

# O OLHAR DE UM EX-GUERRILHEIRO SOBRE A RELIGIÃO: ALEX POLARI DE ALVERGA E A HISTÓRIA AYAHUASQUEIRA

Janaína Alexandra Capistrano da Costa\*

A partir do século XX, as religiões ayahuasqueiras brasileiras, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, dotaram o campo religioso nacional de um fenômeno bastante peculiar, sobre o qual vem se desenvolvendo uma gama de estudos em diversas áreas acadêmicas, tais como farmacologia, biomedicina, ciências humanas e artes (Labate, 2008: 28).

A denominação ayahuasqueira advém do fato desses cultos professarem a ingestão cerimonial da ayahuasca: uma bebida milenar, psicoativa e de origem indígena, que é produzida a partir da cocção de dois vegetais, o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha do arbusto *Psychotrya Viridi*. A genealogia do consumo da ayahuasca liga-se a diversas práticas rituais de índios, caboclos e seringueiros da Amazônia, mas curiosamente, entre os países perpassados por este território e onde podem ser encontradas essas práticas Peru, Venezuela, Equador, Bolívia e Brasil, somente este último constituiu-se no espaço onde se originaram religiões de orientação cristã que fazem uso da bebida (Labate, 2001: 17-18; Labate, 2000).

Dado este contexto, alguns aspectos se tornaram comuns a essas religiões e as integraram numa “tradição religiosa amazônica” denotando, assim, a sua especificidade. Todas elas nasceram na região amazônica – respectivamente em Rio Branco, capital do Acre por volta de 1930 e em 1945, e em 1961 no seringal *Sunta* situado próximo à fronteira do Brasil com a Bolívia. Seus fundadores, Sr. Irineu, Sr. Daniel e Sr. Gabriel, migraram da região Nordeste e se envolveram com atividades concernentes à exploração da borracha na região Norte. Ademais, os três segmentos que lideraram constituíram-se em re-

\* Janaína Alexandra Capistrano da Costa, Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN. Professora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins, UFT.

elaborações de um conjunto de crenças características do curandeirismo amazônico. E vale notar, finalmente, que estes partilham categorias tais como *miração, força, luz, peia*, dentre outras, que representam elementos constitutivos da relação do sujeito com a ayahuasca e podem ser definidos na ordem apresentada como efeitos visuais gerados pela ingestão do psicoativo, intensidade com que este atua na pessoa, efeitos visuais associados à clareza, e efeitos negativos (Goulart, 2005: 355-361).

Trata-se de uma tradição essencialmente oral e que passou a ser registrada de forma escrita e sistematizada somente a partir da década de 1980. Alguns dos primeiros registros a serem realizados nesse sentido a partir do interior da esfera religiosa, mas voltado para o público em geral, foram elaborados pelo escritor Alex Polari de Alverga, ex-guerrilheiro da Vanguarda Popular Revolucionária e atualmente um dos principais líderes do Santo Daime.

Uma característica marcante das obras de Alex Polari é seu caráter testemunhal e memorial, já que ele descreve suas experiências e pondera sobre elas fazendo re-elaborações à luz da sua história pessoal, e de histórias outras, de seu país, de seu continente e do oriente. Além disso, o autor é imbuído do exercício constante de colher depoimentos dos fiéis durante suas vivências, gravando-os e depois transcrevendo-os numa narrativa que procura iluminar seu contexto. Tal operação remete a um procedimento distintivo da história oral, muito embora o escritor não revele possuir intenção historiográfica (Alverga, 1984; Alverga, 1992; Alverga, 1998).

Uma questão que se coloca, portanto, é sobre o valor memorial e histórico de ditas obras, principalmente porque aborda o percurso de uma minoria religiosa no campo das religiões. Elas podem ter um valor para os fiéis enquanto referência da sua realidade doutrinária, podem ter um valor para a sociedade como fonte de (re)conhecimento da diversidade religiosa e, conseqüentemente, da legitimidade das religiões ayahuasqueiras, ou ter um valor documental para a escrita da história. Seguramente, todos estes valores se encontram em algum momento imbricados, bem como se acham imbricadas história e memória. Sendo assim, utiliza-se aqui o termo história ayahuasqueira com o intuito de provocar uma reflexão, ainda que resumida até a presente ocasião, sobre as interfaces existentes entre estas atividades aparentemente tão dissimiles no bojo da temática religiosa em tela.

Auferir um qualificativo para a história significa circunscrevê-la a uma forma narrativa delineada a partir de uma relação do autor com os eventos do passado, que pode ser espontânea, deliberada e planejada, afetiva, criativa, política, ou ainda tudo isso de uma vez.

