



EDIÇÃO ESPECIAL  
**SACRALIDADES TERRITORIAIS**



Renata Cristina de Sousa Nascimento  
(Organizadora)



Tempestiva



EDIÇÃO ESPECIAL

***SACRALIDADES  
TERRITORIAIS***



Tempestiva

05-

© Editora Tempestiva, 2022  
Todos os direitos reservados

A *Edição Especial* é uma coletânea de textos com publicação anual do Projeto e Grupo de Estudos *Sacralidades Medievais*.

Edição: Ivan Vieira Neto

Revisão: Renata Cristina de Sousa Nascimento

Capa e diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo

Capa: *Agonia no Jardim* (1455), Andrea Mantegna. National Gallery, Londres, Inglaterra.

### **Conselho Editorial**

Profa. Aline Dias da Silveira (UFSC)

Prof. Fabiano Fernandes (UNIFESP)

Profa. Maria Cristina Nunes Ferreira Neto (PUC Goiás)

Profa. Rita de Cássia Oliveira Reis (UFG)

Profa. Simone Cristina Schamltz de Rezende e Silva (PUC Goiás)

### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

N244 Nascimento, Renata Cristina de Sousa

Sacralidades Territoriais / Renata Cristina de Sousa Nascimento /  
Organizadora. - Goiânia: Tempestiva, 2022.

p. 84

ISBN 978-65-85142-01-4

1. História 2. Idade Média 3. Território

CDD 907.2  
CDU 930.85

**ORGANIZADORA**

*Renata Cristina de Sousa Nascimento*

**EDIÇÃO ESPECIAL**

***SACRALIDADES  
TERRITORIAIS***



Tempestiva  
Goiânia, 2022



# Sumário

## Parte I Territórios Sacros: Representações, Identidades e Relações de Poder

---

### **1. O Museu de Arte Sacra de São Paulo como construção de um território sacro**

*Karin Philippov*..... 11  
\*

### **2. Dioceses ou Paróquias? Um olhar sobre o Reino Suevo e sua organização eclesiástica**

*Nathalia Agostinho Xavier*..... 21  
\*

### **3. Espaços sagrados, poder, disputas e relações: entre Saint-Médard de Soissons e Notre Dame de Nogent**

*Wemerson dos Santos Romualdo*..... 29  
\*

### **4. Zeus, Aphrodítē e Helénā: os deuses separaram a Ásia e a Europa**

*Ivan Vieira Neto*..... 37  
\*

### **5. Lugares Sagrados**

*Taís Nathanny Pereira da Silva*.....47

**Parte 2**  
**Espaços Sagrados no Interior do Brasil**

---

**6. Uma breve história sobre a Mesquita de Anápolis**

*Thiago Damasceno Pinto Milhomem &*

*Lucas Vilaça Gonçalves..... 57*

\*

**7. A cristianização pelo olhar: os Painéis da Catedral  
Divino Espírito Santo em Jataí (GO)**

*Renata Cristina de Sousa Nascimento..... 67*

\*

**8. “Hoje tenho vários Filhos de Santo que têm casa aberta”:  
rede de Terreiros de Candomblé na região metropolitana  
de Goiânia**

*Clarissa Adjuto Ulhoa..... 77*



# **Parte 1**

**Territórios Sacros: Representações,  
Identities e Relações de Poder**



# O Museu de Arte Sacra de São Paulo como construção de um território sacro

---

*Karin Philippov<sup>1</sup>*

Como um museu se torna território sacro? Como se dá esse processo considerando-se a formação de uma cidade como São Paulo? Como se constrói a narrativa desse território sacro nesse espaço e quais os motivos para essa construção? Compreender a criação do Museu de Arte Sacra de São Paulo como território sacro na cidade paulopolitana constitui o objetivo principal do estudo aqui apresentado.

O Museu de Arte Sacra de São Paulo, criado e aberto ao público a partir de 1970, - por Dom Paulo Evaristo Arns (1921-2016) -, possui uma longa história, cujo início remonta ao ano de 1909, quando o primeiro arcebispo de São Paulo, Dom Duarte Leopoldo e Silva (1867-1938) cria o Museu da Cúria (PHILIPPOV, 2016: 40-41) dentro das dependências da então sede da Diocese ou Palácio Episcopal, localizada no Solar da Marquesa de Santos, a fim de salvaguardar e conservar o patrimônio sacro, religioso e documental das antigas igrejas e capelas de São Paulo que estavam, assim como seus bens eclesiásticos, correndo sérios riscos de desaparecer, devido ao franco processo de deterioração e demolição desses mesmos templos. Embora a criação do Museu da Cúria (MASCA-RENHAS, 2021: 278) não tenha sido originalmente voltada à uma função museológica tal qual se entende atualmente,

---

<sup>1</sup> Pós-Doutoranda em Artes Visuais pelo IA-UNESP. Pós-Doutora em História da Arte pela EFLCH-UNIFESP. Mestre e Doutora em História da Arte pelo IFCH-UNICAMP. Membro do Grupo de Pesquisa Perspectiva Pictorial UFMG-CNPq. Historiadora da Arte e Docente do MAS-SP. E-mail: [philippov@uol.com.br](mailto:philippov@uol.com.br)

Dom Duarte assume esse pioneirismo, protagonizando a primeira ação na salvaguarda, proteção e preservação efetiva do antigo patrimônio paulista, a fim de impedir seu desaparecimento, causado, em grande parte, pelas precárias condições em que as antigas igrejas e capelas coloniais em taipa se encontravam naquele momento de grandes transformações e reformas urbanísticas, em São Paulo, propiciadas pelo capital cafeeiro. Tal processo iconoclasta de substituição ganha velocidade, na medida em que a ânsia pela reconstrução e ampliação da cidade avança já durante a Primeira República.

Assim, de sua configuração original compreendida por quadros, imagens, alfaias, pratarias, lampadários e mobiliário, dentre outras tipologias de objetos sacros e religiosos, a coleção do museu duartino vai sendo formada paulatinamente, e aqui se visa compreender o modo pelo qual esse território sacro se forma, bem como salienta-se sua importância dentro do contexto urbano e histórico paulista na virada do século XX, quando o Museu da Cúria é criado. Porém, antes de prosseguir é necessário que se apresentem algumas questões importantes.

A primeira se dá em relação à escolha não aleatória do local para onde o acervo do Museu da Cúria é transferido, após a construção do Palácio São Luiz no ano de 1920, construção essa estrategicamente localizada no terreno do antigo Recolhimento de Santa Teresa, demolido em 1911, por ordens de Dom Duarte Leopoldo e Silva (BARBOSA, 2021:56-59). Já por essa transferência dos acervos eclesiásticos do Solar da Marquesa para o referido Palácio, onde se estabelece o Museu da Cúria, além da própria sede da Arquidiocese Metropolitana de São Paulo se pode entender a importância fulcral da constituição de um território sacro, que finca seus alicerces sobre o terreno do antigo Recolhimento de Santa Teresa (PHILIPPOV, 2022: 9-27), local de forte sacralidade desde o século XVIII, por excelência, conforme se observam nas

atividades religiosas e no acervo ali constituído, cujos objetos hoje pertencem ao Museu de Arte Sacra de São Paulo e à Igreja da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo. Aliás, salienta-se que a escolha do terreno do antigo Recolhimento de Santa Teresa igualmente se vincula ao próprio antigo território sacro da Sé Cathedral, estando localizado o Recolhimento em frente à porta externa da Capela do Santíssimo da antiga Sé, sito à Rua da Esperança, também conhecida como Beco do Santíssimo Sacramento.

Ainda, por exemplo, pelos artigos publicados no jornal *O Correio Paulistano*, entre 1854 e 1911 percebe-se, igualmente, a importância do Recolhimento para a vida litúrgica da Diocese de São Paulo e da própria população, que ali a frequentava nas festividades religiosas, como as realizadas por ocasião da Semana Santa e Corpus Christi. São incontáveis os registros de anúncios de missas e outras celebrações religiosas realizadas na igreja do antigo Recolhimento de Santa Teresa. Desse modo, o estabelecimento desempenha papel territorial sacro fundamental para cidade de São Paulo, assim como o próprio Mosteiro de Luz (PHILIPPOV, 2019: 12), fundado pela irmã Helena Maria do Sacramento, no século XVIII, quando a religiosa decide sair do referido Recolhimento e migrar para os campos da Luz, onde já havia uma pequenina ermida dedicada à Nossa Senhora da Luz. Por essa fundação consolidada do Mosteiro da Luz, posteriormente construída pelo Santo Frei Antonio de Sant’Ana Galvão, tem-se o início de um Recolhimento feminino regido pelas irmãs da ordem de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, igualmente conhecidas por concepcionistas.

Dessa criação de um território sacro fundado fora dos limites da pequena vila de São Paulo de Piratininga já se tem a criação de um território de fé, que consolida o Recolhimento ou Mosteiro da Luz como um local estratégico localizado entre

os rios Tamanduateí, Tietê, Anhangabaú e que atua como uma das portas de entrada da vila (PHILIPPOV, 2019: 12). Nesse processo de sacralização visa-se um fortalecimento da própria Igreja, bem como permite ampliar os limites paulistanos da época, para além de seu triângulo histórico inicial. Nesse processo de ampliação e fortalecimento do território sacro, a transferência do acervo do Museu da Cúria para o Mosteiro da Luz evidencia-se a criação de um território sacro que engloba não apenas a transferência desse importante acervo, como também ressalta o esforço de Dom Duarte Leopoldo e Silva nesse “tentamen” (Acta da Primeira Sessão do Conselho Geral das Obras da Nova Cathedral de São Paulo, 1912: 3) termo empregado pelo arcebispo, ao se colocar a frente do projeto da construção da nova Sé Cathedral, a partir de 25 de janeiro de 1912.

Assim, a transferência do acervo duartino para as dependências do Mosteiro da Luz das irmãs concepcionistas revela a consolidação desse território sacro que traz consigo as memórias de cada um dos objetos conservados, agregando e consolidando sua ancestralidade e camadas historicamente construídas e reunidas em uma nova narrativa histórica, sacra e religiosa. De seus locais de origem, ou seja, das igrejas e capelas de onde partiram e para as quais foram feitas, ao deixarem de desempenhar exclusivamente papéis litúrgicos e sacros, esses mesmos objetos passam a ser museológicos, igualmente, muito embora, a intenção inicial de Dom Duarte Leopoldo e Silva não tenha sido a de organizar um museu tal qual se entende atualmente. Mas, ali estando todos esses objetos devidamente reunidos no mesmo espaço, a constituição de um território sacro permite pensar no fortalecimento do papel do arcebispo de São Paulo e na criação de uma narrativa específica, naquele momento.

Por narrativa específica deve-se compreender, assim, a afirmação arcebispal de Dom Duarte em uma Igreja já não

mais regida pelo regime do Padroado, regime no qual cabia ao governo imperial a tomada de decisões sobre os rumos da Igreja, mas, sim, agora regida pelo Ultramontanismo advindo do Concílio Vaticano I, diretamente controlado pela Santa Sé. Dom Duarte, desse modo, assume para si o controle irrestrito de sua arquidiocese, definindo não apenas os caminhos litúrgicos, sacros, religiosos e políticos de sua administração, como também os patrimoniais, observáveis na constituição do acervo do Museu da Cúria e no conjunto de obras arquitetônicas (PHILIPPOV, 2016) que realiza em São Paulo, pela demolição, reforma e construção de novas igrejas de arquitetura revivalista/historicista que surgem nos horizontes da cidade de São Paulo, para substituir as antigas construções coloniais em taipa.

Dentro desse amplo projeto duartino do qual o Museu da Cúria e, posteriormente o Museu de Arte Sacra de São Paulo fazem parte, o templo que ocupa o principal lugar na cidade de São Paulo é, indubitavelmente, a nova Sé Cathedral. Conforme supramencionado, o antigo Recolhimento de Santa Teresa era localizado em frente à entrada da Capela do Santíssimo da antiga matriz e, ao ser demolido, o novo palácio São Luiz é construído no local que possui em seu território um forte viés de sacralidade, não obstante a demolição da própria Sé Cathedral já ter ocorrido em 1912, a fim de receber a nova construção neogótica, tal qual se vê atualmente, no topo da colina da Sé, segundo os planos do arcebispo já traçados no ano da demolição da antiga Sé.

Aqui, ressaltam-se alguns aspectos fundamentais acerca da constituição do território sacro da Sé, estratégica e politicamente articulados em torno do Museu da Cúria, tornado Museu de Arte Sacra de São Paulo, do Recolhimento de Santa Teresa e da própria antiga Sé Cathedral. Trata-se de fatores vinculados diretamente às práticas religiosas da popu-

lação e dos ditames duartinos observáveis na cerimônia oficial de transferência dos restos mortais dos bispos falecidos em novembro de 1911 (Registro de Documentos Relativos à demolição da velha Sé de S. Paulo e à construção da nova Cathedral, 1911: s/p) e que estavam depositados na cripta da antiga Sé, até então. Por essa transferência desses restos mortais sagrados ao Recolhimento de Santa Teresa, transferência essa documentada junto ao Arquivo da Cúria Metropolitana Dom Duarte Leopoldo e Silva, já se percebe a afirmação e a constituição desse território sacro, em torno da preservação da memória desses mesmos bispos historicamente datados a partir da criação da Diocese de São Paulo, no ano de 1745. Do mesmo modo, pode-se considerar a transferência dos objetos amealhados por Dom Duarte para o Museu da Cúria, por excelência, como criação de um território sacro pautado pela construção de um acervo que traz a história da vila de São Paulo de Piratininga em seus objetos sacros e religiosos, antes pertencentes às antigas igrejas e capelas coloniais.

