

## **Nem cruz nem encruzilhada: diversidade religiosa em *Amor à vida*, TV Globo**

Neither cross nor crossroads: religious diversity in *Amor à vida*, Globo TV

Zama Caixeta Nascentes\*

### Resumo

A telenovela *Amor à vida* (2013), da Rede Globo de Televisão, ficou conhecida pelo sucesso no modo como abordou o tema da homossexualidade. A diversidade religiosa foi outro assunto tratado. Religiões cristãs e não-cristãs são figuradas na trama. Entre as últimas estão o candomblé e a umbanda, citadas no bordão de Márcia (Elizabeth Savala), “despacho de encruzilhada”. O propósito é verificar se o tratamento positivo dado à homossexualidade se repete com as religiões. A base teórica e o título expressam nossa dívida científica com Lísias Negrão.

Palavras-chave: *Amor à vida*. Religiões. Representação. Candomblé. Umbanda.

### Abstract

Globo TV soap opera *Amor à vida* (2013) has become known by its success in the way it approached the subject of homosexuality. Religious diversity was another issue in the spotlight. Christian and non-Christian religions are taken into consideration within the plot. Among the latter are Candomblé and Umbanda, which are quoted in Márcia's catchphrase, “despacho de encruzilhada”. The purpose of this work is to verify if the positive approach given to homosexuality is repeated towards religions. The theoretical ground and the title express our scientific debt with Lísias Negrão.

Key-words: *Amor à vida*. Religions. Representation. Candomblé. Umbanda.

---

\* Doutor em Literatura Brasileira. Professor na Universidade Tecnológica Federal do Paraná.  
E-mail: zcaixeta@utfpr.edu.br

## Introdução

Em *Amor à vida*, as religiões ocuparam espaço importante. Anjinho é o nome do rapaz namorado virtualmente por Félix (Matheus Solano) e com quem ele se encontra no terceiro capítulo. A temática das diferenças sexuais mistura-se, assim, ao diverso das religiões. Para o legado judaico-cristão, anjos são criaturas espirituais enviadas pelo criador para guardar, proteger e guiar as criaturas. O nome do moço inicia o processo de desestigmatização do homossexualismo. Félix não foi encontrar-se com um *desviado*, *degenerado* ou *malandro* e sim com A(a)njinho. Félix presenteia-lhe com um relógio, símbolo do tempo que a telenovela levará preparando o telespectador para quebrar preconceitos contra a homossexualidade.

Na História do Brasil, as religiões afro-brasileiras sofreram preconceitos. No século XIX, no Brasil e na Bahia, segundo Nina Rodrigues (1977, p. 238), as práticas religiosas jeje-nagô foram “consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo”; no século XX, na década de '50, no Brasil e em São Paulo, conforme Negrão (1996, p. 86), a umbanda foi detratada, “não consistiria em uma religião como se pretendia, mas na mais desqualificada forma de mistificação”. A década de 1980 voltou a desqualificar, com o crescimento do neopentecostalismo. Segundo Mariano (2007, p. 135), “em sua literatura, os mais importantes líderes da vertente neopentecostal, Edir Macedo e seu cunhado R. R. Soares, depreciam e demonizam abertamente os cultos afro-brasileiro e kardecista.”. Em 2014, no Rio de Janeiro, o magistrado titular da 17<sup>a</sup>. Vara Federal da Seção Judiciária Federal proferiu decisão desfavorável ao candomblé e à umbanda alegando, de acordo Nakano (2014, p. 130), não serem religiões pois “não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base, ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”.

Para designar as religiões que aparecem na telenovela, valeremo-nos do estudo de Negrão (2009, p. 31) sobre novas tramas do sagrado no Brasil, no qual distinguiu “truncos religiosos [...]: católico; protestante: incluindo os históricos, os pentecostais e outros assemelhados [...]; espírita [...]; oriental [...]; afro-brasileiro (candomblé e umbanda); e outros.” O tronco se esgalha. Os históricos ramificam-se em “igrejas históricas renovadas – especialmente a batista” (p. 61); os pentecostais em “neopentecostais, sobretudo da Igreja Universal do Reino de

Deus, da Igreja Internacional da Graça de Deus e da Renascer em Cristo” (idem) e em “igrejas pentecostais ‘clássicas’ – Congregação Cristã, Assembléia de Deus” (idem).

