesquisadores também mencionam a presença dos povos indígenas como barreiras para as expansões nas imediações de Vila Rica. Segundo Moraes (2005), as fronteiras não eram estáticas, elas se expandiam e reduziam a partir de conflitos com os indígenas e o quilombolas. Na Vila de Nossa Senhora do Carmo, atualmente Mariana, a atividade minerária esbarrou nos grupos indígenas, resultando em ofensivas em Guarapiranga, Barra Longa e Furquim.

Durante a primeira metade do século XVIII, Guarapiranga era a freguesia de limite da área de mineração, visto que após ela, encontravam-se os gentios bravos da Zona da Mata Mineira, nomeados como Camancâns, Pataxó, Maxacali, Botocudo e Puri-coroado. A Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga (atualmente o município de Piranga) era o limite aceitável para a expansão territorial, incursões para além deste limite eram rechaçadas. Em 1746, por exemplo, os moradores de Guarapiranga lamentavam a opressão dos ataques dos indígenas (Venâncio, 1997).

No contexto das áreas mineradoras, os povos indígenas também foram utilizados como mão de obra. Em 1718, para a arrecadação da captação de impostos, realizou-se um levantamento da população. Nesse levantamento, foram identificadas 246 pessoas indígenas utilizadas como mão de obra, sendo 59 dessas apenas em Vila Rica (Resende, 2003a). Em 1710, os Carijós representavam de 16 a 23% da força de trabalho da Vila do Carmo. A escravidão indígena, especialmente nas fazendas destinadas à agricultura de exportação, teve como base significativa os "gentios da terra" e perdurou até metade do século XVIII (Venâncio, 1997).

Há inclusive alguns registros que apontam a passagem de povos indígenas como herança. Venâncio (1997) argumenta que as péssimas condições que os indígenas eram submetidos durante os processos de escravização nos centros

auríferos culminou em fugas coletivas e individuais. Como reduto para essas fugas, em 1726, descobriu-se um quilombo na Casa do Casca na Zona da Mata, localizado próximo à Guarapiranga. Em 1733, localizam outro quilombo chamado de Carijós (Venâncio, 1997).

A questão da liberdade indígena é um assunto complexo, pois foi regulamentada e flexibilizada em diferentes momentos da história. A primeira legislação relativa ao cativo indígena surge em 1570 (Companhia de Jesus, 1609). Entretanto, em 1609, houve a necessidade da criação de um novo dispositivo para reafirmar essa liberdade, o que permite induzir que as práticas de cativo indígena ainda ocorriam, apesar da legislação (Portugal, 1609).

Isso reflete parcelas da contradição expressa durante toda a legislação que tratou a questão indígena, pois, mesmo ao legislar sobre a liberdade, ainda os tutelava e tornava difícil para os povos indígenas decidirem sobre suas próprias ações. Logo em 1611, esse cenário modifica-se quando a Coroa Portuguesa confirma o retorno da escravidão indígena quando chancelada pelos membros da corte (Portugal, 1611). Por fim, é abolida a partir da Lei de 1º de abril de 1758. Mesmo após a proibição, ainda foram presenciados episódios de escravização dos povos indígenas (Resende, 2003a).

Os colonos das áreas mineradoras, por exemplo, alegavam que os indígenas escravizados tratavam-se de mestiços a fim de não esbarrarem nas legislações coloniais. Ou seja, para a conquista da liberdade perante o sistema, os povos indígenas tinham que comprovar a sua ascendência indígena, o que não era uma tarefa fácil (Resende, 2003b). Venâncio (1997) sustenta que os indígenas coloniais integraram a população livre e pobre das áreas urbanas, apenas deixando de ser identificados como indígenas pela sociedade. Em 1814, a população indígena registrada dentro de Vila Rica era de 86 pessoas e, em Antônio Dias, 5 (Resende, 2003a).

No final do século XVIII, a crise da mineração possibilitou que áreas antes intocadas e caracterizadas como área máxima de expansão passassem a ser de interesse, como região da Zona da Mata Mineira, compreendida nos Vales dos rios da Mortes, Grande, Sapucaí, Pomba e Paraíba do Sul. Fonseca (2011) narra que, entre 1760 a 1780, essa região tornou-se muito cobiçada pelos termos dentro da Capitania. A Câmara da Vila de Nossa Senhora do Carmo percebeu o potencial econômico dos sertões a leste e ampliou o termo de Mariana até a região de Casa da Casca e Cuité, em que povos originários foram conquistados.

A partir dessas relações, a área anteriormente usada como barreira indígena e, portanto, como local de refúgio para esses povos, passou a ser cobiçada, dando início a medidas para sua ocupação e expulsão das populações que ali viviam. Essa mudança no cenário, possibilitou o aumento dos conflitos com os povos indígenas e colaborou com os antecedentes das “Guerras Justas”, discutidas durante a seção 2.2. Com a mudança na política indígena a partir da década de 1820 – da lógica de extermínio para uma de integração – iniciou-se em Minas Gerais a política de aldeamentos, especialmente na região leste do estado (Espindola, 2011). A localização desses aldeamentos, que posteriormente deram origem a cidades na Zona da Mata Mineira, pode ser observada na figura 28. Destaca-se, nesse contexto, a proximidade desses núcleos em relação a Ouro Preto.

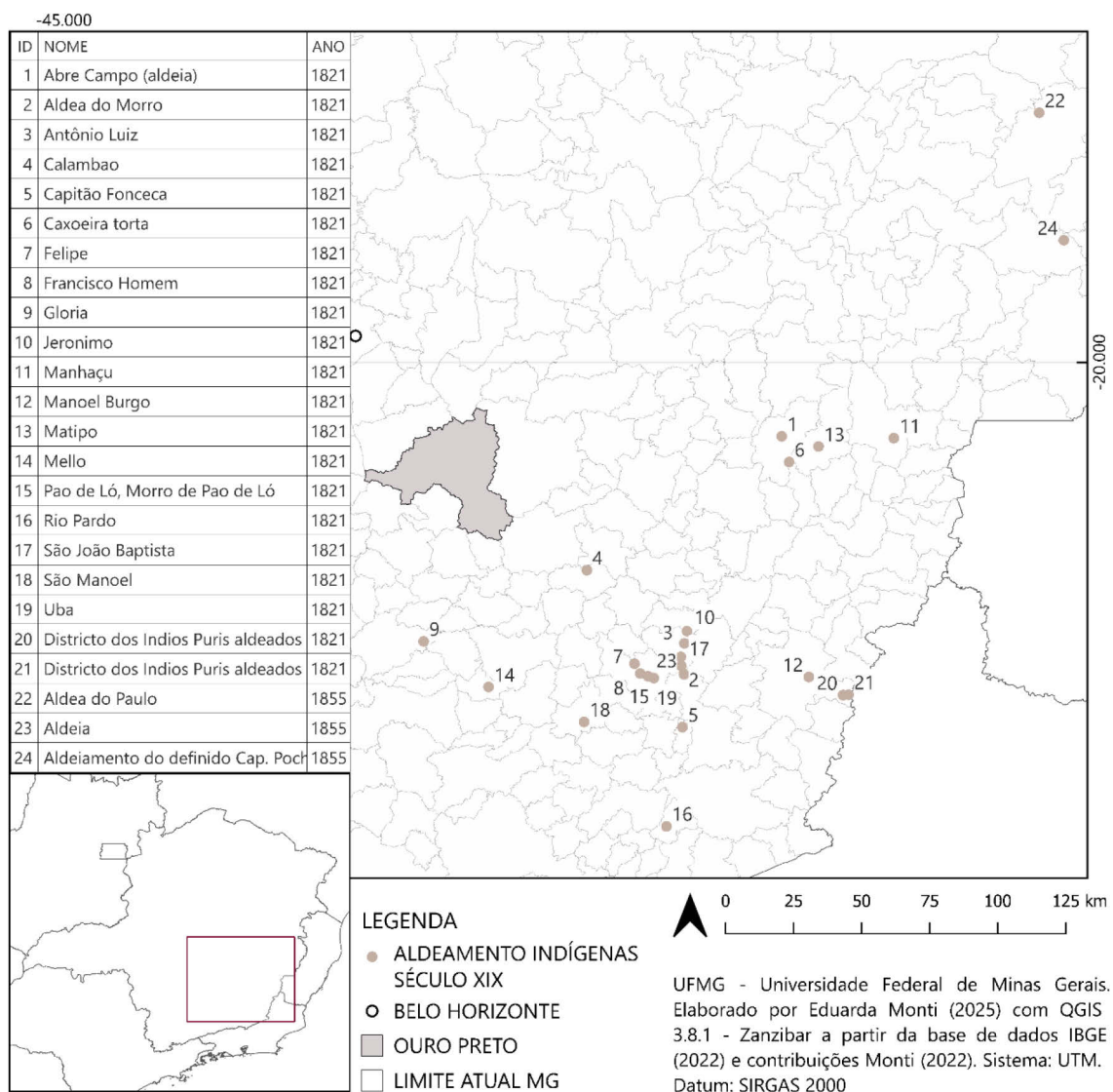


Figura 28 - Posição dos aldeamentos indígenas do século XIX da Zona da Mata Mineira

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2022) e contribuições Monti (2022).

Ao longo desta subseção, foram identificados indícios da presença indígena concomitante à formação dos núcleos auríferos, com destaque para a região de Vila Rica. Os registros de batismos, as denúncias eclesiásticas e os grafismos identificados na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias apontam para a convivência de indígenas durante o processo de constituição da sociedade colonial em Vila Rica e suas imediações. Para esta análise, considerou-se apenas o histórico do núcleo principal, sendo provável que registros semelhantes também estejam presentes nos demais distritos, originados de outros povoados coloniais. Esse panorama histórico, voltado à constituição

de uma narrativa sobre Ouro Preto, buscou abrir espaço para a discussão de uma Vila Rica colonial indígena. A seção seguinte volta-se à análise da Ouro Preto Borum-Kren contemporânea, aprofundando a reflexão sobre a permanência da presença indígena desde os primórdios da constituição urbana.

4. A OURO PRETO BORUM-KREN

Ouro Preto já era uma paisagem urbana familiar para mim – ou, ao menos, era o que eu achava. Conhecia a Ouro Preto das literaturas, dos documentos, dos artigos acadêmicos, das disciplinas do curso de Arquitetura e Urbanismo e das idas ao centro histórico tombado. Conhecia os caminhos, o traçado urbano, as igrejas, as pontes, os museus e presumia conhecer o suficiente sobre a história urbana. A narrativa de cidade histórica, mineradora e barroca chegava a me parecer exaustiva, saturada pelos numerosos estudos. Contudo, o primeiro encontro com Danilo, ainda na Serra do Padeiro, modificou essa percepção: havia muito a conhecer sobre Ouro Preto.

Em junho de 2024, marquei uma conversa com Danilo nos mesmos lugares que eu já havia percorrido tantas vezes. Nosso primeiro encontro em Ouro Preto ocorreu na Casa de Cultura Negra, que abriga o Departamento de Cultura Indígena do município, atualmente sob coordenação do cacique. Nesse dia, eu não percorria o centro histórico tombado para ouvir as mesmas narrativas, eu caminhava para conhecer a Ouro Preto Borum-Kren. Até onde eu conseguia ver, a história que eu procurava conhecer não estava gravada nas ruas, nas edificações barrocas, sequer narrada na cronografia histórica hegemônica da cidade. Ela se revelava nas vozes e nos corpos daqueles que afirmavam a presença indígena. A partir do olhar de Danilo, aprendi que havia também memória dos seus antepassados gravada nos ícones barrocos, como na Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias²⁸ (figuras 24, 25, 26 e 27).

Para chegar até o local do nosso encontro, desembarquei na Rodoviária da rua Padre Rolim e percorri vias cujos nomes homenageiam figuras que são

²⁸ Os grafismos indígenas da Igreja Matiz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias foram apresentados durante a seção 3.2.

consideradas de relevância para a construção histórica de Minas Gerais – como a rua Aleijadinho, artista mineiro setecentista, a rua Cláudio Manoel e a Praça Tiradentes, ambas rememoram os inconfidentes. Segui também por vias que recebem os nomes de administradores coloniais e imperiais, como Teixeira de Amaral e Conde de Bobadela, e por outras que revelam o poder religioso católico, visível não somente nas igrejas.

Ao longo dessa caminhada de aproximadamente dois quilômetros, passei por cinco ruas denominadas em homenagem a representantes do catolicismo – entre santos e padres –, e quatro ruas nomeadas com personagens representativos da cronografia ouro-pretana. Passei por quatro igrejas, heranças do período colonial que – além de espaço de culto, atuavam como centros de arrecadação de tributos e instrumentos de controle social – ainda se fazem presentes no cotidiano da cidade, inclusive pelo som: o badalar dos sinos, que ecoa a cada hora, continua a marcar o tempo.

Também chamam atenção outras edificações civis que expressam o poder colonial, como o Museu da Inconfidência, antiga Casa de Câmara e Cadeia de Vila Rica, e o Museu Casa dos Contos, onde funcionou a administração e contabilidade pública da Capitania de Minas Gerais durante o final do século XVIII. Por esse percurso, nas vias e nas estruturas de poder, encontrei a ideia hegemônica que se busca afirmar para a cidade – que era também a que eu estava familiarizada.

Transitar pelo Centro Histórico de Ouro Preto implica o encontro com igrejas em quase todas as visadas (figuras 20, 21 e 29) e, quase inevitavelmente, com turistas. Esses visitantes, por vezes acompanhados por guias turísticos, buscam conhecer a história da cidade. Para isso, percorrem diversos dos elegidos pontos turísticos e recebem informações que reforçam a narrativa hegemônica. Destacam-se as narrativas sobre a Coroa Portuguesa e seus símbolos coloniais,

como as igrejas barrocas, as estruturas civis e o traçado urbano. Assim como as que permeiam a descoberta e a exploração do ouro, a fundação da cidade e as histórias dos Inconfidentes. Resende (2003a) nos explica que, durante anos em Minas Gerais, foram predominantes os estudos sobre a história política do estado.



Figura 29 - Visada a partir da rua Santa Efigênia com as igrejas São Francisco de Assis (1), Nossa Senhora do Carmo (2), Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (3), São Francisco de Paula (4) e Nossa Senhora das Mercês e da Misericórdia (5)

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Essa versão da história também se faz presente em documentos institucionais, como no Dossiê de Tombamento do distrito de São Bartolomeu que afirma: “Ouro, montanhas, riquezas, patrimônio: são os componentes da bem sucedida e famosa história de Vila Rica” (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2007, p. 36). Ouve-se sobre aquilo que está materializado no traçado urbano e homenageado nas estruturas de poder, ou seja, aquilo que é visto como patrimônio e evidencia os êxitos da “bem sucedida” Vila Rica. Assim, raramente se ouve sobre os negros e quase nunca sobre indígenas.

A permanência desses símbolos civis como objetos de memória, assim como das narrativas associadas, é expoente do poder colonial que perpetua ideais que preservam a história contada pelos europeus e seus descendentes, reforçando características da colonialidade (Quijano, 2009). A fundação de Vila Rica, tratada como expoente da gênese das cidades mineiras, relaciona-se ao estabelecimento de símbolos do poder colonial e religioso – como as igrejas, a Casa de Câmara e Cadeia e o Pelourinho. Trata-se de uma cidade que, devido ao tombamento realizado pelo IPHAN e a posterior nomeação como “Patrimônio Mundial” da UNESCO, foi “capturada” – em um gesto análogo ao da violência do obturador fotográfico²⁹ descrito por Azoulay (2024) – e congelada em uma narrativa.

A escolha de um determinado instante como representativo e a posterior constituição enquanto uma cidade-museu cristalizou uma narrativa fixada na violência imperial. Conforme defendido por Azoulay (2024), a cidadania imperial demanda a afirmação de um passado, que legitima a sua origem e continuidade. Logo após a transferência da capital de Minas Gerais para Belo Horizonte, Ouro

²⁹ Segundo Azoulay (2024), os obturadores fotográficos são responsáveis por criar divisões imperiais que servem como provas de acontecimentos, funcionando, portanto, como instrumentos de controle de narrativas e de legitimação de poder.

Preto foi "obturada" pelo movimento modernista que buscava construir a noção de nação por meio da eleição de um passado, como é descrito abaixo:

Amanhece o século XX e Ouro Preto - a velha Vila Rica, de passado faustoso e cultura pródiga - já não é mais capital das Minas Gerais. Findo o período da exploração aurífera e o Império, amargurava a cidade a nostalgia de tempos mais prósperos e florescentes. *Estava Ouro Preto fadada ao esquecimento? Não! Nosso passado era por demais marcante para deixar patrimônio tão vasto passar despercebido.* Coube novamente aos paulistas - desta vez aqueles modernistas de 1922 - a "redescoberta" de Ouro Preto. Procuravam, naquele momento, o *reavivamento da Memória Nacional, o encontro de uma cultura e arte de caráter brasileiro ou nacionalizante* (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2007, p. 34, grifo da autora)

Nesse processo, o que existia antes da fundação de Vila Rica – ou simultaneamente, mas não se alinhava ao discurso elegido para a cidade – não importava para os registros históricos oficiais. Assim constrói-se um espaço urbano moldado para abrigar e perpetuar essa narrativa, que é reproduzida por diversos setores da sociedade. Um exemplo que ilustra o discurso de poder naturalizado é o "Esquina da Realeza", um café em uma casa histórica localizada em uma das esquinas da Praça Tiradentes. Ali, turistas se fotografam usando uma réplica de coroa, um trono e um manto vermelho (figura 30). Tal encenação, expressa nos ícones das cidades e naturalizada nos discursos, representa o primeiro e talvez único contato que esses turistas terão com a cidade.



Figura 30 - Trono, coroa e manto do “Esquina da Realeza”

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Falar sobre a Ouro Preto Borum-Kren não é falar sobre uma cidade congelada no passado. Trata-se de um processo contemporâneo que se manifesta em diferentes partes do território ouro-pretano, de uma presença viva que transforma a cidade. Apesar da presença indígena no território, incluindo no centro histórico tombado, ainda há a ausência dentro das narrativas e o desconhecimento por setores da sociedade da presença desses povos em Ouro Preto.

Em maio de 2025, como monitora da Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI)³⁰ da UFMG, acompanhei uma visita das turmas a Ouro Preto. Durante o turno da manhã, a visita pelo centro histórico tombado foi mediada pelo Cacique Danilo, Sessé Borum-Kren, Arcanjo Borum-Kren, Ananda Borum-Kren e Luna Rosa Recaldes, mulher guarani em retomada. Nessa visita, que contou com mais de 100 estudantes indígenas, realizamos um percurso muito semelhante ao que fiz da primeira vez que conversei com o Danilo, a diferença foi que prossegui até a Casa de Cultura Negra, enquanto a visita com o FIEI parou na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.

Quando iniciamos a visita, ainda na Praça da Rodoviária de Ouro Preto, Luna disse que a presença de tantos parentes nas terras ouro-pretanas era um ato político, que evidenciava à população e aos turistas a presença contemporânea indígena. De fato, por onde andávamos, presenciávamos olhares curiosos e atentos. A marcação dessa presença também ocorreu por meio dos

³⁰ O curso, vinculado à Faculdade de Educação da UFMG (FAE-UFMG), é voltado para a formação em licenciatura de indígenas que buscam lecionar em suas comunidades. Funciona com quatro habilitações: Ciências da Vida e da Natureza; Ciências Sociais e Humanidades; Línguas, Artes e Literaturas; e Matemática. É um curso focado na "pedagogia da alternância", com dois momentos durante o semestre: o módulo e o intermódulo. Durante os módulos, os estudantes indígenas têm aulas na universidade e, durante os intermódulos, os docentes dão aula nas terras das comunidades.

cantos. Os Borum-Kren iniciavam com algum canto em ithok e convidavam os estudantes Xakriabá e os Pataxó a seguirem com outros cantos em suas línguas.



Figura 31 - Fala dos Borum-Kren em frente ao Museu da Inconfidência após os cantos

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Um dos cantos realizados na Praça Tiradentes (figura 31), provavelmente por sua centralidade, atraiu mais curiosos, incluindo uma turista que estava com o seu filho. Quando chegamos na Casa de Gonzaga, a criança indagou uma das estudantes Xakriabá se ela entendia português. Apesar de ter acompanhado parte da fala de Danilo e os cantos, a mãe riu e disse que claro que entenderia, pois ela era “descendente” dos povos indígenas. Esse evento reforça o desconhecimento da presença indígena não só em Ouro Preto, mas em Minas Gerais como um todo e reforça os estereótipos que os indígenas estão apenas em terras isoladas, não vivendo nos contextos da cidade.

