

Conhecimento e memória no culto de Egum: A confecção da casa-corpo da morte

STELA GUEDES CAPUTO

Resumo

Existem muitas maneiras de homens e mulheres se relacionarem com a morte. Mia Couto (2002) diz “O morto amado não cessa de morrer”, revelando uma agonia que condena os que sobrevivem ao ente querido. Mas nos terreiros de Egum (o espírito ancestral), a morte não traz nem a agonia e nem a tristeza porque o morto amado volta para sua família e seu Egbé (comunidade). Para aparecer, o espírito precisa de uma roupa sagrada, a Opá. Só os grandes sacerdotes podem não só invocar o morto e trazê-lo de volta, como também tecer sua roupa, temporária morada do parente morto enquanto ele está entre os vivos. Pedro Roberto dos Santos, 40 anos, é pai de Felipe dos Santos, de 15. Ambos são artesãos dessa roupa sagrada. O objetivo desse trabalho é partilhar um pouco desse saber que circula nos terreiros, entendidos aqui como redes de conhecimentos.

Palavras-chave

Cultura, educação, candomblé, arte, morte

Knowledge and memories from the Egum cult: The confection of the death's body-home.

Abstract

There are many ways that man and woman are related with death. For Mia Couto (2002): “A dead loved can not cease death” showing us the pain to those who live and survive on. But in the Candomblé of *Egum* (the ancestral spirit) these particular death does not bring us any agony or sadness because the dead back to his family and his *Egbé* (community). In order to reveal himself to us the spirit needs a special sacred outfit: the Opá. Just the *Ojés* can call him through the worlds and he must weave the sacred outfit, temporary body for the dead man among the living. Pedro Roberto dos Santos 40 year old is father to Felipe dos Santos fifteen year old and both make outfits to these occasions. The objective of these research is to share some of the knowledge around in candomblé of *Egum*s.

Keywords (tags): culture, education, candomblé, art, death.

Introdução: sobre Orixás e Eguns

Talvez não se possa dizer a quantidade exata de homens, mulheres e crianças africanas arrancados de seu continente e trazidos como escravos para o Brasil. O sociólogo francês Roger Bastide, no livro “As religiões Africanas no Brasil”, publicado em 1971, por exemplo, menciona um “acordo em relação a uma quantia aproximada de 3 milhões e meio de negros chegados ao Brasil desde os primórdios da colonização até o fim do tráfico legal ou clandestino” (p. 53). Já em 1985, no livro “Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil”, Edgar Robert Conrad, vai estimar em mais de cinco milhões o número de africanos escravizados trazidos para o Brasil, entre 1525 e 1851. Se a dimensão for o continente americano como um todo, Ellis Cashmore, diz que: “antes do fim do tráfico de escravos em meados do século XIX, cerca de 12 a 15 milhões de africanos já haviam sido transportados para países da América do Norte, Central ou do Sul para trabalhar como escravos”. (2000, p. 189).

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, Deuses, arte, comida, tempo, educação. Enfim, com suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros e negras que, neste caso, sequestrados e sequestradas de suas terras, levaram consigo suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no nosso país.

A antropóloga Juana Elbein dos Santos explica que os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola foram trazidos para o Brasil durante o período da conquista e do desbravamento da colônia e espalhados em pequenos grupos por imensos territórios nos Estados do Rio, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais, numa época de comunicações difíceis e com centros urbanos começando a nascer (1986, p. 31). Já os Nagôs¹, diz Santos, foram trazidos durante o último período da escravidão e concentrados em zonas urbanas em pleno apogeu dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife. Segundo esta pesquisadora, o comércio intenso entre Bahia e a Costa africana manteve os Nagôs do Brasil em contato permanente com suas terras de origem. Do ponto de vista histórico isso é muito importante porque contextualiza o fato da maioria

¹Todos os diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yoru baland*, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô, originados de diferentes reinos como os Ketu, Sabe, Oyó, Egbá, Egbado, Ijesa, Ijebu. O idioma é também chamado de Yorubá. (Ver: Santos, 1986, p. 29). Todos os povos de origem Yorubá foram chamados de Nagô pelos franceses (p. 30).

dos terreiros de candomblé no Brasil ser de tradição nagô e porque justamente este candomblé tenha se perpetuado mais entre nós.