Sendo o objetivo nosso verificar se, na telenovela, a diversidade religiosa merece o mesmo tratamento positivo que as diferenças sexuais, não nos ocuparemos em inserir dentro de um ramo específico a religião ficcionalizada. Ficaremos com o tronco.

### **1. Troncos católico e protestante**

Tomemos o capítulo de abertura (20/05/2013).

Parte dele é ambientado no Hospital de propriedade de César (Antônio Fagundes). O nome da instituição (São Magno) remete ao catolicismo – religião em que os santos recebem culto. Para o hospital dirige-se Paula (Paloma Duarte), esposa de Bruno (Malvino Salvador), para dar à luz o primeiro filho. Como na gestação, no parto há riscos. A enfermeira Ordália (Eliana Jardini) recomenda ao filho Bruno: “Bota seu coração em Nossa Senhora Aparecida que ela olha por nós.”. Num hospital com nome de santo uma enfermeira invoca a santa: evolva-se da trama o incenso católico. Paula e a filha morrem.

Contudo, o catolicismo não é atingido em sua credibilidade porque o capítulo conclui com Bruno encontrando a filha de Paloma (Paola de Oliveira) atirada numa caçamba de lixo por Félix. Com a criança nos braços, diz: “Deus me deu uma nova chance. Deus mandou essa menina para mim.”. E porque é uma prece a Deus, a trama abre-se às outras religiões cristãs, ao invés de cingir-se ao catolicismo – o que ocorreria caso Bruno, a exemplo da mãe, nomeasse Nossa Senhora Aparecida ou um santo qualquer. Abertura que se pode medir também pelo cirurgião-chefe do hospital, cujo nome, Dr. Luthero (Ary Fontoura), alude ao protestantismo – como o da instituição ao catolicismo.

Crenças cristãs são ficcionalizadas. Ocorre por meio do perdão dado por César à filha Paloma, no capítulo de 23/05. A moça deixara a casa dos pais para unir-se a Ninho (Júlio Cazarré) mas, depois de frustrar-se com o moço, decide (após alguém recomendar-lhe, em plena praça, que ela rezasse para Deus “inspirá-la a decidir” – o que adensa ainda mais o tom cristão do episódio), retorna à casa paterna. Segue-se a encenação da Parábola do Filho Pródigo. A primeira

fala de Paloma (“Pai, me perdoa”) demarca as ligações entre narrativa visual e narrativa bíblica; a de Félix (incitando o pai a não acolher a irmã) trilha o nexo entre ambas, já que ele faz o papel do irmão enciumado da parábola; o abraço de César à arrependida, repetindo o gesto de acolhida do pai no Evangelho, pavimenta a bricolagem e, por fim, a fala de César regulamenta o trânsito entre as duas narrativas: nomeia a parábola e diz alguns versículos bíblicos. Completa-se a ficcionalização: na tela da TV se vê o que se lê na Bíblia; o que se vê na Bíblia é o que se ouve na TV.

Ritos católicos são encenados. O batismo de Paulinha (Karla Castanho), registrada por Bruno como filha em substituição à que morreu no parto, é rito mostrado no capítulo que foi ao ar dia 22/05 (não por acaso, dia em que os católicos celebram ritos – reza do terço, procissão, missa – em homenagem a Santa Rita de Cássia). Aí estão o padre, a avó Ordália, a madrinha, Dra. Glauce (Leona Cavalli) – médica do São Magno e que fraudara o prontuário da morte da esposa e da filha de Bruno a fim de que a filha roubada de Paloma pudesse ser registrada como recém-nascida no Hospital.

Ritos protestantes são teledramatizados. Gina (Caroline Kastling), depois do sofrimento da descoberta de que o homem por quem se interessara (vivido por José Wilker) era o ex-namorado da mãe, converte-se ao protestantismo. A atitude de Gina não causa resistência em sua mãe (Ordália), declaradamente católica. A diversidade religiosa, representada no ambiente organizacional (Hospital São Magno), é figurada agora no espaço doméstico. Mãe e filha respeitam-se em suas crenças, a mãe encoraja a filha a seguir a religião recém-abraçada e ratifica a sua devoção à Virgem Maria.

