



A religião como encantaria da linguagem: poética e conversão semiótica na cultura amazônica

Religion as the enchantment of language: poetics and semiotic conversion
in amazonian culture

Hirlan Hermes Monteiro da Costa¹

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo apresentar elementos das reflexões e obras de João de Jesus Paes Loureiro que configuram aportes para uma teoria poética da religião. Para isso, foi-se analisado e estabelecido o diálogo entre três obras teóricas desse autor: *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2000), *A Arte como Encantaria da Linguagem* (2017) e, especialmente, *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura* (2007). Nessas obras, o autor se debruça sobre as estruturas linguísticas das experiências culturais e das atividades simbólicas dos nativos da Amazônia, de modo que cria conceitos e teorias autênticas que são profícuos para uma compreensão da religião como sistema linguístico na cultura, sobretudo a partir do conceito de conversão semiótica, o qual constitui o principal eixo teórico do referido autor. Portanto, por meio de uma revisão e reconstrução teórica, realizou-se uma explicitação dos fundamentos teórico-metodológicos e das formas de operacionalização que o autor estabelece, assim como, ao fim, um breve exercício compreensivo de articulação do conceito de conversão semiótica nas expressões religiosas do Círio de Nazaré de Belém. A análise realizada demonstrou que a religião pode ser entendida, na ótica do autor paraense, sob o ponto de vista de sua emergência como experiência sensível, imaginal e linguística, assim como sob o ponto de vista de sua intrínseca dinamicidade que é refletida na esfera comunicacional da cultura.

Palavras-chave: Religião; Poética; Linguagem; Paes Loureiro.

Abstract: This article aims to present elements of the reflections and works of João de Jesus Paes Loureiro that contribute to a poetic theory of religion. To this end, a dialogue was established between three of this author's theoretical works: *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2000), *A Arte como Encantaria da Linguagem* (2017), and especially *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura* (2007). In these works, the author focuses on the linguistic structures of the cultural experiences and symbolic activities of the natives of the Amazon, creating authentic concepts and theories that are fruitful for understanding religion as a linguistic system within culture, particularly based on the concept of semiotic conversion, which constitutes the main theoretical axis in Paes Loureiro's work. Therefore, through a theoretical review and reconstruction, an explication of the theoretical-methodological foundations and the modes of operationalization created by the author was carried out, as well as, finally, a brief comprehensive exercise in articulating the concept of semiotic conversion in religious expressions during the Círio de Nazaré in Belém. The analysis demonstrated that religion

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), Mestre e Licenciado Pleno em Ciências da Religião pela UEPA, Belém, Pará, Brasil. E-mail: hhirlan@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-0678-5007>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3227250725721551>.



can be understood, from the perspective of the author from Pará, from the point of view of its emergence as a sensitive, imaginal, and linguistic experience, as well as from the point of view of its intrinsic dynamism, which is reflected in the communicational sphere of culture.

Keywords: Religion; Poetics; Language; Paes Loureiro.

Introdução

Ao revisar os estudos contemporâneos de religião, Antônio Gouvêa Mendonça percebeu que não há, como outrora, uma preocupação com a definição ou origem deste objeto. Ele questiona se “seriam as causas dessa renúncia os fracassos dessa tentativa ou simplesmente a atitude pós-moderna de ver nas coisas, nos eventos, acontecimentos singulares e efêmeros?” (Mendonça, 1999, p. 66). Sobre isso, penso que o poeta e teórico abaetetubense João de Jesus Paes Loureiro engendra uma compreensão alinhada com as intrínsecas razões da variabilidade desse objeto, isto é, suas múltiplas possibilidades de formas, conteúdos, processos significacionais, processos comunicacionais e relações culturais. Afinal, quando falamos em religião, remetemo-nos incontestavelmente a diversos tipos de experiências que se configuram como, e mediante, sistemas linguísticos: a leitura de textos sagrados, a participação em ritos, as sensações corporais, a percepção de eventos sobrenaturais, as explicações da realidade, entre outros tipos de experiências (linguísticas) que impedem uma conceituação unívoca.

Além de demonstrar como a Amazônia constitui um rico campo cultural para a produção de conhecimento científico, cultural e social, Paes Loureiro também se mostra como um autor caro para as Ciências da Religião à medida que explora teoricamente diversas formas de manifestação de elementos e experiências religiosas desse contexto. Diante disso, o presente artigo tem como principal objetivo demonstrar como esse autor oferece elementos consistentes para uma teoria da religião ancorada no conceito de conversão semiótica. Com esta finalidade, apresento inicialmente os aportes teóricos engendrados por Paes Loureiro nas obras *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2000), *A Arte como Encantaria da Linguagem* (2017) e, especialmente, *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura* (2007), seguido de alguns exemplos de operacionalização desenvolvidos pelo próprio autor e, ao fim, realizo um exercício de articulação do conceito supracitado aplicado a um elemento da festividade religiosa do Círio de Nazaré, de Belém do Pará: o manto da santa.



Indubitavelmente, a teoria da conversão semiótica do autor paraense constitui uma ferramenta de uso crescente no âmbito acadêmico, principalmente amazônico, conforme Costa (2024, p. 15) constata, em sua dissertação, a partir de uma exposição da fortuna crítica acerca desse autor. Sua aplicabilidade, na verdade, parece ultrapassar as aparentes fronteiras culturais e áreas científicas à medida que auxilia na compreensão da dinâmica linguística e de significação que é inerente à experiência humana e todas suas práticas. Todavia, como demonstra Costa (2025b, p. 8) em outra ocasião, essa chave conceitual foi esboçada pioneiramente e articulada na tese de doutoramento do autor paraense para analisar as estruturas do imaginário cultural amazônico/caboclo, enquanto na obra *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura*, de 2007, foi refinada especificamente para uma análise do que Paes Loureiro chama de “objetos culturais”, o qual se aproxima do conceito de “texto”, isto é, “*un dispositivo formado como un sistema de espacios semióticos heterogéneos*” (Lotman, 1996, p. 67). Neste artigo, almejo demonstrar que esse refinamento teórico se expressa efetivamente como uma elaboração compreensiva da religião e de suas estruturas linguísticas de produção de significado, isto é, configura-se como uma “teoria poética da religião” (Costa, 2024, p. 96).

É importante dizer que essa teorização parte das reflexões que Paes Loureiro estabelece com o próprio meio e circunstância cultural, sobretudo acerca dos mitos amazônicos, mas ele também almejou que esse conceito pudesse ser efetivamente articulado em outros contextos e circunstâncias culturais.

Por isso, o próprio autor afirma:

Foi a partir de minha vivência e pertencimento à cultura amazônica, inicialmente na cidade de Abaetetuba, às margens do rio Tocantins, no Pará, onde nasci, e em posteriores viagens pela Amazônia, que pude, de início, perceber o processo de mudança na qualidade e função dos mitos, que muito tempo depois passei a denominar de conversão semiótica (Loureiro, 2007, p. 31).

Ainda, ele destaca:

À semelhança de conceitos como individuação (K. Jung), trajeto antropológico (Gilbert Durand), simbolização (Ernst Cassirer) ou habitus (Pierre Bourdieu), a conversão semiótica acompanha operativamente o percurso do homem no território cultural de sua existência, agente sociocultural de invenção e mudança (Loureiro, 2007, p. 59).



