

REVISTA OLORUN, n. 04, junho de 2014

ISSN 2358-3320 – www.olorun.com.br

NOÇÃO DE PESSOA E LINHAGEM FAMILIAR ENTRE OS IORUBAS

Pierre Verger

Comunicação apresentada no Colóquio Internacional *La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, 1971. Edição do Centre National de La Recherche Scientifique, n. 544 - 1981

Publicado em: *Sáida de Iaô, cinco ensaios sobre a religião dos orixás* – Pierre Verger, Organização de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Fundação Pierre Verger Editora Axis Mundi, 2002.

Tradução:

Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Transcrição: Luiz L. Marins - www.luizlmarins.com.br

Terceira edição, com revisão de notas

Abril de 2016

INTRODUÇÃO

A Noção de Pessoa entre os iorubas, como inúmeras outras etnias africanas, está profundamente ligada à organização social do grupo de que ela faz parte.

A ideia de que passaremos em revista – a das almas (origens) múltiplas, a da diversidade dos nomes, a da crise de possessão pelo deus (*Òrìṣà*) – enfatizam a dependência do indivíduo à linhagem familiar e à comunidade, que engloba os vivos e os mortos, os ancestrais próximos e remotos, que se perpetuam em seus descendentes, aos quais transmitiram seus genes.

Escreve Hubert Deschamps (1965, p. 19), “Para o africano, o isolamento é inconcebível. Sua força vital encontra-se em constante relação com a dos ancestrais e membros do grupo. A maior das calamidades consiste em ser separado dela, e assim, ser reduzido a uma existência precária, e sem proteção, votada ao nada”.

ÈMI, A ALMA, O SOPRO VITAL, E *ÒJÌJÌ*, A SOMBRA

Afirmam os iorubas que o corpo das pessoas foi criado e moldado no barro por *Olódùmarè* (Deus, ou Força Suprema). A cabeça (*orí*) foi moldada por *Obàtálá*, que recebeu de *Olódùmarè* o poder de criar e de talhar os olhos, o nariz, a boca, e as orelhas. Em seguida, a respiração (*èmi*)⁴, foi insuflada por *Olódùmarè*.

Em outras lendas, *Obàtálá* desempenha um papel mais importante enquanto divindade da criação, e é designado como *alábalase* (ele sugere, ele tem o poder), isto é, quando ele fala, o que propõe se torna realidade. Ele também é saudado pelo *oríkì* (frase de louvor) *Obàtálá aláàse*, “*Obàtálá* senhor do poder” (Verger, 1957, p. 416).

As pessoas são constituídas por uma parte material, o corpo (*ara*), e por uma parte imaterial (*èmi*), a respiração, a alma, o princípio vital, o espírito. Diz-se que *èmi olójà nínu ara* (a respiração é a rainha do corpo). Afirma Idowu (1962, p. 169), que “a diferença entre um corpo vivo e um cadáver, é a presença ou ausência de *èmi*. ”

Èmí é representada [também] por *òjìjì*, a sombra das pessoas. É aquilo que os *fon* denominam *ye*. *Òjìjì* é relativamente vulnerável. Pode-se causar mal às pessoas fazendo “trabalhos” em sua sombra. “Diz-se que existem três espécies de sombra. De manhã cedo, as pessoas têm duas, uma à esquerda e outra à direita; ao meio-dia, ela se torna uma só; às seis horas da tarde existem três.” (Verger, 1957, p. 508).

A sombra (*òjìjì*) é enterrada com o morto, e, decorridos três dias, transforma-se em areia, no fundo do túmulo. No nono dia, a alma (*èmí*) deixa-o, para tornar-se a sombra de um recém-nascido. A cada dia ocorrem, em princípio, duzentos enterros e duzentos nascimentos (duzentos é uma cifra simbólica na enumeração ioruba).

ORÍ, A CABEÇA

A alma (*èmí*) pode ir para qualquer família. A cabeça (*orí*) retorna na mesma família, quando existe um recém-nascido. *Orí* reside “alternativamente” na terra (*aiyé*), onde a pessoa é *araiyé* (habitante da terra), e na região dos mortos (*òrun*), onde ela se torna *araòrun* (habitante do além).

Entre os iorubas, inúmeras crianças recebem o nome de *Babatúndé* (o pai voltou), ou de *Ìyátúndé* (a mãe voltou). Por ocasião de seu nascimento, elas são consideradas a reencarnação do avô ou da avó recentemente falecidos.

