



Permanências e transições simbólicas entre urbe e religião: o imaginário de “cidade espírita” em Palmelo

João Damasio¹ 

Resumo: Até que ponto a noção de cidade pode ser associada a uma identidade cultural religiosa? Ao confrontar as teorias sociais modernas que postulam a cidade e a religião como sistemas distintos, este estudo investiga a complexidade cultural que sustenta a representação do pequeno município de Palmelo, no Estado de Goiás, como uma cidade espírita. Concebendo a comunicação como um processo dinâmico de permanência e transição simbólicas, empregamos o método da análise cultural, em conjunto com entrevistas em profundidade, pesquisa documental e observação participante. Os resultados revelam como permanências em torno da tradição de um movimento espírita palmelino suportam a complexidade das transições simbólicas em âmbitos societário, comunitário e cultural, demarcando formas de comunicação simbólica entre a cidade e a identidade espírita em Palmelo.

Palavras-chave: comunicação e religiões; cidade; espiritismo; análise cultural; Palmelo

Symbolic permanences and transitions between city and religion in the spiritist city of Palmelo

Abstract: To what extent can the notion of the city be associated with a religious cultural identity? By confronting modern social theories that posit the city and religion as distinct systems, this study explores the cultural complexity underpinning the representation of the small town of Palmelo, in the state of Goiás, as a Spiritist city. Conceiving communication as a dynamic process of symbolic permanence and transition, we employed the method of cultural analysis, in conjunction with in-depth interviews, documentary research, and participant observation. The findings reveal enduring elements within the tradition of the Palmelo Spiritist movement that sustain the complexity of symbolic transitions across societal, community, and cultural domains, delineating modes of symbolic communication between the city and the Spiritist identity in Palmelo.

Keywords: Communication and religions; city; Spiritualism; cultural analysis; Palmelo.

¹ Doutor em Comunicação (Unisinos), mestre em Comunicação (UFG) e graduado em Jornalismo (Faculdade Araguaia), com especializações em Assessoria de Comunicação Digital (UniAraguaia) e Inovações em Fotojornalismo (Faccrei). Professor colaborador no PPG em Tecnologias, Comunicação e Educação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Vice-coordenador do GP Comunicação e Religiões da Intercom. E-mail: joaodamasio16@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/6723681328867269>. <https://orcid.org/0000-0002-3505-5699>.

Como citar: Damasio, J. (2025). Permanências e transições simbólicas entre urbe e religião: O imaginário de “Cidade Espírita” em Palmelo . *Crosspoint - Revista De Estudos Interdisciplinares Em Comunicação*, 1, e02062. <https://doi.org/10.19141/Crosspoint.v1.2025.2062>

Introdução

Palmelo, localizada no sudeste goiano, ao que parece, é a única cidade do mundo que surgiu ao redor de um centro espírita. Emancipada em 1953, a cidade teve sua fundação pouco mais de duas décadas antes, em 1929, quando foi criado o Centro Espírita Luz da Verdade. Permanecendo como o município brasileiro com a maior proporção de espíritas (42,6%) e o único em que essa identidade religiosa predomina (IBGE, 2025), Palmelo é conhecida como “cidade espírita”, título que instigou esta pesquisa.

Ao confrontar as teorias sociais modernas que postulam a cidade e a religião como sistemas distintos, o presente estudo investiga a complexidade cultural que sustenta a representação do pequeno município de Palmelo como cidade espírita. Este artigo apresenta e reelabora os principais resultados da minha dissertação de mestrado (Damasio, 2016), abordando as permanências e transições simbólicas entre cidade e religião no caso do simbolismo atribuído a Palmelo.

Maleabilizando a divisão weberiana, entre os tipos societários (cidades) e comunitários (religiões), proporemos, com Godelier (2012), que esses termos são atravessados por um terceiro: as relações culturais. Sociedade, comunidade e cultura, como termos descritores 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.

1. O espiritismo em Palmelo

Fundado em 1929, o Centro Espírita Luz da Verdade (CELV), em Palmelo (GO), é uma das primeiras entidades espíritas regulamentadas em Goiás². 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 defendi em pesquisa anterior (Damasio, 2016).

