

# TENSÕES E (RE)INVENÇÕES DO RELIGIOSO NA MODERNIDADE:

## O caso das religiões da Ayahuasca no Brasil

Victor Breno Farias Barrozo<sup>1</sup>

**Resumo:** no presente artigo, tem-se por objetivo discutir como se operam as relações entre religião e modernidade como pano de fundo para pensar as tensões e (re)adaptações do religioso no horizonte das transformações do uso ritual da ayahuasca entre a “tradição religiosa ayahuasqueira urbana amazônica”. Tal tradição seria formada pela confluência de vários elementos socio-culturais, históricos e religiosos que se aglutinariam em torno do mote do consumo ritual do vegetal “sagrado”. No contexto da modernidade, a tradição desempenharia tanto uma função de fornecer um mote sobre o qual repousam as identidades construídas sobre o estabelecimento de um *continuum* à determinada linhagem “autêntica” do grupo, quanto como um mecanismo de distinção marcada pela produção de espaços de oposição e legitimidade dentro do campo ayahuasqueiro brasileiro.

**Palavras-chave:** Modernidade, Religião, Tradição, Religiões da Ayahuasca.

**Abstract:** in this article, has the objective of discussing how to operate the relationship between religion and modernity as a backdrop to think the tensions and (re) religious adaptations on the horizon of the transformation of the ritual use of ayahuasca among the "religious tradition amazon urban ayahuasca ". This tradition would be formed by the confluence of various socio-cultural, historical and religious stick together around the theme of the ritual plant "sacred" consumption. In the context of modernity, would play tradition as much a function of providing a motto on which rest the identities built on the establishment of a continuum to certain lineage "authentic" group, and as a distinction mechanism marked by the production of oppositional spaces and legitimacy in the Brazilian ayahuasca field.

**Keywords:** Modernity, Religion, Tradition, Religions of Ayahuasca.

O movimento de tensões e (re)reinvenções das religiões ayahuasqueiras brasileiras é um dos fenômenos significativos da mudança no quadro geral das dinâmicas religiosas no cenário nacional. No presente artigo queremos problematizar a respeito de como a *modernidade religiosa* produz, de um lado, conflitos e disputas internas à tradição religiosa ayahuasqueira e, por outro, gera o

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Email: victorbrenofb@gmail.com

surgimento de novos grupos alternativos em torno de *redes* urbanas do consumo da ayahuasca entre os chamados *neo-ayahuasqueiros*.

### **1 A tradição ayahuasqueira brasileira: breve incursão sobre a constituição das religiões da ayahuasca**

Desde meados da década de 60 começam a surgir, nas regiões da Amazônia brasileira, uma série de grupos religiosos centrados em torno dos chamados cultos ayahuasqueiros. Em pouco tempo, estes grupos se deslocam para as periferias urbanas da região norte do país, onde começam a angariar novos adeptos, visibilidade social e política e estruturarem-se como denominações religiosas com uma estrutura sociologicamente mais burocratizada e racional. Nos anos que se seguiram, os ritos e práticas religiosas da ayahuasca expandem-se para boa parte das principais metrópoles do Brasil.

Convencionalmente – não obstante a existência de inúmeros movimentos que se qualificam dentro dessa identificação religiosa – as principais denominações do que vem a ser classificadas como as *religiões da ayahuasca* são: o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (UDV). Estas, por sua vez, acabam por gerar uma *tradição religiosa* marcada pela utilização ritual da bebida psicoativa ayahuasca como elemento comum e divergente como se demonstrará ao longo do texto. Cada uma destas linhas constitui-se de um modo particular de cosmogonias e práticas rituais que definem sua própria identidade sociorreligiosa, mas que, integradas umas às outras pelo uso religioso do *Daime* ou *Vegetal*.

