



## Entre urbe e identidade religiosa: circulação dos símbolos de uma “cidade espírita”

João Damasio da Silva Neto<sup>1</sup> 

**Resumo:** Este artigo trata de um caso de comunicação entre os sistemas urbano e religioso na cidade de Palmelo (GO), conhecida como “cidade espírita”, a única no mundo que surgiu em torno de um centro espírita. Para responder até que ponto a noção de cidade pode ser vinculada a uma identidade cultural religiosa sem que abandonem seus sistemas simbólicos específicos, foram realizadas entrevistas em profundidade, análise documental e observação participante. A análise cultural encontrou permanências em torno da tradição de um movimento espírita palmelino e transições simbólicas em âmbitos societário, comunitário e cultural, demarcando formas de comunicação simbólica entre a urbe e a identidade espírita.

**Palavras-chave:** Sistemas simbólicos; Cidade; Identidade espírita.

### Between urbe and religious identity: circulation of the symbols of a “spiritist city”

**Abstract:** This article shows a case of communication between the urban and religious systems in the Palmelo city (State of Goiás), known as the “spiritist city”, the only one in the world that emerged around a spiritist center. Until which point the notion of city can be linked to a religious cultural identity without abandon its specific symbolic systems? To answer that question, deep camp interviews, documentary analysis and participant observation were released. The cultural analysis found permanences around the tradition of the Palmelo’s spiritist movement. Also found symbolic transitions in societal, community and cultural spheres, demarcating

1 Doutor em Ciências da Comunicação (Unisinos), mestre em Comunicação (UFG), graduado em Jornalismo (UniAraguaia). Professor substituto no curso de Jornalismo da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia Brasil. e-mail: [joadamasio16@gmail.com](mailto:joadamasio16@gmail.com)

forms of symbolic communication between the city and the spiritist identity.

**Keywords:** Symbolic systems; City; Spiritist identity.

Na interface entre comunicação e cultura, este trabalho apresenta e reelabora<sup>2</sup> os principais resultados empíricos de um estudo sobre a representação de “cidade espírita” ou “capital espírita do Brasil” atribuída a Palmelo, município com menos de três mil habitantes no interior goiano, única cidade no mundo que surgiu a partir de um centro espírita. O objetivo é saber até que ponto se mantêm atreladas as materialidades da cidade e da religião, sistemas distintos que se comunicam como um único símbolo, desafiado por suas imagens em circulação.

Primeiramente, situaremos um breve contexto sobre a região de Palmelo e seu spiritismo. Na sequência, colocaremos nosso entendimento de que as teorias sociais da modernidade, que apartam funcionalmente os sistemas urbano e religioso, ofertam os termos de um problema de pesquisa no que se refere a uma “cidade espírita”: como dois sistemas distintos convergem nesta identificação?

Maleabilizando a divisão weberiana, entre os tipos societários (cidades) e comunitários (religiões), proporemos, com Godelier

2 Inicialmente, esta pesquisa é fruto da dissertação de mestrado do autor, defendida no PPGCOM/UFG no ano de 2016 e comunicada em primeira versão no XXVI Encontro Anual da Compós, em 2017. O presente texto reelabora aqueles resultados ainda inéditos, atualizando dados e acrescentando, a partir da tese de doutorado do autor, defendida no PPGCC/Unisinos em 2022, uma perspectiva desenvolvida posteriormente sobre as materialidades da cultura, por meio de suas imagens em circulação, especialmente no caso do recém-inaugurado Museu Histórico de Palmelo.

A submissão deste artigo foi feita a convite dos professores Allan Macedo de Novaes e Lindolfo Alexandre de Souza, editores do dossiê Comunicação e Religiões. O texto foi avaliado por membros da Equipe Editorial e/ou avaliadores externos.

**Como citar:** SILVA NETO, J. D. da. Entre Urbe e identidade religiosa: circulação dos símbolos de uma “cidade espírita”. *Convergências*, Engenheiro Coelho, São Paulo, v. 1, n. 1, p. e1517, 2021. DOI: 10.19141/2764-8435.convergencias.v1.n1.pe1517.



(2012), que esses termos são atravessados por um terceiro: as relações culturais. Sociedade, comunidade e cultura, como categorias descritoras de um mesmo referente (as relações sociais), serão operacionalizadas aqui, a partir da Análise Cultural (WILLIAMS, 2007; COIRO-MORAES, 2016), como três âmbitos de circulação da identidade religiosa na cidade.

## Breve contexto sobre a região de Palmelo e seu espiritismo

Fundado em 1929, o Centro Espírita Luz da Verdade (CELV), em Palmelo (GO), é uma das primeiras entidades espíritas regulamentadas em Goiás<sup>3</sup>. A cidade que se formou ao seu redor tem antecedentes históricos e demarcações espaciais contemporaneamente conferidas que justificam a formação de um “movimento espírita palmelino”, conforme defendemos (DAMASIO, 2016).

A presença humana nesta região do sudeste goiano sugere provavelmente a presença indígena de grupos Kayapó<sup>4</sup> primordialmente. Os registros históricos mostram que a ocupação populacional data dos primeiros movimentos do período colonial no estado. Santa Cruz de Goiás, município fronteiro a Palmelo, distando aproximadamente cinco quilômetros entre as duas comunidades, teve sua fundação em 1729 e relata-se que chegou a ser titulada como capital do estado brevemente por um dia (PARAGUASSU, 2009).

Conhecido como “região da estrada de ferro”, esse território é via de acesso daqueles que vinham do sudeste brasileiro, especialmente São Paulo e Minas Gerais, na conhecida “Marcha para o Oeste”, movimento desenvolvimentista sobre o centro do país, que culminou com o planejamento de Goiânia (GO) e a construção da nova e atual capital brasileira, Brasília (DF). Serão fazendeiros paulistas e mineiros os que inaugurarão uma história do espiritismo na cidade (ARANTES, 2001; GUIMARÃES, 2014; DAMASIO, 2016).