A presença humana nesta região do sudeste goiano sugere, provavelmente e primordialmente, a presença indígena de grupos Caiapó.³ Os registros históricos mostram que a ocupação populacional data dos primeiros movimentos do período colonial na região. Santa Cruz de Goiás, por exemplo, município localizado a apenas cinco quilômetros de Palmelo, teve sua fundação em 1729 e chegou a ser titulada como capital do Estado por um dia (Paraguassu, 2009).

Conhecido como “região da estrada de ferro”, esse território era via de acesso daqueles que vinham do sudeste brasileiro, especialmente de São Paulo e Minas Gerais, na chamada

2 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).

3 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 caiapó na fronteira entre os Estados de Goiás e Mato Grosso. Interessante notar que, aparentemente, o imaginário caiapó tem relações com o imaginário espírita desenvolvido pelo movimento palmelino. Os caiapós têm lugares sagrados ou cidades espirituais, chamados *mekaron nhyrunkwa*. O recurso ao imaginário indígena na base dos espiritismos pelo interior do país nos foi apontado como hipótese também pelo professor doutor 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 essa mesma correlação, agora sugerida pela professora doutora Lívia Vitenti. Contudo, esse tema não foi desenvolvido neste artigo.

“marcha para o oeste”. Esse movimento desenvolvimentista em direção ao centro do país culminou com o planejamento de Goiânia (GO) e a construção da atual capital brasileira: Brasília (DF). Não sem razão, serão fazendeiros paulistas e mineiros que inaugurarão uma história do espiritismo nessa 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 teve origem francesa e chegou ao Brasil poucas décadas depois, num complexo movimento de influências culturais europeias sobre uma parte das classes média e alta brasileiras, especialmente nas regiões litorâneas de Salvador (BA) e do Rio de Janeiro (RJ) (Aubrée e Laplantine, 2009).

O desenvolvimento urbano, como ideal moderno, chegou também nesse mesmo “pacote”, culminando historicamente com o desenvolvimentismo acima referido e simbolicamente com ideais sanitários dos espíritas brasileiros da época. Da Silva (2012) percebeu a proximidade dos espíritas com ideais urbanistas no livro *Nosso Lar* (1944), conhecida obra de Chico Xavier, que é um relato acerca de uma cidade espiritual que estaria localizada sobre a capital fluminense e que corresponderia aos principais problemas de saneamento básico e cultura urbana da época.

O debate público das ideias espíritas, suscitado, sobretudo, pelo papel da recepção católica, de órgãos de imprensa e de embates com a medicina e a ciência, propiciou uma rápida expansão do espiritismo sob uma identidade propriamente brasileira, diferenciando-se das ideias francesas. Isso ocorreu por aqui porque o espiritismo assumiu 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 fiéis entre as classes sociais mais elevadas nos primeiros movimentos no país.

Pudemos verificar que tanto em Salvador quanto 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 e Laplantine, 2009, pp. 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 desses fazendeiros tiveram contato com o espiritismo e, quando presenciaram fenômenos de possessão, obsessão e visão de mortos no “engenho” (fazenda Palmela), buscaram ajuda de médiuns mineiros já reconhecidos: Eurípedes Barsanulfo e, seu discípulo, 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 e instituindo ritualidades de cura e desobsessão muito próprias ao movimento espírita palmelino e atribuídas por ele ao que aprendera com Eurípedes Barsanulfo.

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 Trindade (GO), Aparecida do Norte (SP) ou Fátima, em Portugal. Palmelo também 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 afro-brasileiros.

Há no Brasil outros lugares que ficaram conhecidos como “cidade espírita” ou “capital do espiritismo”. Porém, o caso de Palmelo (GO) não guarda relações com a movimentação espírita nas cidades de Uberaba (MG) ou de Abadiânia (GO), por duas razões pelo menos: (1) a história dessas cidades se entrelaçou com o espiritismo após o surgimento desses municípios; (2) e a notoriedade delas no espiritismo está atrelada à presença de médiuns (tão diferentes, diga-se de passagem), mundialmente conhecidos, como Chico Xavier e João de Deus. Todavia, quando esses se ausentaram, seja pela morte de Chico ou pela prisão 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 comunitária, mais baseada em um conjunto de médiuns do que em uma personalidade específica⁴.

Vale ressaltar que Palmelo não é uma referência unânime entre os espíritas, apesar de não haver equivalente no mundo. Além disso, cidades mineiras como Sacramento e Araxá também têm forte presença espírita, mas nenhuma delas surgiu a partir do espiritismo, nenhuma funciona sob o ritmo das atividades espíritas e nenhuma chega aos percentuais significativos de espíritas na população como Palmelo: que já teve 80% de espíritas e, atualmente, tem 42,6% (IBGE, 2025).