Os Borum-Kren não estão em terras isoladas, tampouco localizam-se todos juntos em uma mesma terra. Habitam diferentes locais entre as serras dos

altos dos rios Doce, das Velhas e Paraopeba, e são várias terras que compõe a cosmologia do povo. Na seção “Nak Borum-Kren”, começou-se a discutir a pluralidade territorial que percorre o cotidiano do povo. Não falamos sobre uma *nak*, mas sobre várias *nak* conectadas e associadas ao modo de ser coletivo. Em razão do recorte proposto neste trabalho, tratam-se das *nak* situadas em Ouro Preto. É importante ressaltar, contudo, que não se procura nessa seção realizar uma restrição das áreas de influência dos Borum-Kren. Ao contrário, busca-se evidenciar a pluralidade dessas terras.

A seção é dividida em três momentos: *taru nak*, em que se discute as vivências culturais e a relação com o Uaimí e com a curva do rio. “Memórias da terra”, que aborda as memórias expostas na terra, seja por meio dos sítios arqueológicos ou pela própria terra enquanto agente de ativação e transmissão de saberes. E “quintais”, que analisa a presença dos Borum-Kren em diferentes distritos de Ouro Preto, destacando a centralidade dos locais de moradia – principalmente dos quintais, como terras de aprendizagem e construção de modos de ser – e das serras, que são locais de coleta de ervas medicinais e nascente dos cursos hídricos.

4.1. Taru nak

As *taru nak* – na língua ithok, *taru* significa “céu” e *nak* “terra” – são vivências culturais promovidas pelos Borum-Kren. Configuram-se como momentos de reconexão com a memória ancestral e encontros coletivos em que o povo se reúne para aprender juntos, partilhar as relações cosmológicas e os saberes aprendidos com os antigos. Em conjunto, estabelecem diálogos sobre assuntos pertinentes da sua cultura e discutem modos políticos de sobreviverem enquanto coletivo.



Figura 32 - Curva do rio Uaimií

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Esses encontros acontecem em uma das curvas do rio Uaimií (figura 32) no distrito de São Bartolomeu, próximo à Floresta Estadual do Uaimií e à Serra de Capanema. Na descrição do distrito exposta no site de Ouro Preto (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2025c), mais uma vez, evidencia-se o protagonismo da

narrativa do centro histórico, colonial e setecentista. A fotografia de capa do distrito no site é a Igreja Matriz de São Bartolomeu, uma das igrejas católicas mais antigas de Minas Gerais.

O núcleo urbano fundado nos primeiros anos do século XVIII conserva um pequeno centro histórico com exemplares da arquitetura colonial (figuras 33 e 34). O dossiê de tombamento do distrito afirma que o centro histórico preservou grande parte de sua malha urbana original, bem como as tradições religiosas, sendo anunciado como uma marca de Ouro Preto e da própria cultura mineira (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2007). Mencionam-se também os atrativos turísticos naturais e os doces artesanais considerados como patrimônio imaterial do município (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2025c).



Figura 33 - Via principal do distrito de São Bartolomeu

Fonte: Leonardo Marcio no blog Passeios Ouro Preto (2021).



Figura 34 - Vista aérea do núcleo urbano de São Bartolomeu

Fonte: Peterson Bruschi no blog Passeios Ouro Preto (2021).

Em 2021, o distrito participou do processo seletivo para receber o selo de “Melhores Vilas Turísticas do Mundo”, concedido pela Organização Mundial do Turismo (OMT) vinculada à ONU. Embora não tenha conquistado o selo, ficou entre as três vilas brasileiras finalistas, o que aumentou a visibilidade e visitação (Werneck, 2021). Esse centro histórico que poderia levar São Bartolomeu a ganhar o selo de “Melhores Vilas Turísticas do Mundo”, representa uma pequena porção dentro do distrito, conforme ilustrado na figura abaixo. Se o perímetro urbano corresponde a menos de 2,5% da área total do distrito (figura 35), o fragmento colonial ainda é mais irrisório, chegando a menos de 1% da área total.

Em contraponto, o distrito está completamente inscrito dentro da APA Cachoeira das Andorinhas e abriga toda a extensão da Floresta Estadual do Uaimií, conforme pode ser analisado na figura 35. Embora não se mencione a presença indígena contemporânea, nem na composição histórica do distrito, o nome da floresta remete à forma como os povos originários denominavam o curso d’água: Uaimií. O rio das Velhas, local onde foi encontrada a primeira pepita de ouro, foi de importância durante o período de mineração, assim como

forneceu referência para a construção de caminhos, que se aproveitaram de picadas utilizadas pelos povos indígenas (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2007).

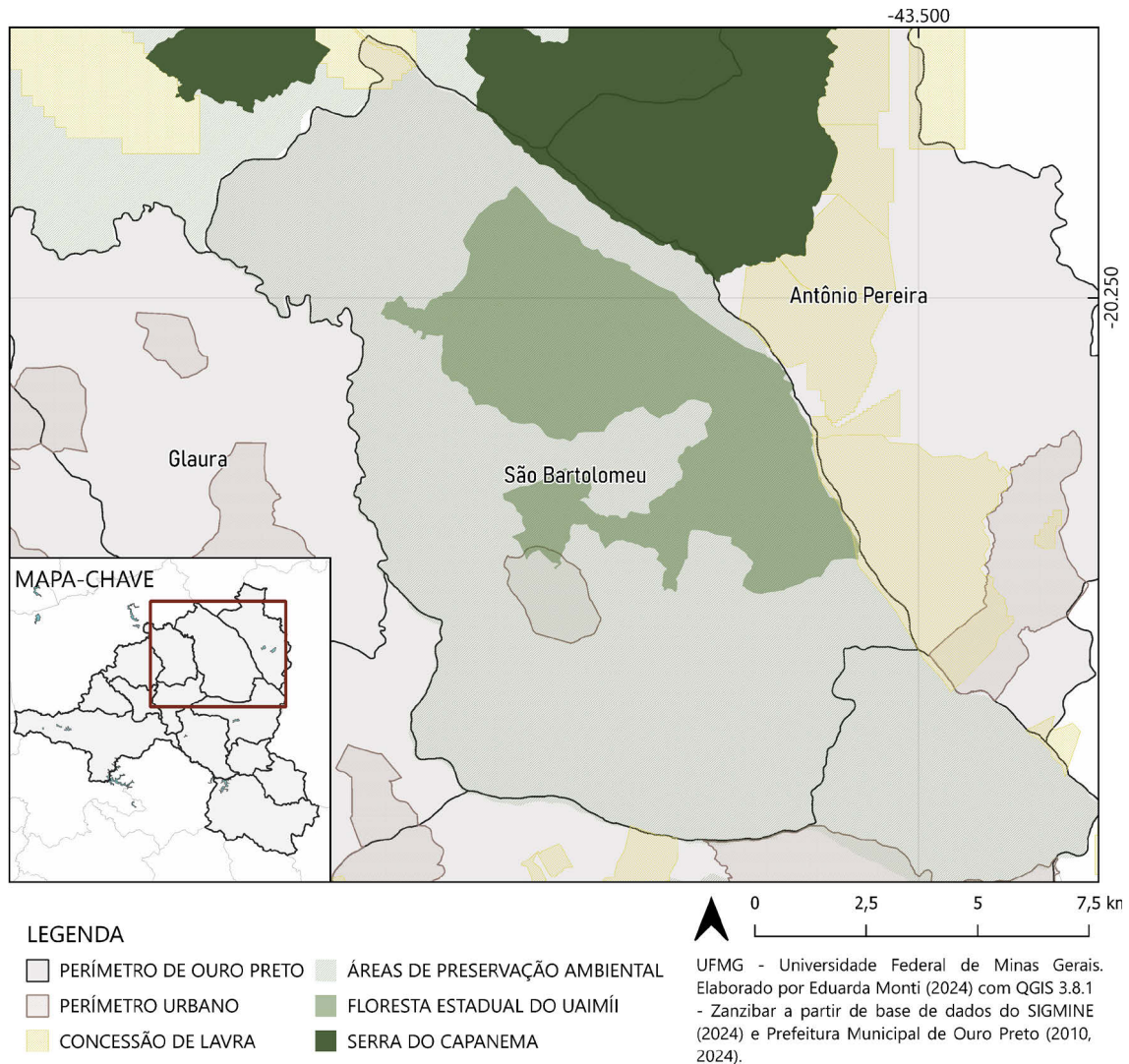


Figura 35 - Distrito de São Bartolomeu, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras e perímetros urbanos

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Agência Nacional da Mineração (2024), IBGE (2022), IDE (2010) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Uma das portas de entrada para acessar a cosmovisão e conhecer mais os Borum-Kren são as *taru nak*. É também onde levam pessoas para conhecer parte da *nak* Borum-Kren. Nessa curva que o Uaimií faz em meio a mata, de um lado, justaposta à estrada de acesso, há uma clareira usada para as vivências; do outro, há mata fechada. O Uaimií neste ponto apresenta águas calmas, e em um dos

pontos há um lugar que é possível banhar-se, com profundidade suficiente para dar pé.

Para chegar até o local, atravessa-se o centro histórico de São Bartolomeu e percorre-se cerca de três quilômetros em uma estrada de terra. Na estrada de terra que liga a sede do distrito até a *nak*, há predominância de mata dos dois lados da via, que passa também a ser a paisagem predominante. O sinal de celular nessa região é bem fraco, algumas operadoras de telefonia chegam a não funcionar. Desse modo, utilizam-se de placas para os convidados identificarem o percurso até a curva do rio (figura 36). Não é um local de acesso fácil: é preciso conhecer o caminho para chegar até lá.

A viagem de Belo Horizonte até o centro histórico de São Bartolomeu ocorreu de forma tranquila. No entanto, ao acessarmos a estrada que nos levaria até o local da vivência cultural, surgiram os primeiros contratemplos. O dia estava chuvoso, o que tornou o trajeto até o local mais difícil, uma vez que a estrada de terra (figura 37), em virtude da chuva, tornou-se escorregadia e esburacada. Não demorou para que encontrássemos um grupo de cerca de dez pessoas que também se dirigiam a pé para a *taru nak*. À medida que avançávamos, a estrada piorava, poucos metros à frente, encontramos uma van do evento, que havia atolado no barro. O motorista nos alertou para que não continuássemos com o carro, pois a chance de também ficarmos atolados era grande. Diante disso, optamos por prosseguir a pé pelo quilômetro que faltava até chegar à curva do rio.



Figura 36 - Placa indicativa da vivência Borum-Kren em um poste na estrada que liga o núcleo urbano de São Bartolomeu à curva do rio

Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 37 - Trecho do caminho que leva até a curva do rio
Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 38 - Taru nak na curva do rio

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Nas vivências culturais abertas ao público, os Borum-Kren são muito generosos, partilham diversos saberes e nos mostram partes da cultura. Há também a evidência de conexão do povo com a *nak*, tanto com a mata em que o rio faz a curva, quanto com o próprio rio. Nesse encontro, Emília Borum-Kren nos contou sobre suas antepassadas e sobre sua relação com a terra e com o Uaimíí (figura 38). Relatou que o “*uaimíí minhág makiã*”³¹, por onde diversos antepassados passaram, possibilita a conexão com os ancestrais, visto que atua como um guardião de memórias e ajuda-os na reconexão com suas raízes.

³¹ Pode ser traduzido como “rio das velhas águas, rio dos ancestrais, rio das velhas pessoas” (Taru Nak..., 2025).

Nas *taru nak*, além da cultura, os Borum-Kren também compartilham os desafios políticos enfrentados até a atualidade para ocuparem o espaço e serem quem são. Durante o evento, o assunto central foram os protocolos comunitários de consulta – documentos elaborados para o procedimento de consulta prévia, livre e informada – que se constituem como direitos das comunidades tradicionais. Dona Lilica Borum-Kren compartilhou os desafios enfrentados, devido à mineração, pela comunidade no distrito de Antônio Pereira – questão que será abordada na próxima subseção.



Figura 39 - Jirau montado com materiais locais

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Nessa *nak* Borum-Kren, eles não deixam estruturas permanentes. No dia da *taru nak*, devido à persistência da chuva, foram montados alguns abrigos temporários com lonas. Além disso, montaram um jirau entre duas árvores para dispor as comidas (figuras 39 e 40). Essa estrutura foi montada a partir daquilo presente no local: duas estruturas esbeltas de madeira foram amarradas com cipó entre as árvores. Ao centro do jirau, haviam peças menores de madeira sobrepostas perpendicularmente, onde foram dispostas as vasilhas com os alimentos. Nesse dia, serviram banana da terra assada na brasa, batata doce e mandioca cozidas, arroz, pirão, proteína de soja e carne bovina moída com caule de uma planta nativa.



Figura 40 - Registro dos alimentos servidos durante a *taru nak*

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Para manter os alimentos aquecidos, construíram um fogão de chão com pedras e lenha. Pouco antes do almoço, Arcanjo Borum-Kren começou alguns experimentos construtivos com o barro para melhorar o funcionamento do fogão de chão e permitir que as panelas maiores também fossem aquecidas (figuras 41

e 42). A ausência de estruturas fixas permite que, a cada vivência, modos de fazer sejam experimentados a partir daquilo que está na terra.



Figura 41 - Experimentos com a terra para melhoria do fogão de chão

Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 42 - Fogão de chão finalizado

Fonte: Acervo pessoal da autora.

Após o almoço, iniciou-se um ritual com cantos na língua ithok, durante o qual compartilharam que alguns desses cantos são recebidos por meio dos sonhos. Tenho percebido que os sonhos possuem um papel importante para os

Borum-Kren, funcionando como meio de acesso a conhecimentos, como os cantos, os grafismos e os nomes indígenas. Bibi Borum-Kren (2024), por exemplo, narra que na última semana de escrita da sua dissertação, Danilo sonhou com o seu nome indígena. Com os sonhos, os Borum-Kren conectam-se com seus antepassados. Essa conexão com os ancestrais também é evidenciada quando Bibi Borum-Kren relata que o diálogo com Nimu, uma criança indígena encontrada durante uma escavação arqueológica, ocorre por meio dos sonhos (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2025).

Nas vivências culturais, discutem assuntos pertinentes, pintam-se com urucum e jenipapo e compartilham cantos, sonhos, práticas e histórias da ancestralidade. Além disso, compartilham os saberes e produzem formas de “fazer junto”. Como discute Bibi Borum-Kren (2024), o “fazer junto” na terra é um processo importante para disseminar e fortalecer as conexões ancestrais, pois é na terra que se evidenciam os saberes ancestrais, como o trabalho com o fogo, o lascar pedra, o fazer arco e flecha, a forja do metal e o trabalho com a terra.

4.2. Memórias da terra

Kaká Werá Jecupé (2020) define a arqueologia como “memória da terra”, por se tratar de uma história inscrita no solo, revelada por fragmentos que são recompostos por pesquisadores. Segundo o autor, os achados arqueológicos portam-se como documentos que possibilitam o estudo da história indígena (Jecupé, 2020). O título desta subseção empresta essa definição por dois motivos. Primeiro, por tratar da memória material contida na terra devido à ocupação ancestral, fazendo alusão às aldeias antigas que demonstram, por meio de pinturas e objetos, a ocupação milenar no território. Segundo, pois, a *nak* também possui uma dimensão subjetiva, já que guarda a memória ancestral, permitindo a conexão com esses saberes ancestrais (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024).

A inscrição dos antigos na terra é pouco registrada dentro do município de Ouro Preto. Como afirmado por Danilo Borum-Kren (2024), algumas dessas aldeias antigas ainda não foram mapeadas pelos arqueólogos. A base de dados do Iphan apresenta ao todo o mapeamento de 63 sítios arqueológicos, distribuídos espacialmente conforme a figura 43. Esses sítios estão categorizados em pré-coloniais e históricos³², sendo que apenas 7 destes são classificados como pré-coloniais, ou seja, que apresentam vestígios que atestam a presença indígena.

³² A base de dados do IPHAN apresentou-se incompleta ao exportá-la para o software de georreferenciamento utilizado durante esta pesquisa. Para completá-la, fez-se necessário um esforço de pesquisa manual na plataforma do Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão (SICG) por cada sítio no cadastramento do Iphan (2024b).

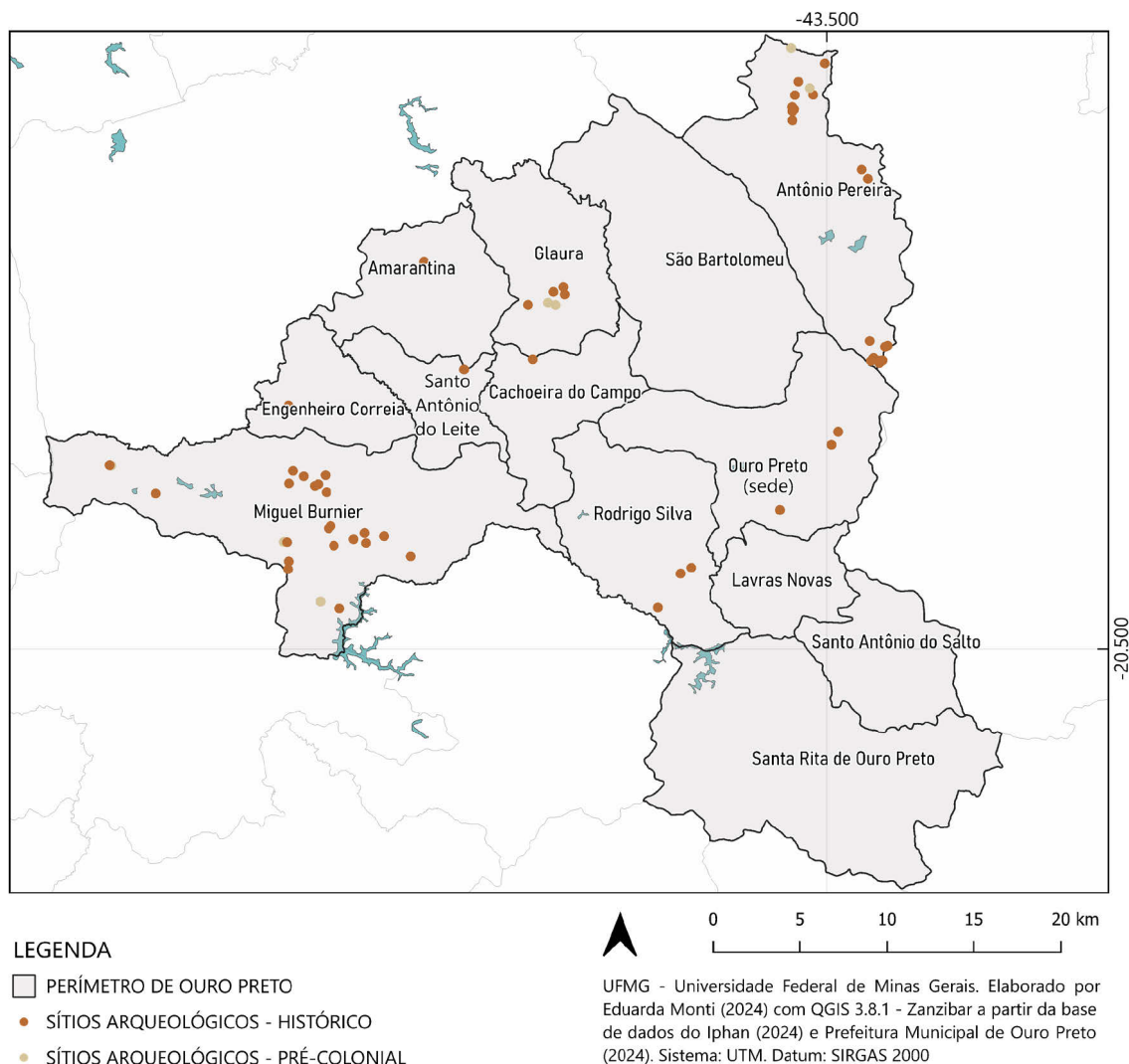


Figura 43 - Sítios arqueológicos identificados pelo Iphan em Ouro Preto.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Iphan, 2024a; Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2024).

