

**DO ANTROPÓLOGO, A SUA MAGIA:  
entrevista com Vagner Gonçalves da Silva**

***FROM THE ANTHROPOLOGIST, HIS SPELL:  
interview with Vagner Gonçalves da Silva***

---

Rosenilton Silva de Oliveira\*

Vagner Gonçalves da Silva, Professor Livre Docente do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP)<sup>1</sup>, concedeu esta entrevista a Rosenilton Oliveira em junho de 2016, em seu apartamento, em São Paulo. Professor Vagner é reconhecido nacional e internacionalmente pelos estudos, pesquisas e publicações no campo das populações africanas e afro-brasileiras, com destaque para as análises das religiões afro-brasileiras como o candomblé e a umbanda.

Vagner Gonçalves da Silva, “Livre Docente” Professor from the Department of Anthropology at University of São Paulo (USP), gave this interview to Rosenilton Oliveira in June 2016, in his apartment in São Paulo. Professor Vagner Gonçalves da Silva is nationally and internationally recognized for his studies, research and publications in the field of African and Afro-Brazilian populations, especially the analysis of the Afro-Brazilian religions like Candomblé and Umbanda.

**Rosenilton Silva de Oliveira:** *Prof. Vagner, conte-nos um pouco da sua trajetória pessoal e acadêmica. O que o levou para a Antropologia e especificamente para estudar as religiões afro-brasileiras e sua relação com a cultura nacional?*

**Vagner Gonçalves da Silva:** Bom, eu acho que minhas trajetórias pessoal e acadêmica estão muito relacionadas, até porque uma resulta na outra. Então, por exemplo, eu não diria que eu tinha claro que seria antropólogo quando fui fazer o curso de Ciências Sociais na USP; fui fazê-lo porque, na verdade, queria ser jornalista e, naquela época, dizia-se que a melhor forma de você ser jornalista era fazendo um curso de Ciências Sociais, para saber do que estava falando. Aliás, se os jornalistas fizessem isso hoje em dia seria uma maravilha, bastante produtivo. E aí, no Curso de Ciências Sociais, eu descobri a antropologia, foi quando realmente me interessei

---

\* Doutorando em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP, Brasil) e na L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, França). E-mail: roseniltonoliveira@yahoo.com.br

<sup>1</sup> Mais informações sobre publicações e atividades acadêmicas encontram-se disponíveis em: <<http://www.fflch.usp.br/da/vagner>>.

por ela. Concomitantemente, eu estava também conhecendo o candomblé, por intermédio de um amigo que estava se iniciando na religião. Por causa dele, passei a conhecê-la, e ela viria a ser também uma presença constante na minha vida. Então acho que as duas coisas caminharam paralelamente, o meu conhecimento da antropologia e o meu conhecimento da religião. Quando vi que podia unir essas duas coisas do ponto de vista do interesse pessoal e profissional, acabei optando por construir uma carreira, vamos dizer assim, de antropólogo dessas religiões. Então, de uma certa maneira, a minha trajetória acadêmica foi fruto dessas coincidências.

**Rosenilton Oliveira:** *A temática afro-brasileira assume aspectos diversos na sua trajetória, do mestrado à livre-docência: Orixás da metrópole (1995), O antropólogo e sua magia (2000) e Exu Brasil (2013)*<sup>2</sup>. Atualmente o senhor desenvolve o projeto de pesquisa *Encontro de nações: diálogos entre religiosidade afro-brasileira e identidade nacional*. Quais são as linhas mestras dessa pesquisa, quais são as hipóteses de trabalho?

**Vagner Gonçalves:** Na verdade, esse é um projeto bastante amplo, que costumamos chamar de projeto guarda-chuva, pois sob ele cabem outras pesquisas modulares. Tenho, desde 2000, trabalhado nele em diferentes fases. A ideia central é entender o processo de formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras a partir dos diálogos e intercâmbio entre este conjunto de religiosidades e a cultura brasileira. Inclusive, é difícil tratar este conjunto como blocos muito consistentes. Estas religiosidades têm um fluxo de diálogos bastante intenso que dificulta até uma classificação. Diálogos bastante fluidos e variáveis ao longo do tempo. Isso seria uma primeira linha mestra. A segunda é mostrar como as religiões afro-brasileiras acabam influenciando a própria formação daquilo que a gente entende como identidade nacional, ou identidades nacionais, em áreas como a música popular (na definição, por exemplo, do samba e de inúmeros ritmos), as principais manifestações festivas (como o carnaval, os maracatus, afoxés, bumba-meu-boi), as artes plásticas (com autores importantes na definição de uma estética nacional, como, por exemplo, Pierre Verger na fotografia, Caribé nas artes plásticas), a literatura (no caso, por exemplo, de Jorge Amado, que é um dos nossos principais divulgadores da cultura brasileira e que foi extremamente próximo do mundo do povo de santo da Bahia), o cinema (na medida em que muitos dos livros de Jorge Amado foram filmados, tornando-se roteiros de filmes como *Jubiabá*, *Dona Flor*). Então a ideia é mostrar como um certo etos do candomblé, ou das religiões afro-brasileiras, para ser um pouco mais amplo, extravasa os limites do terreiro e estrutura uma boa parte daquilo que entendemos como identidade nacional. Em razão da amplitude do projeto, queremos, a partir dele, constituir uma espécie de portal, onde a gente possa ir apresentando os resultados. Esse portal seria dinâmico e cresceria à medida que as

---

<sup>2</sup> Trata-se da tese de Livre Docência, intitulada *Exu Brasil: o senhor de muitos nomes*, que deu origem ao livro *Exu, guardião da casa do futuro* (2015).

