

A PRÁTICA DA PAJELANÇA NA BAIXADA MARANHENSE A PARTIR DE RELATOS ORAIS DA CIDADE DE PINHEIRO-MA

Raimundo Inácio Souza Araújo

Regina Beatriz Guimarães Neto

Antes de iniciar minha narração sobre a prática da pajelança na Baixada Maranhense será necessário definir basicamente o que irei nomear sob o nome de *prática*. Quero deixar claro que, neste texto, não terei como objetivo central a historicidade da participação estrita em terreiros de mina ou salões de cura na cidade de Pinheiro ou na Baixada. Nesse sentido, meu propósito se distancia de uma história da pajelança que vise ao círculo de agentes imediatamente vinculados a essa religiosidade, os quais estariam ligados a funções precípua nos espaços de culto ou à participação regular nos terreiros.

Ao pensar a noção de prática, tencionei utilizá-la sob dois aspectos: por um lado, vislumbrando aquilo que concerniria à visão que da pajelança tinham os moradores de ambientes rurais nas proximidades da sede da cidade de Pinheiro; por outro lado, à relação que tais moradores mantinham para com elementos dessas práticas – sobretudo para com os seres fantásticos que estavam a ela diretamente vinculados ou às mezinhas utilizadas por pajés, rezadeiras e benzedadeiras para tratar diferentes problemas de saúde com os quais a população estava sempre às voltas.

A *prática da pajelança*, nesse sentido, diz respeito à forma como essa experiência era construída por seus usuários ocasionais e sobre como eles operavam com os signos desse sistema religioso, curiosamente interligado ao devocionário católico popular e aos agentes e instituições da medicina oficial (PRADO, 1975, p. 46).

Nas décadas de 60 e 70, vale lembrar, algumas políticas de desenvolvimento fizeram-se presentes na cidade de Pinheiro, localidade central na microrregião da Baixada Maranhense, entre as quais podemos citar a construção da rodovia MA-014, fundamental para a compreensão da história recente da região (FARIAS FILHO, 2012, p. 123). Os relatos de memória acerca do período não raro referem-se à migração de moradores dos povoados no entorno da municipalidade para o perímetro urbano ou circunvizinhanças, bem como para a interação mais efetiva com o catolicismo e com serviços públicos básicos como escolas e hospitais. A prática religiosa de tais moradores sofreu com isso uma inflexão: os signos de uma religiosidade sincrética, que mesclava a liturgia e o devocionário católico a tradições consideradas heterodoxas, são abandonados ou

modificados, mas ainda guardarão uma relação de afinidade e aproximação com o ambiente natal dos povoados, relação essa exercitada através da memória. A memória e o espaço são os instrumentos de atualização de um saber e de um vocabulário, cuja posse vincula e aproxima aqueles que os detêm e torna-os, para além de critérios político-administrativos, portadores de uma identidade em transformação. A pajelança e a religiosidade afro-descendente em geral são um aspecto importante dessa identidade, sobre o qual buscarei fazer uma incursão de cunho histórico neste texto.

Além da bibliografia relativa a essa temática, utilizarei como subsídio para a discussão alguns relatos orais de memória que venho recolhendo como parte da construção de minha tese de doutorado em História. É necessário ressaltar que o recurso à memória e à oralidade como fontes para a historiografia constitui um prazeroso desafio que requer uma metodologia cuidadosa e específica no trato com uma matéria tão semovente como a reminiscência. Com frequência, os relatos orais podem trazer a falsa ilusão de reconstituição do passado em sua totalidade e cabe ao historiador exercitar também neste caso a crítica das fontes e a capacidade de produzi-las sob uma perspectiva própria, criadora, que consiga *rachar as palavras*, para delas retirar significados que estavam potencialmente presentes nos depoimentos, embora isso nem sempre fosse perceptível para seus próprios emissores (MONTENEGRO, 2010, p. 26). Entretanto, para as exigências do presente, o uso de tais fontes torna-se imprescindível, sobretudo para tratar de práticas ou saberes que deixaram poucos vestígios no campo da escrita e na memória oficial.