[...]

Orí é a sede da inteligência (*ogbòn*) e recebe um culto. Todos os anos, numa cidade iorubá, o rei, em determinada data, faz oferendas à sua cabeça (*ibò orí*). No dia seguinte, todos os dignitários e as pessoas que detêm títulos fazem seu próprio *iborí*, e depois, seu exemplo é seguido pelos diversos chefes de família.

“*Orí*”, segundo William Bascom (1956), é a “alma ancestral guardiã”. De acordo com certos informantes, esta “alma ancestral guardiã” reside no topo da cabeça (*àtarí, awùjè*). Um informante de *Ifé* explicou a esse autor, que podia-se ver o pulso bater naquele ponto, nas crianças, e que era também de lá que o espírito (*èmí*) se retirava do corpo por ocasião da morte.

Segundo outros informantes, ela, a alma ancestral guardião, reside na frente (*iwáju orí*) associada à sorte individual, que é uma parte do destino. O guardião ancestral também está associado à parte posterior da cabeça, o occipício (*ipakó orùn*), que olha para trás e para o passado. Ele protege contra o mal feito, em lugares por onde a pessoa passou certa vez.

Para evocar a ideia de alma, de espírito, de consciência, emprega-se algumas vezes o termo *okàn*, coração, ou o termo *inú*, ventre, estômago, matriz, entranhas, com a acepção de interioridade (*nínúnínú*). A alegria se exprime através da expressão *inú mi dún* (meu interior está suave, doce, delicioso, prazenteiro, agradável). São, os [bons] sentimentos experimentados interiormente.

EGÚNGÚN, AS ALMAS DOS MORTOS

Considera-se que a alma dos mortos volta para a terra, em certas famílias, sob a forma de *egúngún* (Verger, 1957, p. 507). Elas aparecem para seus descendentes debaixo de belos panos decorados com retalhos bordados e enfeitados com búzios e lantejoulas. Sociedades estritamente reservadas aos homens cuidam destes *egúngún*, invocando-os durante as cerimônias em que os mortos da família devem ser honrados.

Os *egúngún*, saindo do *igbale*, vem saudar seus descendentes com voz rouca e profunda (*segi*), garantindo-lhes sua proteção e prodigalizando-lhes bençãos. Dançam de bom grado ao som dos tambores *batá* e *ogbon*. Considera-se que o contato com os panejamentos dos *egúngún* é fatal para os seres vivos, e por isso os *mariwo* e os *oje*, membros da sociedade, os acompanham sempre, empunhando compridas varas (*isan*), para afastar os imprudentes. Por outro lado, considera-se benfazejo o vento provocado pelos panos, quando um *egúngún* dança, girando.

Por ocasião do funeral de um *mariwo*, um *oje* ou um *olórìsà* (pessoa dedicada a um orixá), realiza-se uma cerimônia noturna no nono dia, quando *è mí* abandona seu corpo, no fundo do túmulo. Os *oje* e os membros da sociedade *egúngún* vão até um lugar deserto, nos confins da cidade, quebrar uma cabaça que contém certos elementos, enfatizando assim, a libertação da alma de seu antigo companheiro. Faz parte destes elementos, a água

utilizada numa forja para esfriar os ferros do ferreiro, e com a qual lavou-se o corpo do defunto, dessa forma, apagando simbolicamente todas as tatuagens, diversas escarificações, cortes de cabelo e ferimentos recebidos durante a guerra. Todas estas marcas se devem a *Ògún*, deus dos ferreiros, guerreiros, barbeiros, agricultores e de todos aqueles cujas atividades os levam a empregar o ferro.

ÌPILÈSE

Ìpilèse, (aquilo que encontramos, vindos de nossos ancestrais, quando chegamos ao mundo) liga-se ao conceito de *isese*. Os iorubas declaram: *Ìpilèse ènia ni a npè isese*, isto é, “a origem de alguém é aquilo que denominamos *isese*, onde estão incluídos ao mesmo tempo, *orí*, a cabeça, o pai, a mãe, e *Ifá*.”

