

## ESÉNTÁYE: ENTRE LINHAS E FLUXOS DE EXISTÊNCIA A CERIMÔNIA DE NASCIMENTO NA TRADIÇÃO DE IFÁ

Patrick de Oliveira **Silva**<sup>1,2</sup>

### Resumo

O presente artigo versa sobre linhas e fluxos de existência e aborda como a Tradição de Ifá pensa as linhas do destino. A palavra Iorubá Ipin traduz como destino, para além disso, trata-se de como a vida vai se desdobrando a partir das escolhas que os humanos fazem. Para Ifá o destino não é algo fixo, mas sim, aquilo que cada um(a) defini e elabora a partir das suas próprias escolhas. Acredita-se que a pessoa recebe um mapa denominado Odú para que possa entender suas escolhas. O artigo dialoga com a antropologia comparativa das linhas de Tim Ingold produzindo a partir disso uma "linealogia" do Ifá. Traz a minha experiência como Bábálawo que por um pouco mais de dez anos tem traduzido a Tradição de Ifá e Òrìsà para as pessoas, seja na realização de ritualísticas (a prática do Ifá) e/ou ensinando os aspectos fundamentais da divinação e da medicina do Ifá (a teoria do Ifá).

**Palavras-chave:** Eséntáye. Ifá. Linhas. Fluxo. Existência

## ESÉNTÁYE: BETWEEN LINES AND FLOWS OF EXISTENCE THE BIRTH CEREMONY IN THE IFÁ TRADITION

### Abstract

This article deals with lines and flows of existence, addresses how the Tradition of Ifá thinks the lines of destiny. The Yoruba word Ipin translates as destiny, moreover, it is about how life unfolds from the choices humans make. For Ifá, destiny is not something fixed, but what each one defines and elaborates based on their own choices. It is believed that the person receives a map called Odú so that he can understand his choices. The article dialogues with the comparative anthropology of Tim Ingold's lines, producing a "linealogy" of Ifá. It brings my experience as a Bábálawo who for a little over ten years has been translating the Tradition of Ifá and Òrìsà for people, whether in performing rituals (the practice of Ifá) and/or teaching the fundamental aspects of divination and medicine of the Ifá (the theory of Ifá).

**Keywords:** Eséntáye. Ifá. Lines. Flow. Existence

*Recebido em: 16 de janeiro de 2023*

*Aceito em: 10 de março de 2023*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Goiás (PPGAS/FCS – UFG). E-mail: [patrickpsicanalise@gmail.com](mailto:patrickpsicanalise@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3534-0182>.

<sup>2</sup> É um Olúwo/Bábálawo na Tradição Iorubá de Ifá e Òrìsà.

## **Introdução**

Transitamos por linhas a todo momento, elas povoam nosso imaginário e nossa realidade. Andamos pelas ruas fazendo linhas e driblando o jogo da cidade. A cidade joga com as linhas que a atravessam, ruas, casas, avenidas, arranha-céus, asfalto, linhas perpendiculares, curvas e retas, tudo é linha. A vida é tecida nas linhas que se desdobram diante de nós. Tal como as linhas de Kandinsky, linhas feitas de arte que transitam por todos os lugares, formando e des-formando, fazendo forma e habitando aquilo que é de alguma maneira sem forma. Kandinsky faz arte usando linhas, traços; suas telas revelam fluxos que traduzem a existência. A arte sabe lidar com as linhas sem as definir, sem as utilizar para marcar/delimitar território. Território delimitado são zonas onde os fluxos se paralisam, onde as linhas se fecham, onde os traços geram barreiras diversas, como num mapa, no qual as linhas servem para criar e delimitar fronteiras, ou os limites do campo geográfico que cartografa territórios fechados, delimitados. A arte não limita nada, é uma disciplina que coloca em questão o colonialismo e suas agências. A arte possui uma *geo-grafia* outra, ela se desocupa dos dispositivos e marcadores geográficos para desencadear fluxos que são, eles mesmos, potências de vida (Ingold, 2022).

Territórios são desmembrados, repartidos, reconfigurados, marcados com linhas que impedem fluxos. Tal como um cartógrafo que delimita, essas linhas servem para des-potencializar. Para Deleuze e Guattari, uma linha de fuga é caminhar para o deserto. É sobre deixar o território anterior para seguir adiante. Eles acreditam que não há território sem vetor de saída do território, assim como não há saída de território, ou seja, desterritorialização, sem um esforço para reterritorializar em outra parte<sup>3</sup>. Não existe território que não pode ser desterritorializado, as cercas impostas, são linhas que podem cair por terra. A terra é formada por linhas e traços, sobre elas há inscrições, passos, pegadas, marcas e emaranhados de situações.

Na terra registram-se memórias, inclusive para vários povos indígenas, aborígenes, povos tradicionais em geral, a terra mantém viva a memória e o conhecimento dos antepassados. É por ver, pisar, mexer e sentir a terra, que os vivos, os

---

<sup>3</sup> Ver Giles Deleuze, entrevista em vídeo.

descendentes, os herdeiros podem manter a continuidade. Porque toda terra é terra ancestral, é terra onde a memória e o conhecimento dos antigos estão preservados. Por isso desterritorializar um povo da sua terra, arrancá-lo do chão onde seus mortos estão enterrados, pode causar/ocasionar todo o tipo de adoecimento. A terra é, por excelência, lugar onde a herança ancestral está escrita.

Ifá<sup>4</sup> é o oráculo africano que escreve na terra. Ele mesmo carrega uma proposta de “linealogia” da vida, para usar uma palavra proposta por Ingold (2022). Na vida, tudo consiste em linhas, vai dizer o antropólogo britânico. Na Tradição de Ifá, desde o nascimento, a vida se organiza nas linhas sacadas na escrita/desenho dos Odús. Sua origem remonta a muitos povos africanos. Embora esteja inserido em várias culturas da África, ele recebeu sistematização em Ilé Ifé (Ifé Odaye), a cidade do amor, a cidade primordial dos Iorubá. Os Iorubá são um povo que se concentra na atual Nigéria, na África Ocidental. Ifá revela-se na areia do ìyèrosún<sup>5</sup> (a terra pura do Ifá). No ìyèrosún derramado sobre o Opón Ifá, os Bábálawos escrevem as mensagens de Ifá através de Odu<sup>6</sup>. Cada um dos 256 Odus representa uma força singular. Eles são capítulos de uma grande enciclopédia virtual. O próprio Ifá é uma espécie de HD, no qual estão contidas muitas informações acerca do Universo criado por Olódúmáre. Os antigos diziam que Ifá é uma grande biblioteca e que as informações contidas nele são a própria sabedoria eterna. Formando um compêndio denominado *Lésé-Lésé Ifá (Poemas de Ifá)*, Ifá também se escreve em forma de poemas na rima/estilo próprio dos antigos Iorubá. Ifá é um contador de histórias e, contando histórias, Ifá ensina o conhecimento e a sabedoria antiga. Ifá fala através de metáforas, fábulas, histórias e mito. É assim que Ifá ensina, contando histórias que possuem ensinamentos diversos. O Ifá se escreve da direita para

---

<sup>4</sup> Os ancestrais africanos criaram o primeiro sistema de banco de dados, conhecido como Ifá. Ifá vem da palavra nigeriana Fá. É o sistema de resgate e sabedoria ancestral africana. Edekiri é o dialeto iorubá de onde vem a palavra Fá, que remete a “Medu Neter”, a língua da antiga Kemet. Fá quer dizer puxar, desenhar, transcrever. Ifá está ligado ao conceito de desenhar uma estória, que posteriormente deverá ser interpretada.

<sup>5</sup> Ìyèrosùn é um pó amarelado natural da árvore Ìròsùn – *Eucleptes Franciscana F.* –, obtido pela ação de cupins, que produzem o pó. Ele é espalhado sobre o Opón-Ifá (um tabuleiro de madeira geralmente redondo), onde o Bábálawo faz a marcação dos Odu (signos de Ifá) e, posteriormente, após ritual próprio, esse ìyèrosùn que foi encantado poderá ter diversas utilidades. Ele é empregado em beberagens, banhos, sabão para banho, em diversas formas para proteção e sorte, podendo ainda, dependendo da situação, ser espalhado sobre oferendas aos òrìsá ou a Òrúnmilá.