Tal relação pode, além disso, oscilar entre a tentativa de tradução integral do tempo pretérito e uma abordagem consciente da impossibilidade de se alcançar efetivamente esta tradução. Ainda que seja importante denotar que essa dinâmica é cada vez menos pendular, neste último polo, a memória vem sendo valorizada na condição de mecanismo fidedigno de (re)apresentação dos fatos, pois a sua exposição pelos sujeitos diretamente interessados em seu conteúdo não poderia disfarçar a realidade dos acontecimentos.<sup>1</sup>

Contudo, se por um lado é possível afirmar que a memória enriquece a perspectiva histórica, por outro, é necessário admitir que nem ela e nem a historiografia podem restituir o passado no presente e sustentar a credencial da imparcialidade, pois ambas são sempre e de alguma forma seletivas. Primeiro, porque uma separação entre os fatos e a interpretação é impraticável, e toda interpretação é histórica e altamente subjetiva; segundo e, por conseguinte, porque toda tradução é um desencontro com o original; por fim, porque toda memória caminha lado a lado com o esquecimento (Seligmann-Silva, 2003; Pollak, 1992: 203).

Nesse quadro, esboçam-se questões de ordem epistemológica e política que extravasam para o campo da ética quando se pergunta sobre os limites do entendimento histórico. Em alguns contextos de censura, repressão e autoritarismo, por exemplo, bem como em situações vivenciadas por minorias étnicas e religiosas, a manifestação de algumas memórias pode tornar-se bastante difícil, requerendo uma tomada de posição em relação ao passado. Assim, “a ética da representação histórica força a historiografia a repensar a sua frágil independência com relação à política e mais especificamente, à política da memória” (Seligmann-Silva, 2003: 74).

<sup>1</sup> Trabalhei esta ideia em outro artigo intitulado “História e memória no Chile contemporâneo”, onde procurei demonstrar que a morte de Pinochet fez emergir uma memória involuntária expressada durante os conflitos que se desenvolveram na cidade de Santiago na época. Revelando-se assim, algo além da memória voluntária numa sociedade ainda profundamente cindida politicamente.

Os grupos e as instituições que fazem parte da sociedade mais ampla, por sua vez, constroem suas memórias através de uma relação com o passado que atravessa os pontos de referência<sup>2</sup> comuns aos seus membros, o que reforça sua coesão, define suas fronteiras e seu lugar no mundo, mas ao mesmo tempo os envolve em contendas sociais e intergrupais. Considerando-se, ademais, que a memória ajuda a definir o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua “reconstrução de si”, porque atua como elemento constituinte do sentimento de identidade individual e coletiva; no limite, tais disputas tendem a dividir-se entre memórias subterrâneas e memórias dominantes e entre culturas minoritárias e culturas dominantes (Pollak, 1992: 204).

Logo, por meio da ideia de seletividade, história e memória podem ser aproximadas na atitude intelectual e política e na ação de sistematizar o tempo pretérito, variando somente o sentido atribuído por elas a esses movimentos. Surge um problema, todavia, se este sentido for engolido pela historicidade, pois aí a memória também o seria, e então não restaria distinção a ser feita. Isso poria a descoberto uma vulnerabilidade teórica, que consiste em desprezar traços constitutivos e próprios desta dimensão - a afetividade e sensibilidade que carrega e que detonam sua irrupção, sua função criativa, sua espacialização e seu caráter de atualização donde se desdobra sua natureza ética e prospectiva. Esses traços instituem uma poção da memória chamada memória involuntária, a qual, em benefício unívoco da memória voluntária, foi desqualificada pela historiografia “como constitutiva de um terreno de irracionalismo(s) e por essa razão, avessa à história” (Seixas, 2001: 48).

Durante as duas últimas décadas do século passado, a intensa produção de estudos sobre a memória pela história teve significado muito positivo tanto para os “movimentos identitários (sociais e/ou políticos), de afirmação de novas subjetividades e de novas cidadanias”, quanto para o “resgate de experiências marginais ou historicamente traumáticas, localizadas fora das fronteiras ou na periferia da história oficial ou dominante”. Mas a despeito disso, tais estudos não levaram em conta a citada

<sup>2</sup> Personagens, acontecimentos, paisagens, datas, costumes, tradições, culinária e música, dentre outros (Pollak, 1989: 3).

vulnerabilidade, permanecendo o tratamento desta um campo a ser explorado mais cuidadosamente (Seixas, 2001: 43).

