

MEMÓRIAS E TRÂNSITOS: SAIAS NA RUA

Alissan Maria da Silva (Instituto Federal Fluminense – IFF)¹

RESUMO

Este artigo integra o escopo dos estudos acerca da performance das Saias de Axé, pesquisa de doutoramento desenvolvida junto ao Programa de Pós Graduação em Artes Cênicas da Unirio (2020). Como Saias de Axé estão compreendidas aquelas utilizadas por mulheres no espaço-tempo das tradições dos seus terreiros de Candomblé, onde exercem seus papéis e funções no cotidiano e na liturgia da tradição. Assim, a relação Saia-Mulher-Candomblé fricciona o corpo feminino negro como autoria e eixo de perpetuação de “corpo e alma” de tradições da afrodiáspora no Brasil. Nessa perspectiva, esse termo é, então, cunhado por nelas, nas Saias de Axé, estarem inscritas a construção sócio-política dessas mulheres que “ganham” as ruas e reinam em seus terreiros e, sobretudo, por nelas estarem costuradas a subversão em formatos, ornamentos e barrados pelo movimento espiralar que “dançam” nos territórios do terreiro. Dentre as peças que compõem o traje feminino do Candomblé, a saia é aquela que emblematiza a atividade econômica feminina do “ganho” e cuja memória continua bordada em nossos cotidianos nos terreiros bem como nas ruas, a exemplo do ofício das baianas do acarajé. A atividade de comércio nos mercados, feiras e ruas foi de imperativa presença feminina negra na construção histórica do Brasil e, está fortemente alicerçada ao lugar que esta mulher negra também construiu para si no Candomblé. Desse modo, na busca pela aproximação da dimensão e potência do encontro de uma mulher de Candomblé com sua saia, esse trabalho aciona a construção da matrilinearidade no Candomblé intrinsecamente costurada à noção de matrifocalidade, costurando assim diferentes camadas dessas ondas que se propagam pelo movimento espiralar das saias rodadas. Com isso, a reconstituição do cotidiano da mulher negra na rua resgata traços culturais que revelam a relação das culturas afrodiáspóricas com o espaço público, bem como sublinham a rua como espaço de atuação feminina da mulher africana, incidindo importante marcadores culturais em

¹ Professora EBTT- Teatro no curso de graduação Licenciatura em Teatro e no Ensino Médio Integrado do IFF *campus* Campos Centro. Bolsista CAPES – Programa Pro-doutoral Docente - na segunda metade do processo de doutoramento.

nosso contexto de construção colonial, em que a rua é território de sua exploração, mas também de sua transgressão para a liberdade.

PALAVRAS-CHAVE

Saia, mulher negra, Candomblé, rua, memória

ABSTRACT

This article is part of the scope of studies on the performance of the Axé Skirts, a doctorate degree research developed with the Graduate Program in Performing Arts at Unirio (2020). As Axé skirts are understood those used by women in the space-time traditions of their Candomblé terreiros (temples), where they exercise their roles and functions in daily life and in the liturgy of the tradition. Thus, the skirt-woman-Candomblé relationship rubs the black female body as authorship and axis of perpetuation of "body and soul" of Aphrodispora traditions in Brazil. From this perspective, this term is, then, coined because in them, in the Axé skirts, the socio-political construction of these women who "win" the streets and reign in their terreiros are inscribed in them and, above all, because they are sewn with subversion in formats, ornaments and barred by the spiral movement that "dance" in the terreiro's territories. Among the pieces that make up Candomblé women's clothing, the skirt is the one that symbolizes the economic activity of women in "gain" and whose memory is still embroidered in our daily lives in the terreiros as well as on the streets, such as the acarajé baianas craft. The commercial activity in markets, fairs and streets was an imperative black female presence in the historical construction of Brazil and is strongly based on the place that this black woman also built for herself in Candomblé. In this way, in the search for the approximation of the dimension and power of the encounter of a Candomblé woman with her skirt, this work triggers the construction of matrilineality in Candomblé intrinsically linked to the notion of matrifocality, thus sewing together different layers of these waves that propagate through the spiral movement of the full skirts. With this, the reconstitution of the daily life of black women on the street rescues cultural traits that reveal the relationship of Aphrodisporic cultures with the public space, as well as underlining the street as a space for the female performance of African women, influencing important cultural markers in our construction context colonial, in which the street is the territory of their exploitation, but also of their transgression towards freedom.

