

# PARA INTRODUCIR NUESTRA PROPUESTA: PEIRCE, LA COMPRENSIÓN Y LA UMBANDA

---

Para introduzir a nossa proposta: Peirce, a compreensão e a Umbanda

Introducing our proposition: Peirce, comprehension and Umbanda

## **Antonio Roberto Chiachiri Filho**

Doctor en Comunicación y Semiótica por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP). Docente del Programa de Posgrado en Comunicación de la Facultad Cáspér Líbero

E-mail: [archiachiri@casperlibero.edu.br](mailto:archiachiri@casperlibero.edu.br)

## **Marcelo Santos de Moraes**

Doctor en Comunicación y Semiótica por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP). Docente del Programa de Posgrado en Comunicación de la Facultad Cáspér Líbero

E-mail: [masmoraes@casperlibero.edu.br](mailto:masmoraes@casperlibero.edu.br)

## **RESUMEN**

En este artículo revisitamos la conceptualización peirceana de ícono, el cual comprende las metáforas, hipoíconos cuyas similitudes con el objeto se establecen por medio de un paralelismo con algo externo tanto al signo como al objeto. Para explotar el potencial heurístico de esta definición en la perspectiva del método comprensivo, investigamos la presencia de signos predominantemente metafóricos, responsables de permitir la aproximación dialógica entre los distintos universos de la *Umbanda*, religión nacida en Brasil y en la que integran tradiciones cristianas, africanas e indígenas.

**Palabras clave:** Comunicación, semiótica, la comprensión como método, Charles Sanders Peirce, umbanda.

## **RESUMO**

Neste artigo revisitamos a noção peirceana de ícone, a qual abarca as metáforas, hipoícones cujas similaridades com o objeto são estabelecidas por meio de um paralelismo com algo externo tanto ao signo quanto ao objeto. Para explorar o potencial heurístico dessa definição na perspectiva do método comprensivo, investigamos aqui

a presença de signos predominantemente metafóricos, responsáveis por permitir a aproximação dialógica entre os distintos universos da Umbanda, religião nascida no Brasil e na qual interagem tradições cristãs, africanas e indígenas.

**Palavras-chave:** Comunicação, semiótica, a compreensão como método, Charles Sanders Peirce, umbanda.

## ABSTRACT

In this paper we revisit Peirce's concept of icon, which comprehends the metaphors, hipoicons in which the similarities with the object are established through a paralelism with something that is external to both sign and object. In order to explore the heuristic potential of such definition from the perspective of comprehension as a method, we investigate here the presence of signs that are predominantly metaphorical, which would be responsible for allowing for a dialogical rapprochement between the several different universes of *Umbanda*, a religion that was created in Brazil and in which christian, african and indigenous traditions interact.

**Keywords:** Communication, semiotics, comprehension as a method, Charles Sanders Peirce, umbanda.

## PARA INTRODUCIR NUESTRA PROPUESTA: PEIRCE, LA COMPRENSIÓN Y LA UMBANDA

El pensamiento del filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce (1839-1914) empezó a difundirse en Brasil específicamente a partir de la segunda mitad de la década de 1970, principalmente en el Programa de Posgrado en Teoría Literaria de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP) y, más adelante, en 1978, daría origen al Programa de Estudios Posgraduados en Comunicación y Semiótica.

Dicho programa fue, durante mucho tiempo, uno de los centros de excelencia en la formación de magísteres y doctores en comunicación en Brasil. De allí salió la mayor parte de los cientos de semióticos brasileños, incluidos los dos autores de este texto—lo que puede constatarse por la vasta bibliografía brasileña sobre semiótica—, que, aún hoy trabajan en la perspectiva peirceana.

Entre los hechos importantes para la divulgación de las ideas de Peirce en tierras brasileñas podemos citar la traducción, realizada en 1972, de textos del filósofo publicada por la editorial brasileña Cultrix, una antología que antecedió en muchos años las primeras traducciones de escritos peirceanos en países de Europa. También es importante mencionar la publicación, en 1974, del libro *Semiótica de la literatura*, con el que el poeta concreto Décio Pignatari inauguraba los estudios de la semiótica peirceana en Brasil, junto a la traducción del libro *Pequeña estética*, de Max Bense (1972), que contaba con una larga introducción a la semiótica de Peirce escrita por el también poeta Haroldo de Campos (Alzamora y Borges, 2013).