Assim, chegava ao Brasil uma tradição vivenciada, sobretudo, no culto aos ancestrais e aos Orixás, chamada em Pernambuco de Xangô e na Bahia de Candomblé que acabou sendo o nome que aglutinou várias expressões religiosas de diferentes grupos africanos. Berkenbrok, (1997), esclarece que do ponto de vista histórico a África é o campo de origem e o Brasil, o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Religiões africanas, de acordo com ele, formam a base, a partir da qual se desenvolveram estas religiões no Brasil. Este desenvolvimento posterior, explica, é influenciado por diversos fatores, tanto de outras religiões (cristianismo, religiões dos indígenas, espiritismo), como influências contextuais (situação de escravidão, proibição da prática de religiões africanas, falta de pessoas iniciadas/formadas, etc).

Prandi (2003) afirma que, desde o início, as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas², ou seja, estabeleceram paralelismos entre os Orixás e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja. Assim, de acordo com Prandi, aconteceu com o candomblé da Bahia, o Xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações, todas elas, diz Prandi, arroladas pelo IBGE sob o nome único e mais conhecido: candomblé³, religião afro-brasileira na qual se pratica o culto aos Orixás. Contudo, o candomblé não cultua “apenas” os Orixás. Cultua também os Eguns.

A prática dessa religião acontece em espaços chamados de Ilê (casa, em yorubá), roça, egbé (comunidade, sociedade) ou terreiro. Mas são terreiros distintos. Há casas específicas de culto aos Orixás e casas específicas de culto aos Eguns. Há diversas definições e explicações para o que sejam os Orixás. Para Verger, por exemplo, “O Orixá é uma força pura, axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles”. (Verger, 2002, p.19). Santos explica que alguns autores sustentam que os Orixás são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de

² Não farei essa discussão aqui, mas no texto “A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)”, em: “Trabalho livre, trabalho escravo”, de Douglas Cole Libby e Júnia Ferreira Furtado (org), SP: Annablume (2006), o historiador Robert Slenes, professor da Unicamp, faz interessante abordagem sobre os cultos Kimpassi, sociedades iniciáticas secretas entre muitos grupos kongo (povos do baixo rio Zaire de Luanda). Slenes menciona um comportamento de combinação singular entre os Kimpassi quando em situações de mistura étnica que, estudado mais detidamente, pode fornecer novas perspectivas para o que no Brasil se habituou a tratar por sincretismo.

³ A palavra candomblé provém provavelmente de “candom”, uma espécie de tambor. A terminação “blé” não é conhecida nas línguas sudanesas e seria provavelmente uma corruptela da língua no Brasil. (Berkenbrok,1998).

sua dinastia e de ancestrs familiares passaram a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. Esta pesquisadora ressalta, no entanto, que não é seu propósito discutir uma possível hipótese de uma longínqua gênese humana dos Orixás. E diz:

Abrir uma discussão sobre a origem humana das divindades seria debater a gênese das teogonias⁴, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo ou da psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. São os deuses uma realidade extra-humana inapreensível ou projeções de nossas necessidades individuais e/ou coletivas? Insistimos em que não cabe aqui tomar posição a respeito. (Santos, 1993, p.103).

Santos frisa também que os Orixás estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu axé foram emanações diretas de Olorun (o Deus supremo no candomblé). Já os ancestrs (os Eguns) estão associados à história dos seres humanos. “Pertencem a categorias diferentes: os Orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrs, à estrutura da sociedade”. (Idem, p.102).

O Egum é o antepassado, o morto masculino, importante para a família. Ainda sobre as diferenças entre este tipo de culto e o culto dos Orixás, posso dizer o seguinte: no candomblé de Orixá ocorre o fenômeno da incorporação, ou possessão. O Orixá se manifesta em uma pessoa. O Egum não incorpora. De acordo com a tradição, o espírito, depois de disciplinado, recebe a roupa ritual, considerada sagrada e chamada de Eku na Nigéria ou Opá⁵ na Bahia. É coberto por esta roupa colorida, composta de várias tiras, adornada com muitos bordados e espelhos, que o Egum aparece no terreiro. O morto precisa apenas da roupa sagrada para voltar. Por isso costuma-se dizer entre os adeptos “onde está a roupa, aí está o Egum”. Contudo, há correntes dentro do próprio culto que afirmam a existência do transe, ou seja, também o Egum necessitaria de um corpo humano para se manifestar.

O terreiro de Laelson Vitoriano dos Santos, o Babá Onila⁶, é absolutamente partidário da primeira tese. Para ele e sua casa, não há ninguém dentro da roupa, a não ser a própria morte manifestada.