KEY-WORDS

Skirt, black woman, Candomblé, street, memory

Figura 1: Equede Raquel cozinhando no fogão a lenha para a celebração Olubajé, Ilê Axé Omin Iwin Odara, Cachoeiras de Macacu (RJ), 2017



Fonte: Foto de Erica de Ossanhe, iaô do Ilê Axé Omin Iwin Odara.

“Estar de saia” ou “usar a saia”, nas palavras de Lody (2015, p. 25), emblematisa a atividade econômica feminina do ganho ou da venda das negras baianas do acarajé até os dias de hoje. A atividade de comércio nos mercados, feiras e ruas – de diferentes produtos, em geral as comidas ganham destaque – foi de imperativa presença feminina negra e, está fortemente alicerçada ao lugar que estas mulheres também construíram para si no Candomblé. A medida que a tradição de trajar a saia no Candomblé vem sendo mantida através do tempo, para que possamos nos aproximar da dimensão e potência do encontro de uma mulher de Candomblé com sua saia, precisaremos, nós também, dançarmos em diferentes camadas dessas ondas que se propagam pelo movimento espiralar delas: a construção da matrilinearidade no Candomblé está intrinsecamente costurada à matrifocalidade.

Em sua análise sobre a trajetória da mulher negra, Bernardo (2003), no livro em que trata sobre as memórias da ialorixá de um dos terreiros mais tradicionais de Salvador – Olga de Alaketu² –, faz uma relação sobre a importância das lembranças e

² Olga Francisca Régis (1925-2005) foi ialorixá (mãe de santo) do terreiro de Candomblé *Ilê Maroiá Láji* – o famoso “Terreiro do Alaketu” – por 57 anos. Em 1997, Olga recebe do então presidente Fernando Henrique Cardoso a Ordem do Mérito Cultural, prêmio dedicado a pessoas que contribuíram para o

memórias na fala de mulheres brancas e negras, impulsionada por sua pesquisa anterior sobre imigrantes italianas e negras em São Paulo. Ela percebe que, descendendo de uma tradição europeia baseada na mulher dedicada ao interior das casas e o homem ao espaço público, as descendentes italianas demonstravam em suas falas não darem relevância às suas lembranças.

[...] por tratarem do vivido no espaço privado, essas lembranças não eram valorizadas pela sociedade abrangente. Assim, as próprias mulheres pensavam que, tanto nas suas ações, quanto suas lembranças não eram merecedoras de importância. (BERNARDO, 2003, p. 31)

Segundo suas informantes, em geral, seriam seus maridos quem teriam o que dizer, pois - apoiada na análise de Perrot³ para a Europa do Século XIX – Bernardo aponta que por terem a eles, ficado destinada a atuação e livre trânsito no espaço público, onde as atividades econômicas e políticas de importância se davam, as lembranças tecidas no interior dos espaços privados ficavam relegadas ao silenciamento.

No entanto, no Brasil, como em outros pontos do planeta, vivem mulheres que não são descendentes de Héstia; suas ascendentes são Iansã, Euá, Nanã, Oxum, Iemanjá. São as mulheres afro-descendentes. A memória do vivido dessas mulheres é nítida, clara. Lembram de detalhes de sua vida, dos grupos a que pertenceram no passado e daqueles a que pertencem no presente. As lembranças herdadas também fazem parte de suas memórias e, sobretudo, dizem que gostam de lembrar. [...]. Mais precisamente, a oralidade africana seria responsável pela forma e pelo gostar de lembrar das mulheres negras. [...]. Em outras palavras, a herança africana da oralidade instigaria o desenvolvimento da memória que, por sua vez, desenvolve-se de forma a produzir novas aptidões, que serão exploradas pela cultura. (BERNARDO, 2003 p. 32-33)

Em contrapartida, as mulheres negras que participaram de sua pesquisa demonstravam extremo apreço não apenas em lembrar, mas por contar suas lembranças, fossem elas positivas ou negativas. Nesse sentido, as mulheres negras teriam apreço por contar suas histórias remontando traços culturais da tradição oral africana, mas também pelos fatores socioculturais-econômicos de sua realidade no Brasil, que também ganhou o espaço público com o comércio nas ruas e feiras com as chamadas escravas de ganho.

desenvolvimento cultural do país. O terreiro do Alaketu foi tombado em 2004 pelo IPHAN no mesmo dia 3 de dezembro em que o ofício da baiana de acarajé tornou-se patrimônio cultural imaterial do Brasil.