<sup>6</sup> Odu é o signo de Ifá. É composto de 256 letras/signos, sendo 16 maiores e 240 menores. A palavra Odu que quer dizer útero, representa as 256 forças do Universo. Os Odu foram encarregados de trazer ao mundo os Òrìsàs, os Ajóògún e tudo aquilo que Olódúmáre foi criando. É através dos Odu que se lê Ifá no oráculo do Ikin, Opele e Erindilogun (búzios).

esquerda, tal como o árabe, o farsi, o aramaico e o hebraico. A escrita é realizada utilizando os dedos anelar e médio da mão direita. O dedo anelar marca (escreve) I e os dedos anelar e médio, juntos, marcam (escreve) II. Os traços<sup>7</sup> I e II são os símbolos fundamentais do alfabeto de Ifá (Abímbólá, 1977).

Conforme Abímbólá (1977), o alfabeto de Ifá é composto por 16 Odu Ifá denominados Odu Agbá<sup>8</sup> e 240 Odu Ifá denominados Odu Amulu<sup>9</sup>. Os Odu Agbá são os maiores e os Odu Amulu são os menores. Os Odu Amulu, os 240 Odu menores, são fruto de uma matemática de combinações entre os Odu maiores. Cada um dos Odu maiores (Agbá) copula entre si, formando assim os 240 Odu menores, seus filhos. A matemática é a seguinte: 16 x 16 dá exatamente um total de 256 Odu. Ao multiplicar 16 x 15, tem-se um total de 240, compondo assim a matemática da copulação. Cada um dos 16 Odu vai copular com cada um dos quinze Odu restantes, para formar assim os Odu menores.

Os Bábálawos e/ou seu correlato feminino Iyáláwo são aqueles(as) que possuem os conhecimentos para usar Ifá. Ifá exige conhecimento transmitido, que é passado por geração de um ao outro. Faz necessário realizar ritos iniciáticos e se vincular a um professor(a), ou seja, a um Bábálawo ou Iyáláwo para que o aprendizado ocorra. São os Bábálawos que ensinam Ifá para as pessoas. Os Bábálawos trabalham com Ifá tecendo e escrevendo linhas/traços. Ao escrever um OduIfá no Opón Ifá, linhas/traços serão feitos para dispensar o fluxo de energia que emana de Odú. Oduse escreve, mas também é uma energia, que invocado devidamente libera fluxos de Asé (potência).

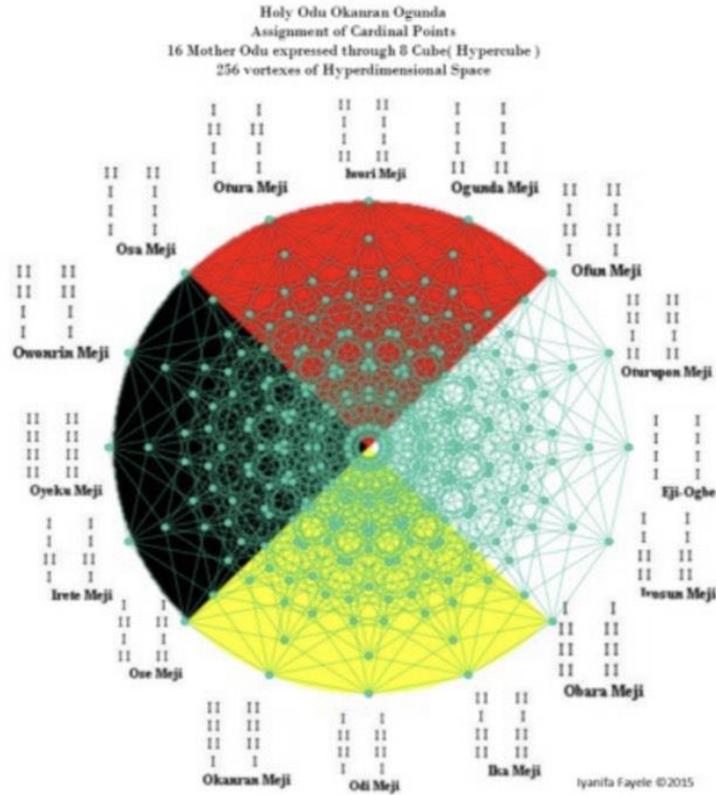
---

<sup>7</sup> Para Ingold (2022), existem duas classes maiores de linhas: fios e traços. Para o antropólogo britânico, “o traço é qualquer marca permanentemente deixada dentro ou sobre uma superfície sólida por um movimento contínuo” (Ingold, 2022: 69).

<sup>8</sup> Agbá quer dizer ancião, ou mais velhos. Os 16 (dezesesseis) OduAgbá podem ser considerados os arcanos maiores da sequência de Ifá.

<sup>9</sup> Amulu quer dizer pequeno, no sentido que são menores. Os OduAmulu podem ser considerado os arcanos menores da sequência de Ifá.

Figura 1 — Sagrado Odu Okanran Ogunda



Atribuição de Pontos Cardeais: 16 Odu Mãe expressos através de 8 Cubos (Hiper cubo); 256 vértices do Espaço Hiperdimensional

**Figura 2 — 256 capítulos do corpus literário de Ifá**

**256 CHAPTERS OF IFA LITERARY CORPUS (“ODU IFA”)**

16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1		
Ogbe ofu	Ogbe ose	Ogbe irete	Ogbe otura	Ogbe oturup on	Ogbe ika	Ogbe osa	Ogbe ogund a	Ogbe okanra n	Ogbe obara	Ogbe owonri n	Ogbe irosun	Ogbe idi	Ogbe wéfin	Ogbe oyeku	Eji ogbe	1	
Oyeku ofu	Oyeku ose	Oyeku irete	Oyeku otura	Oyeku oturup on	Oyeku ika	Oyeku osa	Oyeku ogund a	Oyeku okanra n	Oyeku obara	Oyeku owonri n	Oyeku irosun	Oyeku idi	Oyeku biwori	Oyeku ogbe	Oyeku mej	2	
Iwori ofu	Iwori ose	Iwori irete	Iwori otura	Iwori oturup on	Iwori ika	Iwori osa	Iwori ogund a	Iwori okanra n	Iwori obara	Iwori owonri n	Iwori irosun	Iwori idi	Iwori oyeku	Iwori bogbe	Iwori mej	3	
Idi ofu	Idi ose	Idi irete	Idi otura	Idi oturup on	Idi ika	Idi osa	Idi ogund a	Idi okanra n	Idi obara	Idi owonri n	Idi irosun	Idi iwori	Idi oyeku	Idi gbemi	Odi mej	4	
Irosun ofun	Irosun ose	Irosun irete	Irosun otura	Irosun oturup on	Irosun ika	Irosun osa	Irosun ogund a	Irosun okanra n	Irosun obara	Irosun owonri n	Irosun idi	Irosun iwori	Irosun takeleku	Irosun agbe	Olosu n mej	5	
Owonri n ofu	Owonrin ose	Owonrin irete	Owonrin otura	Owonrin oturup on	Owonrin ika	Owonrin osa	Owonrin ogund a	Owonrin okanra n	Owonrin obara	Owonrin irosun	Owonrin idi	Owonrin iwori	Owonrin oyeku	Owonrin sogbe	Owonrin mej	6	
Obara ofu	Obara ose	Obara irete	Obara otura	Obara oturup on	Obara ika	Obara osa	Obara ogund a	Obara okanra n	Obara owonri n	Obara irosun	Obara idi	Obara iwori	Obara oyeku	Obara bogbe	Obara mej	7	
Okanra n ofu	Okanran ose	Okanran irete	Okanran otura	Okanran oturup on	Okanran ika	Okanran osa	Okanran ogund a	Okanran obara	Okanran owonri n	Okanran irosun	Okanran idi	Okanran iwori	Okanran oyeku	Okanran sode	Okanran mej	8	
Ogund a ofu	Ogund a ose	Ogund a irete	Ogund a otura	Ogund a oturup on	Ogund a ika	Ogund a osa	Ogund a okanra n	Ogund a obara	Ogund a owonri n	Ogund a irosun	Ogund a idi	Ogund a iwori	Ogund a oyeku	Ogund a bede	Ogund a mej	9	
Osa ofu	Osa ose	Osa irete	Osa otura	Osa oturup on	Osa ika	Osa osa	Osa okanra n	Osa obara	Osa owonri n	Osa irosun	Osa idi	Osa iwori	Osa oyeku	Osa logbe	Osa mej	10	
Ika ofu	Ika ose	Ika irete	Ika otura	Ika oturup on	Ika osa	Ika ogund a	Ika okanra n	Ika obara	Ika owonri n	Ika irosun	Ika idi	Ika iwori	Ika oyeku	Ika gbemi	Ika mej	11	
Oturup on ofu	Oturup on ose	Oturup on irete	Oturup on otura	Oturup on oturup on	Oturup on ika	Oturup on osa	Oturup on ogund a	Oturup on okanra n	Oturup on obara	Oturup on owonri n	Oturup on irosun	Oturup on idi	Oturup on iwori	Oturup on oyeku	Oturup on gbe	Oturup on mej	12
Otura ofu	Otura ose	Otura irete	Otura oturup on	Otura ika	Otura osa	Otura ogund a	Otura okanra n	Otura abara	Otura owonri n	Otura irosun	Otura idi	Otura iwori	Otura oyeku	Otura orire	Otura mej	13	
Irete ofu	Irete ose	Irete otura	Irete oturup on	Irete ika	Irete osa	Irete ogund a	Irete okanra n	Irete obara	Irete owonri n	Irete irosun	Irete idi	Irete iwori	Irete oyeku	Irete gbe	Irete mej	14	
Ose ofu	Ose irete	Ose otura	Ose oturup on	Ose ika	Ose osa	Ose ogund a	Ose okanra n	Ose obara	Ose owonri n	Ose irosun	Ose idi	Ose iwori	Ose yeku	Ose logbe	Ose mej	15	
Ofu ose	Ofu irete	Ofu otura	Ofu oturup on	Ofu ika	Ofu osa	Ofu ogund a	Ofu okanra n	Ofu obara	Ofu owonri n	Ofu irosun	Ofu idi	Ofu iwori	Ofu oyeku	Ofu nogbe	Ofu mej	16	