---

pesquisas modulares fossem desenvolvidas.

**Rosenilton Oliveira:** *No caso, o portal é o Do Afro ao Brasileiro<sup>3</sup>, que já tem inclusive alguns resultados, como a parte que trata da música.*

**Vagner Gonçalves:** Sim, e a parte de música, por exemplo, já se encontra pronta. A ideia é que nos próximos tempos a gente possa ir somando, nesse portal, esses vários elementos.

Esse projeto foi concebido, na época, por mim e pela Rita Amaral, mas atualmente ele vem sendo desenvolvido em várias frentes que contribuem para essa discussão geral. A última pesquisa nesse sentido foi sobre Exu, que deu origem a minha tese de livre docência chamada *Exu Brasil: o senhor de muitos nomes*. Desse projeto surgiram várias outras obras, várias publicações, como a coleção *Memória afro-brasileira*<sup>4</sup>, a coletânea sobre a intolerância religiosa, intitulada *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007) e outros. Então eu diria que esse projeto é bastante amplo e ainda está em andamento, e a gente espera que ele alcance os resultados esperados.

**Rosenilton Oliveira:** *Nós vamos conversar mais um pouco sobre essas publicações, mas antes, porém, eu queria que o senhor falasse sobre o Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras, o CERNe, que o senhor tem coordenado na USP e que reúne pesquisadores interessados em discutir questões teóricas e metodológicas relativas a esses dois campos, das religiosidades contemporâneas articulado com expressões socioculturais mais plurais. Como têm se desenvolvido as atividades do CERNe, esse diálogo com outros pesquisadores que não são só da USP e que estão em vários níveis de formação?*

**Vagner Gonçalves:** Na verdade, o Centro surge como um grupo de pesquisa dos meus orientandos de vários níveis, iniciação científica, mestrado, doutorado e pós-doutorado. Eu digo até que o Cerne é ainda um bebê, porque ele tem pouco tempo de fundação e a gente ainda está tentando consolidá-lo. O objetivo dele foi exatamente esse, reunir pessoas interessadas em discutir religiosidades e discutir cultura negra ao mesmo tempo, e não só religiosidades afro-brasileiras, mas também outras que são importantes na constituição da cultura nacional, como catolicismo, islamismo, judaísmo e por aí vai. E “cultura negra” em vários planos, ainda que este termo também possa ser motivo de muita polêmica. De uma certa maneira, o grupo também foi constituído como percepção de uma dinâmica institucional do meu departamento (DA-USP), no qual esses estudos estavam cada vez menos colocados. Nós tivemos, por exemplo, três aposentadorias no departamento, de três professores

---

3 O Portal encontre-se disponível em: <<http://www.doafroabrasileiro.org/>>.

4 A coleção é composta por três volumes, sendo o primeiro *Caminhos da alma: memória afro-brasileira* (2012), o segundo *Artes do corpo: memória afro-brasileira* (2004), volume 2, e o terceiro *Imaginário, cotidiano e poder: memória afro-brasileira* (2007).

que atuavam na área de estudo das populações africanas e afro-brasileiras (Lilia Schwartz, Carlos Serrano e Kabengele Munanga) e não houve oportunidade de renovar esse quadro; conseguimos, por opção dos meus colegas, destinar apenas uma vaga para essa área. Então, essa decisão, em minha opinião, caminha na contramão da história recente do Brasil, da história de toda a discussão da questão relativa ao negro no Brasil, uma discussão bastante ampla que envolve políticas públicas, envolve a ação do Estado na demarcação de terras de quilombos, patrimonialização de monumentos negros, a Lei nº 10639; enfim, nós acabamos por fazer com que essa área diminuísse de tamanho do ponto de vista do seu repertório de professores. Certamente que nós temos ainda no departamento pessoas interessadas na discussão que envolve relações raciais, África ou temas afro-brasileiros, mas como quadro efetivo de professores que oferecem disciplinas, orientam etc., a linha de pesquisa se reduziu sensivelmente. Então, a tentativa de construção do grupo foi de também fazer com que o tema não ficasse restrito à minha atuação, mas pudesse se ampliar. De minha parte, obviamente, tento estimular, na medida do possível, esses debates no nível da graduação, pós-graduação e extensão com alunos de iniciação científica, mestrandos e doutorandos.

**Rosenilton Oliveira:** *Nesse aspecto, a gente pode considerar que o Cerne desenvolve atividades para além da academia. Por exemplo, formação de professores.*

**Vagner Gonçalves:** Sim. Estamos engajados em alguns projetos, como, por exemplo, cursos de extensão universitária para professores, para a aplicação da Lei nº 10.639, organização de seminários, não só de perfil acadêmico, mas de troca de experiência em múltiplos planos, como o Congresso Alaindê Xirê que organizamos em 2013 e que reuniu comunidade religiosa e acadêmica. A gente tem pensado muito também em termos de ações de patrimonialização, como, por exemplo, projetos de fornecimento de laudos para tombamento de terreiros. Temos tentado engajar as pessoas nesses projetos, enfim, empreender atividades que não fiquem restritas ao universo da academia. Penso que é cada vez mais importante esse olhar para fora da academia. Até porque, como eu disse, temos grandes dificuldades na USP em “emplacar”, por assim dizer, algumas discussões e ações importantes, como a discussão e aplicação de cotas étnico-raciais. A USP sempre foi muito impermeável a essa discussão.