³ A autora se refere à Michele Perrot com os estudos “Práticas da memória feminina” (1989), “Os excluídos da história” (1992) e “Mulheres Públicas” (1998).

Portanto, de acordo com a autora, seria importante reconstruir o cotidiano da mulher negra.

Percebe-se, assim que o papel da mulher iorubá vai além do desempenhado nas atividades econômicas. Ela é mediadora, não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. O lugar social ocupado pela mulher iorubá, sem sombra de dúvida, possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana. (BERNARDO, 2003 p. 32-33)

As mulheres africanas possuíam intensa atividade nas feiras, nas quais eram maioria, comercializando produtos para sua subsistência ou fins de alguma acumulação. Bernardo (2003, p. 33-34) salienta que essa atividade de troca se demonstrava como incontestável na formação dessas mulheres que, em sua juventude separavam-se de suas famílias para atuar em mercados distantes e, quando mais velhas, enviavam suas filhas para tal atividade e continuavam em exercício perto de seus lares com tabuleiros e pequenas vendas. Nos casamentos, era comum que os artigos comercializados fossem comprados da produção de seus maridos, e revendidos para lucro próprio.

Nessa perspectiva pode-se avaliar a autonomia da mulher iorubá: que deixa a própria família, embrenha-se em caminhos distantes para chegar às feiras; compra a produção de seu próprio marido, revende e permanece com o lucro; é enfim uma ótima comerciante. (BERNARDO, 2003 p. 33)

A patrilinearidade e os casamentos de tradição poligâmica, que à princípio podem ser incondicionalmente interpretados como submissão feminina, de acordo com a autora, a partir de Verger (1986), em contrapartida também podem indicar que a dominação masculina se diluía entre várias esposas, contribuindo inclusive para a acumulação de montante considerável, já que o sustento da casa fica a cargo do esposo. Assim, compartilhar o esposo com outras esposas, estava em relação com a autonomia da mulher como um dos fatores para sua expansão nas feiras e mercados.

O estudo de Bernardo (2003, p. 33-35), evidencia que “a feira não demonstra apenas a complementaridade econômica, ela é *locus* privilegiado de outras trocas, além de bens materiais”. A expansão da mulher no mercado estava na importância da troca de bens simbólicos – “notícias, modas, receitas, músicas, danças” – e no estreitamento de relações como: “Ali são realizadas alianças importantes, ali também ocorrem os namoros, acertam-se casamentos”. A feira era, inclusive, “[...] onde as etnias que recusam qualquer mistura se encontram e sentem o quanto são complementares, numa

interdependência de ordem econômica advinda da especialização do trabalho.” (VERGER, 1992, p. 138 *apud* BERNARDO, 2003, p. 33).

Do ponto de vista religioso, o homem era quem exercia o sacerdócio e a patrilinearidade demandava que os filhos deveriam seguir a prática religiosa dos pais, contudo a esposa não era obrigada a seguir a religião do marido, mas sim deveria dar a continuidade à religião de seu pai. Isso fez a mulher ter autonomia religiosa em relação ao esposo. Além disso, do ponto de vista político, a mulher chegou a ocupar lugar de importância nas sociedades como a participação em tropas femininas de elite no exército daoméano; administração dos palácios reais, comandos de fiscalizações e funcionamento do Estado em reinos fons e nagôs.

No século XVIII, as feiras e mercados iorubás isolados se articulavam em uma grande rede, ao mesmo tempo em que ocorria o processo de urbanização das cidades. Data dessa mesma época a fundação de duas associações femininas importantes: as sociedades Ialodê e Gueledé. A Ialodê era uma associação feminina, cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade: aspectos importantes do poder especificamente feminino. (BERNARDO, 2003 p. 35)

Essas sociedades femininas demonstram o alcance de suas atuações e a relevância da participação das mulheres no íterim do movimento da vida das sociedades africanas. Augras (2000) acrescenta que entre os iorubás são realizados festivais – festivais Gèlèdès - entre os meses de março e maio com o objetivo de aplacar a fúria mítica das Grandes Mães, garantindo a fecundidade dos campos. Nesses festivais a participação dos homens estava condicionada ao uso de máscaras e o uso de roupas femininas, como forma de agradar essas grandes forças femininas que, como aponta a autora, causa-lhe assombro à inteireza a figura da Grande Mãe: “Ela é a matriz primeira da qual surge toda a criação” (CARNEIRO DA CUNHA, 1984, p. 6 *apud* AUGRAS, 2000, p. 19).