Esses paulistas e mineiros serão responsáveis por trazer interpretações espíritas para os fenômenos que ocorriam na localidade (típicos da mediunidade) e para o imaginário que sugerimos ser anterior. Produto do século 19, o espiritismo tem origem francesa e chega ao Brasil poucas décadas depois em um complexo movimento de influências culturais europeias sobre uma parte das classes média e alta brasileiras, especialmente nas regiões litorâneas de Salvador (BA) e Rio de Janeiro (RJ) (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

O desenvolvimento urbano, como ideal moderno, chegou também neste mesmo “pacote”, culminando historicamente com o desenvolvimentismo acima referido e simbolicamente com ideais sanitaristas dos espíritas brasileiros da época. Luiz da Silva (2012) percebeu a proximidade dos espíritas com ideais urbanistas na conhecida obra de Chico Xavier, *Nosso Lar*, um relato sobre uma cidade espiritual que estaria localizada sobre a capital cari-

Compós, em 2017. O presente texto reelabora aqueles resultados ainda inéditos, atualizando dados e acrescentando, a partir da tese de doutorado do autor, defendida no PPGCC/Unisinos em 2022, uma perspectiva desenvolvida posteriormente sobre as materialidades da cultura, por meio de suas imagens em circulação, especialmente no caso do recém-inaugurado Museu Histórico de Palmelo.

3 A primeira entidade espírita regulamentada no Estado de Goiás foi o Centro Espírita Amigo dos Sofredores, surgido em 1924, na Cidade de Goiás, antiga capital goiana (BRUZADELLI, 2008).

4 Este aspecto nos foi inicial e inocentemente sugerido pelo nome dado às águas que banham a cidade, o Córrego Caiapó (ou Kayapó). Não encontramos registros sobre a origem do nome, mas há estudos antropológicos sobre a presença (e o deslocamento) de indígenas em territórios goianos próximos. Atualmente, há grupos da etnia Kayapó na fronteira entre os estados de Goiás e Mato Grosso. Interessante notar que, aparentemente, o imaginário Kayapó tem relações com o imaginário espírita desenvolvido pelo movimento palmelino. Os Kayapó têm lugares sagrados ou cidades espirituais, chamados “mekaron nhyrunkwa”. O recurso ao imaginário indígena na base dos espiritismos pelos interiores do país nos foi apontado como hipótese também pelo prof. Dr. Maurício Ribeiro da Silva em mais de uma ocasião em congressos científicos. E, durante novas explorações acompanhando estudos da artista e pesquisadora Tamar Guimarães, tivemos contato com a mesma correlação, também apenas sugerida, a partir de observações orais da profa. Dra. Lívia Vitenti. Este tema, contudo, não foi desenvolvido neste artigo.

oca e que corresponde aos principais problemas de saneamento básico e cultura urbana na cidade carioca à época.

O debate público das ideias espíritas, suscitado, sobretudo, pelo papel da recepção católica, dos órgãos de imprensa e dos embates com a medicina e a ciência, propiciou uma rápida expansão do espiritismo sob uma identidade propriamente brasileira, diferenciando-se das ideias francesas por assumir um papel prioritariamente religioso como artifício de fé entre os cultos africanos e cristãos, entre o pensamento progressista da caridade para com todos e a segregação dos fieis entre as classes sociais mais elevadas nos primeiros movimentos no país.

Pudemos verificar que tanto em Salvador quando no Rio, em todo o período de construção do espiritismo brasileiro, uma grande parte dos adeptos pertencia às elites sociais e políticas e que numerosos escritores, jornalistas, médicos e eleitos da nação tinham trabalhado para fazer reconhecer a nova doutrina. À medida que ela se difundia no interior do país, a base dinâmica do movimento se transformava e os que o animavam vinham mais frequentemente de classes sociais mais modestas. Além das reuniões de estudo doutrinal e das sessões mediúnicas, realizavam tarefas cotidianas nas quais o desenvolvimento da educação, da higiene e da saúde tinham papel preponderante [...], prodigalizavam cuidados aos miseráveis, que não tinham acesso nem a uma alimentação sadia, nem à medicina oficial (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 159-160).

O espiritismo teve especial aderência e enraizamento em diversos municípios paulistas e mineiros. Da região de Franca (SP) vêm as primeiras famílias buscando investir nas terras produtivas da antiga “Fazenda Palmela”. Alguns destes fazendeiros tiveram contato com o espiritismo e, quando presenciaram fenômenos de possessão, obsessão e visão de mortos no “Engenho” (Fazenda Palmela), buscaram ajuda dos médiuns mineiros, tendo como principal referência Eurípedes Barsanulfo e um de seus alunos no Colégio Allan Kardec (que ele mesmo fundou), Jerônimo Candinho, figura central na política e na religião em Palmelo. Candinho foi quem, depois de muitas idas e vindas, orientou o grupo de criação do Centro Espírita Luz da Verdade em 1929 e, depois, se mudou para Palmelo em 1936, presidindo a casa durante longos anos e instituindo ritualidades de cura e desobsessão muito próprias ao movimento espírita palmelino e atribuídas por ele ao que aprendera com Eurípedes Barsanulfo. Assim, definimos a ideia de movimento espírita palmelino:

A dialética da história da cidade até seu espiritismo e da história do espiritismo até sua cidade nos permite falar de um “movimento espírita palmelino”, conceito que se formula a partir de três características centrais: além de não corresponder totalmente às práticas rituais de nenhuma vertente do movimento espírita brasileiro, tais práticas se desenvolvem em todo o espaço produzido da cidade e as mesmas servem de referência e orientação para a fundação de outras casas espíritas no país, que organizam excursões, reuniões de estudo no local ou entram em contato para receberem orientação espiritual nessa cidade (DAMASIO, 2016, p. 91).

No âmbito das religiões, pensando na história e no modo de organização simbólica entre urbe e identidade religiosa no caso em questão, a cidade de Palmelo não se parece também com as cidades-santuário muito comuns para os católicos, como acontece com Trindade (GO), Aparecida do Norte (SP) ou Fátima (Portugal). Não tem a mesma origem que as inúmeras cidades com nomes de santos (São Paulo, São Leopoldo, São Jerônimo, Santa Teresinha etc.). Pode assemelhar-se, talvez, com a organização simbólica das práticas rituais em Codó (MA), marcada pela vasta ocupação urbana e popularização do candomblé e de cultos afrobrasileiros.