Depois da conversão de Gina, expande-se o espaço dado ao protestantismo. O dono do bar onde Paloma tivera a filha retorna como o Pastor da igreja freqüentada por Gina, onde ela conhece Elias (Sidney Sampaio), outro fiel, por quem se apaixona e com quem se casa. Ritos protestantes são ficcionalizados: a acolhida de Gina à igreja, a pregação do Pastor, os cantos de louvor. A diversidade entre religiões cristãs é representada de modo positivo. Não se exalta o catolicismo nem se rebaixa o protestantismo e de ambas o folhetim encena crenças e ritos.

Ritos e crenças são elementos fundamentais da religião. Segundo Smith (2002, p. 16), *“In connection with every religion, whether ancient or modern, we*

*find on the one hand certain beliefs, and on the other certain institutions ritual practices and rules of conduct.*” Smith adverte contra a armadilha etnocêntrica em que o estudioso das religiões pode cair: atribuir às religiões antigas a relevância que as crenças só passaram a ter nas modernas. A crença explica e atribui sentido ao rito, “*men will not habitually follow certain practices without attaching a meaning to them*” (idem). Para Frazer (2012, I, p. 222), “*religion consist of two elements, a theoretical and a practical, namely, a belief in powers higher than man and a attempt to propitiate or please them.*” Sendo as crenças o elemento teórico, o prático são os ritos. Continua Frazer (2012, p. 222): “*Of the two, belief clearly comes first, since we must believe in the existence of a divine being before we can attempt to please him*”. Difere de Smith, para quem a precedência cabia ao rito. Durkheim (2009, p. 19) subscreverá a postura de Smith: “Os fenômenos religiosos classificam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre esses dois há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento”. Os três autores convergem no reconhecimento de que crenças e ritos compõem a religião, o que justificou nossa eleição de tais categorias para analisar as cenas da telenovela construídas a partir de dados das religiões cristãs.

## **2. Troncos oriental e espírita**

Consideremos, mais uma vez, o capítulo de abertura. Parte dele situa-se nos Andes. César, Pilar (Suzana Vieira) e os dois filhos estão em viagem de férias. Paloma fica sabendo, por Félix, que é adotada. Compreende, então, a hostilidade da mãe para com ela e decide permanecer no Peru ao lado de Ninho, o qual acabara de conhecer e do qual engravidará. Alejandra (Maria Wolf), amiga de Ninho, convida Paloma a percorrer os arredores da cidade. O passeio conduz o telespectador à religião indígena, que, na proposta classificatória de Negrão, subsumir-se-ia na rubrica “outros”.

Representa-se de modo positivo a religião indígena. Que é religião, não há dúvidas, por esta fala de Alejandra: “Os sacerdotes só falam a língua deles. É a magia dos índios. Você tem que ver.”. A “língua deles” é traduzida por Alejandra. O sacerdote prevê a Paloma que há uma sombra sobre ela, que se separará da filha que traz no ventre tão logo efetive-se o parto, que viverá muitos anos longe da

menina e que deve guiar-se pelo coração para reencontrá-la. Cumpre-se a profecia do sacerdote: a sombra é Félix (que rouba a filha de Paloma e a atira na caçamba), o intervalo de tempo são os doze anos transcorridos com Paloma sem a filha e o coração-guia é o amor de Paloma por Bruno – com o qual está a filha (sem que nenhum deles saiba disso). Por cumprir-se, é positiva a representação da religião indígena. Não há intrujice na fala do sacerdote.

Magia e religião: termos clássicos da Antropologia das Religiões e que se introduzem na trama pela frase de Alejandra. A magia é diretamente citada (“É a magia dos índios”) e a religião de modo indireto (“sacerdotes”). Sobre semelhanças, diferenças e relações entre magia e religião já se escreveu um Andes de livros. Exemplifiquemos com Frazer (2012, V, p. 5), para quem assemelham-se a magia e a religião porque ambas (ao lado da ciência) são meios adotados pelo homem para satisfazer seus desejos, quais sejam, “*To live and to cause to live, to eat food and to beget children*”. Diferenciam-se, ainda segundo o mesmo autor (I, p. 224), quanto à visão da natureza: “*Religion clearly assumes that the courses of nature is to some extent elastic or variable (...) this implied elasticity or variability of nature is directly opposed to the principles of magic*”. Relacionam-se de modo hostil: “*This radical conflict of principle between magic and religion sufficiently explains the relentless hostility with which in history the priest has often pursued the magician.*” (p. 226).