Do ponto de vista do espaço e considerando o contexto de sertão, Palmelo foi uma cidade planejada. O médium Jerônimo Candinho construiu, por exemplo, uma escola e um asilo em dois pontos diferentes do centro espírita, formando um território em torno do qual a cidade foi se organizando posteriormente. Em alguns anos, o povoado se tornou distrito e, depois, em apenas quatro meses, emancipou-se em 1953. Outro fato que chama a atenção é que os nomes dados às ruas da cidade, um traçado urbano de onze retas horizontais por onze retas verticais, homenageiam personalidades do espiritismo.

Ali também há mais que uma instituição religiosa por rua. Em 2016, além do Centro Espírita Luz da Verdade, marcavam presença uma casa espírita, cinco centros

⁴ Apesar disso, pode-se apontar lideranças e médiuns que mobilizaram multidões, ao longo do tempo, como Jerônimo Candinho, Bortolo Damo e Antonio de Oliveira Rios.

espiritualistas ou de umbanda, dez igrejas evangélicas e uma igreja católica. As relações entre elas são pacíficas, guardando especificidades que serão tratadas na análise dos dados a seguir. A comunicabilidade religiosa nesse caso é um tópico interessante e demanda novos estudos.

Para além das instituições religiosas, todas as organizações políticas, educacionais e midiáticas, em 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 nesse movimento de vinculação entre ideias espíritas e a cidade que as acolheu. Contudo, pelo contexto em que surge, a “cidade espírita” deve ser também sociologicamente entendida.

2. Definição de cidade: das teorias sociais à complexidade cultural

A cidade, segundo Lefebvre (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 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 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 rationalmente 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).

Por meio da sociologia e da antropologia poderíamos entender que a cidade e a religião são sistemas diferenciados. No caso de Palmelo, contudo, 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 tenderia ao pluralismo laico, enquanto a religião implicaria 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, com o custo de perder sua essência religiosa⁵.

Diante da complexidade cultural que o título de “cidade espírita” coloca para essas teorias clássicas, direcionamos nosso estudo sobre a comunicação entre esses dois sistemas (a cidade e a religião) em torno do símbolo “cidade espírita”. A investigação comunicacional nos direciona às permanências e transições simbólicas de Palmelo como “cidade espírita” – especialmente em suas produções materiais (ocupação e ordenamento do espaço, patrimônios culturais e históricos, movimentos cotidianos sincrônicos e instituições específicas dessa relação). É por isso que, metodologicamente, nos baseamos nos procedimentos da análise cultural (Coiro-Moraes, 2016).

3. Uma análise cultural da comunicação entre cidade e religião

A “cidade espírita” é um símbolo ou uma representação literal que vincula uma cidade a uma religião. Esse 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 desenvolvimento 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.).

Cidade e religião são dotadas de capacidades simbólicas que constituem seus sistemas próprios, nos termos luhmannianos. Por outro lado, a representação de “cidade espírita” em Palmelo, como nos exemplos acima, ultrapassa a condição de signo. Sua materialidade engendra-se no cotidiano: trata-se de uma identidade cultural. Por isso, nesse conflito entre cidade e identidade religiosa, cabe perguntar: o que cada sistema preserva ou transforma para que esse símbolo permaneça pregnante?

Para além do caráter de representação da “cidade espírita”, são as evidências materiais da história e da ocupação espacial que indiciam o problema da comunicação entre esses dois sistemas simbólicos. Seguindo esses pressupostos como modo de olhar, adotamos a “análise cultural como um instrumento de análise cujo vínculo com o

5 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, para que haja a possibilidade de uma “cidade espírita”, é preciso observar a porosidade entre esses dois sistemas simbólicos: o urbano e o religioso.

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, isso 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) e da cultura propriamente.

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). Essa linha de pensamento, além de não excluir o humano, reconhece sua especificidade: não se refere a qualquer ser humano, mas àquele presente na constituição cultural.

Diante dessas abordagens, entendemos 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). Essa 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, p. 9) pode nos servir para a elaboração de operadores de análise. Esse autor defende que há “três modos de compreender as identidades em conflito: sociedade, comunidade e cultura”.

