



O povo das matas na rede do terreiro: firmando o ponto para os Caboclos da umbanda e da quimbanda

Jean Filipe Favaro¹

Hieda Maria Pagliosa Corona²

João Daniel Dorneles Ramos³

Resumo

Este trabalho tem por objetivo analisar as relações dos coletivos afroreligiosos com os actantes Caboclos. A etnografia que compõe esse escrito é oriunda dos estudos que ocorrem no terreiro Abaça de Oxalá, que é composto pelo cruzamento das *linhas* de quimbanda, umbanda e candomblé, dirigido pelo Pai Aldacir de Oxaguiã, localizado em Pato Branco-PR. O local é campo de estudos etnográficos desde o ano de 2016 até a data presente. Os Caboclos são mestres espirituais indígenas que se manifestam nos *lados* da umbanda (*linha da direita*) e quimbanda (*linha da esquerda*), e trazem o devir-indígena na pessoa afroreligiosa, por meio dos seus nomes (Guaraci, Tupinambá, Jurema, entre outros), das incorporações nos médiuns, dos seus *pontos cantados* e *riscados*, dos saberes transmitidos, do agenciamento dos vegetais, e de múltiplas formas. No Abaça de Oxalá a *linha* dos Caboclos também é nominada de *povo das matas*, e na umbanda esses entes cruzam suas presenças nas *giras* com outras *linhas*, como a dos Pretos-velhos, falangeiros de Ogum e Orixás nagôs. Na quimbanda esse *povo* emerge pela identificação de Caboclos quimbandeiros, ou Exus e Pombas-giras das matas. Também existem Caboclos que podem transitar entre os *lados* (*direito* e *esquerdo*), tal como, por exemplo, o Caboclo Arranca-Toco, Cobra-Coral e Treme-Terra. Entendemos o terreiro como um ponto de encontro das diferenças, uma *encruzilhada* que exprime resistência e multiplicidade, destacada pelo modo multidimensional de entrar em conexão com formas cosmo-ontológicas diferentes. Essa *encruzilhada* é aberta para o *povo das matas* firmar seu *ponto* em aliança/cruzamento com outros *povos* (das *almas*, das *águas*, da *encruzilhada*, entre outros) da rede do terreiro, promovendo bem-estar e curas com memórias, saberes e práticas ancestrais que são atualizadas pelos *trabalhos*. Nessa conjuntura, a presença indígena dos Caboclos fomenta a fuga do “rosto” branco impresso na lógica colonial presente no município, imerso em narrativas intolerantes e higienistas, que invisibiliza e/ou apaga a memória e os saberes inscritos nos fazeres das populações não ocidentais que nele habitavam e habitam.

Palavras-chave: Caboclos, encruzilhada, umbanda, religiões afro-brasileiras, afro-indígena

I

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (UTFPR – campus Pato Branco), e-mail: jeanfilipe.favaro93@gmail.com, fone (46)991370667.

² Socióloga, Professora Doutora no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (UTFPR – campus Pato Branco), e-mail: hiedacorona@gmail.com, fone (46)991120900.

³ Antropólogo, Pós-Doutorando em Antropologia Social (PPGAS, Bolsa Jacques Gutwirth - PNPd Capes, 2017), na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e-mail: jodorneles@gmail.com, fone: (51) 83253714.

Introdução

As caboclas e caboclos são concebidos como espíritos de ancestrais indígenas. Estes entes já eram cultuados em candomblés de caboclo, catimbós juremeiros, e nas macumbas cariocas antes da difusão da umbanda e da quimbanda. Suas presenças são identificadas nas mais variadas morfologias de coletivos religiosos afro-brasileiros, contudo, para a religião umbandista são actantes⁴ indispensáveis para agenciamento dos *trabalhos*⁵. Tanto que, foi o Caboclo das Sete Encruzilhadas do médium Zélio Fernandinho de Moraes que institucionalizou a umbanda enquanto religião oficial. (Oliveira 2004; Carneiro 2008).

Neste texto os caboclos(as) são apresentados como potências indígenas que se cruzam ou se articulam em diferentes escalas com referenciais de matriz africana, do catolicismo popular, do kardecismo, da magia europeia, e outros modos de existir não-ocidentais que se encontram nas *encruzilhadas* dos terreiros. A relação afro-indígena que se expressa na manifestação dos caboclos na cosmopolítica afrorreligiosa não se reduz ao indígena e nem ao africano, não se fundem como uma miscigenação, mas seguem como singulares e plurais (Anjos 2006; Goldman 2015; Ramos 2019).

Nesse texto a *encruzilhada* não é apenas um lugar onde avenidas e ruas se encontram, mas é a substância ontológica que baliza os agenciamentos afrorreligiosos: os caminhos da vida (amorosos, da saúde, da prosperidade), os cruzamentos, o corpo, os *pontos de força*⁶, os *trabalhos*, as *linhas*⁷, entre outros (Anjos 2006). Todos os pontos de encontros dos elementos de diferentes naturezas que são agenciados, são *encruzilhadas* que conformam um modelo cartográfico pelo qual é traduzido todo movimento das dimensões que configuram o cosmos.

Nos encontros entre mundos africanos e indígenas na cosmologia de religiões afro-brasileiras, em todo o momento estamos tratando de cosmopolíticas, pois, “são regimes de existência que estão em jogo” (Anjos; Oro 2009: 48). A cosmopolítica nessas relações também é entendida como a relação entre actantes humanos e não humanos, numa concepção ontológica substancialmente diferente das interpretações científicas modernas e cartesianas sobre o cosmos (Stengers 1997).

⁴ Os actantes são tanto os humanos quanto os não-humanos (espíritos, vegetais, animais, minerais, lugares) que agenciam a rede (Latour 2012).

⁵ Categoria *êmica* que diz respeito a todo tipo de agenciamento dentro dos coletivos religiosos afro-brasileiros. Vale ressaltar que todo termo êmico será destacado em itálico no percurso do texto.

⁶ Lugares sagrados, como *encruzilhadas*, *matas*, rios, praias, cachoeiras, *calungas* (cemitários), brejos, entre outros.

⁷ As *linhas* são agrupamentos de espíritos.

Nessa conjuntura, este trabalho tem por objetivo analisar as relações dos coletivos afrorreligiosos com os actantes caboclos. A etnografia que compõe esse escrito é oriunda dos estudos que ocorrem no terreiro Abaça de Oxalá, que é composto pelo cruzamento das *linhas* de quimbanda, umbanda e candomblé localizado em Pato Branco-PR, dirigido pelo Pai Aldacir de Oxaguiã, homem, negro, de 45 anos. O local é campo de estudos etnográficos desde o ano de 2016 até a data presente⁸. Os integrantes da *corrente* do terreiro (corpo de filhos de santo), assim como as entidades incorporadas no Pai Aldacir e médiuns do local (que falam, ensinam e promovem agenciamentos) também são porta-vozes⁹ dessa pesquisa¹⁰. Além da etnografia afrorreligiosa, essa pesquisa é alicerçada pela Teoria Ator-Rede com diálogos com a Filosofia da Diferença e a Perspectiva Decolonial.

