

## Categorias peirceanas e o mundo sógnico dos deuses iorubás: por uma semiose dos orixás

Alexandre de Oliveira Fernandes\*

**Resumo:** Apresenta as categorias semióticas de Charles Sanders Peirce, ícone, índice e símbolo, como ferramenta de análise dos signos presentes nos mitos dos deuses iorubás. O presente trabalho pretende aproximar academia e terreiro, estudando a ação dos signos, a semiose no culto aos orixás, com vistas a responder como a mitologia dos orixás e os ritos do candomblé se unem para formar o *ethos* deste grupo religioso? Como os símbolos veiculados expressam determinados “comandos”? Como “sentem” os adeptos do mundo dos orixás o que “sentem”?

**Palavras-chave:** Semiótica; Mitologia iorubá; Orixá



Charles Sanders Peirce  
(1839-1914)

### 1. Da academia para o culto aos orixás: notas para uma aproximação

Algumas áreas do conhecimento já se “apropriaram” do instrumental da semiótica para responder às suas questões. Assim, há pesquisas que unem a Semiótica à Engenharia de Produção, à Interface Gráfica, à Educação e à Literatura (SILVESTRE: 2003; HOELZEL: 2004; BARON: 2003; ARALDI: 2004, SIMÕES: 1999). Contudo, apesar de passados mais de cem anos da formulação das idéias de Charles Sanders Peirce (1972), a Semiótica ainda é uma ciência significativamente pouco estudada nos meios acadêmicos, refém de um hermético círculo de filósofos

espalhados pelo mundo (QUEIROZ, 2004).

Quando aproximamos esta discussão dos estudos sobre religiões de matrizes africanas é inegável que também há um longo caminho a trilhar. Coletamos em Munanga (2002) apenas uma pesquisa que relaciona Semiótica e orixás. Trata-se de Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo em 1999 por André Bueno, intitulada *Bumba Meu Boi maranhense em São Paulo: dimensões semióticas*.

Neste contexto, defendemos estudos que aproximem a Semiótica e o mundo dos orixás, propondo uma leitura dos mitos dos orixás e dos ritos do candomblé, tomando a Teoria Geral do Signo como “uma ciência hipotético-dedutiva”, que nos permite apontar rigorosamente, “embora de modo eminentemente falível”, como se expressam os signos presentes nesta semiose (PAVAN, 2001, p.12).

\* Professor de Língua Portuguesa e Literatura do Instituto Federal de Educação Tecnológica da Bahia - IFBA/Eunápolis. Mestrando em Letras: Linguagens e Representações pela Universidade Estadual de Santa Cruz / UESC.

## 2. Signo, semiótica e semiose no culto aos orixás

A noção de signo em Peirce é tão ampla que “qualquer ato passado ou qualquer qualidade de sentimento podem assumir o papel de signo, independentes de um sujeito psicológico ou de um organismo biológico que os abrigue ou interprete” (PIRES, 2002, p.36). Isto nos permite inferir que o universo está repleto de signos e isso não depende de que os percebamos, de que com eles tenhamos qualquer contato: eles simplesmente existem além do sujeito.

Para estudar os signos, Peirce nos legou a Semiótica, ciência das “condições gerais” dos signos, uma abordagem lógico-filosófica da linguagem que tem o signo como unidade mínima de representação.

Como referência para se pensar os níveis de percepção do mundo, a Semiótica propõe as categorias – *primeiridade*, *secundidade* e *terceiridade* – de onde decorrem os tipos de signos – *ícones*, *índices* e *símbolos*.

Em termos peirceanos:

A semiótica ocupa-se da semiose, que é uma ação ou influência que é ou co-envolve uma cooperação de três sujeitos, como por exemplo um signo, seu objeto e seu interpretante, não podendo tal influência tri-relativa, em caso algum, resolver-se numa influência entre pares” (CP 5.484<sup>1</sup>).