Entendo os terreiros como espaços de circulação de conhecimentos. Nesses espaços, importantes elementos das culturas africanas são partilhados, aprendidos e ensinados por adultos e crianças (inclusive a língua yorubá). Nesse

⁴ Teogonia: o conjunto de divindades que forma um sistema religioso. Teologia: doutrina acerca das coisas divinas.

⁵ Nos preceitos desse culto, a Opá não pode encostar em ninguém e, caso isso ocorra, sérios danos serão provocados em quem não respeitou esta regra fundamental. Os Ojés, através da ixan (vara ritual) impedem que a roupa encoste nos participantes das festas de Eguns.

⁶ Este terreiro é o local onde desenvolvo a pesquisa específica do culto de Eguns e fica no bairro Jardim Redentor, Belford Roxo, na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro.

texto, tratarei especificamente do culto de Eguns, mais detidamente ainda, da confecção da Opá, a roupa sagrada, a casa-corpo do Egum.

Fazer uma casa para a morte

*Quem é o dono desta casa?
É o meu pai. Meu pai Babá Egum.
Babá mora aqui. Está em mim. Habita em meus irmãos.
Repousa em meus filhos. Dorme em meus netos.*

*Babá Egum passeia pelas ruas com minhas pernas. Nada no
mar com meus braços. Pesca com minhas mãos, dorme na
rede com meu corpo. Mata a fome com minha boca, sacia a
sede com minha garganta.*

*Babá é um errante! Um nômade no Aiyê. Um viajante do
Orun, um eterno Peregrino presente no corpo, gestos, olhar,
respiração, voz, atitudes, decisões, posturas, vida, lembrança
e na saudade de seus filhos.*

(Velame, Fábio M., 2008⁷).

“A gente mal nasce, começa a morrer”. A frase da canção “Sei lá, a vida tem sempre razão”, de Toquinho e Vinicius de Moraes, assegura nosso destino comum, imutável, definitivo. Mas a poesia não revela (e nem poderia), os incontáveis modos com que homens e mulheres se relacionam com a morte através da história e nas diferentes culturas⁸. Na epígrafe desse item estão os versos do pesquisador Fábio Macêdo Velame⁹, professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA, que resume de maneira especialmente singular o assunto que seguiremos discutindo aqui: como o candomblé se relaciona com Ikú (a morte) e como esse aspecto de sua cultura é mantido e reinventado nos terreiros de Egum, particularmente, no terreiro de Babá Omnilá.

⁷ Em: O Opá Ancestral: Uma Arquitetura de Panos. In: II Seminário Arte e Cidade: Cultura, Memória e Contemporaneidade. Salvador: EDUFBA, 2008

⁸ Para Williams, cultura não é uma esfera autônoma da vida humana, mas todo modo de vida, cuja produção material e histórica de significados e valores se estende à sociedade e suas lutas. É por isso que para este autor, cultura é ordinária, no sentido de comum e cotidiana. Em: Williams, R. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979

⁹ O trecho, de acordo com o próprio Velame, é um "poema", uma (re)significação dos Orikis (poemas, textos, canções) do culto aos Eguns, criado pelo pesquisador no sentido de levar o leitor para dentro dessa realidade cultural. A explicação me foi enviada por correio eletrônico no dia 5/4/2010.

Em *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* (2002), Mia Couto diz “O morto amado não cessa de morrer”, revelando, talvez, uma agonia e tristeza intermináveis que condenam os que sobrevivem ao ente querido. A perda não cessaria, antes seria revivida constantemente. No cotidiano desses terreiros, a morte não traz nem a agonia e nem a tristeza porque o morto amado volta para sua família e seu Egbé (comunidade). Seu retorno é sempre em festa e, para aparecer, como disse, o espírito precisa da roupa sagrada. Só os grandes sacerdotes (os Ojés) podem não só invocar o morto e trazê-lo de volta, como também tecer a roupa, temporária morada do parente morto enquanto ele está entre os vivos.