Hostilidade ausente na representação que o capítulo de abertura de *Amor à vida* faz da religião indígena. O mesmo índio é chamado de sacerdote e seu ritual é posto na conta da “magia”, e não da “religião”. Idêntico ao que Nina Rodrigues (2006, p. 55) constatara, no final do século XIX, nos candomblés nagôs de Salvador: “O pai ou mãe de terreiro é a um tempo pontífice e feiticeiro, funções pouco distintas e correlatas. Como sacerdote, preside e dirige as festas do culto exterior, e organiza uma espécie de confraria ou collegio particular de iniciados.” O mesmo foi visto por Prandi (1996, p. 37), no século XX, nos candomblés de São Paulo: “Este pai-de-santo e esta mãe-de-santo são sacerdotes de uma religião em que as tensões entre magia e prática religiosa estão descartadas. Pode-se finalmente ser, ao mesmo tempo, o sacerdote e o feiticeiro.”

A coexistência entre religião e magia não é exclusiva do candomblé. Está no catolicismo, como o atesta Frazer:

*Among the ignorant classes of modern Europe the same confusion*

*of ideas, the same mixture of religion and Magic, crops up in various form. Thus we are told that in France ‘the majority of the peasants still believe that the priest possesses a secret and irresistible power over the elements. (Frazer, 2012, I, p. 231)*

Na umbanda, conforme assegura Camargo:

A capacidade das manipulações mágicas provocarem as doenças é ideia amplamente aceita. As descrições clássicas de Frazer sobre os tipos de magia correspondem perfeitamente às modalidades correntes na Umbanda e Quimbanda. (Camargo, 1961, p. 100)

Os tipos de magia a que Camargo se refere são a imitativa e a contagiosa, diferenciadas por Frazer no mesmo capítulo em que magia, religião e ciência são cotejadas.

Budismo surge em uma das tiradas de Félix lançadas contra seu filho Jhonata. Depois de brigar com o pai e armar-lhe uma cilada com um skate (colocou-o sob a cama para que o pai, ao levantar, pisasse nele e caísse), Jhonata desculpa-se com o pai, o qual responde: “Você esteve em algum mosteiro budista onde se ensina que a paciência é uma virtude?” (capítulo de 25/05). O mosteiro budista não é lugar de intrujões e sim de mestres que ensinam a “virtude”; logo, o budismo é representado positivamente. Não obstante a cena construa-se sobre o conflito entre pai e filho, a fala do personagem não evoca a obediência do filho ao pai, mandamento da religião judaica legado às cristãs. Com isso, o folhetim amplia o espectro religioso e representa positivamente o tronco oriental.

Espiritismo surge no capítulo de 25/05. O personagem Filósofo, funcionário do bar de Belisário, é chamado de “encosto”. Para Camargo (1961, p. 104), o termo é a “denominação popular [...] sugerindo que o espírito encosta na vítima” para o espírito que provoca moléstias em alguém. O assunto é tratado pelo autor no capítulo “A função terapêutica na perspectiva do ‘continuum’ mediúnic”. Antes de discorrer sobre a “função terapêutica”, assinala “as ideias fundamentais concernentes à etiologia das moléstias, na concepção da Umbanda e do Kardecismo.” (Camargo, 1961, p. 100), uma delas a de que perturbações na saúde são “provocadas por espíritos”: “Os kardecistas formularam claramente a teoria das ‘perturbações’, isto é, o princípio de que os desencarnados podem agir fluidicamente no ser vivo, provocando sintomas de moléstias e, mesmo trazendo-lhe doenças psíquicas ou somáticas.” (Camargo, 1961, p. 101). Encosto é a “denominação popular” para esse desencarnado que “age fluidicamente” trazendo

“doenças psíquicas e somáticas” ao encarnado ao qual se encosta. O sentido é mantido indiretamente em *Amor à vida*: Filósofo encosta-se no patrão queixando-se do baixo salário, incompatível com a carga de trabalho, já que se considera aquele que “carrega o bar nas costas”. A dessobrenaturalização e renaturalização do termo desnaturaliza o conflito capital e trabalho sobrenaturalizando-o: classes sociais tornam-se classes de espíritos (desencarnados e encarnados), a luta do empregado para livrar-se da dominação econômica transmuta-se em luta do patrão para libertar-se da dominação espiritual do encosto – desencarnação do proletário.