Antropologia e pajelança na Baixada

Nos últimos 30 anos, a antropologia tem feitos registros fundamentais acerca da prática da pajelança na Baixada Maranhense. Pioneiramente, os trabalhos de Regina Prado e Laís Mourão presentes no relatório *Pesquisa Polidisciplinar Prelazia de Pinheiro* abordaram uma tensão, na década de 70, entre um código religioso local – a pajelança – e um outro, oficial, o catolicismo trazido por missionários italianos. O registro dessa tensão é fundamental para a história cultural da região. Sobretudo porque ele mostra como a cultura local absorveu e traduziu de uma forma muito particular a doutrina mais ortodoxa que seria difundida a partir de então. Lembrando Marshall Sahlins e sua idéia de que a cultura é também marcada por uma historicidade, o relato das referidas antropólogas nos leva a crer que a tradição religiosa local fez uma leitura bastante interessante e autônoma acerca da

chegada dos religiosos católicos: o corpo de funcionários religiosos mencionados pelos moradores se alargou para admitir desde o pajé até o padre italiano (PRADO, 1975).

Bem mais recente, o livro *Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense* é uma atualização da pesquisa pioneira de 1974 citada acima. E vai além dela ao investigar a própria noção de saúde e de doença presentes entre os praticantes da pajelança. Nessa concepção particular, esses conceitos não estão circunscritos à dinâmica fisiológica individual, mas mantém interligações com diversas ordens de acontecimentos, como as esferas religiosa e social e, mais amplamente ainda, com a própria ordem cósmica do mundo (MOTA, 2009, p. 188).

Entretanto, os dois trabalhos acima citados mantêm uma particular similitude, própria da mirada antropológica. Seus interesses são sobretudo sincrônicos e tem por objetivo dar-nos um entendimento da dinâmica religiosa em atuação no momento em que foram produzidos. Uma aliança entre História e Antropologia na discussão sobre a pajelança deve tomar um desvio possível nessa conjunção para delimitar uma distância entre essas duas disciplinas. Se por um lado a Antropologia enriquece a História ao brindar-lhe com temáticas inovadoras, cabe ao historiador saber-se utilizar do relato antropológico como fonte para seus interesses mais específicos: a relação que interliga as ações humanas à passagem do tempo. À História, e à História das Religiões, interessa particularmente perceber como as tradições religiosas são afetadas pela inexorabilidade do tempo e como essa relação produz traços de permanências e discontinuidades que o historiador busca inventariar.

A pajelança e a memória oficial

A memória social acerca da cidade de Pinheiro tem para com a pajelança uma relação ambígua. A prática dessa tradição religiosa, vinculada aos afro-descendentes, durante um longo tempo foi publicamente estigmatizada como feitiçaria, charlatanismo e até mesmo crime, na esteira da escravidão, que vigorou entre nós oficialmente até o fim do século XIX, mas que permaneceu como instituição atuante muito tempo após isso e, sob muitos aspectos, ainda vigente na atualidade. Isso pode ajudar a explicar a presença reduzida de registros sobre essa prática em livros de História, publicações oficiais ou mesmo em relatos orais de memória. Mesmo assim, um olhar mais demorado sobre a história da cidade e sobre as características da cultura tradicional no seu entorno, dinamizada pela migração constante de pessoas vindas de povoados próximos, pode

localizar alguns traços dessa prática no cotidiano dos grupos sociais menos favorecidos, como por exemplo na prática de tratar pequenas mazelas recorrendo a agentes locais portadores de um saber tradicional; ou ainda na presença de entidades sobrenaturais do imaginário da pajelança que povoavam a imaginação dos moradores com maior intensidade há algumas décadas atrás. Isso parece dar elementos para discutir a hipótese de um certo recalque social direcionado a elementos de uma cultura tradicional, que foi sendo solapada com as transformações vivenciadas no Brasil contemporâneo, sobretudo a partir do planejamento desenvolvimentista da década de 70 e das garantias constitucionais operadas pela Carta Magna de 1988.