Portanto, a articulação da criação do território sacro de São Paulo parece ocorrer de maneira a fortalecer não apenas a Igreja e seu primeiro arcebispo Dom Duarte Leopoldo e Silva, como também o patrimônio sacro e religioso de São Paulo, impedindo seu desmantelamento e destruição. No entanto, salienta-se na construção desse território sacro do Museu da Cúria, tornado Museu de Arte Sacra de São Paulo, um grau de inovação a tal ponto, que somente na década de 1920 outras iniciativas surgem e aqui, destaca-se, por exemplo, a do Cardeal Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) que, no ano de 1924 escreve uma carta pastoral acerca da defesa do patrimônio sacro, carta essa analisada pela pesquisadora Karin Philippov (2022: 63-75). Aliás, a importância de Dom Duarte Leopoldo e Silva na criação do Museu da Cúria e na salvaguarda do patrimônio sacro é tão importante



que Dom Leme chega a elogiar sua atuação em São Paulo “como organização e methodo, como obra de intelligência e amor dos documentos históricos, dizem entendidos que o Archivo da Cúria Metropolitana de São Paulo poderia figurar com brilho ao lado dos mais notáveis do orbe christão”. (PHILIPPOV, 2022: 65). Assim, destacando o Arquivo da Cúria Metropolitana igualmente se destaca o próprio Museu da Cúria e o Museu de Arte Sacra de São Paulo, como territórios sacros que reúnem os acervos eclesiásticos paulistas em um projeto museológico que agrega patrimônio, fé, arte, história e devoção.

## Referências

BARBOSA, Luciana Ramos. **Museu da Cúria Metropolitana de São Paulo**: a preservação dos bens culturais da Igreja paulista a partir do pioneirismo de Dom Duarte Leopoldo e Silva. Mestrado. (Mestrado em Museologia). Programa de Pós-Graduação Interunidades em Museologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021.

**COMISSÃO DE OBRAS 1912-15 ATAS 55-01-044**. Catedral da Sé livro nº1 Comissão de obras da Nova Catedral atas 1912-15 1237 folhas escrituradas. Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva.

MASCARENHAS, Christian. O Museu de Arte Sacra de São Paulo: História de um acervo. Espaços Religiosos II. In: **ESTUDOS AVANÇADOS** 35 (103), 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/v9Qq6KBWPYq3SYNt6phBq/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 jan. 2022.

PHILIPPOV, Karin. **A Obra Religiosa de Benedito Calixto de Jesus Através do Mecenato Religioso de Dom Duarte Leopoldo e Silva na Igreja de Santa Cecília**. 2016. Doutorado (Doutorado em História da Arte) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2016. 240 p.

PHILIPPOV, Karin. Entre História, Arte, Liturgia e Devoção: Um Possível Percorso Narrativo do Antigo Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo. In: **Revista Perspectiva Pictorum**, vol. 1, n.º 1, Janeiro/Julho de 2022, p. 9-27. Disponível em: <http://revista.ufmg.br>. Acesso em: 21 set. 2022.

PHILIPPOV, Karin. Considerações Acerca do Olhar de Cardeal Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra para o Patrimônio Artístico Religioso. In: FRAGOSO, Dom Mauro Maia (org.). **Arte & Devoção**. 1ª ed. – Rio de Janeiro, RJ: Lumen Christi, 2022, p. 63-75.

PHILIPPOV, Karin. O Recolhimento da Luz Através das Tintas de Benedito Calixto de Jesus. In: **Revista Piratininga. Revista do Museu de Arte Sacra de São Paulo**. Volume 1, número 1/2019, p. 10-12.

**Registro de Documentos Relativos à demolição da velha Sé de S. Paulo e à construção da nova Cathedral 1911**. Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva.



# Dioceses ou Paróquias? Um olhar sobre o Reino Suevo e sua organização eclesiástica

---

Nathalia Agostinho Xavier<sup>2</sup>

## Contexto e documentação

No reino suevo, especificamente no decorrer das décadas de 60 e 80 do século VI, multiplica-se a produção eclesiástica. Dois concílios são organizados neste tempo e um personagem, Martinho de Dume, é associado a um conjunto de documentos de diferentes gêneros – teológicos, pastorais, epistolares, entre outros. Neste momento, identifica-se uma aproximação entre monarquia e episcopado e uma tentativa de reorganização da Igreja local.

A preocupação com a conduta de clérigos e seu campo de atuação, observada na documentação de tipo normativo, é acompanhada por um aumento no número de dioceses participantes entre uma reunião conciliar e outra. Do I ao II Concílio de Braga (I CB e II CB), somam-se quatro assinaturas episcopais e às atas do II CB são anexados, por Martinho, cânones chamados de *Capitula Martini* (CM).<sup>3</sup> À mesma altura, uma lista de sedes

---

2 Doutoranda pelo programa de História Comparada da UFRJ, com graduação e mestrado pela mesma Universidade. Estuda o reino anglo-saxão de Kent e o reino suevo em momentos de conversão/cristianização, com interesses em dissidências religiosas e espacialidade cristã. E-mail: nath\_axavier@yahoo.com.br

3 As datas das atas são, respectivamente, 561 e 572. Apenas nesta última temos ao lado das assinaturas o nome da diocese de cada bispo. Contudo, é possível pela comparação entre nomes, identificar a permanência de *Conimbriga*, Braga e Dume entre uma e outra, restando para o restante apenas especulações.

é escrita, conhecida como *Parochiale Suevum* (PS).<sup>4</sup> Nesta documentação chamam atenção o número de referências a prerrogativas e restrições a bispos, bem como o indício de conflitos internos à hierarquia clerical.

Analisando este *corpus*, objetivamos compreender qual o papel das “paróquias” e como estas eram compreendidas em tal conjuntura. Para tanto, fez-se necessário organizar os dados das atas conciliares em quatro categorias: primazia metropolitana,<sup>5</sup> deveres/direitos episcopais ou conciliares, bens eclesiásticos e considerações sobre jurisdição. Quantitativa e respectivamente, encontramos 4, 7, 11 e 13 cânones referentes a estes assuntos (VIVES, 1953: 65-106).<sup>6</sup> Unindo-os à leitura do PS acreditamos estar diante do que chamamos de territorialização cristã, isto é, um esforço por delimitação de cada sede por meio da projeção socioespacial da autoridade episcopal e da reafirmação da autoridade eclesiástica no reino.

### **Dioceses ou paróquias? Debates e investigação documental**

Ao estudar a transmissão textual do PS, Pierre David investigou as interpolações que a lista sofreria nos séculos seguintes (1947: 45-70) e preocupou-se em destacar, também, a equivalência entre os termos *diocese* e *paróquia* naquele período (Idem: 7-14). Com efeito, o documento preocupava-se com jurisdição, fazendo coro aos cânones bracarenses que defendiam o respeito

---

4 As siglas destacadas junto aos documentos serão utilizadas no decorrer do texto.

5 Para o reino, metropolita seria um bispo-líder, ocupando a sede “capital”, no caso Braga. A partir do II CB, Martinho de Dume, ou Braga, assume esta função.

6 Neste conjunto, elencam-se os seguintes cânones: I CB – VI, VII, VIII e XXII; II CB – I, II, III, IV, V, VI, VII e IX; CM: I a IV, V a XIX, XXXIII, LI e LXXXIV.

dos limites entre sedes. Deste modo, o papel dos bispos repousava não somente sobre suas atribuições, mas também sobre o reconhecimento de seus “domínios”.

Ampliando tal debate, Manuel Sotomayor contrapôs atas conciliares hispânicas entre os séculos IV e VII, demonstrando o desenvolvimento das atribuições episcopais e a consequente interdependência entre regiões rurais e urbanas na Península Ibérica (2004: 527-536). Considerando a submissão de todas as igrejas aos cuidados de um bispo, definiu a conotação de uma “demarcação jurídico-territorial” do termo diocese (Idem: 536). Em que pese a ausência de uma organização de tipo nuclear, apontada pela historiografia apenas para os séculos seguintes (GUERREAU, 2002: 13-15),<sup>7</sup> é possível, todavia, observar formas de delimitação espacial próprias para o contexto estudado. Territorialização e paróquia são, portanto, conceitos que se aplicam de forma diferenciada de acordo com a situação observada.

O reino suevo teria duração relativamente curta e seria anexado ao visigodo em 585. A aproximação da monarquia com a Igreja local refletia as demandas de grupos laicos e clericais; oficializava-se em concílios, resguardando privilégios e reforçando a legitimidade destes agentes. A instabilidade do

---

<sup>7</sup> Considerando a análise de Alain Guerreau acerca da distinção entre as formas de organização territorial medievais das observadas na Antiguidade, assim como sua conceituação de um espaço heterogêneo e polarizado para o período, é possível traçar sua influência. Os pressupostos dos autores que buscam compreender quaisquer formas de “encelulamento”, “ancoragem” ou “paroquialização” nos séculos seguintes àquele que destacamos neste texto são os mesmos e parecem-nos associados à tensão entre *ecclesia* e *dominium* sublinhada por Guerreau. São muitos os nomes dos que estudam estes processos – Florian Mazel, Dominique Iogna-Pratt, Michel Lauwers – e apesar de distintos, seus trabalhos indicam definições de limites apenas como parte, exclusivamente, de momentos posteriores. Dialogando diretamente com Guerreau, estes autores consideram a dispersão como resultado da desintegração do *territorium* romano.

reino e a necessidade de resolução de conflitos intraclericales dão o tom da documentação. Nesta conjuntura, a própria escrita de uma lista paroquial, algo pouco comum para a época (DAVID, 1947: 6), indica um esforço por mapeamento. Partimos, portanto, da premissa que tal intuito era compartilhado por estes grupos e, acerca dele, cabe destacar algumas conclusões atingidas na análise das fontes.

Braga, Tuy e Porto possuem o maior número de igrejas enumeradas<sup>8</sup> e são próximas entre si, vinculando as partes norte e sul da distribuição presente no PS. A nosso ver, não se trata de uma fraca cristianização em outras áreas, algo que já foi questionado (DÍAZ, 2015: 79), outrossim da possibilidade deste texto ter sido produzido no entorno bracarense. A presença de cânones que asseguram a hegemonia metropolitana, em especial nos CM, demonstram que o objetivo de estabelecer uma concórdia entre bispos passava pela aceitação de uma hierarquia centralizada nesta região.

Verificamos, neste conjunto de referências, uma tensão entre uma verticalização em Braga e o equilíbrio entre poderes locais. A liderança do metropolitano se retroalimentava pelo reconhecimento de uma unidade institucional e da soberania episcopal em cada região. Neste sentido, temas como a ordenação de clérigos, restrita aos bispos de cada diocese (VIVES, 1953: 72-73), e a proibição de ocupação de cargos em outras jurisdições (Idem: 87-89), se entrelaçam com as normas referentes a intervenção metropolitana em casos de abuso e trocas de paróquias (Idem: 88-89). À Braga cabia confirmar ordenações (Idem: 87) e representar o consenso, por meio da convocação de concílios, que deveriam ser realizados com maior frequência (Idem: 91-92). Igualmente, delegava-se ao centro a tarefa de criar os parâmetros a serem seguidos pelo corpo clerical e contornar disputas e casos de mau uso de bens eclesiais (Idem: 84; 86-87).

---

<sup>8</sup> Estas três paróquias concentram 72 do total de 132 localidades descritas.



Sobre as questões patrimoniais Leila Rodrigues considera a importância de fóruns episcopais e argumentos de autoridade na construção de uma hierarquia pautada no caráter organizador dos bispos (SILVA, 2007: 3-5). A idoneidade destes na relação com os fiéis e na gestão de bens era meio de garantir a legitimidade desta organização. É notável que para além da regulamentação do assistencialismo, também destacada pela autora (Idem: 5), a posse sobre terras recursos e doações era parte essencial das prerrogativas episcopais, tal qual de seus limites. O equilíbrio supracitado conquistar-se-ia, assim, pelo reconhecimento de comunidades a um só tempo separadas entre si e pertencentes a um coletivo uniformizado.

Não coincidentemente, as igrejas privadas aparecem nas atas (VIVES, 1963: 83), tal qual o monopólio episcopal sobre consagrações e crisma (Idem: 72). A inserção de cada diocese em um conjunto amplo de determinações, especialmente em contexto de reorganização eclesiástica, combate a dissidências religiosas e más condutas clericais, termina por corroborar a autoridade de cada bispo em sua diocese. Para tanto, reafirma-se a institucionalidade por meio da liderança metropolitana e realização de reuniões conciliares.

Ao considerarmos estas referências acreditamos estar diante de um processo de territorialização que, marcado pelas especificidades do período e do contexto sociopolítico, precisa ser detalhado.

### **Territorialização eclesiástica: algumas considerações**

Ao afirmar que a documentação expõe um projeto de territorialização, estamos preocupados em sublinhar a materialidade das relações de poder no reino suevo. Como vimos, o papel episcopal se baseava não somente em sua capacidade organizadora e representativa de um coletivo, ou de uma Igreja local,

como também na delimitação de sua atuação pelo mapeamento de dioceses. Evocavam-se responsabilidades tanto de cunho pastoral e assistencialista quanto relacionadas à gestão patrimonial. Isto implica em um terço das doações, previsto em concílio (VIVES, 1953: 72), e na fiscalização de todo o corpo clerical subordinado à sede.

Apropriamo-nos do conceito de territorialização de Claude Raffestin, geógrafo que ressalta como poder e intencionalidade operam na construção de territórios, estes últimos pensados como espaços representados pelos atores (1993: 143-149). Sem necessariamente pautar-se em um momento único, estava preocupado em conceber a construção territorial que, apresentando-se como axioma, era em verdade marcada por contextos históricos (Idem: 149). Para o autor, há três elementos que se apresentam em uma territorialização: a divisão de superfícies, a construção de redes e a identificação de um grupo – de um “nós” (Idem: 150-158). Respectivamente, pode-se se dizer que trata de segmentação, interrelação e identidade, todos itens para os quais apontam nossa investigação.