Quando morre uma pessoa idosa, pai de muitos filhos, e tendo cumprido plenamente o que veio fazer na terra (*ayé*), instala-se no altar familiar uma estatueta de argila num prato branco. Junta-se a esta argila um pouco de areia do túmulo representando seu *èmí*, e ela é moldada sob a forma de um cone, no qual se esboçam vagos traços humanos, os quais consistem, em depressões para os olhos e a boca, e uma saliência para o nariz. É o *isese* do velho defunto, ao qual se oferecem anualmente, carneiros. Diz-se que *isese* é “um pouco do poder de *Olódumarè*, que fica na casa”.

Isto pode ter pontos de semelhança com o “se” pessoal dos fon, que, enquanto vivem, mantém em sua casa um cone de argila, semelhante ao *isese* dos iorubas, misturado com caolim, colocado sobre um prato.

Para Bernard Maupoil (1943, p. 401), o conjunto dos pequenos “se” pessoais e imateriais [dos fon], forma o Grande *Se*, conceito de que o Padre Segurola (1963, p. 40) traduz por Deus, parte poderosa e essencial de um ser, espírito, princípio vital, destino, sorte.

IFÁ, SORTE, DESTINO

Ifá, entre os iorubas, *Fa*, entre os fons (Verger, 1957, p. 568), é um sistema divinatório que permite ao *babaláwo* (*bokonon*, entre os fon), “Pai do Segredo”, resolver para as pessoas os diversos problemas que elas possam ter. As soluções lhes são ditadas pelos

signos (*odù*) de *Ifá* obtidos pela manipulação, que obedece a certas regras, nozes de dendezeiro (*Elais guineensis*, var. *Idolatrix*). Existem, ao todo, duzentos e cinquenta e seis *odù*. Cada pessoa está ligada a um deles.

No momento em que nasce uma criança, seus pais solicitam ao babalaô que procure saber qual é o signo (*odù*) que rege o destino do recém-nascido. Mais tarde, este novo ser saberá quais são seus interditos e terá a revelação de sua identidade profunda.

Ifá (ou *Fa*) oferece a cada homem a possibilidade de saber qual o destino que marcou sua alma antes mesmo de encarnar na Terra e de prestar culto a esta alma. No que diz respeito a *Ifá* (ou *Fa*), não se trata de uma divindade compassiva. É a voz de Deus, que encerra o homem em seu determinismo.

A posse de um signo de *Ifá* (ou *Fa*) é concebida como uma aliança com uma divindade ligada pessoalmente ao aliado mortal, e satisfaz no homem, a necessidade de segurança e de certeza. Ele se torna como que um aliado íntimo, testemunha do ser que o possui (Maupoil, 1943, p. 17).

IPONRI, ORIGEM E DESTINO

Ìpònrí (*Kpoli*, entre os fon) está ligado à origem e ao destino. É, ao mesmo tempo, o signo de *Ifá* obtido pelo iniciado quando ele chega à idade adulta, após realizar uma consulta na floresta sagrada (Maupoil, 1943, p. 16) e símbolo de sua “alma exterior” e de seu espírito tutelar.

Materialmente, *Ìpònrí* é constituído pela areia ou pó *ìyèrosùn* onde o signo de *Ifá* do iniciado foi traçado na floresta. Esse *ìyèrosùn*, amassado com caolim e determinadas folhas pertencentes ao signo, é encerrado num saquinho de tecido branco, decorado no exterior com contas e búzios.

Outras vezes, a cabeça, os pés e as mãos do iniciado são postas em cima desse pó. Todos os babalaôs presentes saúdam o signo (*odù*) obtido, narram suas histórias (*itàn*), fornecem indicações sobre seu significado e sobre os interditos que ele contém. Formulam votos de felicidade ao iniciado, pegando a cada vez um punhadinho de *ìyèrosun*, pondo-o aos

poucos numa pequena cabaça, que será a representação material do *ìpònrí*. A cabaça será colocada no altar de *Ifá* particular do iniciado e receberá oferendas e sacrifícios, a partir do momento que as indicações forem dadas pelo jogo divinatório.

Ìpònrí liga-se ao conceito de origem das pessoas e representa as seis gerações precedentes, pertencendo o proprietário do *ìpònrí*, a sétima geração.