Não foi fortuitamente que, no início desse mesmo período, o escritor Alex Polari de Alverga publicou suas primeiras obras, cuja particularidade reside na abordagem política (Alverga, 1978; Alverga, 1980; Alverga, 1982). No Brasil, a crise econômica e o processo de transição para a democracia, junto com a crise das utopias e os ventos de 68 que um pouco tardiamente varriam o entulho materialista dos projetos políticos alternativos, estimulavam a participação e a metamorfose das formas como esta se processava. Operou-se então, uma verdadeira batalha pela memória (Pollak, 1989: 3), na qual a literatura memorialista e os testemunhos tiveram grande destaque.<sup>3</sup>

Alex Polari de Alverga nasceu em João Pessoa, na Paraíba, em 1951. Aos três anos de idade, migrou para o Rio de Janeiro com sua família; quando jovem, ingressou na militância política e fez parte da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), uma facção da guerrilha urbana brasileira que ficou conhecida pela participação em sequestros de embaixadores durante o regime militar. Em 1970, ajudou a planejar o sequestro do embaixador alemão no Brasil, Ehdnfrico Aton Von Holleben, que ocorreu em junho daquele mesmo ano e que uma semana depois resultou na extradição de 40 presos políticos para a Argélia, na África. Cerca de um ano depois, em maio 1971, Alex foi preso e condenado à prisão perpétua. Foi libertado em novembro de 1979 pela Anistia, cujo comitê patrocinou e divulgou sua primeira obra (Salgueiro, 2011; Arruda, 2006: 132).

Atualmente, o escritor possui cerca de dez obras de referência, além de diversos textos informativos e institucionais, sendo que três delas foram produzidas antes que ele se tornasse adepto do Santo Daime, e duas destas foram produzidas quando ele ainda se encontrava em cárcere: *Inventário de Cicatrizes* e *Camarim de prisioneiro*.

Algumas referências às obras produzidas por Alex Polari antes da sua conversão religiosa sublinham a importância desse autor enquanto representante de uma geração da esquerda política brasileira, que durante o processo de redemocratização no país,

<sup>3</sup> Seligmann-Silva observa que sobre o testemunho enquanto categoria presente na literatura de testemunho também recai uma tensão relativa à sua capacidade de representar o real e o histórico. Sua presença foi muito mais incisiva na América hispânica do que no Brasil, e também representou parte de uma produção política que visava dar voz aos grupos marginais e subalternos (Seligmann-Silva, 2005).

registrou e divulgou uma história até então não contada (Birman, Carneiro, Leite, 2004: 81-104; Coelho, 1989).

Através de suas obras poéticas, por exemplo, ele denunciou as sistemáticas violações aos direitos humanos impetradas pela ditadura militar no Brasil,<sup>4</sup> e através de *Em busca do tesouro*, narrou sua trajetória política colocando-se ainda com mais evidencia como participante dos acontecimentos de um período conturbado da sociedade brasileira.

Na redação do seu *Inventário*, o autor cunha o registro das feridas abertas pela clandestinidade, pela prisão e pela tortura, que por meio da escrita transformam-se em *cicatrices*. Ele afirma um engajamento ao propor que seus poemas sirvam para que se retenha uma “memória essencial”, que de outra maneira estaria fadada a se “diluir” (Alverga, 1980: 48).

No livro *Camarim*, ele prepara-se para voltar à cena da vida em liberdade e evidencia o caráter construtivista e a função criativa da sua memória, ao sintetizar num contínuo lembrança, aprendizado e projeções. Nessa dinâmica, transparece o caráter de atualização na medida em que o passado se reencontra com o presente recriando o real em sua íntima relação com a ação, ou seja, com a visão de futuro. Como ilustra o vai e vem do pequeno poema *Compensação*, melhor que lutar pela liberdade/é vivê-la/ já que nem sempre isso dá pé/ melhor que lembrá-la/ é ir à luta (Alverga, 1980: 149).

Na obra *Em busca do tesouro*, Alex Polari intercala passagens em que narra detalhes de sua vida na militância e na clandestinidade e passagens onde descreve o cotidiano na prisão e as sessões de tortura. Esse recurso narrativo causa a sensação de que são estas vivências que fazem irromper a todo o momento aquelas lembranças, decorrendo daí a impressão de haver uma espacialização intermitente da memória. A sobrevivência do autor a quase uma década de contínuas ameaças de morte figura como dínamo desse movimento, em que sua sensibilidade ao espaço da violência, em contraponto ao da liberdade o leva a um balanço histórico decisivo para afirmar: “Eles gritaram ‘fala guerrilheiro filho da puta!’, cem, quinhentas mil vezes no meu ouvido! Passei

<sup>4</sup> Anos depois, a esposa de Alex Polari, Sônia Palhares, que ficaria conhecida na religião do Santo Daime como Madrinha Sônia, afirmou em depoimento filmado que conheceu as poesias do autor escritas no presídio durante um estudo que fazia sobre poesia marginal junto com Heloísa Buarque de Holanda. Ela afirma ademais que os poemas do então prisioneiro despertaram seu interesse em conhecê-lo pessoalmente e acabaram engendrando uma aproximação entre os dois (Sônia, 2011).

dez anos pensando nessa frase. E agora resolvi falar, mesmo que não seja exatamente o que eles julgam necessário” (Alverga, 1982: 33).