### **3. Tronco afro-brasileiro**

O tronco afro-brasileiro é referido no capítulo de 28/05. Pilar contratara como “assessora particular” sua sobrinha Leila. Ao saber disso, Félix diz: “Depois você me passa seu contato com sua mãe-de-santo.”. Alude ao sonho da moça de ascender, cuja realização ficaria facilitada pelo emprego junto à tia, rica e médica. O termo *mãe-de-santo* designa, neste tronco, a mulher responsável por um terreiro no qual se dá o culto às divindades (orixás, voduns, enquices) ou às entidades (caboclos, guias, pretos velhos).

Em *Amor à vida*, o contexto em que as religiões afro-brasileiras são evocadas situa-as no campo da magia e não da religião. Pelo dito de Félix, a mãe-de-santo desempenha a função de mágica, porquanto solucionadora do problema do sucesso profissional de Leila, que Prandi (1991, p. 188) arrola na sua lista dos “males de sempre”, para os quais a magia dá uma resposta. No caso do candomblé, ainda segundo o mesmo autor (p. 196), a magia possibilita-lhe ampliar seus laços com a sociedade. Se pela religião cria laços com os adeptos, indivíduos que acreditam nos orixás e vão aos terreiros para receber o axé, “é pela magia que o candomblé estabelece suas relações mais amplas com a sociedade não-religiosa, à qual ela presta serviços.”

Representam-se positivamente as religiões afro-brasileiras. Já mostramos que a mescla entre magia e religião é fenômeno corrente em diversos sistemas de crença. Segundo Negrão (2009, p. 73), no tronco protestante, os neopentecostais realizam “rituais quase mágicos”, contrapondo-se aos demais protestantes. Sendo assim, o fato de a telenovela mencionar magia ao enquadrar o tronco afro-brasileiro não o desmerece. Se a Antropologia fundamenta esse argumento, a

telenovela permite-nos construir este: o candomblé e a umbanda são representados positivamente porque o mesmo capítulo que mistura religião e magia fusiona religião e ciência. Dr. César, em consulta a uma mulher grávida que quer abortar, depois de dissuadi-la com dados científicos (“O aborto é a terceira causa de morte. Você corre risco de perder a sua vida.”), persuade-a com crenças religiosas: “Eu sei que muita gente acha que Deus não existe. Duvida da existência de Deus. Para mim, um bebê é a prova mais concreta de que Deus existe.”. Em seu estudo, Negrão (2009, p. 177) concluiu que “Deus é considerado sempre um só e o mesmo, não importam suas diferentes denominações segundo tradições religiosas diversas.”. Significa dizer que a crença em Deus é central a todos os informantes considerados religiosos, raiz que fixa os diversos troncos. Ao atuar como médico (atender a paciente em uma consulta), Dr. César não se declara católico ou protestante e sim sua fé em Deus. Um bebê não prova só a fertilidade do casal (ponto de vista da ciência), mas também a existência de Deus (tese da religião). No consultório de um médico, ciência e religião misturam-se; no de uma mãe-de-santo, magia e religião. A mistura não desmerece a medicina de César nem a religião da mãe-de-santo, suposta prestadora de serviços a Leila.

Representa-se negativamente o tronco. No capítulo exibido em 25/05, Márcia, que sonha casamento rico para a filha Valdirene (Tatá Werneck), vê Carlito (Anderson Ricci) como obstáculo a isso e, para afugentá-lo, diz: “despacho de macumba” e, logo em seguida, “despacho de encruzilhada”. A entonação dada à frase e o contexto de rechaço a Carlito em que ela surge não deixam dúvidas de tratar-se de um xingamento. Não bastasse isso, Valdirene intensifica o ataque da mãe ao ordenar, entre dentes, a Carlito: “Desinfeta!”. Frente aos projetos de ascensão social das duas via casamento rico, ele é o mal; porque a ofensa verbal constitui-se de termos vindos das religiões afro-brasileiras, essas são apresentadas como um mal. A telenovela ratifica os preconceitos enfrentados pela umbanda na década de 1950, quando seus detratores, na opinião de Negrão (1996, p. 86), viam-na como um perigo “à sociedade do ponto de vista da sanidade mental, da moralidade e da ordem pública, irreconciliável com as pretensões do país à civilização, à modernidade e à fé cristã”. Márcia repete o bordão a cada vez que topa com Carlito ou que, a sós com Valdirene, exorta-a envolver-se com celebridades (como o jogador Neymar ou o cantor sertanejo Gustavo Lima, com os quais ela contracenou). A representação negativa do tronco afro-brasileiro espraia-se por todo o folhetim, não se limitando a uma

cena ou a um capítulo. A cada bordão, uma bordoadada nas religiões de matriz africana.