Paróquias são dioceses. Não somente pela correspondência dos termos, porém pela significação de um tipo de delimitação espacial próprio do período. São, antes de tudo, meios de definição de jurisprudência episcopal, desenhados nas entrelinhas conciliares e explicitados pelo PS. Não se baseiam em divisões precisas, ou na conformação de comunidades nucleares, contudo devem ser reconhecidos por um coletivo clerical e coerentes com a criação de fronteiras entre sedes. Ainda que móveis e frágeis, estas fronteiras segmentavam o funcionamento dos ofícios, objetivando prevenir conflitos, sobretudo, no que tange à submissão de igrejas privadas e à administração patrimonial.

Ao organizarem meios de reunião, comunicação e fiscalização, bem como reforçarem a necessidade de consenso

para uma série de resoluções, os bispos conciliam seus interesses em cada diocese com a existência de uma liderança em Braga, à qual estavam integrados física e idealmente. De fato, para além da conexão simbólica de uma instituição, estudos historiográficos e arqueológicos destacam a utilização de vias romanas e seu papel no vínculo de regiões mais interioranas e costeiras (SANCHEZ PARDO, 2016: 373-375). O que o PS informa é a busca pela interrelação entre centro e periferias, algo que não passou despercebido por alguns dos que o analisaram (DÍAZ, 2015: 73-82; SANCHEZ PARDO, 2016: 370-373). Do mesmo modo, há de se pensar nas vantagens de uma associação entre Igreja e monarquia quando há a explicitação de uma rede uniformizada na tentativa de corroboração dos domínios suevos na Galiza e em parte da antiga Lusitânia.

Um propósito destas proporções dependia da linguagem e dos recursos disponíveis à época. Tendo em conta a presença de um forte cristianismo na Península e o papel de destaque dos bispos em diversas áreas, uni-los sob uma mesma roupagem, sob um mesmo discurso, era promover a cristianização. Isto é, exaltar a unidade institucional por intermédio de normatizações dogmáticas e clericais e do ideal de universalização do cristianismo. Este projeto era intrinsecamente territorial, visto que a exteriorização de tal identidade servia à criação de limites diocesanos que, ao fim, conferiam destaque e prerrogativas socioeconômicas às elites.

Em síntese, a territorialização no reino suevo era componente imprescindível no fortalecimento da Igreja local e da monarquia. Era projeto que se baseava na construção de jurisdições e no mapeamento de uma instituição, reforçando laços de interdependência entre sedes ao mesmo tempo que garantia a soberania episcopal.

## Referências

VIVES, Jose (ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

DAVID, P. Études **Historiques sur La Galice et le Portugal du VI au XIII siècle**. Paris: Societé d'Édition, 1947.

DÍAZ, P. C. La organización del espacio y el control del territorio en la *Gallaecia* germánica. In: PEREIRA-MENAUT, G.; SILVA, E. P. (ed.). **El territorio en la historia de Galicia. Organización y control**. Siglos I-XXI. Santiago de Compostela: USC Editora académica, 2015, p. 37-95.

GUERREAU, A. **La signification des lieux das l'Occdent medieval**. 2002. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00520493/document>> Acesso em: 17 set de 2022.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SANCHEZ PARDO, J. C. The creation of ecclesiastical landscapes in early medieval Galicia (northwest Spain, fifth to tenth centuries). In: CARRAGÁIN, T. Ó; TURNER, S. (Ed.). **Making Christian Landscapes in Atlantic Europe: conversion and consolidation in the Early Meddle Ages**. Cork: Cork University Press, 2016. p. 367-384.

SILVA, L. R. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarense do século VI. In: BASTOS, M. J., FORTES, C. C. e SILVA, L. R. (Org.) Encontro Regional da Abrem, 1, Rio de Janeiro, 08 a 10 de novembro de 2006. **Atas...** Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 208-215.

SOTOMAYOR, M. Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos. **Sacralidad y Arqueología, Antig. Crist.**, n. XXI, p. 525-539, 2004.

## **Espaços sagrados, poder, disputas e relações: entre Saint-Médard de Soissons e Notre Dame de Nogent**

---

*Wemerson dos Santos Romualdo<sup>9</sup>*

Estudar espaços sagrados nos colocam em dois caminhos convergentes, o primeiro deles supõe analisarmos a localidade além da sua compreensão geográfica, mas sem esquecê-la, compreendendo a própria história da estrutura, monumento ou construção, sua fundação, conservação e algumas vezes destruição. O segundo nos coloca na trilha das personalidades envolvidas, das relações dessas pessoas e desse lugar com outros lugares, da construção de um espaço simbólico, com *status* religioso, político, econômico, cultural. Desse modo, um espaço sagrado é mais do que um lugar, é uma construção terrena e sobrenatural envolta em relações religiosas, políticas e de poder complexas. Esses espaços são portadores de memória, localidades que aos poucos foram sacralizadas através de rituais e consagrações, se tornando pontos de encontro entre o Céu e a Terra (NASCIMENTO, 2020: 14.17).

Durante a Idade Média houve um acréscimo considerável de espaços sagrados cristãos no Ocidente, como diria Raoul de Glaber, “um manto branco de igrejas”, abadias e mosteiros se estendeu por toda a Europa. Os mosteiros se constituíam como ambientes fechados, contudo como espaços abertos, envolvidos geográfica e socialmente, “quer pela posse se terrenos e pela construção de conjuntos arquitetônicos duradouros, quer ainda

---

9 Graduando em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq. Orientadora: Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento ( PUC Goiás / UFG / UEG).

pelos laços sociais muito estreitos mantidos entre as abadias, mosteiros e os diferentes grupos presentes em seu entorno, aristocratas ou servos” (MÉTHÉ, 2009: 53).

A Reforma de Cluny no século X inaugurou um período de transformações na Cristandade Medieval, uma expansão do Cristianismo rumo ao Oriente (expedições cruzadísticas) e ao Norte da Europa, reformas religiosas, expansão de peregrinações, culto dos santos e das relíquias. Os séculos XI e XII podem ser vistos como um tempo de “florescimento monumental dos locais de culto” e consequentemente monges espalhados por todos os territórios cristãos (MÉTHÉ, 2009: 54). Até este momento, a Ordem de São Bento era provavelmente a ordem religiosa mais numerosa na Europa. Tanto Saint-Médard de Soissons, como Notre Dame de Nogent, eram mosteiros beneditinos que tiveram grande importância em suas regiões até a Revolução Francesa, quando foram saqueados e destruídos. De Saint-Médard restam algumas estruturas relativamente preservadas, de Notre Dame apenas um pórtico incompleto como memória da última reconstrução no século XVII.

A abadia de Saint-Médard foi fundada no século VI por Clotário I para abrigar o corpo de São Medardo, que deu o nome da abadia. Mais tarde, se tornou o mausoléu do próprio Clotário I e de Sigeberto I. A relação das dinastias francas com o mosteiro permaneceria através dos séculos, esta igreja seria ainda o palco da coroação de Pepino, o Breve, o local de prisão de Luís, o Piedoso e contaria com a presença de Carlos, o calvo durante a dedicação da igreja no século IX. É também neste século que esse complexo de abadia-palácio recebe importantes relíquias transladadas de Roma, entre elas fragmentos ósseos atribuídos a São Sebastião<sup>10</sup> e que estão conservados. Com as invasões normandas no final do

---

<sup>10</sup> *Les reliques de Saint-Sébastien exposées comme en 826*. Disponível em: <http://www.saint-medard-soissons.fr/index.php/revue-de-presse/revue-de-presse-2022/174-les-reliques-de-st-sebas> .

século IX a abadia-palácio fora parcialmente destruída. A abadia passaria por uma reconstrução no século X para ser também o local dos túmulos de Herberto III de Vermandois e sua esposa. Entre os séculos X e XI a abadia é palco de disputas entre os poderes temporal e espiritual, nobres da região e os abades entram em conflito pelo controle da abadia. Algumas reformas religiosas são tentadas por Santo Arnoul de Pamèle falecido em 1082, abade de Saint-Médard e que viria a ser bispo de Soissons (DEFENSO, *Histoire*).

É neste período de meados do século XI, especificamente em 1059, que a abadia vizinha de Notre Dame de Nogent é fundada. Um dos senhores de Coucy, Aubry e sua esposa Adèle de Marle, fundam a abadia às margens do rio Ailette e próxima ao seu castelo. Este não é um caso isolado, muitos locais religiosos no medievo foram fundados ou custeados por leigos da nobreza, já que ambos os poderes, temporal e o clero, estavam ligados desde Carlos Magno. No caso de Nogent-sous-Coucy, a vida da dos monges e da nobreza estava interligada, a abadia e o castelo ficavam a uma distância de 500 metros (TOUZET, 198?: 7-8).

Guiberto de Nogent, abade de Notre Dame de 1104 a 1124 sucedendo São Godofredo, conta em sua autobiografia uma lenda que justificaria o local de construção da abadia. De acordo com ele, um rei da Bretanha chamado Quilius fez uma peregrinação a Jerusalém onde foi batizado pelos apóstolos, antes de tomar o caminho de volta pediu-lhes relíquias sagradas como sinais da fé. Das mãos dos apóstolos ele recebeu a corrente que prendeu Jesus à pilastra da flagelação, parte do chicote usado para flagelar Jesus, parte da coroa de espinhos, fragmentos da cruz, uma parte do manto de Maria, que ela usou no dia do parto, e fragmentos das roupas dos apóstolos. Ao tomar o caminho de volta, Quilius teria passado pela região que depois seria denominada Nogent, lá fora acometido por uma doença e morreu naquela terra enterrado com as relíquias que trouxera.

Séculos depois o baú teria sido encontrado, revestido por ouro e venerado pelos monges e fiéis em Notre Dame de Nogent. (GUIBERT OF NOGENT, *Monodies*, Livro II).

Este relato lendário cria uma conexão entre estes espaços sagrados, uma sacralidade que é trazida e que emana de Jerusalém, como centro da fé cristã (lembramos que nos mapas medievais, Jerusalém era o centro do mundo). Essa emanação sagrada é confirmada pela presença das relíquias que “possuíam um poder sacralizador sobre os locais onde estavam depositadas” (NASCIMENTO, 2020: 15). É por meio das relíquias que iremos estabelecer as conexões entre Saint-Médard de Soissons e Notre Dame de Nogent.

Antes disso, é importante percebermos que ambas estavam envoltas na reforma cluníaca, situando as abadias em uma linhagem religiosa que remonta a São Bento, garantindo a elas um status religioso e político importante (MÉTHÉ, 2009: 55). Saint-Médard estava em uma relação íntima com a monarquia franca, além disso uma reconstrução no século XII teria a nova igreja dedicada pelo papa Inocêncio II (BERRY, 1971: 230). Esta abadia contava ainda com um poder econômico expressivo, além das doações aristocratas, algumas vilas no território rural da abadia eram obrigadas por Carlos, o Calvo a destinarem seus rendimentos para Saint-Médard, algumas diretamente para o abade<sup>11</sup>, outras para a manutenção da abadia (CORVISIER, ROLLAND, 1999: 115). Esse poder econômico era proveniente

---

<sup>11</sup> Estudos recentes parecem sugerir que os abades de Saint-Médard eram homens ricos. Uma múmia de um abade, Aubry de Braine, indica que ele fora enterrado com tecidos importados do Oriente, indicando o poder econômico dos líderes desta abadia-palácio. Cf. *La momie était vêtue de riche tissus arabes*. Disponível em: <http://www.saint-medard-soissons.fr/index.php/revue-de-presse/revue-de-presse-2022/166-la-momie-etait-vetue-de-riche-tissus-arabes>.



também das doações de peregrinos que Saint-Médard possuía em grande quantidade e vindos de todas as regiões, como afirma Guiberto de Nogent.

Após a fundação de Notre Dame de Nogent e a instalação definitiva dos monges, várias doações foram recebidas, tanto de membros do clero, quanto de leigos (um fenômeno comum a novas abadias). Fato interessante, entre os clérigos doadores estavam principalmente os bispos de Laon e Soissons que doaram diversos altares para a abadia ao longo dos séculos XI e XII. A respeito de Soissons, a primeira doação fora feita em 1100 (TOUZET, 198?: 10). A doação de altares significa a doação de igrejas que a partir daquele momento ficariam sob a jurisdição dos monges de Nogent, ou seja, essas igrejas passariam a pertencer ao patrimônio desta abadia, incluindo os seus dízimos.

Tanto Saint-Médard quanto Notre Dame de Nogent eram mais do que abadias, mas santuários contendo importantes relíquias e de grande prestígio, se tornando espaços de peregrinação e de realização de prodígios e milagres, de acordo com as narrativas. Guiberto de Nogent, diz que em determinado momento a abadia de Nogent começou a “brilhar”, a igreja atraía multidões de peregrinos, luzes divinas eram muitas vezes vistas pelos fiéis e muitos milagres ali aconteciam, aos poucos a reputação e santidade da abadia se espalhou por todas as direções (GUIBERT OF NOGENT, *Monodies*, Livro II). O abade de Nogent nos informa em outra obra sua que Saint-Médard era na mesma medida uma igreja que lucrava com a presença de peregrinos vindos de todos os lugares, além disso, os monges medardenses tinham em sua posse um número muito grande de relíquias, entre elas um dente de leite de Jesus que era venerado desde o tempo de Luís, o Piedoso (GUIBERT DI NOGENT, *De pigneribus sanctorum*, Livro III - *Contra Sancti-Medardenses, qui dentem Salvatoris habere se asserunt*).