De acordo com Lima (2010), o modelo matriarcal do Candomblé construído pelas mulheres é uma reconquista do poder ancestral das *Ìyámis* – essas Grandes Mães – subjugado no território africano iorubá:

[...] há um elemento que situa a (re)criação do sistema religioso iorubá no território brasileiro, focado na descendência das mulheres iorubás e seu espírito de iniciativa, que, na África, implicou a autoridade na relação com seus filhos e na demanda entre várias esposas em uma mesma família poligâmica. Nesse sentido, é importante constatar que os principais terreiros de matriz iorubá, no Brasil, foram fundados por mulheres. (LIMA: 2010, p. 37)

No Brasil, com o advento da diáspora, e a condição de vida escrava, as relações de participação da mulher mudam bruscamente de configuração, mas esses traços culturais são fatores de extrema relevância para que possamos compreender o lugar da atuação e o comportamento da mulher negra como elo da vida negra no Brasil e na construção do Candomblé. A sociedade *Ialodê*, por exemplo, no Brasil passou a não ter a mesma importância do ponto de vista das negociações, mas passa a ser ressignificado como um título para mulheres importantes do Candomblé, como afirma Silveira (2000, p. 94): “Omonikê, Maria Julia Figueiredo, que sucedeu a Marcelina Obatossi na direção do já intitulado Ilê Axé Iya Nassô Oka foi a última a ter títulos africanos de Ialodê e Erelu.”.

No entanto, todos esses aspectos culturais, socioeconômicos e históricos listados não explicam somente a ocorrência de um tipo de família, mas dão indícios fundamentais para o entendimento do fato peculiar de a mulher surgir como detentora do poder religioso, a grande sacerdotisa do Candomblé. [...]. As mulheres africanas pertencentes às etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade, é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião. (BERNARDO, 2003, p. 50)

No Brasil as mulheres negras que exerceram comércio nas ruas ficaram conhecidas como *ganhadeiras* e sua presença foi marcante em várias cidades do Brasil. Bernardo (2003) cita suas atuações em cidades de São Paulo, Bahia, Minas Gerais e em Debret⁴ (1972) é possível ver várias cenas retratadas no Rio de Janeiro. A relação com

⁴Jean-Baptiste Debret (1768-1848). Pintor, desenhista, gravador, professor, decorador, cenógrafo. Frequentou a Academia de Belas Artes, de Paris, entre 1785 e 1789. Em 1816, Debret vem ao Brasil para integrar a Missão Artística Francesa, cujo primeiro objetivo é promover o ensino artístico no país. É um artista célebre no Brasil, principalmente em razão da sua obra iconográfica *Voyage historique et pittoresque au Brésil* (1834-1839) (BANDEIRA; LAGO, 2008b, p. 13), na qual representou aspectos da sociedade brasileira, observados enquanto habitou no país. O que nos garante importantes informações para estudos e análises, tendo em mente a necessidade de visão crítica sobre seu olhar etnocêntrico europeu.

esse mercado de rua não se dava mais como na relação com os esposos como em reinos africanos, até porque a própria condição de escravizadas requer novas configurações de estruturas de famílias e grupos sociais. A relação das chamadas escravas de ganho em seu comércio se dava na relação com o senhor:

As escravas ganhadeiras, como se chamavam, eram obrigadas a dar a seus senhores uma quantia previamente estabelecida, a depender de um contrato informal acertado entre as partes. O que excedesse o valor combinado era apropriado pela escrava, que podia acumular para a compra de sua liberdade ou gastar no seu dia-a-dia. Geralmente os senhores respeitavam as regras do jogo, embora a legislação fosse omissa sobre esse assunto. (SOARES, 1996, p. 27)

Embora, de acordo com esta autora, o trabalho escravo feminino ainda que fosse desvalorizado em relação ao masculino, ser uma escrava ganhadeira, nessas condições, interessava às mulheres, pois em alguns casos poderiam não residir com os senhores e isso as tornava mais livres de um controle econômico, podendo alcançar quantia necessária para sua alforria, o que tornou o número de mulheres alforriadas maior que o de homens alforriados.