Ocorre que Paes Loureiro teorizou sobre um processo comum a todas as culturas, um processo elementar das experiências humanas, o qual foi constatado com uma frequência ou profundidade intensa no caso da Amazônia, sobretudo na experiência do caboclo, em seus estados de maravilhamento e estranhamento, que provocam uma espécie de pensamento simbólico permanentemente potencializado pelo devaneio (Loureiro, 2000, p. 95). Ele notou que as práticas contemplativas dos ribeirinhos e os modos de relações que estabelecem com o meio e com os textos/objetos² provocam, naturalmente, um acionamento e uma reorganização das funções desses objetos, de modo que é por meio disso que as significações e as experiências culturais, como a religião e a arte, constituem-se.

Assim sendo, como premissa inicial, Paes Loureiro (2007, p. 11) ressalta que diferentemente da adaptação e moldagem de objetos materiais conforme as necessidades de uso prático, as diversas formas de relações com a realidade provocam, também, um ajustamento mental dos objetos (ou textos culturais) no momento de suas recepções pelos sujeitos, de modo a suprir suas necessidades de fruição intelectual. Esse processo cognitivo implica em uma constante ressignificação da realidade a partir de uma rehierarquização das funções semióticas contidas nesses objetos, quando a dominante muda. Esse momento complexo de transfiguração simbólica pelos sujeitos, situados nas dinâmicas linguísticas da cultura, foi denominado pelo poeta paraense, por influência do poeta paulista Haroldo de Campos (Loureiro, 2007, p. 31), como conversão semiótica.

Portanto, ele buscou explicar a forma como os seres humanos constantemente ressignificam sua realidade, assim como indicou uma maneira de investigar o que Lotman chamou de “linguagens secundárias modelizantes” (Lotman, 1977, p. 8-14), no qual se incluem a arte, a religião e o mito, por exemplo. Sobre isso, é válido acrescentar que, segundo Costa,

A aproximação de Lotman com a teorização de Paes Loureiro não só se faz profícua porque os dois partem, também, das reflexões formalistas (ou estruturalistas), mas porque o russo entende que a comunicação é o elemento central da linguagem pelo qual se estabelecem outras funções. E é nessa dimensão, onde existem, como vimos sinteticamente, as relações de emissão-recepção, que a teoria de Paes Loureiro compreende o modo que esse processo comunicativo de linguagens secundárias se estrutura (Costa, 2025a, p. 9).

² Partimos do pressuposto que o conceito de texto, em Lotman (1996), é similar ao conceito de objeto, em Paes Loureiro (2007).



Em suma, segundo Paes Loureiro, a conversão semiótica, como procedimento criativo, articula a individualidade com “valores materiais e espirituais universais que se acumulam no trajeto antropológico do indivíduo em sua prática histórico-social” (Loureiro, 2007, p. 15), o que certamente influencia todas as formas de relações estabelecidas com a realidade, como nas criações artísticas e, como demonstrarei neste artigo, nas experiências religiosas. A cultura, por conseguinte, alimenta o imaginário, de modo que ele se torna, muitas vezes, “mais real do que o real” (Loureiro, 2007, p. 17), o que poderia indicar que o que Lévi-Strauss (2015, p. 201) chamou de “eficácia simbólica” constitui um pressuposto de legitimidade dessas linguagens secundárias modelizantes ou “linguagens da cultura” (De Souza Nogueira, 2016, p. 244).

Na cultura, a identidade se torna um processo constante de produção e não apenas de recepção: “produzir é criar significações, criar” (Loureiro, 2007, p. 24). E mesmo diante da heteróclita produção de textos e “diante de novos paradigmas, o processo de conversão semiótica se mantém incólume” (Loureiro, 2007, p. 21), pois se trata de um processo que não está circunscrito apenas a determinado local ou tempo, mas se torna mais evidente com o crescente dinamismo e mudanças que acontecem na atualidade. Diante disso, é válido dizer que, conforme Paes Loureiro, pode-se afirmar que esse processo receptivo de objetos culturais é precedido, sobretudo, pela constituição do imaginário mediante o trajeto antropológico, social e cultural dos indivíduos. Nesse sentido, a conversão semiótica se configura tanto em nível individual quanto em nível social, de modo que “é particular porque marca uma relação do indivíduo com sua realidade e, ao mesmo tempo, é coletiva porque acontece, ou pode acontecer, em todos os indivíduos interligados pela mesma teia cultural” (Loureiro, 2007, p. 15).

No entanto, antes de se apresentar, com mais detalhes, os pressupostos teórico-metodológicos que envolvem o conceito de conversão semiótica e os exemplos que o autor oferece de sua articulação para a uma compreensão da religião, torna-se indispensável explicitar o que Paes Loureiro destacou como função poética e sua ação ativadora das outras funções da linguagem. Para isso, recorreremos inicialmente, com certa ênfase teórica, e a despeito de sua intrínseca criatividade, à metáfora “a arte como encantaria da linguagem”, criada pelo poeta paraense, entendendo que, outrossim, a mesma pode ser aplicada à religião, conforme veremos no decorrer do trabalho.



1. A função poética do imaginário

Em primeiro lugar, é imprescindível ressaltar a existência de uma profícua autoteorização que João de Jesus Paes Loureiro estabelece com sua própria prática artística. Por exemplo, na obra *A Arte como Encantaria da Linguagem* ele afirma que analisando o conjunto de obras artísticas de determinado autor é possível identificar “uma espécie de teoria geral da criação poética” (Loureiro, 2008, p. 7), isto é, elementos que expressam uma configuração singular do ato criativo. Em uma espécie de autoavaliação, destaca que a teoria encontrada em grande parte de suas poesias se relaciona a uma busca por evidenciar, principalmente, o caráter estético-religioso das encantarias. De fato, pode-se constatar que mesmo em suas produções científicas e teóricas essa tendência é também notável.

Não obstante, é evidente que a aproximação entre o mito e o poema, entre a religião e a arte, não reside apenas nas poesias de Paes Loureiro. De fato, para o autor, a razão elementar disso reside no fato de que “ambos navegam no rio da linguagem, como troncos submersos em suas encantarias” (Loureiro, 2008, p. 8). Logo, antes de abordarmos mais enfaticamente o que pode ser o eixo central de uma teoria da religião em Paes Loureiro – o conceito de conversão semiótica –, penso ser importante explorarmos essa metáfora do autor que conjuga dois elementos importantes da cultura amazônica: o rio e as encantarias.

Na seção *Uma aproximação da poética de João de Jesus Paes Loureiro* que introduz o livro *Encantarias da Palavra* (Loureiro, 2017), encontra-se uma breve reflexão sobre a pesquisa de Mircea Eliade, que identificou termos polissêmicos em babilônio e em sumeriano, respectivamente *pú* e *buru*, que poderiam significar tanto “vagina” quanto “rio” ou “nascente do rio”. Essa aproximação linguística é profícua para exemplificar o que Paes Loureiro pensa quando compara, em muitas ocasiões, o rio à linguagem, isto é, que “as águas são, *fons* e *origo*, reservatório das possibilidades infinitas de existência: precedem toda forma, sustentam a criação” (Loureiro, 2017, p. 21), tal qual o papel da linguagem na vida humana.