Neste sentido, os processos de semiose desvelam o modo pelo qual o homem interpreta o mundo, uma vez que o ato de interpretar está ligado a como o sujeito apreende um objeto, seja ele concreto ou abstrato. A semiose é capaz de indicar *como* experiências são vivenciadas, haja vista que o indivíduo está exposto à interação com um mundo de sensações – temperatura, sons, cheiros, texturas, formas, cores. Tudo nos “entra” pelos sentidos como a visão, o olfato, o paladar, a audição, o tato, os quais recebem estímulos que, posteriormente serão transformados, através do raciocínio, em representações, que por sua vez, formam no intérprete uma idealização mental dos objetos. Isto não se distancia do que ocorre no culto aos orixás, nos terreiros de candomblé.

Quando o adepto do candomblé representa um objeto por meio de um pensamento de modo tão forte que essa construção toma o “lugar” do objeto em si, um fenômeno ocorre: a semiose.

## 3. Categorias semióticas para o estudo dos deuses iorubás: por uma semiose dos orixás

Ao romper com a dicotomia significante/significado proposta por Ferdinand de Saussure, Peirce propõe tríades que formam a semiose: (i) da relação do signo consigo mesmo, ou seja, do *representamen*, depreende-se a primeira tríade, na qual, o signo pode ser mera qualidade – *qualissigno* –, um existente concreto – *sinsigno* –, ou uma lei geral – *legissigno*; (ii) da relação do signo (*representamen*) com seu objeto, encontramos a segunda tríade, ícone, índice ou símbolo; (iii) da relação do *representamen* com seu interpretante, a Semiótica apresenta sua terceira categorização: o *rema*, o *dicente* e o *argumento*.

Neste artigo, por questões de espaço, trabalharemos com a segunda tríade, ícone, índice ou símbolo.

<sup>1</sup> Ao referenciar o texto de Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, utilizaremos a convenção, segundo a qual, o primeiro algarismo da esquerda indica o volume e os demais o parágrafo.

O *ícone* é o signo que desponta em nós a capacidade de percebermos semelhanças, como ocorre em diagramas, imagens, metáforas. São *ícones*, os signos que indicam uma qualidade ou propriedade de um objeto ser possuidor de determinados traços de seu objeto, os quadros, desenhos, estruturas, figuras lógicas. Como exemplos, os textos dos rituais com suas rezas e provérbios, altamente metafóricos; a expressão “Exu é um multiplicado ao infinito” (SANTOS, 1986, p.133); Exu enquanto imagem, expressão, metáfora do poder dos orixás. Uma imagem qualquer, fotográfica ou mental, como a de Oxum se banhando lentamente nas águas doces, que se reproduz em uma mente cada vez que ouve cantigas ao ritmo do Ijexá; o desenho de Oxalá com seu cetro em uma parede de uma casa de axé; só se tornam possíveis porque, enquanto seres humanos, estamos munidos de uma capacidade designada icônica. É *ícone*, o ogo que Exu sempre traz consigo, pois, assemelha-se a um falo. Por outro lado, é *índice* da alta magia da qual Exu é o dono (VERGER, 2002, p.76). É a estrutura icônica que transpõe o texto à consciência do leitor/adepto do candomblé. O iconismo, capacidade de reproduzir imagens em nossa mente é um elemento da *primeiridade*, que segundo Peirce, assim se traduz:

- (i) Primeiridade é o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a qualquer outra coisa (CP 8.328); (ii) perfeitamente simples e sem partes (CP 1.531); (iii) as típicas idéias de Primeiridade são qualidades de feeling ou mera aparência (CP 8.329).