Além dessa introdução e das considerações finais, o texto se encontra articulado em duas sessões. A primeira expressa de modo geral as articulações dos caboclos(as) nos diversos coletivos afrorreligiosos, em especial, em suas presenças nas macumbas e nas umbandas. A segunda adentra com maior profundidade no contexto etnografado, evocando os modos de agenciamentos junto aos caboclos no Abaça de Oxalá, com análises concernentes aos cruzamentos, devires e pluralidades que se encontram na cosmopolítica da relação afro-indígena.

A presença e cruzamento dos caboclos nos coletivos afrorreligiosos

De modo geral, os coletivos afrorreligiosos são conformados pelo cruzamento da cosmológica de matriz africana com influências de referências do catolicismo popular, da magia europeia, do kardecismo, e também indígena de diversas etnias, em diferentes arranjos que são relativos às peculiaridades de cada lugar e espécie de culto. Por exemplo, o catimbó juremeiro nordestino, ou aqueles que foram engendrados nas zonas de pajelança, tais como o terecô e babaçuê, possuem referências indígenas de forma expoente alicerce e dinâmica dos *trabalhos*. Já nos coletivos de matriz banto, em especial nos candomblés de caboclo e nas macumbas

⁸ Cujo estudo engendrou a produção de uma dissertação de mestrado, e segue sendo estudado para composição da tese de doutorado

⁹ Um porta-voz é um mediador da rede, pelo qual transitam ações e significados, está em constante ação, seu discurso revela o coletivo, evoca jurisdições e controvérsias, pela palavra age coletivamente, conectando e conformando a rede, tal como explicita Latour (2012: 65) “o que entra deles, não define o que sai. Mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam”.

¹⁰ Os eventos presenciados foram registrados em diários de campo, notas, fotografias, e analisados etnograficamente. Foram empregados nomes fictícios para identificação dos actantes humanos que emergem no decorrer do texto, com exceção do Pai Aldacir e *Cambone Iva*, que solicitaram o uso de seus nomes nos escritos.

cariocas, as influências cosmológicas indígenas se fazem presentes em diferentes configurações (Bastide 1971). No catimbó juremeiro existem influências africanas articuladas à elementos de tradições indígenas do toré e da feitiçaria europeia.

Existem potências cósmicas que se fazem presentes no catimbó que são bastante similares aos da umbanda, inclusive com os mesmos nomes, que transitam entre si de formas explícitas e implícitas, tal como a manifestação dos caboclos, pontos cantados e riscados, e a presença da entidade Zé Pelintra, guia espiritual bem requisitado em ambos os coletivos (Cumino 2010). Já os candomblés de caboclo e as macumbas são destacados por possuírem práticas abertas a influências externas e frequentes trânsitos interculturais. Esses coletivos radicalizaram processos de cruzamentos, combinações e encontros das divindades indígenas e suas concepções, que foram iniciados pelas nações congo e angola. Por exemplo, Tupã a divindade mais poderosa foi associado a Zambi ou Oxalá, Iara a divindade das águas foi associada à Iemanjá, Caramuru, divindade do trovão foi associado a Xangô (Carneiro 2008).

Actantes de origem indígena como o Santo da Cobra, Juremeiro, Martim-Pescador, Tupã, Tupinambá, emergiram nos coletivos de origem banto possibilitando que os espíritos nominados caboclos adentrassem concomitantemente, por meio das sessões específicas para eles, nas quais se manifestaram como respeitáveis almas indígenas que se apresentavam por diversas cognominações, tais como Caboclo Jaci, Cabocla Jurema, Caboclo 7 Flechas, Caboclo Ventania, Caboclo Pedra Preta, Caboclo Mato Verde, Caboclo Tupinambá, Caboclo Rompe-Mato, Caboclo Sultão das Matas, Caboclo Guaracy, Caboclo Guarani, Caboclo Aimoré, etc. (Carneiro 2008).

Carneiro (2008) alega que a manifestação de espíritos ancestrais indígenas, que são os caboclos, possibilitou que os coletivos onde ocorriam estas manifestações fossem penetrados pelo espiritismo kardecista, inclusive na adoção de alguns conceitos espíritos, tais como a prática da caridade, karma e noções de espíritos mais evoluídos e outros mais atrasados numa escala evolucionista, contudo, interpretados sob a égide de uma racionalidade de matriz africana, como aponta Negrão (1996).

Em linhas gerais, pode-se mencionar que as formas dos indígenas brasileiros pela manifestação dos caboclos, mobilizam práticas de pajelança em diferentes escalas, atualizando memórias e práticas ancestrais envolvendo o uso de elementos vegetais e seus produtos, para produção de banhos, defumações, oferendas, beberagens, e do fumo sagrado. Existe também a presença do maracá, penachos e cocares que caboclos incorporados em seus *cavalos* usam para encadear a imagem do indígena (Cumino 2015). A quantidade e intensidade de práticas

oriundas da pajelança varia de acordo com cada coletivo religioso afro-brasileiro, pois cada templo é singular e mantém suas próprias conexões (Barbosa Neto 2012).

A influência da cosmologia indígena, nos diferentes arranjos que se configura em cada segmento afroreligioso e lugar, atua de modo expoente nos diversos *trabalhos* possibilitando agregar um maior número de humanos e não-humanos na dinâmica da magia de origem africana (Bastide 1971; Concone 1973). Com a ascensão dos coletivos umbandistas, a difusão do culto aos caboclos também ocorreu e, penetrou em cultos de matriz iorubana e jêje concomitantemente. O orixá Oxóssi, o orixá nagô rei e caçador, frequentemente associado à floresta e sua dinâmica, passou a ser concebido como autoridade máxima do culto aos caboclos, é o orixá que todos os caboclos prestam reverências (Cumino 2010). Algumas vezes, tal como no terreiro do Pai Aldacir, este orixá é anunciado como Caboclo Oxóssi, em razão de ser caçador das matas e dos atributos indígenas que agregou no Brasil. Destarte, com esta expansão, novas modalidades afroreligiosas surgiram, tal como o umbandaime, por exemplo, na qual se encontram elementos da religião umbandista, o culto aos orixás e aos caboclos, cruzados com a doutrina professada pelos adeptos da religião santo daime, onde o aspecto central do culto se dá no sacramento do consumo à ayahuasca (Cumino 2010).