**256 capítulos do corpus literário de Ifá:** da direita para esquerda, leem-se os Odu maiores (Agbá) e em seguida, cada um dos seus quinze Amulu (Odu menores).

Figura 3 — o Opón Ifá, o Irofá, o Ikin Ifá e o pó do iyèrosún



Na foto, o Opón Ifá, o Irofá, o Ikin Ifá e o pó do iyèrosún, bem como os traços e as linhas que compõem sua escrita e revelam Odu.

## **Eséntáye**

Na terra iorubá, um recém-nascido é acolhido como um rei que está chegando. Algumas cerimônias são realizadas para a criança. Meninas realizam a cerimônia de nascimento após os sete dias de nascidas e, em algumas localidades, ela se estende até os sete meses de vida. Meninos realizam tal cerimônia após os nove dias de nascidos, estendendo-se a cerimônia em algumas localidades até os nove meses de vida. Sete é o número Iorubá para o feminino e nove, o número Iorubá para o masculino. Isso faz alusão ao fato de que a mulher nasceu primeiro e se desenvolve mais rápido. As cerimônias de nascimento recebem três nomes em Iorubá: Ikosejaye, Ikomojade e Isomoloruko<sup>10</sup>.

Ikosejaye é a primeira consulta oracular realizada para o recém-nascido. Trata-se de ter uma primeira noção do destino (*ipin*) da criança, dos seus tabus (*èwos*) e orientações acerca da sua vida. Essa cerimônia diz respeito tanto à criança, quanto aos pais. Os pais são orientados a educar a criança a partir do seu destino. Na Tradição de Ifá, o oráculo do Ikin é utilizado para realizar essa cerimônia. Se os pais são iniciados, pode-se utilizar o Ifá do pai ou da mãe para realizar o Ikosejaye. Caso os pais não sejam iniciados, utiliza-se o Ifá do sacerdote (Bàbáláwo e/ou Iyáláwo) para proceder com a consulta. Na Tradição de Òrìsà, o Erindilogun (jogo de búzios, no Brasil) será o oráculo utilizado para proceder o Ikosejaye.

Isomoloruko é a cerimônia que concede o nome ao recém-nascido. Ela é realizada alguns dias depois do Ikosejaye. O recém-nascido pode receber vários nomes, de acordo com sua linhagem e seu Odu de nascimento. Os nomes que a criança recebe por ocasião da sua cerimônia de nascimento a acompanharão por toda a vida. Esses nomes traduzem também seu papel social na comunidade, seu lugar nas relações com a comunidade, ou seja, com seu clã. Quando estiver com sete anos e/ou na adolescência,

---

<sup>10</sup> Essas cerimônias Ikosejaye, Isomoloruko e Ikomojade são ritos Iorubá de recepção e acolhimento da criança no mundo. Tratam-se de ritos iniciáticos, porque todo rito é de alguma forma iniciático para os Iorubá. Tais ritos marcam a chegada da criança no mundo. A recepção de uma criança convoca toda a comunidade/clã, os familiares e amigos pra celebrar sua existência, sua chegada. Os Iorubá realizam ritos para o nascimento (a chegada no mundo) e ritos de morte (a partida do mundo). A Tradição Iorubá possui ritos para várias situações e finalidades diversas. Como pensou Turner (1974), o ritual (os ritos) está associado à noção de um retorno ao equilíbrio espiritual de um indivíduo, ou de um grupo inteiro que possui alguma perturbação. Entre os Iorubá, a criança que chega ao mundo é alguém que não se sabe nada. O ritual do Eséntáye serve para apresentar a criança à comunidade e, caso tenha alguma perturbação, o Bàbáláwo realiza ritos para trazer o equilíbrio.

ou ainda, quando for adulta, a criança poderá passar por outras cerimônias (ritos) iniciáticos e receber outros nomes de reconhecimento de seu clã.

Ikomojade é a cerimônia de apresentação da criança para toda a comunidade. Nessa ocasião, é feita uma festa, onde amigos, parentes e conhecidos vão homenagear o recém-nascido. Os pais da criança realizam a festa para a criança ser homenageada, receber presentes e ser saudada pelas pessoas. O Ikomojade é a primeira saída do recém-nascido, e é nesse momento que ele é apresentado oficialmente à comunidade. Nessa cerimônia, a mãe da criança também é homenageada. É muito importante, na terra Iorubá, a mulher que acabou de dar à luz. Ela representa a continuidade do clã. Significa também a sacralidade do seu útero, que trouxe a vida à Terra. Oríkì<sup>11</sup> e Àdúrà<sup>12</sup> serão entoados para o òrìsà da família, para os antepassados e para a criança e sua mãe.

Embora a palavra Eséntáye seja, grosso modo, outro nome para Ikosejaye, em nossa experiência atribuímos o nome de Eséntaye para a reunião dos três ritos acima mencionados. Ou seja, Eséntáye é a cerimônia de iniciação da criança, de chegada do recém-nascido à Terra (Aiye). Logo, o Eséntáye reúne, em uma única cerimônia, os três ritos, denominados Ikosejaye (o rito da consulta ao oráculo), Isomoloruko (o rito dos nomes da criança) e o Ikomajade (o rito/festa pública de apresentação da criança à comunidade). Em nossa comunidade Ègbé Agbónirégún em Senador Canedo, Estado de Goiás, os três ritos acontecem em uma única cerimônia, chamada Eséntáye. Os pais, o recém-nascido e seus convidados são recebidos no Ègbé do sacerdote/iza para a realização da cerimônia. A cerimônia também pode acontecer na residência da criança

---

<sup>11</sup> O oríkì é uma espécie de texto utilizado para louvar os òrìsà(s), só que de forma recitada, como os poetas e recitadores fazem com as poesias. A palavra oríkì, segundo os dicionários de língua Iorubá, significa poesia. Trata-se de um texto escrito em verso, com a finalidade de louvar os ancestrais divinizados. O oríkì tem como objetivo, quase sempre, apresentar atributos e características do orisá, exaltar seus feitos e suas qualidades, mas isso não significa que não se possa utilizá-lo para clamar, pedir, solicitar, agradecer. O oríkì é utilizado também para o encantamento das forças ancestrais nos seus assentamentos (ojubós). Nos oríkì(s), além das proezas, das qualidades, das características e dos feitos dos òrìsà, é possível encontrar a base para a maioria dos ritos praticados nas religiões de matriz africana de origem yorubá. Essa não é uma característica só do oríkì, mas também do àdúrà, do ofò, do itàn e do orin (Beniste, 2014).

<sup>12</sup> Àdúrà é o nome pelo qual as rezas cantadas aos òrìsà(s) são denominadas. O àdúrà é um tipo de louvor cantado – quase sempre entoado de forma mais cadenciada –, que tem como principais objetivos clamar por socorro; agradecer por dádivas recebidas; solicitar auxílio; pedir perdão e exaltar atributos e características dos òrìsà, entre outros fins. O àdúrà evoca a energia do sagrado. Segundo Beniste (2014), em seu Dicionário yorubá/português, àdúrà é o mesmo que oração, súplica.

e/ou em qualquer outro lugar que a família deseje e que esteja disponível para os ritos do Eséntáye acontecer.