Ao analisar a disposição espacial dos sítios arqueológicos, nota-se a existência de regiões que apresentam concentrações significativas de sítios, enquanto outras áreas permanecem sem registros. Com o objetivo de compreender essa configuração espacial, foram formuladas algumas hipóteses, relacionadas à possível correlação entre as áreas de maior concentração de sítios arqueológicos e a malha urbana, grandes empreendimentos e/ou zonas de exploração ambiental, como a mineração. A fim de investigar essas diferentes hipóteses, foram realizados estudos que incluíram sobreposições cartográficas de dados, como a localização das manchas urbanas e zonas de exploração

ambiental, e pesquisas sobre possíveis grandes empreendimentos nas imediações das concentrações arqueológicas identificadas.

A primeira região a ser analisada foi a área de concentração arqueológica disposta dentro do distrito de Miguel Burnier. Esta área destaca-se por abrigar a maioria dos sítios arqueológicos mapeados dentro dos limites municipais. A partir da visualização do mapa (figura 44), percebe-se a disposição quase integral dos sítios nas áreas de concessão de lavra que pertencem à Gerda Aço Minas (Agência Nacional de Mineração, 2024).

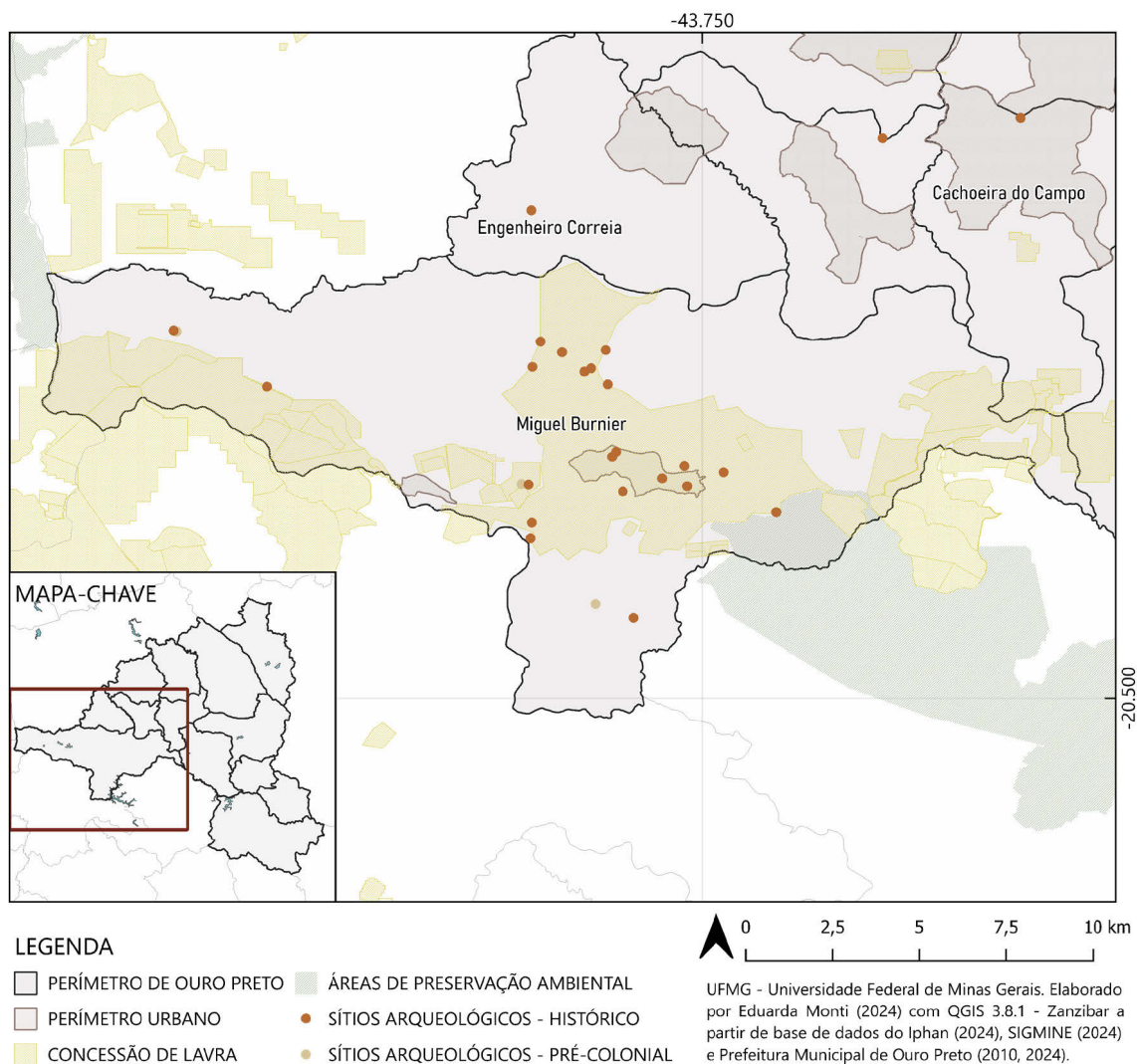


Figura 44 - Sítios arqueológicos em Miguel Burnier e áreas de concessão de lavra

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Agência Nacional de Mineração, 2024; ICMBIO, 2024; Iphan, 2024a; Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2024).

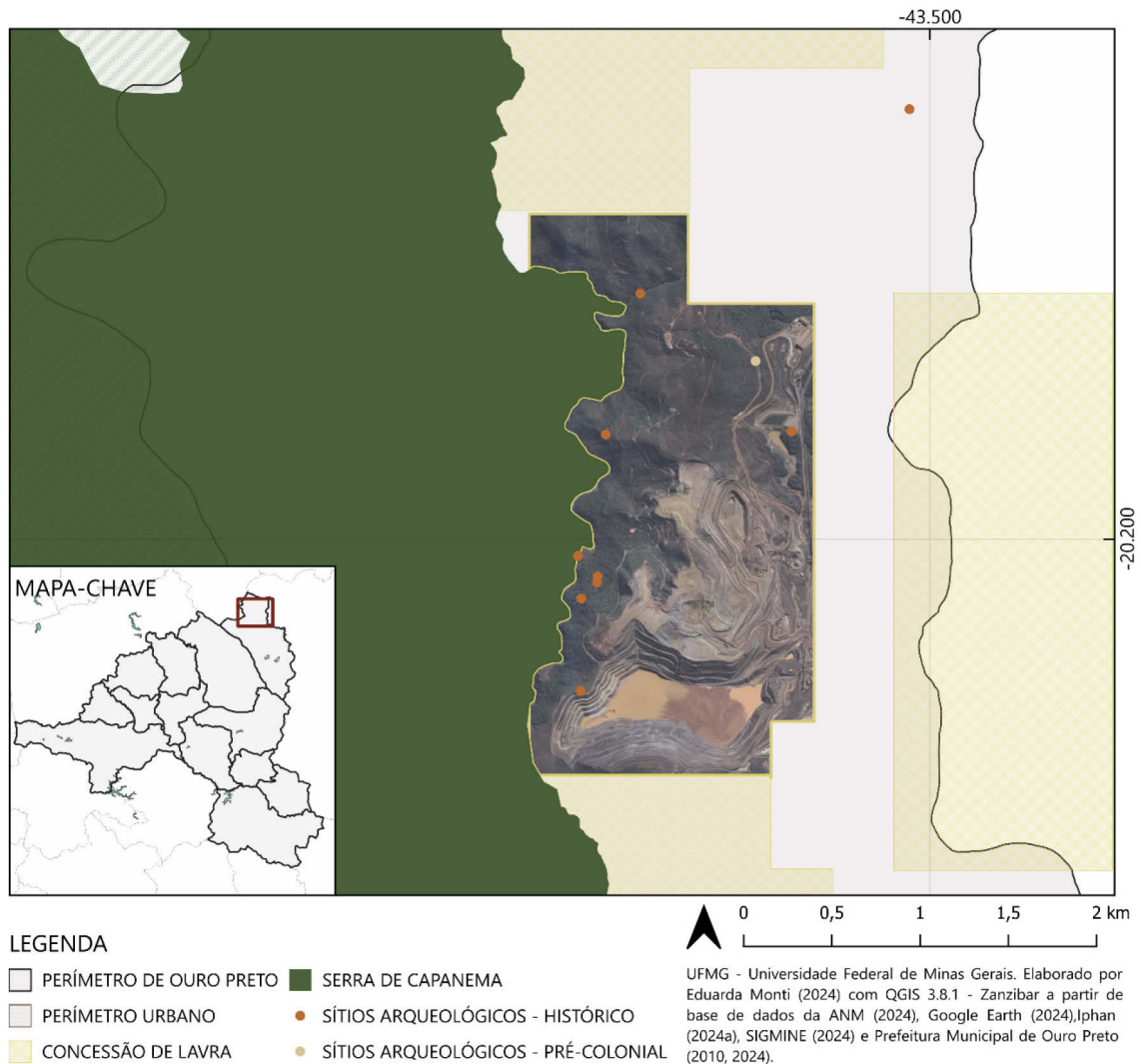


Figura 45 - Sítios arqueológicos ao norte de Antônio Pereira e áreas de concessão de lavra
 Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Agência Nacional de Mineração, 2024; ICMBIO, 2024; Iphan, 2024a; Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2024).

Outra área de concentração de relevância situa-se ao norte do distrito de Antônio Pereira. A partir da visualização em mapa (figura 45), percebe-se que os sítios arqueológicos também apresentam relação direta com as localidades mineradas, dispondo-se inclusive nas imediações da cava de mineração ativa. De acordo com a base de dados da Agência Nacional de Mineração (2024), essa área tem concessão de lavra atribuída à Samarco Mineração, abriga a Barragem de

Germano e dedica-se à extração de ferro, sendo um de seus limites a Serra do Capanema³³.

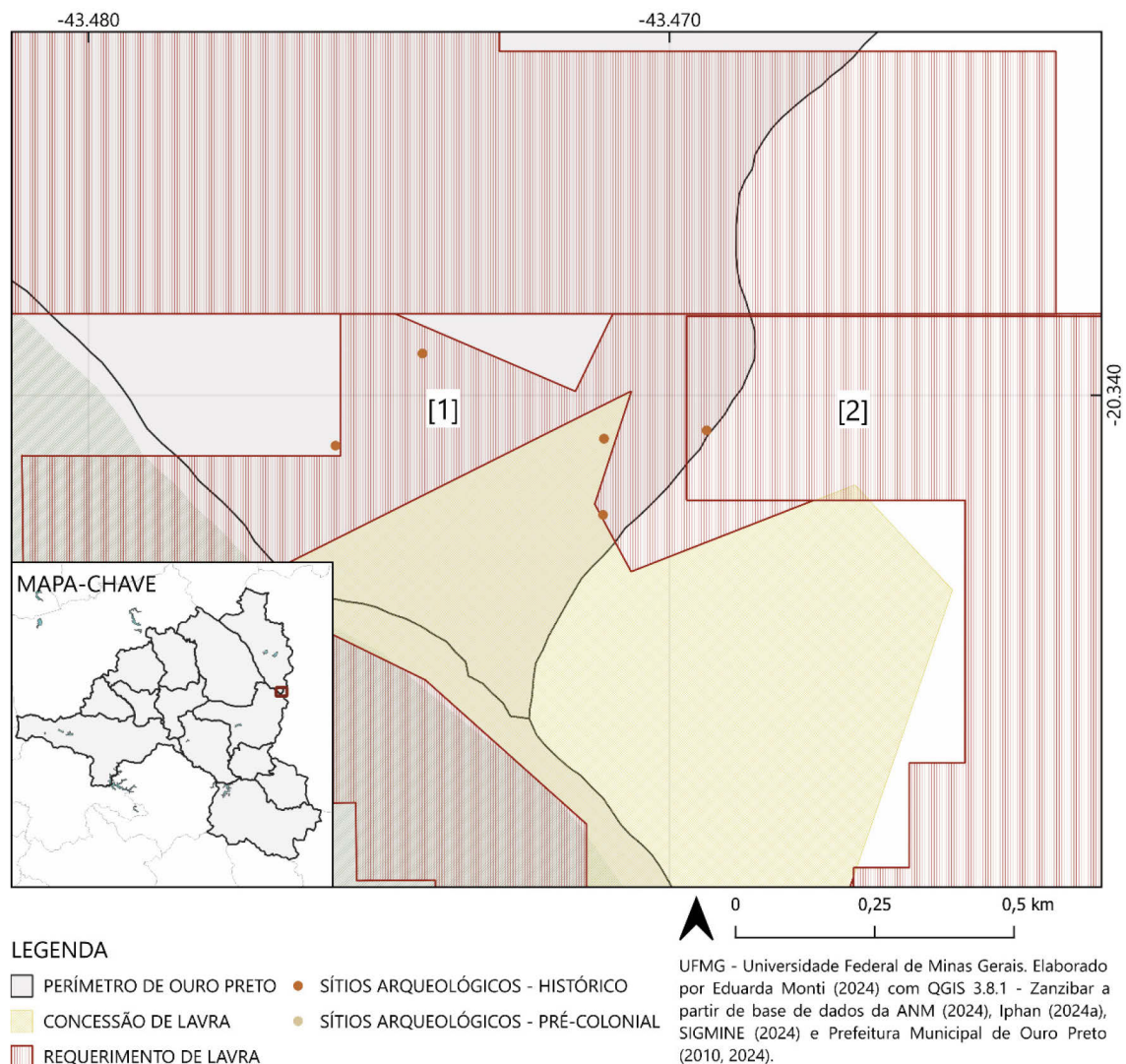


Figura 46 - Sítios arqueológicos ao sul de Antônio Pereira e áreas de concessão de lavra

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Agência Nacional de Mineração, 2024; ICMBIO, 2024; Iphan, 2024a; Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2024).

Ao sul de Antônio Pereira, percebe-se igualmente uma concentração de sítios arqueológicos. Conforme demarcado na figura 46, verifica-se que a área corresponde a uma região de concessão de lavra e duas de requerimento de

³³ A Serra do Capanema (ou Serra de Capanema) localiza-se na porção sul da Serra do Espinhaço, sendo uma das divisões da Serra do Gandarela. Dispõem-se nos limites de Itabirito, Mariana, Santa Bárbara e Ouro Preto.

lavra³⁴. A área de concessão da lavra, em vermelho, está vinculada ao Espólio de Serafim da Silva Gomes e dedica-se à mineração de Topázio. A área de requerimento de lavra a oeste (1) é atribuída à Walls Engenharia e Mineração LTDA e a leste (2) à Vale, ambas requerem o direito de extração de ferro (Agência Nacional de Mineração, 2024).

A análise dos dados cartográficos revela a existência, em Ouro Preto, de uma relação entre a identificação de sítios arqueológicos e as áreas mineradas, ou em que se há requerimento de concessão de lavras. Essa conexão é decorrente da exigência da realização de amplos estudos, que incluem arqueológicos, para a obtenção do licenciamento ambiental necessário a essas práticas extrativistas. Outra reflexão derivada da análise dos mapas é a identificação de numerosos vazios não mapeados, que são áreas potenciais para o encontro de sítios arqueológicos. Dentro dos núcleos urbanos que remontam a ocupação setecentista, há poucos sítios arqueológicos que retratam a ocupação dos antigos. Esse cenário é resultado, por um lado, da longa duração da ocupação colonial – marcada por mais de três séculos de intervenções – e, por outro, da escassez de políticas institucionais, especialmente no contexto da colonização, voltadas ao registro das evidências materiais das presenças indígenas no território.

Durante as discussões que perpassaram a expansão das atividades minerárias na Mina de Capanema³⁵, a arqueóloga Alenice Baeta alertou para a possibilidade de perda de informações valiosas se não fossem realizados estudos cautelosos nessas vastas áreas que permanecem sem mapeamento. A arqueóloga

³⁴ O requerimento de lavra corresponde à etapa subsequente da aprovação do “relatório final de pesquisa da área” e caracteriza-se como a etapa final da autorização de pesquisa mineral. Após a aprovação pelo Ministério de Minas e Energia, o solicitante já pode lavar e comercializar o minério da área autorizada (Geoscan, 2020).

³⁵ A Mina de Capanema localiza-se aos pés da Serra do Capanema, nos limites entre Itabirito, Ouro Preto (distrito de São Bartolomeu) e Santa Bárbara.

salienta que já encontrou numerosos registros arqueológicos nas Serras de Ouro Preto e Mariana e a expansão minerária pode comprometer e destruir sítios arqueológicos relevantes, que podem contar com “vestígios de habitações, currais de pedra, ruínas variadas, canais de água, barragens antigas, galerias profundas, suspiros, paradas de tropeiros, caminhos e até pinturas rupestres” (CEDEFES, 2021).

Esses sítios arqueológicos não mapeados podem abrigar aldeias antigas ainda não conhecidas. Danilo observa que a população local, predominantemente não branca³⁶ e com ascendência negra e indígena, possui facilidade em identificar indícios dessas aldeias antigas. O vínculo com os achados evidencia a passagem geracional do conhecimento – que ficará mais clara a partir das discussões realizadas na subseção seguinte – ao longo dos séculos por meio das práticas cotidianas e também da preservação das tradições ancestrais. Ao encontrar esses vestígios arqueológicos, as pessoas remetem ao tempo de “seus avós, dos seus bisavós” (Danilo Borum-Kren, 2024).

Conforme pode ser visualizado na cartografia (figura 47), não há registros de sítios arqueológicos pré-coloniais nos distritos de São Bartolomeu, Cachoeira do Campo e Santo Antônio do Leite. No entanto, os relatos dos Borum-Kren indicam a presença de aldeias antigas e de ocupação dos antepassados indígenas nessas imediações, com destaque para as imediações do rio das Velhas, como será aprofundado na próxima subseção. Outra característica das áreas que abre a possibilidade para a existência de sítios arqueológicos é a baixa densidade de

³⁶ Os dados do CENSO 2022 atestam essa informação. A população de Ouro Preto se autodeclara da seguinte forma: 51,2% parda (38.281 pessoas), 29,1% branca (21.783 pessoas), 19,5% preta (14.552 pessoas), 0,1% amarela (116 pessoas) e 0,1% indígena (82 pessoas) (IBGE, 2022b). Danilo conta que tiveram que recorrer durante o recenseamento, pois pessoas do seu povo foram declaradas como pardas (Danilo Borum-Kren, 2024).

ocupação. Há várias regiões ainda “intocadas”, ou seja, que são potenciais para pesquisas futuras.

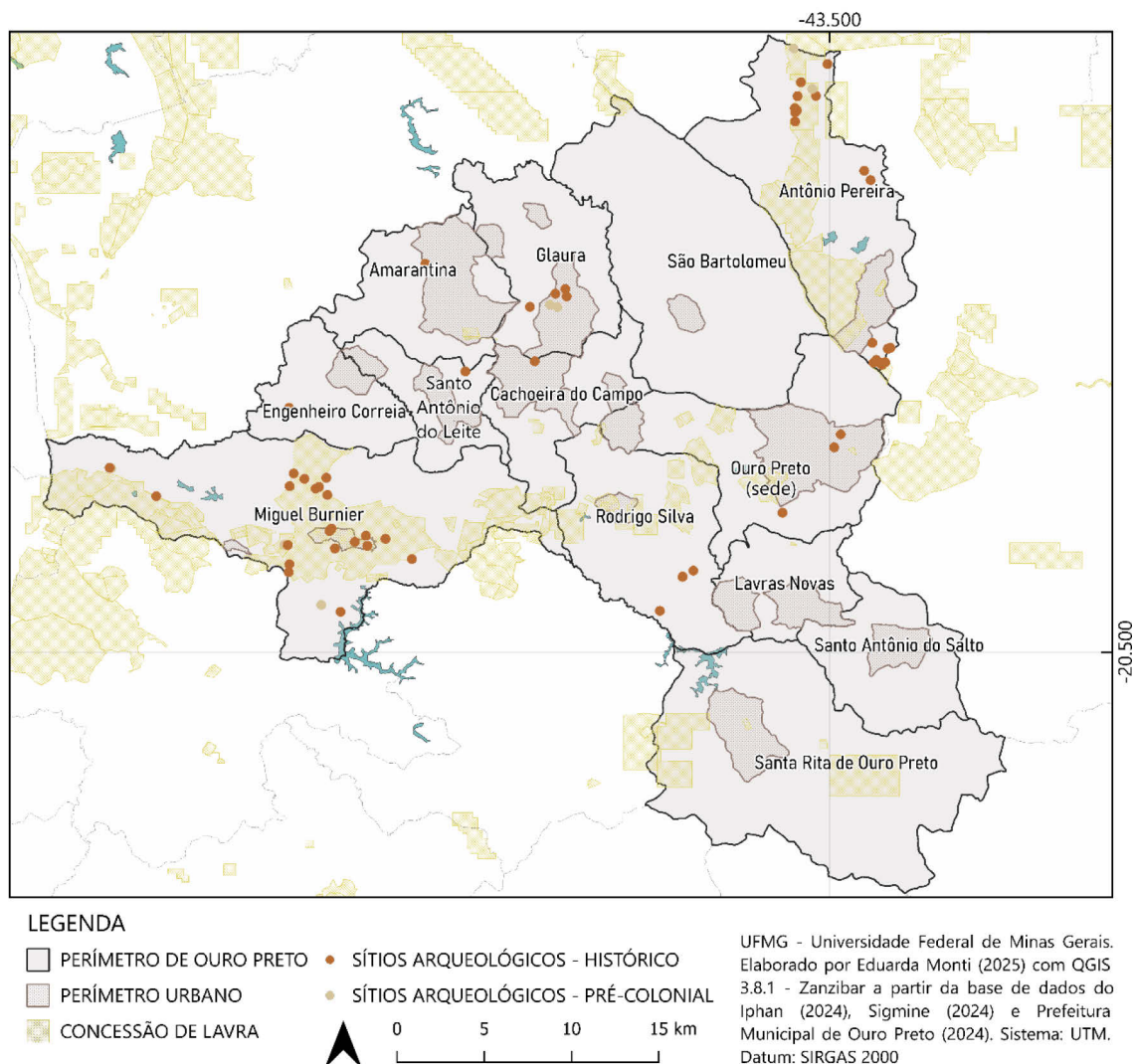


Figura 47 - Incidência de sítios arqueológicos em áreas mineradas e nas proximidades de núcleos urbanos

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados (Iphan, 2024a; Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2024).