De fato, o rio é um elemento fulgurante nos textos do autor, tendo em vista que cresceu inserido no ambiente fluvial de Abaetetuba, no Pará. Em mais de uma ocasião caracteriza o elemento natural como uma linguagem, tal qual na obra supracitada:

Nas mesmas águas que sou



Onde passaram deuses
E o verbo inicial antecipou
A piracema da linguagem,
Agora passa o barco de minérios
O agiota, o cobrador de juro,
Apagando-me as espumas da ternura (Loureiro, 2017, p. 24).

Ou, ainda, no *Cântico V*, de *Porantim*:

Rio
de muitos nomes,
Ser
de muitas formas e fomes.

Espelho contra espelho
rio só linguagem.
Rio sim sêmen de Deus (Loureiro, 1978, p. 35).

Um aspecto fica evidenciado no pensamento teórico de Paes Loureiro: as funções, entendidas como as estruturas dos objetos/textos culturais, são retiradas do fundo desse rio-linguagem pela ação poética dos seres humanos. Nesse sentido, o autor destaca que “a poetização dos rios amazônicos ocorre quando o imaginário faz emergir à superfície de suas águas os signos, os mitos, os encantados contidos em suas profundas encantarias” (Loureiro, 2017, p. 31).

Se na ótica de Paes Loureiro o imaginário (cultural e individual) é a estrutura responsável pela significação da realidade, conforme explica Costa (2025b, p. 7), então os significados, que decorrem das dinâmicas de atribuição de funções aos objetos culturais, encontram-se em uma espécie de latência no interior dessa estrutura, cuja ativação poética é natural e decorre da circunstância cultural que os indivíduos se encontram no momento de recepção/criação desses objetos. É por isso que o mito, é como “algo que é narrado sem a finalidade de um fim” (Loureiro, 2008, p. 8), parece ser mais uma espécie de estrutura ou forma da linguagem e do texto, do que propriamente o seu significado. Isto é, o mito não é religioso por natureza, como comumente se pode pensar, mas pode adquirir, na lógica do teórico paraense, função mágico-religiosa (mito religioso) ou função estética dominante (mito artístico), por exemplo, a depender da relação imaginal e cultural que o receptor e/ou emissor estabelecer com esse texto.

A partir da ideia de uma “imaginação compreensiva” (Durand, 1994, p. 20) que faz a mediação entre a “transcendência do significado e o mundo dos signos concretos” (Durand, 1994, p. 25), bem como por sua estruturação situada em um “trajeto



antropológico” (Durand, 2002, p. 41), Paes Loureiro destaca uma natural ação poética do imaginário, isto é, como fonte de objetos culturais ou o que Lotman chamou de “função criadora” que gera uma multiplicação dos textos na cultura: *“Como resultado, en el proceso de avance del texto del destinador al destinatario se produce un cambio del sentido y un crecimiento de éste. Por eso, a esa función podemos llamarla creadora”* (Lotman, 1996, p. 64).

Por isso, é imprescindível entender o papel da função poética na teoria linguística de Paes Loureiro. Diz ele: “estou aqui falando de uma poeticidade decorrente do uso da linguagem” (Loureiro, 2008, p. 11), tratando-se de uma função que ressoa no próprio processo heterogêneo e ininterrupto de recepção e emissão de textos/objetos culturais e, portanto, dos processos interpretativos e significativos. Assim, Paes Loureiro diz: “a poesia é a palavra original e fundadora, não apenas de todos os povos, como também das culturas e religiões” (Loureiro, 2008, p. 12). Conforme o teórico paraense, é a função poética, guiadora da vivência do ser humano, que faz emergir do rio da linguagem suas encantarias e, portanto, as significações e suas estruturas submersas: o mito, o poema, a arte, a religião.

Não obstante, apesar de uma clara distinção que aparentemente pode-se perceber entre o que é arte e o que é religião no plano prático da cultura, no plano das estruturas há apenas uma linha tênue que as separa, ainda que “não dizemos que mito e poesia sejam uma coisa só” (Loureiro, 2008, p. 9). Paes Loureiro exemplifica isso dizendo que, “na linguagem, o mito revela essa qualidade de poesia quando se apresenta como ‘um jeito de acontecer’ sendo um modo de ser e não do fazer, do conceber, não do provocar” (Loureiro, 2008, p. 9). Portanto, há evidentes estruturas ou, propriamente, funções que atuam, de forma compartilhada ou dialógica, tanto na configuração dos mitos quanto na das poesias, sejam estes reconhecidos como arte ou religião. Nessa lógica, pode-se afirmar que o sentido/significado surge do efetivo entrecruzamento e organização hierárquica dessas funções linguísticas: ora algumas funções são mais evidentes que outras, ora podem se igualar, ora algumas não possuem efeito constatável, ora há apenas resquícios de seus funcionamentos, *ad infinitum*. Por esse motivo, pode-se haver incomensuráveis possibilidades de recepção e emissão dos textos e de significações/interpretações.



Porém, Paes Loureiro também entende que o papel do mito e da poesia, como formas do texto/objeto, são diferentes: o primeiro organiza cronologicamente um sistema de pensamento, enquanto o segundo organiza um sistema de valores de palavras, ainda que em muitos casos possa haver uma espécie de diálogo intralinguístico e ambos se tornem uma coisa só. Sob a função mágico-religiosa dominante o sagrado do mito surge como uma espécie de memória, consciência da coletividade, como caráter normativo e como explicação da realidade, enquanto sob a dominante estética o prazer do interessado na forma de narração tem prioridade. O autor paraense resume que a diferença entre ambos se trata de “simples diferença de graus de evolução semiótica e linguística da sociedade ambiente, ou um caso evidente de conversão semiótica” (Loureiro, 2008, p. 12).

2. Religião e conversão semiótica

Como se pode constatar, em relação com o conceito de conversão semiótica estão duas outras ferramentas teóricas essenciais para a compreensão das linguagens e textos: a “função” e a “dominante”. Sobre isso, Paes Loureiro entende, valendo-se de Roman Jakobson (2014) e Jan Mukarovsky (1988, p. 104), ambos do Círculo Linguístico de Praga, que os objetos culturais são formados por diferentes funções, como a prática, teórica (ou cognitiva), mágico-religiosa, estética, entre outras³, no qual, no processo receptivo destes, isto é, de produção do significado, uma se torna a dominante e rege tal processo. Por esse motivo, entende que o significado se liga diretamente às funções atribuídas como dominantes pelos sujeitos, no momento receptivo, de acordo com cada circunstância ou campo cultural. Entretanto, isso não implica em um apagamento ou supressão das outras funções, apenas uma reorganização hierárquica delas em subordinação a uma dominante.