**Rosenilton Oliveira:** *Vamos retomar esse tema das cotas, quando tratarmos da conjuntura nacional, por ora gostaria de saber um pouco mais sobre as suas produções. O senhor tem uma trajetória respeitável como pesquisador, com uma produção densa na área dos estudos das populações africanas e afro-brasileiras, sobretudo, das religiões. Um dos seus livros que se tornou referência na área é O antropólogo e sua magia (2000), que foi a sua tese de doutorado. Poderíamos dizer que, hoje, esta é uma obra indispensável para qualquer estudante que está iniciando suas pesquisas, não só na área das religiões afro-brasileiras, mas no campo da Antropologia da religião. Como foi o seu próprio processo de formação, isto é, qual foi a “magia” que formou o antropólogo Vagner?*

**Vagner Gonçalves:** O *Antropólogo e sua magia* foi minha tese de doutorado e eu costumo dizer que ela nasceu de inquietações relativas à minha própria trajetória pessoal. A minha participação no mundo do candomblé e, ao mesmo tempo, no mundo da academia fez com que a minha trajetória fosse um pouco inversa daquela normalmente considerada como dos pesquisadores que vão estudar terreiros. As pessoas que vão estudar terreiro, em geral, acabam tendo uma relação com o mundo do candomblé de envolvimento. Isso é histórico. Desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos, Roger Bastide, e por aí vai. Eu tive uma história contrária, eu já tinha envolvimento com a religião e, quando eu fui para a pesquisa com a religião, foi preciso fazer um movimento que, naquele momento, me parecia interessante, que era me distanciar daquele universo que, para mim, era considerado já sabido, já dado. Então tive que me colocar num outro ponto de vista, para ver como eu poderia ler aquele universo dentro de uma outra chave. Fazer isso não foi uma coisa muito fácil, eu tive uma certa dificuldade, na medida em que eu precisava me colocar em perspectiva e colocar em perspectiva as pessoas que eu conhecia, que eu tratava como amigos, vamos dizer, como irmãos e irmãs dentro do terreiro. Na verdade, o *Antropólogo e sua magia* “nasce” no último capítulo do livro *Orixás da metrópole* (1995), que foi minha dissertação de mestrado, intitulado o “Candomblé no mundo da escrita”. Nesse capítulo, já tentava analisar os múltiplos reflexos entre a produção etnográfica e o mundo dos terreiros. Comecei a pensar que fazer uma reflexão sobre isso talvez fosse útil do ponto de vista teórico e metodológico, sobretudo para as pessoas que fossem pesquisar nessa área. Havia certas perguntas sobre trabalho de campo para as quais eu não encontrava respostas sistemáticas, exceto menções esporádicas em introduções ou notas de rodapé. Quais são os limites da observação? Quais são as consequências do envolvimento do antropólogo com os rituais que observa? Ou seja, achei que seria interessante produzir um trabalho sobre isso. Aí fui entrevistar os antropólogos que tinham trabalhado com as religiões afro-brasileiras e os religiosos que eles observaram. Então, o fato de conversar com antropólogos e religiosos, ou observadores e observados, permitiu-me também fazer uma reflexão com ambos sobre a própria natureza do conhecimento etnográfico. Isso, para mim, foi bastante revelador. Sem contar também que eu não me excluí desse debate, quer dizer, eu não coloquei o outro na posição de observado nesse sentido, eu também conversei sobre a minha própria produção no mestrado (*Os orixás da metrópole*) com as pessoas que tinham sido “observadas”, que tinham participado da produção desse trabalho. Foi muito interessante, porque eu também vi, coletei e debati a opinião que eles formularam *a posteriori* sobre o próprio trabalho. Outra coisa que também acho importante falar sobre esse livro, é que ele foi escrito numa época em que os debates sobre a antropologia pós-moderna estavam bastante acirrados; e foi inclusive o momento em que eu me engajei, por assim dizer, nesse debate, e procurei fazer uma reflexão sobre o próprio texto etnográfico, que era um dos temas, uma das questões que essa antropologia punha. Busquei elaborar um texto diferenciado, vamos chamar assim, no meu próprio trabalho. Então, uma das ações metodológicas que fiz foi, primeiro, devolver as entrevistas, depois de transcritas, para os meus interlocutores e colocá-los diante de um material escrito que não tinha sido produzido no calor da hora. E outra coisa, depois do trabalho pronto, eu o devolvi

aos meus interlocutores para que eles se posicionassem em relação aos recortes que eu fazia de suas falas em relação ao texto que eu produzi. Tentei construir um texto o mais dialógico possível. Esse trabalho, quando foi defendido como tese de doutorado, recebeu muitas críticas da banca. Eu as transcrevi e, na edição publicada da tese (pela Edusp), fiz questão de incluí-las para que o leitor pudesse ter acesso também ao tipo de crítica que poderia ser feita ao trabalho. Dessa maneira, julguei que estaria dando ao leitor um texto que fosse o mais polifônico possível, em que as várias posições pudessem estar contempladas e onde eu pudesse minimizar a minha “autoridade etnográfica”, embora eu reconheça que essa autoridade sempre é exercida em algum nível. A gente não pode ser ingênuo em achar que ela possa sumir totalmente quando submetida a uma lógica dialógica. Não. Assume-se de uma certa maneira que a etnografia é sempre uma construção de última instância de quem assumiu a escrita dela, seja um autor, dois autores, sejam os próprios interlocutores. Nesse sentido, gosto muita da ideia de etnografia como ficção persuasiva, da Marilyn Strathern.