Eséntáye é literalmente pisar na terra pela primeira vez, faz alusão também a chegar à Terra (Aiye). A cerimônia começa com o Bábálawo saudando todos os presentes e explicando o motivo e a importância do Eséntáye. Depois, são recitados òríkì e àdùrà para a divindade do oráculo que será consultado. A recitação de òríkì e àdùrà vai tornar possível a efetivação da energia necessária para proceder com a cerimônia que, antes de tudo, é também um rito iniciático. Para os Iorubá, tudo requer rito e os ritos, além de confirmar a pessoa, também a legitimam. Por isso, os ritos são fundamentais para a manutenção do clã e da própria Tradição. A invocação de energias/forças da natureza denominadas Òrìsà, no ambiente onde acontece o Eséntáye, serve para proporcionar ao recinto um tanto de sacralidade.

O Òrìsà é sagrado e onde quer que ele esteja, também torna o lugar sagrado. Não existem conflitos entre o sagrado e o profano nesse entendimento ritual na Tradição Iorubá. Não há mais sagrado e mais profano, há o rito que acontece seguindo os costumes da Tradição. O ambiente que, por ora, está sagrado, pode tornar-se profano logo em seguida, sem problema algum. A questão é que, no momento que o Òrìsà se presentifica através da entoação de òríkì e àdùrà, o sagrado comparece ao recinto. O oráculo do Obi<sup>13</sup> é utilizado logo após a recitação de òríkì e àdùrà. O oráculo do Obi é utilizado, a priori, para trazer uma mensagem aos pais sobre a cerimônia. Ele serve, na

---

<sup>13</sup> Obi é a semente de uma palmeira africana conhecida como noz-de-cola, cujo nome científico é *cola acuminata*. Na Tradição do Òrìsà, seja na Nigéria ou nas diásporas, utiliza-se Obi para diversas finalidades. O Obi serve de oferenda ao Òrìsà ou para oracular, uma vez que o Obi é a própria boca da divindade. Essa semente é aberta em quatro partes e jogada pelo sacerdote, que através do conhecimento que possui, consegue confirmar a aceitação da oferenda, ou interpretar, através das quedas dessas partes, a situação que está sobre a pessoa para quem o Obi está sendo consultado. A disposição em que suas partes caem mostra a resposta positiva ou negativa. O Obi deve ser jogado sobre água, em pratos brancos ou diretamente no chão. Seus gomos devem ser jogados de uma só vez. Não se pode mudar a queda dos gomos, nem jogar os gomos separadamente. “Jogar” o Obi não cria compromissos da pessoa com a Tradição de Ifá e Òrìsà. Porém, muitas pessoas, após jogar Obi, após ter passado por ebó ou ebóri, acabam se interessando por conhecer mais Ifá e os Òrìsà, e até mesmo por fazer parte de um Ègbé (terreiro/comunidade). Dentro da nossa Tradição, um bom Obí rezado, lavado, encantado, cantado adequadamente traz riqueza e afugenta a morte, pois sua palavra diz e traz boa sorte. Mas também traz o descontentamento dos Òrìsà, caso algo tenha sido feito de forma diferente do esperado, podendo trazer consequências muito complicadas, pois a palavra de Obí é sagrada e deve ser seguida fielmente, conforme sua queda.

verdade, para abrir a cerimônia e deliberar uma série de confirmações e necessidades antes de proceder com a consulta propriamente dita. Abrir o Obi para a criança é conceder a ela e a seus pais uma primeira mensagem acerca da sua chegada no mundo.

**Figuras 4 e 5 — Obi**



Esquerda: Obi-fruto fechado, usado para fazer oferendas aos Òrìsàs. Direita: Obi aberto em quatro gomos, para uso como Oráculo. Obi é a boca do Òrìsà.

Uma história (ìtàn) da Tradição de Òrìsá no Brasil conta como Obi passou de fruto/ofereanda para os Òrìsà a oráculo que dá respostas às perguntas dos humanos:

Era uma vez um belo rapaz, forte e saudável, cujo nome era Obi, seu trabalho era levar os recados dos homens para os Òrìsà. Toda vez que um homem precisava fazer uma oferenda a uma divindade, ele deveria falar no ouvido de Obi todas as suas orações, pedidos e lamentações, e este, por sua vez, transmitiria os recados e traria uma resposta daquela divindade. Com o tempo, Obi passou a ser mais requisitado pelos seus trabalhos, pois com sua ajuda, tudo se tornava mais fácil, a resposta era imediata. Isso foi fazendo com que Obi ficasse muito orgulhoso e envaidecido, passando a cobrar preços cada vez mais altos pelos seus serviços, acumulando assim, muitas riquezas. Obi sentia-se livre para agir desta forma, andava pelas ruas sem falsa modéstia, dizendo o quanto as pessoas precisavam de seus favores. O tempo foi passando e a situação chegou a tal ponto, que Esú ficou incomodado com as atitudes de Obi. Esú, que caminha entre o Céu (Orún) e a Terra (Aiyé) com muita facilidade, foi falar com Olódúmáre (o/a Criador/a), relatando tudo o que estava acontecendo na Terra, especialmente o comportamento de Obi. Olódúmáre ficou muito triste com o que Obi estava fazendo e tomou uma decisão, ir pessoalmente à casa de Obi, falar com ele e ver quais seriam seus argumentos. Olódúmáre, que nunca havia saído do Céu anteriormente, seguiu em direção à casa de Obi, lá chegando bateu na porta e Obi foi atender, sem imaginar quem poderia estar do lado de fora. Ao abrir a porta, tão grande foi seu susto, que caiu de costas no chão imobilizado. Foi quando Olódúmáre disse a ele: “tanto foi o teu orgulho e vaidade, que vim pessoalmente à sua casa para falar de minha tristeza, como reparação de seus erros, a

partir de hoje nunca mais falará de pé, toda vez que alguém precisar de teu trabalho é no chão que deverá te invocar, esse será o teu castigo para sempre”. E até hoje, é assim que consultamos Obi, no chão devido a seu susto, e suas palavras, que antes eram únicas, agora serão divididas caindo no chão, direcionadas por quatro partes (Santos, 2016: 15).

Após a consulta com o Obi, o Eséntáye prossegue com a criança no colo da mãe, com o pai ao lado, de frente para o Bábáláwo que está dirigindo a cerimônia. O Bábáláwo vai saudar Olódúmáre e todos os Òrìsà através da *mo jubá* (saudação) e invocará o poder de Orúnmílá Bábá Ifá para se fazer presente. As sementes Ikin<sup>14</sup> são a própria manifestação da presença de Orúnmílá Bábá Ifá<sup>15</sup>. O Bábáláwo usa Ikin Ifá para trazer o Odu de nascimento do recém-nascido. Para consultar Ikin Ifá, faz-se necessário o conhecimento da técnica, é preciso também ter os instrumentos da consulta. Além do Ikin Ifá, o Bábáláwo precisa está com seu Irofá<sup>16</sup>, com o Opón<sup>17</sup> Ifá e com o pó do iyèrosún para proceder com a ritualística do Eséntáye.

---

<sup>14</sup> Ikin é uma semente sagrada, e importante símbolo de Ifá, que conecta o ser humano com Orúnmílá-Ifá. De acordo com o OduIfá Iwori Meji, Orúnmílá substituiu-se com Ikin quando ele deixou a Terra (Aiye). No Odu Okanran Odi, diz-se que Orúnmílá não morreu, porque ele subiu em um pássaro gigante e voou direto para o Céu (Orún). Há diferença entre as palmeiras, onde há dois tipos, a palmeira comum que produz o óleo de palma e a palmeira que produz o vinho de palma. Quando um Bábáláwo avistar uma árvore sagrada desse tipo, de nome Ope onikin, ele amarra um pano branco em seu tronco e oferece alguns ingredientes para que a mesma produza boas sementes e perdure por muito tempo.

Nomeação dos Ikin Ifá:

- Oduso: Ikin com seis olhos, que é considerado o Ikin Rei.
- Oloju marun: Ikin com cinco olhos.
- Awinrin: Ikin com quatro olhos. Muito utilizado para todos os iniciados em Ifá.
- Osa: Ikin com três olhos.