Há no Brasil outros lugares que ficaram conhecidos como cidade espírita ou capital do espiritismo. Mas, ao nosso ver, o caso de Palmelo (GO) não guarda relações com a movimentação espírita nas cidades de Uberaba (MG) ou de Abadiânia (GO), que tiveram sua história espírita posterior ao surgimento destas cidades, sendo baseadas na presença de médiuns (tão diferentes, diga-se de passagem), mundialmente conhecidos, como Chico Xavier e João de Deus. Quando estes se ausentaram (por morte no caso de Chico e por prisão o caso de João), o caráter de cidade do espiritismo nessas localidades se arrefeceu. Em Palmelo, ao contrário, o espiritismo deu origem à cidade e a mediunidade é uma questão mais comunitária, mais baseada em um conjunto de médiuns do que em uma personalidade específica.<sup>5</sup>

A cidade espírita em Palmelo não é uma referência unânime entre os espíritas, apesar de não haver equivalente no mundo. Também há outras cidades, como Sacramento (MG) e Araxá (MG), com grande presença espírita, mas nenhuma surgiu a partir do espiritismo, nenhuma funciona sob o ritmo das atividades espíritas e nenhuma chega aos percentuais de espíritas na população como Palmelo, que já teve 80% de espíritas e, atualmente, tem 44% (IBGE, 2016).

Espacialmente falando, pode-se dizer que Palmelo foi uma cidade planejada, desde que se considere o contexto do sertão. Candinho foi o responsável por construir uma escola e um asilo em dois pontos diferentes do centro espírita, formando um triângulo no qual a cidade foi se formando posteriormente. Em alguns anos, o povoado se tornou distrito e, depois, até a condição de município emancipado em 1953, Palmelo atipicamente não demorou mais que quatro meses. As ruas da cidade contam onze retas horizontais por onze retas verticais e normalmente homenageiam o nome de um vulto do espiritismo mundial ou de um nome espírita da localidade.

A cidade pode ser considerada muito religiosa. Há mais que uma instituição religiosa por rua. Além do Centro Espírita Luz da Verdade, há atualmente pelo menos mais uma casa espírita, cinco espiritualistas ou de umbanda, dez igrejas evangélicas de origens pentecostais ou protestantes e uma igreja católica. As relações entre elas são pacíficas, guardando especificidades que serão tratadas na análise dos dados a seguir. A comunicabilidade religiosa neste caso é um tópico interessante.

Para além das instituições religiosas, todas as organizações políticas, educacionais e midiáticas a nível local respondem de alguma maneira pela sua presença em uma “cidade espírita”. No cotidiano também o espiritismo se faz inevitavelmente visível, dada a presença de médiuns caminhando em grupos pelas ruas e realizando “trabalhos” (seções mediúnicas) em quaisquer ambientes públicos ou privados em que são demandados.

A princípio, o olhar histórico é capaz de justificar e explicar a presença espírita no local. Os estudos de geografia da religião desenham a rota que convergiu neste movimento de vinculação entre ideias espíritas e a cidade que as acolheu. Pelo contexto moderno em que surge, a matéria de uma “cidade espírita” deve ser também sociologicamente apreendida.

## A visão das teorias sociais da modernidade e o problema de pesquisa

A cidade, segundo Lefévre (2001, p. 4), é uma “produção social do espaço” no sentido do processo de urbanização, que teve início com a industrialização na Europa. As cidades seriam, então, “centros de vida social e política onde se acumulam não apenas as riquezas

<sup>5</sup> Embora seja possível ressaltar certas lideranças e médiuns que mobilizaram multidões ao local, ao longo do tempo, como foi o caso de Jerônimo Candinho, Bortolo Damo e Antonio de Oliveira Rios, dentre outros.

como também os conhecimentos, as técnicas e as obras”. No caso de Palmelo, a cidade se tornou um centro de vida religiosa espírita. Mas até que ponto a noção sociológica de cidade pode ser vinculada a uma identidade cultural específica, especialmente a religiosa?

No entendimento weberiano, por exemplo, há duas formas típicas de relações sociais, as associativas e as comunitárias. A cidade necessariamente é uma relação de acordo racional movido por instituições sociais diversas. Enquanto isso, a religião constitui sempre uma relação de tipo comunitário, apelando à tradição e ao campo afetivo em que se vinculam os indivíduos. É preciso observar que tratam-se de casos típicos da sociologia compreensiva.

Uma relação social denomina-se “relação comunitária” quando e na medida em que a atitude na ação social – no caso particular ou em média ou no tipo puro – repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo. Uma relação social denomina-se “relação associativa” quando e na medida em que a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins). A relação associativa, como caso típico, pode repousar especialmente (mas não unicamente) num acordo racional, por declaração recíproca (WEBER, 2000, p. 25).

Com a sociologia e a antropologia podemos entender que a cidade e a religião são sistemas diferenciados. Empiricamente isto se mostra de forma clara em qualquer cidade habitada como tal, independente de um vínculo religioso, ainda que haja sempre algum estigma ou representação. No caso de Palmelo, ao contrário, há uma “cidade espírita”, não apenas como representação, mas como materialidade da relação entre dois sistemas simbólicos – o urbano e o religioso.

De modo geral, a partir da modernidade, a cidade tende ao pluralismo laico, enquanto a religião implica o fechamento identitário (LUHMANN, 1997). Assim, teoricamente, em termos informacionais, nem a cidade se fecha sob um dogma religioso, nem a religião pode deixar sua identidade para se vincular a uma cidade, sob o preço de perder sua essência religiosa.<sup>6</sup> No problema de pesquisa constituído sobre uma identidade religiosa conflitiva e originária do âmbito urbano em Palmelo, a comunicação entre estes dois sistemas simbólicos é que constitui a “cidade espírita”.

A investigação comunicacional permite entender as permanências e as transições simbólicas da “cidade espírita” – especialmente em suas produções materiais (ocupação e ordenamento do espaço, patrimônios culturais e históricos, movimentos cotidianos sincrônicos e instituições específicas desta relação). É por isso que nos baseamos nos procedimentos da Análise Cultural (COIRO-MORAES, 2016), conforme relatado a seguir.

## Procedimentos de abordagem: análise cultural da comunicação entre os sistemas urbano e religioso

A “cidade espírita” é um símbolo ou uma representação literal que vincula uma cidade a uma religião. Este tipo de representação tem sua razão de ser, sua materialidade. O território de uma cidade pode ser reconhecido por quaisquer de seus aspectos predominantes: por exemplo, sua tendência econômica (agrícola, mercantil, têxtil, pecuarista etc.), o desen-

<sup>6</sup> É assim a teorização de Luhmann (1997), para quem uma sociedade é um sistema feito não de humanos, mas de comunicações. Cada sistema se fecha com o objetivo de se autonomizar e sobreviver, sendo ameaçado pelas informações do entorno (constituído por pessoas e por outros sistemas). Assim, a religião constitui um sistema fechado, provavelmente ameaçado em sua lógica pela porosidade diante de outros sistemas sociais para que haja uma “cidade espírita”.



volvimento de uma tradição (festas populares, ornamentação e arquitetura, práticas sagradas etc.) ou o modo de gestão burocrática (digital, como nas cidades inteligentes).