De fato, pelos exemplos dados pelo autor paraense, fica evidente que praticamente toda atribuição e mudança de qualidade parece configurar um processo de conversão semiótica, de modo que a existência humana se torna determinada por um profundo devir ontológico. Então, nesse devir ou mistério da atribuição, cada vez que uma função se

³ Apesar de Mukarovsky (1988, p. 107) oferecer uma tipologia com dois grupos de funções (imediatas e de signo), Paes Loureiro não oferece um rol taxativo, mas compreende a existência de outras funções, inclusive geradas pela combinação de umas com as outras, além de que elas não se restringem às obras de arte, mas fazem parte de todos os objetos culturais (Costa, 2025b, p. 9).



torna dominante e as outras funções se reorganizam, o objeto é percebido sob a ótica e a lógica que comporá essa recepção em determinada espacialidade e temporalidade. O teórico paraense vislumbra esse processo com muita clareza em diversos exemplos, tal qual em “uma imagem de santo da época barroca, em uma igreja, por exemplo, tem como função dominante a mágico-religiosa e em última, a científica” (Loureiro, 2007, p. 34), mas no interior de um ambiente acadêmico isso poderia ser o contrário.

Portanto, a simbolização se constitui efetivamente na relação entre sujeito, objeto e cultura. Diz Paes Loureiro que “não se trata de uma concepção propriamente mágica, quando se vê no símbolo representante o próprio objeto presente” (Loureiro, 2007, p. 15), mas se trata de um aspecto elemental de inerência linguística humana. Na verdade, a própria concepção mágica decorreria, antes, da capacidade simbólica e linguística humana. Em decorrência do “trajeto antropológico do imaginário” (Durand, 2002, p. 41), a realidade não é a mesma para todos e cada ser de organismo e microgênese diferente constitui, em decorrência dessa condição simbólica, um mundo e experiência própria que não é transferível para outros.

Para o poeta abaetetubense, os indivíduos estão sempre envolvidos em diferentes formas de interações linguísticas com os elementos culturais, sejam por relações práticas, sejam por formas compreensivas ou imaginais. Nesse ponto de vista, os textos/objetos culturais se manifestam como signos linguísticos, que na lógica de Gilbert Durand (2002, p. 29) e de Ferdinand de Saussure (1974, p. 81), por exemplo, são formalmente arbitrários, mas que para o abaetetubense estão sempre sujeitos a processos receptivos e simbólicos ligados a essa atividade cognitiva humana que provoca uma constante ressignificação em decorrência do contato e da decodificação deles, mediante as acumulações do imaginário, isto é, “o que conhece, o que se guarda na arca da memória e o que alimenta com sua experiência” (Loureiro, 2007, p. 14).

Por essa razão que, em síntese, quando falamos em arte e religião estamos lidando imprescindivelmente com a capacidade humana significativa pela qual as experiências culturais são constituídas e, sobretudo, com elementos estruturais da diferenciação cognitiva gerada pela conversão semiótica de textos recepcionados e/ou emitidos. Na prática, Paes Loureiro entende que há, simultaneamente, uma semelhança estrutural e uma diferenciação funcional entre essas linguagens e seus objetos, isto é, ambas surgem pelo mesmo processo simbólico e podem ter formas similares (como é o caso do mito, da



música, do rito), mas são experienciadas de modos singulares pelos receptores a partir das “fronteiras” (Lotman, 1996, p. 12) que cada cultura cria.

O que chamamos de linguagem religiosa certamente está emaranhada com outros tipos de linguagens secundárias nas diversas teias culturais, como é o caso da arte. A própria literatura de Paes Loureiro revela isso à medida que é enriquecida por diversos elementos religiosos ribeirinhos, fato que também pode ser constatado em outros diversos tipos e gêneros de obras artísticas que expressam elementos ou configurações de linguagem religiosa, como em pinturas, filmes, músicas, entre outros. Por outro lado, é possível notar que as diversas expressões religiosas também agregam essas formas que comumente são associadas à arte: música, danças, gestos etc.

Cabe reiterar que o aspecto principal dessa aproximação é o fato de ambas serem linguagens e, sobretudo, por configurarem o que Lotman (1977, p. 9) chamou de linguagens secundárias, isto é, por se encontrarem em um mesmo nível de estruturação. Na obra *The Structure of the Artistic Text*, publicada por Lotman em 1970, ele conceitua “linguagem” como “*any ordered system which serves as a means of communication and employs signs*” (Lotman, 1977, p. 6), de modo que a cultura, por excelência, constitui um sistema multilinguístico e também, por assim dizer, multicodificado.

A tipologia de Lotman, na obra supracitada, alcança três níveis de linguagens: a língua natural, as linguagens artificiais e as linguagens secundárias modelizantes. A primeira é considerada o mais antigo e mais forte sistema de comunicação da coletividade humana (Lotman, 1977, p. 10), enquanto que os dois segundos tipos seriam estruturas secundárias em relação à anterior, mas que tenderiam entre duas funções opostas: a transmissão adequada de informação (linguagens artificiais) e uma função modelizante ou geradora (linguagens modelizantes). A religião, a arte e o mito, nessa ótica, se organizam a partir dessa segunda função, isto é, como “linguagens secundárias modelizantes”. Esta fórmula, derivada das reflexões de Boris Uspenski para identificar os sistemas semióticos supralinguísticos (Lotman, 1978, p. 57), por sua vez, auxilia na compreensão das semelhanças estruturais comumente encontradas entre essas diferentes linguagens.

Entretanto, Lotman afirma que “*para realizar una actividad generadora de sentido, el texto debe estar sumergido en la semiosfera*” (Lotman, 1996, p. 62). Logo, ele elenca o conceito de semiosfera para compreender o espaço (abstrato) que torna possível



os processos comunicativos e significacionais, portanto, a semiose, cujas estruturas internas também constituem sistemas – ou igualmente semiosferas (internas) –, que funcionam imprescindivelmente em interconexões. Esse universo semiótico é constituído por conjuntos de textos e linguagens relacionados uns com os outros, como uma espécie de mecanismo ou organismo único. Por isso, a cultura, como “campo de significação da arte como de tudo” (Loureiro, 2007, p. 17), compõe-se de textos hibridizados, por assim dizer, formados a partir desse encontro entre diferentes linguagens/sistemas semióticos.

Portanto, para Paes Loureiro, o fato que singulariza os textos/objetos no interior das culturas/semiosferas é a multiplicidade de formas de atribuições pelos sujeitos mediante o processo de conversão semiótica. Logo, aqui reside o ponto-chave de uma definição da religião neste autor: ela é, efetivamente, uma função da linguagem que dialoga com outras na constituição dos objetos/textos. Na investigação de textos religiosos pelo sistema teórico criado por Paes Loureiro, é imprescindível partir uma análise da maneira pela qual a dominante mágico-religiosa se expressa e o diálogo intralinguístico com as outras funções da linguagem, possibilitando o texto/objeto se tornar uma complexa e dinâmica fonte de atribuição.

Além disso, assim como a própria cultura, os significados também são profundamente dinâmicos. Por isso que na ação prioritariamente contemplativa de uma obra de arte, que Paes Loureiro entende como principal atuação da dominante estética, poderíamos, devido a diferentes circunstâncias, passar percebê-la como uma obra sagrada, ou como uma função de crítica, ou como registro documental, entre outras possibilidades de significação, o que decorrerá da reorganização hierárquica das funções, a partir daquela que opera como dominante nessas diferentes situações culturais e experiências individuais. Na obra de arte, mesmo quando a estética deixa de ser dominante, isso não implica em uma dissipação dessa função, mas possivelmente em uma subordinação dela à outra, constituindo modos de existência singulares dos textos, fato que talvez já não constituiria uma experiência estética genuína conforme o pensamento de Susan Sontag (2020, p. 43).