O Ojé Pedro Roberto dos Santos, de 42 anos é um dos mais respeitados artesãos especializado na confecção de Opás, tanto no Rio de Janeiro, como na Bahia. Esse conhecimento-arte, fundamental para a manutenção do culto, ele aprendeu em família e ensina ao filho Felipe dos Santos, atualmente com 15 anos e Ojé desde os cinco anos. O culto de Egum é secreto, cercado de mistérios e segredos. A confecção da roupa é mais um processo envolvido nessa rede de silêncios, tanto que ela é feita dentro do Igbó, ou Ilê awô - o quarto dos segredos. Ninguém entra, ninguém vê, só os Ojés. O que segue aqui é um fiozinho de linha que arrisco apenas puxar sem nenhuma pretensão de arrematar, feito de entrevistas com Roberto e Felipe e de leituras sobre o tema. O desejo é partilhar um pouco esse saber, dentre os muitos saberes que circulam nos terreiros de candomblé. Para falar da Opá, a roupa sagrada, é preciso antes falar de Ikú, a morte. Segundo Santos, para o nagô, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterra.

Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que Ikú deverá devolver a Iyá-nlá, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu orí, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um terreiro, etc) quanto para o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado. (Santos, 1993, p. 221 e 222).

A mesma pesquisadora explica que dentro desse entendimento, o ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do Aiyé (a terra) para o Orun (espaço onde estão os Orixás e os ancestrais), tendo recebido os rituais pertinentes, o morto transforma-se ele também, automaticamente, em ancestral. Passará então a ser respeitado e venerado podendo, inclusive, ser invocado como Egum.

A morte prematura de um ser, que não alcançou a realização de seu destino, é considerada anormal resultando de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as entidades sobrenaturais. Pode ser uma infração direta em relação ao seu Orixás, ou ao Orixás patrono de sua linhagem ou de seu “terreiro”, ou indireta com respeito à observância de seus deveres com relação ao egbé, que os Orixás ou os ancestrais resolvem disciplinar assim. A morte prematura pode sobrevir também devido à ação de um inimigo. O indivíduo deve prevenir-se e utilizar todos os meios que a tradição – por intermédio de Ifá – e, particularmente, a religião, através de ação ritual, colocam à sua disposição, para garantir não só sua imortalidade individual, mas também a de seu grupo, ou terreiro e a de todo o sistema. (Santos, 1993, p.222).

É por se relacionar dessa maneira com a morte, que Felipe dos Santos, me disse, ainda aos 10 anos, no dia 15 de abril de 2006, durante uma festa, em seu terreiro: “*Não temos medo da morte aqui. O tempo volta, o morto volta*”.

Rituais de vida e de morte

*Minha mãe é
minha origem!
meu pai é minha origem!
Olorun é minha origem!
Conseqüentemente, adorarei
minhas origens antes de
qualquer Orixá¹⁰.*

Para ser iniciado em um terreiro de candomblé, o novo adepto, seja adulto ou criança, deve “fazer o santo” que significa “nascer outra vez”, receber um novo nome e dedicar a vida aos Orixás. Augras (1983) observa que uma postulante pode freqüentar há muito tempo um terreiro, conhecer muitos ritos, mas tem de aprender os preceitos, os comportamentos adequados, os gestos, as posturas, as obrigações, as proibições. A autora também tem razão quando afirma que muito pouca coisa é ensinada verbalmente, de maneira ordenada (pág.86). A (o) aspirante vai observando e descobrindo o que deve fazer, ou não. A aprendizagem, diz ela, continuará muito tempo depois que a nova filha ou filho de santo sai da camarinha, já que os ensinamentos são, antes de tudo, troca de axé (a energia, o movimento, a força dos Orixás transmitida aos praticantes do candomblé).

A raspagem da cabeça é mais uma indicação de que o iniciado nasce para uma nova vida dedicada ao Orixás e à religião. Uma vez “recriada” através de complexo ritual¹¹, a pessoa é identificada como “feita no santo” e detém e partilha a força sagrada do axé. Quando alguém iniciado morre, é preciso, de acordo com Augras (1983), reestruturar todas as relações dentro do sistema,

¹⁰ Cantiga Yorubá cantada durante o axexê

¹¹ Também já vimos que esta pesquisa não tem a intenção de detalhar os rituais.

para assegurar a correta distribuição dessa sua força sagrada. Esse ritual funerário, que dura sete dias consecutivos, é chamado no candomblé de Axexê, que, como explica Santos (1993), em yorubá, significa *origem*.

Enquanto os ritos de iniciação tinham a função de individualizar o coletivo, fixando o Orixás na cabeça do iniciando, o axexê, em impressionante ritual, destrói os potes dos assentos individuais, rasga as roupas litúrgicas e rompe os colares. Uma das primeiras coisas que se faz, quando falece uma “feita”, é, mediante nova incisão, retirar o oxu de sua cabeça. Fecha-se deste modo a ligação que fora estabelecida entre as potências e a sede da individualidade. A junção desaparece. O axé da falecida é reincorporado ao potencial coletivo. (Augras, 1993, p.92).