O terreiro Abaça de Oxalá é sustentado pela umbanda traçada e pela quimbanda, cuja prática de umbanda possui muita similaridade com os rituais das antigas macumbas cariocas, se distanciando em alguns aspectos dos modelos doutrinários da umbanda branca, difundida pelo médium Zélio Fernandinho de Moraes. De todo o modo, existem referenciais indígenas que mobilizam diversas situações e agenciamentos do coletivo. Assim, para situarmos com maior clareza sobre as características indígenas e o culto aos caboclos que existe no local, iremos mobilizar alguns elementos constituintes da macumba carioca e da umbanda em suas pluralidades de concepções, antes de adentrarmos nas peculiaridades do processo etnográfico. Pois, entendemos que tanto a macumba quanto a umbanda em seus primórdios permitiram ancorar e difundir o culto aos caboclos e diversas memórias e referências ancestrais indígenas no que temos atualmente como umbanda e quimbanda.

Os cruzamentos de (cosmo)lógicas nas macumbas desconheceu qualquer limitação ou regra para conectar seus actantes com os atores, elementos, práticas e valores de diferentes naturezas e mecanismos¹¹ (Ramos 2001). As macumbas eram destacadas por elementos angola-

¹¹ Carneiro (2008) aponta que as religiões de matriz africana no Rio de Janeiro, chamavam-se majoritariamente de Candomblés, como ocorria na Bahia. Muitos Candomblés se misturaram com elementos bantos de tradições já existentes no Rio de Janeiro, tais como o culto aos ancestrais identificados como cabula (Costa 1983), e engendraram a macumba carioca, nome pelo qual os coletivos afro-brasileiros cariocas passaram a ser

congoleses, nagôs, indígenas e elementos da feitiçaria medieval. Dentre os elementos angola-congoleses, se destaca o culto aos *eguns* (almas)¹².

As macumbas também eram caracterizadas pela presença de atabaques, macumbas, tambores, dentre outros instrumentos rítmicos de origem africana. As sessões espirituais eram sempre conduzidas por um caboclo, preto-velho, exu, ou espírito de outra denominação. A palavra macumba passou a ser associada ao africanismo, mas também se tornou um termo genérico no imaginário popular brasileiro, no qual toda a espécie de rituais e práticas mágicas, não necessariamente de origem negra, passou a ser identificada com esta cognominação (Ramos 2001). Com a deterioração do sentido inicial da palavra macumba, a mesma também passou a ser empregada popularmente de modo pejorativo, negativo, como sinônimo de magia maléfica e maldade. Destarte, os terreiros de macumba deixaram de ser identificados enquanto tal, pois com a ascensão da umbanda a partir da classe média, e com o prestígio social e religioso que a mesma passou a representar em território brasileiro, gradualmente as macumbas passaram a ser reconhecidas e identificadas como umbandas em sua grande maioria (Cumino 2010; Oliveira 2004).

A macumba, que agregava em sua rede as lógicas de matriz africana, indígenas, católicas e mágicas, cedeu o substrato necessário para proliferação da umbanda como religião. Diversos terreiros de macumba aderiram e se articularam com os modelos rituais umbandistas. Entretanto, muitos templos não aderiram por completo aos postulados de ordem doutrinária e litúrgico-ritualística, estabelecidos pelos representantes mais intelectualizados da umbanda perante a sociedade civil e, assimilaram a umbanda por meio de seus próprios termos e preceitos, sem necessariamente embranquecer ou abrir mão da lógica africana que permeia suas redes (Negrão 1994; Cumino 2010).

Apesar das profundas e inegáveis raízes nos rituais de macumba¹³, o início da umbanda enquanto religião fundamentada e organizada é datado no dia 15 de novembro de 1908, fundada

identificados (Augras 1983). Prandi (1990) alega que a macumba “poderia ter sido perfeitamente denominada candomblé, desde que se deixassem de lado os modelos minoritários de candomblés nagôs da Bahia, que monopolizaram a atenção dos pesquisadores desde 1890” (Prandi 1990: 53). As macumbas também foram difundidas em São Paulo e Minas Gerais (Carneiro 2008).

¹² Os elementos nagôs são evidentes por meio da presença do culto aos orixás e no modo em que os sacrifícios de animais são operados. Os elementos indígenas emergem pela presença dos caboclos, bem como por meio de elementos da mitologia tupi-guarani, da utilização de bebidas alcólicas, tabaco e ervas defumadas durante os rituais. A feitiçaria medieval é destacada no culto aos santos católicos repletos das “rezas fortes” e concepções espirituais do catolicismo mágico que rondava a idade média e o Brasil Colônia, incluindo práticas de diabolismo e bruxaria (Oliveira 2004; Valente 1977; Bastide 1971).

¹³ A identificação de umbanda era atribuída ao ofício sacerdotal de congo-angolezes antes da diáspora negra. Esta atribuição permaneceu nos terreiros de macumba, nos quais os sacerdotes além de serem reconhecidos como *umbandas*, também eram nominados *kimbandas*, *embandas*, ou *quimbandas* (Bandeira 1973). Por influência jeje-

por um médium chamado Zélio Fernandinho de Moraes, afirmando estar sob o direcionamento de um espírito indígena, o saudoso Caboclo das Sete Encruzilhadas. A narrativa alega que Zélio Fernandinho de Moraes participava de um centro espírita kardecista, no qual segundo os registros, entidades espirituais que se manifestavam como escravos negros ou índios/caboclos eram convidados a se retirar, pois eram tidos como atrasados culturalmente, moralmente e espiritualmente. Em uma dessas reuniões houve a manifestação mediúmica do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio de Zélio de Moraes, com um discurso a favor dessas entidades, contra a discriminação e o racismo, anunciando uma nova religião chamada umbanda, cujo lema seria “a manifestação do espírito para a prática da caridade”¹⁴ (Cumino 2010; Oliveira 2003; Brown et al. 1985).

Muitos referenciais nagôs, bantos e indígenas que constituíam a macumba serviram de subsídio para estruturar o movimento umbandista¹⁵. Ramos (2019) aponta que a abertura da umbanda permite um processo que *abre caminhos* para difusão do cruzamento dos caboclos com diversos coletivos¹⁶

é no acontecimento de *abertura da Umbanda* que o espiritismo kardecista também se abre para outras entidades (antes repelidas), como os pretos-velhos e os indígenas. É por esse processo que *abre caminhos* diferenciados, que

nagô posterior, quando as macumbas foram transformadas em umbandas, os sacerdotes destas macumbas passaram a se chamar pais-de-santo, mães-de-santo, babalorixás ou ialorixás (Valente 1977; Ramos 1979). As proximidades do termo umbanda com o das macumbas cariocas são descritas no relato de Leal de Souza (1925), o qual alega que observando a dinâmica ritualística de terreiros de macumba, o sacerdote incorporava uma entidade espiritual chamada “Raphael de Ubanda” e aponta que o Orixá Ogum era louvado aos brados “Viva o general de Umbanda”. Valente (1977) também identificou o uso da palavra umbanda no contexto das macumbas: “Às vezes, tal forma religiosa é chamada de Umbanda, que no Brasil tanto pode designar sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada linha de umbanda, na qual se enquadram quase todas as macumbas cariocas (Valente 1977: 61).