Neste trabalho, propusemos que esses 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. Isso corresponde, em certa medida, aos “três níveis de cultura” de Williams (Coiro-Moraes, 2016), conforme representamos abaixo na Tabela 1.

Tabela 1. Operadores de análise da comunicação entre sistemas simbólicos

Ambientes de comunicação (Godelier, 2012)	Níveis de cultura (Williams em Ciro-Moraes, 2016)	Delimitação empírica	Técnicas de pesquisa relacionadas utilizadas
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 (Ciro-Moraes, 2016)

A Tabela 1, acima, não defende que tais conceitos e técnicas se correspondam essencialmente, nem que tenhamos esquematizado abstratamente a análise cultural de Williams. Trata-se de uma sistematização didática que procura apresentar correspondências efetivadas no presente estudo. Isso quer dizer que não buscamos aprioristicamente 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, de onde veio.

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 entrevistas em profundidade, realizadas de forma semiestruturadas e sem estabelecimento prévio dos entrevistados. O caminho para realizá-las foi seguir 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. A análise cultural não se constitui por categorias preestabelecidas, permitindo que o relato da pesquisa articule permanências e transições simbólicas entre os sistemas urbano e religioso como problemática comunicacional, em nossa perspectiva:

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 e Signates, 2017, p. 13).

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” (Idem, p. 12).

4. Permanências e transições simbólicas da cidade espírita em Palmelo

Analizar 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 com os agentes presentes nas relações sociais em que é 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 a seguir têm como referência minha dissertação (Damasio, 2016).

4.1. Ambiente 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.

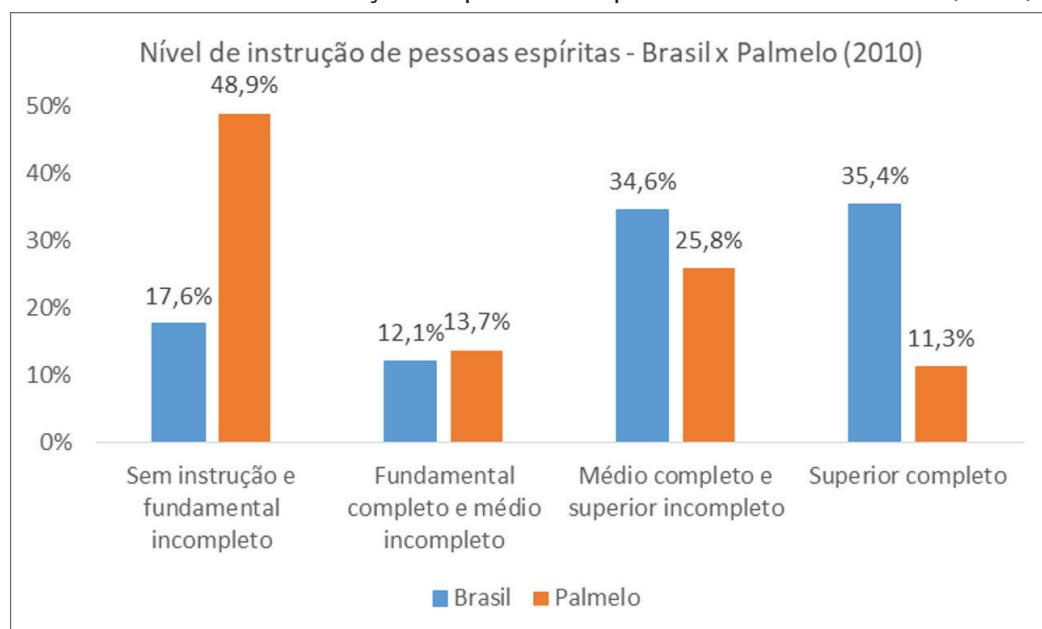
4.1.1. Demografia

Sem variação significativa entre os dois últimos censos populacionais, em 2010 e 2022, a população de Palmelo é de 2.382 pessoas. Apesar de pequena, é a cidade que concentra o maior percentual de espíritas no mundo (IBGE, 2022). Contudo, 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. Entretanto, em Palmelo, o nível de instrução dos espíritas 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% são identificados como sem instrução ou com ensino fundamental incompleto, em Palmelo, apenas 11,3% da população concluíram o ensino superior e quase a metade (48,9%) não completou o ensino fundamental.