Em *De pigneribus sanctorum*, Guiberto de Nogent se dedica a escrever contra os monges de Saint-Médard acusando-os de serem hereges por afirmarem possuir uma parte física de Jesus, acusando-os como pecadores que se aproveitam da relíquia para atrair peregrinos e elevar o prestígio de sua abadia, além de conseguirem dinheiro. Guiberto chega a dizer que os monges medardenses forjaram um santo, um homem bêbado que se afogou em um poço, somente para conseguirem mais prestígio que outras igrejas (GUIBERT DI NOGENT, *De pigneribus sanctorum*, Livro I – *De sanctis et eorum pigneribus*).

A postura adotada por Guiberto de Nogent abre-nos a uma questão das relações e das disputas entre mosteiros medievais, e do próprio poder senhorial dos abades. A crítica à relíquia de Saint-Médard não se encerra nela mesma, afinal, Nogent também possuía diversas relíquias de Jesus. Logo, podemos perceber uma disputa entre os diferentes espaços sagrados, que envolvem mais do que os locais, as igrejas em si, mas o fluxo de peregrinos, a presença de relíquias, as influências dos abades, suas relações com o poder régio e o papado e tantos outros aspectos que poderíamos elencar.

De fato, vemos aqui uma junção religiosa-política-econômica-social que define os espaços sagrados. Há a disputa de um patrimônio simbólico (NASCIMENTO, 2020: 19), de um espaço sagrado que se constitui como uma interface entre o mundo e o espiritual. A ligação direta com Jerusalém e com os lugares bíblicos (MÉTHÉ, 2009: 63.67) surge como uma definição de hierarquia sagrada, de prestígio e, portanto, de fonte de disputas.

## Referências

### Fontes

GUIBERT DI NOGENT. **De pigneribus sanctorum**: 1115-1119 – ed. J.P. Migne. Paris, [s.n.], 1853

GUIBERT OF NOGENT. **Monodies and On the Relics of Saints**. The Autobiography and a Manifesto of French Monk from the Time of the Crusades. - Trad. in. Joseph Mcalwany e Jay Rubenstein. London: Penguin Classics, 2011.

### Bibliografia

BERRY, Maurice. Travaux entrepris dans la crypte de Saint-Médard de Soissons. *In: Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1971, 1973. pp. 230-235.

CORVISIER, Christian.; ROLLAND, Denis. La prévôté de Favières, dépendance de l'abbaye Saint-Médard de Soissons. Un exemple de programme domestique d'établissement rural monastique. *In: Bulletin Monumental*, tome 157, n°1, année 1999. Demeures seigneuriales dans la France des XIIe-XIVe siècles. pp. 115-136.

DEFENSO, Denis. Histoire: Rappel historique. **Association Abbaye Royale Saint Médard de Soissons**. Disponível em: <http://saint-medard-soissons.fr/index.php/l-abbaye/histoire>. Acesso em: 22 de setembro de 2022.

MÉTHÉ, Xavier Mercier. **L'individu, le monastère et l'église**: représentations de la progression spirituelle dans les Monodiae de Guibert de Nogent au XIIe siècle. 2009. 119 folhas. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Laval, Québec, 2009.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Península Ibérica: celeiro de relíquias. In: ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A sacralização do espaço ibérico**: vivências religiosas na Idade Média. Curitiba: CRV, 2020.

TOUZET, Valérie. L'abbaye de Nogent et les sires de Coucy: trois siècles de relations entre une abbaye bénédictine et de puissants barons picards (1059-1397). In: **Société historique de Houte-Picardi**, tome 44, [198?], pp. 5-23. Disponível em: <[http://www.histoireaisne.fr/memoires\\_numerises/chapitres/tome\\_44/Tome\\_044\\_page\\_005.pdf](http://www.histoireaisne.fr/memoires_numerises/chapitres/tome_44/Tome_044_page_005.pdf)>

# **Zeus, Aphrodítē e Helénā: os deuses separaram a Ásia e a Europa**

---

*Ivan Vieira Neto*<sup>12</sup>

## **Prelúdio**

«τῆ καλλίστη<sup>13</sup>» eram as palavras inscritas naquele pomo dourado que a deusa Éris colhera aos Jardins Hespé-rios para lançar à mesa do festim divino na Thessália, interrompendo o deleite numinoso nos cimos do Pêlion. Quando a escrita indecorosa foi lida em voz alta, dissídio irrompeu por todos os lados e cada uma das deusas buscava obter para si o cróceo fruto hespereu. Para que se encerrasse tal contenda, Zeus *Aigíokhos* deliberou que apenas três divindades eram dignas daquela honraria: Hērā, Athēnā e Aphroditē. A seguir, enviou-as ao arbítrio de um pastor de ovelhas no Idā, montanha consagrada aos deuses nas planícies a leste do Golfo *Adramyttēnós*, na Trôade, localização diametralmente oposta ao Pêlion, na outra margem do Egeu.

Conduzidas por Hermēs, encontraram-se as divas com seu labrego juiz: Páris, um simplório boiadeiro que vivia naquelas cercanias. Enquanto desfilavam diante do árbitro assustado, cada potestade empreendeu os melhores subornos para garantir o favor do procurador de Zeus. Hērā assegurou que lhe concederia autoridade sobre a Ásia e a Europa,

---

12 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais da Faculdade de Ciências Sociais da UFG. Professor Assistente do Curso de História da PUC Goiás. Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG. Coordenador do Grupo de Estudos do Mundo Antigo (GEMUNA/PUC Goiás). Contato: [vieira.classicos@yahoo.com](mailto:vieira.classicos@yahoo.com).

13 «À mais bela».

enquanto visões de proezas bélicas invencíveis foram inspiradas por Athēnā. Mas Aphroditē seduziu-o com a promessa da união com a mais bela mortal, Helenā, rainha de Esparta. Destarte, Aphroditē venceu a disputa e acabou alcunhada «ἡ καλλίστη<sup>14</sup>». Kýpris consagra sua própria beleza sancionando a beleza de Helenā. Hērā e Athēnā, com os brios fatalmente feridos pelo julgamento do desgraçado Páris<sup>15</sup>, sabendo-se dignas do prêmio outorgado à outra, dedicam-lhe a sua ira incontornável.

Sob os auspícios de Aphroditē, Páris se dirige aos vales arborizados do Idā, extraindo dali a madeira necessária para construir uma embarcação para atravessar o Egeu e levá-lo à Lacedemônia<sup>16</sup>. Antes disso, acabou se reencontrando com os pais, Príamos e Hecabē, e readmitido entre sua vasta descendência no palácio de Ílion. Dali, aproveitando-se de uma embaixada que os dardânios enviariam para a Hélade, Páris aportou em Esparta<sup>17</sup>, devidamente recebido como hóspede pelo rei Menelaios, conforme os costumes dos bárbaros e dos gregos, sob a instituição sagrada da *xenía*. Ao deixar a Trôade, Páris já planejava seduzir e raptar a bela rainha dos espartanos, Helenā. Tal premeditação colocava o príncipe teucro em situação muito delicada ante as tradições de duas populações que pouco a pouco se tornavam bastante distintas — e, por essa razão, o bom-senso ditaria não alimentar suas mútuas animosidades —, a saber: as gentes anatólias e os povos helenos.

---

14 «A mais bela».

15 Hyginus. *Fábulas*, 91.

16 Euripidēs. *Hécuba*, 629-634.

17 Euripidēs. *Troianas*, 938-944.

## Zeus separa as duas margens do Helesponto

Ao fim do Período Clássico, o historiógrafo cário Hēródotos relativizou a real dimensão do rapto de mulheres para o equilíbrio das relações internacionais entre aqueus e troianos<sup>18</sup>, questionando sobre a própria presença da argiva Helenā em Ílion<sup>19</sup> durante o contexto da Guerra de Troia. Contudo, subjaz à própria narrativa épica a ideia segundo a qual uma cisão entre Ásia e Europa estivera presente nos planos de Zeus — impondo por desígnio numinoso as hostilidades entre o Ocidente e o Oriente, sobre as quais discorremos anteriormente<sup>20</sup>. Os indícios do papel desempenhado por Helenā, mesmo contra sua vontade, aparecem em diferentes fontes e autores antigos.

Hēsíodos, referindo-se às raças que se sucederam antes da Idade do Ferro, informa-nos o seguinte sobre a estirpe dos heróis:

A estes a guerra má e o grito temível da tribo  
 a uns, na terra Cadmeia, sob Tebas de Sete Portas,  
 fizeram perecer pelos rebanhos de Édipo combatendo,  
 e a outros, embarcados para além do grande mar abissal  
 a Troia levaram por causa de Helena de belos cabelos,  
 ali certamente remate de morte os envolveu todos  
 e longe dos humanos dando-lhes sustento e morada  
 Zeus Cronida Pai nos confins da Terra os confinou.<sup>21</sup>

Entre os versos fragmentários do *Catálogo das Mulheres*, vislumbramos Zeus proibindo as uniões entre deuses e mortais

---

18 Hēródotos. *Histórias*, I. 2-4.

19 Hēródotos. *Histórias*, II. 118-120.

20 Vieira Neto. Ocidente e Oriente: uma gênese iliádica? In: *Sacralidades Medievais*, Goiânia, Jul. 2021.

21 Hēsíodos. *Os Trabalhos e os Dias*, 161-168. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.

após o nascimento da bela Hermionē<sup>22</sup>. Este decreto é seguido pela afirmação «o bronze enviaria muitas cabeças ao Hades, [almas de] heróis caídos durante a refrega<sup>23</sup>», remetendo à mensagem presente em *Os Trabalhos e os Dias*. Parece-nos que a passagem descreve uma assembleia no Ólympos, durante a qual os deuses e as deusas lamentam a aproximação da guerra e o perigo que o confronto representa para os seus filhos, os heróis ou semideuses. Sequer o Pai Olímpico estava indiferente às perdas a ocorrer nos campos de batalha: na *Iliada*, Sarpēdōn, filho de Zeus e Laodámeia, perde a vida pelo aço de Pátroclos<sup>24</sup>. Contudo, era-lhe mais importante dar continuidade ao enredo astutamente planejado com Thémis<sup>25</sup>, colocando em marcha o plano fatal para o qual faria nascer Helenā:

Dizem que a Terra estava sobrecarregada por uma multidão de pessoas, enquanto nenhuma piedade demonstravam os seres humanos, portanto, [Gaia] suplicou a Zeus para que este aliviasse o seu fardo. Imediatamente, Zeus deu início à Guerra de Tebas, por meio da qual muitos pereceram, e na sequência colocou em marcha a Guerra de Troia, tendo Mōmos {Escárnio} por sua conselheira. A isto Homēros chamou «o plano de Zeus», uma vez que ele poderia eliminar a humanidade recorrendo aos seus raios e às inundações. Mōmos desaconselhou este expediente, fazendo-lhe duas sugestões: o casamento de Thétis com um homem mortal e o nascimento de

---

22 Hēsíodos. *Catálogo das Mulheres*, Fr. 204, 94-117.

23 Hēsíodos. *Catálogo das Mulheres*, Fr. 204, 118-119.

24 Homēros. *Iliada*. II, 433-457.

25 (Proclo. *Chrestomatía*) Cíprias, Fr. 1.



uma bela filha. Destes dois simples eventos a guerra surgiu entre gregos e bárbaros, resultando no alívio de Gaia, pois muitos [naquela guerra] sucumbiram<sup>26</sup>.

Conforme as informações que recebemos indiretamente dos *Cantos Cíprios*, Helenā nascera para auxiliar na concretização dos planos de Zeus e Thémis/Mōmos. Sob esta perspectiva, as bodas de Peleus e Thétis serviram ao propósito de enfurecer Éris e inflamar a disputa das deusas pelo pomo dourado. A subsequente visita a Páris, um camponês que vivia do outro lado do Helesponto, na margem contrária do Egeu, mais do que resolver a querela constituída entre as deusas Hērā, Athēnā e Aphroditē, deflagraria o desejo de Páris por Helenā, escalonando o conflito entre Hélade e Trôade. A esta altura percebemos a perversidade com se enreda o plano maligno de Mōmos: Akhilleus, o maior herói da *Ilíada* e o mais mortífero de todos os guerreiros em Troia, surge como um elemento oculto, cuja existência foi viabilizada pelas mesmas bodas que resultaram na paixão de Páris. A sua presença assegura o morticínio na guerra e confere certeza à concretização do plano de Zeus.

Akhilleus desponta como personagem-agente, enquanto os eventos conduzem Helenā. Em seus dois episódios de fúria, o Eácida desenreda o fio que tece a guerra. A Tindárida busca desesperadamente agir, almeja tomar o fio condutor da narrativa<sup>27</sup>, mas é sempre reprimida por Aphroditē<sup>28</sup>, deidade que se impõe à vontade de Helenā, atuando como agente catalisador dos desígnios do Destino. Sua influência é terrível, reduzindo a

---

26 1 Schol. (D) *Il.* A, 5. «Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή».

27 Homēros. *Ilíada*. Γ, 125-128.

28 Homēros. *Ilíada*. Γ, 399-417.

rainha espartana à condição de escrava das vontades de Páris e Kýpris. Para Aphroditē, Helenā não é mais que uma hipóstase sua. «ἡ καλλίστη τῶν θεῶν» e «ἡ καλλίστη τῶν βροτῶν» reverberam a mesma energia dissipadora, fragmentadora. Ambas servem ao desígnio divino da eclosão da guerra entre os aqueus e os teucros, em última instância agindo pela separação entre Ásia e Europa.

### **Helenā, instrumento político de Aphroditē**

Discorrendo sobre a «deusa do amor<sup>29</sup>», Karl Kerényi oferece-nos este relato surpreendente vindo da Mesopotâmia, que o autor associa à grega Aphroditē:

Os peixes do Rio Eufrates encontraram um ovo grande, maravilhoso. Empurraram-no para a praia, uma pomba quebrou-o, e assim nasceu a deusa da qual se diz que é a mais bondosa e misericordiosa para a humanidade. [...] Os atenienses consideravam-na «a mais velha das Moiras». Em outros lugares, também era tida por semelhante às Moiras e às Erínias, pelo fato de ser, como elas, filha de Crono<sup>30</sup>.