A partir de la década de 1980, pesó el esfuerzo regular e incansable de Lucia Santaella —que llegó a presidir The Charles S. Peirce Society, en 2007— en la divulgación de la semiótica peirceana, y en la elaboración de una interpretación bilateralmente original y rigurosa de la obra del filósofo, uniéndola de modo privilegiado a la Comunicación.

Hacemos esta breve exposición para, por un lado, señalar la razón de la popularidad de Peirce entre los investigadores de la comunicación brasileños, algo sui generis en el contexto latinoamericano, y, por otro, queremos señalar la orientación epistemológica de este artículo: se trata de, siguiendo a Santaella (2002), apropiarse de la filosofía peirceana, especialmente de la semiótica, para construir y reconstruir los significados de los fenómenos comunicacionales.

### **La metáfora en Peirce**

Nuestro problema de investigación, que enunciaremos a continuación, surgió de una provocación dirigida a los autores por los organizadores del “I Seminario

Brasil-Colombia de Estudios y Prácticas de Comprensión”, realizado en 2015 y que formó parte del proyecto de investigación “La comprensión como método”, una colaboración entre la Facultad Cásper Líbero, de São Paulo, y la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, en Medellín. De este modo, nos invitaron a reflexionar sobre el concepto de metáfora en la perspectiva peirceana, problematizándolo desde el enfoque de la *comprensión*, entendido como método dedicado a poner en diálogo tradiciones de pensamiento diversas (Künsch et al., 2014). Ello nos llevó inicialmente a revisar la noción de ícono.

En la Teoría General de los Signos de Peirce, el término “ícono” se subdivide en ícono puro, ideas integralmente pertenecientes al dominio de la primeridad y, por tanto, mentales abstractas, no-relacionales, o aun puramente hipotéticas, meras posibilidades lógicas, y el “hipoícono”, o ícono encarnado/existente, signo de aspecto predominantemente icónico que representa su objeto principalmente por similitud (Peirce, 2010, 2.277).<sup>1</sup>

En esta última categoría, la de hipoícono, está la metáfora. Esta designa los signos predominantemente icónicos o hipoíconos, cuyas similitudes con el objeto se establecen por medio de un paralelismo con algo externo tanto al signo como al objeto, cierta convención arbitraria, a lo que Peirce llamó de hipoícono metafórico. Dicho de otro modo: en la semiótica peirceana, los procesos semióticos predominantemente metafóricos trazan similitud.

Explotar el potencial heurístico de esta definición en la perspectiva del método comprensivo, dedicado a estimular la “producción de conocimientos desde el diálogo entre teorías, autores, saberes, experiencias” (Künsch et al., 2014, p. 14), nos condujo a plantear si en la Umbanda, religión nacida en Brasil y en la que se integran tradiciones cristianas, africanas e indígenas; para citar solo las bases más importantes de ese culto, se podrían identificar signos predominantemente metafóricos, responsables de permitir la aproximación dialógica entre los distintos universos citados.

Nuestra hipótesis de investigación fue, exactamente, la respuesta afirmativa a esa cuestión. El método de investigación adoptado por los autores ha sido el de la revisión de la literatura, tarea para la que se consultaron escrituras de Peirce y literatura específica sobre la Umbanda, presentada en el apartado siguiente.

### **Notas explicativas sobre la Umbanda**

En “La invención de Brasil en el mito fundador de la Umbanda”, el historiador Mario Sá Junior (2012, p. 2) correlaciona el surgimiento oficial de las prácticas umbandistas con la historia brasileña, principalmente el período que marca el fin del Imperio y el nacimiento de la República, proclamada el 15 de noviembre de 1889.

Se trata de lo que el sociólogo francés Roger Bastide (1971), uno de los fundadores de la Universidad de São Paulo, identificó como la transición de la llamada “macumba”, expresión mágica del negro recién liberto y marginal, hacia una práctica religiosa del ciudadano libre integrado a la nascente sociedad de clases brasileña. En aquel período, localizado en el giro del siglo XIX al siglo XX, se crearon tradiciones (Hobsbawm, 1994) dedicadas a institucionalizar, entre otras cosas, el mito de una mezcla genética pacífica —y apaciguadora— como fundadora del pueblo brasileño.