Entretanto, acerca da discussão sobre a mulher e a resistência negra na Salvador do século XIX, Soares (1996, p. 57) aponta que as relações escravistas dadas pelo sistema de ganho eram uma possibilidade de não estar sob uma vigilância tão assídua, contudo não era nada fácil atingir a quantia suficiente para pagar a diária ou a semana do senhor e ainda conseguir poupar. Por isso, o fator “poupar” se tornou ainda possível a partir da Lei do Ventre Livre⁵, em 1871, quando lhes foi permitido acumular pecúlio.

Embora não existisse divisões de gênero demarcadas para o trabalho (BERNARDO, 2003, p. 42), o “perfil” do trabalho era mais afeito à força masculina aos olhares dos senhores. Tal fato também colaborou para que o número de mulheres alforriadas fosse maior, pois elas estavam nas ruas podendo articular os ganhos, bem como outros tipos de transações, também importantes para a busca pela liberdade para outros, à medida que estar em circulação associado aos seus traços culturais de origens, pôde gerar interessantes estratégias. As origens, muitas da costa ocidental da África,

⁵ A Lei do Ventre Livre (28 de setembro de 1871 – assinada pela Princesa Isabel) declarou que os filhos de escravas que nascessem a partir da data da lei, seriam considerados de condição livre. Porém, era da responsabilidade de suas mães cuidá-los até que atingissem a idade de oito anos. A partir dessa idade, o senhor da mãe teria a opção de receber indenização do Estado para a libertação da criança ou utilizar-se dos serviços até que o mesmo atingisse a idade de 21 anos completos.

onde o comércio era essencialmente feminino – como também aponta Soares – lhes colocava como possuidoras de astúcia e “faro” para suas transações:

O sucesso se refletia, sobretudo, no controle que as ganhadeiras vieram a ter sobre o comércio varejista de produtos perecíveis. Já no final do século XVII, Vilhena notou que elas praticamente monopolizavam a distribuição de peixes, carnes, verduras e até produtos de contrabando. (1996, p. 61)

A possibilidade do pecúlio, admitida pelo Ventre Livre, por sua vez, colaborou para a construção da matrifocalidade, visto que a relação com o homem – como esposo, assim como era em África – foi rompida. O estudo de Bernardo (2003, p. 27-53) demonstra que a legislação sobre o escravo e sua prole não fazem menção à expressão família escrava, mas a filhos de escravos e mãe escrava. E no parecer e projeto de lei do Ventre Livre, quando é mencionada a integridade da família, se refere a prerrogativa dos filhos menores de oito anos acompanharem suas mães no caso destas serem libertas. O pecúlio então se deu na verdade para que as mães pudessem dar conta do sustento de seus filhos e que fosse diluída a possibilidade de uma configuração tradicional de família, a qual preocupou a sociedade da época, pois o direito à família, poderia garantir ao escravo o uso de ações que nasceram do direito de família, como por exemplo, sucessões e transmissões de herança.

Bernardo (2003, p. 43) marca que as crianças nascidas após a referida lei se tornaram assim, uma ameaça aos senhores, e que a possibilidade de pecúlio à mãe escrava suavizava o pânico do senhor, que não arcaria com despesas com a criança mediante ser filho de uma escrava que era sua. Dessa forma, a matrifocalidade passa a reger a construção dessas famílias escravizadas, centralizando a mãe como seu sustentáculo econômico. Diferentemente do que ocorria em terras africanas, onde seu ganho nos mercados era para sua acumulação, o ganho nos mercados para a mulher negra escravizada, era para a criação de seus filhos, a busca pela compra da sua própria alforria, bem como a de seu parceiro, além das taxas que deveria pagar aos senhores sobre suas vendas.

A Lei do Ventre-Livre, com o seu pecúlio, nada mais fez do que acentuar uma forma alternativa da família, que tem suas origens na diáspora e seus desdobramentos na escravidão e no pós-abolição. Se, na África, as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo, num sistema poligínico, no Brasil rompeu-se a relação da mulher com o homem, permanecendo a mãe com seus filhos, florescendo a matrifocalidade. (BERNARDO, 2003, p. 43)

É importante pensar que a matrifocalidade se constrói no enredamento complexo desses fatores e, de maneira alguma, se espera minimizar os efeitos dos processos de escravidão ou romantizar a condição da mulher negra numa relação causal simplista do tipo – boas comerciantes africanas, logo ganhadeiras, logo “forras” e livres, logo mulheres que se sustentaram sem homens.