Antes de encerrar esse sobrevoo sobre o primeiro período da escrita de Alex Polari, é importante fazer um parêntesis retomando um dos eventos narrados nessa última obra citada e que ganhou projeção internacional na época. Trata-se da prisão, tortura e morte do jovem Stuart Angel Jones, filho da estilista Zuzu Angel. Após testemunhar estes acontecimentos na carceragem do Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA), o escritor Alex Polari logrou enviar uma carta à mãe de Stuart, onde os relatou. Esse documento foi um marco na luta incassável da estilista por justiça até a sua morte em circunstâncias duvidosas em 1976. Ela traduziu a carta que recebera para o inglês e a entregou ao então Secretário de Estado do Governo dos Estados Unidos, Henry Kissinger, e também denunciou o caso para o senador Ted Kennedy e outras personalidades, sempre salientando o fato de seu filho ter cidadania norte-americana e ter tido o corpo desaparecido. Segundo sua própria definição, criou a primeira “coleção de moda política da história”, utilizando para isso cortes e estampas militares, sendo que algumas destas retratavam anjos amordaçados ou sendo alvos de tiros. Tudo isso obrigaria o regime militar a tomar providências internas, remanejando algumas autoridades de postos, o que aumentaria as suspeitas sobre como, de fato, ocorreu o acidente automobilístico que a matou (Alverga, 1982: 183; Zuleika, 2011; Depoimento, 2011).

Esse parêntesis fornece elementos passíveis de gerar uma reflexão sobre os caminhos que a memória realiza pela afetividade e pela sensibilidade, determinando os rumos da história de forma imprevista.

Um ano após ter sido anistiado, Alex Polari de Alverga se mudou com a família para Mauá, no estado do Rio de Janeiro, onde, algum tempo depois, fundaria a primeira comunidade daimista fora da floresta amazônica. Todavia, seu efetivo envolvimento com a religião do Santo Daime teve início em junho de 1982, no Acre, quando conheceu o comunitarismo liderado por Padrinho Sebastião. Para entender um pouco mais desta história, porém, é necessário retomar o percurso de desenvolvimento dessa religião, mesmo que sucintamente.

O Santo Daime<sup>5</sup> é a primeira religião ayahuasqueira brasileira e foi fundada por Raimundo Irineu Serra – um dos muitos migrantes dos estados do norte e nordeste brasileiros a afluir para a Amazônia no início do século XX a fim de trabalhar no primeiro ciclo da borracha. Ele era negro, neto de escravos e provinha da cidade de São Vicente Ferré, localizada no interior do Maranhão.

Na região amazônica, o Sr. Irineu trabalhou como seringueiro, cabo da Guarda Territorial e funcionário da Comissão de Limites territoriais. Durante suas vivências na floresta, ele absorveu elementos da cultura local, passando por intensas experiências com a Ayahuasca. Durante essas experiências, Irineu desenvolveu sua intuição e seu contato com seres encantados ou provenientes das esferas espirituais. Sendo que, após sucessivos encontros com uma entidade feminina denominada Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição, recebeu instruções para fundar uma nova doutrina religiosa (Fróes, 1986: 31-50).

A partir dessa revelação, Irineu passou a “receber” os hinos de louvor que compuseram seu hinário *O cruzeiro*, considerado uma fonte de ensinamentos doutrinários. Nos rituais do Santo Daime, os hinos são executados em instrumentos musicais e cantados pelos participantes que acompanham as letras através de pequenas encadernações e se movimentam num bailado compassado ou permanecem sentados, dependendo da ocasião.

Em meados da década de 1940, com o crescimento do número de fiéis e a estruturação física da comunidade e do templo na periferia de Rio Branco, a nova religião institucionalizou-se, sendo a sede registrada como *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal* (CICLU), também conhecido como *Alto Santo*.

Entretanto, em 1971, após a morte de Mestre Irineu, como ficou conhecido o líder do CICLU, uma série de pugnas entre os membros da Igreja conduziu o grupo a algumas cisões, sendo a mais importante dentre elas a que foi liderada por Sebastião Mota de Melo em 1974. Padrinho Sebastião, como passou a ser chamado, fundou um novo núcleo daimista provido de estatuto próprio e o registrou com o nome de *Centro Eclético da*

<sup>5</sup> A designação Santo Daime está relacionada ao nome que esta vertente dá a Ayahuasca ingerida em seus rituais como sacramento religioso, o “daime”. Já o nome daime remete à intenção que o fiel invocaria no momento da ingestão da bebida, pedindo e rogando segundo seus critérios, dai-me saúde, dai-me paz e etc..

*Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS). Atualmente, esta é a vertente do Santo Daime com o maior número de centros e fiéis, tanto no plano nacional quanto internacional, estando presente na Argentina, Uruguai, Inglaterra, Holanda, Espanha, Alemanha e Japão, dentre outros países.

Inicialmente, a sede do CEFLURIS funcionou num local denominado Colônia Cinco Mil, também situado na periferia da capital acreana e que congregou aproximadamente 45 famílias de ex-seringueiros e agricultores num sistema comunitário. Até o final da década de 1970 e início dos anos 80, o número de pessoas que visitaram ou passaram a frequentar os rituais do Santo Daime nesse local teve um crescimento bastante expressivo. Assim, com o passar do tempo, não só os colonos da região concorriam para lá, mas também pessoas advindas da capital e de outras cidades do estado e do país, entre as quais funcionários públicos, professores, estudantes, profissionais liberais, artesãos etc. Entre os estrangeiros, o livro de registros da Igreja teve anotada a visita de 1201 pessoas de nacionalidades diversas entre setembro de 1974 e junho de 1980 (Fróes, 1986: 58-59).

Em pouco tempo, a tolerância e receptividade do líder Padrinho Sebastião ganhou notoriedade, e a comunidade recebeu novos integrantes. Muitos destes, portadores de identidades, em que as referências da contracultura e da militância política insidiam notoriamente. Deu-se, por conseguinte, uma intensa troca de conhecimentos e mudanças de comportamento, acompanhadas da transformação no modo de produção e distribuição local, que foi inteiramente socializado.

Em 1980, em face de dificuldades econômicas e do esgotamento da terra na Cinco Mil, e estimulada por um sentido messiânico, parte da comunidade mudou-se para a floresta num local denominado Rio do Ouro no Amazonas e ali permaneceu somente até meados de 1982. Pois a terra, ocupada por cerca de 250 pessoas, foi requisitada pelo INCRA, por constituir-se propriedade privada. Mas logo em seguida, este mesmo órgão cedeu ao grupo outra extensão de terra à beira do Igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, no estado do Amazonas. Nesse lugar, instalou-se grande parte da comunidade e se estabeleceu a sede do CEFLURIS a partir de janeiro de 1983 (Labate, 1982: 32-33; MacRae, 1992: 75).

Na nova comunidade, segundo Padrinho Sebastião, deveria se realizar o céu na terra; portanto, ela seria chamada de Céu do Mapiá. Nesse local, os fiéis vivenciaram uma experiência única de organização comunitária, segundo a qual a produção e o consumo

foram comunitarizados, e praticamente não houve circulação de dinheiro, por aproximadamente dez anos. Disso se desprende que “a criação de uma comunidade no seio da floresta amazônica de certo modo impulsionava a expansão do Cefluris, na medida em que atraía sujeitos descontentes com os valores e o *ethos* da sociedade moderna” (Goulart, 2004: 129).

Em meados de 1982, Alex viajou ao Acre com o objetivo de gravar um documentário sobre o Santo Daime e sua chegada na Colônia 5000, que permanecera funcionando como núcleo daimista, ocorreu nesse contexto. A partir dessa primeira experiência, ele escreveu seu quarto livro, onde despojando-se de seu caráter investigativo e científico, no sentido do apelo à racionalização da vida, ele inicia uma travessia que vai das indagações do sentido social, político e espiritual daquela experiência à certeza de que se tratava de uma alternativa de vida da qual gostaria e “deveria” partilhar.

Após essa primeira visita, em novembro desse mesmo ano, o escritor retornou à região amazônica acompanhando uma Comissão formada por um antropólogo, um psicólogo e uma historiadora, que havia sido designada pelo Ministério da Justiça para averiguar denúncias e avaliar o modo de vida nas comunidades daimistas. Desta vez, o escritor colheu novos registros que também compuseram o denominado *livro das mirações*, em cuja introdução ele afirma:

[...] esse livro é, sem dúvida, o mais difícil de todos quantos já escrevi, Nos anteriores, cada um representou um determinado tipo de rompimento com situações, hábitos, crenças. O primeiro, contra uma postura, permanecendo dentro de uma linha; o segundo, contra uma linha, permanecendo numa ideologia; o terceiro, contra uma ideologia, permanecendo dentro de uma determinada concepção da vida e do homem. Agora, essa Viagem ao Santo Daime significa romper com essa concepção da vida e do homem e participar de outra dimensão, que está aí dentro de nós mesmos para ser descoberta (Alverga, 1984: 18-19).