Nesta descrição do filólogo húngaro, entrevemos aquela face terrível da deusa. As Moiras e as Erínias são divindades de aspecto formal, indiferente e irascível. Conduzem os destinos humanos ou castigam transgressores sem nenhuma piedade. A associação é mais surpreendente quando lembramos que na

---

29 Em nossa compreensão, Aphroditē não personifica o Amor, mas a Paixão.

30 Kerényi. *A Mitologia dos Gregos*. Petrópolis: Vozes, 2015. Vol. I, pp. 65-66.

*Theogonia* as Moiras são filhas de Zeus e Thémis<sup>31</sup>, os deuses que assumiram o propósito de eliminar a raça heróica nos *Cantos Cíprios*. Apesar de sua inaptidão para os assuntos bélicos<sup>32</sup>, a Aphroditē da *Ilíada* encarna também aspectos das Kêres, o destino de cada pessoa, especialmente em relação a Páris e Helenā.

Contudo, Aphroditē é, antes de tudo, uma divindade anatólia, como Dionysos, Apollōn e Ártemis<sup>33</sup>. Consoante o contexto mítico, seus interesses políticos se alinham à Casa de Príamos e seus favores estão devotados aos guerreiros que defendem Troia, assim como Phoïbos e Agrótera. Por esta razão, embora sua agência reforce a decisão da Moira — personagem que nos poemas homéricos personifica o Destino —, devemos considerar que sua empresa caminha em direção contrária às vontades de Hērā e Athēnā, as adversárias que se empenhavam em obter a vitória para os aqueus, e Zeus, que finalmente decide em favor dos dânaos.

A política divina permanece um mistério de difícil compreensão, mas Aphroditē se destaca no tabuleiro da guerra como a divindade que detém a peça mais preciosa: Helenā. Kýpris protagoniza cenas importantes e emblemáticas no decorrer da *Ilíada*. Acodiu Páris, que sofreria morte vergonhosa no combate singular contra Menelaios<sup>34</sup>, interveio na refrega para salvar o filho Eneias<sup>35</sup>, protegeu o corpo do excelente Hector contra a aproximação dos canídeos e

---

31 Hēsíodos. *Theogonia*, 901-906.

32 Cf. Homēros. *Ilíada*, E. 421-426.

33 Cf. Brandão. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 2013. Vol. I, p. 76.

34 Homēros. *Ilíada*, Γ. 373-375.

35 Homēros. *Ilíada*, E. 314-317.

ajudou a preservá-lo dos ultrajes infligidos por Akhilleus<sup>36</sup>. Nenhuma de suas intervenções é mais significativa do que a reprimenda entregue duramente à sua protegida, quando esta desafiou suas ordens explícitas:

Não me enfureças, desgraçada!, para que eu não te abandone e deteste do modo como agora maravilhosamente te amo; e para que eu não invente detestáveis inimizades entre troianos e dânaos: então morrerias de morte maligna<sup>37</sup>!

Helenā é o *casus belli*, mas também é o troféu derradeiro que está em disputa. Sobre o Encômio de Isócratēs, Ruby Blondell compreendeu a importância simbólica da «presença» de Helenā e postulou que a disputa se constituía por um corpo «σῶμα», o corpo da espartana, em sua significância totêmica para os asiáticos e os europeus<sup>38</sup>. Quintessencialmente, Helenā representava a própria Hélade. O helenismo. Aphroditē, disposta a emprestar a mágica helênica às populações da Anatólia, empreendeu todos os seus esforços no sentido de demorar a presença da Espartana na Ásia. Após dez anos na Trôade, Helenā foi rebatizada pelos poetas como Helenā de Troia. De algum modo, estendendo àquele território quaisquer favores que sua presença oferecesse aos seus próprios compatriotas.

---

36 Homēros. *Ilíada*, Ψ. 184-187

37 Homēros. *Ilíada*, Γ. 414-417. Tradução de Frederico Lourenço.

38 Blondell. *Helen of Troy: myth, beauty, devastation*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 228.

## Referências

BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 2013. Vol. I.

EURIPIDES. **Hecuba**. Edited and translated by David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995. Loeb Classical Library 484.

EURIPIDES. **Helen**. Edited and translated by David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. Loeb Classical Library 011.

EURIPIDES. **Trojan Women**. Edited and translated by David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. Loeb Classical Library 010.

HERÓDOTO. **Histórias**. Livro I – Clio. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

HERÓDOTO. **Histórias**. Livro II – Euterpe. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2019.

HESÍODO. **Obras y Fragmentos**. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2019.

HYGINUS. **Fabulae**. Translated by R. S. Smith & S. M. Trzaskoma. Indianapolis: Hackett, 2007.

KERÉNYI, K. **A Mitologia dos Gregos**: a história dos deuses e dos homens. Petrópolis: Vozes, 2015. Vol. 1.

KERÉNYI, K. **A Mitologia dos Gregos**: a história dos heróis. Petrópolis: Vozes, 2015. Vol. 2.

WEST, M. L. **Greek Epic Fragments**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

## **Lugares Sagrados**

Taís Nathanny Pereira da Silva<sup>39</sup>

*“Pensemos nos judeus, confinados na fidelidade cotidiana ao ritual da tradição. Sua constituição em ‘povo da memória’ excluía uma preocupação com a história, até que sua abertura para o mundo moderno lhes impôs a necessidade de historiadores.”*

Nora (1993:9)

As pessoas atribuem santidade a lugares por uma variedade de razões. Os mais comuns são aqueles lugares associados a um evento sobrenatural percebido que pode ser caracterizado como locais místico-religiosos. Esses locais são comuns a todas as religiões e estão entre os locais sagrados mais amplamente percebidos. Outros tipos de espaço que podem ser classificados como sagrados evocam sentimentos de santidade ou estima. Um fenômeno não religioso, como um monumento a uma figura histórica, pode ser visto como sagrado para aqueles cuja visão de mundo inclui alta estima por ele. De maneira semelhante, o lar ancestral de uma família pode ser considerado sagrado para seus membros, mesmo que não haja nenhum significado religioso ligado a ele. Um ateu pode considerar sua biblioteca ou estudo sagrado, mas no uso tradicional da palavra não é um lugar religioso.

As explicações sobre como e por que certas porções do espaço geográfico se tornaram dotadas de uma qualidade

---

<sup>39</sup> Mestranda em História pela Universidade Federal de Goiás. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

sagrada são numerosas e podem ser difíceis de determinar. As ligações causais muitas vezes atingem profundamente o passado além da história registrada, na psique de um indivíduo e na mente de uma comunidade e na natureza complexa do espaço geográfico. Atualmente, tudo isso está além da nossa completa compreensão, uma vez que as variáveis intervenientes muitas vezes confundem, no entanto, tentamos criar uma estrutura dentro da qual possamos analisar o espaço sagrado.

Três grandes categorias de espaço sagrado podem ser reconhecidas nas razões para atribuir santidade a eles. O espaço místico-religioso está associado a experiências religiosas ou outras inexplicáveis por meios convencionais. John K. Wright foi um dos primeiros geógrafos a considerar o conceito de espaço sagrado. Ele cunhou o termo “*geopiedade*” para se referir ao reconhecimento de certas áreas como sagradas e a definiu como “*piiedade emocional, despertada pela consciência da diversidade terrestre*” (WRIGHT, 1966: 27). A “*consciência geópica*” é a percepção de porções da superfície da terra como sendo sagradas e dignas de devoção ou lealdade. Para esse autor, a percepção de santidade torna-se central. O espaço sagrado existe apenas para quem conhece e aceita sua razão de ser e suas características. As pátrias são espaços sagrados porque representam as raízes de cada indivíduo, família ou povo. Espaços sagrados históricos representam locais que receberam santidade como resultado de um evento que ocorreu lá.

Assim, cada categoria dos espaços sagrados pode ser subdividida em termos de características associadas ao espaço sagrado: tipo de visão sagrada, nível de santidade, extensão da área, efeito na paisagem, permanência relativa e nível de envolvimento cultural. O tipo de visão sagrada pode incluir reverência, nostalgia, patriotismo, nacionalismo ou simplesmente



respeito e devoção. O nível de santidade, associado a qualquer uma das categorias, pode ser visto como variante ao longo de uma continuidade, que representa o reconhecimento da santidade de um local, na extremidade inferior, para um intenso compromisso com sua santidade, na extremidade superior. Os efeitos da paisagem podem variar desde a simples preservação das características das relíquias até o desenvolvimento de padrões formais de paisagem refletindo o grupo cultural e o tipo de visão envolvido. A relativa permanência do espaço sagrado se mostra como função do evento sagrado associado ao seu reconhecimento como lugar único.

Um local histórico pode representar outra categoria de espaço sagrado por intermédio de um evento histórico associado a ele. Ao contrário do espaço religioso, o espaço histórico não está associado à comunicação com um Deus ou deuses. Eles existem pela mesma razão que as crenças religiosas e a vida familiar existem; são ajustes a um cosmos caótico e desconcertante. Tal espaço sagrado pode estar associado a religiões na medida em que o evento histórico ou indivíduo envolvido estava associado à religião ou a um grupo religioso, mas o evento era mundano e não de natureza místico-religiosa.

O homem primitivo trouxe ordem ao caos estruturando o espaço. O espaço tornou-se sagrado à medida que os lugares eram designados como lar, as áreas eram reconhecidas como fontes de alimento, os lugares de perigo eram descobertos e os lugares de tabu ou santidade eram reconhecidos. Lugares de tabu ou santidade tornaram-se os lugares sagrados místico-religiosos. Sistemas religiosos desde o simples animismo primitivo até o complexo e avançado budismo e cristianismo geraram lugares sagrados. Os lugares místico-religiosos servem como pontos de referência para trazer ordem ao caos do espaço profano. Normalmente, eles servem como pontos onde o homem pode se comunicar com seu Deus ou deuses.

Templos, santuários, catedrais, bosques sagrados, montanhas ou árvores podem servir como foco desse espaço sagrado místico-religioso. Eles são venerados não por si mesmos, mas por sua percepção de facilitar o acesso ao poder sobrenatural.

As pátrias também servem para trazer ordem ao caos do espaço profano. A maioria das pessoas sente um vínculo emocional com uma porção do espaço designada como “lar”, seja um lugar onde foi criado quando criança ou algum lar desde a infância. O lar geralmente evoca sentimentos de santidade não religiosa, mas também pode haver uma conotação religiosa associada. “Ele (lar) é um espaço sagrado, não necessariamente por causa dos eventos ultramundanos que se acredita que ocorram lá; é sagrado - falando de maneira mais geral - porque é uma ordem reificada. Além disso, é espaço profano, caos ou deserto” (TUAN, p. 18). O lar é um lugar de segurança onde as necessidades básicas são satisfeitas. A ordem existe ali porque, em algum aspecto, o lar é familiar.

Para ver um lugar como uma pátria, não é preciso necessariamente ter vivido lá. Pátrias ancestrais e lares culturais e ideológicos muitas vezes evocam fortes sentimentos de reverência, mesmo que nunca se tenha visitado a área. Israel é reconhecido pelos judeus em vários países como sua pátria. O importante é que se estabelece em sua mente como lar por meio da tradição familiar que leva a um tipo de familiaridade e a uma percepção dela como pátria. Desse modo, as pátrias são sagradas apenas para aqueles que compartilham a visão de sua distinção.

Um local histórico pode representar outra categoria de espaço sagrado por causa de um evento histórico associado a ele. Ao contrário do espaço religioso, o espaço histórico não está associado à comunicação com um Deus ou deuses. Eles existem pela mesma razão que as crenças religiosas e a vida familiar existem; são ajustes a um cosmos caótico e

desconcertante. Tal espaço sagrado pode estar associado a religiões na medida em que o evento histórico ou indivíduo envolvido estava associado à religião ou a um grupo religioso, mas o evento era mundano e não de natureza místico-religiosa. Exemplos desse tipo de espaço sagrado são numerosos e incluem o Lincoln Memorial, Auschwitz, Plymouth Rock e o Túmulo de Lenin na Praça Vermelha.

Inerente em todos os exemplos dos três tipos de espaço sagrado está algum nível de valorização envolvendo a estima percebida ou a santidade que os discrimina. Se examinarmos a visão de um indivíduo sobre o espaço sagrado, a hipótese é que consistiria em uma área com muitos lugares sagrados, um nível regional com menos lugares sagrados percebidos e assim por diante, até um nível internacional que pode ter apenas um ou alguns lugares percebidos.

A visão sagrada ou estima associada a um lugar sagrado varia em função do tipo de espaço sagrado. Espera-se normalmente que os espaços sagrados associados a locais religiosos místicos sejam estimados por causa dos eventos místicos associados a eles. Assim, o Jardim do Getsêmen em Jerusalém evoca uma atitude reverente entre os cristãos. Na escala local, uma igreja familiar ou um cemitério onde os membros da família são enterrados pode evocar reverência e nostalgia. As crenças cristãs conferem às igrejas e cemitérios os atributos de lugares onde ocorre a comunicação com outro mundo. As pátrias podem ser vistas de uma forma místico-religiosa, mas normalmente são vistas patrioticamente ou com um sentimento de nostalgia. Em alguns casos, o patriotismo e a nostalgia podem ser aumentados por uma visão religiosa de uma pátria, como a visão judaica de Israel.

As narrativas judaicas medievais representam uma fonte riquíssima para a compreensão do imaginário ocidental. A produção de textos sobre o mundo extra-europeu nos remete

à própria necessidade do homem medieval em buscar no outro as representações de si mesmo, revelando um mundo almejado, exótico e perigoso. Pesquisas acerca de tais representações, inserindo-se em qualquer recorte contextual específico do seu processo de formação, contribuem diretamente para maior compreensão a respeito da singularidade identitária, intelectual e política judaica do período.