**Rosenilton Oliveira:** *Em certa medida, a partir dessa pesquisa, nasce a ideia para o Portal do Afro-brasileiro, em que, por meio de links, o leitor pode acessar os dados de campo (as entrevistas na íntegra, por exemplo). Uma espécie de etnografia em hipermídia.*

**Vagner Gonçalves:** Essa ideia ainda não foi totalmente realizada e nem sei se será. Mas sabe por quê? Porque eu confesso que quem estava mais engajada nessa construção dos hiperlinks era a Rita. Com a morte dela, então, acabei tendo uma certa dificuldade em elaborar esse material do ponto de vista técnico. Mas ainda há perspectiva de poder fazer isso, poder disponibilizar não só o material já elaborado, como também esse material tal como ele foi coletado, seja sob a forma de entrevista ou de imagem. A ideia do hiperlink é interessante porque ela permite ao leitor construir uma trajetória de leitura que não é a trajetória, necessariamente, dada pelo autor ou pelos autores, embora, de novo, a gente volte a refletir também sobre os limites dos hiperlinks. O leitor pode navegar em diferentes links, mas os links já estão dados, a sua possibilidade de combinação é limitada. A leitura que ele faz pode ser uma leitura variada e tendente ao infinito, na medida em que você tem ali uma questão de combinação, mas vai ser sempre limitada em relação à quantidade de arquivos que há no site. Então, nesse sentido, *O antropólogo e sua magia* foi um experimento, assim como este trabalho recente tem algo de “experimental”. Eu gosto muito de trabalhar com essa ideia de que cada etnografia é ou deveria ser um experimento único, uma forma de reapresentar, num determinado plano de inscrição (textual, audiovisual etc.), um tipo de experiência de diálogo e de reflexão.

**Rosenilton Oliveira:** *Outra temática que aparece em seus trabalhos é o debate em relação à intolerância religiosa. O senhor publicou, com a colaboração de outros pesquisadores, uma coletânea que aborda esse tema, sobretudo o impacto dos ataques de adeptos de igrejas neopentecostais às religiões afro-brasileiras. Considero “ataque” do ponto de vista do campo afro, pois para os neopentecostais essas ações podem ser lidas como atos de proselitismo ou de conversão. Esse livro tem provocado debates tanto*

---

*na academia quanto fora dela. O senhor considera que o Estado deveria assumir como parte de políticas públicas o combate à intolerância religiosa?*

**Vagner Gonçalves:** No começo, a coletânea foi pensada exatamente como uma forma de reflexão sobre a intolerância neopentecostal que, na minha opinião, é mais uma forma de racismo. Na época, não era muito aceitável esse argumento, inclusive por muitos antropólogos. Uma boa parte da academia via ali mais um conflito de interesse religioso, de proselitismo. E eu já argumentava que, na verdade, estávamos também diante de mais uma faceta do “racismo à brasileira”, só que obviamente dentro de uma outra configuração. Lembro que, no período, em contato com a direção da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), solicitei que a gente fizesse uma moção condenando esses ataques, denunciando-os também como uma espécie de racismo, mas isso não foi possível. Então eu me dispus a organizar essa coletânea. Na ocasião, eu era membro de um comitê de relações étnicas e raciais da ABA, chamado Crer, então aproveitei os encontros que a gente tinha com antropólogos para propor essa coletânea. Enfim, ela foi feita por pesquisadores que estudavam as religiões afro-brasileiras e neopentecostais. Convidei, além disso, um advogado que pudesse escrever sobre as leis existentes contra esse tipo de intolerância religiosa e especialistas que pudessem escrever sobre a intolerância em relação à diversidade de orientação sexual, na medida em que esses grupos religiosos neopentecostais alardeiam a chamada “cura gay”. Bom, essa coletânea acabou sendo uma coletânea importante porque reuniu um núcleo de pesquisadores especialistas que falaram dessa intolerância no Brasil e em outros países, como Argentina, Uruguai. Ela possibilitou que uma reflexão conjunta e contundente fosse feita, mostrando que existe um impacto muito grande desses ataques sobre a própria constituição dessas religiosidades, que não têm, vamos dizer assim, uma estrutura tão poderosa quanto a das igrejas evangélicas que estão associadas à mídia, ao parlamento, ao executivo etc. Essas religiosidades afro-brasileiras existem há séculos como comunidades de interação face a face, e o Estado, só muito recentemente, passou a olhar para elas dando-lhes algum suporte por meio de políticas públicas, seja de tombamento de terreiro como bem material, seja de inscrição dessas comunidades como bens imateriais. E eu não estou falando aqui em termos de “preservação”, porque eu acho que essas comunidades vêm se “autopreservando”, independentemente do Estado, há muito tempo. Ao contrário, acho que é o Estado que deveria se pôr ao lado dessas comunidades, vê-las como parceiras e aprender com elas sobre as estratégias de preservação. Enfim, acho que a ideia dessa coletânea foi exatamente mostrar a necessidade de se ver a intolerância como um problema não só religioso, mas sobretudo um problema relacionado a políticas públicas, direitos humanos, liberdade, cidadania.