A tônica dessa obra, como o próprio nome indica, assenta-se no vislumbre de uma nova opção de vida, que, na verdade, sempre esteve disponível, mas era negada e agora é reconhecida através da revelação que a bebida sacramental trás a ele. A

ayahuasca, nesse sentido, traria à tona a memória de um tempo muito além da possibilidade de contagem e do enquadramento, disponibilizada pelas sociedades modernas e pelo paradigma da secularização, que é o tempo de tudo o que já possa ter ocorrido no universo desde o principio da vida, com o qual o autor, finalmente, se sente ligado.

Tal ligação do autor com um tempo que talvez pudesse se dizer “imemorial” surge, de forma aparentemente contraditória, da identificação e da recordação que atestam-lhe a existência de um passado longínquo de outras vidas e outras eras, em face do qual, o tempo de militância política, dentro e fora da prisão, adquire a atualidade de um contemporâneo. Tendo adentrado esse tempo, *O Guia da floresta* é a obra onde a figura do Sr. Sebastião Mota de Melo é reconhecida como um guia corporificado, que explica que “a miração é um estado de transbordante superconsciência guiado pelo Daime” (Alverga, 1984: 40). Posteriormente, quando a escrita de Alex Polari adquire feições de um apostolado no livro *O evangelho segundo Sebastião Mota*, ele escreve “As mirações mostram tudo que a nossa fé precisa acreditar” (Alverga, 1984: 19)<sup>6</sup>.

Vislumbra-se ainda essa fé, mito, ou utopia presentes na memória involuntária em outro trecho que ilustra a espacialização desta, o seu caráter de atualização e a sua natureza ética, uma vez que ela aufere sentido às ações do autor. Durante uma visita à comunidade, ele nota:

Uma placa com os dizeres ‘Hei de vencer’ me trouxe, **instantaneamente**, à baila o lema que me acompanhou durante anos na minha fase de militância política nas organizações guerrilheiras de esquerda: ousar lutar, ousar vencer. Nada tão diferente quanto os propósitos a que serviriam um esforço e determinação da vontade muito semelhantes. Numa, Ho Chi Min desafiara, através da violência, a opressão colonialista. Noutra, algum anônimo santo iletrado expressara a sua fé ilimitada de travar a mais dura batalha, a da mansidão, o caminho mais curto para a eternidade (Alverga, 1984: 36).

<sup>6</sup> O autor também possui um Hinário intitulado Nova Anunciação que é composto por mais de 150 hinos de louvor, os quais são cantados em determinados rituais do Santo Daime. Como foi escrito anteriormente, essas peças musicais são consideradas pelos os fiéis do Santo Daime como verdadeiras fontes doutrinárias.

Nesse momento, memória e identidade se encontraram fazendo emergir os sentimentos de continuidade e coerência fundamentais para uma pessoa no momento da (re)construção de si mesma: “Toda minha vida anterior, inclusive a prisão, se explicou como meramente necessária para eu chegar ali, meu destino final” (Alverga, 1984: 52). Com essas palavras, Alex Polari desvela um contínuo do tempo, apesar de que o uso da palavra final possa parecer uma interrupção. Pois, na verdade ela sinaliza para a noção de um grande recomeço, que nada mais é do que um impulso para frente, para o futuro.<sup>7</sup> A expressão dessa dinâmica é perceptível no transcorrer de algumas linhas:

Pouco a pouco voltava a minha consciência o fato de estar ali embrenhado na mata, membro de uma comissão interdisciplinar que vinha estudar – e talvez até mesmo decidir- sobre o futuro de uma bebida e de uma doutrina à qual eu me filiara minutos atrás, ao tomar a benção do Padrinho. [...] Vez ou outra, porém, surpreendia-me um peso no coração, como se toda aquela situação de pesquisa e julgamento do Santo Daime estivesse me trazendo uma espécie de sentimentos de culpa em comungar Deus daquela maneira, rotulada de exótica ou insólita, como se a experiência divina de alguma forma estivesse sendo induzida. [...] A suspeita de alucinação e indução artificial era uma velha cilada do preconceito. Mas um novo tempo se iniciaria onde os preconceitos já não poderiam deter aquilo que era verdadeiro. Novamente um escândalo estava no ar nós éramos as **testemunhas** chamadas a dar nosso depoimento sobre essa nova forma de consciência que preconizava um novo mundo. [...] **Testemunhar** o caráter divino de uma percepção difícil de se enquadrar por qualquer lógica formal e preconceituosa. E esperar que a lógica humana, tão comprovadamente falível, não leve novamente, como **no passado**, as **testemunhas** de Deus para arena do circo. [...] Não queremos ofender nem escandalizar ninguém. Nem mesmo julgar os preconceitos de quem não sabe diferenciar um caminho espiritual, talvez o mais antigo de todos, de uma alucinação ou de uma curtição psicodélica. Mas os atalhos são criados quando o **tempo** que nós temos para chegar é curto. (grifo meu) (Alverga, 1984: 37, 39-40).