Para Santos, sem Axexê não há começo, não há existência. É este ritual que garante a atividade e a engrenagem complexa do candomblé. É ele que proporcionará as transformações sucessivas e o renascimento contínuo. (Idem, p.235). Disse anteriormente que o morto, depois de automaticamente se transformar em ancestral, cumprindo os rituais e o tempo necessário, poderá ser invocado como Egum (o espírito do morto). No ritual do Axexê o morto é invocado e é justamente no momento em que responde que seus pertences no terreiro serão quebrados durante a cerimônia. No terreiro de Orixás, essa ligação individual é interrompida para que a força do filho ou filha de santo se torne coletiva. Assim ela passará a integrar o terreiro em que viveu. Mas, se quiser ou precisar voltar e estar outra vez com sua família e comunidade o morto do candomblé de Orixás precisará literalmente “baixar em outro terreiro”, um terreiro de Egum onde a morte é visita freqüente.

Vimos também que o Egum é o antepassado masculino, importante para a família que, de acordo com a tradição e só depois de disciplinado, recebe a roupa ritual e torna-se um Babá-Egum (pai do Egum). É nesta roupa colorida, composta de várias tiras, adornada com muitos bordados, búzios e espelhos, que o Egum aparece no terreiro totalmente coberto por ela para dançar e se comunicar. A família de Felipe e a comunidade deste terreiro comparecem à festa para receber o axé a energia, a força, do falecido, além de seus conselhos e recados. O Egum é acolhido com cânticos, frases de louvação e perfume, borrifado várias vezes sobre sua roupa. Há um grande mistério e temor em torno do Egum, pois as forças que ele movimenta estão ligadas à Ikú, a morte.

Uma arquitetura de panos

O pesquisador Velame (2008) faz interessante abordagem a respeito da roupa dos Egum. Suas pesquisas são realizadas no terreiro Omo Ilé Agboulá¹², na comunidade do Alto da Bela Vista, localizada em Ponta de Areia, município de Itaparica, na Bahia. Justamente essa casa é a matriz, a casa mãe do terreiro de Babá Onilá, na Baixada, onde esta parte específica da pesquisa acontece. Para este professor da Faculdade de Arquitetura da UFBA, a roupa é “Opá ancestral – uma arquitetura de panos em movimento”.

O Opá sagrado é um abrigo dos espíritos dos mortos ilustres da comunidade, uma residência temporária dos ancestrais, uma casa feita de panos para os mortos tecida pelos seus descendentes, uma casa sem portas, janelas, paredes ou telhados, uma casa onde só os mortos têm o direito de habitar. (2008, p.2)

Além disso, Velame defende o Opá como uma manifestação artística afro-brasileira, que, no seu modo de ver, constrói uma forma diferente de arte e possibilita outras formas de saberes e expressões artísticas.

São manifestações artísticas não apenas vinculadas a contemplações, experimentações, novas percepções, afeições e blocos de sensações, mas uma arte afro-brasileira singular que possui o seu sentido e diferença em sua dimensão ritual pelo fluxo de Àsè, que lhe dinamiza, que possibilita a presença dos ancestrais insuflando nos panos do Opá o seu valor artístico. A obra de arte nessa comunidade, que tem no Opá sua dimensão máxima, está intrinsecamente relacionada e conectada com o recebimento, contenção, potencialização, desenvolvimento, distribuição e compartilhamento do axé, ou seja, a um processo dinâmico de fluxo de axé, de energia vital que possibilita a presença no mundo, no Aiyê, dos seus ancestrais, os Eguns, que advêm do Orun. Esse fluxo nasce no Lessem, a casa do segredo, durante os rituais nas festas públicas da comunidade, pois é nele que ficam depositados os Opás dos Eguns. Os Opás são moradas temporárias dos Eguns, onde eles habitam apenas durante as festas públicas para terem com seus filhos as suas conversas. (p. 4).

Os estudos de Velame confirmam que a indumentária dos Babás só pode ser confeccionada pelos homens. As mulheres são proibidas de fazer o Opá e não podem sequer trabalhar em sua conservação.