Desse modo, a matrifocalidade, como forma alternativa de família, parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora. Tanto para a mulher africana, quanto para a afro-descendente, a matrifocalidade, aparentemente, não foi só uma imposição da escravidão e do pós-abolição – com a consequente marginalização do homem negro no mercado livre durante as primeiras décadas do século XX, que lhe impossibilitava assumir a chefia familiar. (BERNARDO, 2003, p. 44)

Entretanto, é relevante considerar que o diálogo entre esses estudos nos sugere um enredamento de condições que contribuem para a construção, de forma peculiar no Brasil, das relações familiares matrilineares, sobretudo nas religiões. Os traços culturais africanos herdados como a habilidade no comércio e nas trocas simbólicas por parte das mulheres; certa autonomia em relação aos maridos; o livre trânsito no espaço das feiras; as relações mais estreitas das mães com os filhos, do que do pai com os filhos, no casamento poligínico – na fricção com a condição escravista – as condições em que foram para o espaço público da rua; as conjecturas sócio-políticas das legislações criadas; a condição da mulher, mas também do homem nessa perspectiva; as projeções familiares matrifocais que se constituíram – para compreender que dessa forma, a religião também patrilinear – em África – é construída como matrilinear no Brasil, no “encruzilhamento” com essas relações, e como a herança da tradição oral dessa mulher que é portadora de sua própria história é viva e acessível, a medida do que elas desejam revelar.

A mulher negra parece viver a matrifocalidade de forma diferente das mulheres brancas. Em minhas pesquisas anteriores, assim como na atual, pude verificar que, para essas mulheres, a matrifocalidade não é encarada como sofrida, pesada; pelo contrário, acentua sua autonomia. (BERNARDO, 2003, p. 44)

Memória preservada com orgulho por aquelas que vêm a se se constituir como as grandes matriarcas também no plano religioso, fazendo do Candomblé um território de

memória preservada privilegiado. É recorrente que estudos e fontes que apresentam as mulheres negras comerciantes das feiras, ruas e mercados, mencionem suas vestimentas, assim como nos que retratam os espaços da religiosidade, o que torna o vestir algo para além do mero detalhe.

Figura2: Memorial das Baianas do Acarajé, Salvador. Outubro de 2019. Na imagem, a guia de nossa visitação, Dona Mairalda



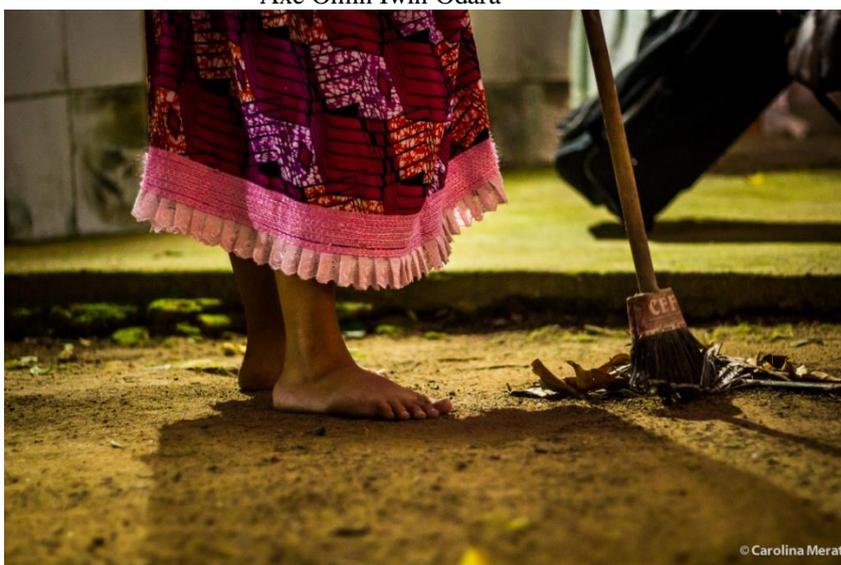
Fonte: Foto de Alissan Silva, acervo da pesquisa.