A memória judaica se manteve viva por intermédio do ritual da tradição, notadamente por meio da leitura ritual dos textos sagrados, revelando um abismo entre história e memória da tradição, visto que o povo que é descrito por Le Goff como “povo da memória” (2003:435) apresenta uma escassa produção historiográfica, com exceção de poucos períodos históricos<sup>40</sup>. A surpresa dessa escassez pode ser vista aqui como um paradoxo, uma vez que sabemos o quão apegado ao passado o povo judeu se apresenta. Arriscamo-nos então em afirmar que os judeus se manifestam mais como povo da memória, do que como povo da história.

A narrativa histórica que interessa aos judeus e que mantém viva sua memória não se encontra nos livros de história e sim nos textos sagrados. Estes abarcam registros de acontecimentos que incluem metáforas e relatos de época. O pensamento judaico, conta com um intrincado conjunto de características que estão impregnadas de historicidade, mas também de sacralidade. A narrativa dos acontecimentos desses textos é a história sagrada dos judeus, que é contada na Torá,

---

<sup>40</sup> No século XVI, com o intuito de registrar a expulsão dos judeus da Península Ibérica; no século XVIII período no qual há um esfriamento no vigor da fé judaica; e no século XX há um recrudescimento do interesse histórico a partir da necessidade de registrar a traumática experiência do holocausto.

lida e relida nos rituais da sinagoga, e essa prática assegura seu não esquecimento. O ritual possibilita que aquela história se mantenha viva.

Ressaltamos que na tradição, existe uma espécie de equivalência entre D'us e o livro sagrado, uma vez que a divindade tem sua existência inscrita simbolicamente no texto, e por tal motivo o escrito ganha um estatuto sagrado, visto que a única representação da divindade se dá por meio da palavra. Dessarte, a tarefa do judeu é a de debruçar-se sobre o livro numa leitura e num estudo sem fim que, ao pretender a fidelidade, acaba se deparando com o que lhe escapa.

A compreensão das diversas formas de percepção dos lugares, das paisagens ou qualquer manifestação que indique a ação do homem, resulta da sua capacidade imaginativa. A observação de um espaço sagrado na ótica de uma imaginação geográfica nos permite adentrarmos na estrutura das narrativas daqueles que constroem o sagrado. A história dos personagens, sua relação com o lugar sagrado, os diálogos entre eles, as formas simbólicas espaciais constituem o cerne dessa imaginação que se relaciona com outros temas que transcendam esses ambientes locais do indivíduo.

## Referências

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

CLAVAL, Paul. A Volta da Geografia Cultural. Mercator. **Revista de Geografia da UFC**. Fortaleza, Ano 01, n. 1, 2002.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e Simbolismo. In. CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C. e CORREA, R. L. (org.) **Olhares Geográficos, Modos de Ver e Viver o Espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

COSGROVE, Denis. John Ruskin and the geographical imagination. **Geographical Review**, vol. 69, n° 1 pp. 43-62, 1979.

COSTA, Otávio José Lemos. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. In: ROSENDAHL, Z. (org.) **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

TUAN Yi Fu, Man and Nature (Washington, DC: **Association of American Geographers**, 1971), pp. 18-21.

WRIGHT John K. Human Nature in Geography (Cambridge: Harvard University Press, 1966), p. 251 e Yi Eu Tuan, “Geopietty: A Theme in Man’s Attachment to Nature and to Place”, in **Geographies of the Mind**, David Lowenthal e Martyn J. Bowdcn, editores (New York: Oxford University Press, 1976), pp. 11 -39.

# **Parte 2**

**Espaços Sagrados em Goiás**





# Uma breve história sobre a Mesquita de Anápolis<sup>41</sup>

*Thiago Damasceno Pinto Milhomem<sup>42</sup>*

*Lucas Vilaça Gonçalves<sup>43</sup>*

Localizada na Avenida Faiad Hanna nº 530, no Bairro Cidade Jardim, a Mesquita de Anápolis foi fundada na década de 1980 por imigrantes árabes palestinos<sup>44</sup>. Eles estavam juridicamente organizados na Sociedade Beneficente Muçulmana

---

41 Neste artigo, transcrevemos os nomes árabes segundo convenção internacional consultada em JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites, volume I**: ramo sírio. 3. ed. Tradução e notas: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35. As exceções a essa regra foram feitas na escrita dos nomes dos membros da comunidade árabe-islâmica de Anápolis e de Goiás, registrados segundo os costumes locais.

42 Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) – Câmpus II. Servidor técnico-administrativo no Instituto Federal de Goiás (IFG) – Câmpus Anápolis. Produtor de conteúdo no canal do [YouTube](#) e no perfil do [Instagram](#) *História na Medina*. E-mail: [thiagodamascenohistoria@gmail.com](mailto:thiagodamascenohistoria@gmail.com)

43 Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) – Câmpus II e Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais pelo Instituto Federal de Goiás (IFG) – Câmpus Anápolis.  
E-mail: [lucasvilacagoncalves96@gmail.com](mailto:lucasvilacagoncalves96@gmail.com)

44 Em nosso levantamento, descobrimos que a primeira mesquita ou *musallâ* (oratório ou sala de oração) de Goiás foi a de Jataí, fundada em 1968 também por palestinos. Uma figura de destaque nessa fundação foi o comerciante Said Abdallah. Contudo, levando em conta a estética e o estilo arquitetônico islâmico, a Mesquita de Anápolis foi a primeira do estado caracterizada como tal.

Referências: ISLAM BRASIL. **O Islamismo em Jataí-GO**, 22 jun. 2012.

Disponível em: [islamismobr.blogspot.com/2012/06/o-islamismo-em-jatai-go.html](http://islamismobr.blogspot.com/2012/06/o-islamismo-em-jatai-go.html)

MENDES, Luiz. Centro Islâmico de Anápolis, **Aqui & Agora**, 27 jan. 2010.

Disponível em: <https://lcdmo202.wordpress.com/2010/01/27/centro-islamico-de-anapolis/>

de Anápolis, atual Associação Beneficente Muçulmana de Anápolis, fundada em 07 de junho de 1975 com foro e sede no endereço mencionado<sup>45</sup>.

Construída ao lado do Terminal Rodoviário Josias Moreira Braga, o atual minarete<sup>46</sup> da mesquita chama atenção na paisagem urbana. O posicionamento do templo, próximo a um local de trânsito constante de pessoas, não deixa de ser simbólico, uma vez que o santuário islâmico é um local de adoração a Deus (*Allāh*) e também de encontros dos fiéis. Assim, desde sua fundação a mesquita tem sido palco de sociabilidade de muçulmanos de diversas culturas. Inicialmente, dos imigrantes árabes e, mais recentemente, dos muçulmanos convertidos/revertidos<sup>47</sup> brasileiros e de imigrantes africanos<sup>48</sup>.

---

45 As outras associações, centros ou comunidades islâmicas de Goiás são a Sociedade Beneficente Muçulmana de Jataí, a Associação Islâmica de Trindade, a Sociedade Beneficente Muçulmana de Corumbá, a mesquita ou *muṣallā* de Nerópolis, a comunidade de Rio Verde e a Mesquita Al Taubah de Goiânia. Informações coletadas por meio de conversas dos autores deste artigo com muçulmanos e no site da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS). Disponível em: <https://www.fambras.org.br/entidades>

46 Torre das mesquitas, de onde o convocador das orações (*mu'addin*) chama a comunidade muçulmana para as cinco orações diárias.

47 Teologicamente, o Islām considera que fomos criados por Deus, estando, portanto, entregues à Sua vontade. Contudo, com o tempo nos distanciamos dessa direção espiritual. O testemunho de fé (*shāhāda*) marca não somente a conversão, mas o retorno do sujeito ao caminho de Deus, por isso o uso do termo “reversão” nos contextos religiosos.

48 Apesar de a imigração árabe ter sido decisiva para o estabelecimento do Islām no Brasil, pesquisas apontam que os primeiros muçulmanos no país eram africanos escravizados. Os negros muçulmanos ou malês (nagôs, haussás, fulani e iorubás) protagonizaram revoltas entre 1807 e 1835. A maior delas foi a Revolta dos Malês em Salvador, em 1835, que envolveu cerca de 600 muçulmanos (OSMAN, 2019).

Por meio de pesquisa bibliográfica, de coleta de dados no acervo de jornais do Museu Histórico de Anápolis<sup>49</sup>, de entrevistas dirigidas<sup>50</sup> e de consultas a muçulmanos e muçulmanas de Anápolis e de Goiás, apresentaremos neste artigo uma breve trajetória histórica da construção da Mesquita de Anápolis e do percurso dos árabes muçulmanos em Goiás e na referida cidade.

De acordo com a historiadora Heliane Nunes (2000), a primeira grande leva de imigrantes árabes<sup>51</sup> ao continente americano ocorreu entre 1875 e 1940. Cerca de 2 milhões chegaram aos Estados Unidos. Na América Latina, nosso país recebeu o maior número de árabes, seguido pela Argentina.

Além de problemas econômicos, demográficos, religiosos, sociais e políticos, uma das principais causas para a essa primeira grande emigração árabe foram as discriminações que essa comunidade, principalmente de filiação cristã, sofria do Império Turco-Otomano<sup>52</sup>. Assim, 95% desses primeiros árabes em solo brasileiro, antes da Segunda Guerra (1939-1945), eram cristãos ortodoxos ou maronitas oriundos das atuais regiões da Síria e do Líbano. Uma minoria era muçulmana.

---

49 Museu Histórico Alderico Borges de Carvalho, localizado na Rua Cel. Batista nº 323, Setor Central, Anápolis-GO.

50 Junto à história de vida, a entrevista dirigida é uma das técnicas da História Oral (NUNES, 2000).

51 Os árabes formam um grande grupo étnico composto por várias nacionalidades cujos membros moram atualmente no Oriente Médio e no norte da África. O principal elemento de união entre os povos árabes é a língua árabe. Contudo, como toda etnia, suas comunidades também se relacionam pelo compartilhamento de tradições, memórias, experiências, identidade e aspectos culturais como um todo.

52 A partir do século XV o Império Turco-Otomano ocupou os antigos territórios árabe-islâmicos, tendo entrado em declínio com o fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) (NUNES, 2000).

Nesse recorte temporal (1875-1940), os territórios desses dois países eram distritos do Império Turco-Otomano<sup>53</sup> (NUNES, 2000).

A primeira caravana de libaneses chegou ao Brasil em 1887. Essa emigração foi intensa, pois no fim daquele século (XIX) já havia árabes em diversas regiões do país. Em Goiás, os primeiros árabes, também a maioria sírios e libaneses, chegaram na década de 1890. Entre 1880 e 1940 a emigração árabe palestina foi pequena, mas aumentou a partir de 1948, ano de criação do Estado de Israel (NUNES, 2000). Esse também foi um marco de desencadeamento de conflitos maiores na região que dificultaram a vida dos palestinos, os mataram ou os expulsaram de sua terra natal.

Em Goiás os árabes se concentraram mais em cinco cidades: Goiânia, Anápolis, Catalão, Ipameri e Pires do Rio. A maioria deles era de jovens solteiros em busca de melhores condições de vida. Dedicaram-se ao comércio local, primeiramente como mascates: vendedores ambulantes que iam nas residências das cidades ou nas fazendas. À medida que melhoravam de condições, abriam lojas físicas e ajudavam parentes ou patrícios a se estabelecerem aqui. A atividade comercial e as relações estabelecidas com empresários e autoridades políticas ajudaram no progresso dessa comunidade, em um tempo relativamente curto, na economia local, principalmente nos setores secundário e terciário. Assim, eles colaboraram com a ocupação do território nacional e atuaram como movimentadores dos mercados locais e regionais, integrando regiões por meio do comércio (NUNES, 2000).

---

53 Até 1892 os imigrantes árabes do Oriente Médio, então região sob domínio turco-otomano, eram classificados como *turcos* nos seus passaportes (NUNES, 2000). Por isso a confusão que ainda se faz, de designar árabes como turcos. Esclarecemos que os turcos formam outra comunidade étnica.

A construção da Mesquita de Anápolis começou no início da década de 1980. Como constatamos na edição de 18 de outubro de 1980 do jornal *Correio do Planalto*, o terreno abarcava aproximadamente 1.150 m<sup>2</sup> e contou com o financiamento de embaixadas árabes.

A Mesquita anapolina é a sétima construída em território brasileiro, havendo contado com grande colaboração das embaixadas muçulmanas para o seu erguimento. Só o Iraque fez doações em torno de U\$ 30 mil dólares enquanto que a Arábia Saudita doou U\$ 26 mil. Estão por chegar ainda as contribuições da Líbia e do Kwait, além de todo o apoio que vem sendo recebido por parte de toda a comunidade muçulmana do Brasil (CORREIO DO PLANALTO, 1980: 25).

De acordo com pesquisa feita pelo cientista social anapolino Pedro Sahium (em fase de elaboração), na comunidade palestina de Anápolis cinco nomes lideraram a tarefa de construção da mesquita da cidade: Youssef Moussa Youssef (07 out. 1923-27 ago. 1987), Ghaffar Abdel Rhade Abdel (07 dez. 1928-), Mohamad Allan (19 fev. 1928-19 jun. 2012), Atiyeh Mohamad Mustafá Ibrahim Subhie (08 jun. 1932-2021) e Hassan Abdul Majed El Zein (1920-set. 1998). Nesse grupo, Youssef Moussa destacou-se na direção do empreendimento.