<sup>7</sup> Em entrevista feita pela autora na vila Céu do Mapiá em 11 de julho de 2010, o Padrinho Alex Polari afirmou que ao invés do termo conversão, prefere usar o termo iniciação para designar esse momento de transformação que o leva a tornar-se fiel do Santo Daime. Isso porque, a ideia de iniciação teria uma conotação de continuidade, enquanto que conversão simbolizaria rompimento com o passado. Algo difícil de ser realizado, já que este mesmo passado o conduz ao presente.

Entre 1983 e 1984, Alex Polari fundou um núcleo do Santo Daime em Mauá no Rio de Janeiro, e nesse local começou o processo de implantação de uma comunidade nos moldes da sede Céu do Mapiá, chamada Céu da Montanha. Em 1986, estas comunidades foram alvo de observação de uma nova comissão governamental de investigação, desta vez instituída pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), que concluiu:

O que é possível afirmar é que a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca, em seus diversos trabalhos não parece alucinação, se tomado o termo na acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto rigorosamente comunitário a todos eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento. Não cabe também ao grupo de trabalho definir se a forma de experimentar o sagrado ou o autoconhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia – acepções outras de alucinação (MacRae, 1992: 83).

Em 1993, o escritor mudou-se definitivamente para o Céu do Mapiá na floresta amazônica. Desde então ele faz parte do Conselho doutrinário da Igreja e é um dos principais representantes institucionais do Santo Daime - Cefluris, atuando com um porta voz em questões como preservação do meio ambiente, legalização e patrimonialização da ayahuasca.

Sobre esse protagonismo vale a pena ressaltar dois artigos, onde Alex Polari define a importância política dessa atitude, na medida em que vincula as lutas que envolvem estas questões à conquista de direitos por populações e culturas subalternas (Alverga, 2001: 52,62; 2009: 82).

No tempo presente, o sistema comunitário inicial deixou de existir, mas permanece uma forma de organização peculiar que são as comunidades em locais afastados das cidades, e em muitos casos em áreas de preservação, onde os fiéis desenvolvem experiências em prol de causas socioambientais. Proposta esta, institucionalizada e teologizada dentro da religião, como pode ser captado através dos seguintes trechos que tratam da comunidade sede Céu do Mapiá.

Entendemos que a experiência espiritual, social e ecológica de nossa comunidade, por reunir uma síntese bastante original de todas estas influências,

pode nos ajudar na construção de um novo paradigma para a Amazônia. [...] O sistema original tornou-se mais flexível. Mas o ideal de comunidade continua sendo uma realidade e um poderoso símbolo mobilizador. Para consagrar este compromisso, além das festas do Calendário Religioso, todos se reúnem às segundas feiras para realizar o Mutirão Comunitário. [...] Em termos sociais, nossa pretensão é a de sermos um povo trabalhador e ordeiro, bons cidadãos deste país em que vivemos e que tem a graça de possuir em seu território esta vasta região amazônica [...] (Alverga, 2001: 60-63).

Interessantemente, é possível perceber também, a inclusão da comunidade religiosa do Santo Daime, no corpo da Nação, e de seus fiéis, no corpo de cidadãos, ou seja, os coloca como participes de uma sociedade civil onde gozam de direitos e deveres.

Já no outro texto (Alverga, 2009), Alex Polari desenvolve mais detidamente a ideia de uma teologia do Santo Daime salientando, porém, que esta não substitui a experiência mística e reveladora proporcionada pelos rituais da religião e pela convivência comunitária. Sendo que outro ponto fundamental abordado constitui-se na explicação e afirmação do ecletismo existente na proposta religiosa encabeçada pelo CEFLURIS. “O nosso ecletismo cristão, nossa teologia visionária, nossa prática de alianças espirituais já pressupõe de alguma maneira, nossa total abertura para o diálogo inter-religioso” (Alverga, 2009: 89).

Trata-se de ponto vinculado a um posicionamento político face ao problema público da tolerância, como afirma: “O cultivo dessa liberdade muito cara ao povo do Padrinho Sebastião, me parece a nossa melhor contribuição enquanto grupo religioso para este debate sobre o tema do diálogo e do pluralismo religioso e a construção da paz” (Alverga, 2009: 89). E isso é posto em contraponto aos fundamentalismos religiosos que perpassam o campo religioso e até mesmo o campo político, onde, segundo o autor, seus efeitos podem ser ainda mais perniciosos; sugerindo que isso conduziria ao conflito e à desigualdade.