A memória da terra não se restringe às marcações datadas de milênios, ela também se manifesta no presente. Como aprendi com os Borum-Kren, a terra atua como ativadora das memórias ancestrais e, conseqüentemente, do modo de ser coletivo. Bibi Borum-Kren (2024) narra que, ao retornar à terra em que nasceu e reencontrar com seu povo, sentiu como se estivesse “replantando” as sementes do passado. Nesse processo, a *nak* foi responsável por semear as conexões

ancestrais, ou seja, por dar forma e sentido às vivências que ali se reencontravam e ganhavam corpo coletivo. Conforme sua descrição:

Quando retornei à terra que me pariu, território botocudo, encontrei meu povo. Ressurgir, reconectar, reconhecer, retomar, renascer, replantar todas as sementes do passado, as tradições, a língua, as vestimentas, as comidas, as pinturas, a convivência, o aprender, os conhecimentos, a mata, a luta, o fazer junto, essas vivências acenderam o meu corpo coletivo [...], porque a terra de onde viemos é uma terra que semeia sabores, saberes e amores; e ela carrega e espalha conexões ancestrais (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024, p. 12 e 13).

Aprender e terra estão conectados, pois a memória dos ancestrais também está nas terras de referência. Além da memória construída a partir da experiência com a terra, há aquela que foi transmitida de geração em geração e que adquire sentido a partir do contato com a coletividade. É nesses territórios de referência que ocorre o reencontro com a tradição, com os modos de fazer coletivo e também com práticas, como a coleta de ervas medicinais. A comunicação com os encantados ocorre quando estão em conexão com a *nak*, nos encontros no rio, nos rituais do *Thombek*³⁷, na preparação do urucum e do jenipapo para as pinturas corporais (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024).

A identidade Borum-Kren também se relaciona a eles serem *nak*: “nós somos parte dela, nossa identidade é que nós também somos *nak*” (Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024, p. 44). Essa interrelação entre terra e povo também é expressa por Bárbara Borum-Kren, quando ela defende que os Borum-Kren não se veem como donos da terra, mas como parte. Ao escrever “não somos donos da Terra, somos parte da Terra e ela é parte de nós” (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023, p. 64) e descrever a terra como uma continuidade “do próprio corpo e do povo” (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023, p. 69) revela uma relação simbiótica com o espaço. Entre os Borum-Kren, a terra é viva e deve ser respeitada como tal.

³⁷ *Thombek* significa fogo na língua Ithok.

Por conta disso, há sempre um pedido de licença antes de cortar uma árvore ou caçar um animal, porque tudo se trata de vida (Danilo Borum-Kren, 2020).

A partir da relação com a terra, e apesar da necessidade de ocultação da identidade indígena, as tradições persistiram ao longo das gerações e foram transmitidas por meio de práticas cotidianas. Danilo, por exemplo, aprendeu com os antigos a fazer arco e flecha, fogo sem isqueiro, a lascar pedra e a usar plantas nativas como remédios. Utilizou daquilo presente na terra para realizar as suas conexões e aprendizados. A técnica de lascamento de pontas de flecha de pedra utilizada por Danilo envolve o uso de pedras, ossos e fragmentos de dentes, aplicando a técnica manual do lascamento até atingir a forma desejada do artefato. Em uma ocasião, enquanto mostrava esse trabalho para um estudante de história da UFOP, foi informado de que seus artefatos se assemelhavam àqueles expostos em museus, com datações de cinco a sete mil anos. Ao visitar um desses museus, ficou impressionado com as semelhanças entre aquilo exposto e o que aprendeu com os seus mais velhos (Danilo Borum-Kren, 2020).

Em fevereiro de 2025, durante o encontro de professores³⁸ realizado na exposição Oriará³⁹ no Parque Municipal Américo René Giannetti, em Belo Horizonte, Danilo iniciou o evento mostrando um dos aprendizados que teve com os antigos, o ritual de “chamar o fogo”. Para esse ritual, trouxe consigo galhos, gravetos e folhas secas. A partir de dois gravetos maiores e mais rígidos e de uma corda, usada para prender um deles, começou o ritual. Luna Recaldes, que era

³⁸ O “Encontro de Professores”, realizado no dia 07 de fevereiro de 2025, foi um evento promovido pela exposição Oriará e destinou-se a professores da educação básica. Teve o intuito de aproximá-los às questões indígenas em Minas Gerais a partir da vivência dos Borum-Kren. Atuei como mediadora da roda de conversa entre os professores e o Cacique Danilo Borum-Kren e Luna Rosa Recaldes.

³⁹ A exposição itinerante Oriará teve como um dos objetivos discutir a presença e as heranças indígenas e afro-brasileiras em Minas Gerais. Durante essa exposição, participei da confecção das cartografias expressas no “varal de saberes” que retrataram a presença indígena em Minas em três momentos: contemporaneidade, o período colonial e a presença milenar por meio de sítios arqueológicos.

uma das convidadas do evento, explicou que o *Thombek*, fogo na língua ithok, é uma das entidades mais importantes para a cultura Borum-Kren. Essa importância ocorre, pois o fogo aquecia os antepassados nos tempos frios, característico das serras de Ouro Preto.

Ao chamar o fogo, Danilo também agarra a atenção daqueles participam dos eventos, traz a presença dos antigos e demonstra os ensinamentos que teve com eles. Na cosmologia Borum-Kren, o fogo não é um espírito, mas um animal, que deve ser domado. Para chamar e domar o fogo, utilizam um canto sagrado que diz: *Thombek Thombek ererré. Thombek Thombek nhim. Thombek kutem mapê. Thombek nhim ererré*⁴⁰. Nesse canto, eles saldam o fogo, chamando-o de bom, bonito e amigo – *ererré nhim* em ithok. O canto é acompanhado pelo *kuandik*⁴¹, instrumento musical e ritualístico. Como nos explica Bibi Borum-Kren (2024), o *kuandik* é importante para o povo por trazer a energia ancestral e mover o canto de *nak*.

Durante o encontro, fomos convidados a entoar o canto do fogo, enquanto Danilo chamava-o com as mãos (figura 48). Nesse ritual cantado, feito com as mãos de Danilo e os saberes de seus antigos, uma pequena faísca chega e com ela vem a fumaça. Danilo anuncia que o “fogo está chegando”⁴², pega, então, um punhado de folhas secas para alimentar o fogo (figura 49). Assopra e assim *thombek* cresce e ganha mais força com a adição de galhos e outras folhas. Danilo disse “enquanto o fogo estiver queimando, estaremos aqui”⁴³ (figura 50). Com esse ritual aprendido durante a sua infância com a sua avó, mostra a conexão e passagem intergeracional do conhecimento.

⁴⁰ Na língua ithok, *thombek* significa “fogo”, *ererré* quer dizer “bom” e “bonito”, *nhim* significa “amigo” e *kutem mapê* “o que aquece”.

⁴¹ É também conhecido como maracá por outras etnias, como os Pataxó.

⁴² Comunicação oral à autora.

⁴³ Comunicação oral à autora.



Figura 48 - Preparação para chamar *thombek*
Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 49 - Thombek está chegando
Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 50 - “Enquanto o fogo estiver queimando, estaremos aqui”
Fonte: Acervo pessoal da autora.

Com o fogo queimando ao centro da roda, fomos convidados a entender a presença Borum-Kren em Ouro Preto, assim como o histórico de lutas sistemáticas que percorrem a travessia de seus antepassados e repercutem na atualidade. Foram abordados aspectos do processo de fundação de Minas Gerais, em diálogo com o contexto das Guerras Justas, evidenciando as distintas estratégias de etnocídio operadas contra os seus antepassados. Em contraponto, discorreu sobre o atual processo de etnogênese, a formação do coletivo Borum-Kren e o reconhecimento nas diferentes esferas governamentais – municipal, estadual e federal. Evidenciando que, apesar da violência, continuam “*vivos e fortes*”⁴⁴.

⁴⁴ O coletivo do povo é denominado “Borum-Kren Vivos e Fortes”. Entendo que “vivos” remete à persistência do grupo e “fortes” ressalta que sua presença e sua luta continuam ativas.

4.3. Quintais

E eu notei que uma das coisas que as pessoas tiveram de estratégia para sobreviver foi não ficar junto. Foi se espalhar.

Então, por isso que a gente tem uma população grande de pessoas espalhadas por esse território. Até hoje a gente vê esse medo, porque até 1985 não podia se declarar indígena.

A gente tem as pessoas que a gente sabe, que a gente conhece [que são indígenas]. Também tem um número muito grande de pessoas ligadas ao nosso povo nesse território, e de indígenas que nem sabem que são indígenas, porque o nosso território é um território muito amplo. A gente ocupa todo esse Alto Rio Doce, Alto Rio das Velhas e Alto Paraopeba (Danilo Borum-Kren, 2024).

A dificuldade de afirmação enquanto indígena percorreu grande parte da história dos Borum-Kren e seus ancestrais. Danilo compartilha, no trecho acima, o histórico de violência sistemática que marca não apenas sua experiência pessoal, mas também a de outros membros do povo Borum-Kren. Essa mesma dificuldade de reconhecer-se enquanto indígena é mencionada por Sessé Borum-Kren, que afirma que há pessoas do povo que relembram a ancestralidade – dizendo que a avó ou o avô era indígena –, mas se reconhecem apenas como descendentes (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: dificuldade de ser reconhecido, 2023).

Há outro ponto central na epígrafe que abre essa seção: no contexto Borum-Kren, não vigora a permanência coletiva em um único território, mas o espalhamento como estratégia de sobrevivência. No século XIX, enquanto alguns povos considerados aliados, inclusive aqueles com características de nomadismo, eram submetidos às políticas de aldeamento⁴⁵ (Monti, 2022; Ribeiro, 2008;

⁴⁵ Importa destacar que os aldeamentos indígenas não se constituíam como espaços que promoviam a existência dos povos. Na verdade, eram redutos que tinham o objetivo de ensinar a fé católica, capacitá-los para o trabalho, moldá-los para viver a civilização e, portanto, eliminar os seus costumes. Conforme defendido por Ribeiro (2008), a partir do aldeamento, os indígenas perdiam a autonomia sobre a própria vida.

Soares, 2009), os antepassados dos Borum-Kren seguiram outro caminho. Isso se explica por se tratar daqueles que descendem dos povos considerados inimigos da Coroa Portuguesa – grupos que expressavam resistência e, portanto, foram alvos das políticas da metrópole que visavam a eliminação, como as Guerras Justas.

A ausência de aldeamentos e a negação da identidade indígena também se atrelam a uma política de terras, pois alimentam o discurso de desocupação territorial e legitimam a sua exploração. O território tradicionalmente habitado pelos antepassados dos Borum-Kren constituiu-se como uma região de interesse para a Coroa Portuguesa desde os setecentos. Ali era o epicentro da exploração aurífera, onde a Coroa conseguia a maior arrecadação de impostos entre o início e o final do século XVIII, quando essa economia entrou em declínio. Por esse motivo, não interessava às autoridades coloniais dividir essas terras – que eram vigiadas e cobiçadas. O contexto histórico influencia até hoje as estruturas sociais e a organização territorial dos Borum-Kren, que vivem distribuídos em áreas de Ouro Preto, Mariana e Itabirito.

Nas seções anteriores, tratou-se das *nak* em São Bartolomeu (figura 51), do Uaimií e das aldeias antigas. Nessa subseção, trataremos especificamente das *nak* distribuídas por Ouro Preto e das influências que os múltiplos quintais tem para o aprendizado e perpetuação das práticas dos Borum-Kren. Esses quintais são os espaços cotidianos, onde ocorre a passagem intergeracional do conhecimento. Nas práticas narradas durante as seções, como o ritual do *Thombek*, vê-se a incorporação das práticas cotidianas: do aprender fazendo e vendo quem faz; e principalmente da presença dos mais velhos nesses processos de aprendizado. Danilo, por exemplo, aprendeu a confeccionar nos quintais diversos instrumentos tradicionais com seus ancestrais, como o arco e flecha, e as técnicas de lascamento de pedras.



Figura 51 - São Bartolomeu *nak Borum-Kren* em relação a Ouro Preto

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Dentro dos limites municipais de Ouro Preto, os Borum-Kren habitam diferentes partes do que entendem como território. No distrito de Antônio Pereira, Dona Lilica é conhecida pelo banho de ervas e por carregar saberes que ficaram adormecidos. Narra que sua avó e bisavó eram indígenas e foram “pegas no laço”. Contudo, por muitos anos essa identidade permaneceu escondida, pois não era motivo de orgulho. Moradora do distrito há 50 anos, hoje enfrenta dificuldades em relação à mineração que progressivamente devasta a terra, derruba as árvores, impede o recolhimento de ervas medicinais nas áreas de Mata Atlântica e que as crianças usem o rio (Meio século de transformações em Antônio Pereira contado pela história de Marli Rodrigues, 2024).

No site da Secretaria Municipal de Cultura e Turismo de Ouro Preto, o distrito de Antônio Pereira é caracterizado como tendo “forte vocação para a atividade mineradora” (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2025a). O nome do distrito é uma homenagem ao bandeirante Antônio Pereira Machado, que estabeleceu as primeiras minas na região no final do século XVII, iniciando a povoação colonial. Desde os primórdios de sua constituição, portanto, a história do distrito está vinculada à extração minerária – um fato que se repete em diferentes regiões de Minas Gerais, principalmente dentro do quadrilátero aquífero-ferrífero. Apesar da omissão, há registros de presença indígena que remontam a períodos milenares, como indicam os sítios arqueológicos “Cavidade Alegria I”⁴⁶ e “Sítio Histórico Nicho”⁴⁷ ao norte do distrito (figura 45), e também ao período colonial, conforme demonstram as visitas eclesiásticas, que registraram seis denúncias relacionadas à população indígena durante a primeira metade do setecentos (Resende, 2004).

Enquanto a presença indígena foi desconsiderada nos registros oficiais, a associação histórica com a mineração consolidou-se ao longo dos séculos. Entre os séculos XVIII e XIX, a extração do ouro constituiu-se como a principal atividade econômica da localidade. A suposta vocação minerária foi novamente afirmada no início do século XIX a partir dos estudos realizados para examinar a presença de minérios, que detectaram a presença de ouro e ferro. Durante o Congresso de Estocolmo, em 1972, esses estudos passaram a ser conhecidos internacionalmente e despertaram o interesse de investidores estrangeiros, especialmente dos ingleses (Beserra; Camargo, 2022).

Em 1984, foi inaugurado o complexo Timbopeba pela Companhia Vale do Rio Doce. Em 2001, com a contínua exploração minerária e o consequente

⁴⁶ Sítio caracterizado como pré-colonial e histórico em abrigo sob rocha (Iphan, 2024b).

⁴⁷ Sítio caracterizado como pré-colonial em abrigo sob rocha com material lítico lascado (Iphan, 2024b).

esgotamento da capacidade de armazenamento dos rejeitos da barragem Timbopeba, construiu-se a Barragem do Doutor em Antônio Pereira (Beserra; Camargo, 2022; Senna; Carneiro; de Souza, 2023). Com o rompimento da Barragem de Fundão, em Mariana, e da Barragem I da Mina do Córrego do Feijão, em Brumadinho, a ANM realizou modificações nos protocolos de segurança das barragens. Em decorrência dessas mudanças regulatórias, a Vale iniciou o processo de descaracterização da Barragem Doutor no início de 2020, realizando a remoção de centenas de moradores residentes nas Zonas de Autossalvamento⁴⁸ (ZAS) (Beserra; Camargo, 2022).

A criação das ZAS (figura 53) no distrito modificou a vida dos moradores. Dona Lilica Borum-Kren, por exemplo, mantinha uma horta em uma dessas áreas, que se constituíam também como espaços de lazer para as crianças. Dessa horta, retirava parte do sustento da família com a produção de tomate, vendendo o excedente em Mariana. No entanto, a partir de 2020, a Vale interditou o uso da terra, impedindo que trabalhassem no local. Em 2022, uma ordem judicial autorizou a mineradora a demolir construções de alvenarias existentes, além de permitir a passagem de máquinas sobre as hortas (Meio século de transformações em Antônio Pereira contado pela história de Marli Rodrigues, 2024).

Essas ações resultaram em remoções forçadas e na restrição de uso dos espaços, provocando, segundo Senna, Carneiro e de Souza (2023, p. 4), a "interrupção de modos e projetos de vida e a desestruturação de vínculos familiares, afetivos, de vizinhança, comunitários, culturais e socioambientais". Uma dessas interrupções relaciona-se ao garimpo artesanal, prática recorrente

⁴⁸ As Zonas de Autossalvamento são áreas onde, em caso de rompimento de barragem, não há tempo hábil para a chegada de equipes de resgate. Essas zonas correspondem às regiões que podem ser atingidas pela onda de inundação em até 30 minutos após o rompimento.

em Antônio Pereira. Desde a juventude, Dona Lilica Borum-Kren dedicou-se às práticas de garimpo artesanal, que aprendeu com os mais velhos.

Assim como a mineração em larga escala no distrito, o garimpo artesanal também é uma realidade de Antônio Pereira há gerações. Registros dessa atividade remontam o início do século XIX, conforme observado nos estudos do botânico francês Saint Hilarie. Hilarie descreveu o garimpo como um modo de vida, em que os garimpeiros trabalhavam com as próprias mãos, realizavam pausas para o descanso e, quando eram encontradas quantidades suficientes de ouro, não retornavam a esse trabalho até o fim dos recursos (Beserra; Camargo, 2022).

O trabalho dos garimpeiros artesanais é realizado com as mãos, com auxílio das bateias e ímãs (figura 52). Não se vincula ao trabalho capitalista de acumulação, mas sim a uma prática de sobrevivência: retiram aquilo que é necessário, sem ocasionar grandes impactos ao meio ambiente. Enquanto a mineração em larga escala é regulamentada e protegida no distrito, o garimpo artesanal permanece à margem da legislação. A empresa Vale, por exemplo, restringe o acesso a áreas que eram usadas pelos garimpeiros artesanais.



Figura 52 - Dona Lilica Borum-Kren garimpendo com auxílio da bateia

Fonte: Frame do vídeo "Meio Século de transformações em Antônio Pereira contada pela história de Marli Rodrigues" (2024)

Em Antônio Pereira, os moradores vivem com a poeira de minério e com medo da possibilidade de rompimento da barragem, ou seja, da “lama invisível” (Senna; Carneiro; de Souza, 2023). As áreas de concessão de lavra ocupam grande parte do distrito, como se visualiza na figura abaixo. Há uma sobreposição da área de mineração com a área predominantemente urbana e duas Zonas de Autossalvamento. Enquanto isso, a Serra do Capanema, uma das áreas protegidas no âmbito ambiental, e a APA Cachoeira das Andorinhas atuam como uma das barreiras para a expansão minerária.