Cronologicamente, o nascimento e desenvolvimento destas denominações (e por consequência de uma certa *tradição religiosa* como se verá a frente) se dá com o surgimento do Santo Daime em 1930, criada pelo ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra, mais conhecido por Mestre Irineu nas regiões da periferia da cidade de Rio Branco, no Acre. Em seguida, temos o aparecimento da Barquinha, surgida na mesma cidade da primeira, em 1945. Fundada por um ex-seguidor do Mestre Irineu, Daniel Pereira Matos, também egresso da atividade nos seringais, conhecido

como Mestre Daniel, rompe “pacificadamente” com o Santo Daime, compreendendo possuir uma outra “missão” religiosa.

Por fim, em 1961, nasce a União do Vegetal. De igual forma ao perfil dos fundadores anteriores, a UDV forma-se com José Gabriel da Costa, ex-seringueiro, ou, o Mestre Gabriel. Inicialmente chamava-se de “Associação Benéfica União do Vegetal”, depois, registrada com o nome de “Centro Espírita Benéfica União do Vegetal”, mas que, é reportada genericamente pela designação UDV. Estas três denominações formam assim, as religiões da ayahuasca, gerando o que a autora chama de tradição.

Muito embora àquilo que chamamos de genericamente de *religiões da ayahuasca* sejam um complexo de centros, núcleos e igrejas distintas e a despeito das fragmentações institucionais as quais está a mercê, ambos os grupos compõem linhas dentro de uma mesma tradição. Essa tradição seria formada pela confluência de vários elementos socio-culturais, históricos e religiosos que se aglutinariam em torno do mote do consumo ritual do vegetal “sagrado”. Segundo Goulart, essa poderia ser classificada como “tradição religiosa ayahuasqueira urbana amazônica” (2004, p. 13).

Segundo a autora, tal tradição elabora-se a partir de certos matizes e *ethos* culturais específicos, a saber: da pajelança amazônica brasileira, do vegetalismo peruano e da cultura cabocla nordestina, de uma forma em geral, e, de aspectos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista e elementos de religiões afro-brasileiras em particular. A articulação sobre graus distintos e variados entre essas fontes, especialmente com relação ao segundo conjunto de matizes religiosos, configuraria a singularidade da formação de cada uma dessas denominações.

As práticas e crenças que se constituem em torno do uso ritual da ayahuasca não são apenas a resultante da soma sincrética de fontes religiosas diversas, mas, integram a formação de uma tradição que plasma àquilo que pode ser identificada com a chamada *religiosidade matricial* brasileira. Para o sociólogo Bittencourt

Filho, a “religiosidade brasileira média” é marcada justamente pela simbiose paradoxal de elementos religiosos diferentes e que essa “acomodação desses elementos simbólicos variegados e até contraditórios seria uma das atribuições fundamentais da matriz religiosa brasileira, o que ultrapassa o processo sincrético e plasma uma autêntica religiosidade” (2003, p. 68). Dessa forma, as religiões da ayahuasca seriam uma autêntica *produção religiosa brasileira*, ou, que reproduz de maneira explícita tal matricialidade religiosa do país.

## 2 Notas teóricas sobre as transformações do religioso na modernidade

Como diagnostica a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2008), nas sociedades modernas, a religião está em “movimento”, fazendo emergir o que ela denomina de *modernidade religiosa*. Na perspectiva hervieu-légeriana, ao contrário das perspectivas clássicas da secularização que ovacionavam o fim iminente da religião com o avanço das sociedades modernas, a modernidade – como projeção utópica da ideia de progresso, para a qual não pode satisfazer de forma plena, gerando vazios sociais e culturais –, por consequência, abre espaços para aquilo que a autora chama de “produções religiosas da modernidade” (1996). A modernidade religiosa seria, para a autora, caracterizada pelo duplo movimento: de perda da influência dos grandes sistemas religiosos e pela recomposição das representações religiosas.