Então, o que implica uma função mágico-religiosa dominante? Em suma, para Paes Loureiro, a religião como uma espécie de linguagem “entrópica” (Lotman, 1977, p. 25-26) e/ou poética, assim como a arte, representa múltiplas possibilidades de experiências e não há univocidade. Destaca que, na esfera religiosa, o significado do



objeto se encontra além dele e a conversão semiótica implica em uma mudança ontológica desse objeto: “quando analisamos o ritual católico da celebração da missa, percebemos que, para os crentes, o momento essencial da missa é a consagração, quando o pão se transforma em corpo de Cristo e o vinho em sangue” (Loureiro, 2007, p. 49). Não obstante, o objeto religioso também pode ter a possibilidade de interagir ou influenciar diretamente a vida do sujeito receptor, como no caso do boto e de outros encantados amazônicos; pode ter a prescindibilidade da visualidade ou da contemplação para crer na validade do objeto religioso, como no caso da “dimensão utópica na crença daqueles que não precisam ver para ter certeza de ser Abaetetuba uma cidade encantada” (Loureiro, 2007, p. 42); ou ser vista de forma mais clara na atitude de devoção, como ocorre no círio de Oriximiná quando a contemplação do círio fluvial se transforma em pura devoção ao passar para as ruas da cidade, momento em que a função dominante passa a ser mágico-religiosa (Loureiro, 2007, p. 40-41). Todas essas características, entre outras, compõem o que Paes Loureiro entende acerca da atuação de uma função mágico-religiosa dominante, isto é, a partir da recepção de objetos considerados e atribuídos como religiosos na cultura, principalmente no caso da Amazônia que é onde reside a maior parte de seus exemplos.

Mas, como Paes Loureiro entende que os processos de conversão semiótica podem ser identificados em situações religiosas e como eles passam a ser experienciados de maneiras diferentes e singulares no contexto Amazônico? É por meio dessa imagem conceitual, a conversão semiótica, que Paes Loureiro propõe uma compreensão sobre, entre outras coisas, o processo pelo qual

o mito, deixando de ser algo que parte de fatos naturais ou sociais, buscando a reiteração do sentido, passa a se constituir numa significação metafórica, alegórica, numa imagem, numa ficção, num modo irruptivo do instante que nunca é igual a outro (Loureiro, 2008, p. 10-11).

2.1. A poeticidade da religião na Amazônia

Após a exposição do conceito supracitado e de seus pressupostos de articulação, veremos agora a forma como o autor dá aplicabilidade e o operacionaliza a partir das circunstâncias culturais das quais faz parte e, especificamente, de situações e elementos da Amazônia e do Pará que envolvem os textos e linguagens da religião. De fato, para o autor abaetetubense, as narrativas dos ribeirinhos e dos sujeitos da Amazônia, em geral,



mostram a atualidade da produção mítica, tendo em vista que essa forma de relação com a realidade ainda é constatada, da mesma maneira que as *clássicas*, cristalizadas pela história. Nesse sentido, é cabível demonstrar o modo pelo qual o autor percebe a conversão semiótica nos mitos amazônicos e o modo como a religião ou, mais especificamente, a função mágico-religiosa se configura nesse ambiente.

Cabe ressaltar que, desde sua tese, Paes Loureiro propõe a existência de uma dominante estética do imaginário amazônico, ao perceber que

os “encantados” que habitam as “encantarias” – espécie de olimpo submerso nas águas dos rios da Amazônia – são compreendidos por sua aparência estetizada e por meio dela garantem a força abstrata de sua duração (Loureiro, 2007, p. 26).

Revelam-se como imagens de pura aparência, como epifanias, fato que parece possível compor não só uma experiência estética dos ribeirinhos, mas também uma religiosa, possibilitando a constatação de que a fronteira entre essas experiências (funções) pode ser muito tênue.

Por exemplo, na lenda do boto, “que conta a história de um pequeno delfim encantado, capaz de se transformar em um belo rapaz e que, sob esta forma humana, seduz de maneira irresistível as mulheres que habitam às margens dos rios” (Loureiro, 2007, p. 38), Paes Loureiro percebe as evidências da ocorrência de conversão semiótica. Diz que na água é um animal encantado que manifesta um sentimento religioso aos nativos à medida que é percebido como uma entidade sobrenatural e criam-se interditos a partir da relação com ele, evidenciando uma função mágico-religiosa dominante, mas na terra é um rapaz de roupa branca convertido em pura aparência estetizada que atrai sobretudo a contemplação, revelando uma função estética dominante. Há, portanto, uma dupla conversão nesse mito e em sua experiência pelos nativos da Amazônia: a conversão do animal em humano e a conversão semiótica da função mágico-religiosa para a função estética.

Outro exemplo é constatado no mito de Tambatajá, a história de dois indígenas de etnias mortalmente inimigas que se apaixonam e fogem para viver juntos:

(...)

Se ele ia pescar, ela ia também.

Se ela ia banhar-se, ele ia também.

Se ele ia caçar, ela ia também.

Se ela ia para a roça, ele ia também.



Nove meses depois a índia tornou-se mãe.
Mas a criança nasceu morta e a índia não conseguia levantar-se ou caminhar.
E, desde esse dia, nunca mais conseguiu forças nas pernas para andar.
Então o índio passou a levar sua amada nos ombros para toda parte.
Um dia saíram pelo campo comendo mangaba e muruci.
O sol foi embora. Veio a lua. Veio o sol. Depois a lua veio. E assim aconteceu durante muitos e muitos dias.
E os dois amantes nunca mais voltaram.
Muito tempo depois, no lugar onde encontraram o arco e as flechas do homem; a tanga, os brincos e a pulseira da índia, crescera um tajá de um verde brilhante, que não conheciam.
Essa planta, que é o Tambatajá ou Tamba-tajá, nascida do corpo dos índios amantes, tem nas folhas uma reprodução vegetal do sexo da mulher e no talo da folha, do sexo do homem (Loureiro, 2007, p. 44).

Na perspectiva da conversão semiótica, Paes Loureiro (2007, p. 45) compreende que há uma transfiguração do amor em uma alegoria da natureza, expressa nesse mito, e a revelação de uma idealização do amor sem mandamentos ou sentenças expressas, isto é, a conversão de uma matéria-prima com função teórica/conceitual, o interdito amoroso e sua superação, em um texto/objeto com função mágico-religiosa dominante, um mito religioso da Amazônia. Além disso, entende que é possível constatar uma conversão, no interior do próprio mito, do humano em vegetal, eternizando a sua vida e o seu ato de amar, o que indica uma espécie de dedicação sacrificial necessária por esse sentimento.

A circularidade do mito de Tambatajá na Amazônia e uma de suas possibilidades de conversão semiótica também pode ser, por exemplo, destacada na pesquisa de Douglas Rodrigues da Conceição (2021, p. 13), em uma análise do *Cântico XVII*, do livro de poesias *Porantim* de Paes Loureiro. No interior dessa poesia do autor paraense, Conceição destaca a existência de uma conversão do interdito cristão, expresso no mito de Tamar e Amon, no amor livre de Tambatajá e, simultaneamente, uma conversão semiótica da função mágico-religiosa, de ambos os mitos, em uma dominante estética ao serem convocados na arte.