Ikin é considerado o mais antigo e o mais importante instrumento de Ifá. Ele consiste em 16 nozes de palmeira, conhecida como òpè – Ifá (palmeira de Ifá). Cada fruto possui quatro olhos, e o Iorubá acredita que este tipo de noz de palmeira é sagrado para Ifá e por isso não pode ser usada para fabricar o dendê (epó). Os ikin são guardados em uma tigela de louça ou madeira que fica em um lugar específico da casa, denominado Ilé – Ifá, raramente são retiradas deste local, exceto para serem lavadas ou para purificação, o que ocorre ocasionalmente tanto para limpeza, quanto para potencializar seu asé. Entretanto, quando o sacerdote falece, o ikin pode ser removido do seu local e transferido para um parente, a transferência sempre envolve cerimônias de purificação. Os 16 Ikin Ifá são usados para o Bábáláwo Tefá, que é um Oráculo de Ifá de grande importância no Culto, pois ele decide grandes e importantes situações.

<sup>15</sup> Ifá é o nome que se dá ao oráculo, a uma divindade e a um culto. Ifá é um dos cultos tradicionais da Terra Iorubá, tal como é o Culto do Orisá. Em 1961, em Abidjan, na Costa do Marfim, aconteceu um Congresso de Estudos Teológicos que definiu uma série de cultos, crenças e práticas da África como “Religião Tradicional Africana” (Altuna, 1993: 369). Entendemos que Ifá está além do que possa ser identificado como religião. Ifá é também uma medicina, uma ciência ancestral e tradicional. Ifá versa sobre várias coisas, entre elas, o destino, a vida, a morte, o Universo, a vida social, os animais, as plantas, os espíritos, casamento, nascimento etc.

<sup>16</sup> Irofá quer dizer a sineta do Ifá. Um sino de madeira talhado no formato icônico de uma mulher ajoelhada em oração, ou como se estivesse parindo.

Dezesseis Ikin Ifá são segurados na mão esquerda do Bábálawo e batidos com a mão direita. A cada batida, o Bábálawo tentará pegar dois ikin ou um ikin. Se o Bábálawo pegar dois ikin, ele marcará um traço (I) no Opón Ifá, se ele pegar um ikin, marcará dois traços (II) no Opón Ifá. Oito batidas para capturar um ou dois ikin serão o suficiente para formar um Odu escrito no Opón Ifá. Os números de batidas podem ser mais, porque o Bábálawo pode não conseguir pegar um ou dois ikin. As batidas serão encerradas quando um Odu se formar/se escrever no Opón Ifá. Um Odu é literalmente parido pela batida que captura um ou dois ikin. No Eséntáye, o Bábálawo fará exatamente esse manejo com a finalidade de sacar o Odu de nascimento da criança. Os ikin são passados na criança e é solicitado ao Ifá que revele o Odu que orienta o destino do recém-nascido. Uma das exigências para realizar o Eséntáye para o recém-nascido é que ele não tenha sido colocado de pé sobre o chão. A criança não pode pisar no chão sem antes passar pelo Eséntáye. Isso porque Eséntáye também quer dizer “pisar na Terra/terra pela primeira vez”.

Eséntáye significa pisar e caminhar pelo mundo. Tal cerimônia traz à tona a ancestralidade e os Òrìsàs do recém-nascido para que tenha vida longa, saúde, paz e boa sorte. Para os Iorubá, a criança que nasce retorna ao mundo com o devido conselho de um dos seus antepassados e de Ifá. O Eséntáye possibilita que os pais escutem tais conselhos e orientem a criança no melhor caminho da vida. Ou seja, o caminho que ela mesma escolheu antecipadamente no Òrun. O Odu sacado através da consulta ao Ifá com os Ikin trará o nome do recém-nascido e informará aos pais o que a criança pode vestir, o que pode comer e beber, que tipo de trabalho pode exercer ou fazer no futuro. Informa também os compromissos que a criança terá, como se comportar, onde poderá viver e se a criança deverá ser um sacerdote ou sacerdotisa de Ifá e/ou Òrìsà.

Os nomes dados à criança na cerimônia do Eséntáye têm força de autenticar seu destino e possibilitar que ele aconteça como sua própria escolha. Os nomes geralmente contam a história da criança, ou fazem alusão à sua vida, o que escolheu fazer na Terra, características hereditárias, as relações metafísicas com os antepassados e Òrìsà etc. Por exemplo: o Odu revelado para o recém-nascido foi Ogunda Meji, um bom nome para este Odu é Ogunsina, que quer dizer “Ogún é meu caminho”, ou “Eu caminho com

---

<sup>17</sup> Opón Ifá é uma tábula redonda ou quadrada, já mostrada aqui em foto, usada pelos Bábálawos para escrever Ifá, proceder com ritos e realizar medicinas diversas. O Opó Ifá representa o mundo, o Universo onde a vida acontece.

Ogún”. O Odu Ogunda Meji é um Odu relacionado ao òrìsà Ogún, um nome de Ogún foi dado para lembrar a criança que Ogún é o caminho dela. Muitas perguntas são feitas ao Oráculo para chegar a uma conclusão acerca do nome, dos tabus e das orientações que serão dadas a criança.

**Figura 6** — Criança pisa na terra de Ifá



Momento que a criança pisa na terra de Ifá nas linhas escritas que tecem seu destino.

Após o Odu da criança ser sacado, a cerimônia do Eséntáye se desenvolve com o Bábáláwo contando o Èsé<sup>18</sup> (narrativa/história/mito) que versa sobre a vinda da criança do Òrun (Céu) para o Aiye (Terra). São o Odu de nascimento do recém-nascido e o Èsé contado pelo Bábáláwo que vão possibilitar que ele instrua a família acerca do destino da criança. A palavra Iorubá para destino é *Ipin* e não se trata de algo fechado obsoleto. A própria noção de Ifá como aquele que tece as linhas do destino rompe com o determinismo. Porque linha é também fluxo e, nesse sentido, ela é movente. O destino de uma pessoa, desde a perspectiva do Ifá, está relacionado àquilo que ela é capaz de inventar sobre si e para si. Ou seja, não é algo estático, fechado, o destino de uma pessoa obedece os fluxos da vida e das escolhas de cada um. O Bábáláwo explica o sentido do Èsé e aponta horizontes para a vida da criança. Ele também concede à criança os ewós (tabus/proibições). Os ewós são fundamentais, porque tratam das coisas que o recém-nascido não poderá fazer.

O Eséntáye fornece à família uma análise detalhada do caráter predestinado do recém-nascido, forças morais, falhas éticas, ambições, grandes transições de vida, idade e necessidades específicas em um esforço para alavancar os pais sobre as melhores maneiras de criar filhos no meio de uma sociedade volátil, hipercapitalista e intolerante. Eséntáye também oferece às crianças um repositório muito necessário de auto-estima e dignidade. O efeito psicológico e sociológico do Eséntáye nas crianças é muito positivo e revela o caminho para a prosperidade e o sucesso em toda a diversidade das fases da sua vida. O Iorubá entende, como sucesso e prosperidade, poder viver as escolhas que o eniyan (ser humano) fez no Òrun, à sua maneira. Compete a cada eniyan escolher como ele deseja viver suas próprias escolhas.

---

<sup>18</sup> Èsé é o poema, a narrativa e/ou a história que os Bábáláwos contam, após sacarem o Odu nos oráculos de Ifá. O Èsé é uma narrativa atemporal, vale para qualquer tempo. Compete ao Bábáláwo traduzir essas narrativas na vida do consulente e/ou devoto de Ifá. Para Abímbólá (1977) “o que sabemos no momento é que, entre os Iorubás, Ifá foi tão intimamente identificado com a mitologia, folclore, medicina popular, história, religião e sistemas de valores da cultura, que é quase sinônimo da própria Cultura Iorubá” (Abímbólá, 1977: 22).

**Figura 7 — Os pés que pisam no Opón**



Os pés que pisam no Opón, no ritual do Eséntaiye, reconhecem as linhas que tecem seu destino.

## **Entre linhas, traços e fluxos de existência**

A escrita, a narrativa e a descrição são um exercício antropológico. Nesse sentido, o que se faz com desenhos, linhas, rabiscos e traços habita de certa forma o fazer antropológico. A escrita do antropólogo é antecipada por seus rabiscos, por suas linhas diversas no seu diário de campo. Escrever é escrever a si mesmo, ou melhor, é capturar o instante do outro, dos outros, através da captura do olhar, da percepção, da sensação, da produção de si. Os antropólogos gostam de escrever e rabiscar enquanto ensaiam suas escritas propriamente (Kofes, 2002). Gostam também de narrar o que escutam, o que captam para se fazerem entendidos. Essas narrativas que saem pela voz, pelo canto da boca, elas em si se compõem de linhas. Narrar é também escrever e, de igual maneira, perpassa linhas que deliberam fluxos. Ainda retomando as questões que Kofes (2002) apontou, vale ressaltar que indagar “o que fazemos na antropologia” parece ser um tema ainda instigante. Teorizamos e narramos para além da descrição que pode soar problemática em primeiro plano. Eu diria que estamos fazendo linhas/traços o tempo todo. Rabiscamos enquanto procuramos as palavras certas para dizer sobre os temas da nossa pesquisa. Para Ingold (2022), os humanos e também os não-humanos também fazem linhas, enquanto se preparam para estabelecer comunicações. Mesmo quando a comunicação está estabelecida, seguem tecendo linhas.