Si dicho mito no tenía sentido en una sociedad en la que los aristócratas eran dueños de negros esclavizados, en la que ambos ocupaban espacios de poder no solo distintos sino antagónicos (Fernandes, 1965), en el Brasil republicano era fundamental construir narrativas por medio de las cuales el negro liberto se alzase a la condición de ciudadano. El sociólogo brasileño Gilberto Freyre, en su libro *Casa grande & Senzala* (2000), teniendo esto en cuenta, se encargó de conceder carácter científico a la idea de una “democracia racial”, expresada por el mulato, por la mezcla pacífica de razas que haría de Brasil uno de los regímenes más flexibles y horizontales del mundo.

Otros pensadores importantes de aquel período, por ejemplo Florestan Fernandes, Sérgio Buarque de Holanda, Francisco Varnhagen y Thales de Azevedo, corroboraron esta tesis, clasificando la convivencia de las múltiples etnias existentes en Brasil como cordial y pacata; a veces, sin embargo, contaminada de las viejas estructuras imperiales basadas en regímenes de posesión de gente esclavizada. Esa “creencia en el mito de la democracia racial es estructurante del sentimiento de nacionalidad brasileño, a punto de operar una rara concordancia valorativa entre las diferentes capas sociales que conforman la sociedad brasileña nacional” (Bernardino, 2002, p. 250).

Tal creencia también puede encontrarse en la fundación de la que muchos consideran la única religión “genuinamente brasileña” (véase Sá Junior, 2012) popular: la Umbanda, en la que las tensiones raciales estarían apaciguadas por medio de la génesis de un culto mestizo, culto este en que la cristiandad, las religiones de matriz africana y aquellas chamánicas, de origen indígena, estarían armoniosamente hibridadas y sobrepuestas en una práctica original de vivencia de lo sagrado.

Hay, como se puede percibir, cierta replicación del discurso de la “democracia racial”, así disipado en varias instancias de la sociedad brasileña. La religión no pasaría inmune a dicho discurso. Ello se explicita en el mito que origina u oficializa las prácticas umbandistas. Según nos narra uno de los grandes estudiosos de la Umbanda, Rubens Saraceni, en el volumen *Los decanos: los fundadores, maestros y pioneros de la Umbanda* (2003), esta religión —véase el discurso oficial— se habría creado cuando, en 1908, Zélio Morais, a los diecisiete años

y miembro de una familia blanca y católica de clase media, empezó a presentar comportamientos inusuales e inexplicables:

En algunos momentos asumía la rara postura de un viejo, hablando cosas aparentemente desconectadas, como si fuera otra persona que había vivido en otra época; y, en otras ocasiones, su forma física recordaba la de un felino ágil y despejado, que parecía conocer todos los secretos de la naturaleza, los animales y las plantas (Saraceni, 2003, p. 21).

Ante la falta de diagnóstico médico y tras dos exorcismos ineficaces conducidos por su tío, un cura, la familia deliberó conducirlo a la recién fundada Federación Kardeciana de Niterói (en Río de Janeiro), institución dedicada al espiritismo —o kardecismo—, religión de base cristiana que se originó en Francia, en el siglo XIX, y hasta hoy muy popular en Brasil. Además de guiarse por ideas presentes en otras doctrinas cristianas, como el “amor al prójimo” y la centralidad de la figura de Jesús, el espiritismo en aquel momento era fuertemente influenciado por la filosofía positivista, buscando cierto carácter científico-experimental para explicar manifestaciones como la del trance.

Otra particularidad del espiritismo frente a las demás religiones de base cristiana es su fundamento *reencarnacionista* y su creencia tanto en la inmortalidad del espíritu como en la multiplicidad de sus experiencias en el “mundo material”, en una especie de sucesión de vidas. La práctica espiritista, como lo sugiere su nombre, involucra el contacto regular con “espíritus”. Este contacto se establece por medio de médiums, personas dotadas de la capacidad de interactuar con “desencarnados” del mismo modo que las personas comunes lo hacen entre sí: comunicación cara a cara, conversación etc. A los médiums también les cabría la facultad de cederles momentáneamente su cuerpo material a los espíritus para que se comuniquen con las personas comunes, en variados tipos de interacción, desde el asesoramiento hasta la transmisión de energías sanas.