Esses dados podem ser lidos no Gráfico 1, a seguir. 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 de pessoas espíritas - Brasil x Palmelo (2010)



Fonte: Dados comparados com base no Censo 2010⁶ (IBGE)

4.1.2. 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.

⁶ Até o momento da publicação deste artigo, ainda não está disponível o dado específico do Censo Demográfico 2022 do IBGE para o nível de instrução x religião por cidades. Por isso, mantivemos o dado consolidado do Censo 2010.

4.1.3. 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 constatam o abandono e o desinteresse pela manutenção desses tombamentos. Dois motivos foram identificados: 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. Portanto, valorizar os patrimônios espíritas locais seria assumir o estigma da cidade dos loucos.

4.1.4. 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 Antimanicomial no Brasil, a legislação de número 10.216, de 6 de abril de 2001. Já poucos anos mais tarde, começou-se a estudar a possibilidade de fazer um museu nesse espaço em desuso. Inicialmente, a ideia era que fosse um museu sobre a história de Palmelo. Depois, com o investimento da Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza (Sodeas), o projeto foi direcionado para tratar especificamente do espiritismo e ter uma ala sobre a história de Palmelo.

Apesar de já ter sido aberto ocasionalmente antes de 2022, o Museu Histórico de Palmelo passou a ter visitações regulares apenas depois da pandemia de Covid-19. Em pesquisa mais recente (Damasio, 2022), observei como o trabalho até então realizado museu valoriza a simbologia de “cidade espírita” e a história local, ao mesmo tempo em que apaga outras imagens, como certos desenhos nas paredes do antigo sanatório, que continham desenhos e registros de seus ex-pacientes (alguns moradores e médiuns da cidade atualmente).

Algo a se destacar é que, em 2016, por ocasião de um evento na cidade para receber os projetistas e apoiadores do museu, as paredes de uma das alas foram pintadas de branco. Analiso esse gesto como que um esforço por tornar invisível parte da história do local, algo que dialoga de modo material e icônico com um traço importante do espiritismo: o apelo ao invisível. Além disso, observei que, a cidade outrora familiarizada com a chegada do “visitante” e do “paciente” em busca de tratamento, com o advento do museu, passa a lidar também com a figura do turista.

4.2. Ambiente de comunicação da comunidade

Por sua vez, o ambiente de comunicação da comunidade compreende aspectos em que a vivência do comum pode ser observada, bem como é o espaço em que se destacam as

principais conflitualidades e negociações de sentido no cotidiano, no diálogo inter-religioso e nas outras faces comunitárias.

4.2.1. Cotidiano espírita

O cotidiano de Palmelo é marcado e ritmado pelas atividades espíritas, que não se restringem ao centro espírita. Essa religião está presente 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. Nesses casos, os médiuns se convocam e realizam preces, passes⁷ e até cirurgias espirituais⁸.

4.2.2. 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; porém, discursivamente, existe uma omissão “pacífica”, não contestada, com relação ao papel da umbanda na cidade.

Por sua vez, os evangélicos, das diferentes igrejas e matrizes (protestantes e pentecostais) totalizam dez templos, praticamente um em cada rua da cidade. De modo geral, eles 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 a religião predominante, 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. Contudo, essas normalmente permanecem pouco tempo na cidade, sendo substituídas ou silenciadas por falta de apoio popular.

Enquanto isso, a igreja católica, construída no limite da cidade (antes, na fronteira, fora da cidade dos espíritas), atualmente tem um padre aposentado (Guilherme Contart), que estudou seus primeiros anos em uma escola espírita e participou de eventos ecumênicos, sendo o principal deles uma missa campal, na qual interagem espíritas e católicos da comunidade, em louvor à Santa Maria Madalena.

Esse 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. Porém, segundo o espiritismo, Maria Madalena é a personagem considerada mentora espiritual da cidade. O que se percebe é que, depois de alguns anos de ajustes simbólicos, a igreja adotou a

7 Imposição de mãos visando a cura do paciente.

8 Em geral, nas cirurgias espirituais, não há corte. Porém, houve cirurgias espirituais com cortes físicos, em Palmelo, por parte de um importante médium chamado Antônio de Oliveira Rios, entre 1985 e 1990.

mentora espírita como padroeira católica. Desse modo, há negociações e exegeses para garantir a vivência no ambiente comunitário.