Na modernidade as estruturas tradicionais de institucionalização da religião não podem ou não tem mais condições de conferir plena plausibilidade para seus fiéis. Essa perda de credibilidade por parte dos grandes sistemas religiosos permite a quebra de sua homogeneidade e conseqüentemente sua fragmentação. Essa fragmentação faz com que, na modernidade, as instituições religiosas continuem a perder progressivamente seu caráter regulamentador nas esferas sociais e culturais da vida humana. Cada vez mais se evidencia uma desregulação institucional com respeito ao modo como os indivíduos crentes compõem e vivenciam sua experiência de fé.

Conforme Frédéric Lenoir (2005), o senso religioso contemporâneo não é caracterizado pela indiferença em relação à crença, mas sim, pela perda progressiva da regulamentação institucional dessa crença pelas Igrejas. O panorama religioso atual é marcado por essa disseminação acentuada da crença desprovida do ajustamento dos grandes sistemas religiosos. As evidências desta perda da regulamentação institucional do crer se manifestam em dois aspectos: na ruptura entre crença e prática; e na construção livre dos sistemas de fé pelos indivíduos, sem que haja necessariamente uma referência direta às crenças convencionadas pela instituição.

Consolidada na modernidade, a individualização do religioso põem-se como uma tendência que atravessa o conjunto das religiões em torno da centralidade da experiência dos indivíduos na composição de seu universo de crenças e nas formas como constrói ou não sua sociabilidade religiosa. Esta marca a ascensão da “religião do indivíduo”, onde os sujeitos tornam-se autorresponsáveis em suas trajetórias de busca espiritual, sendo sua própria realização o critério de autenticidade.

Para o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (2003), a fragmentação das chamadas sociedades complexas favoreceu o florescimento do individualismo moderno possibilitando aos sujeitos o desenvolvimento de projetos e trajetórias, num vasto campo de possibilidades, da construção de suas próprias identidades pessoais e sociais. De maneira dialética, e aparentemente contraditória, um imperativo das sociedades complexas, ou modernas, seria o processo social da metamorfose, que combina o movimento permanente de reconstrução dos projetos pessoais e a constituição de suas identidades. Ele afirma:

*A consciência e a valorização de uma individualidade singular, baseada em uma memória que dá consistência à biografia, é o que possibilita a formulação e condução de projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de*

*objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. A consistência do projeto depende, fundamentalmente, da memória que fornece os indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias do presente, sem a consciência das quais seria impossível ter ou elaborar projetos. [...] O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outras palavras, à própria identidade. Ou seja, na constituição social da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais (VELHO, 2003, p. 101).*

O individualismo religioso moderno representa algumas questões bastante específicas: aponta tanto a desinstitucionalização religiosa (o enfraquecimento da autoridade e regulação institucional sobre os fiéis) quanto à desregulação da crença (o fraquejamento na normatividade da tradição na crença comunitária) e, em segundo lugar, pela evicção da religião “à la carte” onde a ação do sujeito de compor sua própria religião que, desamarrado da regulação da tradição, elabora sua crença e pertença a partir dos gostos e conveniências pessoais como afirmação de sua livre subjetividade.

Religião se tornou opção de foro íntimo. Na modernidade religiosa compete tão somente ao indivíduo, em sua liberdade e autonomia, afirmar-se religioso ou não e a seu jeito. Por essa razão, as novas identidades religiosas de hoje não são fruto do recebimento de uma herança familiar ou de uma identidade institucional, mas produto de um complexo circuito de composições e recomposições. É a emergência de novos personagens religiosos que passam a compor o mosaico complexo do religioso na atualidade.

Na perspectiva de Lenoir (2005), a modernidade religiosa constitui-se como um momento da afirmação radical da escolha pessoal acima de qualquer outro elemento ou critério que venha a se colocar na constituição das identidades religiosas. Sendo assim, não apenas sua identidade passa a ser resultado provisório de trajetórias complexas, mas sua sociabilização comunitária tende fortemente a ser guiada pelo critério do individualismo.