As religiões também têm demarcados campos de representação: por exemplo, a diferença de templos (basílica, igrejas de pau-a-pique a ouro, casas de oração, mosteiros etc.), a demarcação na arte (música gospel, psicopictografia, coros com função moralizante desde o teatro grego etc.), a efetivação de tradições em territórios (pajelança, cidade espírita, cidades-santuários, quilombos etc.).

Para nós, isto quer dizer que cidade e religião são dotadas de capacidades simbólicas que podem ser admitidas como sistemas. Isto é assim, pelo menos, para uma abordagem comunicacional confrontada com teorias funcionalistas.

A representação de “cidade espírita” em Palmelo, como nos exemplos acima, ultrapassa a linguagem. Sua matéria pode ser observada no dia-a-dia que engendra uma sociedade local: trata-se de uma identidade. Portanto, é preciso entender os elementos culturais que se conflitam neste símbolo identitário para explicar sua matéria. Pensando a cultura urbana e a cultura religiosa como dois sistemas obviamente distintos, podemos questionar: até que ponto se comunicam? Ou seja, o que cada um deles preserva ou transforma para que o outro seja admitido em sua lógica sistêmica?

Para além do caráter de representação da “cidade espírita”, são as evidências materiais da história e da ocupação espacial (enunciadas na introdução) que indiciam o problema da comunicação entre estes dois sistemas simbólicos. Assim, a metodologia desta pesquisa seguiu pressupostos deste materialismo dialético, “caracterizando a análise cultural como um instrumento de análise cujo vínculo com o materialismo cultural se dá na relação do método analítico com o método de abordagem” (COIRO-MORAES, 2016, p. 30).

As teorias preestabelecidas pela tipificação sociológica ou pela abordagem antropológica nos serviram de parâmetros iniciais. Segundo Luhmann (1997), os sistemas sociais são feitos de comunicação por causa da capacidade de cada um deles de se diferenciarem com relação aos demais – isto é com relação a todo o meio ambiente que lhe é exterior. O esquematismo dos sistemas sociais coloca o problema da complexidade, mas deixa deliberadamente à parte a problemática dos seres humanos (que constituiriam sistemas biológicos).

Por outro lado, no significado antropológico, os sistemas simbólicos constituem unidades de sentido feitas também de comunicação, mas mostrando “a lógica precisa dos sistemas de pensamento”, como os mitos (LAPLANTINE, 1995, p. 111), algo que não apenas não exclui o humano, mas o coloca como especificidade: não se refere a qualquer ser humano, mas àquele presente na constituição desta cultura.

Diante dessas abordagens, evidenciamos que a comunicação entre dois sistemas sociais ou simbólicos distintos se dá ao mesmo tempo por meio de instrumentos de consenso e de poder. Motivo pelo qual os sistemas simbólicos são “estruturas estruturantes” (BOURDIEU, 2009). Esta abordagem leva à análise cultural, que Coiro-Moraes (2016) desenvolve a partir de Raymond Williams:

Metodologicamente, a análise cultural desloca a centralidade da investigação da estruturação política, econômica, para buscar contextualizar essa estruturação na “vida real expressa pelo conjunto da organização” social (WILLIAMS, 2003, p. 58).

Neste sentido, Williams (2003) distingue três níveis de cultura: 1) a cultura vivida em um determinado período e lugar, que apenas se encontra totalmente acessível para aqueles que vivem ou viveram em tal espaço-tempo; 2) a cultura registrada, desde a arte até os fatos mais cotidianos, isto é, a cultura documentada de um período; e 3) a cultura da tradição seletiva, fator vinculante entre a cultura vivida e os registros da cultura em distintos períodos (COIRO-MORAES, 2016, p. 30).

Por isso, a matéria da “cidade espírita” não se resume nem à representação e ao consenso, nem à estruturação política e econômica das ações humanas. Como se trata de um problema identitário, um interessante trabalho empírico de [Godelier \(2012\)](#) pôde nos servir para a elaboração de categorias de análise. Este autor defende que há “três modos de compreender as identidades em conflito: sociedade, comunidade e cultura”. Neste trabalho, propusemos que estes modos de conflito e relação são os ambientes em que se podem analisar até que ponto os sistemas simbólicos em questão se comunicam, pois constituem tipos de relações sociais minimamente distinguíveis.

Isto corresponde em certa medida aos “três níveis de cultura” de Williams ([COIRO-MORAES, 2016](#)), conforme representamos abaixo.

Tabela 1: Categorias de análise da comunicação entre sistemas simbólicos

| <b>Ambientes de comunicação (GODELIER, 2012)</b> | <b>Níveis de cultura (WILLIAMS in COIRO-MORAES, 2016)</b> | <b>Delimitação básica</b>   | <b>Técnicas de pesquisa relacionadas utilizadas</b> |
|--|---|---|---|
| Sociedade  | Cultura registrada  | Documentos, arte, demografia, patrimônio, legislação e fatos cotidianos constituem registros observáveis de uma sociedade.  | Análise documental                                  |
| Comunidade                                       | Cultura vivida  | Experiência extremamente localizada, mas que pode ser observada em ritos, hábitos e performances.                           | Observação participante                             |
| Cultura  | Cultura da tradição seletiva                              | Síntese cognitiva que conjuga a vida comunitária e o registro societário na linguagem de sua tradição ou de sua identidade. | Entrevistas em profundidade                         |

Fonte: Elaborado pelo autor, com base em [Godelier \(2012\)](#) e [Williams \(Coiro-Moraes, 2016\)](#).

A tabela 1, acima, não defende que tais conceitos e técnicas se correspondam essencialmente, nem que tenhamos esquematizado a análise cultural de Williams abstratamente. Trata-se de uma sistematização didática que procura apresentar correspondências efetivadas no presente estudo. Isso quer dizer que não buscamos à priori elementos que fossem “da sociedade”, “da comunidade” ou “da cultura”, mas que, após o trabalho empírico, relacionamos determinadas materialidades às distinções entre “cultura registrada” (sociedade), “cultura vivida” (comunidade) e “tradição seletiva” (cultura).

Na prática, por meio da técnica de análise documental, fizemos a comparação da Lei Orgânica do Município de Palmelo, das leis de tombamento de patrimônio cultural e de projetos ou regimentos para estabelecimento de instituições locais, configurando o plano operacional do ambiente de comunicação da sociedade.