4.2.3. 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 festividade junina, que envolve, além das quadrilhas e comidas típicas, o ritual do batismo. A festa é coletivamente preparada durante meses sob a liderança de um homem pacato e conhecido por todos, o Mané do Gato. Enquanto dona Nicola, sua mãe, é a benzedeira que batiza crianças e adultos.

4.3. Ambiente de comunicação da cultura

Por fim, 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 nesse âmbito que se identificam melhor as especificidades do que denominamos como espiritismo palmelino, tornando-o referência para inúmeros outros centros espíritas país a fora.

4.3.1. Colônia Espiritual Nova Esperança

Nos trabalhos de psicografia⁹ 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 essas mensagens não compreendiam o que isso significava, ainda que seja popularizada no meio espírita a existência de cidades espirituais como Nossa Lar, relatada por Chico Xavier na década de 1940.

Em consulta aos espíritos que seriam responsáveis pelo trabalho mediúnico da psicografia, esses orientaram que a médium Vânia Arantes Damo (dona Vânia) visitasse, ela mesma, em espírito, algumas dessas 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 onírica¹⁰ e publicou o livro *Moradas Espirituais – Visita a 20 Colônias Espirituais* (2004), em que descreve cada uma delas e ainda oferece a localização dessas cidades no mapa. Entre as cidades identificadas está a Colônia Espiritual Nova Esperança, localizada exatamente na região de Palmelo e cuja função é ser um pronto-socorro à saúde na Terra. Além disso, por sua estatística planetária, a tecnologia dessa “cidade espiritual” poderia acessar informações sobre qualquer espírito encarnado ou desencarnado no planeta.

9 Escrita mediúnica atribuída a um espírito, muito comum nos centros espíritas.

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

Segundo a narrativa popular local, a proximidade que a Colônia teria com o planeta provocou as voçorocas¹¹ 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 Da Silva (2012) já havia constatado na narrativa sobre Nosso Lar, que os espíritas desenvolveram amplo imaginário de cidade.

4.3.2. Corrente magnética

A prática ritual central na história do espiritismo em Palmelo e que atrai a visita de diversos espíritas, estudiosos e artistas à cidade é a “corrente magnética”. O magnetismo, termo importante no século 19 na Europa, aparece no discurso espírita desde sua origem. Em Palmelo, a prática se desenvolveu por meio do médium 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. Simplificando, o que se observa nessa prática é o seguinte: os médiuns com capacidade de incorporação se sentam de mãos dadas em bancos, formando um semicírculo 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 eles, normalmente com orientações para encaminhamento e evolução espiritual. Essa prática é realizada quase que 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 a ditadura militar (1964-1985) e a unificação do movimento espírita brasileiro na Federação Espírita Brasileira (FEB). Em Palmelo, contudo, houve resistência e fechamento de seu sistema religioso próprio.

4.3.3. Negociações com o espiritismo brasileiro

O movimento espírita em Palmelo é anterior à oficialização feita pela FEB do espiritismo no Estado de Goiás. A história do espiritismo tem um marco denominado Pacto Áureo, momento em que se acordou pela unificação do movimento espírita em torno de dois elementos centrais: a opção pelo viés religioso da caridade e a negação da ritualidade, principalmente em atos públicos.

Essa decisão ampliou os 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

¹¹ Buracos profundos na terra, também conhecidos como desbarrancados.

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”, que representa uma vertente “carismática” do espiritismo, apropriou-se do capital simbólico da cidade espírita, sendo atualmente sua principal divulgadora e financiadora, inclusive do Museu Histórico de Palmelo.

Esse estudo se deu no período em que se preparava e que se realizou a Confraternização das Campanhas de Fraternidades Auta de Souza e Promoção Social Espírita (Concafras-PSE) pela primeira vez em Palmelo, em 2016. 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 5 mil), o que representa quase a metade de sua população. Para isso, a cidade recebeu investimentos e doações. Pela primeira vez, o movimento espírita palmelino se alinhou a uma vertente do movimento espírita brasileiro, o qual também demonstra intervir fortemente na rotina dos espíritas palmelinos, ao mesmo tempo, fortalecendo o movimento local, mas modificando significativamente seu aspecto tradicional e comunitário.

5. Retorno a Palmelo: o inapreensível do cotidiano

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.

Nesses 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 interpõe pela 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 sistemico 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.

Primeiramente, as concessões legislativas e seus eufemismos laicos atestam permanências. Já o impasse da memória da comunidade espírita, investindo em um projeto de museu, enquanto vige certo descaso com patrimônios tombados, indica um problema comunitário: aderir ou não a um potencial turístico.