A roupa dessas mulheres, que dominaram as vendas nas ruas de Salvador, preservam histórias da relevância cultural de sua participação, chegando a compor na atualidade um patrimônio imaterial – o ofício das baianas de acarajé⁶ – além de serem conhecidas como “baianas” tanto na rua, quanto no interior do Candomblé com os trajes de festa, preservando as especificidades de cada nação, raiz e terreiro. Dessa forma, destacamos a saia como elemento agregador para essa investigação, visto que nelas estão inscritas suas origens europeias e suas influências barrocas; as imposições do vestir, para cobrirem suas “vergonhas”; os trânsitos da diáspora desenhados pela barra de suas saias no comércio pelas ruas; a escravização, o cativo e a alforria, a liberdade para si e os pares; a demarcação de imponência e poderio da mulher negra que no

⁶O Ofício das Baianas de Acarajé, bem cultural de natureza imaterial, inscrito no Livro dos Saberes em 2005, é uma prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia. Entre elas, destaca-se o acarajé. Os aspectos referentes ao Ofício das Baianas de Acarajé e sua ritualização compreendem: o modo de fazer as comidas de baianas, a indumentária própria da baiana, a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instalam; os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local e nacional a esse elemento simbólico constituinte da identidade baiana.

terreiro – espaço de sua realeza – assumiu tamanhos e arabescos das saias das sinhás de forma tão contundente, que essa tradição é perpetuada até hoje nos espaços das casas de Candomblé.

Figura 3: Festa da posse de mãe Mery de Xangô. Ilê Iyami Obá, Magé (RJ), Nov. 2019. Barra da saia da equede de Oxaguiã Raquel de Oyá. A equede é mãe pequena da pesquisadora, que é iaô no Ilê Axé Omin Iwin Odara



Fonte: Foto de Carolina Merat – profissional com ênfase em fotografia documental aplicada a terreiros e iaô do Ilê Axé Onixegun,

Embora o foco central da pesquisa de doutoramento não tenha sido exatamente a investigação das origens das diferentes peças que compõem a roupa da mulher negra, buscou-se tratar das complexidades da roupa da mulher no Candomblé, pois é sim importante a ciência de que suas roupas são um conjunto de múltiplas origens e pertencas emblematizadas – retomando a ideia de Lody (2015) – por uma performance feminina ancestral negra singular.

Performances, conforme Schechner (2003, p. 27), “afirmam identidades, curvam o tempo, remodelam e adornam corpos, contam histórias” visto que remontam ações, costumes, traços culturais de um determinado contexto em que o sujeito em questão está inserido. No já recorrente texto “O que é Performance?” – ao menos entre aqueles que se interessam pelo estudo das performances, seja na seara das performances artísticas ou culturais – Schechner indica que o “comportamento restaurado” é a condição para que determinado evento seja considerado performance, seja em relação a arte, ao ritual ou ao cotidiano.

Figura 4: Ebome Michele de Oyá, com sua filha Brunade Oxum sentada sobre sua saia, no dia do batizado da menina. Ilê Axé Omin Iwin Odara, Cachoeiras de Macacu (RJ).



Fonte: Acervo pessoal de Michele de Oyá cedido para a pesquisa

Comportamentos restaurados seriam então comportamentos “duplamente exercidos, ações que as pessoas treinam para desempenhar, têm que repetir e ensaiar. Desse modo, toda a gama de experiências, compreendidas pelo desenvolvimento individual da pessoa humana, pode ser estudada como performance”(2003, p. 27):

Fazer performance é um ato que pode ser entendido em relação a: Ser, Fazer, Mostrar-se fazendo, Explicar ações demonstradas. Ser é a existência em si mesma, Fazer é a atividade de tudo que existe, dos quasares ao seres sencientes e formações super galáticas. Mostrar-se fazendo é performar; apontar, sublinhar e demonstrar ação. Explicar ações é o trabalho dos Estudos da Performance. (SCHECHNER, 2003, p. 26)

Essa compreensão torna-se pertinente ao estudo à medida que, segundo o próprio Schechner, ser está alinhado a uma categoria filosófica de entendimento que se direciona ao que se teoriza como realidade única. Ao alcance da busca de compreender a saia como prolongamento do próprio corpo que é vestido por ela, estabelecendo uma relação de pertença que se submete, ou está contida, em uma concepção de mundo específica: “Ser pode ser ativo ou estático, linear ou circular, expandido ou contraído, material ou espiritual” (p. 26). “Fazer e mostrar-se fazendo são ações” e, portanto, é a ação de quem faz e se mostra fazendo num *continuum*, o qual não se refere exatamente

a uma repetição, visto que é fugaz, e ao mesmo tempo em que nunca é desempenhada pela primeira vez, mas, no entanto, se restaura.