Esse cenário deflagra uma tendência crescente, resultante do individualismo e subjetivação característicos da modernidade religiosa, de diversificação das crenças em detrimento dos seus dispositivos de enquadramento instrucional destas. A desregulação religiosa, não significa, entretanto, como se pode pensar, o fim de qualquer forma de comunitarização da crença, bem como o desaparecimento das identificações confessionais. Parece, pelo contrário, haver uma multiplicação de comunidades eletivas e a preservação, até certa medida, das identidades confessionais. Todavia, as relações que se estabelecem já não são mais as mesmas, apontando assim para uma crescente distância entre a identidade das crenças e a identidade das confissões.

Na contemporaneidade, inauguram-se novas formas e expressões religiosas como produtos de uma modernidade secular. A recomposição da religião nas sociedades modernas implica o aparecimento de novos movimentos religiosos e dinâmicas que articulam o campo das religiões da atualidade. Desse modo, ao contrário das perspectivas clássicas da secularização, esta não aponta para a extinção da religião, mas, para o fim do domínio normativo das instituições religiosas sobre a sociedade e o ressurgimento de produções religiosas afeitas à modernidade.

### **3 Tensões e (re)invenções do uso da ayahuasca na atualidade**

Nos últimos anos, houve um considerável crescimento no âmbito dos estudos acadêmicos, tanto da antropologia quanto entre as ciências médicas, a respeito do uso ritual da bebida vegetal comumente chamada de *ayahuasca*. Dentre as diversas razões que justificam tal interesse, estão o aumento numérico de membros e a visibilidade social que ganham as denominações religiosas deste segmento, a discussão política-farmacológica sobre a legalização do consumo de plantas psicoativas no Brasil, bem como também um novo movimento de “busca espiritual” por indivíduos que, conduzidos por certo exotismo criado acerca do



consumo do “chá sagrado”, fazem circular e efervescer uma demanda religiosa internacionalizada de práticas e técnicas em torno dos xamanismos indígenas.

Além destes, queremos destacar ao propósito de nosso trabalho que, no horizonte das transformações socioculturais provocadas pela evicção da modernidade, dois fenômenos tomam forma do campo ayahuasqueiro brasileiro: de um lado, tensões e disputas em torno da legitimidade da *tradição* entre as principais denominações que compõem sua matriz religiosa (Santo Daime, Barquinha e UDV) e, por outro, o surgimento de novos grupos alternativos geradores de uma *rede* de consumo urbana da ayahuasca, conhecidos como *neo-ayahuasqueiros*. Precisamos, dessa forma, compreender o quadro mais amplo que tornam as pesquisas sobre as religiões da ayahuasca significativos para ao entendimento das mutações religiosas na modernidade.

Como destacam Losonsczy e Mesturini (2011), a ayahuasca – como elemento ritual-religioso – tem exercido uma função de portadora das mais diversas práticas espirituais e terapêuticas de origem amazônica que, no contexto da circulação de usos e representações desta numa sociedade globalizada, favorecem a produção de novos espaços e itinerários de significação da experiência religiosa na contemporaneidade. Considerando o processo de desenraizamento étnico e territorial da prática ayahuasqueira (originária de tribos ameríndias), diante da internacionalização do seu consumo ritual, entre indivíduos urbanos e de classe média (na projeção média das pesquisas) na Europa e nos EUA, nota-se a “plasticidade” com a qual essa bebida psicoativa pode acionar mecanismos de continuidade, traduções e resignificações dos signos culturais na (re)construção das identidades religiosas nos diferentes territórios que nos quais é assumida. Para as autoras (2011, p. 9-10):

a decoção da *ayahuasca*, passando do uso local e regional à circulação nas redes globalizadas, funciona hoje como um ponto de condensação de negociações e de jogos de legitimidade que configuram modos relacionais particulares conectando múltiplos atores na interface entre sociedades indígenas, locais e mundos



urbanos latino-americanos e internacionais. Compreender o sucesso contemporâneo da *ayahuasca* significa, assim, abordar as continuidades culturais e sociais que construíram o canal histórico de contatos e adaptações, por um lado, entre os diversos povos amazônicos, e, por outro, entre o mundo amazônico e os sucessivos visitantes e os poderes externos.