Um outro exemplo de articulação oferecido por Paes Loureiro é o círio no município de Oriximiná, no Pará, que acontece de forma fluvial no rio Trombetas, e, também, pelas ruas da cidade circundadas por esse rio. Por um lado, o autor entende que durante a procissão aquática a função dominante é “estética etnocenográfica” (Loureiro, 2007, p. 41), que atrai olhares e provoca um estado contemplativo, característico desses sujeitos amazônicos. Por outro lado, quando os peregrinos deixam os barcos e passam para a procissão nas ruas, a dominante converte-se semioticamente em mágico-religiosa,



o que é evidenciado à medida que a “admiração gratuita” se torna em pura devoção e fé, e “os comentários eufóricos se transformam em preces e cânticos sagrados” (Loureiro, 2007, p. 41).

Não se pode deixar de dizer que há casos em que ocorre a passagem de um mesmo objeto por diferentes espaços e temporalidades no interior de uma cultura ou interculturalmente, causando o reordenamento de seu sentido pela rehierarquização de funções dominantes, o que Paes Loureiro denomina como “conversão semiótica em cadeia”. O autor exemplifica a partir das urnas marajoaras, cuja função dominante quando estava inserida no contexto em que foi criada poderia ser a mágico-religiosa, entretanto quando

Transportada para o acervo de um instituto de etnografia, (...), haverá um rearranjo de funções ocupando a condição de nova dominante a função teórica. (...)

Transferida (...) para uma oficina de ceramistas, lugar de pesquisa e estudos de materiais, processos, texturas, queima etc. (...) a função prática ou material, (...), assume a dominância. (...)

Imaginemos a urna marajoara em questão incorporada ao acervo de um museu de arte. Nesse novo contexto, passará a ocupar a posição de dominante a função estética (Loureiro, 2007, p. 56).

Por fim, é perceptível que a articulação das funções de Mukarovsky (1988, p. 104) são alargadas por Paes Loureiro e, de fato, o poeta acrescenta algumas categorias, dando amplitude e adaptabilidade ao próprio conceito criado. Sendo assim, expressam-se algumas possibilidades de investigação da religião pela conversão semiótica dos textos culturais. Pode ser, por exemplo, a análise da obra-coisa em si, isto é, a estrutura que foi transfigurada como religiosa ou que deixou de ser por uma conversão da função dominante. Assim como pode ser pela percepção dos elementos no interior dos textos que assumem a função da religião ou que deixam de ter pelo mesmo processo de transfiguração. Também, pode-se analisar um texto sob as diversas formas que a função da religião dialoga com as outras funções, no qual emergem significações autênticas. Uma dessas relações mais significativas entre funções é entre a mágico-religiosa e a estética, conforme será doravante exemplificado.



3. Religião e estética no Círio de Nazaré

A relação entre religião e estética – e entre as demais funções da linguagem – pode ser encontrada em diversos elementos da manifestação cultural do Círio de Nazaré, na cidade de Belém. Trata-se de uma das festas mais conhecidas e importantes desse espaço cultural que, segundo Da Silva Conceição (2012, p. 10), “mobiliza todas as forças em torno desse evento, constituindo-se naquilo que Marcel Mauss chamou de fato social total”.

Para exemplificar o modo como se constitui essa aproximação semiótica observemos dois destes elementos: o manto e a berlinda de Nossa Senhora de Nazaré. Renato dos Santos Lima lembra que

A santa de Nazaré ganhou inúmeros mantos, até que, em 1953, recebeu um manto bordado a ouro e pedras preciosas, além de uma Coroa Pontifícia, que é utilizada até hoje. E foi a partir da década de 1990 que a confecção dos mantos passou para devotos e estilistas da região, escolhidos pela Diretoria da Festa, juntamente com a Arquidiocese de Belém (Lima, 2017, p. 42-43).

(...)

o manto usado por Nossa Senhora de Nazaré, nos eventos alusivos à festa do Círio, é um dos símbolos muito aguardados, uma vez que se cria um mistério em torno de sua apresentação. Neste dia, a Basílica Santuário é completamente ocupada, tanto pela imprensa, como pelos fiéis, que buscam ter a possibilidade de prestigiar o momento em que conhecerão as características de criação do envoltório que será usado pela santa, em toda a festividade (Lima, 2017, p. 48).

Em consonância, José Maria da Silva também resume que

O manto é uma vestimenta que cobre e adorna a imagem. O mesmo surgiu de promessas e é produzido por meio de bordado. É feito em tecido de cetim branco adornado com fios dourados e pedras preciosas. Atualmente o manto é confeccionado por encomenda e financiado por pessoas de alto poder econômico, que se mantêm no anonimato. Como símbolo, indica a representação da divindade, principalmente em materiais de divulgação. A berlinda é o carro que serve de nicho para abrigar a imagem da santa durante as procissões. Trata-se de uma armação constituída de madeira e vidro e que serve para carregar a imagem e protegê-la do sol e da chuva. A berlinda recebe uma decoração com flores brancas e amarelas, que adornam e realçam a imagem (Da Silva, 2021, p. 164).

Diante disso, é notável a existência de uma preocupação por uma minuciosa elaboração estética na produção e preparação desses dois elementos, tendo em vista que serão contemplados por milhões de pessoas. Nesse caso, espera-se que a cada ano a



visualidade desses acessórios religioso-estéticos da santa sejam únicos e que constem com detalhes visuais que sejam reconhecidos e contemplados pelos receptores, sobretudo no caso do manto. Por exemplo, o manto de 2023 trouxe entalhes das ramificações que representam os mosaicos da Basílica, patrimônio cultural da cidade de Belém, representando um signo sensível aos nativos da cidade. Mas também pode apresentar elementos mais gerais ou, pelo menos, compartilhados interculturalmente, como no caso de 2022, cuja

parte posterior do Manto, o símbolo central é a Rosa Mística contornada por doze estrelas, que nos lembram os doze Apóstolos do Cordeiro expressando a figura feminina mostrada pelo autor do Apocalipse. A mesma Rosa se desdobra em pétalas de amor e presença, como Maria, chamada Rosa Mística na Ladainha a ela dedicada (Ribeiro, 2022, § 9).

Para Susan Sontag,

o estilo é o princípio de decisão numa obra de arte, a assinatura da vontade do artista. E assim como a vontade humana é capaz de uma quantidade indeterminada de atitudes, da mesma maneira há uma quantidade indeterminada de estilos possíveis para as obras de arte (Sontag, 2020, p. 53).

Por esse motivo, apesar desses diversificados elementos em torno do manto e da berlinda, que foram elaborados com a intencionalidade de ser sensíveis e compreensíveis para os contempladores, nesse espaço cultural é consenso que se tratam de objetos sagrados. Sobretudo, trata-se de um caso em que o que é belo influencia o que é sagrado, afinal os fiéis receptores desses textos do círio parecem estar envolvidos em uma dinâmica religiosa cuja contemplação tem longa permanência e intensidade.