Em trabalho anterior, busquei mostrar como a memória oficial da cidade de Pinheiro buscou subvalorizar os traços que interligariam essa cidade, bem como a própria região de que faz parte, à decisiva influência da cultura afro-descendente (ARAÚJO, 2011). Ao observarem-se os livros que tratam da história da cidade, pode-se constatar como os elementos afro-descendentes ficam em segundo plano e a constituição do aparato institucional da Diocese ganha relevo.

A literatura – tradicional palco onde ganham espaço as temáticas consideradas menos nobres ou mais propriamente características da condição humana – é onde poderemos encontrar com mais detalhes alguns aspectos da interligação entre a cidade de Pinheiro e a pajelança. É na prosa de Graça Leite, autora de *O sonho e o Tempo* que encontraremos um capítulo dedicado à descrição de uma sessão de cura. Não por acaso, essa reminiscência está diretamente relacionada às lembranças que o protagonista guarda da época de sua infância no povoado do Bom Viver, situado próximo à entrada do município de Pinheiro. Os relatos orais de memória aqui expostos poderão nos dar uma nova expressão dessa intermitência entre expor e negar o vínculo cultural para com essas práticas religiosas consideradas subalternas.

Medo da Mãe d'água

Alguns relatos orais sobre a vida nos povoados, antes da migração para a sede do município, com frequência mencionam o aparecimento de seres fantásticos, entre os quais ganha destaque a figura da mãe d'água.

A ambiguidade já referida acima, relativa ao movimento de negar a pajelança como tradição da qual se participa e, ao mesmo tempo, dar sinais de uma integração ao imaginário no qual ela está inserida, tem os relatos orais como mais uma possibilidade de

expressão. Nos relatos que tive a oportunidade de recolher, a pajelança é negada como religião, mas é assumida naquilo que possui de risco. Os seres a ela ligados existem de fato, mas como expressão do perigo de que é constituída a própria vida. Nesse sentido, não podem ser negligenciados impunemente.

Inácio e Catarina Martins experimentaram o acirramento da tensão para com esse encantado a partir de situações que o conhecimento tradicional identifica como potenciais fontes de conflito: a proximidade com a mata e a presença de um recém-nascido ainda não batizado (FERRETTI, 2000, p. 45). Próximo ao Bairro de Pacas, no então povoado de Vitória, eles acabavam de mudar-se para uma nova casa, em uma elevação relativamente isolada de outras residências, quase uma intrusa em meio ao matagal reinante. Estavam com seu primeiro filho, recém-nascido, atormentados pelo choro incessante do menino, que não conseguia pegar o peito. Ao mesmo tempo, começaram a ouvir assovios cada vez mais frequentes e mais próximos da casa. O assovio – explicou Inácio Martins – é o sinal da presença da mãe d’água. Tanto mais chorava o menino e os silvos tornavam-se mais fortes, ficou claro para eles que a criança era o objetivo das invasoras. Em lágrimas, D. Catarina ordenou ao marido que fosse em busca de D. Antônia, velha senhora que morava a uma certa distância dali.

No momento em que prestou seu relato, os perigos representados por aquela entidade já estavam de todo pacificados e Inácio Martins certamente reserva hoje pouco tempo de suas preocupações para com situações semelhantes. Entretanto, o medo intensificado naquele momento em que era instado a deparar-se diretamente com as invasoras assomou-lhe a memória: “Eu tive medo.” Essa dimensão fantástica da realidade estava presente/ausente do cotidiano rural na década de 70. A lida do dia a dia tomava certamente a maior parte dos interesses dos moradores, mas essa dimensão ficcional estava sempre presente, como um complemento que poderia eventualmente ser agenciado, sobretudo ao tratar-se de assuntos para os quais o conhecimento comum não dispunha de explicações.