Atualmente, o corpus das obras de Alex Polari de Alverga constitui leitura fundamental para os fiéis e interessados na religião (Labate, 2011: 17).<sup>8</sup> Os pontos de

<sup>8</sup> Uma obra do autor hoje (todas encontram-se com edição esgotada) pode chegar ao valor de cem reais nas casas de livros usados, o que parece um contrassenso, pois as comunidades de origem da religião

referência que estabelece ao largo delas, muitas vezes são identificados com outras trajetórias (re)produzindo uma identidade religiosa.

Finalmente, essa realidade demonstra que a contribuição dos escritos desse autor para a formação e consolidação de uma história ayahuasqueira é grande. Além disso, desvela-se que os caminhos existentes entre memória e história são continuamente percorridos entre idas e vindas que trazem e levam milho e fubá para a feitura do devir social.

### Referências bibliográficas

ALVERGA, Alex Polari. **Inventário de cicatrizes**. Rio de Janeiro: Comitê Brasileiro pela Anistia, 1978.

\_\_\_\_\_. **Camarim de prisioneiro**. São Paulo: Global, 1980.

\_\_\_\_\_. **Em busca do tesouro**. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

\_\_\_\_\_. **O livro das mirações: viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

\_\_\_\_\_. **O guia da floresta**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

\_\_\_\_\_. Seriam os deuses alcalóides? **Conferência Anual da Associação Internacional de Psicologia Transpessoal**. Manaus, 1996. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/arquivos/alex1.htm>> Acesso em: 25 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. Céu do Mapiá, Amazonas: CEFLURIS, 1998.

*certamente não teriam condições de ter acesso à obra a esse valor.*

\_\_\_\_\_. Espiritualidade, ecologia e floresta: a experiência de uma comunidade espiritual na Amazônia. In: **Ciclo de conferências. Diálogo entre as civilizações: modelos concretos para a integração cooperativa da humanidade, uma contribuição brasileira.** Rio de Janeiro: Centro de informações das Nações Unidas, 2001.

\_\_\_\_\_. Uma doutrina cristã na selva amazônica. **Revista Comunicações do ISER.** Rio de Janeiro, n. 63, 2009. Disponível em: <[http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/ISER\\_63.pdf](http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/ISER_63.pdf)> Acesso em: 27 nov. 2011.

ARRUDA, C. et alli. **Centro livre: ecletismo cultural no Santo Daime.** São Paulo: All Print, 2006.

BIRMAN, Patrícia; CARNEIRO, Sandra; LEITE, Márcia. Entre a política e a religião: experiências e trajetórias de cientistas sociais da geração 68/70. **Numem.** Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. UFJF. Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 81-104, 2004. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/730/629>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

COELHO, Claudio N. P. A tropicália: cultura e política nos anos 60. **Tempo Social.** Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v. 1, n. 2. 1989. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v012/a\\_tropicália.pdf](http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v012/a_tropicália.pdf)> Acesso em: 25 nov. 2011.

FROÉS, V. **Santo Daime, cultura amazônica, história do povo juramidam.** Manaus: SUFRAMA, 1986.

GOULART, S. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.** 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do santo daime, da barquinha e UDV. In.: LABATE, B. C. e GOULART, S. L. (orgs) **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. Mestrado em Ciências Sociais – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_. **Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo**. Disponível em: <[www.neip.info/downloads/Tespan.doc](http://www.neip.info/downloads/Tespan.doc)> Acesso em: 25 nov. 2011.

MacRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 03, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, nº10, p. 200-212, 1992.

SEIXAS, J. A. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, J. A.; BRESCIANI, M. S. & BREPOHL, M. (org.) **Razão e paixão na política**. Brasília: UNB, 2002. p. 59-77.

\_\_\_\_\_. Percursos de memórias em terra de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, M. S. & NAXARA, M. (org.). **Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: UNICAMP, 2001. p. 37-58.

SELIGMANN-SILVA, M. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: \_\_\_\_\_. **História, memória e literatura – O testemunho na era das catástrofes**. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 59-90.

SALGUEIRO, W. **Tortura sob deboche: uma questão de riso ou morte** (análise de trilogia macabra de Alex Polari). Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/anais/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0123-1.pdf>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

DEPOIMENTO de Alex Polari sobre a morte de Stuart Angel Jones, no Documentário "Sônia Morta Viva". Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=FJ2xuggqS-w>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

SONIA Palhares no documentário Memória (parte 1) Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=CKNAq13mDFI&feature=results\\_video&playnext=1&list=PL24C09520272BB1ED](http://www.youtube.com/watch?v=CKNAq13mDFI&feature=results_video&playnext=1&list=PL24C09520272BB1ED)> Acesso em: 26 Nov. 2011.

ZULEIKA Angel Jones. <<http://www.torturanuncamais-rj.org.br/MDDetalhes.asp?CodMortosDesaparecidos=213>> Acesso em: 26 Nov. 2011.