**Rosenilton Oliveira:** *O senhor já tinha comentado, no início da nossa conversa, com relação a sua tese de livre docência, como, a partir da figura do Exu, pensou alguns diálogos na produção da assim chamada identidade nacional ou ainda das apropriações da herança cultural africana no Brasil. São várias coisas que impressionam nesta tese: a análise em si, o rico material etnográfico e o fato de o senhor*

*ter trabalhado com uma análise mitológica, recolhendo e analisando cerca de duzentos mitos sobre Exu. O senhor poderia contar um pouco mais sobre esse processo de análise dos mitos sobre Exu?*

**Vagner Gonçalves** – Bom, o livro em questão foi algo bastante interessante e que me deu muito prazer. Aliás, todos esses trabalhos citados foram feitos com bastante prazer, e essa é uma condição básica que eu ponho para realizar qualquer pesquisa: tem de me mobilizar do ponto de vista da vontade de querer fazer. Eu sempre digo isso aos meus orientandos: pesquisa é algo que dá muito trabalho, exige muita dedicação. Então, se você já começa a fazer sem estar motivado internamente, fica muito difícil dar continuidade ou buscar motivação para querer fazer algo melhor. O trabalho sobre Exu foi uma consequência do trabalho sobre intolerância religiosa, quando eu percebi que a figura de Exu era central, em termos de sintetizar uma ideia demonizada das divindades africanas, de um lado, e, de outro, por ser uma figura extremamente importante até para o próprio desenvolvimento das igrejas neopentecostais. O povo da umbanda tem uma cantiga que fala: “Exu que tem duas cabeças, ele faz sua gira com fé. Uma é Satanás do inferno. Outra é de Jesus Nazaré”. Então, essa ideia para mim era muito interessante, porque eu via isso exatamente no ataque neopentecostal às religiões afro, em que Exu parecia exercer essas duas cabeças. Ele precisava ser satanizado exatamente para que a outra cabeça, Jesus, pudesse mostrar sua força de dominação. Mas, na tradição ioruba, Exu também tem duas cabeças. A partir daí, comecei a pensar que Exu poderia ser visto como uma encruzilhada, na qual se encontra a própria ideia de cultura brasileira, de cultura nacional. Sobretudo quando a gente percebe que o conjunto de valores que foram construídos como importantes para pensar a cultura brasileira revela suas bases fincadas nas heranças africanas, conservadas e dinamizadas pelas populações afro-brasileiras. E um ataque a essas heranças religiosas se faz pondo sob suspeita valores éticos deste mundo, que a gente poderia metaforicamente classificar como valores do mundo festivo e celebrativo do aqui e agora, como é o etos do candomblé. Bom, por isso eu achei que essas pistas poderiam ser interessantes para a gente pensar esse Brasil dos últimos anos. Se Exu é paradigmático desse Brasil como país sincrético e relacional, o ataque que lhe fazem questiona os limites dessa mediação e propõe talvez outras configurações. Então foi com essa ideia que a gente começou a trabalhar o material de Exu. Por outro lado, para trabalhar esse material, também era preciso mostrar as várias transformações míticas pelas quais o orixá Exu passou desde o seu processo de contato na África, a partir dos europeus. Foi muito interessante, porque a gente pôde perceber como, nesses mitos, houve uma transformação gradativa dessa imagem de Exu, a tal ponto, por exemplo, de encontrarmos um mito no qual Jesus é crucificado porque a mãe dele (Maria) não teria feito os ebós (oferendas) adequados para Exu. E por meio dessa mitologia, foi possível mostrar não só que houve de fato uma demonização do Exu, no sentido de uma visão cristã imposta a uma visão africana (no caso de uma divindade ioruba e fon-ewe), mas também que houve um movimento contrário, no sentido daquilo que eu chamei uma exucização do demônio, ou seja, a imposição de uma visão africana a uma divindade cristã. E a consequência desse processo é que o diabo, que era uma entidade considerada

o mal absoluto no sistema judaico-cristão, passou também a ser uma entidade relativizada no sistema afro-brasileiro. Esse argumento me pareceu importante para mostrar que havia também, por parte das agências africanas, uma imposição, ou então uma leitura em seus próprios termos do sistema cristão católico. Com isso, argumentei sobre a circularidade dessas representações tanto no espaço ritual quanto nas mitologias. E esses universos religiosos se influenciaram e se transformaram mutuamente a ponto de o Exu do sistema neopentecostal aparecer como o demônio de feições afro-brasileiras exatamente porque o demônio já tinha sido uma imposição do catolicismo aos sistemas africanos. Só que esse demônio que aparece no sistema neopentecostal é o demônio produzido nos terreiros, ou seja, o Exu-demônio. E esse Exu-demônio não é, na verdade, aquele mal absoluto tal como ele aparece no sistema neopentecostal. Então, esse jogo de espelhos, vamos chamar assim, entre os sistemas me pareceu bastante interessante para pensar nossas próprias encruzilhadas.

**Rosenilton Oliveira:** *Ainda na tese há uma parte na qual o senhor analisa as artes, abordando a construção, a presença dessas heranças africanas na produção artística brasileira. E pensando um pouco sobre esse universo da produção da arte afro-brasileira, ou da arte africana, para além do samba, do carnaval, em que outras formas, em quais outras expressões estéticas a gente poderia encontrar contribuições da cultura negra. Recordo inclusive que o senhor organizou uma exposição no Museu Afro-Brasil sobre a arte afro-brasileira pensando essa intersecção com a religião. O senhor poderia falar um pouco sobre esse diálogo entre arte e universo afro-religioso?*