Ao *índice* pertencem as relações de contigüidade, causal, real, direta, de encadeamento entre o *representamen* e o objeto. Como exemplos, a aláfia, queda aberta do jogo de obi, fruto de árvore do mesmo nome, utilizado para consultas rápidas que surgem de perguntas cujas respostas são contempladas com um sim ou um não. Como exemplo, utiliza-se o jogo de obi para perguntar ao orixá se aceitou a oferenda que lhe foi destinada (PRANDI, 1996:93); uma chuva rápida logo após uma oferenda para os orixás das águas – Oxum, Iemanjá, Obá –, indicando sua presença e receptividade; uma pessoa com barriga d’água, associada à ira de Oxum (SÁLAMI, 1991, p.13); os nomes das energias – com seus epítetos, que lhes conferem suas “qualidades” –, não são termos abstratos, escolhidos ao acaso e sim palavras carregadas de significado, são índice da força do Orixá. Vale conferir alguns nomes de Exu: Elegbara, Senhor Todo Poderoso; Alaketu, Senhor da Cidade de Ketu; Elérú, Senhor do Carrego Ritual; Ojisé, Aquele que Tem Livre Trânsito; Enugbarijó, O Boca Coletiva; Oná, O Senhor do Fogo; Agbá, O Representante de Todos. O mesmo fator indicial ocorre com o oriki – palavra composta por *ori* + *ki*, a qual significa saudar ou louvar (*ki*) o *ori* ou a origem do nomeado (Ribeiro, 1996:102) –, nome que permite às pessoas do santo ser identificadas. Esses nomes indicam “feitos e características do indivíduo, da família, da cidade ou do orixá a quem se refere, exercendo função documental”. Ribeiro (1996 p.130) destaca o nome Jakuta, “aquele que briga com pedras”, para se referir a Xangô; Olokun – Ol’=senhor / okun = mar –, Senhor do mar, dentre outros, como títulos que indicam as qualidades da energia. No culto aos orixás, quando se é iniciado, o corpo recebe cortes que são chamados de “curas”; temos aí, um *índice*, sinal indicativo de iniciação. O mesmo ocorre entre os iorubás que marcam seus rostos com cortes que apontam sua posição social. É *índice* o modo de se vestir: quando uma ialorixá está usando seus diversos colares, e dentre eles podemos ver o laguidibá, colar de âmbar, que marca sua posição na hierarquia; de mesmo modo, seu torso também será sinal de poder se apresentar duas abas o mais “majestosamente” levantadas, firmes. Os números pares no culto aos orixás, são *índices* de equilíbrio, harmonia, felicidade, pureza, por isso, são

duas as vezes que “os búzios são lançados para encontrar o *odù*, ou o signo, que (...) governará a vida do iniciado (VERGER, 2002, p.41); em contraste com os números ímpares que *indicam* desequilíbrio, passagem, desordem impureza, perigo (SERRA, 2006, p.296). Em especial, o número três indica a presença de Exu, e por meio dele ritual e mito se encontram: são três “as saídas sucessivas da camarinha”; são três as vezes que a zeladora leva um ebó ao chão antes de depositá-lo; são três as porções de água que se joga sobre a terra para umedecê-la e louvar os orixás; bem como são três as vezes em que determinadas folhas são mostradas ao carneiro quando se prepara dado ebó; são três as voltas que os filhos de santo dão na praça, com sua zeladora, após a iniciação; são três as vezes em que o iniciado senta e levanta do pilão antes da raspagem (VERGER, 2002, p.39-46) – o três aí *indicada* a necessidade primeva de louvar Exu e todas as energias do culto. Já o número sete é *índice* dos orixás masculinos e o número nove, dos orixás femininos. São *índices* os textos sagrados – o oriki (saudação), àdùrà (reza), orin (cantiga) – “cuja força e profundo significado revelam feitos e características dos orixás” (SÁLÁMÌ, 1991, p.13). Outros *índices*, que saltam em qualquer cerimônia pública são as ações do orixá encarnado em seu filho. Ele *indica* a “idade de santo”, o tempo de iniciação quando o orixá brada seu ilá e posiciona para trás suas mãos, indicando que o iniciado tem sete anos ou mais nos cultos, ou quando permanece com as mãos na “quartinha”, posicionamento em que as mãos do orixá ficam uma sobre a outra, na altura da cintura, ao lado esquerdo do corpo, e não solta seu ilá. De mesmo modo, “o acesso a determinados ritos está em relação direta com o grau de iniciação” (SANTOS, 1986, p.21). É *índice*, nos terreiros no Brasil ou na África (LÜHNING, 1999, p.127), o uso que se faz do mariwo, folha de palmeira, *símbolo* de Ogum (VERGER, 2002, p.87), colocada sobre os batentes das portas, sobre as passagens, “desfiadas formam uma barricada que protege o lugar contra as más influências, ao mesmo tempo em que proíbem a passagem dos profanos para dentro do templo.” Com o *símbolo*, temos a *secundidade*, que em termos peirceanos, assim se nos apresenta:

- (i) Secundidade é o modo de ser daquilo que é tal como é, com respeito a um segundo, mas sem observar qualquer terceiro (CP 8.328); (ii) o tipo de idéia de Secundidade é a idéia de esforço, prescindido da idéia de um propósito (CP 8.330).