A observação participante se deu metodicamente no registro imagético e contextual de dois eventos religiosos (um espírita e um ecumênico), além da imersão do pesquisador como personagem necessariamente participante na comunidade, por ser originário desta cidade.

Já o ambiente de comunicação da cultura foi operacionalizado na busca pelas variações das referências identitárias que negociam sentidos sociais e comunitários por meio de 13 (treze) entrevistas em profundidade, realizadas de forma semiestruturadas sem estabelecimento prévio dos entrevistados, mas seguindo a densidade de dados analíticos pela saturação de sentidos, que resultou nos seguintes perfis: o prefeito da cidade, o padre, o presidente do centro espírita, dois pastores evangélicos, a presidente de um centro espiritualista umbandista, cinco moradores e dois visitantes (um espírita e um não-espírita).

Como dissemos, essas técnicas de pesquisa de campo se complementam e não se restringem à descrição de apenas um dos âmbitos da sociedade, da comunidade ou da cultura. Essa separação é apenas para fins didáticos.

É interessante ressaltar que a análise cultural não constitui categorias preestabelecidas, mas permite, ao contrário, que o relato da pesquisa seja bem vinculado à visada empírica e descreva o que é de natureza comunicacional, como as permanências e transições simbólicas entre os sistemas urbano e religioso em Palmelo.

Este trabalho assume assim um desafio epistemológico pela especificidade do objeto da comunicação. Acreditamos que “por meio de uma tipificação das operações simbólicas em análise, é possível categorizar os ambientes de comunicação na relação entre dois ou mais sistemas simbólicos” (DAMASIO; SIGNATES, 2017, p. 12).

Importante inferir que essa visibilização, operada pelo método de observar a transição simbólica, suas permanências e transformações, igualmente evidencia a centralidade da comunicação, na estruturação das culturas em movimento. Com o uso das categorias relacionadas às transições simbólicas, o conceito de comunicação não comparece teoricamente como simples elemento integrante do arranjo descritivo da cultura em estudo, e nem mesmo tão somente como “instrumento” que conduza a conceitos de caráter antropológico, cuja tradição tem sido estabelecida nas teorizações sobre a cultura, como as noções de identidade ou mesmo a, mais recente, de performance. Definida como transição simbólica, a comunicação passa a ser constitutiva da ação cultural e de suas conformações históricas e empíricas (DAMASIO; SIGNATES, 2017, p. 13).

## **Comunicação entre sistemas: permanências e transições simbólicas**

Analisar os ambientes de comunicação é uma forma de saber até que ponto os sistemas se comunicam no caso em estudo. Como vimos, Raymond Williams falava de “níveis de cultura” para entender uma estrutura. Em paralelo, utilizamos a nomenclatura de “ambientes de comunicação” por acreditar que não se tratam de níveis devidamente hierarquizados, mas de ambientes que se formam de acordo aos agentes sociais presentes nas relações sociais em que se torna possível perceber os conflitos identitários (sociedade, comunidade ou cultura), conforme Tabela 1.



“Ambiente” também é o conceito que faz par teórico com a noção de sistema em Luhmann (1997). O que não se fecha em um sistema é o ambiente. Assim, as descrições abaixo referentes aos ambientes de comunicação dizem respeito às aberturas e fechamentos dos sistemas. Sociedade, comunidade e cultura não constituem sistemas, mas modos de relação e conflito entre eles. Os dados abaixo têm como referência a dissertação em Damasio (2016).

## Âmbito de comunicação da sociedade

Por ambiente de comunicação da sociedade estamos considerando aspectos demográficos, legislativos, patrimoniais e institucionais. Destacaremos aqueles que, durante a pesquisa, apresentaram mais intensamente os pontos de permanência ou de transições simbólicas entre os sistemas urbano e religioso.

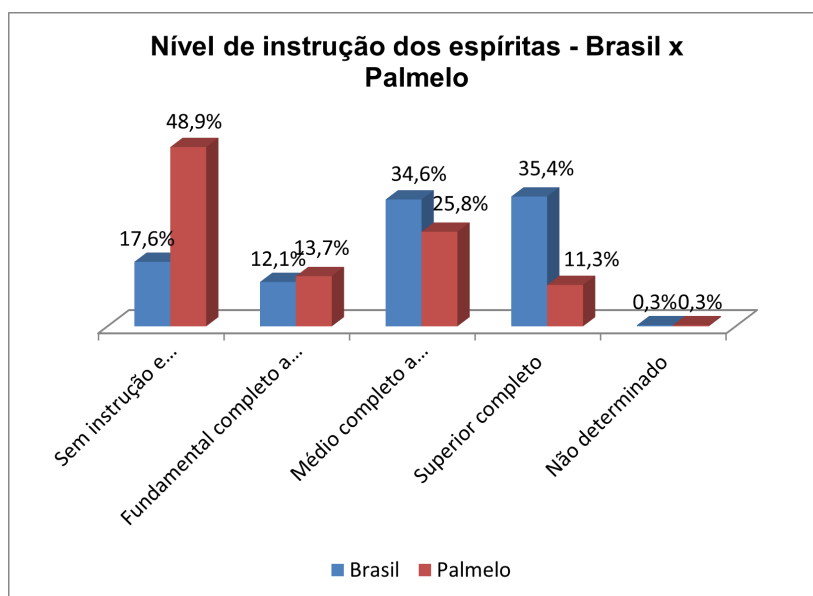
### Demografia

Sem variação quanto ao último Censo Populacional, realizado em 2010, a população estimada no ano de 2021 em Palmelo foi de 2.382 pessoas (IBGE, 2022). Apesar de pequena, é a cidade que concentra o maior percentual de espíritas no mundo.

Entre o espírita brasileiro e o espírita palmelino, um aspecto demográfico chama a atenção: o nível de instrução dos espíritas no Brasil é um dos mais altos se comparados a outras religiões ou mesmo à população em geral. Em Palmelo, o espírita equivale às demais religiões e é praticamente o oposto do gráfico brasileiro. Enquanto 35,4% dos espíritas brasileiros têm ensino superior completo e apenas 17,6% é identificado como sem instrução ou com ensino fundamental incompleto, em Palmelo apenas 11,3% da população concluiu o ensino superior e quase a metade (48,9%) não completou o ensino fundamental.

Esses dados podem ser lidos no Gráfico 1. Assim, a representatividade do espiritismo brasileiro na cidade de Palmelo não ocorre por fatores demográficos. Ou seja, não se trata de uma colônia que reúne os espíritas, mas de um movimento espírita palmelino próprio.