Dentre os fenômenos relacionados a estes fatos, está à mobilização no mercado internacional religioso dos *xamanismos* que, voltados para o “turismo espiritual” em certos lugares rituais “sagrados”, conduzidos pela prática de especialistas e modulada pela lógica da itinerância, geram em torno do uso da *ayahuasca* um mote aglutinante formador de um tipo de “espiritualidade *new age*”. No cerne de tal movimento, está a busca espiritual e terapêutica dos indivíduos ao acesso a uma experiência íntima esclarecedora que lhe possibilite uma experimentação religiosa não-convencional. Dessa forma, a *ayahuasca* tem sido um dos principais vetores religiosos que evidenciam a configuração de uma nova religiosidade que ganha expressão no contexto da modernidade e que submete à tradição um processo de tensões e (re)invenções.

Tanto a constituição de uma tradição religiosa *ayahuasqueira* no interior do campo religioso brasileiro, quanto as transformações decorrentes dos processos de (re)adaptações desta no contexto das sociedades moderno-urbanas nos últimos anos, deflagram que à (re)invenções da tradição constituem um movimento central da modernidade religiosa. Compreender o lugar e as mutações as quais está sujeita a tradição, nos colocam em condições de discriminar as dinâmicas que atuam sobre as práticas religiosas *ayahuasqueiras* na atualidade.

Toda e qualquer tradição está ligada a um conjunto de símbolos e representações práticas, aceitas por uma coletividade, mas reiteram que a manutenção dessa tradição se dá necessariamente pela repetição dessas práticas. Ou seja, a tradição é um processo de formalização ritual, caracterizada por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição, como meio de identificação. Sendo assim, toda e qualquer tradição, inclusive a religiosa, para manter-se no tempo, precisa de mecanismos rituais que cristalizem a prática da

repetição e garantam a devida articulação dos elementos que a compõem. Por isso, na expressão do historiador Eric Hobsbawm (1997), toda tradição seja de certa forma *inventada*, e diríamos, no caso das religiões da ayahuasca, “reinventadas”.

Para Giddens (1997, p. 81), a tradição está integralmente relacionada com a memória. Essa memória estaria ligada à dinâmica ritualística e àquilo que ele chamou de noção formular de verdade. Ainda, essa memória possui guardiões que garantem o poder que a legitima, bem como, também, uma força de união entre elementos morais e emocionais. Para a tradição, a memória diz respeito “à organização do passado em relação ao presente”. Valendo-se, igualmente, das contribuições da sociologia de Halbwachs, Giddens reitera que, nessa acepção, a memória não pode ser entendida como a conservação psíquica de lembranças no inconsciente, visto que o passado não é preservado. Para ele, a memória é sempre um processo ativo de movimento de reconstrução – em parte individual, mas principalmente social e coletiva – tomando como base o presente que se preserva pela repetição. Giddens (2002, p. 82) afirma que

*a tradição é um meio organizador da memória coletiva. Não poderia existir uma tradição privada, como não pode existir uma linguagem privada. A ‘integridade’ da tradição não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do ‘trabalho’ contínuo de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente ao passado.*

Em particular, no caso da memória religiosa, essa normatividade da memória coletiva reforça-se pelo fato de o grupo definir-se, de maneira objetiva ou subjetiva, como parte de uma linhagem crente. A própria autodefinição do grupo religioso se dá pelo trabalho da memória, ou, pelo ato de fazer memória (*anamnesis*). A tarefa da *anamnesis* é reproduzir a definição dos indivíduos e grupos religiosos evocando a crença da continuidade de uma linhagem crente. Prioritariamente, a manutenção dessa dinâmica acontece pelo conjunto de práticas ritualísticas das diferentes tradições.