O *símbolo* nasce da relação arbitrária entre o signo e o objeto. É independente de semelhança e das relações causais, pauta-se pelas convenções criadas: palavras, regras, leis, significados em geral. O *símbolo* se relaciona com seu objeto por força de uma idéia na mente do usuário; não está ligado “àquilo que significa através de alguma similaridade (caso do *ícone*), nem por conexão causal, fatural, física, concreta (caso do *índice*)”. A relação entre o *símbolo* e seu objeto se dá por meio de um hábito ou lei, que dá ao *símbolo* condições de representar algo diferente dele (SANTAELLA, 2001, p.63).

O oxé, machado duplo de Xangô, enquanto *símbolo* de força e de alta magia; os búzios e as diversas conchas utilizadas nos rituais como *símbolo* de riqueza; o dendê *símbolo* do “sangue vegetal vermelho”; a água como *símbolo* de fertilidade; o chifre de búfalo que adorna o assentamento de Iansã como *símbolo* de força deste orixá; as máscaras que nos apresentam as ancestrais femininas, as grandes “mães feiticeiras” (VERGER, 1992); o assentamento de Exu com seus tridentes; não tem qualquer relação causal com aquilo a que se referem, mas são aceitos como *símbolo* pelo grupo no egbé.

O mesmo ocorre com o pilão, *símbolo* do poder de Xangô; o bătă, tambor tocado com duas varinhas no culto aos orixás e consagrado a Xangô; a cabaça como *símbolo* do

destino, controlado por Ifá; o màriwò, folha da palmeira, *símbolo* de Ogum; o ofá, arco e flecha, *símbolos* de Oxossi.

Juana Elbein dos Santos (1986, p.17) adverte, porém, quanto à interpretação simplista dos *símbolos*, uma vez que “o significado de um elemento está em função de suas relações com outros elementos. O significado de um elemento é uma função e não uma qualidade.”

Analisando a simbologia presente nos mitos que se referem às lutas entre Ogum e Oyá, temos a reiteração da força, às vezes brutal, manifestada para defender os interesses destas energias, numa visão bastante humanizante; em contrapartida, os mitos que envolvem Oduduá e Obatalá, parecem sempre simbolizar um macrocosmo transcendental que deificam estes orixás “distanciando-os” dos interesses humanos (SERRA, 2006, p.298).

Enquanto convenção, o aspecto simbólico dos rituais se faz presente de inúmeras maneiras, desde os gestos na dança, os movimentos do corpo, o ritmo dos passos (BARBARA, 2002); até a comparação entre as formas de se cultuar divindades na África, no Brasil e em Cuba: há orixás que continuam sendo adorados na África, e o mesmo pode não acontecer no Brasil; “na Bahia todos os orixás são chamados à terra, enquanto que na África são saudados por alguns ritmos de tambor, e por se tratar de uma cerimônia somente para Xangô, apenas o deus do raio será chamado” (LÜHNING, 1999, p.112).

O *símbolo* é, portanto, uma convenção, um *constructo* social e mutável que vai se instalar nos rituais e nos mitos, no comportamento sagrado e, por meio de cerimônias como a recitação de um mito, a consulta aos orixás, a decoração do barracão para uma festa, uma limpeza de um filho-de-santo, serve para induzir e motivar “os *símbolos* sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência” (GEERTZ, 1989, p.82). Estes *símbolos*, enquanto um conjunto de “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ, 1989, p.10), formam e são formados pela cultura de dado grupo, e como tal, ficam expostos às múltiplas interpretações a depender dos contextos (SILVEIRA, 2004, p.27).

A antropóloga, Juana Elbein dos Santos (1986, p.24) afirma que “o *símbolo* é uma realidade que transcende”. Os elementos que compõem os rituais – búzio, palha, conta, ritmo – transcendem o tempo e o espaço e se fazem *símbolos* porque “são selecionados e aceitos pelo consenso do grupo para representar uma necessidade, uma carência”, e ao ser veiculado de geração em geração “se constitui em signo de comunicação, em uma referência que singulariza”. São os *símbolos* que “têm a capacidade de levar os iniciados ao cerne da cosmogonia do candomblé” (SALLES, FALCÃO: 2003).