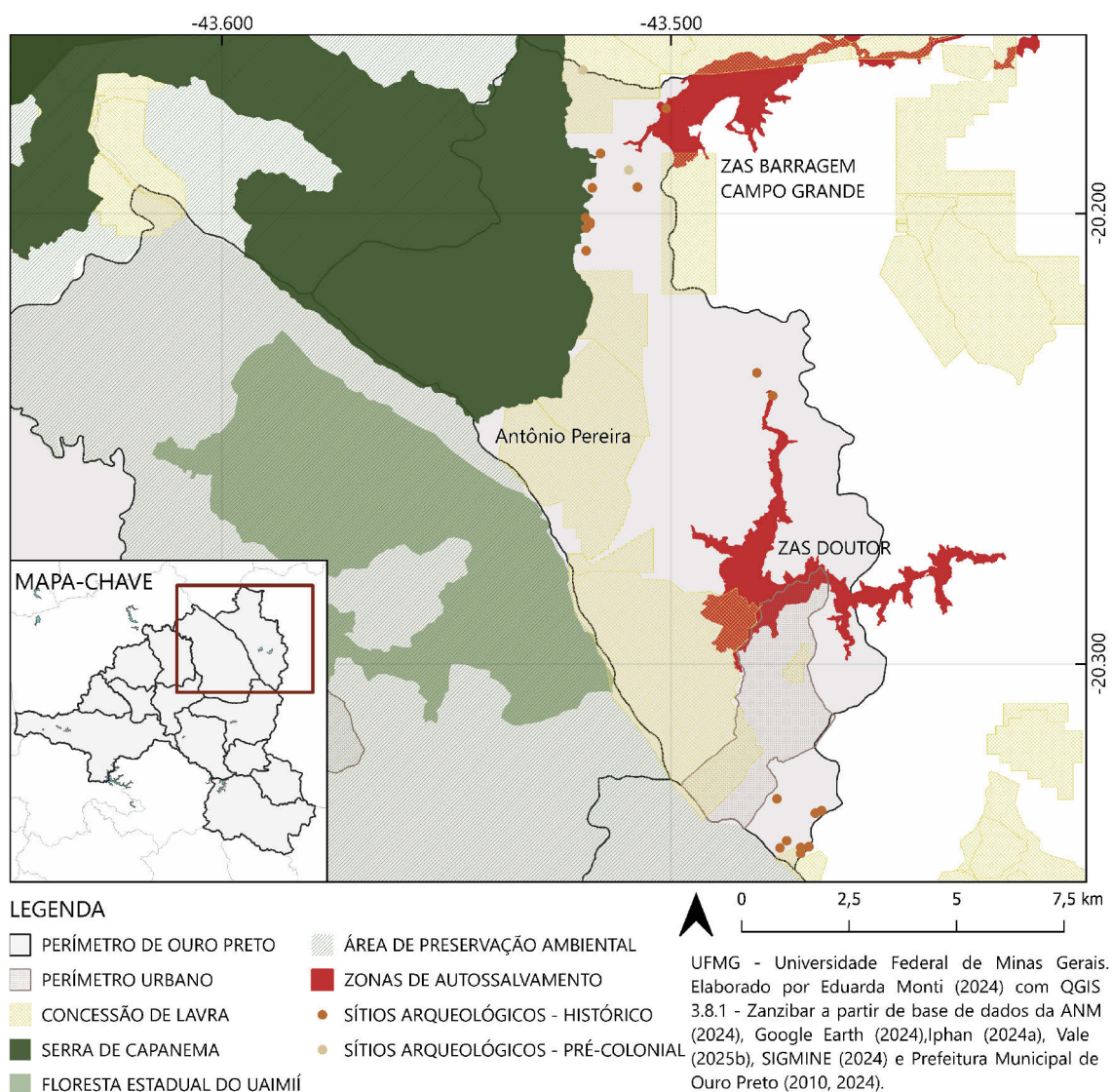


Figura 53 - Distrito de Antônio Pereira, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras, zonas de autossalvamento e perímetros urbanos

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Agência Nacional da Mineração (2024), Google Earth (2024), Iphan (2024a), Vale (2025b), SIGMINE (2024) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Em setembro de 2024, técnicos da Funai estiveram em Antônio Pereira para avaliar os impactos da descaracterização e do risco de rompimento da Barragem Doutor no cotidiano dos Borum-Kren. Segundo o Instituto Guaicuy, há cerca de 10 famílias Borum-Kren no distrito, 31 adultos e 12 crianças da etnia. Entre os principais prejuízos apontados estão a perda do acesso às hortas, a proibição do garimpo artesanal e a restrição ao uso de cachoeiras e áreas da Mata Atlântica (CEDEFES, 2024).



Figura 54 - Antônio Pereira *nak* Borum-Kren em relação a Ouro Preto

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Além de Antônio Pereira (figura 54), as memórias dos antepassados e permanência dos Borum-Kren também se relacionam ao distrito de Santo Antônio do Leite. Em um dos quintais do distrito, Danilo aprendeu sobre sua ancestralidade “boticuda” com sua avó materna, Petrina, que, por sua vez, havia aprendido com sua mãe, Josefina (Baeta; Moreira, 2022). Ali também aprendeu a confeccionar o arco e flecha e, ainda na infância, vivenciou uma repressão em usá-lo: uma vizinha quebrou um dos arcos e flecha que ele havia produzido, alertando sobre os perigos de revelar a identidade indígena nessa região (Baeta e Moreira, 2022). Segundo Danilo, ela afirmou que aquilo “não era brinquedo”, que se tratava de “uma besteira” e que ele não deveria “mexer com esse tipo de coisa” (Danilo Borum-Kren, 2020). Tal repressão, em vez de afastá-lo, funcionou como um incentivo para que buscasse esse saber junto aos mais velhos da comunidade.

Assim, descobriu como eram feitos os processos e onde eram colhidas as plantas, frequentando quintais e áreas de mata nas imediações (Danilo Borum-Kren, 2020). Tal prática vincula-se à terra, aos materiais que são recolhidos para fazer os instrumentos. Relata que, cerca de duas décadas, no distrito de Santo Antônio do Leite, existiam vários caminhos que davam acesso às áreas que os antigos viviam. Nesses locais, eram encontrados os materiais para confecção dos instrumentos e também lascas de pedras, pedaços de cerâmica, cachimbos antigos e restos de panela que indicavam a presença dos antigos. Grande parte desses espaços estão em fazendas e sítios que hoje eles não têm acesso (Danilo Borum-Kren, 2020).

Para a confecção dos arcos, *uagík*, e das flechas, *nême*, todos os materiais são extraídos da natureza. No entanto, encontrar as matérias-primas tem se tornado cada vez mais difícil, já que muitas delas se esgotaram nos locais que eram extraídas, e eles têm que buscar cada vez mais longe. Há uma ciência por trás da fabricação do *nême uagík*. Para a produção do *nême*, a madeira é colhida

na lua certa e deixada na água – para desidrata-la e evitar rachaduras. Em seguida, ela passa por um período de secagem natural. Apenas depois da secagem, é que se molda e são realizados os ajustes finais (Danilo Borum-Kren, 2020).

Com os antigos, Danilo também aprendeu a diferenciar, de acordo com a função, os tipos de pontas dos *uagík*, retratadas na figura 56. As pontas de pedra lascada eram usadas para caçar animais de couro resistente, como os tamanduás. Já as pontas de tucum com farpas, tinham uso voltado para a guerra, pois penetravam o corpo e dificilmente podiam ser retiradas. A ponta de taquaraçu, também usada em combates, é cortante nas laterais, e os antigos diziam que era venenosa, pois não deixava o ferimento cicatrizar (Danilo Borum-Kren, 2020).

As pontas são encaixadas no corpo da flecha, ou seja, podem ser substituídas, preservando a haste para usos futuros. Utilizavam-se os materiais da natureza e as medidas em relação ao próprio corpo. No vídeo, Danilo demonstra que o comprimento da flecha corresponde à soma de um braço inteiro, o tronco e mais um antebraço, enquanto a ponta tem o tamanho equivalente a um antebraço (figura 55). A forma de amarrar a pena, usando o cipó imbé, também é importante, pois ela é fixada em espiral, de modo a construir um parafuso, que garante que a flecha mantenha a direção e vá mais longe (Danilo Borum-Kren, 2020).

O Cacique compartilha os conhecimentos reunidos desde a sua infância sobre a fabricação de arco e flecha, recuperando os modos de fazer de seus antepassados e transmitindo-os aos demais membros da etnia. Em fevereiro de 2025, foi realizada uma oficina de construção de arco e flecha destinada ao povo Borum-Kren. A iniciativa fez parte de um projeto apoiado pela Política Nacional Aldir Blanc, do Ministério da Cultura do Governo Federal. No primeiro dia da oficina, Danilo expôs a parte teórica da produção do *nême uagík*. No segundo,

foram para a serra e para a floresta colher os materiais para a feitura dos instrumentos (Borum-Kren, 2025).



Figura 55 - Dimensões da haste e da ponta da flecha em relação ao corpo

Fonte: Danilo Borum-Kren (2020).



Figura 56 - Pontas de *uagik* de pedra lascada, tucum com farpas e taquaraçu, respectivamente

Fonte: Danilo Borum-Kren (2020).

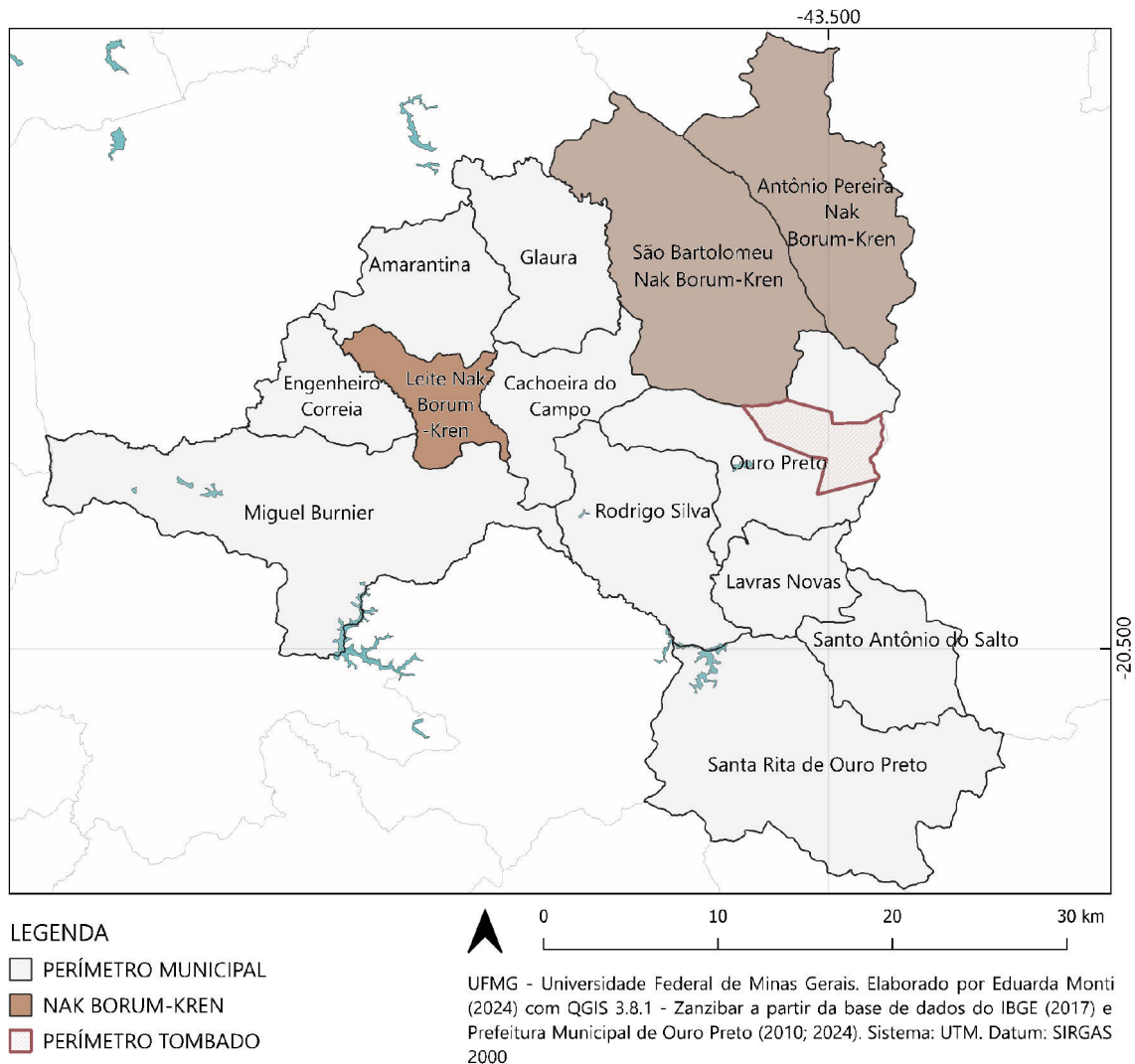


Figura 57 - Santo Antônio do Leite *nak* Borum-Kren em relação a Ouro Preto

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

A família de Danilo reside em Santo Antônio do Leite (figura 57) desde os seus tataravôs. Segundo seu relato, seus antepassados também viveram nas regiões de Olana e Gangorra, onde existia uma comunidade indígena, local em que nasceu sua bisavó, Josefina. A partir desse local, a comunidade se espalhou para outras partes do município. De acordo com o relato dos antigos, essa região era de mata fechada e utilizada pelos Botocudos como refúgio durante o período da extração do ouro. Segundo Danilo, a região de Olana está localizada nas proximidades de Santo Antônio do Leite e Cachoeira do Campo (figura 58). Em suas palavras:

Ela fica na saída do Leite, no Alto do Gouveia indo para esse distrito que chama cumbe. Era uma trilha antiga, esse caminho praticamente não existe mais, mas existe um caminho que sai no outro distrito que chama Cachoeira do Campo. Então é um acesso alternativo para Santo Antônio do Leite passando por uma estrada de terra e indo para Cachoeira do Campo, onde nasce um riacho que é afluente do rio Maracujá, que é afluente do Rio das Velhas (Danilo Borum-Kren, 2020, 27min05s).

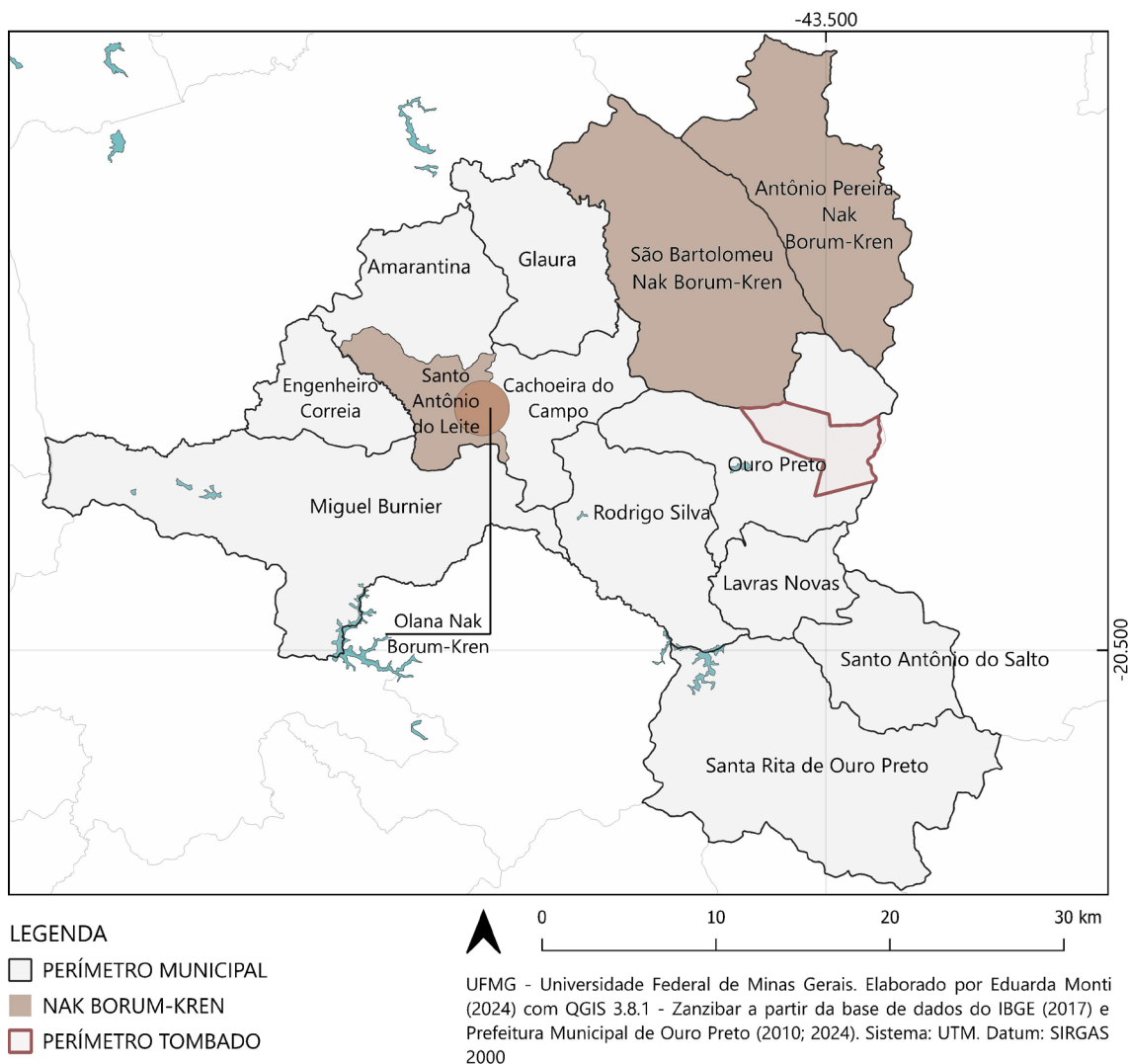


Figura 58 - Olana *nak* Borum-Kren em relação a Ouro Preto

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Outra *nak* de relevância situa-se no alto da Serra de Bocaina, em Ouro Preto, onde foi gravado o documentário Ressurgimentos Originários. No episódio “ligação com o território”, Geraldo Borum-Kren identifica-se como membro da oitava geração de sua família a residir na região. Devido a essa longa permanência, ele detém conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais que

nascem onde mora. Entre elas, menciona o chá de broto de bambu e zicuta, utilizado para dores de cabeça e febre alta. Esses usos foram aprendidos a partir dos conhecimentos dos antepassados que habitavam a região (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: ligação com o território, 2023). Em seu quintal, também planta milho, feijão, mandioca, banana, batata doce, etc, os quais compõem grande parte da subsistência de sua família. Ressalta que a produção de feijão costuma chegar a quase 100 quilos, sendo o excedente distribuído para a comunidade (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: dificuldade de ser reconhecido, 2023).