A normatividade particular da memória religiosa, em conexão com as experiências do presente, inscreve-se na estrutura do grupo religioso. Há uma relação desigual internamente nas religiões com a questão da memória. Isso pelas formas distintas pelas quais interagem os simples fiéis para com os chamados produtores da memória coletiva. É preciso destacar também que essa memória autorizada se estabelece e se transmite de variadas formas. Dependendo do tipo de poder religioso, que exerce dominação sobre o grupo, essa memória autorizada se autolegitima de diferentes modos. Essa memória, e/ou tradição, também é a formadora das identidades religiosas, como diz Giddens (2002, p. 100):

*a tradição é um meio de identidade. Seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe significado; mas também pressupõe o processo constante de recapitulação e reinterpretação observado anteriormente. A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. Essa preocupação psicológica é uma das principais forças que permitem às tradições criarem ligações emocionais tão fortes por parte do 'crente'. As ameaças à integridade das tradições são, muito frequentemente, se não universalmente, experimentadas como ameaças à integridade do eu.*

Nesse sentido, a tradição desempenharia tanto uma função de fornecer um mote sobre o qual repousam as identidades construídas sobre o estabelecimento de um *continuum* à determinada linhagem “autêntica” do grupo, quanto como um mecanismo de distinção marcada pela produção de espaços de oposição e legitimidade dentro do campo ayahuasqueiro brasileiro. Para Goulart (2004), esse campo é atravessado por disputas e conflitos no horizonte das significações simbólicas em torno da prática ritual da ayahuasca e também sobre a fixação das fronteiras institucionais que cada grupo estabelece em razão de sua autenticidade.

Goulart encaminha suas análises para a análise dos acionamentos de tais matizes e *ethos* no processo dialético de unidade e segmentação que dinamiza o campo religioso ayahuasqueiro, observando em que aspectos específicos ocorre

aproximações, distanciamentos e continuidades de determinadas práticas rituais entre os referidos grupos. Essas são postas em curso pela inevitável regulação da dominação religiosas num cenário marcado pela pluralidade de expressões culturais e sua desdobrada concorrência institucional.

Nas palavras da autora, “esse processo de diferenciação intensa e constante, contudo, é feito através da recorrência a elementos comuns, retirados de uma mesma tradição, que compreende crenças cristãs, de pajelança e encantaria amazônica, da antiga cultura de uso da ayahuasca ou de cultos afro-brasileiros, presentes, de modos diversos, nas três linhas” (2004, p. 292). Privilegiando os contraste e continuidades dos tipos das relações que se estabelecem entre cada um destes grupos, a antropóloga analisa as fissões e categorias mais presentes no jogo do discurso acusatório, nas concepções distintas que o Santo Daime, Barquinha e UDV fazem do uso da ayahuasca, destacando as fronteiras e relações que cada denominação estabelece com o conjunto da sociedade.

Essa disputa acontece, entre outros fatores, porque estas instituições oferecem um cosmo sagrados, totalmente estabelecido de referência e consumo para seus fiéis. Na medida em que essa estrutura “sagrada” é disputada por outro sistema de plausibilidade o conflito se instaura. Neste momento é que surgem as categorias de ortodoxia e heresia para discriminar os polos em conflito. Como Bourdieu afirmou: “uma forma particular da luta pelo monopólio que se instaura quando a Igreja detém um monopólio total dos instrumentos de salvação consiste na oposição entre a ortodoxia e a heresia que se desenvolve segundo um processo mais ou menos constante” (2009, p. 88).