Destaco por exemplo a representação dos orixás em seus assentamentos. Serra chama atenção para Ossain, o orixá das folhas. Seu *símbolo* sagrado é uma representação cosmográfica:

geralmente consiste numa escultura (em ferro) que, em sua forma canônica, ortodoxa, compreende uma haste plantada no centro de uma barra redonda, cercada por outras, em número de seis (ou oito), divergentes a partir do mesmo tronco pouco depois de sua implantação; a haste central é encimada por um pássaro. A peça sugere uma planta, o pássaro representa o poder, o axé, de que Ossain é considerado em diversos mitos, o grande portador e o grande distribuidor. (SERRA, 2006, p.301)



Os *símbolos* a que Serra alude estão ligados ao alto poder do orixá Ossain. A haste com suas outras seis hastes são *símbolos* de veiculação de energia, de harmonia, de controle, mediação, e transmutação de axé. O pássaro, longe de ser uma ave em seu sentido literal, uma simples ave, está comprometido com “os pássaros”, de quem as “mães feiticeiras”, as àjé, se apropriam e se personificam. Estas feiticeiras representam “os poderes místicos da mulher em seus aspectos mais perigosos e destrutivos”. (VERGER, 1992, p.24; 2002, p.122); neste aspecto, podemos propor a ferramenta de Ossain como *símbolo* de seu envolvimento com a alta magia. Verger (2002, p.123) dá conta de uma lenda na qual o pássaro é a representação do poder de Ossain. Como seu mensageiro vai a todos os lugares e retorna para lhe contar o que está acontecendo. Neste sentido, enquanto espaço simbólico, os pássaros são representantes de alto poder mágico, veiculado pelas “mães feiticeiras” e por Ossain. Quanto ao fato de sua ferramenta sugerir – assim Serra coloca – uma planta, não há dúvida, temos um *índice*.

Enfim, poderíamos dizer que no culto aos orixás tudo é *símbolo*, desde que o lugar do contexto “dinâmico” seja verificado.

Caso a se destacar é o das penas ekodidé, que “pertencem ao vermelho, representam o poder e o axé de Osun-Olori-Eleye” (SANTOS, 1986, p.89). Amarradas à cabeça do filho de santo podem *significar* uma série de coisas. O que fazer então? Entendê-las como *índice* de poder, de axé, uma vez que não guarda qualquer semelhança com o axé em estado latente, poder espiritual, ou destacá-las como um *símbolo*, uma vez que são uma convenção de um dado grupo?

Santos (1986, p.89) aprofunda a questão ao propor que os ekodidé “não simbolizam o vermelho genérico, mas – como os cauris, os búzios, para o branco – representam fragmentos do vermelho, seres individualizados, o elemento procriado.” Pretendo afirmar, então, que tanto os ekodidé, quanto os cauris são neste aspecto *símbolos*, já que no culto nada têm “um significado constantemente intrínseco, mas essencialmente como fazendo parte de uma trama e de um processo” (SANTOS, 1986, p.17).

Para que não paire dúvidas, quero ratificar minha afirmativa do parágrafo anterior: “no culto aos orixás tudo é *símbolo*”; principalmente quando entendemos que os rituais e tudo que ali está disposto –, inclusive os discursos –, são permeados pelo poder do axé; foram fundamentados no axé, por isso, o reiteram, ratificam, corroboram, reelaboram o axé, num movimento cíclico, contínuo, de capacidade simbólica infinita. Essa também é a visão da antropóloga:

Todos os objetos rituais contidos no “terreiro, dos que constituem os “assentos” até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de axé. Os objetos têm uma finalidade e função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituam um emblema, um símbolo. (SANTOS, 1986, p.37).

A dijina, nome que será dado ao iniciado, por exemplo, tem de ser *descoberto* e não “inventado”, porque através dele, se veiculará axé, poder vital, toda vez que seu nome for pronunciado, num mecanismo que saúda as energias que o protegem (RIBEIRO, 1996, p.119).