Gráfico 1: Nível de instrução dos espíritas – Brasil x Palmelo



Fonte: Dados cruzados no IBGE, 2022.

## Lei Orgânica do Município

Por meio de análise documental, identificamos a hegemonia espírita no dispositivo de lei. A Lei Orgânica do Município teve duas publicações, a original em 1959 e sua atualização e promulgação em 2011. Entre as duas edições, mantiveram-se muitas referências à “Estância de Reequilíbrio Físico, Mental e Espiritual”, com a diferença que a valorização do espiritual passou a ser a valorização do turismo religioso, justificado por ser fonte econômica para a cidade, apesar de efetivamente a cidade não haver tido um desenvolvimento econômico expressivo. Assumir a vocação espírita da cidade na forma da lei é um modo de significativa comunicação entre a urbe e a religião.

## Patrimônios culturais

Foram anotados sete tombamentos de patrimônio cultural material na cidade, além de outros de ordem imaterial. Já há um debate de ordem acadêmica em curso sobre a situação patrimonial local. Foram tombadas principalmente fachadas das primeiras instituições e casas comerciais da cidade. Em termos de religião, apenas instituições espíritas figuram na lista.

Ainda que se valide aqui, mais uma vez, a forte vinculação entre a cidade e a religião, os estudos recentes constatarem o abandono e o desinteresse pela manutenção de tais tombamentos. Dois motivos foram detectados: uma hipótese que aventamos foi a de que o espírita geralmente não valoriza templos materiais. A outra é de que vige um estigma da loucura desde que a cidade começou a ser muito procurada por pessoas com transtornos mentais ou seus familiares para um tratamento no sanatório da cidade, atualmente fechado. Valorizar os patrimônios espíritas seria assumir o estigma da cidade dos loucos.

## Um museu do espiritismo

O Sanatório Espírita Eurípedes Barsanulfo encerrou suas atividades em 2005, tendo funcionado (com mudanças de estabelecimento) praticamente desde o início das atividades espíritas na cidade. O fechamento veio com a Lei Anti-manicomial no Brasil.

Poucos anos após, o espaço em desuso começou a ser estudado com vistas a se tornar um museu. Inicialmente, seria um museu sobre a história de Palmelo. Depois, com a projeção e o investimento de uma vertente da organização espírita brasileira, o movimento da Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza (SODEAS), o projeto trata de um museu do espiritismo, com um “capítulo” ou ala sobre a história de Palmelo.

Após longos anos de trabalho, o Museu Histórico de Palmelo vem iniciando suas atividades no ano de 2022. Apesar de já visitado e aberto ocasionalmente antes, foi após o período da pandemia de Covid-19 que se pôde abrir o espaço já reformado.

Em pesquisa mais recente (DAMASIO, 2022), observamos como o trabalho até então realizado no Museu Histórico de Palmelo valoriza a simbologia da “cidade espírita” e a história local, ao mesmo tempo em que apaga o utras imagens, como certos desenhos nas paredes do antigo sanatório, que continham desenhos e registros de seus ex-detentos (alguns moradores e médiuns da cidade atualmente).

Em 2016, para visitação pelos projetistas do museu e determinados apoiados durante um evento na cidade, as paredes de uma das alas foram pintadas de branco. Avaliamos que, de certo modo, parte da história do local, do ponto de vista das materialidades, deixa de ser visível por uma iconicidade que apela justamente para o invisível, como é o espiritismo.

Além disso, observamos que a cidade sempre teve o papel do “visitante” ou do “paciente” que chega em busca de tratamentos. Com o museu, o que se pôde observar inicialmente é um reforçado impulso possível também para o turismo.

## Âmbito de comunicação da comunidade

O ambiente de comunicação da comunidade compreende aspectos em que a vivência de um comum possa ser observada e se destacam as principais conflituosidades e negociações de sentido no cotidiano, no diálogo inter-religioso e nas outras faces comunitárias.

### Cotidiano espírita

O cotidiano de Palmelo é marcado e ritmado pelas atividades espíritas que não se restringem ao centro espírita. Estão presentes nos hotéis, casas de apoio, escolas, comércios, instituições do poder público, nos lares, na vida privada etc. Apesar da extensa programação preenchendo todos os horários e dias da semana, há sempre “trabalhos” realizados sob demanda da comunidade ou de “alguém de fora” que chega enfermo solicitando um tratamento espiritual, quando os médiuns se convocam e realizam preces, passes<sup>7</sup> e até cirurgias espirituais<sup>8</sup>.

7 Imposição de mãos focando a cura do paciente.

8 Nas cirurgias espirituais, não há corte. Houve, em Palmelo, por parte de um médium chamado Antônio de Oliveira Rios, entre 1985 e 1990.

## Diálogo inter-religioso

De outro modo, o diálogo inter-religioso pode ser amplamente percebido, apesar de nem sempre nítido em seus reais termos. No que se refere à presença umbandista, expressiva em aproximadamente cinco terreiros ou centros de Umbanda, percebe-se uma copresença entre os médiuns das instituições kardecistas e umbandistas, mas, discursivamente, uma omissão “pacífica”, não contestada, com relação ao papel da Umbanda na cidade.

Os evangélicos, das diferentes igrejas e matrizes (protestantes e pentecostais) contam dez templos, praticamente um em cada rua da cidade e, em geral, convivem à parte ou pacificamente, mas sempre respondendo à sua presença em uma cidade demarcada pelo espiritismo. A maioria das lideranças evangélicas (algumas alheias aos pormenores da história local, mas outras enraizadas nela como ex-espíritas) lida harmonicamente com os espíritas, como por exemplo em interlocuções na rádio comunitária. Em outros casos, registram-se lideranças passageiras que confrontam o movimento espírita com campanhas e passeatas contra a comunicação com os espíritos. Estas, contudo, normalmente permanecem pouco tempo na cidade, sendo substituídas ou silenciadas por falta de apoio popular.

A igreja católica, construída no limite da cidade (antes, na fronteira, fora da cidade dos espíritas), atualmente tem um padre aposentado (Padre Guilherme) que estudou seus primeiros anos em uma escola espírita e eventos ecumênicos, sendo o principal deles uma missa campal, da qual participam espíritas e católicos da comunidade, em louvor à Santa Maria Madalena. Este evento, particularmente, é a demarcação simbólica anual de uma exegese interessante. A igreja católica considera Nossa Senhora de Fátima como padroeira da cidade. Ainda se mantém a festividade tradicional do mês de julho em seu nome. Mas, segundo o espiritismo, Maria Madalena é a personagem considerada mentora espiritual da cidade. Em alguns anos de ajustes simbólicos, a igreja adotou a mentora como padroeira. Deste modo, há negociações e exegeses para garantir a vivência no ambiente comunitário.