Macumba designa o candomblé banto no Rio de Janeiro, descrito pela primeira vez por Arthur Ramos (2003, p. 103):

Nas macumbas cariocas (...) o grão-sacerdote *embanda* ou *umbanda* é o evocador dos espíritos e dirige as cerimônias (...) O chefe da *macumba* ou *umbanda* é chamado também 'pai de terreiro' por influência nagô. Os espíritos evocados são antepassados, porquanto a religião banto se caracterize pelo culto aos ancestrais. (Ramos, 2003, p. 103)

Umbanda constitui-se da macumba. Dada por Ramos como sinônimo de macumba, umbanda é termo banto que nomeia a religião constituída no Brasil a partir da influência do espiritismo sobre o candomblé banto. A influência é apontada por Bastide (1971, p. 439): “*Umbanda* é uma valorização da *macumba* através do espiritismo”. O fato já fora apontado por Ramos (2003, p. 96), para quem as práticas religiosas da macumba carioca são “muito aproximadas das do atual espiritismo”. Modificada pelo espiritismo, a macumba invoca não mais o espírito dos ancestrais dos bantos na África e sim o dos do Brasil, negros e índios. Tornou-se umbanda, que homenageia caboclos que, na opinião de Concone (2004, p. 295), “foram tomados no Brasil pelos negros bantos como sendo os verdadeiros ancestrais desta terra a que foram trazidos como escravos, caboclos que substituíram no culto os antigos ancestrais africanos, perdidos na diáspora.”.

Preconceitos contra a umbanda retardaram sua legitimação na sociedade brasileira. Não obstante iniciada nos idos de 1920, do século XX, data, segundo Negrão (1996, p. 96), de 1964 “a inclusão da Umbanda no Anuário Estatístico do IBGE”. No caso específico de São Paulo, o mesmo autor localiza o período de 1929-1944 como de intensa perseguição por parte da imprensa. A resistência estava do lado da burocracia estatal, pois até a década de 1950 o “1º. Cartório de Registro de Títulos e Documentos” negava-se a registrar “terreiros de Umbanda por determinação de dom Carlos Motta, cardeal arcebispo de São Paulo” (Negrão, 1996, p. 82). Os motivos da campanha persecutória iam desde a acusação de exercício ilegal da medicina (crime previsto no Código Penal Brasileiro) até imputações de barbárie (em função de práticas como sacrifício de animais ou uso de bebidas alcoólicas durante as reuniões dos adeptos). A década “foi o momento

da grande campanha encetada pela Igreja contra o Espiritismo em geral e a Umbanda em particular.” (Negrão, 1996, p. 83). O frei Kloppenburg (1957, p. 7) expressa a visão da Igreja sobre as tendas onde se cultuam caboclos e guias: “centros de superstição, leviandade, depravação, degradação moral e loucura, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos cristãos”. O mesmo frei declarou, segundo Negrão (1996, p. 84), que diversos estados do país “se acham infestados desta peste [a umbanda]”.

Despacho é vocábulo que, em *Amor à vida*, faz circular, pelo dito de Márcia, essa história das religiões no Brasil. A primeira versão do bordão é “despacho de macumba”, patenteando-se no “macumba” o candomblé banto. Mas também o nagô, do qual os bantos assimilaram o ritual de fazer oferendas a Exu, as quais, segundo Nina Rodrigues (2006, p. 58), “precede todas as festas de santo, pois a sua preterição traria como consequência infalível a perturbação da festa”. Exu, para Carneiro (2008, p. 69), “é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos *despachar* Exu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós.” Prossegue o autor: “Quando os negros dizem *despachar* Exu, empregam esse verbo no sentido de *enviar, mandar*. Exu é como o embaixador dos mortais.” (Carneiro, 2008, p. 70). Daí veio *despacho* para nomear o ritual de envio de Exu. A umbanda herdou o despacho, como o constatou Ortiz (1991, p. 105): “Nos terreiros menos ocidentalizados, a primeira precaução ritual é despachar Exu.”