¹⁴ Brown et al., (1985) alega que independente da umbanda ter sido fundada ou não por Zélio Fernandinho de Moraes, os registros da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por ele, apontam os arquivos mais antigos do Brasil de pessoas se identificando enquanto praticantes de umbanda, que com grande labor sistematizaram a mesma enquanto religião oficial.

¹⁵ “Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “Macumba” localizados nas favelas aos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes na “macumba”, considerando os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas” (Brown et al. 1985: 09-12).

¹⁶ Em concomitante com a sedimentação e expansão do movimento umbandista, propagava-se diversos relatos da presença incisiva de espíritos indígenas e de negros velhos que foram escravizados (caboclos e pretos velhos) – que carregavam devires – em variadas sessões espíritas kardecistas em todo o Brasil, que eram rejeitados frente às entidades espirituais mais prestigiadas (médicos, cientistas, padres, professores), pois eram associados ao “baixo espiritismo”. Contudo, muitos dos médiuns que participavam destas sessões espíritas foram atraídos pela umbanda a partir destas manifestações. Igualmente, houveram católicos que não possuíam conexões diretas com a umbanda, que, por meio das faculdades mediúnicas latentes, foram contactados por caboclos e pretos-velhos e conduzidos aos terreiros de umbanda. Médiuns de outros coletivos religiosos afro-brasileiros que não possuíam conexão direta com templos de umbanda passaram a incorporar espíritos que diziam representar a umbanda, tal como ocorreu de modo expoente nas macumbas que se transformaram em terreiros umbandistas (Cumino 2010; Oliveira 2004).

vemos os *cruzamentos* enquanto encadeamentos, como modos criativos de regimes de existência, nos quais se processam aberturas e fechamentos (Ramos 2019: 325).

O crescimento vertiginoso da umbanda permitiu que os diversos terreiros umbandistas se cruzassem com as redes dos candomblés, dos catimbós e das macumbas, sem acatar os preceitos doutrinários estipulados pelas Federações Espíritas Umbandistas que passaram a existir¹⁷. Nessa conjuntura é pertinente apontarmos que nas diversas modalidades de manifestação e nomenclaturas, em diferentes escalas e cruzamentos, os caboclos, memórias e saberes de matriz indígena transitam na umbanda, seja ela com maiores raízes na macumba e matriz africana ou na própria umbanda branca, que foi enunciada por um caboclo. Existe uma indissociável relação afro-indígena nesses coletivos, cruzando os mundos africanos e indígenas, que atualizam memórias de coletivos marginalizados pela modernidade em pessoas de diferentes gêneros, etnias e classes sociais que se agregam às religiões afro-brasileiras (Goldman 2015).

A potência do cruzamento e encontro de cosmo-ontologias de diferentes naturezas, tal como expresso desde o início do capítulo, é constituinte da cosmopolítica afro-brasileira, pois “ela é, sobretudo, a percepção de que mundos diversos, aliados e/ ou conflitantes, podem ser acionados e ligados em séries diferenciadas sem que se crie uma unidade de mundos e de práticas” (Ramos 2019: 310). Nessa cosmopolítica onde se opera continuidades e descontinuidades de referências africanas e ameríndias, a relação afro-indígena se processa “sem precisar cair em uma unidade e nem em uma “idealização” essencialista do que é ameríndio ou do que é africano” (Ramos 2019: 313).

Diferenças, devires e multiplicidades na rede pela mediação dos caboclos

No Abaça de Oxalá os referenciais indígenas são agenciados na rede ao lado de referências de matriz africana pelas *linhas* da umbanda e da quimbanda, ora em momentos distintos, ora em conjunto, que dependem de cada situação. Ao início de uma *gira* aberta (sessão

¹⁷ A partir de 1950, diversos representantes umbandistas dos terreiros oriundos das classes mais pobres da sociedade, se articularam e criticaram o distanciamento da religião de seus aspectos basilares africanos, tais como as práticas de *ebós* e sacrifícios de animais. Dentro da ampla variedade de modos de praticar o culto umbandista, era possível averiguar uma ruptura que retratava dois grandes grupos genéricos. Um grupo se destacava pela maioria dos integrantes que pertenciam à classe média e rejeitavam de modo radical os rituais africanos e indígenas, o outro grupo (cujo porta-voz era Tancredo Silva Pinto, conhecido pelo nome religioso de Tatá Tancredo, ao fundar a Federação Espírita Umbandista (FEU) em 1952.) emergia das classes mais baixas e agregava diversas práticas de matriz africana e indígena em seus rituais, mesmo que seus membros não fossem negros necessariamente (CUMINO, 2010; NEGRÃO, 1994; OLIVEIRA, 2004).

espiritual), Pai Aldacir *abre* com a *linha da direita*/umbanda¹⁸ e depois *vira* a *banda* para a *linha da esquerda*/quimbanda¹⁹. No momento da *linha da direita*, é comum que ele comece incorporando um caboclo, ou um preto-velho, ou um soldado de Ogum. Quando incorpora um caboclo, incorpora o Caboclo Guaraci, que tem veste cocar e uma *guia* (colar) de dentes de porco, e tem sua firmeza com um arco e flecha atrás de sua imagem. Caboclo Guaraci traz consigo uma presença serena, transmite *vibrações*²⁰ de tranquilidade e grande força, bebe cerveja preta e fuma charuto. Quando está *em terra abre a gira* para os filhos da *corrente* (corpo de médiuns) incorporarem entidades umbandistas, que podem ser outros caboclos, pretos-velhos, soldados de Oguns, e até mesmo baianos ou ciganos, e *trabalham* ao lado desta entidade.