O psicanalista britânico Donald Woods Winnicott fundamentou sua clínica na espontaneidade e na criatividade. Na clínica com crianças, Winnicott desenvolveu uma concepção única do brincar. O brincar de Winnicott é espontâneo, criativo e prazeroso. Na sua clínica, a criança e o psicanalista precisam ter disposição para brincar e rabiscar. Winnicott, para estabelecer contato com um paciente infantil, elaborou o “jogo do rabisco”. O “jogo do rabisco” é a forma que Winnicott encontrou para acolher a criança na primeira consulta e realizar o que podemos chamar de um primeiro diagnóstico. Para Winnicott, papel, lápis e rabiscos, desenhos, podem comunicar questões da criança que não escapam através da fala dela. Em relação ao “jogo de rabisco”, Winnicott (1994) ensina sua técnica:

Em um momento adequado, após a chegada do paciente, geralmente após pedir ao genitor que o acompanha para ir para a sala de espera, digo à criança: “Vamos jogar alguma coisa. Sei o que gostaria de

jogar e vou lhe mostrar”. Há uma mesa entre a criança e eu, com papel e dois lápis. Primeiro, apanho um pouco de papel e rasgo as folhas ao meio, dando a impressão de que o que estamos fazendo não é freneticamente importante, então começo a explicar. Digo: “Este jogo que gosto de jogar não tem regras. Pego apenas o meu lápis e faço assim...” e provavelmente aperto os olhos e faço um rabisco às cegas. Prossigo com a explicação e digo: “Mostre-me se se parece com alguma coisa a você, ou se pode transformá-lo em algo; depois, faça o mesmo comigo e verei se posso fazer algo com o seu rabisco”. (Winnicott, 1994: 232).

Winnicott possibilita a criança participar da significância dos rabiscos que ele também chama de desenho. Com os rabiscos, Winnicott conseguia tecer narrativas e textos com as crianças. Para escrever rabiscamos, de certa forma estamos sempre rabiscando, tal como as crianças de Winnicott. Os antropólogos também fazem rabiscos no seu diário de campo, fazem desenhos e escrevem de forma livre seus apontamentos e o que escutaram dos seus interlocutores. Para Bateson (2006) citado por Kofes (2020), há dois métodos, diríamos, de organização do material da escrita antropológica. Os dois métodos são: “um pelo uso de técnicas artísticas, outro pelo uso de técnicas científicas” (Kofes, 2020: 14). Enquanto no método artístico, as palavras, os rabiscos, os desenhos, as linhas, são capturados mais pela relevância sonora, imagética e sensitiva, no método científico as palavras obedecem o sentido do dicionário.

Os Bábálawos também possuem sua escrita própria, seus rabiscos. A escrita cósmica dos Bábálawos de Ifá é composta por dois traços: I e II. Ifá escreve através de traços/linhas. É uma escrita cósmica, uma vez que os Bábálawos, para fazer a leitura dessas linhas, necessitam ser iniciados no Culto de Ifá, passar por uma série de ritos e aprender as narrativas/mitos com os mais velhos. Os mitos que são as narrativas do Ifá ensinam as pessoas através dos Odu. Os Odu são os dizeres cósmicos, oriundos do Céu (Òrun). Eles são cósmicos, porque são ditos por Ifá através dos Bábálawos, porém, são também profundamente terrenos. Terrenos, porque Ifá se encarrega de narrar em suas histórias/mitos as questões cruciais da materialidade da vida.

Para Ingold (2015) todo ser vivo é percorrido por um feixe de linhas, muitas linhas<sup>19</sup>. A vida é uma implicação de linhas. Diferente da vida de bolhas, tomada por volume, densidade e massa, a vida de linhas tem torção, flexão e vivacidade. As bolhas

---

<sup>19</sup> “Descrever a malha é partir da premissa de que todo ser vivo é uma linha ou, melhor, um feixe de linhas” (INGOLD, 2015: 3).

forneem materiais, enquanto as linhas forneem vida. As bolhas territorializam enquanto as linhas desterritorializam. As linhas surgem quando se escapa do monopólio das bolhas. A vida surge com as linhas e, em linhas (entre-linhas), tecemos a vida e as nossas relações. Embora as bolhas também estejam por todos os lados, pareem ser as linhas que melhor tecem as coisas da vida (Ingold, 2015). Para Ingold (2022: 112), “o mundo habitado é um *meshwork* [emaranhado] reticulado, formado de tais trilhas, que estão continuamente sendo tecidas conforme a vida continua ao longo delas”.

As linhas são tecidas em emaranhados (*meshworks*), transformando a maneira como os *eniyán* (seres humanos) pensam e tecem a vida e os lugares por onde circulam. A vida em linhas encarrega-se de produzir uma realidade de emaranhado (*meshwork*). Ela disponibiliza emaranhados de afetos ou malhas relacionais, que se encarregam da vida com os outros (KOFES, 20022; INGOLD, 2022). A vida com os outros em *meshwork* libera o destino de qualquer determinismo. Porque os emaranhados tecidos se inserem em movimentos e fluidez, desocupados de qualquer fixidez. Trata-se de relações, ou melhor, dos vínculos que os *eniyán* (seres humanos) tecem durante a vida, que tornam possível elaborar sua própria existência e destino à sua maneira, distante de que qualquer determinismo. Ingold (2022) entende que:

[...] cada relação é uma linha numa *meshwork* de trilhas entretecidas. Contar uma história, então, é relacionar, na narrativa, as ocorrências do passado, retrazendo um caminho pelo mundo que outros, pegando recursivamente os fios das vidas passadas, podem seguir no processo de fiar as suas próprias (Ingold, 2022: 119).

No Ifá, a criança que nasce é reconhecida pisando em traços de linhas, nas malhas da própria vida. Essas linhas, escritas como Odu, contêm os segredos acerca do destino da criança, que serão revelados através do ritual do Eséntáye. O destino então é aquilo que está escrito através das linhas do Odu. Linhas que traduzem a vida e marcam a trajetória inicial da criança. A criança pisa nas linhas para registrar sua chegada no mundo. O que está escrito nas linhas do Ifá, no Odu, realiza uma dupla confirmação: confirma-se que a criança teve seu destino (*ipin*) oriundo do Céu (*Òrún*) revelado na Terra (*Aiye*) e que, além disso, poderá iniciar sua própria caminhada/trajetória na Terra.

**Figura 8 — Tocar os pés no Odué**



Tocar os pés no Odué reconhecer as linhas do seu destino.

Ao visualizar as linhas da criança no Opón Ifá o Bábálawo capacitado visualiza mais do que um texto: escuta sons, visualiza paisagens, emaranhados de relações, captura detalhes da jornada da vida do recém-nascido. A cerimônia do Eséntáye é um diálogo com a ancestralidade da criança, com os vivos e os mortos. As linhas/traços que são grafados no Opón Ifá tornam-se história que fundamenta a vida e a existência. O Opón Ifá funciona como a superfície onde linhas/traços se escrevem. A escrita do Ifá é composta de linhas e superfícies. A superfície, no Opón Ifá feito de madeira, representa o local onde a terra se encontra, é também o Universo que reúne o todo. Pisar a terra, no Ifá, o pó do iyerosun, é pisar a superfície onde as linhas da vida, da existência, serão escritas para serem identificadas. O recém-nascido pisa sobre as linhas/traços sobre a superfície para ter sua vida revelada. Ingold (2022: 65), ao mencionar as linhas e a

superfície, informa que “não pode haver uma história da linha que também não trate das relações mutáveis entre linhas e superfícies”.