Por sua vez, a presença de um elevado número de instituições religiosas convivendo com a tradição espírita, aos moldes da modernidade tardia, valoriza 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 numa mesma comunidade.

Vale destacar ainda que a negociação constante do movimento espírita palmelino com vertentes do movimento espírita brasileiro implica tensionamentos propriamente religiosos. Mesmo as faces mais inconscientes da cultura que se desenvolveram com o movimento

espírita palmelino encontram espaços de expressão na comunidade. São elementos que só foram vistos com algum esforço após a pesquisa de campo e que, não se referem à cidade ou à identidade espírita, mas à matéria da cidade espírita.

Há, portanto, o inapreensível do cotidiano. Como algumas dessas materialidades que apontam para transições simbólicas muito além de identidades bem acondicionadas como cidade ou religião. Nesse sentido, podemos mencionar, a Festa do Mané do Gato, que tem sua centralidade na 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 caiapó.

Esses elementos inapreensíveis no título de “cidade espírita” é que trazem nosso olhar para um retorno a Palmelo. Essa complexidade cultural não tem sua origem lógica necessariamente na formação de uma cidade interiorana ou nas práticas que caracterizam o espiritismo brasileiro. Enfrentando o que as teorias sociais da modernidade nos fariam chamar de “a sociedade palmelina” ou de “a comunidade espírita”, notamos processualidades atravessadas de diversos modos pela cultura e que segue abrindo vias de comunicação. Nesse caso, a partir da circulação de uma identificação cultural.

A identidade cultural religiosa, em sua complexidade, atribuída a uma cidade, 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 e, para além deles, no cotidiano que se vive e é capaz de se manter e transformar comunicando seus simbolismos.

Referências bibliográficas

ARANTES, Liberalina Teodoro de Rezende. Palmelo – cidade formada em torno de um centro espírita. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). **Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central**. Brasília: Cehila, 2001, pp. 21-35.

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

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

BRUZADELLI, Victor C. O surgimento de Goiânia e o estabelecimento do espiritismo kardecista como uma religiosidade moderna. In: **Chrônidas**, ano 1, n.1, Goiânia, 2008, pp. 131-140.

COIRO-MORAES, Ana Luiza. A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas. In: **Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação**, São Leopoldo, v. 4, n. 7, 2016, pp. 28-36. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/12490>. Acesso em: 8 dez. 2025.

DA SILVA, Fábio Luiz. A utopia espírita: a cidade espiritual Nossa Lar. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). **Espiritismo & Religiões Afro-brasileiras**: história e ciências sociais. São Paulo: Unesp, 2012, pp. 5-32.

DAMASIO, João. **O caso dos museus espíritas**: iconicidade do imaginário na midiatização. 325f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo (RS), 2022. Disponível em: <https://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/11761>. Acesso em: 8 dez 2025.

DAMASIO, João; SIGNATES, Luiz. Comunicação, identidade e performance: análise categorial de transições simbólicas religiosas como método de estudo dos ambientes de comunicação. **Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação**, São Leopoldo (RS), v. 5, n. 9, 2017, pp. 51-58. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/14850>. Acesso em: 8 dez. 2025.

DAMASIO, João. **A cidade espírita em Palmelo (GO)**: comunicação entre sistemas simbólicos. 257f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/31283e3b-b554-47b4-aa09-d0732a232df4>. Acesso em: 08 dez 2025.

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

GUIMARÃES, Mirtes Borges. **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: 10 out 2025.

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

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LUHMANN, Niklas. **A nova teoria dos sistemas**. Organização de Clarissa Eckert Baeta Never e Eva Machado Barbosa. Tradução de Eva Machado Barbosa Samios. Porto Alegre: UFRGS, Goethe – Institut/ICBA, 1997. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/242209/000152200.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 8 dez 2025.

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

SIGNATES, Luiz. Cisma religioso e disputa simbólica: tensão comunicacional no espiritismo brasileiro e panamericano. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia (GO), v. 23, n. 1, janeiro-março 2013, pp. 39-50. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2711/1652>. Acesso em: 8 dez 2025.

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

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

Submissão: 17 out 2025 | **Avaliação:** 31 out 2025 | **Revisão:** 6 nov 2025 | **Edição:** 8 dez 2025 | **Publicação:** 16 dez 2025