**Vagner Gonçalves:** O que acho interessante mostrar é a importância da chamada mão afro-brasileira, para usar o termo bastante feliz de uma exposição que houve por ocasião dos “500 anos do Descobrimento do Brasil” (ou melhor, de contato dos portugueses com as terras daqui). Como se viu nessa exposição, a presença desta mão e sua importância para a produção estética nacional começa lá no barroco, com os primeiros diálogos destas heranças africanas com outras tendências. O que eu procurei mostrar tanto na exposição *Divina Inspiração*<sup>5</sup> como em outros trabalhos (por exemplo, na coleção *Memória Afro-brasileira*, volume “Artes do corpo”), é que essa produção de artistas específicos, seja na literatura, seja nas artes plásticas e na fotografia, tem alguns elementos de reflexão extremamente importantes, que dizem respeito a certos pontos de vista, “lugares”, de onde se produz. Eu tendo a chamar isso, como fazem Sidney Mintz e Richard Price (2003), de certas “orientações cognitivas”. Então, não necessariamente que essas obras de arte sejam afro-brasileiras porque elas tenham sido produzidas necessariamente pela “mão afro-brasileira”, mas elas possuem uma forma de reflexão sobre o mundo que as tornam relevantes para efeito da análise exatamente por expressar essas possíveis orientações. Por exemplo, pensar na arte dos assentamentos dos terreiros como uma arte da *assemblage*, em que um conjunto de elementos tributários de vários universos físicos sintetizam

5 A este respeito cf Silva (p. 118-205).

uma forma, vamos dizer, do cosmos em relação ao mundo da materialidade, mas que não existe senão em relação ao mundo espiritual. Então, a própria dicotomia entre sagrado e profano, nessa leitura, não existe. Ela não pode ser colocada. No meu artigo sobre Caribé (2008, p. 118-205), procurei mostrar que o que ele produz e com o que produz já perfaz em si uma espécie de influência ou orientação dadas pela presença religiosa afro-brasileira. Então, por exemplo, O *Mural dos Orixás*<sup>6</sup> não quer ser uma “representação” dos orixás, mas do meu ponto de vista almeja ser uma “obra fetiche”. A obra é em si uma manifestação da presença do sagrado. Então, na composição, por exemplo, dessas imagens dos orixás entalhados, Caribé solicitou que os adereços dos orixás fossem produzidos por outros “artistas do sagrado” que produzem esses adereços para o próprio universo do candomblé. Assim, ele fabricou estas obras tal como um pai ou uma mãe de santo produz um assentamento. E isso é um dado que a gente observa não só no Brasil, mas em outros países, como Haiti ou Cuba. Em Cuba, por exemplo, as *ngangas* do Palo Monte são *assemblages* que miniaturizam o macrocosmo, o mesmo ocorrendo com os assentamentos de orixás no Brasil.

**Rosenilton Oliveira:** *O senhor tocou num ponto que seria já a nossa próxima pergunta: a transnacionalização das religiões. O senhor também está orientando pesquisas que possuem interfaces com Cuba e Moçambique. Poderia nos falar dessa circularidade de lideranças religiosas e a produção de um campo de pesquisa da diáspora afro-religiosa?*

**Vagner Gonçalves:** Quando pensamos em religiões afro-brasileiras, pensamos em religiões formadas por heranças africanas advindas da escravidão. Entretanto, essas religiões parecem ter se constituído como modelos de instituições urbanas principalmente em fins do século XIX, num fluxo de diálogo muito intenso entre Brasil e África no período pós-abolição. Ou seja, embora a ideia de manutenção de “legados imemoriais” tenha seu papel, parece-me que é muito mais razoável pensarmos numa dinâmica de trânsitos transatlânticos contínuos que se deram e continuam se dando entre África e Brasil. Então, muitas vezes, o termo “reafricanização”, com o qual trabalho, assim como vários autores, acaba não sendo muito adequado, em razão da dificuldade em entender onde uma coisa começa e onde outra termina. Aliás, esse é o enigma dos círculos. O exemplo do filme *Rota dos Orixás*<sup>7</sup> é esclarecedor. Nele, a gente vê um pai de santo brasileiro, do Maranhão, cantar uma cantiga que é gravada pelo diretor e depois levada para a África Ocidental, onde um sacerdote africano a escuta e fica extremamente emocionado em saber que a cantiga teria se preservado na rota da escravidão. A impressão que dá é que essa cantiga sempre esteve no Brasil como uma herança africana do tempo da escravidão. Aquela cantiga, entretanto, foi coletada pelo pai de santo num encontro

6 Paineis expostos no Museu Afro brasileiro, em Salvador.

7 [N. E.]: Refere-se ao documentário *Atlântico Negro: na Rota dos Orixás*, de 1998, dirigido por Renato Barbieri.

que ocorreu em São Luís do Maranhão, patrocinado pela Unesco, se não me falha a memória, em 1985. Nesse encontro, os sacerdotes africanos cantaram essa cantiga e o pai de santo maranhense gravou e introduziu na liturgia de sua casa. Então, a reafricanização é um processo complexo e circular de constante retroalimentação. Acho que devemos pensar o desenvolvimento destas religiões como resultante de um processo dinâmico de diálogos constantes entre os polos africanos e os polos americanos nas suas constituições mais antigas (como Brasil, Haiti, Cuba etc.), mas, agora, também com novos parceiros, como Argentina, Uruguai, Portugal, França, Bélgica etc. Lembro-me que, quando estive em Paris, fui visitar um terreiro de umbanda onde as pessoas cantavam os pontos num português absolutamente perfeito e as divindades, quando incorporadas, também procuravam falar em português. Mais tarde, soube que aquelas pessoas, na verdade, tinham pouco conhecimento do português para além daquele contexto de “língua ritualística”, de uma língua que se falava naquele contexto dos rituais. O mesmo se aplica aos espíritos dos caboclos da umbanda que, quando incorporam os argentinos e uruguaios, em terreiros situados em seus países, procuram falar em português. Já no Brasil, espera-se que os orixás falem o ioruba! (risos). Então você vê como essas circularidades vão se constituindo.