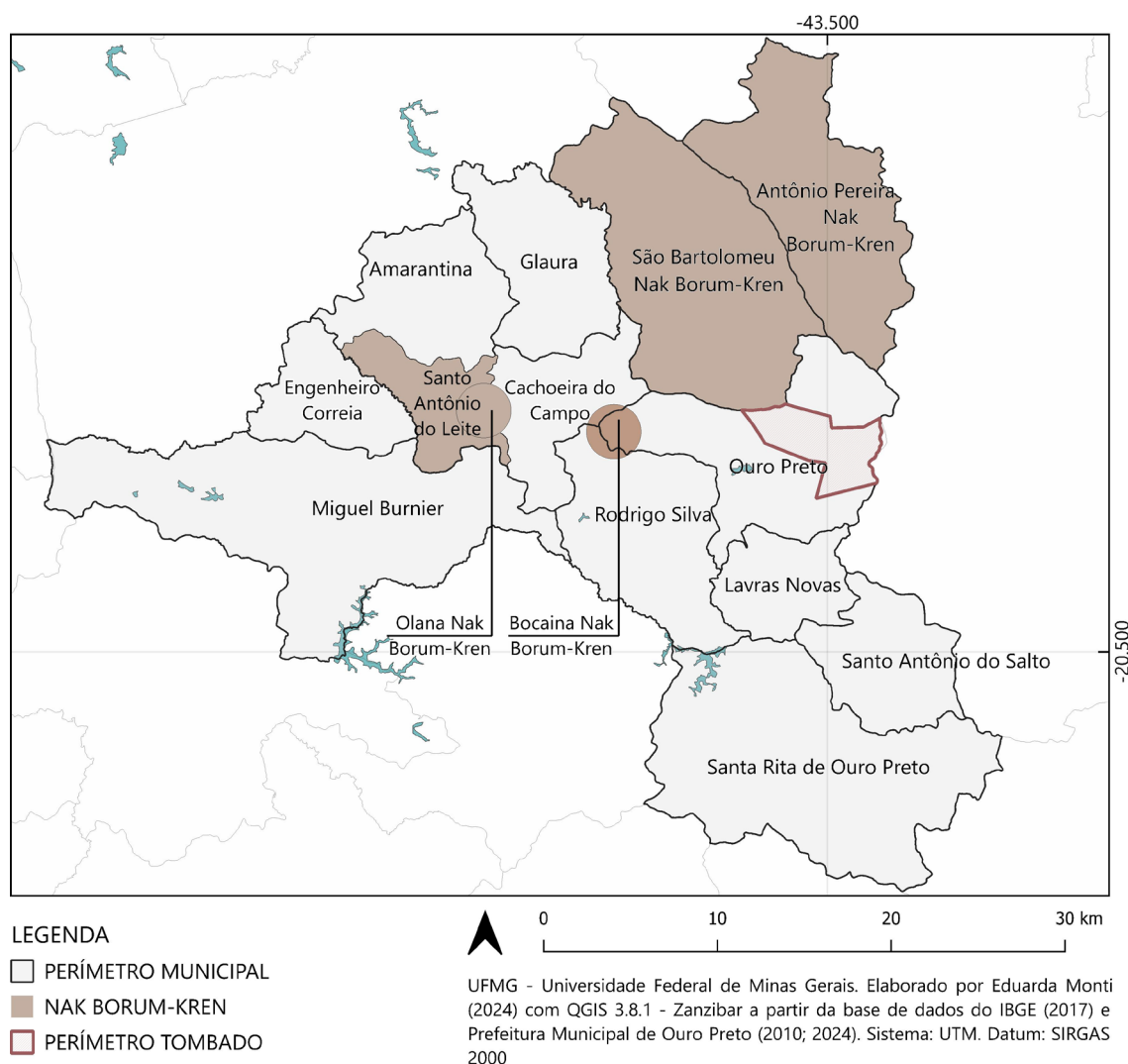


Figura 59 - Bocaina *nak* Borum-Kren em relação a Ouro Preto

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).



Figura 60 - Recolhimento do Carapiá no alto da serra de Bocaina

Fonte: RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: ligação com o território (2023).

No alto da serra de Bocaina, Danilo mostra como realiza a coleta do Carapiá. Assim como Emília, afirma que o uso dessa erva é amplo, sendo usado

tanto para cura, desintoxicação de picadas de bichos peçonhentos e para o cachimbo (Emí Terapeuta Nativa, 2024). Ao longo do vídeo, ele nos explica que recolhe a erva no alto da serra, pois desenvolvem-se mais fortes que dentro da mata fechada. Ao redor de onde ele recolhe o Carapiá, encontra outras ervas também medicinais, como o barbartimão e a folha de canela de perdiz, e afirma: “isso aqui tudo é farmácia. Tudo é vida” (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: ligação com o território, 2023).

Miguel Burnier (figura 62) tem sua história contada a partir da siderurgia, a Usina Wigg, datada do século XIX, é tratada como um dos expoentes do distrito (Prefeitura Municipal de Ouro Preto, 2025b). Como indicado na cartografia (figura 61), o distrito apresenta intensa atividade mineradora, com diversas áreas de concessão de lavra. Apesar desse histórico, o distrito abriga o sítio arqueológico Vila Emma⁴⁹ – Danilo Borum-Kren (2024) atribui a descoberta desse sítio ao retorno dos Borum-Kren para a lista dos povos indígenas. –, o “Lapa Bocaina Negra 1”⁵⁰ e o “Abrigo Córrego Baixo”⁵¹.

⁴⁹ Sítio arqueológico pré-colonial lito-cerâmico da tradição Aratu-Sapucaí (Iphan, 2024b).

⁵⁰ Sítio arqueológico pré-colonial lito-cerâmico (Iphan, 2024b).

⁵¹ Sítio arqueológico pré-colonial cerâmico localizado em abrigo sob rocha (Iphan, 2024b).

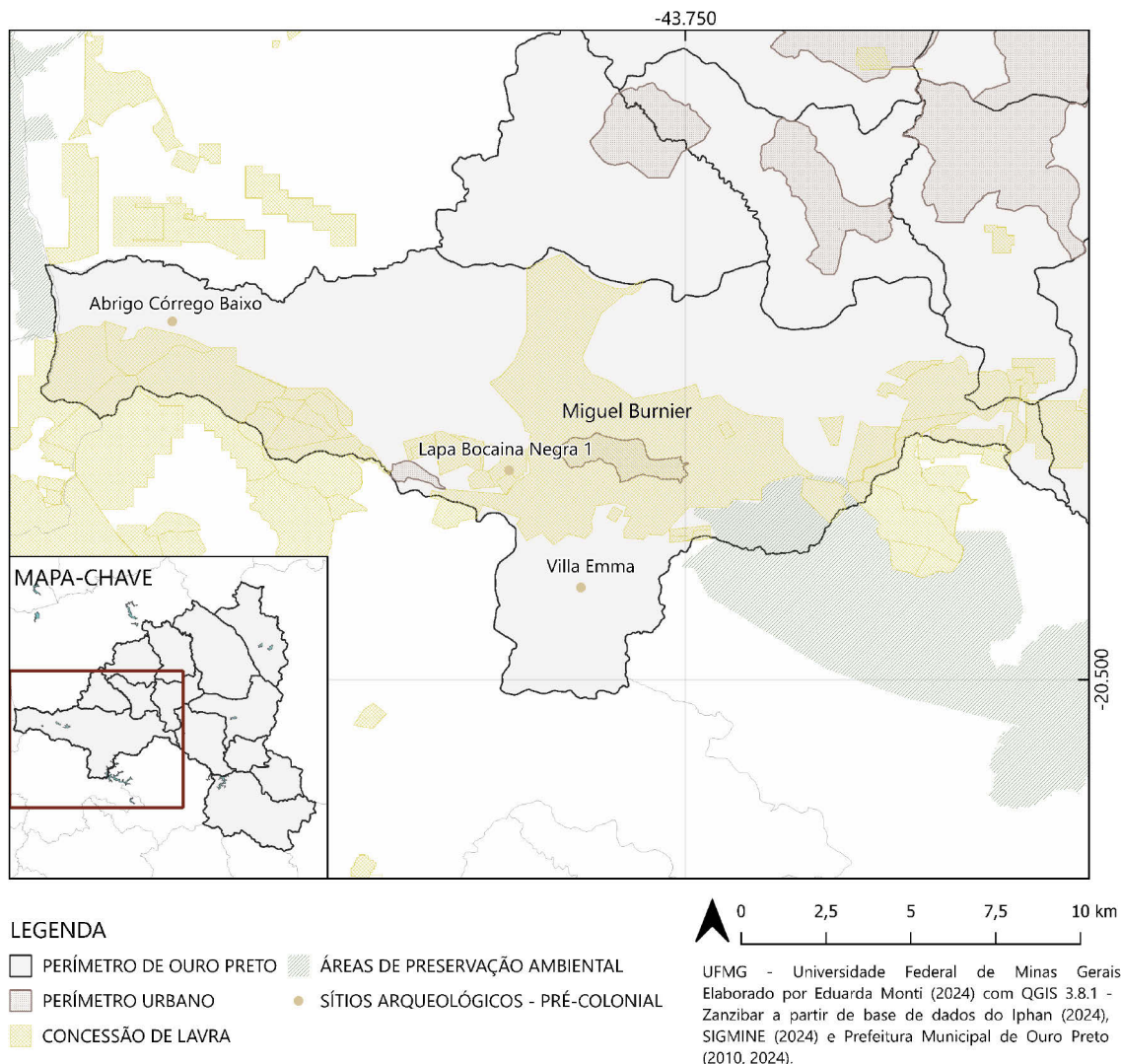


Figura 61 - Distrito de Miguel Burnier, áreas de preservação ambiental, concessão de lavras, sítios arqueológicos e perímetros urbanos

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Agência Nacional da Mineração (2024), IBGE (2022), IDE (2010) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Além disso, no cemitério do distrito, São Julião, foi enterrada a bisavó paterna de Danilo, identificada em seu registro como “negra da terra”⁵² (Baeta; Moreira, 2022). A mineração tem moldado o contexto histórico e territorial de Ouro Preto desde sua fundação como Vila Rica, no século XVIII, e permanece como atividade economicamente relevante até os dias atuais. A atuação das

⁵² Durante o período colonial, essa expressão era utilizada como forma de designar os povos indígenas.

mineradoras ocorre em áreas com presença significativa do povo Borum-Kren, localizadas fora do centro histórico tombado de Ouro Preto.

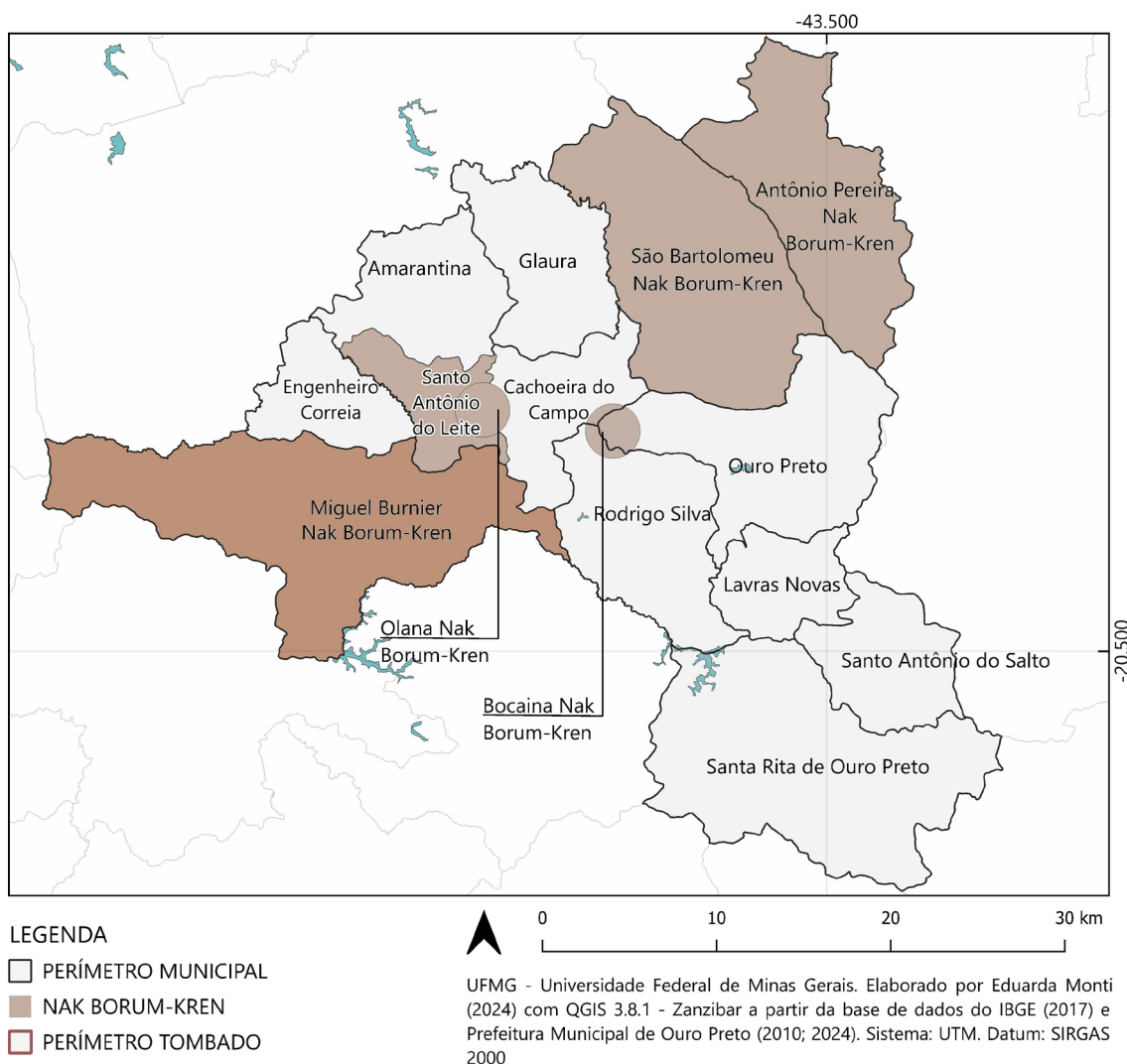


Figura 62 - Miguel Burnier *nak* Borum-Kren em relação a Ouro Preto

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do IBGE (2017) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

O Cacique Danilo Borum-Kren (2024) narra que o avanço da mineração atinge diferentes pontos do território e impede o acesso aos locais que eram utilizados para a coleta de plantas medicinais e de materiais ligados à produção de artesanato e instrumentos. Bárbara Borum-Kren defende que há uma guerra diária contra a mineração que joga minérios nos rios, nascentes, cemitérios indígenas e sítios arqueológicos (RESSURGIMENTOS ORIGINÁRIOS: coletivo Borum-Kren, 2023). Como indicam os relatos, os empreendimentos se instalam

em diversos pontos de ocupação tradicional desse povo, impactando diretamente seus modos de vida. Soma-se a isso o extrativismo nas proximidades dos cursos hídricos, que compromete as águas e as matas.

O Uaimií, o Watu, o rio Paraopeba e os seus afluentes (figura 63) fazem parte da *nak* Borum-Kren, exercendo relevância desde os antigos, pois funcionavam como caminhos em meio à vegetação densa⁵³. Nas proximidades dos cursos d'água, os antepassados moravam, realizavam rituais, danças e cantos. Além disso, era nesses ambientes que obtinham os recursos alimentares por meio da coleta e faziam as caçadas, como no rio Itabirito, que deságua no Uaimií (Danilo Borum-Kren, 2020).

Mesmo com o progressivo abandono do rio Maracujá após a chegada dos bandeirantes, a relação dos Borum-Kren com esse curso hídrico se manteve por gerações. Segundo relato de Danilo Borum-Kren (2020), já no século XX, sua avó contava que no leito do rio Maracujá, havia uma planta chamada "ubá", utilizada como matéria-prima na confecção de flechas. Com o passar do tempo, essa planta foi desaparecendo. Da mesma região, ela extraía o jenipapo empregado nos grafismos corporais, planta que, assim como a ubá, também não é mais encontrada (Danilo Borum-Kren, 2020).

⁵³ As áreas de vegetação densa funcionaram como refúgio para os antepassados dos Borum-Kren, visto que havia a dificuldade de entrada pelas tropas coloniais e, conseqüentemente, de extração aurífera.

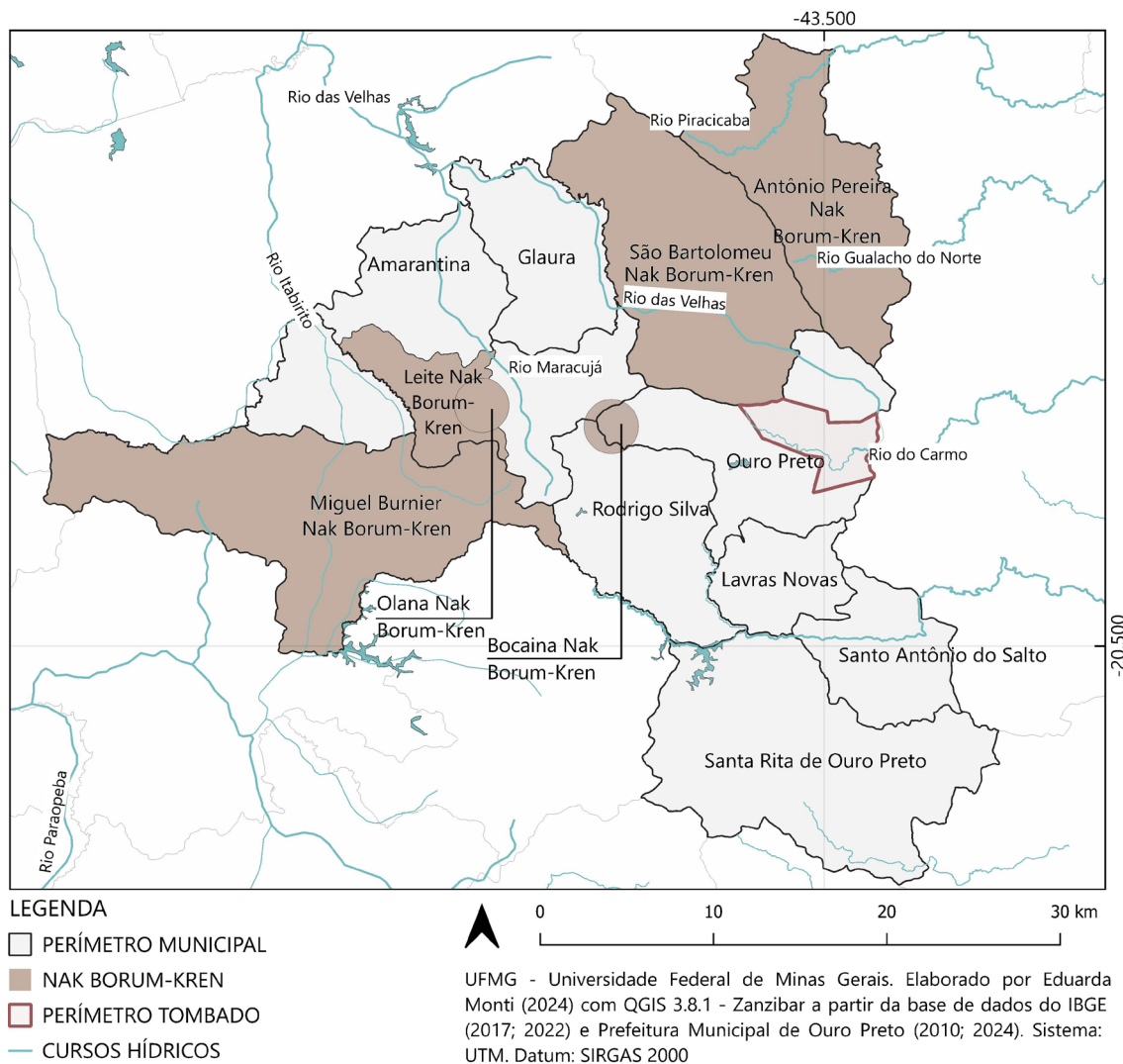


Figura 63 - Rios de relevância

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Agência Nacional da Mineração (2024), IBGE (2017;2022), IDE (2010) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

Danilo aprendeu com os antigos a produzir diversos tipos de instrumentos e a utilizar elementos da natureza, como madeiras, ervas e cipós (Baeta; Moreira, 2022). Essas formas de aprendizagem estão inseridas no cotidiano e nos modos de fazer, sendo transmitidas de geração em geração. Como ele mesmo relata: o aprendizado que os avós tiveram com os antigos foi aprendido ao longo do tempo (Danilo Borum-Kren, 2020). Os saberes mateiros atravessam a vida cotidiana dos Borum-Kren, sendo transmitidos por meio da *nak*, dos quintais e das relações com os mais velhos. Essa dinâmica de transmissão é enfatizada por Bárbara Borum-Kren, que destaca:

[...] todo o processo cultural se enraíza e se fundamenta na relação com os ancestrais, na relação com a natureza, na cultura, na coletividade e na vivência simbólica, mantendo lógicas, estruturas e propostas próprias, que não estão nem pensadas, nem estruturadas com os parâmetros e padrões filosóficos e lógicos da cultura ocidental de matriz europeia (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023, p. 69).

Esses conhecimentos se constroem na convivência e na experiência compartilhada, estando enraizados em práticas ancestrais que persistem vivas. Emília Borum-Kren ressalta que o conceito de retomada está diretamente relacionado à recomposição dos saberes e fazeres dispersos pelo território (TEASER - UM LUGAR BORUM KREN, 2025). Como discutido, o território atua como um recurso sociocultural (Ramos, 1988), que oferece o suporte da vida social e dos costumes e, no caso Borum-Kren, também ativa as memórias. Além disso, o território é entendido como uma extensão do próprio corpo e da coletividade (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023; Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024), o que possibilita a criação de relações de parentesco com os rios, montanhas, plantas e demais não-humanos (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023).