Nascido em Dayr Ibzi, Palestina, ele chegou em Anápolis na década de 1950, tendo saído de sua terra natal após a Guerra Árabe-Israelense - ou *Nakba* (Catástrofe), do ponto de vista palestino -, de 1948-1949. Em Anápolis, tornou-se líder da Sociedade Beneficente Muçulmana e da comunidade islâmica, tendo organizado festas de confraternização com seus correligionários. Nessas ocasiões, ele convidava autoridades políticas e empresariais da cidade. Após a construção de Brasília (1957-1960),

Youssef Moussa morou e trabalhou na nova capital e em Anápolis, fazendo contatos e transitando entre as embaixadas árabes, principalmente nas do Reino da Arábia Saudita e do Emirado do Kuwait (SAHIUM, em fase de elaboração).

Ainda na matéria do *Correio do Planalto* de 18 de outubro de 1980, Youssef Moussa foi citado como a principal liderança do empreendimento islâmico. Também foram mencionadas as doações de diferentes comunidades muçulmanas brasileiras a partir da rede de contatos estabelecida pelo palestino. Confira o documento [aqui](#).

Em consulta feita em 27 de setembro deste ano, Fuad Mohammad Allan – atual presidente da Associação Beneficente Muçulmana de Anápolis e filho do pioneiro Mohammad Allan – nos informou que as obras da mesquita foram suspensas ainda na fase estrutural pelo corte de verbas das embaixadas da Arábia Saudita e do Kuwait. Esse corte ocorreu por motivos políticos<sup>54</sup>. Contudo, a construção, apesar das muitas dificuldades, continuou com doações, mas não houve uma inauguração oficial do templo. Em diálogo com Sahium (em fase de elaboração), entendemos que no final da década de 1980 a Mesquita de Anápolis já contava com boa parte de sua estrutura erguida, permitindo assim o seu funcionamento enquanto edifício religioso e ponto de encontro da comunidade islâmica.

O templo passou por outras reformas. No começo de junho de 2019 a última delas já estava concluída, como podemos constatar por uma matéria do [G1 Goiás](#) e por visitas. A estética dessa reforma é a que se mantém até hoje<sup>55</sup>. Atualmente, a Mesquita de Anápolis é liderada pelo Xequie Nasser Sahim.

---

54 Acreditamos se tratar de receios quanto à situação política do Brasil, com tendência à instabilidade em meados da década de 1980 devido ao fim da Ditadura Civil-Militar (1964-1985).

55 Breve Histórico de fotos da Mesquita de Anápolis: <https://tinyurl.com/ynd79ja2>. Fotos de uma visita guiada em 10 de junho de 2022: <https://www.instagram.com/p/CfKUwjnPR4q/>

Em 14 de setembro deste ano entrevistamos o Xeiقة Kamal Hamida, testemunha de fundação da mesquita. Nascido na Palestina em 1943, quando tinha dezessete anos o senhor Hamida foi para Anápolis. Seu pai já tinha uma loja na cidade, mas eles também mascateavam em Brasília, Petrolina e Nova Veneza no contexto de grande atividade da Estrada de Ferro Goiás (VERANO; GALLI, 2016).

Em depoimento, ele nos informou que a partir de 1985 atuou ativamente na mesquita, tendo sido convocador das orações por cinco anos e *imām* (líder) por dez anos. Sobre a fundação, ele disse que a Família Ramos, anapolina e cristã, doou o terreno para a construção do templo. Na ocasião do lançamento da pedra fundamental, compareceram não somente embaixadores e representantes de consulados árabes e muçulmanos sediados em Brasília, mas também de consulados cristãos libaneses e sírios.

Xeiقة Kamal Hamida também mencionou que a primeira comunidade muçulmana em torno da mesquita era composta, majoritariamente por palestinos, seguidos por sírios e libaneses. Ao ser indagado sobre preconceitos sofridos pelo Islām na cidade, ele nos contou que, apesar de alguns atos de vandalismos contra a mesquita no decorrer do tempo, havia um preconceito maior contra os árabes nas décadas anteriores. A opinião popular considerava os árabes de diferentes nacionalidades como turcos. O xeiقة então nos contou de um antigo ditado popular em Anápolis: “Se matasse um turco por dia, limpava a cidade”.

Esse ditado expressa o preconceito e a xenofobia ainda vigentes no país. Mas apesar dessa dificuldade, os árabes fizeram e fazem parte das histórias local, regional e nacional, integrando-se às realidades do país e colaborando com a economia, a política e a diversidade cultural do Brasil.

## **Agradecimentos**

Nossos sinceros agradecimentos a Pedro Sahium, Fuad Mohamad Alan, Samia Marouf Habash Andrade, Mariam Marouf Habash, Kamal Hamida e Fátima Hamideh pelo apoio com contatos e pelas informações fornecidas a partir de suas pesquisas e de suas histórias de vida.



## Referências

CORREIO DO PLANALTO. Muçulmanos Constroem Mesquita em Anápolis. **Correio do Planalto**, Anápolis/GO, Ano VII, nº 564, 18 out. 1980, p. 25.

Disponível no acervo do Museu Histórico de Anápolis.

NUNES, Heliane Prudente. **A imigração árabe em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 2000.

OSMAN, Samira A. Presença muçulmana no Brasil: breve síntese histórica. **Hamsa**, Portugal, Universidade de Évora, mai. 2019, p. 01-20.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/hamsa/343>

SAHIUM, Pedro Fernando. **História Palestina e Islâmica no Centro-Oeste do Brasil**. Goiânia: Kelps, em fase de elaboração.

VERANO, Guilherme; GALLI, Ubirajara. **A presença árabe na cidade de Anápolis – e alguns convidados especiais**. Goiânia: Kelps, 2016.



## **A cristianização pelo olhar: os Painéis da Catedral Divino Espírito Santo em Jataí (GO)**

*Renata Cristina de Sousa Nascimento*<sup>56</sup>

Jataí é uma cidade localizada na região Sudoeste do Estado de Goiás, possuindo uma população calculada em 102.000 habitantes. De tradição católica, como grande parte do estado, a cidade possui em seu interior um patrimônio sacro construído inicialmente na segunda metade do século XIX. A colonização e ocupação efetiva da região foi impulsionada pela criação de gado e também pelo cultivo de arroz. Em 1864 a Capela do Divino Espírito Santo de Jataí, foi elevada à categoria de freguesia. Em 1956 a Igreja elevou a Província de Jataí à condição de Diocese. O primeiro bispo da Diocese foi Dom Abel Ribeiro Camelo. Outro marco importante foi o ano de 1961 em que o franciscano Dom Benedito Domingos Cósia se tornou bispo da cidade. Este panorama inicial é importante para contextualizar em linhas gerais marcos temporais da história da Igreja Católica na região. Um dos objetivos da instituição seria o de construir uma catedral na cidade. “Por volta de 1980, Dom Benedito começou a pensar, de forma mais específica, na construção da Catedral. O terreno já existia, seria no Bairro Santa Maria., onde anos antes já se havia transferido a Paróquia Divino Espírito Santo”.<sup>57</sup> A pedra fundamental para a construção da catedral foi lançada no ano de 1984. A ideia

---

<sup>56</sup> Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Docente na UFJ, UEG e PUC-Go. Coordenadora do Grupo de Pesquisa *Sacralidades Medievais*. Email [renatacristinanasc@gmail.com](mailto:renatacristinanasc@gmail.com)

<sup>57</sup> *Jornal da Paróquia Divino Espírito Santo: Jubileu 150 Anos*. Jataí: Paróquia Divino Espírito Santo, p 5

é que esta tivesse a forma de um favo de mel. Após 8 anos de construção o artista Cláudio Pastro<sup>58</sup> aceitou o convite para a execução dos painéis da nova catedral.<sup>59</sup>

A experiência do sagrado é permeada por uma série de rituais e símbolos, que fortalecem sua existência no tempo. Conforme Jean- Claude Schmitt (2014) a religião não consiste na convicção privada de um crente: é um imaginário social que contribui, pela representação (mental, ritual, imagética) de um lugar que podemos nomear o divino, para ordenar e legitimar as relações dos homens entre si. Para que um fenômeno religioso possa ser consolidado precisa de elementos fundantes, distintos, e que possuam status especial, divino. Neste processo é necessária uma associação entre espaço e memória. Neste sentido a memória é sempre atual, um elo presente que nos liga a um passado idealizado. As representações nos unem a este passado sublime, através de recordações. A atuação de Pastro teve por intenção um retorno à liturgia e arte cristãs, existentes nos primeiros séculos do cristianismo. É nesse contexto que Cláudio Pastro procurou atuar, indo ao encontro dos anseios dessa nova liturgia e desenvolvendo, em sua obra, uma linguagem que

---

58 Considerado como um dos maiores artistas sacros do Brasil contemporâneo, o paulista Cláudio Pastro (1948-2016) teve por princípio interpretativo um retorno à fonte, em que Cristo era representado como Pantocrator, Senhor do Universo. O artista tornou-se mundialmente conhecido após ter sido convidado pelo Vaticano para conceber a obra que faria parte das comemorações do Jubileu do ano 2000: *O Cristo Evangelizador para o Terceiro Milênio*. Outro trabalho de grande visibilidade realizado por Pastro teve por palco o Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, localizado no Estado de São Paulo (Brasil).

59 Parte deste texto foi publicado em: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O Espaço Como Produtor de Memória: A Arte de Cláudio Pastro no Interior do Brasil. In VARGAS, Lorena da Silva. *Medievalismo: A Idade Média nos imaginários moderno e contemporâneo*. Curitiba: Appris Editora, 2021. pgs 181- 191

pudesse ser pura e direta, capaz de promover o culto, a liturgia e aproximar o fiel do Mistério Pascal. Nos painéis da nova catedral da cidade de Jataí (Go) estão presentes vários elementos comuns na arte sacra de Cláudio Pastro, estes estão divididos em quatro partes: No alto do painel vemos a Mão de Deus Pai, ladeada por duas espécies de asas.

Figura 1- Painéis de Cláudio Pastro- Primeira Parte (Focalizando Deus Pai)



Acervo da autora

O centro do painel corresponde ao Cristo, filho de Deus. “O centro verdadeiro é o próprio rosto do Cristo. Este rosto é moreno com olhos escuros, porque segue a tradição judaico - cristã do início do cristianismo. Cristo era um semita, e os semitas têm essas características amorenadas... Do lado da face de Cristo temos duas iniciais gregas.”<sup>60</sup> Ao lado da cabeça de Cristo temos sete lâmpadas, correspondendo aos sete espíritos de Deus, às sete sabedorias. E mais adiante: “Em volta de Cristo existe uma grande árvore com doze ramos, correspondendo aos doze apóstolos, e também ao número zodiacal, os doze meses

<sup>60</sup> Extrato da narrativa de Cláudio Pastro sobre os painéis e peças do presbitério da Catedral Divino Espírito Santo (Jataí- Go)

do ano. Corresponde, portanto, ao Cristo que é o senhor da vida, do tempo e espaço.”<sup>61</sup> Cristo é o Cordeiro Pascal. E do Cordeiro de Deus sai uma pomba, símbolo do Espírito Santo, a quem a catedral é dedicada.

Figura 2- Visão geral do painel



Acervo da autora.

Nas laterais do círculo de Cristo, nós temos à esquerda algumas cenas do Antigo Testamento: Abraão recebendo os três anjos (Gênesis 18: 1-3); Moisés descalço próximo à sarça ardente (Êxodo 3: 1-6), Moisés conduzindo o povo hebreu no deserto, guiado pelo nuvem de fogo ( símbolo do Espírito Santo de Deus) e o profeta Elias subindo aos céus em uma carruagem de fogo

---

61 Idem.

(2 Reis 2:11)<sup>62</sup> Ao lado direito, bem ao alto encontram-se cenas do Novo Testamento, relacionadas à vida de Cristo: O anjo Gabriel anunciando a Maria (Lucas 1: 26-38); O batismo de Cristo no Rio Jordão (Marcos 1: 7-11); Pregação de Jesus na Sinagoga de Nazaré ( Lucas 4: 16- 22); A crucificação de Cristo; Por último Jesus sopra seu espírito a seus apóstolos (João 20:22). Conforme o Evangelho de João, Capítulo 20:22 “Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: Recebei o Espírito Santo.” Observa-se que a escolha das passagens bíblicas tanto do Velho quanto do Novo Testamento, trazem momentos importantes da atuação do Espírito Santo de Deus sobre a humanidade.

Figura 3- Detalhe- Cenas Bíblicas:  
Antigo Testamento (esquerda)/ Novo Testamento (direita)



Acervo da autora

<sup>62</sup> E sucedeu que, indo eles andando e falando, eis que um carro de fogo, com cavalos de fogo, os separou um do outro; e Elias subiu ao céu num redemoinho.

Do lado esquerdo do painel temos também três arcanjos (Rafael, Gabriel e Miguel) Do lado esquerdo temos os querubins. No painel mais abaixo encontra-se a Virgem Maria e os Doze Apóstolos: “Do Cristo, do Cordeiro, sai a Vida no Espírito, a vida nova que sai novamente debaixo do tronco e vai sobre a Virgem, a mãe de Deus que está exatamente sobre a cátedra do Bispo.”<sup>63</sup> Analisar o simbolismo intrínseco às obras de arte como forma de rememoração da tradição cristã, é buscar o sentido de pertencimento a uma história sublime, amparada na doutrina dos evangelhos. O simbolismo de um espaço sagrado o torna qualitativamente diferente dos demais. Na perspectiva do artista a representação da história bíblica tinha o objetivo de catequese; inserindo elementos que pudessem sacralizar este espaço, aproximando o homem de Deus, fortalecendo modelos identitários, reforçando a pretensão da narrativa cristã a uma atemporalidade histórica.