Encruzilhada é lugar ligado a Exu posto ser ele o orixá mensageiro; logo, aquele que percorre caminhos. Carneiro (2008, p. 70) menciona o epíteto “homem das encruzilhadas” referido a ele. Prandi (2008, p. 40) recolheu o mito pelo qual Exu ganhou o poder sobre as encruzilhadas, motivo pelo qual “ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu”. Na umbanda, segundo Negrão (1996, p. 224), “fora dos terreiros os espaços reservados dos Exus e Pombas Giras são os cemitérios e as encruzilhadas.”

Tensão essencial viveu a umbanda entre ater-se ao ramo africano (candomblé) ou prender-se aos troncos do qual brotou (católico e espírita). Tensão analisada por Ortiz (1999, p. 33): “no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo, o

empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas.”. Tensão sintetizada na expressão “entre a cruz e a encruzilhada”, título da obra de Negrão (1996), o qual sumariza assim o conflito:

Se, de um lado, a afirmação das raízes negras do culto constituía-se em argumento indispensável à brasilidade pretendida, de outro lado, a persistência de elementos negros no culto, sobretudo rituais, consubstanciava-se no maior obstáculo à legitimação social. (Negrão, 1996, p. 148)

Esta tensão se expressa em *Amor à vida* no altar da casa de Márcia, mostrado em três capítulos. Se, de acordo com Hamburger (2012, p. 468), as telenovelas “são capazes de ‘sintonizar’ telespectadores com a interpretação e a reinterpretação da política, assim como de tipos ideais de homem, mulher, marido, esposa e família”, *Amor à vida* foi capaz de sintonizar os telespectadores com a interpretação e a reinterpretação da diversidade religiosa do país. Capacidade condensada no altar de Márcia, onde estão imagens referentes a três dos troncos distinguidos por Negrão: católico (Nossa Senhora de Guadalupe, Sagrado Coração de Jesus); afro-brasileiro (Iemanjá) e oriental (Buda). Condensação adensada quando se leva em conta que o altar constitui fundo da cena dos capítulos exibidos nos dias 30, 31 de maio de 01 de junho. No calendário litúrgico católico, o mês de maio é dedicado a Nossa Senhora e o de junho ao Sagrado Coração de Jesus – e o altar contém imagens de ambos. A presença delas junto à de Iemanjá não nos permite concluir se se trata de candomblé ou umbanda, já que os dois ramos assimilaram do tronco católico o culto a Nossa Senhora, avizinjada de Iemanjá.

Representa-se negativamente o tronco afro-brasileiro pelo altar de Márcia. Para uma novela que representou positivamente os troncos católico, protestante, espírita, oriental e outros (religiões indígenas), a presença do altar poderia significar um tratamento positivo ao afro-brasileiro. Longe disso, o capítulo de 30/05 ratifica os preconceitos históricos contra o candomblé e a umbanda. Márcia exorta Valdirene a jogar-se sobre um ricaço. À medida que dialoga com ela, risca um fósforo com o qual acenderia uma vela (o que não ocorre). Por ser grande o fósforo, o diálogo prossegue com a chama acesa, apagada, intencionalmente, com um sopro, no exato instante em que Márcia diz isto a Valdirene: “Despacha o despacho de encruzilhada”. Metonimicamente, faz-se treva na cena no momento em que a frase é pronunciada, convergindo assim

texto, cenário e encenação para pregar no telespectador a ideia de que despacho é ritual trevoso, que merece ser apagado da sociedade brasileira.

No capítulo de 31/05, Carlito e Valdirene, aproveitando-se da ausência de Márcia, beijam-se e, no acesume, empurram-se na direção da parede e derrubam o altar. A exibição ocorreu numa sexta-feira, um dos dias que, segundo Silva (2007, p. 237), é consagrado a Exu, razão pela qual é nesse dia que as igrejas neopentecostais realizam “sessões de libertação ou de descarrego” (Silva, 2007, p. 238) a fim de que nelas o fiel seja liberto de Exus e Pombagiras (demonizados pelo ramo neopentecostal). A queda do altar é símile dessas sessões, já que sobre o altar está Iemanjá, metonímia do panteão do candomblé, migrado para a umbanda e transmigrado para os templos neopentecostais – já que tais divindades precisam se fazer presentes aí para serem expulsas.

### **Considerações finais**

Se durante séculos o campo religioso brasileiro ficou sob o monopólio do catolicismo, o século XX assistiu à quebra dele. A legitimação do espiritismo (em função da adesão de intelectuais e políticos a ele e da assimilação do princípio cristão da caridade como forma de se evoluir espiritualmente) e sua expansão na sociedade brasileira (em virtude das obras de assistência social, nas quais a caridade se concretizava) minaram a hegemonia católica. A partir da década de 1970, o advento do neopentecostalismo pluraliza o já plural campo. Outra vez o espiritismo age a favor da diversidade, porquanto considera que todas as religiões são formas válidas de ascender espiritualmente.