Este mesmo nome – *Ìpònrí* – é dado aos ancestrais, os quais, segundo se supõe, residem no dedão do pé das pessoas. Por ocasião das oferendas à cabeça (*iborí*), são oferecidos sacrifícios aos pais ou avós falecidos. Algumas gotas de sangue dos animais sacrificados são derramadas no dedão do pé direito e esquerdo, representando a alma do pai (ou do avô) e da mãe (ou da avó), se acaso já morreram. Os espíritos dos ancestrais, assim evocados, estarão presentes na cerimônia, sendo saudados pelo *oríkì ìpònrí* (Bascom, 1956, p. 408), isto é, por saudações e elogios feitos ao mesmo tempo a esses ancestrais, e por direito de filiação, à pessoa que faz oferendas à sua cabeça.

Bolaji Idowu (1962, p. 171) propõe a etimologia *ìpín orí* para *ìpònrí*, com o significado de “escolha da cabeça”.

ORÍRUN, A ORIGEM DA CABEÇA, E ÌWÓ, O CORDÃO UMBILICAL, A PLACENTA.

Existe uma relação entre *ìpònrí*, *orírun*, [ambos origem da cabeça], e *ìwó*, o cordão umbilical. O *ìwó*, após o nascimento é colocado num pote (*isasùn*) e instalado no quintal, a fim de que *orírun* fique num lugar fresco, não muito distante da casa, e ali se planta um dendezeiro. A criança, ao alcançar a idade adulta, sempre cuidará dele com muita dedicação.

ÀIYALÉ, O PEITO DA CASA

Nas regiões iorubas, no lugar situado diante da residência, encontra-se um ponto denominado *àiyalé* (o peito da casa) ou *ìjoriwolè* (encontro com os mortos da terra). É ali que se fincam os *osun* (*asen*, entre os fon), feitos de hastes de ferro ornamentadas, que formam altares portáteis, com a finalidade de prestar culto aos mortos. É nesse lugar que

os vivos “encontram os mortos da família para adorá-los”. Ele, em geral, é rodeado por plantas, *akoko* (*dracaena fragrans*), ou *ologunse* (*erythrina senegalensis*).

Diante do templo dos Orixás, ele [*osun*] recebe o nome de *idomosun*. Durante as cerimônias, os deuses encarnados nos olorixás vem por diversas vezes saudar ritualmente os *osun*, ali fincados [como altares móveis] para representar a alma dos olorixás falecidos.

Nas casas, entre os iorubas, o culto aos mortos se realiza no *ilésein*, onde estes últimos são representados por potes colocados sobre uma bancada de terra. Fileiras de búzios pendem sobre eles, e um *isan* (vara de *atori*, *glyphea lateriifolia*) fica encostado na parede. Entre os fon, o culto é feito no *dehoho*, onde são fincados os *asen*. Ali se oferecem libações [ocasionais] aos mortos.

DIVERSIDADE DOS NOMES

A identidade das pessoas é definida pelos nomes. Eles assumem um valor particular, em sociedades baseadas na oralidade, nas quais se atribui grande poder à palavras. Em tais sociedades, as palavras são consideradas verdadeiras locuções encantatórias, dotadas de poder e capazes de influenciar o futuro.

Veremos a seguir, como os nomes de uma pessoa são ligados aos nomes de seus ancestrais, nas regiões iorubá, outrora ágrafa.

Os iorubas recebem três nomes a quatro nomes (Johnson, 1921, p. 79), e, pelo menos, três deles são indispensáveis, sendo o primeiro, facultativo.

1. *ORÚKO AMÚNTÒRUNWA*:

É o nome trazido do além pela criança, quando circunstâncias particulares de seu nascimento, podem ser exprimidas por meio de um nome aplicável a todas as crianças, nascidas nas mesmas circunstâncias. Entre eles, citem-se:

Taiwo e *Kehindé* – nomes dados aos gêmeos.

Idowu – criança que nasce depois dos gêmeos.

Igé – crianças que nascem pelos pés.

Ojo – meninos que nascem com o cordão umbilical em volta do pescoço

Aina – idem, para as meninas.

Dada – crianças que nascem com cabelos encaracolados.

2. ORÚKO ÀBÍSO

São nomes baseados em considerações relativas à própria criança e relacionado com a situação da família no momento do nascimento. Samuel Johnson (1921, p. 79) classifica os àbíso em:

a) Nomes que se referem diretamente à própria criança, e indiretamente à família.

Para os meninos:

Ayòdélé – a alegria entra na casa.

Akínyele – um menino enérgico convém à casa.