Corpos que executam ações cotidianas e dançadas na liturgia da tradição, restaurando a si mesmas e a todo um rizoma genealógico que nos precede e sucede em tempos simultâneos e múltiplos do agora, assim como Mãe Stella de Oxossi intitula seu livro: “Meu tempo é agora”(SANTOS, 2010). Explicar ações demonstradas seria como a direção a qual nos colocamos aqui – a busca por um “exercício reflexivo para compreender o mundo da performance e o mundo como performance”, não no sentido de traduzi-las, mas de promover experiências de singularidades plurais e heterogêneas na academia.

Performances são feitas de pedaços de comportamento restaurado, mas cada performance é diferente das demais. [...] o contexto de cada recepção diferencia as várias instâncias. [...] a particularidade de um dado evento está não apenas em sua materialidade, mas em sua interatividade. [...] uma performance [...] ocorre apenas em ação, interação e relação. A performance não está *em* nada, mas *entre*. Tratar qualquer objeto, obra ou produto como performance [...] significa investigar o que esta coisa faz, como interage com outros objetos e seres, e como se relaciona com outros objetos e seres. Performances existem apenas como ações, interações e relacionamentos. (SCHECHNER, 2003, p. 28-29)

A partir disso, Schechner (2003, p. 30) prossegue então, apresentando oito categorias para a performance que podem ser entendidas isoladamente, como também sobrepostas. São elas: 1. Na vida diária; 2. Nas artes; 3. Nos esportes e entretenimentos populares; 4. Nos negócios; 5. Na tecnologia; 6. No sexo; 7, nos rituais – sagrados e seculares; 8. Na brincadeira. Esta classificação não esgotaria as possibilidades e o estudioso assume que algumas dessas categorias podem, inclusive, englobar todas as outras, ou retirar substrato de cada uma delas. Embora, que não nos atenhamos a essas classificações para nossas análises, é relevante apontar que nos entendemos dançando nas linhas *entre* arte e a sacralidade do ritual, já que aqui estamos caminhando com Schechner para o entendimento do mundo da performance e da performance como mundo, pois assim como Ligiéro (1993) nos introduz nessa discussão, o Candomblé se faz religião-vida-arte:

Can-dom-blé, with its three strange syllables, is a difficult and beautiful word. Even more difficult than pronouncing this name is uniting three concepts which we have been taught to separate, but which

are insissolubly bound to each other traditions of the orixá: religion, life, art. (LIGIÉRO, 1993, p. 117)

Dessa maneira, a saia traz em si, no ato de vesti-las, a própria performance, costurando o ser mulher de Candomblé a tempos múltiplos. Não como um ser “temporário”, no que se refere apenas a aquele momento do vestir, mas um recorte no tempo e no espaço de existências de múltiplas memórias que se alinhavam, que se enredam, que se encruzilham.

Nesse sentido, ela – a saia – não é o presente, mas a presença em si – movente e em trânsitos. Assim, compreendendo a performance da saia de axé como uma performance do feminino e as relações que estão nela imbricadas, é possível vislumbrar a dimensão do que gera para uma mulher de Candomblé o “encontro” com a sua própria saia. Ao nos vestirmos – incluindo a mim mesma, sujeito pesquisadora articulada ao campo como uma mulher de terreiro – somos não apenas uma, somos todas espirais do tempo que restauram tradições que articulam múltiplas dimensões que compõem o sagrado, inclusive a política. Somos nós livres em virtude destes ventres que dominaram as ruas e reinaram os terreiros.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique Rose Aimee. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos E. M. **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afrobrasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres, mães: lembranças de Olga de Alaketu**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LIGIÉRO, Zeca. Candomblé is Religion-life-art. In: **Divine Inspiration: From Benin to Bahia**. University of New Mexico Pr, 1993.

LIMA, Cláudia. A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: normatização das Casas de Culto de Matriz Iorubá, no Recife e em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria. In: **Paralellus**. Recife: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, v.1, n.2, p.35-51, 2010.

LODY, Raul. **Moda e história: as indumentárias das mulheres de fé**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2015.

SCHECHNER, Richard. O que é performance. In: **Revista O percevejo**. Rio de Janeiro: UNIRIO - Programa de Pós Graduação em Teatro, v.12, n.11, 2003.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora**. 2ª ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SOARES, Cecília Moreira. As Ganhadeiras: Mulher e Resistência Negra em Salvador no Século XIX. In: **Revista Afro-Ásia, Salvador**: UFBA, v. 17, p.57-71, 1996.

SILVA, Alissan Maria da. **Saias de Axé: Giro Sagrado das Mulheres de Candomblé**. Tese (Doutorado em Artes Cênicas, Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2020.