Os dedos traçam a história feita de linhas que se inscrevem no Opón Ifá. Ao abordar o traço como um tipo de linha, Ingold (2022) informa que a maioria dos traços enquadra-se em dois tipos, ou seja, eles podem ser aditivos ou redutivos. Linhas desenhadas com um carvão sobre um papel, ou com um giz sobre um quadro negro são linhas aditivas. Já as linhas que são raspadas, talhadas ou grafadas são redutivas (Ingold, 2022). Nós humanos somos fabricantes de fios e produtores de traços com as mãos. Vejam bem: os Bábálawos fazem traços redutivos com os dedos no Opón Ifá. No Ifá os dedos médios e anelar da mão direita fazem traços. Somente esses dois dedos, o médio e o anelar da mão direita, podem ser utilizados para fazer os traços do Ifá. A mão direita no Ifá representa o lado direito, onde as forças de luz denominadas Òrìsà se fazem presentes. A mão direita é a mão da claridade, da luz, a mão que possibilita o conhecimento, a clareza. A mão esquerda se reporta à escuridão, aos ajódògúns, que são as forças contrárias da luz, dos Òrìsà<sup>20</sup>. Essas forças da direita e da esquerda, da luz e da escuridão, do dia e da noite etc. não são rivais, são complementares, uma vez que ambas conduzem os princípios básicos do Universo.

Para Heidegger (2005), compreender a existência é compreender o mundo, uma vez que a relação com o mundo é uma relação consigo mesmo. A questão em torno da existência é a relação, ou seja, como nos relacionamos com o mundo. Isso porque o mundo também é emaranhado como a vida, formando um *meshwork* diverso, seja de afeto, de amor, de parceria, de amizade, de trabalho etc. São os emaranhados diversos de relações (Ingold, 2022). O ritual do Eséntáye, dentro da Tradição Iorubá, não é um batismo, ou uma forma de limpar a criança do pecado original. O ritual do Eséntáye é a maneira pela qual a criança se liga mais fortemente aos seus antepassados e Òrìsàs. É

---

<sup>20</sup> Robert Hertz em “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”, demonstrou que a simples oposição entre a mão direita e a mão esquerda está carregada de significados culturais, embasando divisões e hierarquias sociais. Hertz (1980: 100), referindo-se à oposição entre a mão direita e a mão esquerda, salienta: “Para a mão direita, vão as honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas: ela age, ordena e toma. A mão esquerda, ao contrário, é desprezada e reduzida ao papel de uma humilde auxiliar: sozinha nada pode fazer; ela ajuda, ela apóia, ela segura. A mão direita é o símbolo e o modelo de toda aristocracia, a mão esquerda de todas as pessoas comuns”. No Ifá, a mão direita e todo lado direito do corpo representam o masculino, o claro, o dia, a luz, as forças Òrìsà. A mão esquerda e todo lado esquerdo do corpo representa o feminino, o escuro, a noite, as trevas, as forças Ajódògún. Diferentemente da perspectiva de Hertz, que visualiza a oposição da mão direita e da mão esquerda, no Ifá, apesar das diferenças, ela conseguem dar as mãos e entender que necessitam uma da outra.

também como, a partir da noção de vida e de mundo herdada dos seus ancestrais, ela pode traduzir seu destino, ou seja, sua existência. Ifá se desenha e se escreve em traços. Trata-se do desenho, da escrita e dos traços que possibilita um destino, uma existência por vir. Para os Iorubá, o que a criança assumirá na vida é decidido no ritual do Eséntáye. Todos os presentes no ritual são testemunhos e co-responsáveis por ajudar a criança a realizar seu destino. Essa co-responsabilidade é, no dizer de Ingold, ecológica<sup>21</sup>, porque são “relações ao longo dos seus caminhos de vida diversamente traçados” (Ingold, 2022: 132).

Aproximar destino e existência não é uma tarefa fácil, uma vez que o entendimento de destino no Ocidente não se traduz de igual maneira para os Iorubás. A palavra *ipin*, do iorubá, significa destino, entendido como aquilo que se revela para a pessoa diante de Ifá. Isso porque Ifá é chamado de *Eleripin*, que pode ser compreendido como “conhecedor de destinos”. Ifá é o Òrìsà que conhece o destino das pessoas e por conhecê-lo, é capaz de revelá-lo. A revelação desse destino não se dá de forma estática, parálitica e/ou estagnada. Ifá revela um código de existência chamado Odú, um desenho escrito através de traços. Os traços não estão fechados em si, eles estão abertos possibilitando os fluxos da existência de alguém. Isso quer dizer que a pessoa, enquanto vive, precisa traduzir à sua maneira o destino (*ipin*) que foi conhecido, seja pelo Eséntáye, ou pelos ritos de iniciação no Ifá.

Os pais têm papel fundamental na tradução do código de existência da criança, ou seja, o Odu. O Odu é como um mapa e, tal como diz Ingold (2022), “seguir o enredo é como navegar com o mapa. Porém, o mapa apaga a memória. (...). Todavia o mapa em si não dá qualquer testemunho dessas jornadas” (Ingold, 2022: 50). Embora os pais e a criança tenham um mapa na mão, ele não é garantia de sucesso algum. Isso porque “o mapa elimina os traços das práticas que os produziram, criando a impressão de que a estrutura do mapa flui diretamente da estrutura do mundo” (Ingold, 2022: 50-51). A criança precisa ocupar o mundo, existir no mundo para que seu mapa/seu código de existência seja traduzido por ela mesma. Por mais que os pais, a criança e o próprio Bábálawo tenham o mapa, ou seja, o Odú, a criança precisa encarnar profundamente no mundo<sup>22</sup>. Encarnar profundamente no mundo é o viver, para além de qualquer coisa pré-

---

<sup>21</sup> Para Ingold (2022: 132), “ecologia, resumindo, é o estudo da vida das linhas”.

<sup>22</sup> Para Merleau-Ponty (2012: 224): “o mundo não existe apenas para mim, mas para tudo o que, nele, acena para ele. Há uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a

definida<sup>23</sup>. A encarnabilidade do mundo, para os eniyan (seres humanos), reúne sua própria existência, sua vida, sua corporalidade. Mundo e corpo aqui assumem um lugar-comum, porque o corpo é o micro-mundo da vida. Ifá não trata de pré-definição, de igual maneira, nada está predestinado<sup>24</sup>. Ifá funciona como uma espécie de voz que serve para recordar aos humanos as escolhas e/ou intenções que eles tiveram ao desejarem vir para a Terra. Na cosmopercepção Iorubá, vir para a Terra (Aiye) também é fruto de um desejo que o *enyán* (seres humanos) deliberam por conta própria e risco.

Os pais poderão contar com o Bábálawo ou a Iyáláwo que procedeu os ritos, porém, compete aos pais e à família traduzir para a criança seus caminhos e a encaminhar na senda do seu destino. Algumas crianças podem, por exemplo, apresentar no Ésentáye o destino de se tornar Bábálawo ou Iyáláwo de Ifá. Essas crianças podem estar ligadas a uma linhagem de Bábálawos e, em função disso, seus antepassados solicitam que ela continue o caminho deles. Mas nem sempre isso ocorre, pode acontecer da criança não pertencer a nenhuma linhagem de Bábálawos e isso ser apontado no destino dela. Quando ocorre esse tipo de revelação na cerimônia do Ésentáye na Tradição Iorubá, os pais encaminham a criança, quando atinge a idade de sete anos, à casa de um Bábálawo para que ela torne aprendiz. A criança vai viver com seu mestre Bábálawo e aprender com ele os conhecimentos acerca do Ifá. Esse percurso pode levar dez anos, vai depender do desempenho da criança. Ela poderá ir de quando em vez visitar sua família, porém a família só a aceitará de volta depois de ter concluído seu percurso. A família não admite que a criança desista do seu destino, porque isso traria má sorte a todos.

---

generalização de meu corpo, a percepção do outro. Percebo comportamentos imersos no mesmo mundo que eu, porque o mundo que percebo arrasta ainda comigo minha corporeidade, porque minha percepção é impacto do mundo sobre mim e influência dos meus gestos sobre ele, de modo que, entre as coisas visadas pelos gestos do adormecido – e esses gestos mesmos, na medida em que ambos fazem parte do meu campo”.

<sup>23</sup> Refiro-me à noção de *consciência encarnada*, proposta pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Essa consciência encarnada, conforme Merleau-Ponty (2015) presenteia-se no mundo pelo corpo. Ifá é uma ontologia e por mais que ele possa revelar um código ancestral (Odu) acerca da vida de uma pessoa, não pode a separar do mundo. Para Merleau-Ponty (2015), é exatamente essa experiência fenomenológica do mundo que tornará possível a um ser humano encarnar e viver profundamente sua vida. Essa existência só pode advir como o “ser-no-mundo pelo corpo” (Merleau-Ponty, 2015).