**Rosenilton Oliveira:** *O senhor comentou sobre sua experiência na França, mas o senhor também esteve em Cuba, realizando uma pesquisa, recentemente. E morou um período nos EUA, tanto para desenvolver pesquisa (na Harvard University) como para atuar como professor visitante (na City University of New York). Quais as principais diferenças entre a academia norte-americana e a brasileira no que concerne ao estudo das heranças africanas?*

**Vagner Gonçalves:** Bom, primeiro, há uma diferença de composição étnica muito grande, por exemplo, entre o Brasil e os Estados Unidos. A população negra lá participa da população nacional de maneira muito menor do que no Brasil. Agora o que é curioso, eu acho, é que, talvez até por questões de poder econômico, nos Estados Unidos se constituíram grandes centros de estudos africanos e afro-americanos. Esses centros de estudos possuem inclusive arquivos, possuem uma documentação bastante rica em relação a isso. É interessante como essa documentação está disponível para os pesquisadores, de forma que os estudos se desenvolvem com uma possibilidade, vamos dizer, de análise inimaginável para pesquisadores brasileiros. Para você ter uma ideia, no Brasil, nós temos inúmeros acervos de objetos religiosos (muitos coletados a partir de invasões de terreiros ocorridas no passado). Temos a Coleção Perseverança, em Alagoas, a Missão de Pesquisas Folclóricas, aqui em São Paulo, o Museu do Homem do Nordeste, em Recife, o Museu Afro-Brasileiro, em Salvador, enfim. Quando você olha para o estado de preservação dessas peças, a gente sente assim um nó na garganta, porque são peças, muitas delas, com mais de cem anos que, exceto em raros casos, estão se degradando nesses acervos, por falta de uma política de salvaguarda e preservação e, sobretudo, de uma política de investigação, de investimento acadêmico no estudo destas peças. É muito diferente da situação que se verifica em relação aos acervos

e à capacidade de reunir informações nesses centros de estudos africanos e afro-americanos. Nós não temos, por exemplo, no Brasil, a constituição de departamentos de estudos africanos ou afro-americanos.

**Rosenilton Oliveira:** *Essa seria a minha próxima pergunta. Muito recentemente, deu-se a criação dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (Neabi), cuja configuração serve também para atender os requisitos da Lei nº 10.639/2003 e suas alterações – que obriga o ensino de cultura africana, afro-brasileira e indígena. Parece que pensamos os nossos africanos, entre aspas, no Brasil, mas não pensamos os africanos na África.*

**Vagner Gonçalves:** Acho que nós nem pensamos de fato os “nossos africanos”, no Brasil; acho que a gente tem dificuldade até de pensar, porque a questão toda não é nem a de pôr o outro na posição de observado, seja o outro das populações negras, seja o outro das populações indígenas. Ou, como dizia Guerreiro Ramos, pensar seriamente o “problema do negro” no Brasil é pensar o “problema do branco”, o mesmo valendo para o “problema do índio”. Penso que a questão é como essa academia se organiza, inclusive, para pensar esses universos dando poder político a essas pessoas e pesquisas no sentido de promover reflexões cada vez mais importantes que revertam para essas populações. Então começa por aí. A ausência de departamentos de estudos africanos ou afro-brasileiros denota uma estrutura de poder político na academia que não permite que estas temáticas surjam com a força que deveriam ter. Até porque para ter esses departamentos seria preciso alocar verba, instigar projetos, formar mais profissionais e tudo mais. Mas você poderia dizer: “Espera aí, existem outros departamentos (de história, antropologia, literatura etc.) ou mesmo linhas de pesquisa nestes departamentos que promovem esse debate”. Sim, promovem, mas olhe para os departamentos de ciências humanas das universidades brasileiras e veja a quantidade existente de pesquisadores ou linhas de pesquisa voltados para estudos africanos e afro-brasileiros. E não precisaríamos falar em termos de estruturas burocráticas de departamentos para abordar este tema. Basta nos perguntarmos se a “história da África” ou da “literatura africana” fazem parte do ensino de graduação da maioria das universidades brasileiras. Apenas recentemente isto tem mudado, por conta inclusive dos fatores que você apontou acima. Mas isso não é uma tendência geral. Como eu estava dizendo há pouco, em relação ao meu departamento, a linha de estudos africanos e afro-brasileiros em vez de se manter ou expandir, diminuiu. Então o que esses últimos governos federais fizeram em termos de reverter esse processo foi extremamente importante – a constituição dos Neabi, por exemplo, a Lei nº 10.639, entre outras medidas que obrigam uma transformação em vários planos, no plano do ensino efetivo nas escolas, da produção de material didático, da formação de habilitações nas licenciaturas etc. Então, essas transformações são muito recentes e são louváveis, embora haja, atualmente, por conta da situação mais recente do Brasil, uma tentativa de retrocesso em relação a essas questões, mas elas foram extremamente importantes. Então, voltando à minha (limitada) experiência nesses centros estrangeiros, vejo que a gente, como brasileiro, se choca, por exemplo, com a quantidade de coisas que se encontra lá fora sobre o

nosso país que nós, muitas vezes, não temos aqui, nós não conseguimos organizar aqui. Isso se dá, obviamente, por uma série de fatores, o fator econômico é um deles, mas eu diria que o conservadorismo da estrutura de produção e detenção do conhecimento na universidade brasileira exerce um peso contraproducente.