Guaraci é um nome tupi-guarani que significa “sol”, e também é o deus-sol da cosmologia tupi-guarani, que criou Jaci, que é a lua (Valgode 2017) – e também se apresenta como um caboclo e cabocla na umbanda. Guaraci em suas manifestações no terreiro, é uma entidade que não é agenciada para incitar *demandas* (ataques espirituais), apenas para se defender das mesmas, ensinando o agenciamento de ervas, frutos, raízes e *favas* (sementes) para as diversas finalidades, banhos, defumações, proteções, chás, entre outros. Também, ensina sobre as formas de atuações dos diversos entes que compõem a *linha das matas*²¹. Quando está *em terra* (incorporado), sempre está acompanhando espiritualmente de outros caboclos, como Cabocla Jurema, Oxóssi, Pena Branca e também Ogum – de acordo com Pai Aldacir, Ogum (que é um orixá africano) e os caboclos sempre *trabalham* em conjunto, e são *linhas* inseparáveis, questão que torna ainda mais complexa e interessante as relações afro-indígenas no terreiro.

O Caboclo Guaraci do Pai Aldacir no Abaça de Oxalá é um actante importantíssimo para mediar uma série de relações que diz respeito à política cósmica da *linha da direita*. É responsável por ser o porta-voz dos orixás da umbanda, em dizer sobre quais os actantes que

¹⁸ A umbanda, ou *linha da direita*, no terreiro é caracterizada principalmente pela presença de potências cósmicas como os orixás nagôs, dos caboclos (indígenas) e pretos-velhos (espíritos anciãos africanos ou afrodescendentes). Quando os orixás recebem sacrifícios de animais rituais, a umbanda cruza com o candomblé nação nagô.

¹⁹ A quimbanda, ou *linha da esquerda*, é destacada pelo protagonismo de exus e pombas-giras. Também existem os caboclos quimbandeiros, que são caboclos exus, ou, caboclos de *esquerda*. De modo geral, a *direita* e a *esquerda* são lados cósmicos da rede onde se processam políticas, saberes, fazeres, estéticas diferenciadas, que podem tanto se cruzar quanto se repelir a depender da situação.

²⁰ *Energias/axés* em estado de movimentação que afetam os sentidos das pessoas presentes no *trabalho*.

²¹ A *linha das matas*, ou *povo das matas*, enquanto agrupamento de espíritos, agrega o espectro de entes das *matas* tanto da *direita* quanto da *esquerda*. Essa *linha* é composta majoritariamente por caboclos.

irão compor o *deitado*²² para os orixás nagôs de um filho da casa, sobre os *trabalhos* que devem ser *arriados* a eles no terreiro, e também é incumbido de fazer o *amaci* e a *firmeza* do anjo da guarda²³ para formalizar um novo integrante da corrente. Seus atributos mediadores entre os orixás nagôs e as pessoas do terreiro, favorece o encontro com referenciais cosmológicos de diferentes matrizes, tal como aponta Ramos (2019: 318) que apresenta os caboclos como intermediários e mensageiros dos orixás, e sua importância imprescindível para promover os agenciamentos afrorreligiosos:

Sem os intermediários – os diversos espíritos e as diferentes *energias* –, a *religião* não realiza a sua potência. A Linha Cruzada conecta as diferenças não para formar uma unidade, mas para manter as diferenças intensivas, enquanto tais: nada se faz sozinho e nada opera pelo uno, há as ligações e há os distanciamentos possíveis. O *cruzamento* possibilita que em uma *pedreira dos índios* possa ser feito *trabalho* para Xangô.

São variados os momentos em que os cruzamentos podem ser visualizados, assim como suas diferenças. Interessante o exemplo de um *ebó* de legume²⁴ que Pai Aldacir agenciou para cliente se libertar da perturbação de *eguns*, que foi *arriado* para todo o *povo das matas*, tanto para os caboclos da *linha da direita* e os caboclos da *linha da esquerda*, que apesar de pertencerem às regiões cósmicas de políticas diferenciadas, se cruzaram no *trabalho* para um mesmo objetivo. Enquanto trespassava os legumes no corpo da pessoa, Pai Aldacir evocava nomes divinos como “Oxóssi, Jurema, Tupinambá, Sete Flechas, Cobra Coral”, entre outros caboclos *de direita*, alternando com as evocações de “Exu Rei das Matas, Pomba-gira Rainha das Matas, Exu das Matas, Exu Arranca Toco, Exu Pantera Negra”, entre outros caboclos *de esquerda*.

Na potência intermediária que os caboclos agenciam no coletivo, é pertinente apontar que também existem caboclos que podem transitar entre as *linhas da direita* e da *esquerda*, como por exemplo, os caboclos Arranca Toco, Cobra Coral, Treme Terra, Bugre e Pedra Preta, que podem ser de *direita* ou de *esquerda*, a depender da necessidade ou afinidade com a pessoa.

²² *Deitado, borí* ou *camarinha*, é um ritual para firmar no corpo de um iniciado uma potência cósmica. A pessoa passa uma noite ou um dia deitado na esteira de palha com oferendas sobre sua cabeça. Se trata de um rito iniciatório de grande importância na política cósmica da *linha da direita*.

²³ São rituais realizados em conjunto pelo Caboclo Guaraci incorporado. O *amaci* diz respeito ao *trabalho* onde se lava com ervas específicas e outros elementos (*wají*, banha de *orí* e outros) a cabeça da pessoa que está integrando ao terreiro, para lhe formalizar como participante da *corrente* da *casa*. Na sequência seu anjo da guarda é *firmado* com uma vela de sete dias (ritual com origens no catolicismo popular), e recebe as *guias* (colares de conta).

²⁴ *Ebó* é um ritual de matriz ioruba que possui diferentes significados para cada terreiro e vertente. Para Pai Aldacir o “*ebó* é uma limpeza”, a base de alimentos pertencentes às entidades, contendo sete tipos de cada ingrediente, que são trespassados ritualmente no corpo da pessoa, cuja mobilização *limpa* a pessoa de malefícios múltiplos.

Certa ocasião o Caboclo Guaraci do Pai Aldacir falava a um filho da *corrente* que ele *carregava* (tinha em seu enredo espiritual) o Caboclo Arranca Toco, e dizia que ele “*trabalha* muito com as raízes e os remédios feitos com elas. Mas se ele vier na *esquerda*, ele é feiticeiro, um exu, e *trabalha* com as *mirongas* dos ossos enterrados, e faz muita *mandiga* com sapo e lagartixa seca”. Vale ressaltar que apesar de se tratar da mesma potência cósmica, ela se torna singularizada em *passagens* diferenciadas. Na *passagem* como caboclo de *direita* se apresenta como um expoente curador, já enquanto caboclo de esquerda, se mantém curandeiro, mas com seus atributos íntimos com a agressividade da feitiçaria realçados. No caso mencionado, o caboclo ainda não tinha se apresentado em qual passagem iria *trabalhar* com seu filho, e se encontrava numa *encruzilhada* aberta às possibilidades plurais e idiossincráticas de distintas manifestações.