## Outras faces

A teoria tradicional da comunidade afirma que a identidade forma uma comunidade. Contudo, a identidade espírita não encerra os aspectos comunitários em Palmelo. Há diversas outras manifestações tão mobilizadoras quanto da experiência de um comum entre os moradores. Um dos principais pontos é a “Festa do Mané do Gato”, tradicional festa junina, que envolve além das quadrilhas e comidas típicas, o ritual do batismo. A festa é coletivamente construída durante meses a partir da liderança de um homem pacato e conhecido por todos, o “Mané do Gato”. A benzedeira que batiza crianças e adultos na festa é sua mãe, Dona Nicola.

## Âmbito de comunicação da cultura

O ambiente de comunicação da cultura encontra com mais ênfase a questão da identidade, negociada em todos os aspectos já mencionados acima. Destacam-se, porém, como três últimos elementos: o imaginário da cidade espiritual, a ritualidade da corrente magnética e as negociações de sentido com o corpo teológico da doutrina espírita. É neste âmbito que se identificam melhor as especificidades do que denominamos como movimento espírita palmelino, tornando-o referência para inúmeros outros centros espíritas país a fora.

## Colônia Espiritual Nova Esperança

Nos trabalhos de psicografia do Centro Espírita Luz da Verdade, os espíritos que se comunicavam relatavam habitarem a “Colônia Raios do Amanhecer”, a “Colônia das Águas” ou outras inúmeras nomenclaturas. Contudo, as pessoas encarnadas que liam estas mensagens não compreendiam o que isso significava, ainda que seja popularizada no meio espírita a existência de cidades espirituais como “Nosso Lar”, relatada por Chico Xavier desde a década de 1940.

Em consulta aos espíritos que seriam responsáveis pelo trabalho mediúnico da psicografia, estes orientaram que a médium Vânia Arantes Damo (Dona Vânia) visitasse, ela mesma, em espírito, algumas destas cidades e, depois, descrevesse como pudesse tudo o que lembrasse a partir das visitas. Assim, a médium seguiu um rigoroso processo de dieta e repouso para o desenvolvimento da mediunidade onírica<sup>9</sup> e publicou o livro *Moradas Espirituais: Visita a 20 Colônias Espirituais*, em que relata localização em mapa e descrições sobre cada uma delas. Dentre elas, a “Colônia Espiritual Nova Esperança”, localizada na região de Palmelo, responsável por ser um pronto socorro à saúde na Terra e pela estatística planetária, motivo pelo qual, a tecnologia desta cidade espiritual poderia acessar informações sobre qualquer espírito encarnado ou desencarnado no planeta.

Segundo a narrativa popular local, a proximidade que a Colônia teria com o planeta provocou as voçorocas<sup>10</sup> presentes às margens da cidade de Palmelo. Dentro do possível, Palmelo e Nova Esperança, a cidade física e a espiritual, se parecem muito, pelo menos na narrativa dos espíritas e moradores. Evidencia-se, assim como [Luiz da Silva \(2012\)](#) constatou na narrativa sobre “Nosso Lar”, que os espíritas desenvolvem amplo imaginário de cidade.

## Corrente magnética

A prática ritual central na história do espiritismo em Palmelo e que causa a visita de diversos espíritas, estudiosos e artistas à cidade é a “corrente magnética”. O magnetismo, termo forte do século 19 europeu, comparece no discurso espírita desde sua origem. Em Palmelo, a prática se desenvolve por Jerônimo Candinho como herança aprendida com um tio de Eurípedes Barsanulfo.

Diversos interessados chegam à cidade para conhecer, aprender e desenvolver o método em suas casas espíritas. De modo básico, o que se observa nesta prática é o seguinte: os médiuns com capacidade de incorporação se sentam em bancos formando um semicírculo de mãos dadas e, ao comando de um líder doutrinador, todos os médiuns incorporam espíritos e fluídos que os fazem emitir sons e tremer, cada um a seu modo.

Em alguns casos, espíritos se manifestam na voz de médiuns e o doutrinador dialoga com ele, normalmente com orientações para encaminhamento e evolução espiritual. Esta prática é realizada praticamente em toda reunião mediúnica em Palmelo. Fora da cidade, a prática não é comum em outros centros espíritas e, quando ocorrem, os médiuns o fazem em ambiente separado das reuniões públicas. A mediunidade pública foi combatida no meio espírita desde os períodos de ditadura militar e unificação do movimento espírita brasileiro na Federação Espírita Brasileira (FEB). Em Palmelo, houve resistência e fechamento de seu sistema religioso próprio.

9 A mediunidade relacionada com o desdobramento do espírito pelo espaço enquanto o corpo dorme.

10 Buracos profundos na terra, também conhecidos como desbarrancados.



## Negociações com o espiritismo brasileiro

O movimento espírita em Palmelo é anterior à consolidação oficial do espiritismo no estado de Goiás reconhecida na Federação Espírita. A história do espiritismo tem um marco denominado Pacto Áureo, momento em que se pactuou pela unificação do movimento espírita principalmente optando pelo viés religioso da caridade, negando a ritualidade, principalmente em atos públicos.

A situação ampliou as cismas existentes no campo religioso do espiritismo, complexificado por tensões comunicacionais em todo o país e internacionalmente (SIGNATES, 2013). Tal posicionamento deu força à umbanda, que viu suas práticas rituais serem separadas do conceito de espiritismo.

Alguns espiritismos, porém, sobreviveram a esse processo de institucionalização. É o caso de Palmelo e de sua corrente magnética. Ao longo do tempo, as lideranças religiosas na cidade receberam lideranças do movimento espírita brasileiro, mas sempre mantiveram seu sistema fechado na lógica desenvolvida historicamente pela comunidade local.

A tradição foi mantida aparentemente intacta até pelo menos os anos 2000, quando a SODEAS, uma espécie de federação apócrifa, respondendo por uma vertente “carismática” dentro do espiritismo, se aproximou e apropriou do capital simbólico da cidade espírita, sendo atualmente sua principal divulgadora e investidora (o projeto do Museu do Espiritismo corre sob suas diretrizes).