Nesse diverso, Negrão opera uma sistematização, ao propor a noção *troncos religiosos* e detalhar os ramos que os compõem. Isso possibilitou-lhe lidar com as duplas e as múltiplas filiações religiosas encontradas nos seus informantes do Cambuci, sem incorrer no erro de perder-se na singularidade do caso nem perdê-la na generalidade das categorias classificatórias. Da nossa parte, lidamos com um objeto de comunicação de massa, no qual o diverso das religiões se faz presente. A proposição de Negrão viabilizou o trabalho, permitindo-nos isolar o tronco alvo da representação negativa daqueles que o são da abordagem positiva. Prova suficiente da força teórica do pensamento de Negrão e do refinamento metodológico de sua pesquisa.

Se a televisão no Brasil, segundo Gomes (2002, p. 75), é “veículo que

possui um valor de institucionalidade, constituindo, assim, uma forma de comunicação ‘obrigatória’ para a grande maioria da população brasileira, a partir da qual ela tem acesso a informações social e culturalmente diversas”, a TV Globo, com a telenovela *Amor à vida*, conseguiu, com o êxito da história amorosa entre Félix e Nico, levar aos brasileiros a informação de que ser gay é um dos modos de se viver a sexualidade e não um desvio de caráter ou uma patologia.

Do campo religioso, a novela levou aos brasileiros a informação sobre a possibilidade de conviverem em um mesmo ambiente, organizacional ou familiar, adeptos dos troncos católico e protestante. Denominações cristãs coexistem de modo respeitoso. Na batalha por audiência, o folhetim pôs-se “Entre os santos e a bíblia”, fazendo coexistir no Hospital São Magno e na casa de Ordália católicos e protestantes, ficcionalizando ritos dos dois ramos. Informação que fomenta tolerância religiosa.

Quanto ao tronco afro-brasileiro, o programa ratifica os preconceitos correntes na sociedade brasileira. O “Desinfeta!”, de Valdirene contra Carlito reproduz, na TV brasileira em 2013, o “infestado” proferido pelo Frei Klopenburg contra a umbanda lá nos idos de 1950. A telenovela cedeu pouco espaço, ou nenhum, ao tronco afro-brasileiro, o que motiva o título deste trabalho, “Nem cruz nem encruzilhada”. A informação que majora a tolerância ainda está por vir. Os adeptos das religiões desse tronco ainda terão que esperar por mais tempo para que elas “saíam do armário” (expressão popularizada por Félix para nomear o assumir a condição homossexual) e tenham, na tela, o mesmo tratamento respeitoso dado às cristãs e ao tema da homossexualidade.

### **Referências bibliográficas**

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

CARNEIRO, Edison. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CONCONE, Maria H. V. Bôas. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o totemismo entre os povos australianos*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FRAZER, Sir James George. *The Golden Bough*, 12v. Cambridge: Cambridge

University Press, 2012.

GOMES, Laura Graziela. Telenovela e cultura da harmonia. In: KUNSHC, Margarida; FISCHMANN, Roseli (Org.). *Mídia e tolerância: a ciência construindo caminhos de liberdade*. São Paulo: EdUSP, 2002.

HAMBURGER, Esther. Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil*, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *Posição católica perante a umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1957.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2007.

NAKANO, Vinícius W. S. Maia. Juiz nega que umbanda e candomblé sejam religiões: preconceito religioso e a ausência de proteção judicial. In: OLIVEIRA, Irene Dias (Org.). *As religiões afro-brasileiras pedem passagem*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: a formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EdUSP, 1996.

\_\_\_\_\_. Religião: pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, Lísias (Org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: EdUSP, 2009.

RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1977.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na nova metrópole*. São Paulo: Hucitec-EdUSP, 1991.

\_\_\_\_\_. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RAMOS, Arthur. *O negro no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre gira de fé e Jesus de Nazaré. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2007.

SMITH, William Robertson. *Religion of the Semites*. London: Transaction Publishers, 2002.

Recebido em 10/10/2016, revisado em 19/10/2016, aceito para publicação em 21/11/2017.