Anjos (2006) ao analisar o “jogo das diferenças” de uma “mesma” potência cósmica que se desloca de uma *linha* para outra (umbanda, batuque e linha cruzada) nos complexos rituais afroreligioso, afirma que “em lugar de uma identidade definida e precisa correspondendo ao nome de uma divindade, a linha cruzada apresenta uma multiplicidade para um nome-intensidade em metamorfose” (Anjos 2006: 18). Essa concepção da existência, na qual as diferenças se encontram, que podem se cruzar ou se repelir, sem uma partição ontológica rígida, se trata do modelo da *encruzilhada*, que se expressa “como um ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades” (Anjos 2006: 21).

Ramos (2019) também analisa essas diferentes passagens de uma mesma entidade a partir do Caboclo das Sete Encruzilhadas da Mãe Jalba, de um terreiro de umbanda, batuque e linha cruzada rio-grandense, apontando a pluralidade que não se reduz numa identidade fixa:

Cada intensidade é diferente e produz diferenças. O Sete Encruzilhadas, como veremos, *cruza-se*: ele é caboclo da Umbanda, mas poderá *chegar* ao Batuque, porque, segundo Mãe Jalba, ele *já é quase orixá* e, ainda, *já chega como exu*, na Linha de Exu, na *virada* que ele faz. Aqui, outro elemento de diferenciação ocorre: a possibilidade de um caboclo indígena assumir uma posição no panteão de orixás africanos, sem dividir essas potências de forma estanque. Pois, na *virada* que ele faz, ele se nomadiza entre diferentes *linhas* de atuação: Umbanda, Quimbanda, Batuque [...] Vimos que há os *intermediários*, que são caboclos e caboclas, e que há as *passagens*; e há, ainda, fluxos e *energias* que operam *cruzamentos* nos corpos, nas *Casas*, nos territórios e no Cosmos. (Ramos 2019: 319, 329).

Nessa relação em que diferentes cruzamentos e singularidades são processados na pessoa, junto a saberes e fazeres ancestrais afro-indígenas podemos identificar a manifestação de múltiplos devires, como, por exemplo, o devir-indígena pela relação com todos os caboclos, o devir-animal, trazido pelo Caboclo Cobra-Coral ou Pantera Negra, o devir-vegetal, pelo Caboclo Sete Folhas, Caboclo Samambaia, Cabocla Jurema, Exu das Matas, e também o devir-mineral, pela manifestação do Caboclo Pedra-Preta, Caboclo Pedra-Branca, Caboclo Tremetera. Esses devires se operam na coletividade de associações, em situações concretas junto aos consulentes, pai de santo, iniciados, *pontos cantados*²⁵, *pontos riscados*²⁶, das *matas* e outros *pontos de força*, incorporações, *ebós*, ervas, defumações, agenciamentos de trabalhos múltiplos pelas necessidades de se curar, de se iniciar, de fazer *limpeza*, de *quebrar demandas*, de *abrir caminhos*, entre variadas formas que se encontram na *encruzilhada* do terreiro.

O devir remete a multiplicidades e resistências (Deleuze; Guattari 1980), traduzido numa “experiência radical de alteridade: o ‘outro’ introduzido no ‘mesmo’” (Anjos 2006: 21). A cosmopolítica do devir ocorre quando o actante se desloca de si próprio, para ser afetado por outro ser, território, corpo e forma (Goldman 2006). Nesse movimento é possível romper com “a identidade tida como substancial para construir outro território existencial” (Ramos 2016: 185). Essa experiência pode ser analisada em inúmeras formas, sejam animais, vegetais, mulheres, indígenas, crianças, dentre outras, que não são o homem branco europeu adulto com posses, entendida como afirmação da diferença e subversão do racismo, desterritorializando, continuamente, o rosto branco.

Essa relação afro-indígena na cosmopolítica do devir aciona linhas de fuga em relação ao padrão hegemônico de ser, saber e compor as pessoas, mundos e as paisagens (Goldman 2015), que produz pluralidades formas de existir e resistências à dominação moderna ocidental. Assim, “a relação afro-indígena possui um alto potencial de desestabilização do nosso pensamento” (Goldman 2015: 657). A complexidade desses devires “não precisa necessariamente ser da ordem da identidade, mas pode ser pensada como algo que se torna, que

²⁵ *Pontos cantados* são rezas cantadas para mobilizar uma potência cósmica. Um *ponto cantado* no qual se percebe o cruzamento de referenciais indígenas, africanos e devires animais em concomitante, é o *ponto* do Caboclo Bugre: “Oxalá quem deu a ordem. Omolu foi quem lhe escolheu. Pai Oxóssi brada nas matas. Caboclo Bugre apareceu! Com a sua coral no pescoço, Caboclo Bugre é guerreiro! Ele é filho da Jurema, riscou seu ponto no terreiro. É comedor de carne crua e o seu ponto vem firmar! Saravá Caboclo Bugre! É o chefe deste congá”. Quando uma entidade se identifica com um nome que diz respeito a um estereótipo colonial que inferioriza uma forma minoritária, como o nome “Bugre”, “Mulambo”, “Farrapo”, “Pagão”, entre outros que emergem nos panteões dos terreiros (principalmente na *linha* de exu), significa que é uma entidade “*pesada*” com grande prontidão para enfrentamentos e combates. Caboclo Bugre pode transitar entre os domínios da *direita* e da *esquerda*.

²⁶ Grafias sagradas que acionam as potências cósmicas.

se transforma em outra coisa, diferente do que era, mas que de algum modo, conserva a memória do que se foi [...]” (Goldman 2015: 653)

O município de Pato Branco, em suas narrativas oficiais, omite a presença da religiosidade afro-brasileira, assim como as referências indígenas que contribuíram para a formação do lugar, que apontam que os primeiros que ocuparam o território foram brancos de descendência alemã e italiana há cerca de um século (IBGE 2021). Contudo, existem referenciais que expressam a ocupação kaingang e guarani da região há três mil anos (Pires 1975; Castro 2011, apud Piaia 2021). Piaia (2021) que fez sua dissertação de mestrado junto às mulheres kaingang da Terra Indígena Mangueirinha, que se localiza nas proximidades do município de Pato Branco-PR, explicita que a omissão da presença não branca no território é oriunda da colonialidade que lhe constitui, afirmando que

As realocações e remoções das territorialidades indígenas, derivam dos processos de colonização, pelos conflitos que historicamente desalojaram os povos indígenas pelas políticas de indução territorial estatal, portanto, a presença indígena na região não é recente. A presença indígena na região é imemorial, porém, a ação estatal tem sobrecodificado esses territórios ancestrais [...] Os Kaingang se contrapõem, através de constantes enfrentamentos, às ações coloniais sobre seus territórios. (Piaia 2021: 31, 37).