Artesãos da casa-corpo da morte

Ojé, desde os 15 anos, da casa de Laelson dos Santos, o líder espiritual desse terreiro, Pedro Roberto também é seu filho carnal. Ele conta que

¹² O terreiro Babá Agboulá foi fundado por Eduardo Daniel de Paula avô de Laelson. Conforme afirma Braga (1995), a grande maioria dos novos líderes religiosos (deste tipo de culto) pertence à família consanguínea de Eduardo Daniel de Paula, permanecendo, de certa maneira, vestígios das relações de linhagens que marcam a estrutura desses grupos na Nigéria e no antigo Daomé. (p.101).

aprendeu a fazer a Opá como aprendeu os outros preceitos do culto, ou seja, “olhando os mais velhos na religião”. Ficou cerca de dois anos observando e tentando, e, aos 17 anos, costurou uma roupa inteira sozinho. “Foi fácil de pegar. Eu via, ia bisbilhotando e fazendo. Mas naquele tempo era mais difícil, era tudo na mão. Hoje tem a máquina e a cola. Antes, para se costurar 10 búzios, por exemplo, a gente levava 1 hora de relógio. Hoje, em 10 minutos colamos todos os búzios”, lembra.

Pedro Roberto também explica que quem faz a roupa não tem um cargo específico. A tarefa é uma habilidade com a qual ele contribui na religião. “Fazer a roupa não me dá privilégio na hierarquia do ritual, mas a gente ganha um ponto com o Egum. Ficamos mais bem vistos por ele. Afinal fazemos a roupa dele que pode agradar ou não. Se não gostar ele devolve. Se gostar fica todo gaiato, vai para frente do salão, pergunta se está bonito, se as pessoas gostaram da roupa e agradece quem fez”, revela.

Os Eguns continuam ligados aos Orixás que o morto tinha em vida e são os Orixás que definem a cor e os detalhes de cada Opá. Assim, a roupa de um Egum de uma pessoa que era filho de Yemanjá será, conforme explica Roberto, feito com tecidos de tom verde-claro e terá elementos do mar como conchas, cavalos marinhos e estrelas do mar costurados e colados ao Opá.

Roberto é bastante conhecido, tanto nos terreiros de Egum do Rio de Janeiro, como nos da Bahia, particularmente nos cerca de sete terreiros de Egum, na Ilha de Itaparica. Ele arrisca uma explicação para sua fama: “Sou muito cuidadoso, quem vê uma roupa feita por mim reconhece. Mas, não é nada demais, só acho que minha assinatura é o cuidado. Isso pode parecer fácil de conseguir, mas não é”, diz o Ojé. Sua fama é tão grande que ele chega a fazer 20 roupas por ano só para os terreiros da Bahia. “Mas uma roupa pode durar muito, até 10 anos, depende do Egum. Se for um espírito mais comportado não vai rasgar a roupa, porque se rasgar eles mandam trocar”, explica.

Todo o processo da confecção da Opá é considerado sagrado pelos membros do culto. E o sagrado começa desde que Roberto, por exemplo, retira o tecido da loja. A partir daí o artesão não pode beber, não pode brincar muito e não pode ter relações sexuais. “O Egum fica ao nosso lado enquanto fazemos a roupa e isso deve ser seriamente respeitado”, diz ele. Em geral, se trabalhar todo dia, quatro horas por dia, Roberto afirma que conclui uma roupa em uma semana. “Isso se meu filho, ajudar e ele ajuda, é meu braço direito”, se orgulha o artesão. Felipe também sente orgulho do que faz. Assim como o pai, desde que foi iniciado Ojé, “tomou gosto pela confecção da roupa”. “Eu ficava cercado o meu pai, olhando os tecidos, o modo dele costurar. Depois via a roupa pronta no Babá, no meio do salão e eu dava muita importância ao trabalho do meu pai. Sem a roupa o Egum não sai. Quis aprender e acho que é mais uma forma de

ajudar no culto”, revela Felipe. Totalmente dedicado ao ofício sagrado, Roberto quase não pega mais serviços de motorista, profissão com a qual já sustentou sua família. Hoje, a maior parte desse sustento vem mesmo da venda das roupas de Babá. Já o preço de seu trabalho ele calcula de acordo com o cliente. “Se for alguém muito pobre, uma vendedora de acarajé na Ilha de Itaparica, por exemplo, que foi escolhida pelo Babá para dar de presente sua roupa, eu não poderei cobrar caro. Ela pode dividir o custo do material com outras filhas de santo e eu cobro a minha parte bem em baixo. Se for gente com mais condições eu cobro o que achar justo”, explica Roberto.