Dominado o medo, Inácio Martins deixou a casa de imediato, e dirigiu-se à casa de D. Antônia. Perguntei: “Era uma pajoa?” “Não”, disse ele, “era só uma preta velha, rezadeira”.

O perigo representado por tais encantados, uma vez presentificado, requeria saberes especiais e agentes específicos. D. Antônia achegou-se à casa, perguntou se tinham alho e, resposta positiva, utilizou-o para marcar com uma cruz a testa e os pés do menino.

Depois dirigiu-se ao quintal da casa, em direção à mata, e abriu um diálogo conciliador para com as entidades, ainda que não fossem elas visíveis a Inácio e Catarina Martins. Talvez uma metáfora da própria relação da população rural dessa localidade para os encantados, seres com os quais se convivia, mesmo sem os ver. Presenças não diretamente localizáveis, mas contabilizadas no inventário de providências do cotidiano. Sua existência invisível diretamente ligada aos cuidados e às reticências que se deveria observar para que esse estado de desaparecimento não fosse alterado.

Defronte ao matagal, D. Antônia estabeleceu a mediação entre o casal e os encantados e nisso definiu claramente o óbice que os contrapunha. Para Antônia, o conflito girava em torno da terra e de sua propriedade, contestada pelas invasoras.

“Vocês precisam se acostumar”, disse ela. “Os donos da casa agora são eles, vocês terão que conviver”. A fala de Antônia restabeleceu a paz, ou o estado ordinário de não-interferência de uns sobre outros. “Aquilo foi diminuindo”, conta Inácio, “até parou”.

O relato de Inácio Martins demarca para com o evento uma distância acentuada, não unicamente em virtude do tempo, mas principalmente da escassez de experiências semelhantes após a mudança para a sede do município de Pinheiro. Os seres que, invisíveis, não deixavam de presentificar-se quando de sua vida no povoado de Vitória, foram parte de uma experiência que foi se perdendo após a migração para o centro da cidade. De tais seres e dessa experiência pode-se inferir que parecem diminuir consideravelmente sua presença e interferência no cotidiano à medida que se consolida uma relação para com o ambiente urbano. “Aqui em Pinheiro quase não se ouve assovio de mãe d’água”, encerra.

Antes da consolidação da prelazia de Pinheiro, sobretudo no que toca à chegada dos missionários italianos à região, a pajelança não recebia uma reprovação do mesmo grau ao que se observaria a seguir. Seus ritos e seus agentes principais – os pajés – não estavam certamente entre os integrantes da elite local, mas o contato dos moradores para com eventos relacionados àquela prática não poderia ser colocado sob a sanção estrita de uma reprovação pública. Pode-se afirmar que isso era mais verdadeiro no que se refere aos pequenos cuidados com a saúde que esses funcionários religiosos protagonizavam, distantes que estavam os moradores do aparato médico insipiente dos centros urbanos.

Em idos da década de 1960, a casa de D. Teté sediou ocasionalmente uma sessão de cura. D. Gracinha, que disto nos informa, não se recorda do nome da pajoa que solicitou o empréstimo ou dos que estavam presentes naquela noite. Lembra-se apenas que

“havia duas salas grandes, uma ao lado da outra. Uma era utilizada por Teté nas suas aulas particulares. A outra estava vaga”. A ausência de um uso específico para aquele espaço tornou-o apto ao pedido da pajoa e ao atendimento deste pela dona da casa. A incongruência entre um lar católico e uma sessão de pajelança não estava imediatamente presente ou pelo menos a então adolescente Gracinha não o percebia. A cura, em qualquer caso, aconteceu.