Além da omissão da presença não ocidental na configuração histórica e estética do município, são diversos os relatos de intolerância religiosa e violências que atravessam o agenciamento de pontos de força como as *encruzilhadas* e *calungas* (cemitérios). A herança ancestral afro-indígena é atualizada pela umbanda e a quimbanda acionada nos terreiros e estendida aos lugares da cidade – pelo agenciamento dos *pontos de força* –. Assim o regime de rostidade, do rosto branco que invisibiliza e/ou apaga a memória e os saberes inscritos nos fazeres das populações não ocidentais que habitam/habitavam o território são desterritorializados (Anjos 2006).

O ponto de *força das matas* é um território que *pertence* a todos os caboclos de *direita* e de *esquerda*, assim como a outras potências cósmicas, como Iroko, Ogum, Ossaim, e também pode mediar relações com diversas outras *linhas* e *povos*. Os caboclos são muito requisitados para *trabalhos* que envolvem curas e proteções para obsessões por almas²⁷, curas diversas e

²⁷ Em certa ocasião precisei *firmar* proteções para uma pessoa que estava recebendo *demandas* de um necromante, então fui orientado pelo Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir para *arriar* uma *ponteira* de proteção de caboclo, sendo que na *esquerda* deveria *trabalhar* com o Exu Rei das Matas e na *direita* com o Caboclo Pena Branca ou Sete Flechas, pois, são entidades que lidam com proficuidade sobre *demandas* com almas. Após três dias o *trabalho* deveria ser *despachado* nas *matas*.

prosperidade. Esses atributos refletem no relacionamento dos religiosos afro-brasileiros com as *matas*²⁸.

Interessante que o *ponto de força* das *matas* atua de modo similar ao ponto de força da *calunga* (cemitério), e assim, também é nominado de *calunguinha* no Abaça de Oxalá. Nas *matas* é possível realizar *trabalhos* com entes da *linha das almas* com tanta potência quanto no *ponto-de-força* da *calunga*. O autor quimbandeiro Coppini (2016) corrobora com essa informação, apontando para os constantes processos de vida e morte dinamizados na variedade biológica e que compõem esses espaços, por exemplo, quando ocorre a decomposição de diversos elementos vegetais, animais e, até mesmo, de seres humanos – tais como os variados cemitérios indígenas que já existiram e existem em meio às florestas densas.

Existem determinados *trabalhos*, realizados na *linha das almas*, cujo *ponto-de-força* expoente se trata da *calunga*, que Pai Aldacir recomenda efetivar nas *matas* (principalmente para os adeptos menos experientes). Essa orientação vale tanto para a segurança física, em razão das violências de racismo religioso que eclodem em *pontos de força* mais abertos aos olhos da população adjacente (como as *encruzilhadas* e *calunga*) quanto para a segurança espiritual, pois, a *calunga* é igualmente um lugar perigoso em nível energético, onde pode ocorrer a presença de *kiumbas* (almas trevosas), vampiros, larvas e cascões astrais que podem afetar negativamente o médium, caso esse não saiba como se *descarregar* após o *trabalho*. Para assegurar que nenhuma entidade destrutiva acompanhe a pessoa que opera os *trabalhos*, as *matas* e suas abundantes atividades biocosmológicas da diversidade de vegetais ali presentes permitem *descarregar* o médium com maior facilidade.

As associações das almas com o ponto de *força das matas* também são identificadas num terreiro etnografado por Barbosa Neto (2012) em Pelotas-RS, no qual, em concepções diferentes do Abaça de Oxalá, as *matas* emergem como um território potencialmente mais perigoso que a *calunga*:

Pai Luis sempre testava o conhecimento dos seus filhos com uma pergunta: “qual é o lugar mais perigoso, o cemitério ou o mato?”. E ele próprio se encarregava de responder: “o mato, sempre o mato, pois os eguns podem usar as sombras das árvores para se esconderem da gente e nos pegarem desprevenidos”. Os chefes que não têm *balé* em casa usam o mato para fazer

²⁸ As etnografias demonstram que as florestas ou os fragmentos florestais acessíveis são indispensáveis para promover o bem-estar da comunidade religiosa afro-brasileira, pois os rituais descritos, pelos quais o *ponto-de-força* das *matas* atravessa em algum momento (total ou parcial) do agenciamento, também são modos alternativos de promover a saudabilidade, a segurança das pessoas e suas relações com o cosmos e com a diversidade de entes.

os seus rituais de homenagem aos mortos, e raramente, ou talvez nunca, o cemitério, exceto para casos que envolvam alguma ação de feitiçaria ou de contra-feitiçaria. De modo geral, trata-se de um lugar em que *respondem* todos os seres sobrenaturais, e, por essa razão, um chefe, quando a sua casa está no mato, deve ter conhecimento suficiente para fazer a *chamada* apenas de alguns desses seres, pois, “na hora em que se chama, todo mundo vem, mas nem todo o mundo deve ficar” (Barbosa Neto 2012: 191).

Nas concepções de identidades fluídas que se metamorfoseiam em diferentes passagens e intensidades, podemos compreender que as *matas pertencem* aos caboclos, assim como eles também são as próprias *matas* e seus actantes. *Otás* (pedras), ossos, penas, e vegetais diversos quando trazidos das *matas* ao terreiro, carregam consigo a rede de actantes daqueles a quem *pertencem* no território coletado. Nas experiências oníricas, os caboclos podem emergir metamorfoseados em formas de animais que vivem nas *matas*, como a Cabocla Jurema, que aparece nos sonhos da filha de santo Iasmin como uma onça pintada. Também é dito que a Cabocla Jurema é o próprio espírito de todas as *matas*.

Nessa conjuntura, é interessante apontarmos a abordagem em redes como uma potência que nos possibilita averiguarmos os jogos das diferenças e pluralidades em que se operam as formas, metamorfoses e saberes-fazer das relações afro-indígenas no terreiro. A abordagem em redes viabiliza que os componentes do coletivo sejam conectados sem um se reduzir ao outro, evitando narrativas absolutas e essencialistas (Latour 1994). Assim, desde a incorporação de um espírito indígena num pai de santo negro, às participações de caboclos em *ebós*, suas coexistências com entidades africanas e de outras matrizes étnicas, suas *passagens* entre as *linhas* distintas com devires e sabedorias específicas em cada situação, e relações que se dão dentro do terreiro e nas *matas*, sempre mediados por uma série de actantes de diversas naturezas e territórios, a relação afro-indígena a partir dos caboclos não se reduz nem ao africano, nem ao indígena, e opera numa *encruzilhada* multidimensional, de uma ontologia de multiplicidade. Nessa relação de encontro entre africanos e indígenas não se leva em consideração seu grau de pureza ou veracidade, “— ou que ele esteja sendo explorado em sua realidade história ou não — pouco importa. O que realmente importa é a virtualidade desse encontro, aquilo que ele poderia ter produzido e que, por isso mesmo, ainda pode sê-lo” (Goldman 2015: 652).