A hierarquia que existia em vida continua na morte. Os espíritos ainda não disciplinados são chamados de Aparaká e possuem uma vestimenta totalmente diferente. Apenas um pano colorido, quadrado, reto na frente e reto atrás. Roberto também é responsável por sua confecção. “Quando a pessoa morre seu espírito pode se perder, então fazemos uma obrigação, um ritual, para que isso não aconteça. Primeiro ela vira Aparaká, está confusa, não consegue dizer quem é e não sabe se comunicar. Quando vem na festa ela atrapalha. Mas, passado o tempo necessário, ela é inserida no culto, ganha a roupa, um nome, que vai trazer das famílias africanas, e já pode ser bem-vinda no ritual dos Egum”, afirma Roberto.

No Babá Omnilá cerca de 40 Eguns freqüentam as festas, cada qual com sua Opá específica, seus requintados bordados e delicados detalhes dos Orixás. Roberto tem muito trabalho porque desenha, faz os moldes em papelão e depois costura e borda cada roupa, mas não pode fornecer qualquer detalhe sobre isso. Contudo, já em Braga (1995), podemos ver a seguinte descrição:

Na roupa do Egum, os abalás, isto é, o conjunto de tiras de panos de várias cores, fixadas numa estrutura resistente são fundamentais na configuração do vestuário. Mas é o banté, uma estrutura trabalhada em tecido, quase sempre de veludo, na qual se aplicam muitos búzios, guizos, pequenos espelhos e contas, que adornam a frente da roupa, a face a que se empresta maior sacralidade. É através do banté, sacudindo-o em direção da pessoa, que o Egum, transmite ao vivo a força que emana do além, e que dela necessita o homem para dar sentido à continuidade da vida e reforçar as relações mágico-simbólicas com o universo sagrado dos ancestrais. (Braga, 1995, p. 107).

O pesquisador Velame (2008), detalha um pouco mais a Opá sagrada afirmando que esta, em geral é dividida em três partes. Uma parte superior chamada de Abalá que cobre a cabeça do Babá toda enfeitada com espelhos, contas e búzios e de onde saem tiras de panos trabalhadas com bordados contendo símbolos do Babá, formando franjas em sua volta. Na frente, explica este autor, existe uma rede trançada que permite a visão do Babá e que

possibilita a sua locomoção no terreiro. Já o kafô, diz Velame, é uma túnica que cobre todo o corpo do Babá. “Ela se estende pelas pernas, transformando-se em sapatos fechados de pano, e pelos braços, virando luvas. Na altura do tórax, saem também inúmeras tiras de panos coloridos delicadamente bordados e trabalhados com pequenos búzios, espelhos, e com as insígnias de Babá” (pág.8). A terceira e última parte é chamada de banté. “Uma larga e comprida tira de pano que vai do final do pescoço até as proximidades dos pés, contendo todos os emblemas e insígnias coloridas que singularizam o Egum, dizem quem ele era em vida. Constitui também o elemento que contém o axé do Babá. O banté é usado pelo Egum quando abençoa os seus descendentes, segurando-os pelas mãos e sacudindo na direção e sentido dos seus filhos para que o seu axé seja transmitido para os seus descendentes. Esses, por sua vez, fazem alusão de pegar algo no ar, o axé do Babá¹³. (mesmo texto, pág.8)

O intenso trabalho tem reflexos no corpo do artesão. “Já estou ficando cansado, passei a usar óculos e até tenho insônia quando estou trabalhando muito. A sorte é que Felipe desenha, corta, cola. Já está fazendo tudo”, diz Roberto, para quem, a importância do filho estar se tornando artesão das Opás tem dois argumentos: “primeiro porque ele vai continuar a tradição. Quando eu morrer é preciso que um Ojé da casa saiba fazer a roupa, a tradição fica na família que não precisará desse trabalho vindo de fora. Depois, porque é um trabalho que, assim como garante o sustento de nossa família, vai garantir o sustento da família do meu filho. Fazer a roupa faz parte da nossa religião, mas é um trabalho. Não posso dizer que é um trabalho como outro qualquer porque é feito no ritual, em ritual, mas é um ofício”, define Roberto.