Verger (LÜHNING, 2002, p.48) retratando uma iniciação de Xangô conta que depois de encarnado, esse orixá “é conduzido ao interior da casa, onde se reveste dos hábitos litúrgicos da divindade (...)” Ao que após, retorna, utilizando-se do oxé, “o duplo machado simbólico do deus, para benzer a multidão ajoelhada, os tambores que dizem

sua glória”. Também encontramos em Verger o banho no rio como processo simbólico para “se despir de sua antiga personalidade”. Uma outra passagem ilustra esta característica do culto: Verger relata o fato de Roger Bastide ter recebido na Bahia “um colar de pérolas de vidro vermelhas e brancas alternadas, cores simbólicas de seu deus”, o que por ele era considerado um “passaporte” que facilitava sua ligação com cultuadores de orixás na África e o identificava como “filho de Xangô” (LÜHNING, 2002, p.47).

Os elementos simbólicos “criam” e se “envolvem” em uma metafísica transcendental, de modo que, o iniciado não se inclina diante da madeira, porcelana, barro, palha ou pedras, mas diante do abstrato-sagrado, veiculando a essência mística que simbolizam. Neste sentido, o ogó e a cabaça de Exu – que citei acima como sendo *ícones* porque guardam semelhança com o órgão sexual masculino –, tornam-se *símbolos* de alta magia: o ogó, espécie de cetro mágico, pode transportar Exu para os caminhos mais longínquos, e sua cabaça lhe confere ligação à ancestralidade feminina e masculina e a criação do mundo. Exu está ligado a estes *símbolos* por ser o portador mítico do sêmem e do útero ancestral (SANTOS, 1986, p.130). Aliás, não só Exu simboliza um poder fálico. Serra (2006, p. 297) dá conta de que Ogum, deus agressivo e criador, em diversos mitos e rituais aparece ligado à questão da criação. Neste sentido, à Ogum também são conferidas características fálicas: seu facão e a vara de ferro com a qual manipula magias estão sempre presentes, além de ser o número sete, o que mais está associado a este orixá, o “que tem grande importância cosmológica no sistema”.

Os *símbolos* são estratégias para englobar situações e sua interpretação, “uma vez descoberto seu nexo ontogenético, seu ou seus referentes, permite-nos tornar explícita a realidade fatural” (SANTOS, 1986, p. 23). Por isso, posso afirmar que os mitos são *símbolos* que transcendem o dito comum “lendas populares”, são mitos africanos que apreendem em seu contexto *símbolos* universalmente reconhecíveis com significação psicológica e espiritual (FORD, 1999).

#### 4. Pensando em concluir: o “culto” semiótico

Assim, o jogo semiótico vai se estabelecendo entre o sujeito e o mundo, sujeito e deuses, deuses e mundo, por meio da mediação sónica.

É possível dizer que no candomblé, são os mitos que enquanto *interpretantes* – efeito interpretativo que o signo produz –, referendam os rituais.

O mundo construído pelos ritos e seus mitos se dá, portanto, em termos semióticos, através da apreensão dos objetos por meio das categorias que participam da semiose. Em outras palavras, o sentido não é uma criação de um eu transcendental, mas uma construção, resultado do encontro e da relação de um signo com outro signo, o que se dá continuamente, infinitamente, mesmo sem que nos apercebamos disso.

No tocante ao culto aos orixás, o homem – também sendo ele um signo – está diante de estruturas que se expressam por *símbolos* – “toda a religião, sua morfologia, sua prática, todos os seus conteúdos (...)”. Por isso, “desvendar as correspondências dos *símbolos* e os interpretar nos permite explicitar os conteúdos do acontecer ritual” (SANTOS, 1986, p.25). O homem, sem dúvida, cria os signos que compõem os mitos e os rituais com seus *símbolos* significantes, mas também é controlado e criado por eles, numa contínua retroalimentação da semiose.

Os conceitos semióticos, com suas categorias, apresentam como interpretamos, como

pensamos as coisas, de que modo os fenômenos são apreendidos pelos sujeitos. O conhecer, o apreender, o representar o mundo – dos rituais –, ocorre, portanto, nessa interação que parte da assimilação dos objetos, da sua categorização, e de sua seqüente representação, transformando-os em signos novamente. Esse processo não é outro senão a semiose.