Aportadas en Río de Janeiro a fines del siglo XIX, las prácticas mediúnicas y los fenómenos de las “mesas girantes y hablantes” empiezan a difundirse principalmente en las capas sociales de la élite brasileña, más abiertas al contacto con los “seres invisibles” desde que les fuera reguardado su carácter experimental y científico —carácter que las seducía en un momento fuertemente marcado por la influencia del cientificismo. Parte de esa élite sirvió, por tanto, como introductora del espiritismo en tierras brasileñas, prestándole un gran peso legitimador (Arribas, 2013, p. 468).

Al entrar en la Federación Kardeciana de Niterói y reproducir su comportamiento fuera de lo común, Zélio habría sido asistido por un médium capaz de ver y comunicarse con la espiritualidad, el señor José de Souza. De este modo, Saraceni narra el diálogo entre ese médium y el espíritu que estaría actuando en Zélio:

– Don José: ¿Quién es usted que ocupa el cuerpo de este joven?

– El espíritu: ¿Yo? Pues soy sólo un caboclo brasileño.

– Don José: Se identifica como caboclo, pero lo que veo en usted son restos de vestimentas clericales.

– El espíritu: Lo que ve usted en mí son restos de una experiencia anterior. Fui cura, mi nombre era Gabriel Malagrida y, acusado de brujería, me sacrificaron en la hoguera de la Inquisición porque había previsto el terremoto que destruyó Lisboa en 1755. Pero, en mi última existencia física, Dios me concedió el privilegio de nacer como caboclo brasileño.

– Don José: ¿Y cuál es su nombre?

– El espíritu: Si es necesario que tenga un nombre, dígales que soy el Caboclo de las Siete Encrucijadas, pues, para mí, no existirán caminos cerrados. Vengo a traerles la Umbanda, una religión que armonizará a las familias y que habrá de durar hasta el fin de los siglos (Saraceni, 2003, pp. 21-22).

El espíritu que se nombraba “Caboclo de las Siete Encrucijadas” habría aun criticado el hecho de que en las casas espiritistas “kardecianas” solo se manifestaban espíritus de blancos:

Dios, en su infinita bondad, estableció en la muerte el gran nivelador universal: rico o pobre, poderoso o humilde, todos serán iguales en la muerte. Pero ustedes, hombres prejuiciosos, no satisfechos en establecer diferencias entre los vivos, buscan llevar esas mismas diferencias hacia más allá de la barrera de la muerte. ¿Por qué no pueden visitarnos esos humildes trabajadores del espacio si, aunque no hayan sido personas importantes en la tierra, también traen importantes mensajes del más allá? ¿Por qué el “no” a los caboclos y a los “negros viejos” (*pretos velhos*)? ¿Acaso no son ellos también hijos de Dios? (Saraceni, 2003, p. 22).

### **Umbanda como dispositivo comprensivo**

Tras esta conversación en la Federación Espírita de Niterói, se cuenta en el mito fundador que el joven Zélio, guiado por el Caboclo de las Siete Encrucijadas, creó la Tienda Nuestra Señora de la Piedad, primer templo umbandista de Brasil, en el que espíritus de varios linajes podían expresarse libremente. Se abrió, a partir de ese momento, espacio para “algunos médiums, que habían sido rechazados de mesas kardecianas porque habían incorporado caboclos, niños o “negros viejos” (Saraceni, 2003, p. 23).

No nos cabe cuestionar la verdad sagrada de la narrativa descrita. El conocimiento tecnológico, *revelado*, no tiene por principio la capacidad de falsearse, como ocurre con la ciencia. Pero nos parece oportuno reforzar aquí la existencia de muchas similitudes del mito fundador de la Umbanda y aquel, considerado científico en la época, responsable de difundir la idea de una “democracia racial” como marca de la sociedad brasileña, según se promulgó a partir de la República.