É possível constatar, nos discursos e nas ações dos sujeitos contempladores, que a eficácia simbólica religiosa está, de alguma forma, associada à visualidade da santa, de modo que a elaboração estética realizada tem influência direta na recepção e no efeito religioso. Além disso, os detalhes escolhidos para compor o manto e a berlinda parecem potencializar o sentimento e a experiência coletiva durante a manifestação, tanto para os nativos quanto para os visitantes. Certamente, esse último fator decorre também das intenções estéticas das produções desses objetos culturais.

A dominante mágico-religiosa em diálogo com a estética nesses elementos pode ser constatada no relato de fiéis durante a apresentação do manto na Basílica de Nazaré, como o registrado por entrevistas da Rede Bandeirantes, no círio de 2023, por exemplo.



Nessa ocasião, uma das pessoas presentes no evento afirmou, chorando, que o manto é “lindo. Não tem nem palavras. É muita emoção” e outra afirmou que “cada vez é mais lindo (o manto), não é? E Ela (a santa) é merecedora”. Por esse motivo, a função estética é tornada um instrumento ou vetor religioso, afinal “o feio não encanta o espírito. Por isso, a beleza reveste de interesse artístico os rituais religiosos ou místicos, reforçando a contemplação devota de caráter reverencial e ritualístico” (Loureiro, 2007, p. 63). Há, no caso supracitado, uma proporcionalidade entre a beleza atribuída ao manto e a devoção expressada.

Ademais, tanto o manto quanto a berlinda evidenciam que as artes produzidas para o contexto do círio estão situadas em um contexto que instiga à contemplação, de modo que todos os envolvidos na manifestação desejam admirá-las, mas que sobretudo são artes dedicadas para o sagrado, isto é, integram-se ontologicamente à santa, fato que podemos pressupor estar ancorado no imaginário da maioria dos sujeitos participantes. Por isso, durante essa manifestação cultural, os fiéis e os demais receptores, independentemente do pertencimento a determinadas instituições ou crenças religiosas, compartilham de experiências muito próximas, cujo fundamento dessa aproximação reside, acentuadamente, no diálogo intralinguístico entre a função estética e a mágico-religiosa, evidenciado na emoção social do círio.

Pela visualidade da santa, do seu manto e da sua berlinda, há um fenômeno de convergência social ou o compartilhamento de uma emoção religiosa-estética:

Esse “carnaval devoto”, com suas alegorias e sua Berlinda belamente enfeitada, é um momento de conjunção cósmica, ponto central de uma temporalidade que aponta para os sentimentos idealizados de uma sociedade que, só na aparência do contexto ritual, está em equilíbrio (Alves, 2005, p. 331).

Assemelha-se ao que Maffesoli entendeu sobre a dinâmica das relações sociais e sobre uma “ética da estética”, visto que

tornam-se relações animadas por e a partir do que é intrínseco, vivido no dia a dia, de um modo orgânico; além disso, elas tornam a centrar-se sobre o que é da ordem da proximidade. Em suma o laço social se torna emocional. Assim, elabora-se um modo de ser (ethos) onde o que é experimentado com outros será primordial (Maffesoli, 1996, p. 12).

De fato, tratam-se de acessórios produzidos com técnicas artísticas, mas cuja intencionalidade criativa, além da contemplação pelas pessoas, é sua dedicação ao



sagrado. Por isso, para os fiéis eles constituem, definitivamente, objetos sagrados quando estes cobrem ou envolvem a santa. Não devemos, entretanto, presumir que há uma estruturação definitiva sob essa circunstância. Na verdade, a teorização de Paes Loureiro parece apontar para a momentaneidade e a espacialidade das significações, isto é, levando em conta as circunstâncias específicas que propiciam determinadas recepções.

No período do círio, de aproximadamente quinze dias, essa relação parece estar no seu apogeu, quando as pessoas têm o primeiro contato com a nova visualidade da santa e quando a dominante mágico-religiosa é precedida hierarquicamente pela estética. Nessa ocasião, constata-se a emergência da religião na visualidade. Por exemplo, no momento das procissões, quando a santa passa pelas ruas e rios da Amazônia, com seu manto e berlinda, as pessoas passam a ter o contato direto e próximo com esse texto pela visualização e isso causa a intensificação da devoção. Sobre este sentimento religioso, podemos recorrer à compreensão de Rudolf Otto:

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparei-me com o *sentimento de criatura* – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura (Otto, 2007, p. 41).

Claro que a eficácia simbólica do manto e da berlinda, assim como um signo estético, funciona na conjunção deles com a santa (o símbolo central do círio), com o contexto de recepção e com a relação estabelecida pelos sujeitos. Por exemplo, no caso do manto, é perceptível uma temporalidade quase determinada para esse efeito “religioso-estético”⁴, que evanesce aproximadamente no período de um ano, quando o manto é substituído. Isto é, logo após sua permanência na Basílica de Nazaré, findado as procissões, ocorre uma evanescência dessa influência estética ao longo do ano, visto que se diminui a busca direta pela contemplação desses elementos. No decorrer do ano, pode-se perceber que o fluxo da basílica passa a se relacionar com a periodicidade das missas, demais festas ou pelo turismo na cidade, por exemplo, não estando mais prioritariamente relacionada à busca pela visualidade da santa ou do manto.

Logo, é fato que as implicações práticas das funções que as linguagens expressam, quando percebida sob determinadas dominantes, são diversas e incomensuráveis. Como

⁴ No qual a função mágico-religiosa, como dominante, subordina com grande intensidade a função estética.



foi supracitado, Paes Loureiro diferencia o texto estético do texto religioso pelo exemplo do mito, que com função mágico-religiosa dominante representa a constituição do funcionamento de códigos sociais e morais ou a organização de um sistema de pensamento, enquanto em uma poesia, com a função estética dominante, pode passar a ser linguagem, prática significativa ou a organização dos valores de palavras. A conversão semiótica do mito em poesia compreenderia, portanto, a substituição de algo significativo atribuído como fato natural ou social para uma significação puramente metafórica ou alegórica.

A transitoriedade do manto pelos diversos espaços e temporalidades da cidade de Belém também acarreta iguais processos de transfiguração. Ele transita pela igreja, pelas ruas durante as procissões, no espaço museológico e no espaço acadêmico. Por essa razão, é possível perceber uma clara “conversão semiótica em cadeia” desse objeto, conforme a definição de Paes Loureiro, sobretudo no momento em que ele é trocado por um novo e o antigo passa a incorporar o Museu do Círio, em Belém. Muda-se, portanto, a espacialidade do texto no interior da cultura, assim como a dominante que antes (na igreja e nas ruas) era mágico-religiosa se converte semioticamente em estética: trata-se de um item que passa a ser visto, predominantemente, sob um prisma contemplativo no interior de um museu, ainda que não se dissipe necessariamente sua função mágico-religiosa quando fiéis o visitam. Da mesma forma, quando esse objeto é transposto para o ambiente acadêmico a função dominante pode passar a ser a prática ou teórica, e

isso se reflete atualmente inclusive em concursos criados a partir de 2011 por instituições de ensino como a Universidade da Amazônia, seguida pela Estácio Pará, para que estudantes de moda criem mantos para Nossa Senhora de Nazaré (Hage, 2013, p. 9).