<sup>24</sup> Yunusa Kehinde Salami (2007), no artigo *Predestinação e a Metafísica da Identidade: um Estudo de Caso Iorubá*, aborda questões fundamentais do ponto de vista filosófico, acerca da noção de predestinação na Tradição Iorubá.

## **Conclusão**

Pessoas são feitas de linhas, vai afirmar Ingold (2022), logo são feitas de traços e fluxos. As linhas são livres, embora possam ser amarradas e se tornar nós. As linhas também ultrapassam fronteiras, ainda que possam ser feitas para amarrar e prender. Na epopéia das linhas, existem prós e contras, assim como existem nas bolhas. Entre linhas e bolhas, como situou Ingold (2015), há uma combinação. Para o antropólogo, a vida é exatamente a combinação de bolhas e linhas. Essa combinação é que permite a pluralidade da vida. Ou seja, os acontecimentos e as coisas podem até ser definidas, ou capturadas antecipadamente. No entanto, podem também ser consequência de devires, de fluxos, do inesperado. Para o filósofo francês Gilbert Simondon, o ser “não possui uma unidade de identidade que é aquela do estado estável dentro da qual alguma transformação não é possível, o ser possui uma unidade transdutiva” (Simondon, 1964: 29). Bolhas que territorializam e linhas que desterritorializam, isso parece ser o ditame da própria vida, como o “nem isso, nem aquilo” do músico Ronaldo Garcia. Nem isso, nem aquilo, porque também pode ser aquilo outro. Não definir, não fechar, não encerrar as possibilidades nas representações definidas e unicamente possíveis. Ifá está o tempo todo ensinando que os fluxos e a fluidez são a base dessa vida antecipadamente escolhida no Òrun (Céu), mas que precisam se realizar, se fundamentar no Aiye (Terra).

Assim, o presente artigo pode mostrar, através do ritual do Ésentáye da Tradição de Ifá da Nigéria Iorubá, que linhas/traços na escrita de Ifá produzem o que o filósofo francês Gilbert Simondon ousou chamar de “transdução”. Ifá faz uma operação, ele mesmo é um operador, neste sentido, sua tecnologia ocasiona uma transdução acerca da vida do indivíduo. Por transdução, podemos entender “uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade é propagada passo a passo dentro de um domínio” (Simondon, 1989: 49). Refere-se, grosso modo, ao processo de individuação e/ou de como o indivíduo é modelado<sup>25</sup>. Ou seja, a transdução tem a ver com a própria gênese do indivíduo em relação a sua realidade pré-individual.

A cosmopercepção Iorubá entende que, antes dos *eniyan* (seres humanos) passarem na casa de Ifá e sacarem seus destinos, uma existência pré-individual faria

---

<sup>25</sup> Para Simondon (1964: 29) “o ser só é se vier a ser, quer dizer, estruturando-se em diversos domínios de individuação (físico, biológico, psicossocial, mas também em um certo sentido, tecnologicamente), sob o golpe de operações”.

com ele o percurso antecipado da sua jornada no Òrun. Quando ele chega à casa de Ifá, seu Odu é sacado, conectando assim a realidade pré-individual e a constituição da sua individuação a partir da configuração do destino que Ifá produz mediante as escolhas que o individuo mesmo fez. Ifá é prenúncio de movimento e transformação, já que ele mesmo assume o sentido de destino, ou ainda, aquele que revela o destino de alguém. O destino de uma pessoa é Ifá e, eu diria, a vida e a existência de uma pessoa é Ifá. Ifá funciona como uma operação, uma operação transdutiva para fazer devir o ser. O que Ifá não faz na sua noção de destino/destinação é fechar o ser em si mesmo, mas compreender que os fluxos da existência se dão em camadas, em malhas, em fases, em proporções múltiplas que possibilitam a continuidade<sup>26</sup>.

Ifá revela o processo transdutivo, anuncia suas possibilidades, mas somente o indivíduo poderá por conta própria e risco tornar sua vida, sua existência, alguma coisa. Ifá é transdutivo exatamente porque é ele quem permite uma passagem – cosmos –, a da manifestação da vida invisível na vida visível. Então podemos dizer que Ifá é uma ontologia, uma ontologia da existência. As linhas traçam destinos, tornando possível a continuidade. Elas também deliberam as múltiplas possibilidades de existência, tal como vimos a partir do ritual do Ésentáye da Tradição de Ifá.

O artigo pretendeu elucidar ou apontar reflexões em torno das linhas/traços e fluxos de existência, tendo como pano de fundo o ritual do Ésentáye. Enquanto o Ifá tensiona a Antropologia e as questões de mundo, um saber outro se produz. Ifá tensiona a Antropologia naquilo que Ifá mesmo tem de diferente. Sua diferença é poder pensar o mundo de uma maneira outra, que foge ao costumeiro. Ifá tensiona a Antropologia como qualquer outra Tradição de África que, ao indagar pressupostos de mundo estabelecidos dentro da lógica ocidental, disponibiliza outras formas de pensar os mundos. Ifá nesse sentido é ele mesmo uma ciência de mundo(s). É ele mesmo um sentido de mundo ou uma forma de viver o mundo. O mundo em si é uma multiplicidade de mundos, de formas e estilos de vida, de acesso e de possibilidades.

Urge ao meu ver, não esgotar o diálogo entre Ifá e Antropologia, mas prosseguir, tornando possível que tal diálogo produza outra ontologia, outra antropologia e claro, outras obrigações. Da minha parte, tenho feito o possível para

---

<sup>26</sup> Conforme Simondon (1964: 229), “o ser enquanto ser se dá todo inteiro em cada uma das suas fases, mas sempre com uma reserva de devir”.

colocar Ifá dentro do debate antropológico e permitir esse diálogo tranquilo. Diálogo este que possa suceder a partir do encontro do Ifá com a Antropologia. Ifá é uma antropologia, uma antropologia da existência dos seres. Se a partir do ritual do Ésentáye podemos compreender as linhas que tecem a vida, o destino dos seres humanos, o Ifá na sua totalidade permite entendermos a vida como um todo, a partir de um dos sistemas de mundo mais antigos da humanidade.

Por fim, obsta que o estudo das linhas/traços, tão presente no Ifá e que é um foco de estudo para a antropologia que se baseia no trabalho do antropólogo Tim Ingold, possa avançar na compreensão de como as linhas tem tecido nossas vidas e como nossas vidas tecem as linhas. Se para Ingold, a vida e as pessoas são feitas de linhas, de igual maneira, Ifá é o que se inscreve o tempo todo usando as linhas dos traços na areia do pó do iyerosun. Ifá é uma ciência antiga, uma ciência tecida em linhas, costuradas nas linhas, traçadas no pó e nas linhas invisíveis que compõe as rotas cósmicas por onde história seguem indo e vindo. Todo ser humano é Òrìsà, nascemos e morremos Òrìsà, por isso resgatar a sabedoria antiga que é Ifá oriundo da terra Iorubá, pode nos ajudar a conhecer cada vez mais o sentido mesmo da nossa existência e da nossa estadia no mundo.

## REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1993.
- ABÍMBÓLÁ, Wande. *Ifa Divination Poetry*. Lagos: NOK Publisher Ltda, 1977.
- BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita. *Revista Religião e Sociedade*, v. 6, 1980.
- INGOLD, TIM. *The Life of Lines*. London: Routledge, 2015.
- INGOLD, TIM. *Linhas — Uma Breve História*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.
- KOFES, Suely. As grafias - traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos - como perturbação no conhecimento antropológico. *Revista de @ntropologia da UFSCar (R@U)*, Florianópolis, v. 12, n. 2, jul./dez. 2020.  
<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/345/301> Acesso em: 15 jan. 2023.
- KOFES, Suely. Grafias de vida e morte, e ishi como um meshwork. *Fronteira*, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 4, jan./jul. 2022.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SALAMI, Yunusa Kehinde. Predestinação e a metafísica da identidade: Um estudo de caso Iorubá. *Afro-Ásia*, Salvador, 35, p. 263-279, 2007.  
<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21133/13721> Acesso em: 08 mai. 2022.
- SANTOS, Orlado J. dos. *Obi, Òrìsà da boa sorte*. São Paulo: Omo Oduwa, 2016.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.
- SIMONDON, Gilbert. *L'Individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF. Coll. Épiméthée, 1964.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- WINNICOTT, Clare. *Explorações Psicanalíticas*: Donald Woods Winnicott. Porto Alegre: Artmed, 1994.