Ello nos lleva a sugerir que, en cierta medida, la Umbanda funciona como *dispositivo comprensivo* para las tres principales matrices culturales/religiosas existentes en Brasil: la europea católica romana y aquellas provenientes de los pueblos africanos y amerindios, siempre múltiples y a veces muy distintas entre sí. Definimos dispositivo comprensivo, desde Foucault (2000, p. 244), como un conjunto necesariamente heterogéneo y dialógico que abarca discursos, instituciones, prácticas, espacios, decisiones, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas y religiosas. Lo dicho y lo no dicho son elementos del dispositivo. El dispositivo comprensivo es la red dialógica tejida entre estos elementos que les da la oportunidad de interactuar más allá de la disputa por poder simbólico o autoridad.

En la Umbanda, espíritus de caboclos, dotados del conocimiento mágico de los pueblos de las selvas, Orishas, rituales de matriz africana, los santos católicos y algunas prácticas kardecianas conviven pacíficamente, hibridándose en algo único y nuevo. Y también muy heterogéneo. Tal vez lo correcto sea hablar de “umbandas”. Hay las que ponen acento en la tradición africana, otras más “blancas”, muy parecidas a las casas de oración espiritistas, e incluso con religiones basadas en el consumo del *ayahuasca*, una bebida alucinógena —caso del “Santo Daimé”, cuya fusión con la Umbanda produjo el “umbandaime”.

Ello sucede porque la Umbanda es un sistema de comunicación (Santos, 2015) abierto, que ya nace promiscuo y de este modo se mantiene, no solo reverenciando a sus corrientes fundadoras, sino también abriendo espacio para nuevos discursos y prácticas ritualistas, siempre bajo la orientación de la *comprensión e inclusión como método*. Tal vez es lo que los modernos brasileños observaron como característica principal de nuestro país, la antropofagia o capacidad de alimentarse de la cultura del otro, no para imitarla sino para recrearla desde nuestra propia cultura. En lugar de la *asimilación* o de la *aniquilación*, se manifiesta la *reconstrucción* del *yo* desde el *otro*.

### **Los puntos trazados: metáforas gráficas de la comprensión religiosa**

Según señala Osvaldo Soleira en su tesina de máster “La magia del punto trazado en la Umbanda esotérica” (2014, p. 50), Rivas Neto, figura central en esta línea de la Umbanda, afirma que:

a. Toda magia se inicia por el campo mental. Sin ideación no habrá la corriente de pensamientos, la que atraerá esta o aquella fuerza e incluso ciertas *Entidades Astralizadas*.

b. Al avanzar, habremos de tener una fuerte corriente de voluntad, deseo, lo que actúa de forma decisiva en el éxito de la ejecución y los resultados provenientes de la magia. Es dominando o fortaleciendo la voluntad que el ‘magista’ o ‘mago’

es habilitado y reconocido para dominar los ‘elementos vibratorios’ o incluso actuar por medio de la voluntad de varias *Entidades Astralizadas*.

c. Ningún ritual magístico o mágico alcanzará sus objetivos si no se proyecta sobre determinados elementos físicos, densos y etéreos, los que servirán de canales de la magia ...

Una de las formas utilizadas por los umbandistas para proyectar la magia en el mundo físico es la construcción de signos gráficos que se nombran “puntos trazados” (véase la foto 1). Dichos signos desempeñan la función de marcar semióticamente el espacio sagrado, designando sitios específicos para la manifestación de cada espíritu o grupo de espíritus. Ello impide que entidades malintencionadas se presenten y, al mismo tiempo, asegura que las entidades evocadas se manifiesten. Usualmente los puntos se graban/trazan con una *pemba* (piedra de calizo colorida que se parece a una tiza), utilizándose formas como pentagramas, estrellas de David, triángulos, lanzas, flechas, rayos, hojas, cruces y muchos otros signos, provenientes de variadas tradiciones.

**Foto 1.** “Puntos trazados” marcan semióticamente el espacio sagrado



Fuente: Casa espiritista de Oxóssi, 2015

Veamos un ejemplo que trae Linconly Pereira en su investigación “La Umbanda en Fortaleza: análisis de los significados presentes en los puntos cantados y trazados en los rituales religiosos” (2012). Aquí el autor (Pereira, 2012, p. 120) trae, junto a la fotografía de un punto trazado (véase la foto 2), la explicación

detallada de sus significados, presentada por un “santo padre” (*pai de santo*), jefe religioso de una casa de Umbanda:

**Foto 2.** El punto trazado como representación de la fe, la caridad, el amor y la compasión



*Fuente:* Pereira, 2012, p. 120.