Ao longo desta seção, diversas localidades foram mencionadas nos discursos dos membros da etnia, evidenciando a abrangência de sua ocupação territorial. A cartografia apresentada a seguir realizou um exercício de síntese das localidades em foram identificados relatos da presença e relação dos Borum-Kren com a *nak* presente em Ouro Preto. A partir do reencontro com a identidade indígena por outros membros, novos territórios são (re)conhecidos por meio das narrativas ancestrais. Nesse processo de retomada, o reconhecimento e a proteção dos territórios atrelam-se à continuidade de modos tradicionais de vida (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023). O que foi apresentado aqui constitui o início dessa relação multiterritorial.

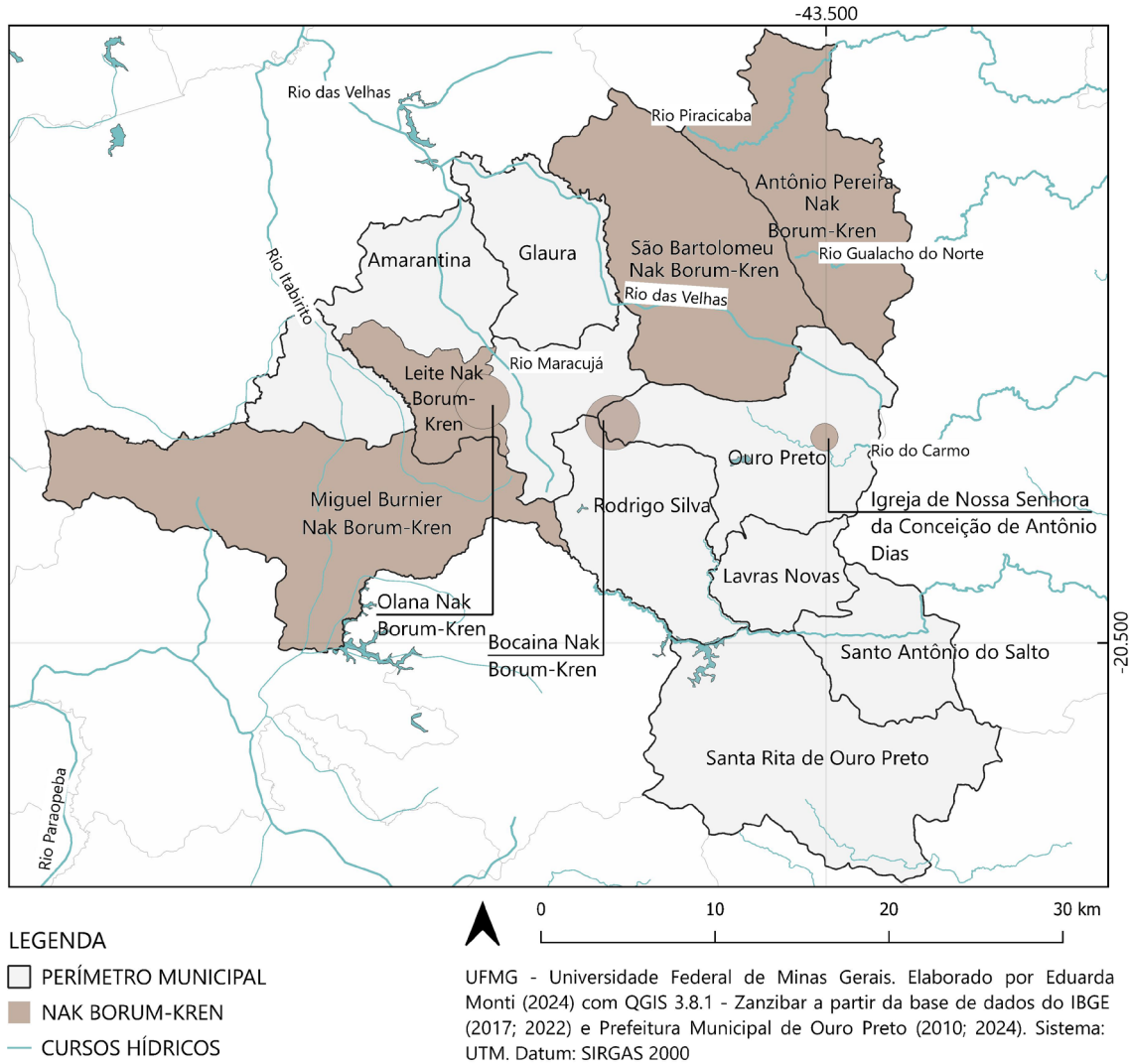


Figura 64 - Ouro Preto nak Borum-Kren

Fonte: Elaborado pela autora a partir de base de dados do Agência Nacional da Mineração (2024), IBGE (2017;2022), IDE (2010) e Prefeitura Municipal de Ouro Preto (2010; 2024).

5. PASSADO, PRESENTE E FUTUROS

A história hegemônica de Ouro Preto atrela-se ao processo de constituição político-jurídico de Minas Gerais e, em especial, à afirmação do poder da Coroa Portuguesa sobre os “sertões”. Desde sua fundação como Vila Rica, a cidade entrelaça seu desenvolvimento à atividade mineradora e às construções emblemáticas, que demonstram o poder dos estratos civis e religiosos dominantes. O interesse econômico despertado pelos achados minerários fomentou não apenas as práticas de genocídio, as tentativas de expulsão e assimilação dos povos indígenas, mas também a usurpação de suas terras. Posteriormente, a construção da cronografia histórica mineira, amparada em uma perspectiva positivista marcada pela colonialidade e sustentada por estruturas tidas como neutras, como documentos e arquivos, concentrou-se na história política deixando lacunas na história social (Cancela, 2009; Mbembe, 2002; Quijano, 2009; Resende, 2003a).

Ao considerar a extensa produção de estudos, pesquisas e pesquisadores dedicados à constituição de Vila Rica e, posteriormente Ouro Preto, a proposição de uma “Ouro Preto Indígena” tende a causar estranhamento. Afinal, sua notoriedade foi construída a partir das narrativas que concernem o seu traçado urbano e suas construções expressivas atribuídas a outros agentes sociais. Embora exista uma diversidade de tipologias espaciais dentro dos limites territoriais do município, apenas a Ouro Preto colonial é amplamente estudada dentro do curso de Arquitetura e Urbanismo. Durante minha graduação, deparei-me repetidamente com a ausência de reconhecimento da presença indígena dentro da história de constituição do espaço urbano mineiro. Docentes e pesquisadores chegavam a duvidar da possibilidade de existência de dados sobre esse tema, mostrando uma invisibilização sistemática da presença indígena dentro dos estudos urbanos.

Nessa dissertação, buscou-se evidenciar que esse espaço urbano, reconhecido como Patrimônio Mundial pela UNESCO e tombado pelo IPHAN, em um gesto análogo ao do “obturador fotográfico” (Azoulay, 2024), guarda muito mais do que aquilo revelado pelas narrativas históricas de constituição e por seu centro histórico tombado, que representa apenas uma pequena parcela do território. Mesmo diante da predominância da narrativa hegemônica que retrata uma Ouro Preto barroca, colonial e minerária, os arquivos também revelam a existência de uma Ouro Preto colonial indígena. Essa outra face da cidade foi retratada nesta dissertação a partir de três eixos: visitas eclesiásticas, registros de batismo e grafismos presentes na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias. Tais dados evidenciam a presença indígena durante o período colonial, não apenas nos “sertões”, mas também nos núcleos urbanos auríferos.

As evidências da presença indígena nos núcleos mineradores não devem ser vistas como vestígios isolados, mas como partes integrantes de um processo histórico mais amplo que envolveu a negociação, resistência e, até mesmo, adaptação de diferentes grupos frente à “colonização”. Sobretudo, demonstram a participação e persistência indígena desde os primórdios das cidades mineiras. Esses vestígios corroboram com a afirmativa de que os povos indígenas não são apenas habitantes recentes das cidades, mas fizeram parte de sua constituição. Nesse contexto, o estranhamento diante da presença indígena contemporânea nos centros urbanos revela menos uma novidade e mais a visibilização de presenças historicamente omitidas.

Contrapor narrativas hegemônicas e contar história(s) constituiu um dos mecanismos centrais desta dissertação, que tenciona romper com a visão restrita do centro histórico tombado de Ouro Preto, evidenciar e discutir as questões socioespaciais da Ouro Preto Borum-Kren contemporânea. A investigação, conduzida a partir dos encontros e do “não-saber em presença” (de la Cadena, 2021), contou com a generosidade do companheiro de pesquisa, cuja

contribuição foi fundamental para que este trabalho ganhasse forma e conteúdo. Realizou-se, assim, um esforço de tradução daquilo que foi visto, ouvido e experienciado, ciente das limitações.

Discutir a Ouro Preto Borum-Kren não implica tratar de uma cidade congelada no passado, mas compreender um processo contemporâneo que se manifesta em diferentes partes do território ouro-pretano. Os Borum-Kren não estão em terras isoladas, tampouco localizam-se todos juntos em uma mesma terra. Pelo contrário, vivem em diversos locais entre as serras dos altos dos rios Doce, das Velhas e Paraopeba. Em Ouro Preto, múltiplas terras correspondem a áreas de relevância cultural e cosmológica, que se materializam nos quintais, serras, rios e matas localizados em São Bartolomeu, Santo Antônio do Leite, Bocaina, Miguel Burnier, Antônio Pereira, Olana, Gangorra, entre outros.

A multiterritorialidade é tanto uma característica ancestral do povo, que, conforme defendido por Danilo Borum-Kren (2024) “sempre andou naquilo que considerava como território”, quanto um fato decorrente da terra ancestral se articular dentro de uma área cobiçada desde o período colonial. Ao abordar a multiterritorialidade, não se pretendeu delimitar ou restringir as terras de influência e relevância cultural, mas evidenciar a interligação entre as *nak*, os aprendizados e os modos de ser coletivo dos Borum-Kren. Compreendeu-se que a terra é uma extensão do próprio corpo e da coletividade (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023; Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren, 2024), que possibilita a criação de relações de parentesco com os rios, montanhas, plantas e demais não-humanos (Bárbara Flores Borum-Kren, 2023).

A conexão entre terra, saberes e coletividade pode ser vista durante as *taru nak*, caracterizados como momentos de reconexão com a memória ancestral e com o coletivo. Nessas vivências culturais, compartilham os desafios enfrentados em afirmar a sua identidade étnica, os saberes, cantos, sonhos, práticas e histórias

da ancestralidade. Como afirma Bibi Borum-Kren (2024), é no “fazer junto” na terra que se ativam memórias e saberes ancestrais. A terra não se trata, portanto, apenas de um espaço físico, mas constitui a base material para o desenvolvimento da cultura e da coletividade.

Assim como a relação com a terra, a aprendizagem com os antigos constitui um eixo condutor no processo de etnogênese Borum-Kren. As memórias, as histórias vinculadas aos ancestrais e um conjunto de práticas já permeavam a vivência dos Borum-Kren mesmo antes da constituição formal como um coletivo. Durante o processo de articulação da etnogênese, as mulheres desempenharam um papel essencial, pois foram responsáveis pela preservação e transmissão dos saberes ancestrais e, portanto, por impedirem o “fechamento das portas”. Durante séculos, esses conhecimentos, práticas e, até mesmo, presenças foram tratados como de outras procedências para serem legitimados e não interrompidos. Essa passagem intergeracional do conhecimento ocorreu sobretudo nos quintais, que se destacam como terras cotidianas de aprendizagem, produção de saberes e práticas, onde as memórias e conhecimentos dos antigos foram transmitidos por gerações.

Em Santo Antônio do Leite, Danilo aprendeu com sua avó sobre a ancestralidade “boticuda”. Aprendeu os processos de feitura de instrumentos, como *nême uagík*, as técnicas de lascamento de pedras, a fazer fogo com as mãos e a utilizar elementos da natureza, como madeiras, ervas e cipó. Nos quintais, também está a roça de açafão de Aparecida Borum-Kren, cujas plantas se transformam em tintura por meio de Emília Borum-Kren e viram grafismos pelas mãos de Ananda Borum-Kren. Além dos quintais, a coleta de materiais e ervas medicinais também se estende às serras, como a Serra de Bocaina, onde Danilo coleta o Carapiá.

Desde o período colonial, as terras Borum-Kren enfrentam distintas pressões econômicas. Atualmente, em Antônio Pereira, a mineração de ferro progressivamente devasta a terra, derruba as árvores, impede os banhos de cachoeira, o garimpo tradicional, o cultivo das hortas e o recolhimento de ervas medicinais – usadas nos banhos de folhas de Dona Lilica Borum-Kren. Intoxica a população com poeira e assombra com a possibilidade do rompimento da barragem do Doutor. Além da mineração, outros expoentes do capital também avançam sobre as terras Borum-Kren, como a especulação imobiliária, os condomínios fazenda, o turismo nos distritos que toma áreas de relevância do povo. Esses processos elevam o valor da terra, reduzem a mata preservada, restringem o trânsito dos Borum-Kren por áreas antes utilizadas, como acontece em Santo Antônio do Leite, e, portanto, impactam as práticas cotidianas vinculadas à cultura.

Apesar da ausência de uma demarcação oficial e das ameaças que incidem sobre os territórios de referência do povo Borum-Kren, percebe-se a permanência de vínculos com a *nak*, sustentados por práticas culturais e pelas memórias ancestrais. Em um contexto em que se discute o Marco Temporal, que tenta congelar o processo de demarcação de terras indígenas a ocupação de 1988, as múltiplas terras de conexão cultural ainda não demarcadas dos Borum-Kren estão sob ameaça. Pensar em futuros é também refletir sobre a permanência do povo em suas áreas de referência cultural, mesmo diante do avanço desenfreado da mineração dentro do território, que, de forma progressiva, toma as áreas de mata, as proximidades dos cursos hídricos, das nascentes e áreas de importância cultural, como ocorreu em Antônio Pereira e na Serra do Capanema.

A ligação do povo ao território, anterior a 1988, é evidente, conforme demonstram os registros familiares que atestam a presença há gerações nessas terras. Contudo, nesse período, esses antepassados também receavam em se autodeclarar como indígenas, em razão do longo histórico de violências e da

assimilação legislada⁵⁴ que marcou a trajetória dos povos originários em Minas Gerais. Além disso, o passado revela um processo contínuo de usurpação das terras indígenas, em que um território outrora compartilhado por diversas nações, como evidenciam as cartografias históricas, foi reconfigurado e gradualmente transformado em propriedade. Esse histórico de apropriação integra um processo duradouro dentro da constituição fundiária brasileira.

Desde 1850, com a Lei de Terras, áreas ocupadas por posseiros passaram a ser regularizadas. O Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, instituiu o “registro do vigário”, ou registro paroquial, considerado o primeiro instrumento formal brasileiro de registro de terras. No entanto, sua implementação foi marcada pelo estímulo de estratégias de grilagem, já que títulos de propriedade falsificados eram registrados em cartórios oficiais mediante suborno (Prieto, 2020). Paralelamente, o artigo 72º do capítulo IV da mesma legislação estabelecia: “serão reservadas terras devolutas para a colonização e aldeamentos de indígenas nos distritos onde existirem hordas selvagens” (Brasil, 1854). As terras indígenas destinavam-se, portanto, à colonização, não à efetiva garantia de direitos.

A permanência da transformação das terras em propriedade em detrimento das terras indígenas atravessou os séculos. Paralelamente às discussões em relação ao Marco Temporal, destaca-se a Lei nº 13.465 de 2017, que ampliou o prazo e a extensão das terras de posseiros passíveis de regularização. Poucos anos depois, foi aprovada a medida provisória nº 910 de 2019, convertida posteriormente na Lei PL 2633/2020, que estendeu o prazo para regularização fundiária e flexibilizou os critérios para reconhecimento da posse. Antes disso, o Programa Terra Legal, a Lei nº 11.952 de 2009, já havia legalizado

⁵⁴ Como exposto, o conceito de “incorporação” esteve presente em diferentes marcos legais que consideravam que os povos indígenas progressivamente desapareceriam, como nas Constituições de 1934, 1946 e 1967 e no próprio “Estatuto do Índio”.

mais de 67 milhões de hectares de terra na Amazônia Legal a partir da ocupação mansa e pacífica realizada até dezembro de 2004, prazo postergado, no governo Temer, até julho de 2008. Essa legislação equiparou juridicamente camponeses, comunidades tradicionais e grileiros. Como resultado, essas três normativas culminaram na legalização jurídica de cerca de 190 milhões de hectares de terra entre 2009 e 2020, beneficiando, sobretudo, latifundiários (Prieto, 2020).

O debate em torno do Marco Temporal, diante dos diversos marcos jurídicos que favoreceram a grilagem de terras, evidenciam a persistência de uma visão colonial que estabelece quem tem direito a terra no país e, conseqüentemente, minimiza os direitos dos povos indígenas sobre suas terras. Historicamente, as legislações têm favorecido interesses particulares em detrimento dos direitos originários dos povos indígenas.

Apesar de diferentes regularizações fundiárias ocorridas desde o século XIX, os primeiros estudos voltados para a demarcação de terras tradicionalmente ocupadas em Minas Gerais somente foram iniciados após a instituição do “Estatuto do Índio”, que estabeleceu o prazo de 5 anos para a efetivação dessas demarcações. Ainda assim, nesse período, apenas dois estudos foram conduzidos: o da Domínia Indígena da Fazenda Guarani, em Carmésia em 1974, e o para a identificação da Terra Indígena Xakriabá, em São João das Missões em 1978. A Constituição Federal de 1988 reestabeleceu a obrigatoriedade de demarcar as terras indígenas até 1993. No entanto, mais uma vez, os processos não foram concluídos conforme o previsto.

A análise da formação do território brasileiro revela a permanência de estruturas que pautam a usurpação e a concentração de terras. Enquanto a regulamentação da terra por particulares avança, a terra dos povos originários segue sendo negligenciada. Em função de interesses econômicos e também políticos, o Estado brasileiro mostra-se mais ágil para aprovar uma concessão de

lavra ou transformar milhões de hectares de terra em propriedade privada do que em avançar nas discussões em relação a demarcação de terras indígenas. Diante desse contexto, cabe questionar: de que modo o atual sistema jurídico poderá assegurar o reconhecimento e a proteção dos vínculos dos Borum-Kren com seus múltiplos territórios de vivência cultural e ligação cosmológica?

Há indícios que indicam a insuficiência dos mecanismos de demarcação baseados no aldeamento. Torna-se, portanto, necessário ampliar o debate em torno de formas mais abrangentes de reconhecimento territorial, capazes de contemplar a multiterritorialidade Borum-Kren. Espero que as discussões aqui apresentadas fomentem diálogos que potencializem a vivência dos Borum-Kren, possibilitando pensar novos amanhãs.

Ouro Preto é *nak* Borum-Kren.

6. REFERÊNCIAS

ABREU, Mauricio de Almeida. A APROPRIAÇÃO DO TERRITÓRIO NO BRASIL COLONIAL. **Revista Cidades**, Chapecó, v. 8, n. 14, p. 539–568, 2011.

ACOSTA, Alberto. **O BEM VIVER**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. 1.ed. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 268p.

AGÊNCIA NACIONAL DE MINERAÇÃO. **Processos minerários ativos (shapefile)**. 2024. Disponível em: <https://geo.anm.gov.br/portal/apps/webappviewer/index.html?id=6a8f5ccc4b6a4c2bba79759aa952d908>. Acesso em: 23 jul. 2024.

ANAQUIRI, Mirna P. Marinho da Silva. “Minha avó foi pega no laço”: a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. In: II Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual, 2018, Goiânia. **Anais [...]**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2018. p. 752–763. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/778/o/LC_MIRNA_ANAQUIRI_IISIPACV2012.pdf. Acesso em: 10 jan. 2025.

AZEVEDO, Aroldo de. **Vilas e cidades do Brasil Colonial: ensaio de geografia urbana retrospectiva**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1956. Disponível em: <http://ihgb.org.br/pesquisa/hemeroteca/artigos-de-periodicos/item/78093-vilas-e-cidades-do-brasil-colonial-ensaio-de-geografia-urbana-retrospectiva.html>. Acesso em: 2 jan. 2024.

AZOULAY, Ariella. **História Potencial**: desaprender o imperialismo. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2024. 272p.