O que se ensina não é não morrer

Outra característica importante nos terreiros de culto aos Eguns é que depois de ganhar a roupa, o morto está prestes a ser acolhido pela comunidade, falta, no entanto, uma última coisa, ele precisa ser reconhecido. Como disse anteriormente, o antepassado morto leva na roupa, a cor e os elementos de seu Orixá. São elementos de singularização e, portanto, de identificação. Mas isso não basta. O reconhecimento só se completa quando o Egum revela nos gestos, algum sinal que o falecido tinha em vida. Ele invoca no seu corpo coberto pela

¹³As informações do pesquisador Fábio Macêdo Velame estão em: O Opá Ancestral: Uma Arquitetura de Panos. Em: II Seminário Arte e Cidade: Cultura, Memória e Contemporaneidade. Salvador: EDUFBA, 2008. Informações sobre o Opá também podem ser encontradas em diversos sites na internet, como por exemplo: <http://felicidadenosorixas.blogspot.com/2010/08/o-eku-dos-babas-sao-divididos-em-tres.html>. Roberto dos Santos, obedecendo aos preceitos do culto, jamais me passou maiores detalhes sobre a roupa e sua confecção seja para esta ou qualquer outra publicação.

Opá, na sua dança, na sua forma de andar, falar, ou sentar, a memória da sua comunidade. Para voltar a viver, o morto precisa ser lembrado.

Jaciara dos Santos, esposa de Roberto e mãe de Felipe, conta, por exemplo, que tinha um irmão, Lázaro Antônio da Conceição e Silva, que morreu afogado em julho de 96, poucos dias depois de Felipe nascer. Quando vem ao terreiro, o Egum de Lázaro, que era de Oxalá, veste uma Opá de veludo branco, cor do grande Orixá. “Mas, quando ele apareceu pela primeira vez, o reconhecemos pelo gingado, uma forma particular que ele tinha de mexer o ombro quando andava”, revela. Ela também lembra que, no dia 3 de abril de 2010, durante uma das festas no terreiro, o Egum de seu irmão reclamou. “Ele disse que há muito não pensávamos nele, nem eu, nem seus sobrinhos, nem na hora do Ossé, que é o momento, na festa, que pedimos alguma coisa em nome de algum Babá. Por causa disso pediu uma oferenda”, conta Jaciara.

Outro exemplo é o caso do famoso fotógrafo Pierre Verger, falecido em 1996. Todos sabem de seu amor pelo Candomblé, culto ao qual dedicou uma vida inteira fotografando, escrevendo e mesmo se tornando um filho-de-santo. Três anos depois de morto, o Egum de Verger ganhou uma roupa (ofertado pela Mãe de Santo francesa Omindarewa). De acordo com Cici de Oxalá¹⁴, filha-de-santo do terreiro Ilé Axé Opo Aganju, de Lauro de Freitas, o Egum de Verger se chama Babá *Efunlade* e sua festa acontece anualmente, no mês de janeiro, no mesmo terreiro de Cici de Oxalá, onde o Babá Egum de Verger é cultuado. Cici nos conta que a roupa do Babá Efunladê é de cor azul claro com branco e prata. É delicadamente adornada com enfeites de pilão, espada, escudo e camaleões, representações ligadas a Oxaguiã, Orixá de Verger. Para além dos artefatos que singularizam o fotógrafo, Babá Efunlande fala baixo e caminha lentamente. Eventualmente cumprimenta as pessoas acenando com a cabeça, assim como o próprio Verger costumava fazer em vida.

Nos conhecimentos espalhados pelo culto de Egum talvez possamos aprender que aquele que morre conta com a memória dos que ficaram, dos que ainda estão vivos. Depende dela não para não morrer, mas para ser lembrado. Talvez a educação em terreiros de Egum não ensine como vencer a morte e não lute contra ela. Talvez ela ensine a não esquecer e a lutar contra todo esquecimento.

¹⁴ A entrevista com Cici de Oxalá foi realizada por correio eletrônico em abril de 2010. Faço um agradecimento especial a ela e à Laila, da Fundação Pierre Verger, que me auxiliou neste contato e com outras informações.



Bábá Egum Efunlade. Foto: Dadá Jaques.

Referências bibliográficas

BENISTE, José, *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade Afro-Brasileira – o culto de Bábá egum*. Salvador: EDUFBA/Ianamá, 1995.

COUTO, Mia, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras:2002.

PRANDI, Reginaldo, *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, ELBEIN, J. dos. *Os Nagôs e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz,. *O Terreiro e a Cidade, a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

VELAME, Fábio M. *O Opá Ancestral: Uma Arquitetura de Panos*. Em: II Seminário Arte e Cidade: Cultura, Memória e Contemporaneidade. Salvador: EDUFBA, 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixá*. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.