Este estudo se deu no período em que se preparava e se realizou a Confraternização das Campanhas de Fraternidades Auta de Souza e Promoção Social Espírita (CONCAFRAS-PSE) pela primeira vez em Palmelo. Trata-se de um dos maiores eventos espíritas do mundo, que ocorre no período do carnaval. Houve grande esforço para que a cidade recebesse os mais de mil participantes (normalmente o evento recebe até cinco mil participantes), o que representa quase a metade de sua população a mais. Para isso, a cidade recebeu investimentos e doações. Pela primeira vez, o movimento espírita palmelino se alinha a uma vertente do movimento espírita brasileiro, que também demonstra intervir fortemente na rotina dos espíritas palmelinos, fortalecendo o movimento local, mas modificando significativamente seu aspecto tradicional e comunitário.

## Síntese dos resultados de pesquisa: um retorno à Palmelo

A questão da identificação espírita relacionada a uma cidade, por mais que seja uma cidade brasileira e interiorana (ou justamente por isso), pôde aqui ser confrontada com as teorias sociais da modernidade – especificamente em relação à questão funcional estabelecida pela comunicação moderna.

Nestes termos, assim como os sistemas urbano e religioso se querem minimamente preservados, poderíamos sugerir que o símbolo da “cidade espírita” articula um sistema próprio, uma permanência que se cristaliza na identidade cultural. Contudo, é uma identidade estruturada e dependente tanto da comunidade palmelina quanto do movimento religioso configurado sob o espiritismo brasileiro.

- Assim, entre permanências e transições, entre manutenções ou não do caráter sistêmico da cidade ou da religião, averiguamos que é mais justo nos referirmos à cidade espírita como uma identificação material em torno da qual ocorrem transições simbólicas nos diversos aspectos analisados neste trabalho:

- as cessões permitidas pelas estruturas legislativas e seus eufemismos laicos são garantias de permanência;
- o impasse da memória da comunidade espírita, investindo em um projeto de museu, enquanto vige o certo descaso com patrimônios tombados, indica um problema a ser resolvido principalmente pela ação comunitária, cedendo ou não ao projeto de se tornar uma cidade de turismo sobre a história espírita;
- a presença de um elevado número de instituições religiosas convive com a tradição espírita aos moldes da modernidade tardia, valorizando a pluralidade e o diálogo inter-religioso, ainda que pese a necessidade de exegeses que permitam justificar em um plano institucional a convivência de diversas experiências religiosas em uma mesma comunidade;
- a negociação constante do movimento espírita palmelino com vertentes do movimento espírita brasileiro, especialmente a Sociedade Alta de Souza;
- mesmo as faces mais inconscientes da cultura que se desenvolveu com o movimento espírita palmelino encontram espaços de expressão na comunidade. São elementos que só foram vistos com algum esforço após a pesquisa e que não se referem à cidade ou à identidade espírita, mas à matéria da cidade espírita. Podemos mencionar a “Festa do Mané do Gato” com a centralidade da benzedeira que faz batizados de crianças e adultos na fogueira, o rito da corrente magnética, orquestrado por uma coletividade de médiuns e a colônia espiritual que nasce do ribeirão com nome de tribo indígena (Kayapó). Estes elementos diferenciam a “cidade espírita” em Palmelo e não têm sua origem lógica necessariamente na formação de uma cidade interiorana ou nas práticas que caracterizam o espiritismo brasileiro.

O que constitui, a nosso ver, uma contribuição da ciência da comunicação é a compreensão da dinâmica de permanências e transições simbólicas, mesmo nos casos em que à primeira vista vige um símbolo estável.

Neste estudo, percebeu-se que a identidade cumpre seu papel de demarcar a tradição, mas sempre recursivamente. E os recursos, no caso da “cidade espírita”, puderam ser observados em sua dinamicidade entre os sistemas urbano e religioso. Isto é, entre o que as teorias sociais da modernidade nos fariam chamar de “a sociedade palmelina” ou “a comunidade espírita”, mas que, como vimos, são marcadores conceituais atravessados de diversos modos pela cultura, que segue abrindo vias de comunicação, neste caso, a partir da circulação de uma identificação cultural.

## Referências bibliográficas

ARANTES, L. T. de R. Palmelo: cidade formada em torno de um centro espírita. In: COUTINHO, S. R. (Org.). **Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central**. Brasília: Cehila, 2001.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. **A mesa, o livro e os espíritos**: nascimento, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EDUFAL, 2009.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRUZADELLI, V. C. O surgimento de Goiânia e o estabelecimento do espiritismo kardecista como uma religiosidade moderna. **Chrônidias**, Goiânia, v. 1, n.1, p. 131-140, 2008.

COIRO-MORAES, A. L. A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas. **Questões Transversais**, São Leopoldo, v. 4, n. 7, p. 28-36, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/12490> Acesso em: 09 ago., 2022.

DAMASIO, J. **A cidade espírita em Palmelo (GO)**: comunicação entre sistemas simbólicos (dissertação de mestrado). Goiânia: UFG, 2016.

DAMASIO, J. **O caso dos museus espíritas**: iconicidade do imaginário na midiatização (tese de doutorado). São Leopoldo: Unisinos, 2022.

DAMASIO, J.; SIGNATES, L. Comunicação, identidade e performance: análise categorial de transições simbólicas religiosas como método de estudo dos ambientes de comunicação. **Questões Transversais**, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 51-58, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/14850> Acesso em: 09 ago., 2022.

GODELIER, M. **Comunidade, sociedade e cultura**: três modos de compreender as identidades em conflito. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

GUIMARÃES, M. B. **Palmelo, a cidade espírita do Brasil**. Manuscrito – Museu Histórico de Palmelo. 2014.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **IBGE Cidades**. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 31 jul. 2022.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LEFBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LUIZ DA SILVA, F. A utopia espírita: a cidade espiritual Nosso Lar. In: ISAIA, A. C.; MANOEL, I. A. **Espiritismo & religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Unesp, 2012, p. 5-32.

LUHMANN, Niklas. **A nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: UFRGS, Goethe – Institut/ICBA, 1997.

PARAGUASSU, Fátima. **Real e imaginário**: aspectos da cultura popular em Goiás. Goiânia: UCG/Kelps, 2009.

SIGNATES, L. Cisma religioso e disputa simbólica: tensão comunicacional no espiritismo brasileiro e panamericano. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 23, n.1, p. 39-50, jan./mar. 2013. <http://dx.doi.org/10.18224/frag.v23i1.2711>

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4.ed. Brasília: UnB, 2000.

WILLIAMS, R. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.