O chão pisado pela pajoa passaria muito bem por cimento, mas não era feito desse material. D. Gracinha não se recorda de muita coisa. Mas nunca lhe saiu da lembrança o piso duro da casa, que a duras penas ela precisou experimentar. Em outra circunstância, uma queda de costas e sérios problemas de saúde em consequência disso fizeram com que tivesse sempre na memória o fato de que o piso não era de cimento, mas “feito com uma gosma de árvore. Não havia cimento nessa época, pelo menos não para os pobres”. A cabeça de Gracinha foi impactada violentamente, e a violência do golpe foi proporcional à longevidade da recordação.

Não foi, entretanto, o único elemento que guardou daquela noite. Uma outra virulenta recordação a acompanhou desde então. O momento em que o colar multicolorido da pajoa se quebrou, no seu rodopiar incessante pelo espaço, e o sem fim de contas a se espalhar pela sala. No dia seguinte ainda estariam a recolher pequenas bolinhas por toda a casa. Os elementos visuais utilizados pela pajoa e seus movimentos sincopados juntaram-se ao relato das bolinhas e um como que passou a falar pelo outro. Os signos emitidos pelo evento e pela própria experiência cotidiana desta senhora poderiam ser descritos por uma natureza e um movimento semelhantes. Espalharam-se por sua história de vida, tão significativos quanto minúsculos, brilhantes na sua pequenez e na sua descontinuidade, ambos quase a anulá-los.

Aos poucos essas mesmas recordações vão tomando ares de uma tensão crescente. A convivência com os padres do Sagrado Coração, o estreitamento de laços para com a doutrina católica bem como para com os serviços parcamente oferecidos pela cidade matizaram as cores dessa relação. Tonalidades escuras passariam a compor a tela da relação entre a sede da cidade e esses saberes e fazeres tradicionais, talvez não apenas com ares de reprovação e punição, mas sobretudo com a melancolia de um crepúsculo, com a certeza de estar-se prestes a cruzar uma fronteira. O professor Paulo Rubim, sobrinho de D. Gracinha não se recorda de eventos específicos ligados à pajelança, mas tem presente em sua memória como os tambores do fim de tarde faziam-lhe lembrar das pregações do pe.

Risso e de como o medo tomava-o por inteiro. Sabia que já não eram mais horas de sair de casa.

Talvez seja possível estabelecer um breve paralelo entre os medos relatados por e Inácio Martins e Paulo Rubim. O primeiro temia pela presença da mãe d'água e do mal que ela lhe poderia causar – ou aos seus. Era um temor reverente diante de uma força natural e incontrolável, eventualmente danosa, mas não necessariamente maléfica. Paulo, por outro lado, ao escutar os tambores, lembrava-se da pregação dos domingos, do céu e do inferno e acrescentava ao medo do desconhecido um conhecimento novo, que lhe chegava da Igreja. Adicionava ao seu estoque de pavores um novo repertório, que se fundia ao que já possuía e deslocava decisivamente os significados que até então lhes havia atribuído. Novos tempos estavam por vir.

Referências

ARAÚJO, R. I. S. Pajelança e cultura popular: profícuos entrecruzamentos. Trabalho final apresentado à disciplina Leitura Dirigida em História Cultural, ministrada pela professora Isabel Guillen. Recife: PPGHIS, 2011.

FARIAS FILHO, M. S. Subsídios à compreensão do espaço geográfico da Baixada Maranhense. São Luís: EDUFMA, 2012.

FERRETTI, M. Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA editora, 2000.

MARANHÃO, Secretaria de Educação & PINHEIRO, Secretaria Municipal de Educação. Pinheiro, Princesa da Baixada. São Luís, 1988. 87 p.

MONTENEGRO, A. T. História, metodologia, memória. São Paulo: Contexto, 2010.

MOTA, Christiane. Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense. São Luís: EDUFMA, 2009. 194p.

PRADO, Regina de P. S. Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada Maranhense. In: MUSEU NACIONAL, Rio de Janeiro. Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

SÁ, Laís Mourão. Sobre a classificação de entidades sobrenaturais. In: MUSEU NACIONAL, Rio de Janeiro. Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

SAHLINS, M. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.