**Rosenilton Oliveira:** *O senhor tocou um pouco no cenário político econômico atual, e minha próxima pergunta diz respeito a isso, a pensar políticas públicas. E agora o senhor falou sobre o processo de patrimonialização dos terreiros. Que outros caminhos a gente poderia pensar nesse sentido, para além dessas duas chaves que estão aí (as cotas e o tombamento)? Além disso, o senhor poderia comentar um pouco sobre o processo de adoção de cotas na Universidade de São Paulo e, mais especificamente, no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia? Em resumo, se fosse possível fazer um balanço, e a gente sabe que balanços são sempre complicados, sobretudo no calor do momento, mas sobre quais pontos e quais linhas o senhor poderia refletir rapidamente nesse cenário atual, quais os avanços e os desafios que ainda estão por vir nesse campo das relações étnico-raciais?*

**Vagner Gonçalves:** Olha, de fato existe um marco que foi a Constituição de 1988, que conseguiu, de uma certa maneira, atender a um conjunto de reivindicações, não só das populações negras, como também das populações indígenas; mas obviamente que para isso é preciso muita regulamentação, que vem a conta gotas. De todo modo, os avanços ocorridos nos últimos tempos foram bastante significativos, se a gente compara, vamos dizer, com o passado; e exatamente porque na esfera pública estão sendo colocados certos debates que não se colocavam, e isso tem gerado um conjunto de “posições novas”. Do ponto de vista dos temas que estudo, o Brasil dos anos 2000 é tão interessante para você pensar a constituição dos debates destes temas na esfera pública, da nossa identidade nacional, por exemplo, seja lá o que isso signifique, quanto foram os anos de 1930 em relação a esses mesmos debates, sobretudo do ponto de vista da eleição dos símbolos étnicos como símbolos nacionais. Eu gosto de citar um exemplo bem interessante que é o artigo “Feijoada e Soul Food: 25 anos depois”, do professor Peter Fry (2001), no qual ele reflete, como o próprio título diz, sobre um artigo que escreveu no passado. No primeiro artigo, ele fez uma análise mostrando que, na constituição dos símbolos nacionais brasileiros, como o samba, candomblé, feijoada etc., teria havido uma apropriação destes símbolos negros por parte das elites brancas. Nos Estados Unidos, isso não teria ocorrido, em razão do modelo de relações raciais entre negros e brancos. Lá a “soul food”, comida dos negros sulistas, permaneceu como símbolo étnico até hoje e ninguém pensaria em designá-la como representativa da cultura norte-americana. No segundo artigo, o autor revê sua interpretação e explica este trânsito entre símbolos étnicos e nacionais mais por um processo de trocas culturais entre os grupos envolvidos, em que a dimensão do poder não deve ser sobrevalorizada. Justifica a interpretação anterior como resultado do contexto dos anos de 1970: havia um excesso de marxismo na academia brasileira e a chave do poder era usada para abrir todas as portas. Eu acho que esses dois artigos de Peter Fry, o anterior e o recente, são paradigmáticos entre duas posições que têm se polarizado cada vez

mais na academia, na militância e no Brasil em geral. Ter de optar entre explicações do tipo “cultura do poder” ou do “poder da cultura” pode levar a essencialismos ou radicalismos que deveríamos tentar evitar. Em minha opinião, essas duas relações estão imbricadas o tempo todo. O empoderamento das expressões culturais de origem negra no Brasil está trazendo muito desconforto às pessoas, principalmente quando este empoderamento caminha ao lado do reconhecimento dos direitos das populações que as produzem. Isso é que eu dizia quando falava de que Exu hoje é mais do que um demônio ou um símbolo do Brasil como país sincrético e “malandro”. Atualmente, o movimento negro tem usado Exu, Ogum e outros orixás do fogo e dos caminhos como símbolos de luta social. O Brasil contemporâneo desponta como um país multicultural e quando hoje se fala da população negra na produção social e cultural desse país, está-se dizendo exatamente que é preciso reconhecer esses grupos não só como produtores de cultura, mas como sujeitos de direito.

**Rosenilton Oliveira:** *Muito obrigado, professor Vagner, por esta entrevista. Foi bastante proveitosa, deixando muitos pontos de reflexão aos leitores.*

**Vagner Gonçalves** – Eu que agradeço.

## Referências

- FRY, Peter. Feijoada e *Soul Food*: 25 anos depois. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian (orgs.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Os orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Exu Brasil: o senhor de muitos nomes**. 2013. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2013.
- \_\_\_\_\_. **Exu, guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- \_\_\_\_\_. (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro/Summus, 2012, v. 1.
- \_\_\_\_\_. (org.). **Artes do corpo: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2004, v. 2.
- \_\_\_\_\_. (org.). **Imaginário, cotidiano e poder: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2007, v. 3.
- \_\_\_\_\_. (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.
- \_\_\_\_\_. Arte religiosa afro-brasileira - As múltiplas estéticas da devoção brasileira. In: **A Divina Inspiração Sagrada e Religiosa – Sincretismos (Catálogo de Exposição)**. São Paulo: Museu Afro Brasil. p. 118-205.
- STRATHERN, Marylin. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

Recebido em 27/07/2016

Aceito em 25/08/2016