BAETA, Rodrigo Espinha. A arquitetura religiosa e o drama barroco de Ouro Preto. **Cadernos PG-AU/FAUFBA**, Salvador, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ppgau/article/view/60308>. Acesso em: 3 abr. 2025.

BAETA, Alenice. **Indígenas nas Cidades: memórias ‘esquecidas’ e direitos violados**. 2021. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/indigenas-nas-cidades-memorias-esquecidas-e-direitos-violados-artigo-de-alenice-baeta/>. Acesso em: 11 abr. 2025.

BAETA, Alenice. “Índios daqui, Índios de lá” - Resistência e história indígena nas terras de Vila Rica. In: BAETA, Alenice; PILÓ, Henrique (org.). **Miguel Burnier: Marcas Históricas**. Belo Horizonte: Gerda, 2012. p. 41–57. Disponível em: https://issuu.com/patrimonioculturalmpmg/docs/miguel_burnier_-_marcas_historicas. Acesso em: 19 fev. 2024.

BAETA, Alenice; MOREIRA, Gilvander. **Memória Indígena Borum Kren na região de Ouro Preto, Minas Gerais**. 2022. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/memoria-indigena-borum-kren-na-regiao-de-ouro-preto-minas-gerais/>. Acesso em: 19 fev. 2024.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39–68, 2006.

BESERRA, Raphaella Karla Portes; CAMARGO, Pedro Luiz Teixeira de. O impacto da mineração no cotidiano das comunidades: o caso do distrito de Antônio Pereira em Ouro Preto - MG. *Catalão (GO)*, v. 24, n. 2, **Espaço em Revista**, p. 109–125, 2022.

BORUM-KREN. Nos dias 22 e 23 de fevereiro de 2025 aconteceu a primeira etapa do projeto flechas. Instagram: @borumkren, 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/borumkren/>. Acesso em: 22 mar. 2025.

BORUM-KREN, Bárbara Flores. O que os feminismos e o ambientalismo podem aprender com as lutas de indígenas mulheres e o Bem Viver? In: KAYAPÓ, Aline Ngrehatabare Kaxiriana Lopes; LIMA-PAYAYÁ, Jamille da Silva; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, Arlete M. Pinheiro (org.). **Wayrakuna: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver**. Ponta Grossa: UEPG/PROEX, 2023. p. 48–73.

BORUM-KREN, Bibi Nhatarâmiak. **Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren** [vídeo]. [S.l]: Histórias in Casa, 29 abr. 2025. 1 vídeo (70min). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t4tKexc6YxE>. Acesso em: 20 maio 2025.

BORUM-KREN, Bibi Nhatarâmiak. **NIMU BORUM: Nan Brukuku Tchone**. 2024. 78 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

BORUM-KREN, Cacique Danilo. **Entrevista concedida a Eduarda Monti na Casa de Cultura Negra de Ouro Preto no dia 11 de junho de 2024**. Entrevistadora: Eduarda Monti. 1 arquivo .mp3 (54 min.) Ouro Preto (MG), 2024.

BORUM-KREN, Cacique Danilo. **Indígenas Borum Kren ressurgindo na região de Ouro Preto/MG**. Entrevista concedida a Frei Gilvander e Alenice Baeta no dia 23 de dezembro de 2020. 1 vídeo (63min). Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ga04UI-_hfw&t=3328s. Acesso em: 16 nov. 2024.

BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934**. Brasil, 1934. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 23 maio 2024.

BRASIL. [Constituição (1946)] **Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 18 de setembro de 1946**. Brasil, 1946. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 23 maio 2024.

BRASIL. [Constituição (1967)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967**. Brasília (DF): Presidente da República, 1967. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 23 maio 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília (DF): Presidente da República, 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 20 ago. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854**. Regulamento para execução da lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, a que se refere o decreto desta data. Brasil, 1854. Disponível em: https://www.itesp.sp.gov.br/?page_id=331. Acesso em: 11 jun. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília (DF): Presidente da República, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em: 10 jun. 2025.

BRASIL. **Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasil, 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 11 jun. 2025.

CANCELA, Francisco. "Você quer voltar à oca?": armadilhas, artimanhas e questões da pesquisa histórica sobre os povos indígenas. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados (MS), v. 3, n. 5, 2009. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/204>. Acesso em: 27 nov. 2023.

CBH-PARAOPEBA. **Comitê de Bacia Hidrográfica do Rio Paraopeba**. 2017. Disponível em: <https://cdn.agenciapeixevivo.org.br/media/2019/06/APRESENTA%C3%87%C3%83O-CBH-PARAOPEBA-MG.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2024.

CBH-PIRACICABA. **Divisão territorial da bacia do Rio Doce**. 2021. Disponível em: <https://www.cbhpiracicabamg.org.br/wp-content/uploads/2021/11/mapa-da-bacia-do-rio-doce.png>. Acesso em: 23 jul. 2024.

CBH-VELHAS. **A bacia hidrográfica do Rio das Velhas**. 2024. Disponível em: <https://cbhvelhas.org.br/a-bacia-hidrografica-do-rio-das-velhas/>. Acesso em: 23 jul. 2024.

CEDEFES. **Indígenas Borum-Kren de Antônio Pereira recebem técnicos da Funai no território atingido pela mineração**. 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: 24 mar. 2025.

CEDEFES. **Mineração de volta à Serra do Capanema, nas nascentes altas dos rios das Velhas e Doce**. 2021. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/mineracao-de-volta-a-serra-do-capanema-nas-nascentes-altas-dos-rios-das-velhas-e-doce/>. Acesso em: 4 jul. 2024.

COMPANHIA DE JESUS. **Registro de provisões, alvarás, leis, títulos, forais e regimentos da Relação do Brasil, código 541**. Lisboa, 31 ago. 1609. Disponível em: https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3159:liberdade-dos-gentios&catid=2033&Itemid=215. Acesso em: 2 ago. 2024.

COSTA, Simona. As vilas mineiras setecentistas. **URBANA: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade**, Campinas (SP), v. 10, n. 1, p. 160–184, 2018.

COSTA, Joaquim Ribeiro. **Toponímia de Minas Gerais**: com estudo histórico da divisão territorial administrativa. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.

DE LA CADENA, Marisol. Not Knowing: In the Presence of.... In: BALLESTERO, Andrea; WINTHEREIK, Brit. **Experimenting with Ethnography: A Companion to Analysis**. Durham: Duke University Press, 2021. p. 246-256. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/books/book/2902/chapter/2860880/Not-Knowing-In-the-Presence-of>. Acesso em: 31 maio 2025.

EMÍ BORUM-KREN. **Carrego em mim o cheiro de folhas**. Instagram: @emi.terapeuta nativa, 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DHdqkaxxDfh/?img_index=1. Acesso em: 10 jan. 2025.

EMÍ TERAPEUTA NATIVA. **Carapiá ou caapiá**. Instagram: @emi.terapeuta nativa, 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/emi.terapeutanativa/p/DCEs_6COw2R/. Acesso em: 10 jan. 2025.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. Extermínio e servidão. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, Ano XLVII, n. 1, p. 48-63, 2011.

FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 1.ed. São Paulo: Elefante, 2017.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e vilas d'el Rei**: Espaço e poder nas Minas setecentistas [eBook]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FUNAI. **Manual de Redação Oficial da Fundação Nacional do Índio**. 1. ed. Brasília (DF): Funai, 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/outras-publicacoes/manual-de-redacao-oficial-da-funai/manual-de-redacao-oficial-da-funai.pdf/view>. Acesso em: 4 jun. 2024.

FUNAI. **Terras Indígenas no Brasil (shapefile)**. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>. Acesso em: 1 jun. 2025.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GEOSCAN. **Requerimento de pesquisa mineral (ANM): Entenda quais são**. 2 set. 2020. Disponível em: <https://www.geoscan.com.br/tipos-de-requerimento-mineral/>. Acesso em: 23 jul. 2024.

GOOGLE EARTH. **Base de dados Google Earth**. 2024. Disponível em: <https://www.google.com.br/earth/>. Acesso em: 12 jul. 2024.

GUEDES, André Dumans. Lutas por terra e território, desterritorialização e território como forma social. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 23-44, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/5102>. Acesso em: 5 ago. 2024. DOI: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2016v18n1p23>.

IBGE. **Hidrografia (shapefile)**. 2017. Disponível em: <https://forest-gis.com/download-de-shapefiles>. Acesso em: 26 jan. 2024.

IBGE. **Malha Municipal (shapefile)**. 2022a. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/malhas-territoriais/15774-malhas.html>. Acesso em: 26 jan. 2024.

IBGE. **Micro_RH (shapefile)**. 2024. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/geociencias/downloads-geociencias.html?caminho=informacoes_ambientais/estudos_ambientais/bacias_e_divisoes_hidrograficas_do_brasil/2021/Divisao_Hidrografica_Nacional_DHN250/vetores/. Acesso em: 15 jul. 2024.

IBGE. **Panorama do Censo 2022**. Brasil, 2022b. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 12 jul. 2024.

ICMBIO. **Parna da Serra do Gandarela (shapefile)**. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/mata-atlantica/lista-de-ucs/parna-da-serra-do-gandarela/parna-da-serra-do-gandarela>. Acesso em: 23 jul. 2024.

IDE. **Bancos de Dados - Unidades de conservação estaduais (shapefile)**. 2010. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1701/>. Acesso em: 12 jul. 2024.

IPHAN. **Bancos de Dados - Patrimônio Arqueológico (shapefile)**. 2024a. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1701/>. Acesso em: 12 jul. 2024.

IPHAN. **SICG - Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão: Bem Material - Pesquisar Bem**. 2024b. Disponível em: <https://sicg.iphan.gov.br/sicg/logado>. Acesso em: 12 jul. 2024.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2020.

JOSÉ, Oiliam. **Indígenas de Minas Gerais: aspectos sociais, políticos e etnológicos**. Belo Horizonte: Edições Movimento Perspectiva, 1965.

KAPP, Silke. Entrevistas na pesquisa sócio-espacial. In: KAPP, Silke; BALTAZAR, Ana Paula (ed.). **Moradia e outras margens**. Belo Horizonte: MOM, 2021. v. 2, p. 95–116.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANGFUR, Hal. Mapeando a conquista. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, Ano XLVII, n. 1, p. 30–47, 2011.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, p. 366–420, 1990.

MARQUEZ, Renata. **Geografias portáteis: ensaio geográfico de crítica de arte**. Belo Horizonte: Editora Piseagrama, 2019.

MARQUEZ, Renata Moreira. Quase-etnógrafa-etc. **Revista Mundaú**, n. 9, p. 209–233, 2020.

MBEMBE, Achille. The Power of the Archive and its Limits. In: HAMILTON, Carolyn et al. (org.). **Refiguring the Archive**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2002. p.

19-27. Disponível em: http://link.springer.com/10.1007/978-94-010-0570-8_2. Acesso em: 7 mar. 2024.

MEIO SÉCULO DE TRANSFORMAÇÕES EM ANTÔNIO PEREIRA CONTADO PELA HISTÓRIA DE MARLI RODRIGUES. Instituto Guaicuy, 2024. (04:23). Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5CpWziUoj_c. Acesso em: 2 maio 2025.

MELLO, Suzy de. **Barroco Mineiro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

MONTI, Eduarda. **MINAS GERAIS TERRA INDÍGENA: um estudo sobre a ocupação territorial histórica indígena e sua relação com o surgimento das cidades mineiras**. 2022. 184 f. Monografia - Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

MORAES, Fernanda Borges de. **A rede urbana das Minas coloniais: na urdidura do tempo e do espaço**. 2005. 326 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. **Entrevista concedida ao documentário Muita terra para pouco índio**. Entrevistador: Bruno Vilela e Sérgio Lobato. Amazon Picture, 2018.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, adaptado do mapa de Curt Nimuendaju (1944)**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró Memória, IBGE, 1981. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=214278&view=detalhes>. Acesso em: 5 jul. 2024.

OIT. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>.

OURO PRETO. **Santuário Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias**. 2024. Disponível em: <https://www.ouopreto.com.br/atrativos/religiosos/igrejas/santuario-de-nossa-senhora-da-conceicao-de-antonio-dias>. Acesso em: 15 jul. 2024.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Silvio Coelho dos (org.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: EdUFSC, 1985. p. 17–30. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/contexto-e-horizonte-ideologico-reflexoes-sobre-o-estatuto-do-indio>. Acesso em: 23 maio 2024.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47–77, 1998.

PORTUGAL. **Alvará Régio de 30 de julho de 1609**. Gentios da terra são livres. Lisboa, 1609. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/8295780/mod_resource/content/1/Leis%20de%201609%20e%201611.pdf. Acesso em: 2 ago. 2024.

PORTUGAL. **Lei de 10 de setembro de 1611**. Lisboa, 1611. Disponível em: <https://transfontes.blogspot.com/2009/12/lei-de-10-de-setembro-de-1611.html>. Acesso em: 5 ago. 2025.

PRADO, Luma Ribeiro. **Cativas Litigantes: Demandas indígenas por liberdade na Amazônia Portuguesa [1706-1759]**. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante, 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Distrito de Antônio Pereira**. Ouro Preto, 2025a. Disponível em: <https://www.ouopreto.mg.gov.br/turismo/distrito/147>. Acesso em: 5 maio 2025.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Distrito de Miguel Burnier**. 2025b. Disponível em: <https://www.ouopreto.mg.gov.br/turismo/distrito/42>. Acesso em: 5 maio 2025.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Distrito de São Bartolomeu**. 2025c. Disponível em: <https://www.ouopreto.mg.gov.br/turismo/atrativo-item/814>. Acesso em: 5 maio 2025.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Dossiê de Tombamento do Conjunto Urbano de São Bartolomeu**. Ouro Preto. 2007. Disponível em: https://www.ouopreto.mg.gov.br/turismo/arquivos/dossies/Dossi%C3%AA%20de%20Tombamento_Conjunto%20Urbano%20de%20S%C3%A3o%20Bartolomeu_atualizado%202023.pdf. Acesso em: 20 maio 2025.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Dossiê de Tombamento do Núcleo Histórico de Ouro Preto, MG - Parte 1**. Ouro Preto, 2010. Disponível em: https://www.ouopreto.mg.gov.br/turismo/arquivos/dossies/Dossi%C3%AA%20de%20Tombamento_N%C3%BAcleo%20Hist%C3%B3rio%20de%20Ouro%20Preto_Parte%20I.pdf. Acesso em: 10 abr. 2025.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Infraestrutura de Dados Espaciais do Município de Ouro Preto IDE-OP (shapefile)**. 2024. Disponível em: <https://webgis.ouopreto.mg.gov.br/>. Acesso em: 11 jul. 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OURO PRETO. **Resolução nº 01/2022, de 13 de maio de 2022 do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COMPIR)**. Dispõe sobre o reconhecimento de cidadãos ouro-pretanos pelos serviços prestados ao Município de Ouro Preto. Ouro Preto, 2022. Disponível em: <https://www.ouopreto.mg.gov.br/transparencia/index.php?tipo=21&q=compir&ano=&page=pesquisa-diario>. Acesso em: 11 abr. 2025.

PRIETO, Gustavo. Nacional por usurpação: a grilagem de terras como fundamento da formação territorial brasileira. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino De (org.). **A grilagem de terras na formação territorial brasileira**. São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2020. p. 131–178.

PRIORE, Mary del. **Histórias da gente brasileira: colônia**. São Paulo: Leya Editora Ltda, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73–117.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1988.

RENGER, Friedrich E. Primórdios da cartografia das Minas Gerais (1585 - 1735): dos mitos aos fatos. In: VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage de (org.). **História de Minas Gerais: as minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. v. 1, p. 103–126.

RESENDE, Maria Leônia Chaves De. Devassa da vida privada dos índios coloniais nas vilas de El Rei. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 30, n. 2, 2004. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1316>. Acesso em: 16 jul. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves De. **Gentios brasílicos**: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003a. 388 f. Tese (Doutorado em História) - UNICAMP, Campinas, 2003.

RESENDE, Maria Leônia Chaves De. Minas mestiças: índios coloniais em busca da liberdade no século do ouro. **Cahiers des Amériques latines**, França, n. 44, p. 61–76, 2003b.

RESENDE, Maria Leônia Chaves De; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 5–22, 2007.

Ressurgimentos Originários: coletivo Borum-Kren. Ouro Preto: LEIA Observatório Ambiental, 6 mar. 2023. 1 vídeo (4min36s). Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rOmofaEGHL8>. Acesso em: 8 abr. 2025.

Ressurgimentos Originários: dificuldade de ser reconhecido. Ouro Preto: LEIA Observatório Ambiental, 6 mar. 2023. 1 vídeo (4min36s). Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7laH2134m8s>. Acesso em: 8 abr. 2025.

Ressurgimentos Originários: ligação com o território. Ouro Preto: LEIA Observatório Ambiental, 6 mar. 2023. 1 vídeo (4min36s). Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AcOXMj7wqXA>. Acesso em: 8 abr. 2025.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil [ebook]. 1. ed. São Paulo: Global Editora, 2014. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br/Leitor/Publicacao/184682/epub/0?code=Jq3R9QzB/3dbGs3ZpH3nQmXSKXnG4TyAWVQZ6IHTK36FcEkEr0J61ICxNeEgF9bfNtV8naJRExklQAL7Z4Hjog==>. Acesso em: 16 maio 2024.

RIBEIRO, Núbia Braga. **Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII**. 2008. 405 f. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PASSEIOS OURO PRETO. **São Bartolomeu representa o Brasil mundialmente**. Passeios Ouro Preto, 2021. Disponível em: <https://passeiosouropreto.com.br/sao-bartolomeu-representa-o-brasil-mundialmente/>. Acesso em: 15 maio 2025.

SARTORI JUNIOR, Dailor. **Pensamento descolonial e direitos indígenas:** uma crítica à tese do “marco temporal da ocupação. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

SENNA, Nelson. Sobre Ethnografia Brasileira: Principaes povos selvagens que tiveram o seo “habitat” em territorio das Minas Geraes. **Arquivo Publico Mineiro**, Belo Horizonte, v. 25, p. 337–355, 1937.

SENNA, Gabriel de Melo; CARNEIRO, Karine Gonçalves; DE SOUZA, Tatiana Ribeiro. A gestão mineral do risco analisada sob a governamentalidade neoliberal: as Zonas de Auto Salvamento (ZAS) no distrito de Antônio Pereira, em Ouro Preto/MG. In: XX ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL – ENANPUR, 2023, Belém. **Anais** [...]. Belém, 2023. Disponível em: <https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2023/05/st11-05.pdf>.

SOARES, Josarlete Magalhaes. **Das Minas às Gerais:** um estudo sobre as origens do processo de formação da rede urbana da Zona da Mata mineira. 2009. 235 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/RAAO-7RUJGJ>.

TARU NAK. Ouro Preto: Danilo Borum-Kren, 4 mar. 2025. 1 vídeo (5min55s). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RGcfvpFukTA>. Acesso em: 21 abr. 2025.

UM LUGAR BORUM KREN (teaser). Ouro Preto: Navalha Produtora Audiovisual, 5 mar. 2025. 1 vídeo (4min58s). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l8FTqvcjBzQ>. Acesso em: 12 jun. 2025.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

VALE. **Institucional Complexo Mariana.** Youtube: 03min11s, 2025a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PW3e2ABz9qs>. Acesso em: 26 maio 2025.

VALE. **PAEBM: Mina Timpopoba.** 2025b. Disponível em: <https://vale.com/pt/esg/paebm>. Acesso em: 1 jun. 2025.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia**. 2010. 478 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Os Últimos Carijós: Escravidão Indígena em Minas Gerais: 1711-1725. **Revista Brasileira de História**, Brasil, v. 17, n. 34, p. 165–181, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Indígena. [S. l.]: **n-1 edições**, 2023. Disponível em: <https://medium.com/n-1-edi%C3%A7%C3%B5es/ind%C3%ADgena-eduardo-viveiros-de-castro-6f2cddcd7826>. Acesso em: 14 mar. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é". In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. Brasil, Ed. Instituto Socioambiental, 2006.

WERNECK, Gustavo. **São Bartolomeu perde eleição das melhores vilas turísticas do mundo**. Belo Horizonte, 2021. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/turismo/2021/12/02/interna_turismo,1327803/sao-bartolomeu-perde-eleicao-das-melhores-vilas-turisticas-do-mundo.shtml. Acesso em: 18 maio 2025.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado) - Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2018.