---

63 Extrato da narrativa de Cláudio Pastro sobre os painéis e peças do presbitério da Catedral Divino Espírito Santo (Jataí- Go)



## Referências

GOMES, Richard. [Por uma Liturgia: as funções das imagens na arte sacra de Cláudio Pastro](#). **Revista Laboratório 2**. SP: Labô / Fundação São Paulo/ PUC- SP, 2020

**Jornal da Paróquia Divino Espírito Santo**: Jubileu 150 Anos. Jataí: Paróquia Divino Espírito Santo.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A memória em trânsito: Uma leitura da Via Sacra enquanto construção coletiva. **Sæculum –Revista de História**, v. 24, n<sup>o</sup> 41, p. 24-34, 2019.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O Espaço Como Produtor de Memória: A Arte de Cláudio Pastro no Interior do Brasil. In VARGAS, Lorena da Silva. **Medievalismo**: A Idade Média nos imaginários moderno e contemporâneo. Curitiba: Appris Editora, 2021. pgs 181- 191

SCHMITT, Jean- Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Editora Vozes, 2014



# **“Hoje tenho vários Filhos de Santo que têm casa aberta”: rede de Terreiros de Candomblé na região metropolitana de Goiânia**

---

*Clarissa Adjuto Ulhoa<sup>64</sup>*

Nos anos 1970, um pai de santo baiano abriu o que possivelmente foi o primeiro terreiro de candomblé da capital goiana. Durante décadas ele foi o responsável pela iniciação de diversos filhos de santo, que depois se tornaram sacerdotes e iniciaram outros tantos. Era de se esperar que aos poucos se formasse uma espécie de rede de terreiros composta por filhos e netos de santo daquele mesmo sacerdote. O objetivo deste texto é demonstrar como uma pequena parcela dessa rede se formou na Região Metropolitana de Goiânia.

## **Rede de filhos e netos**

O candomblé é uma religião afro-brasileira que se constituiu em Goiânia no início da década de 1970. O pai de santo responsável pela abertura do terreiro foi João Martins Alves, mais conhecido como João de Abuque. Seu candomblé passa a se situar no Setor Pedro Ludovico, após uma passagem pelo Setor Ferroviário. Como tantos outros, o sacerdote veio com sua família para a capital goiana em busca de melhores condições de vida. Aos poucos conseguiu razoável estabilidade e também aos poucos levantou seu terreiro. Nascido em 1937, João de Abuque era baiano da cidade de Juazeiro<sup>65</sup>.

---

64 Licenciada em História pela Universidade Estadual de Goiás, mestre e doutora em História pela Universidade Federal de Goiás. Docente da Licenciatura em História da Universidade Federal de Jataí.

65 O sacerdote faleceu em 2006.

Era filho do orixá Oxóssi<sup>66</sup> e se iniciou no candomblé com apenas sete anos de idade, na cidade de Salvador. Ele constituiu extensa família de santo em Goiânia, assim como atraiu relevante clientela interessada no jogo de búzios, sendo dele a frase que compõe o título<sup>67</sup>. O candomblé de João de Abuque atuou como centro irradiador de uma rede de outros terreiros, pois parte de seus filhos e de seus netos de santo depois abriram seus próprios candomblés.

Dentre os sacerdotes iniciados por João de Abuque e que abriram seus próprios terreiros na Região Metropolitana de Goiânia, podemos citar Ênio de Oxum, Kerley de Oxalá, Lourdes de Iansã e Tereza de Omolu<sup>68</sup>. Foi também iniciada por ele Estela de Omolu, que depois de muitos anos à frente de um candomblé resolveu fechar as portas. Vale dizer que nos últimos anos temos observado a preferência dos sacerdotes por Aparecida de Goiânia, município do entorno da capital. Possivelmente o objetivo é escapar das áreas de grande densidade populacional, onde ficam vulneráveis à discriminação religiosa.

Tereza de Omolu é uma das representantes da primeira geração de filhos de santo de João de Abuque. Ela se iniciou em 1972 juntamente com outras duas pessoas. Mãe Tereza conta que a iniciação foi demandada pelo seu orixá, numa época em que teve problemas como o de “apagão de memória”. Em 1979, a sacerdotisa fundou o hoje denominado Ilê Axé Onilewá, situado em Aparecida de Goiânia. Ela explica que contou

---

66 Oxóssi é o orixá da mata e da caça.

67 Esta frase foi retirada do vídeo do III Encontro Afro-Goiano, ocorrido em 2006.

68 É comum no candomblé que o primeiro nome dos adeptos seja acompanhado de seu orixá. Oxum é a orixá das águas doces, do ouro e da maternidade. Oxalá é o criador do universo, pai de todos. Omolu é orixá da doença e da cura.

com o auxílio de João de Abuque no momento em que fez a iniciação de seus primeiros filhos de santo. Um ano antes de Estela de Omolu encerrar as atividades de seu terreiro aconteceu a iniciação de Jane de Omolu, precisamente em 1982. Sendo assim, como Estela de Omolu era filha de João de Abuque, Mãe Jane se tornou sua neta de santo. Tal como no caso anterior, ela disse ter se iniciado por causa de manifestações que a princípio considerou como problema de saúde, mas que depois viu que era seu orixá pedindo iniciação. Em 1994 abriu o hoje chamado Ilê Axé Gmbalê, que a princípio funcionava no Bairro Jardim América, mas que depois foi levado para Aparecida de Goiânia.

Àquela altura João de Abuque já acumulava mais de duas décadas de candomblé em Goiânia e nesse meio tempo decidiu fazer uma mudança. Desde que se tornou pai de santo se manteve no candomblé de tradição angola<sup>69</sup>, até que no começo dos anos 1980 decidiu tomar obrigação<sup>70</sup> no candomblé de queto<sup>71</sup>. Isso aconteceu pelas mãos do pai de santo Júlio de Oxum, cujo terreiro também estava localizado em Aparecida de Goiânia. Assim, se antes disso seu candomblé tinha o nome Cabana Pena Branca, característico da tradição angola, depois passou a ser chamado de Ilê Iba Ibomin, que vai de encontro com a tradição queto. E ele não foi o único a

---

69 O candomblé de tradição angola está conectado ao legado dos povos bantos. Foram denominados bantos aqueles que vieram dos atuais países chamados de Congo, Angola e Moçambique: os caçanges, os bengalas, dentre outros povos.

70 É um rito que ocorre quando o adepto completa um ano, três anos, sete anos, quatorze anos e vinte e um anos de candomblé e serve para reforçar os votos junto às divindades.

71 O candomblé de tradição queto está conectado ao legado dos povos sudaneses. Os sudaneses vieram dos países atualmente denominados Nigéria, Togo e Benin: os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ije-xá, egbá etc.), os jejes (ewe ou fon), os fanti-achantis e os povos islamizados (haussás, tapas, fulas, peuls, mandingas etc.).

fazer isso. Mãe Tereza, por exemplo, tomou obrigação com um pai de santo de Salvador conhecido como Baba Pece, do Ilê Axé Oxumarê. Portanto, a rede de terreiros interligados pelas filiações rituais ultrapassa os limites do estado. Contudo, vale dizer que essas filiações estão muito longe de garantirem convivência livre de disputas e conflitos, tanto no interior de um mesmo terreiro quanto na relação com os demais. Um antigo catalizador de embates é o discurso de hierarquização das tradições de candomblé. Esse discurso se baseia na ideia de que a nação queto é ‘mais pura’ do que a nação angola, por exemplo, o que culmina na desqualificação de determinadas entidades<sup>72</sup>.

### **Rede de territórios-terreiros**

Corrêa (2005: 53-59) se preocupa em situar os terreiros de candomblé no contexto da diáspora africana. Ela recorda que indivíduos pertencentes a diferentes etnias daquele continente foram não somente desterrados, como também desterritorializados devido à escravidão. No entanto, mantiveram seu território de origem vivo em suas memórias. Assim, os africanos e seus descendentes, por meio de mecanismos de invenção e de ressignificação, constituíram os candomblés como forma de se reterritorializarem no Brasil. Para abarcar tudo isso, a autora propõe o conceito de território-terreiro. Ela chama atenção para o fato de que um dos componentes essenciais dos territórios-terreiros são os geossímbolos, que funcionam como marcadores dos processos de reinvenção de África. Para exemplificar, ela cita o barracão<sup>73</sup> como sendo

---

72 Tais como os caboclos (espírito de indígenas) e os pretos velhos (espírito de escravizados).

73 O barracão é uma das partes mais importantes do terreiro. É lá que acontecem cerimônias como as festas de santo, por exemplo.

um geossímbolo que remete ao palácio real da cidade-reino iorubana. Ela também menciona os adornos de cabeça usados por alguns orixás enquanto dançam no salão, que remetem à coroa da realeza iorubá.

O Ilê Iba Ibomin é composto por um sobrado de telha aparente, paredes brancas e portão azul (imagem 1). O lote em que está situado não é muito amplo, pois, além do barracão e dos quartos de santo<sup>74</sup>, ali também foi construída a casa em que morava com sua família de sangue. Não há marcadores na fachada indicando que naquele terreno tem um candomblé, a não ser que se conheça minimamente a liturgia do candomblé. O único geossímbolo que revela o território-terreiro é a bandeira branca de Tempo<sup>75</sup>, o que mostra que a casa preservou uma das heranças do candomblé de angola.

Ilê Iba Ibomin em 2009



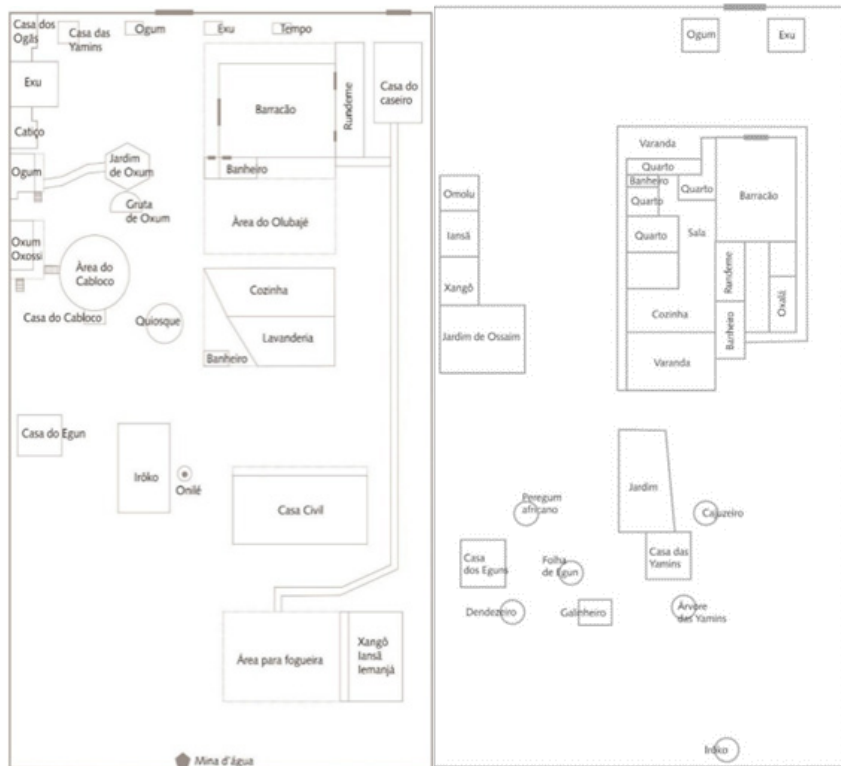
Fonte: TEIXEIRA, 2009: 101.

<sup>74</sup> Os quartos de santos são cômodos onde ficam os assentamentos de determinados orixás. O assentamento é uma representação física dos orixás, fonte do axé.

<sup>75</sup> Tempo é uma divindade do candomblé de angola que está ligada às estações do ano, ao passar do dia e ao clima.

2. Ilê Axé Onilewá em 2011

3. Ilê Axé Gmbalê em 2011



Fonte: Acervo do CIEAA-UEG

O Ilê Axé Onilewá e o Ilê Axé Gmbalê, diferentemente do território-terreiro anterior, contam com terrenos extensos, ambos situados em setores de chácara (imagens 2 e 3). O primeiro possui maior área construída, o que permite que tenha, por exemplo, uma área específica para o Olubajé<sup>76</sup>. O segundo, por outro lado, embora com área construída menor, quis colocar os assentamentos de Iansã e Xangô em quartos

<sup>76</sup> Olubajé é uma festa que acontece todos os anos em homenagem ao orixá Omolu.



separados. Se no continente africano cada orixá era reverenciado em regiões completamente distintas, no território-terreiro os geossímbolos são mobilizados para que todos sejam reunidos num espaço só.

Uma rede de terreiros começou a se formar a partir do momento em que o sacerdote João de Abuque iniciou seus primeiros filhos de santo em Goiânia. Houve uma primeira geração, aqui representada por Mãe Tereza, assim como houve uma geração seguinte, aqui representada por Mãe Jane. Essa rede se consolidava via rito de iniciação, ao mesmo tempo em que podia se afrouxar via rito de obrigação. Não é uma rede estabelecida apenas pela dimensão simbólica, mas também pela dimensão geossimbólica. É certamente muito maior e muito mais complexa do que dito aqui: o tema está longe de se esgotar.

## Referências

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

TEIXEIRA, José Paulo. **Paisagens e Territórios Religiosos Afro-Brasileiros no Espaço Urbano**: Terreiros de candomblé em Goiânia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, 2009.

ULHOA, Clarissa Adjuto. **‘Essa terra aqui é de oxum, xangô e oxóssi’**: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia. Orientador: Alexandre Martins de Araújo. 2011. 206 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

© Edições Tempestiva, 2022  
Todos os direitos reservados

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, inclusive fotocópias, gravações ou sistemas de armazenamento em bancos de dados, sem permissão por escrito, exceto nos casos de trechos curtos citados em resenhas críticas ou artigos científicos.



EDIÇÃO ESPECIAL  
**SACRALIDADES TERRITORIAIS**



Tempestiva