Para as meninas:

Moréniké – tenho alguém a quem acariciar.

Etc.

b) Nomes que se refere mais à família do que a criança.

Ogúndalénù – nossa casa foi devastada pela guerra.

Òtègbèyè – os inimigos privaram-nos da honra.

Olábisi – a honra aumentou.

Etc.

c) Nomes compostos com Adé (coroa), Olú (chefe) e Oyè (título), denotam que a criança pertence a uma família principesca ou titulada.

Adébíyí – foi a coroa quem o fez nascer.

Oyéyémí – o título me convém.

Etc.

d) Nomes que carregam um nome de Orixá, indicando que a família o cultua.

Sàngóbùnmi - Sàngó deu-o para mim.

Òsuntókí – vale a pena louvar Òsun

Ogúndípè – Ogún, console-me com este aqui.

3. *ORÍKÌ*

É um nome qualificativo, indicando as características da criança, ou aquelas que lhe são desejadas para o futuro.

Nos *oríkì* dos meninos se fazem pequenos conceitos de valentia e força:

Àjàmú – aquele que se apodera após a batalha

Àjàní – aquele que possui, após a batalha

Alào – aquele que divide e esmaga

Os *oríkì* das meninas evocam ternura e graça:

Ayòkà – aquela que cria alegria à sua volta

Àbèbí – aquela que nasceu após súplicas

Os pais chamam frequentemente os filhos por seus *oríkì*, mas seria considerado, grave falta de etiqueta e inconcebível grosseria, se uma criança chamasse seus pais pelos *oríkì* deles.

4. *ORÍLÈ*

Não se trata de um nome propriamente dito. O *orílè* indica a origem longínqua da linhagem familiar e tem uma importância muito grande para situar o “pedigree” de alguém.

Quando são enunciados, o *orúkò*, o *oríkì* e o *orílè* de uma pessoa, ela é identificada, e sua família se torna conhecida. Estes *orílè* são, e, geral, nomes de animais: *Erin* (elefante), *Èkùn* (leopardo), *Òkín* (garça); ou de objeto: *Òpó* (mastro).

Cada um destes *orílè* possui compridos *oríkì* (saudações de louvores), cujo sentido algumas vezes permanece obscuro (Verger, 1965, p. 239). As mães os recitam para seus filhos, as mulheres da casa saúdam, por meio deles um parente distante da família, que está de visita; ou os *egúngún* enuncia-os, com sua voz roufenha, quando cumprimenta seus descendentes durante as cerimônias realizadas para evocá-lo.

ÒRÌSÀ (E VODUNS)

Além dos ancestrais diretos da família, os iorubas cultuam os Orixás (Voduns para os fon), seus ancestrais longínquos, cuja lembrança se perdeu mais ou menos na noite dos tempos e cujo caráter divino é mantido sobretudo por seus descendentes atuais.

Retomando o texto de certos autores, recordemos que, confirmando tal ponto de vista, Le Hérisse (1911, p. 97) declara que “todos os voduns são os ancestrais maravilhosos das tribos que contribuíram para a formação do Daomé”.

Leo Frobenius (1913, p. 54), escreve que “o sistema religioso dos iorubas baseia-se no conceito de que cada pessoa é o representante do deus (Òrìsà) ancestral. A filiação se dá pela linha masculina. Todos os membros de uma mesma família são posteridades de um mesmo deus”.

Bernard Maupoil (1943, p. 57) confirma que “entre essas divindades, parecem ser numerosas aquelas que viveram outrora na Terra: o elemento terrestre e o celeste se reconhecem melhor um no outro, e semelhante crença exprime a secreta e recíproca nostalgia que parece inclinar os voduns a se tornarem novamente humanos, e os homens a se elevarem ao nível do conhecimento ou ao exercício das coisas divinas”.

William Bascom (1956, 408), afirma que “um orixá é uma pessoa que viveu na Terra quando esta foi criada, em tempos primordiais, e da qual descendem as pessoas de hoje.

Quando tais orixás desapareceram, seus filhos começaram a oferecer-lhes sacrifícios e a dar sequência a todas as cerimônias que eles mesmos realizaram quando se encontravam na Terra. Esse culto passou de uma geração a outra, e hoje um indivíduo considera o orixá que ele adora, o ancestral do qual ele descende.