## Referências

AMSTEL, Frederick Marinus Constant van. Estratégias de navegação na Web: proposta preliminar de uma abordagem semiótica para a decisão do clique. In: *Evento de Iniciação Científica da UFPR (XIII EVINCI)*, 2005, Curitiba. Livro de Resumos, 2005.

ARALDI, Inês Staub. *Semiose, cognição e literatura: uma abordagem semiótica de “O nome da rosa”*. Dissertação (Mestrado). Santa Catarina: Universidade do Sul de Santa Catarina, 2004.

BARBARA, Rosamaria. *A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese (Doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, 2002.

BARON, Márcia Pirih. *A semiótica está na escola? Um olhar sobre a emoção na liderança do educador*. Dissertação (Mestrado). AFESBJ, 2003.

CARMELO, Luís. Semiose visual: reflexão sobre iconicidade. *Biblioteca on line de Ciências da Comunicação – BOCC*, 1997. Disponível em: <[http://www.bocc.ubi.pt/pag/\\_texto.php?html2=carmelo-luis-semiose-iconicadde.html](http://www.bocc.ubi.pt/pag/_texto.php?html2=carmelo-luis-semiose-iconicadde.html)>. Acesso em 16 de janeiro de 2007.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre literatura*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

LÜHNING, Ângela. *Pierre Fatumbi Verger e sua obra. Afro-Ásia*, no. 21-22, pp. 315-364, 1999.

\_\_\_\_\_. *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2002.

MUNANGA, Kabengele.(org). *Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Fundação Cultural Palmares, 2002.

PAVAN, J. A. O método psicanalítico e a semiótica de Peirce: a semiose da prática psicanalítica. Marília, 173 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista, 2001.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica e Filosofia*. Trad. de Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1972.

\_\_\_\_\_. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, C. Weiss, P. & Burks, A. (eds.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-35 e 1958.

PIGNATARI, Décio. *Semiótica & literatura*. 6 ed. São Paulo: Ateliê Editorial: 1987.

PIRES, Jorge Luiz Vargas Prudêncio de Barros. *Continuum psicofísico: uma abordagem baseada no pensamento de Charles S. Pierce*. Marília, 2002. 78 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2002.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *Dentro do Quarto*. In: CAROSO, Carlos. BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O jogo dos fragmentos africanos*. Revista USP, n. 18, p. 80-91, 1993.

QUEIROZ, João. *Semiose segundo C. S. Peirce*. Educ-Fapesp. 2004.



- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- SÁLÂMÌ, Síkírù. *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Oduduwa, 1991.
- SALLES, Alexandre de; FALCÃO, Vladimir. Aunló! Os deuses pedem passagem. In: LEMOS, Maria Tereza Toríbio Brittes; MATOS, Raimundo Lopes; Dembicz, Andrzej. *Fronteiras Rompidas: multiculturalismo na América Latina*. Rio de Janeiro: UERJ / UESB, 2003.
- SANTAELLA, Lúcia, NÖTH Winfried. *Imagem: cognição, semiótica, mídia*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- SANTAELLA, Lúcia. *A assinatura das coisas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Semiótica aplicada*. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2002.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SAPORITI, Elisabeth. *A interpretação*. São Paulo. Escuta, 1995.
- SERRA, Ordep. *A etnobotânica do candomblé nagô na Bahia: Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia*. In: CAROSO, Carlos. BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.
- SILVEIRA, Marialda Jovita. *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*. Ilhéus, BA: Editus, 2004.
- SILVESTRE, Fábio André Chedid. *A ilegitimidade constitucional crítica da infra-estrutura de chaves públicas brasileira*. Uma Semiótica do Poder. Dissertação. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.
- SIMÕES, Darcília Marindir Pinto. *Metodologias do ensino da gramática sob bases semióticas*. Linguagem & Ensino, Vol. 2, nº. 1, 1999 (107 – 122).
- VERGER, Pierre. *Artigos*. Salvador: Corrupio, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes*. In: *REVISTA AFRO-ÁSIA*. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.