Considerações finais

Seja em enunciados abrangentes de modos genéricos das religiões afro-brasileiras como apresentados na primeira seção do escrito, ou em contextos etnográficos específicos, como o terreiro Abaça de Oxalá analisado na segunda parte do texto, os caboclos emergem como

actantes que se agregam às redes afroreligiosas que cruzam territorialidades de variadas matrizes étnicas, gerando pluralidades e singularidades em cada terreiro. As macumbas, assim como a umbanda, se tratam de territórios que atuam como *encruzilhadas* abertas para que os múltiplos devires possam se manifestar, onde as memórias, saberes e fazeres ancestrais de coletivos marginalizados pela modernidade possam se manifestar com ausência de uma partição ontológica rígida.

Os espíritos indígenas, que são os caboclos, além de serem fundamentais para religiões como os catimbós juremeiros do nordeste, expoentes nos candomblés de caboclo, também dirigiam via incorporação os *trabalhos* nas macumbas e na umbanda. A própria umbanda, que é um coletivo que agrega entes de múltiplas matrizes territoriais, foi legitimada como religião oficial por um caboclo, abrindo espaço para proliferação desses entes nos mais diversos espaços de culto com segurança jurídica e somando maior potência pela articulação com variadas outras forças cósmicas e epistêmes.

No Abaça de Oxalá o Caboclo Guaraci agencia um nível fundamental da rede no que tange às políticas cósmicas da *linha da direita*. Vale ressaltar neste ponto, que mesmo que uma entidade incorpore como singular em seu médium, neste caso o Pai Aldacir, na cosmovisão operante no local, uma entidade nunca está sozinha, e sempre arrasta consigo outras potências cósmicas que agenciam a rede. Também existem agenciamentos dos caboclos da *linha da esquerda*, que são exus, que são encadeados nas possibilidades para promover curas, defesas e também para se manifestar na jornada de algum filho da *corrente*.

Os caboclos não são estanques a um território específico, ou, à cosmologia de algum povo indígena, de um coletivo afroreligioso com maior ou menor associações com referenciais de matriz indígena, à *linha da direita* ou *linha da esquerda*. Eles transitam entre as variadas cosmopolíticas, se singularizando de modo específico em cada contexto, trazendo devires, resistências e modos outros de ser no mundo, que não se reduzem nem ao indígena, nem ao africano, nem a quaisquer outros. São potências que expandem a pluralidade epistêmica e ecológica nas existências, atualizando nos terreiros as memórias ancestrais que são omitidas pelas narrativas totalitárias.

O *ponto de força* das *matas* e os caboclos são indissociáveis, e tal como os segundos, as *matas* agregam uma multiplicidade de relações cosmológicas de diferentes *linhas*, e ecológicas de imensurável complexidade – que não coube para se aprofundar na análise. Contudo, nas *matas* se relacionam humanos, animais, vegetais, minerais, caboclos, orixás, almas, em variados propósitos e interesses, que arrasta sua presença ao terreiro principalmente pelo

agenciamento do *povo das matas*. Este *povo*, do qual os caboclos são os porta-vozes de maior expressão, favorece o deslocamento das pessoas do meio urbano aos bosques e florestas, proporcionando em conjunto, uma “ecologização”²⁹ da vida pela valorização das *matas* em sua riqueza cosmopolítica – questão que pode ser aprofundada com maiores diálogos noutra produção.

A complexidade da relação afro-indígena nos terreiros, por meio dos caboclos, se apresentou de modo similar a uma rede nos termos latourianos, por uma esfera de existência não se reduzir em si mesma enquanto única e absoluta, mas sempre compartilhando mediações entre variados actantes e (cosmo)lógicas e ontologias em diferentes níveis de interação, que atravessam o afrorreligioso, seja pela incorporação ou pelos agenciamentos múltiplos, como “uma experiência radical de alteridade, um outro inserido em si mesmo” (Anjos 2006: 21). Portanto, a presença dos indígenas na rede dos terreiros realça devires, metamorfoses identitárias e resistências micro-políticas ao padrão único de ser, poder e saber do sistema mundo moderno.

Referências bibliográficas

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. 1. Ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura.

AUGRAS, M. 1983. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: EdUSP.

BROWN, Diana. 1985. Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISER*, n. 18, p. 9-42.

CARNEIRO, Édison. 2008. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

²⁹ Tal como diz Latour (2019: 23) “Se trata de ecologizar e não mais de modernizar, talvez se torne possível fazer coexistir um número maior de valores em um ecossistema um pouco mais rico”.

CONCONE, M.H.V.B. 2008. Cura e visão de mundo: In: MAUÉS, R.H; VILLACORTA, G.M. (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.

COPPINI, D. 2016. *Quimbanda: o culto da chama vermelha e preta*. Ed. Esotérica.

CUMINO, A. 2010. *A história da umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. 1980. *Mille plateaux: capitalismo et schizoprenie*. Paris: Les Editions de Minuit.

GOLDMAN, Marcio. 2006. Alteridade e Experiência. *Antropologia e Teoria Etnográfica. Etnográfica*, Vol. X (1), pp. 161-173.

GOLDMAN, Marcio. 2015. “‘Quinhentos anos de contato’: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana*: 21(3): 641-659.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2021. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=411850&idtema=91&search=parana|pato-branco|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao->>>. acesso em: 14 ago. 2021.

LATOUR, Bruno. 2019. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34.

LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. 1. Ed. Salvador: Edufba.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1994. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. Edusp.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, n. 31, p. 76-89.

RAMOS, Arthur. 2001. *O Negro Brasileiro*. Etnografia Religiosa. Rio de Janeiro: Graphia.

RAMOS, João Daniel Dorneles. 2019. Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, 2(36): 307-333.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. 2004. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Editora do Conhecimento.

PIAIA, Eliana. 2021. *Territorialidades acionadas pelo saber-fazer artesanal de mulheres Kaingang da terra indígena Mangueirinha*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2021

PRANDI, Reginaldo. 1990. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*,2(1): 49-74.

QUIJANO, Aníbal. 2007. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. LANDER, E. (org) CLACSO: Buenos Aires.

STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance*. 1. Ed. Paris: La Découverte.

VALENTE, Valdemar. 1977. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3ªed. São Paulo: Ed. Nacional.

VALGODE, Rosa. 2017. *Mito de Rudá*. Disponível em: <<http://terraderuda.org.br/2014/blog/mito-de-ruda/>>. Acesso em 13 nov. 2021.