Diferentemente dos mortos da família, os orixás (e voduns) manifestam-se aos seres humanos por meio de transe de possessão em alguns de seus descendentes, eleitos pelos deuses para lhes servirem de médiuns. São os olorixás (ou vodunsi).

Bernard Maupoil (1943, p. 53) acrescenta que “o caráter essencial da divindade (*òrìṣà* ou *vodun*) parece estar na propriedade que ela tem de apoderar-se da sua cabeça: *vodun wata tiwe me* – vodun vem na sua cabeça”.

A possessão pelo deus durante as cerimônias celebradas para os orixás e voduns, coloca admiravelmente em evidência a estreita ligação que existe entre a pessoa iorubá (ou fon) e seus ancestrais.

O olorixá (ou vodunsi) em estado de transe, exhibe em seu comportamento as características possuídas por esse ancestral (orixá ou vodun), e cujos genes ele carrega, por intermédio da hereditariedade.

As circunstâncias da existência e as pressões da organização social do meio a que ele pertence “facilitaram o predomínio de certos genes, acentuados por uma ou outra paternidade” (Aucher, 1968, p. 65), em detrimento de alguns outros genes, com os comportamentos que daí decorrem.

A iniciação permite a alguns dentre esses genes, que a pessoa tem escondidos (o ancestral orixá), manifestarem-se e revelarem-se diante de todos. Nesse outro estado [alterado de consciência], nada existe que seja alheio à natureza profunda do olorixá. A iniciação exerce sobre ele um efeito comparável à de certas drogas.

Sabemos que “nenhuma droga introduz uma nova função no organismo, mas que ela simplesmente acentua, inibe ou modifica de certo modo funções já existentes” (Seymour, 1961).

Pode-se pensar que, por ocasião da iniciação, banhos e beberagens à base de plantas dadas aos noviços contenham drogas. Elas [as beberagens] se destinam não tanto a fazer os iniciados entrar em transe, [mas sim] provocar um estado de torpor, durante um longo período (alguns meses), tempo os quais os noviços são “treinados para adquirir os reflexos condicionados”, tais como o de entrar em transe ao ouvir certos ritmos de tambores, e então se comportar como o ancestral. Tal comportamento, no fundo seria apenas um dos aspectos de sua própria personalidade, de certa maneira, “acentuada, inibida ou

modificada”, para chegar à quela personalidade que eles carregavam em si, em estado latente.

Em outras palavras, conforme a pessoa esteja em estado de vigília ou transe, ela representa alternativamente sua personalidade atual ou a de seu ancestral (Verger, 1954, p. 338).

BIBLIOGRAFIA

AUCHER, M.L. *Les Pans d' Expression*. Paris, 1968.

BASCOM, William. “Concepção Ioruba da Alma”. In: Internet, *Revista Olorun*, n. 2, 2011. Acessado em Abril de 2016. Disponível em: www.luizlmarins.com.br / artigos

DESCHAMPS, H. *Les Religions d'Afrique Noire*. Paris, 1954. Citado por Pierre D.

Coco, em “Notion de Personne das la Philosophie Yoruba”, in: *Développement et Culture*. Porto Novo, 1965.

FROBENIUS, Léo. *The Voice of África*. Londres, 1913.

HÉRISSÉ, Le. *L'Ancien Royaume du Dahomey*. Paris, 1911.

IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*. Londres, 1962.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Londres, 1921.

MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1943.

SEGUROLA, R.P.B. *Dictionnaire Fon-Français*. Cotonou, 1963.

SEYMOUR S. *Limits of Psychopharmacology*. São Francisco, 1961.

VERGER, Pierre. “Notes sur le Culte des Orixá et Vodun”, in: *Mémoire de IFAN*. Dacar, n. 51, 1957 (traduzido por Carlos Eugênio Marcondes de Moura sob o título

Notas aos Cultos dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, Brasil e na antiga Costa dos Escravos, África. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p.

416).

_____. “La Société Egbé Òrun des Àbíkú”. In: *Bulletin de l'IFAN*, 1968.

_____. “Oriki et Mlenmlem”. In: *Textes Sacrés d' Afrique Noire*. Présentés par Germaine Diertelen, Paris, 1965.

_____. “Rôle joué par l'état d'hebetude au cours de l'initiation des novices aux cultes des orishas e vodun”. *Bulletin de l'IFAN*, 1954.