Além disso, a análise de um objeto pelas suas conversões semióticas em cadeia parece ser profícua para entender as dinâmicas culturais e significacionais que os indivíduos estabelecem de acordo com o espaço-tempo que ocorre essas relações. Não se trata de esgotar as possibilidades de transfiguração de um objeto, dada sua incomensurabilidade, mas de compreender as estruturas de atribuição de significado e da valorização da experiência cultural, social e individual. Por meio dessa análise é possível, por exemplo, perceber como ocorre a multiplicação dos textos no interior de uma cultura, como no caso do manto de Nossa Senhora de Nazaré que



é milimetricamente multiplicado e transformado em vários signos, com novos traços e estilos. São, portanto, suas derivações convertidas em estampas de camisetas, bonés, em quadros da Santa, em chaveiros e em vários outros artigos que romeiros, promesseiros e devotos adquirem nas diversas procissões que compõem a Festa de Nazaré (Hage, 2013, p. 10).

Não devemos pressupor, no entanto, que Paes Loureiro oferece elementos para um rol taxativo ou para um conceito forte de religião. Na verdade, o autor paraense demonstra que é possível encontrar um ancoramento e uma dinamicidade dessa linguagem no interior de uma cultura, assim como no discurso ou no compartilhamento de experiências pelos sujeitos nativos. Portanto, percebe-se que o que constitui a religião no pensamento dele, isto é, qualquer situação/objeto cuja dominante seja a mágico-religiosa, difere-se no modo de existência dos textos artísticos pela forma como, após a recepção deles, passam a ser experienciados no interior de cada cultura.

Considerações finais

Diante de uma proposta de análise das reflexões teóricas do autor João de Jesus Paes Loureiro, neste artigo foi realizado uma apresentação de alguns aspectos do pensamento desse autor que, entre outras coisas, demonstram a existência de uma autêntica teoria da religião imbricada com uma teorização sobre a arte, a cultura e a linguagem. Ele não só refletiu a complexidade do modo de vida de ribeirinhos e dos demais sujeitos amazônicos, como criou um sistema teórico de compreensão dessa cultura e que, inclusive, pode ser articulado em perspectivas interculturais e interdisciplinares, afinal o próprio teórico paraense cita essa possibilidade e demonstra um interesse nesse compartilhamento científico.

No caso de uma teoria da religião, Paes Loureiro não expõe uma compreensão taxativa e reducionista desse objeto, mas percebe que, assim como a arte, a religião se constitui como um sistema semiótico e um elemento dinâmico e estrutural da situação linguística, cultural e imaginal decorrente da interação do ser humano com objetos ou textos. Logo, mediante a reconstrução teórica realizada, pôde-se concluir que, entre outras coisas, a religião é: uma experiência condicionada pelo imaginário dos indivíduos e, portanto, pela dinâmica dos trajetos antropológicos aos quais estão submetidos; especificamente para Paes Loureiro, uma função da linguagem; e uma experiência que tem origem na ativação do mesmo dado antropológico pelo qual a arte e as demais



experiências culturais também resultam, isto é, de uma inerente poeticidade ou função poética do imaginário, que é responsável pelo processo significativo e criativo humano.

Por fim, é válido acrescentar que em análises de objetos/textos culturais que expressem elementos ou significados religiosos é possível estabelecer abordagens, por exemplo: sob a ótica de uma função estética dominante (no caso de análises artísticas), mas que articulam e subordinam a função mágico-religiosa, criando significados específicos para as obras de arte; sob a ótica de uma função mágico-religiosa dominante, que também se estrutura hierarquizando a função estética; além das múltiplas possibilidades de hierarquização de outras funções da linguagem em relação à função mágico-religiosa, que implicam na criação de textos culturais complexos e singulares.

Referências bibliográficas

ALVES, Isidoro. A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 315-332, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/10083>. Acesso em 15 abr. 2026.

COSTA, Hirlan Hermes Monteiro da. *A Aurora da Cultura Amazônica: aportes para uma teoria poética da religião em Paes Loureiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2024.

COSTA, Hirlan Hermes Monteiro da. Religião e Linguagem: Aproximações entre Paes Loureiro e Jurij Lotman. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 1-13, 2025a. Disponível em: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2025v8n15a11>. Acesso em: 15 abr. 2026.

COSTA, Hirlan Hermes Monteiro da. Religião e literatura no pensamento teórico de João de Jesus Paes Loureiro. *Comunicação Universitária*, Belém, v. 5, p. 1-20, 2025b. Disponível em: <https://doi.org/10.69675/RCU.2763-7646.11339>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DA SILVA, José Maria. Festa, devoção e identidades no Círio de Nazaré em Belém (Pará). *Estudos Teológicos*, [S. l.], v. 61, n. 1, p. 158-171, 2021. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/775>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DA SILVA CONCEIÇÃO, Wellington. O Círio de Nazaré e seu valor simbólico na formação e manutenção da identidade regional paraense. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 4-14, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26722>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, Belo Horizonte, p. 240-261, 2016.



Disponível em: <https://doi.org/10.5752/p.2175-5841.2016v14n42p240>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1994.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAGE, Fernando. Vestindo a Fé: o Círio de Nazaré em Belém. *Anais do 9º Colóquio de Moda - Fortaleza/CE*, p. 1-14, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/7820614/Vestindo_a_Fé_O_Círio_de_Nazaré_em_Belém. Acesso em: 15 abr. 2026.

JAKOBSON, Roman. O Dominante. *Rebeca-Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, v. 3, n. 2, p. 9, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.22475/rebeca.v3n2.334>. Acesso em: 14 abr. 2026.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Editora Cosac Naify, 2015.

LIMA, Renato dos Santos. *Turismo, hospitalidade e amorosidade: os sujeitos-devotos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado em Turismo e Hospitalidade) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2017.

LOTMAN, Iuri Mikhailovich. *La estructura del texto artístico*. Madrid: Itsmo, 1978.

LOTMAN, Iuri Mikhailovich. *La semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Universitat de València, 1996.

LOTMAN, Jurij. *The Structure of the Artistic Text*. Ann Arbor: University of Michigan, Department of Slavic Languages and Literatures, 1977.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *A arte como encantaria da linguagem*. Escrituras, 2008.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *A conversão semiótica na arte e na cultura*. Editora Universitária UFPA, 2007.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Encantarias da palavra*. Editora Universitária UFPA, 2017.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas* (4.vol.). São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Porantim: poemas amazônicos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.



MANTO de Nossa Senhora é apresentado no Círio de Nazaré. Band Jornalismo. *Youtube*, 7 out. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kV_PDLeb_gk. Acesso em: 25 julho 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvea. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999, p. 65-89.

MUKAROVSKY, Jan. *Escritos sobre estética e semiótica da arte*. Lisboa: Estampa, 1988.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2007.

RIBEIRO, Aláise. *Manto Oficial do Círio 2022*. Arquidiocese de Belém, 2022. Disponível em: <https://arquidiocesedebelem.com.br/manto-oficial-do-cirio-2022/>. Acesso em: 15 julho 2024.

RODRIGUES DA CONCEIÇÃO, Douglas. Uma cena religiosa na paisagem amazônica: a narrativa de Tamar e Amon na Poesia de João de Jesus Paes Loureiro. *Organon*, Porto Alegre, v. 35, n. 70, p. 1-16, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/2238-8915.103262>. Acesso em: 15 abr. 2026.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1974.

SONTAG, Susan. *Contra a interpretação: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.