(...) La cruz significa el qué, representación: mucha gente ignorante dirá que es Cristo crucificado, pero no lo es. La cruz representa la fe, la confianza. Porque quien tiene fe tiene todo, por eso la cruz es lo que cargas en tu vida. Cuando vienes a pagar tu karma, cada uno carga su cruz. Hay que tener fe. Porque Cristo murió en la cruz, por eso se debe tener fe. Por ello, la cruz representa la fe. El corazón: la caridad, el amor, la compasión hacia el prójimo, el corazón representa eso: amor, caridad, compasión. Esos son los tres símbolos sagrados de la Umbanda. Éste es el punto de Oshosi (*Oxossi*). Es el qué: la cruz, dos flechas y [...] las estrellas, vea bien cómo son las cosas. Ese punto de Oshosi es origen de qué: de la prosperidad, la abundancia [...]. Esa flecha representa la caza. Es el arma de Oshosi para cazar, tiene que tener la flecha para atraer a la caza, derrumbarla para alimentar a sus hijos [...].

La identidad gráfica o el *punto de comunicación* de un Orisha, divinidad de los cultos afrobrasileños, es metafóricamente representada con el símbolo máximo de la cristiandad: la cruz. La flecha de los indígenas y de los negros, signo de la fuerza del padre que alimenta a sus hijos, cruza la fe católica sin inhibición,

embates o disputas. Hay, al contrario, la expresión de la prosperidad, materializada en las cuatro estrellas que se encuentran en las puntas de la cruz.

Ello es lo que anteriormente denominamos *dispositivo comprensivo*: el punto trazado para Oshosi es también la marca de la paz, una señal de un acuerdo cultural/metafórico que busca el diálogo antropofágico entre algunas de las matrices que originaron al pueblo brasileño. Aquí, quizás, haya *avant la lettre* la proposición epistémica del proyecto que se nombra “La comprensión como método”.

## NOTAS

1. Seguimos la convención aceptada para citar a Peirce: “2” se refiere aquí al volumen, y “277” al párrafo en los Collected Papers.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALZAMORA, Geane y Priscila BORGES. 2013. A apresentação da semiótica no campo da comunicação no Brasil. En: CASTRO, Daniel y José MELO. (Orgs.). *Panorama da comunicação e das telecomunicações no Brasil*, v. 4. Brasília: Ipea, pp. 69-84.

ARRIBAS, Célia da Graça. 2013. Kardecismo e umbanda: duas religiões brasileiras. *Horizontes Antropológicos*, n. 40, Porto Alegre, pp. 466-470, jul./dic.

BASTIDE, Roger. 1971. Nascimento de uma religião. En: *Religiões africanas no Brasil*. v. 2. São Paulo: Livraria Ed. Pioneira-Edusp.

BERNARDINO, Joaze. 2002. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2), 247-273. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200002>

Casa Espírita de Oxóssi. 2015. Pontos Riscados. URL: < <https://goo.gl/vUpPi3> >. [Consulta: 9 enero 2016].

FERNANDES, Florestan. 1965. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora/Ed. USP.

FREYRE, Gilberto. 2000. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record.

FOUCAULT, Michel. 2000. Sobre a história da sexualidade. En: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

- HOBBSAWM, Eric. 1994. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- KÜNSCH, Dimas A., G. AZEVEDO, Pedro BRITO y Viviane MANSI. (Orgs.). *Comunicação, diálogo e compreensão*. São Paulo: Plêiade, 2014.
- PEIRCE, Charles. 2010. *The collected papers of Charles S. Peirce*. v. 5. Virginia/ EUA: Intalex Past Masters.
- PEREIRA, Linonly. 2012. “A umbanda em Fortaleza: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos”. Tesina (Máster en Educación). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- SÁ JUNIOR, Mario. 2012. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, v. 6, pp. 01-14.
- SANTAELLA, Lucia. 2002. *Semiótica aplicada*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- SANTOS, Marcelo. 2015. *Para uma abordagem sistêmica da comunicação visual: cognição, psique e tecnocultura*. São Paulo: Editora Plêiade, 2015.
- SARACENI, Rubens. 2003. Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda. São Paulo: Madras.
- SOLEIRA, Osvaldo. 2014. A magia do ponto riscado na umbanda esotérica. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.