Com a expansão das religiões ayahuasqueiras entre os centros urbanos por todo o país a partir da década de 70 e, para outros países desde os anos 80, na emergência cultural da modernidade, tais denominações começam a passar por um processo de fragmentação e diversificação. Nesse momento, começam a surgir novas modalidades do uso ritual da ayahuasca no espaço urbano entre pequenos

grupos experimentais que, formarão àquilo que Labate (2000) identificará como grupos *neo-ayahuasqueiros*. Estes são constituídos em torno de práticas centradas no atendimento psicoterapêutico em vivências no universo *new age*, em contextos relacionados às artes e música ou em atividades com moradores de rua, em alguns casos. Como afirma a autora:

Neo-ayahuasqueiros formam assim uma interseção entre as redes que compõem o universo da Nova Era e as suas matrizes, de um lado, e as religiões ayahuasqueiras tradicionais, de outro. Essa posição gera uma configuração *sui generis*, rica em simbolismos e práticas. Está é justamente a *especificidade do caso brasileiro de uso urbano de psicoativos de origem indígena*: os usos modernos e urbanos da ayahuasca aqui, diferentemente por exemplo dos Estados Unidos com a sua própria tradição de consumo de drogas em geral por jovens de classe média, têm como referencia central, mesmo quando se propõem à autonomia, os usos adotados pelo Santo Daime e pela UDV, tidos por eles como portadores de tradição milenar de consumo da bebida. As matrizes ayahuasqueiras brasileiras possuem uma hegemonia simbólica e concreta, pois o acesso à bebida está em grande medida mediado por essas religiões (2000, p. 41-42).

Segundo a antropóloga, tais grupos movimentam-se dentro de um quadro social marcado por tensões: de um lado, rejeitando os enquadramentos da tradição das denominações que constituem a matriz ayahuasqueira e, por outro, buscando legitimação acima dos estigmas criados sobre o estereótipo de como seu uso “profano de drogas”. Tais grupos impetram um movimento de (re)invenções desta tradição, a partir da produção de novos mecanismos rituais, que põem no jogo das construções discursivas, resignificações simbólicas do uso religioso da ayahuasca. Assim geram-se a rupturas, no horizonte do consumo da bebida no país, dessa mesma tradição na modernidade.

Surge assim, no interior do campo ayahuasqueiro brasileiro, uma *rede urbana de consumo da ayahuasca*, dinamizado pela troca e circulação de novas representações da bebida (de crenças, práticas, pessoas e lugares), interligados pelo fluxo das transformações culturais da contemporaneidade, reproduzem às lógicas de uma nova religiosidade urbana no país. Tais movimentos que surge entre as

religiões da ayahuasca no contexto da modernidade evoca um quadro religioso marcado pelo processo de desinstitucionalização da experiência e de individualização dos trajetos de composição das identidades religiosas.

### Considerações finais

As religiões da ayahuasca no Brasil representam um campo complexo de permanências e mutações que deflagram o caráter complexo do religioso no interior das sociedades modernas. Perceber tais dinâmicas a partir da noção de individualismo religioso moderno e sobre como este processa o tanto o fenômeno da desregulação institucional, quanto à recomposição das representações religiosas, nos permitem na delinear um quadro teórico que favorece a análise compreensiva de como a *tradição religiosa ayahuasqueira urbana amazônica* se transforma na contemporaneidade. Os desdobramentos interpretativos sobre como o uso ritual da ayahuasca no contexto da modernidade religiosa reproduz tanto as tensões internas em busca da produção de legitimidade de certa *tradição*, bem como a ressignificação simbólica dos elementos religiosos entre os grupos *neo-ayahuasqueiros* devem ser objeto de ainda mais investigação a respeito, e que, um artigo como o desta natureza, possibilita pavimentar apenas introdutoriamente a problemática para trabalhos futuros.

### Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FILHO, José Bitterncourt. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

GOULART, Sandra. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica**: as religiões da ayahuasca. São Paulo: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. In : CAULIER, B. (Org.). **Religion, sécularisation, modernité**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2000.

LENOIR, Frédéric. **Las metamorfosis de Dios** : la nueva espiritualidad occidental. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. *Por que ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia*. **Anuário Antropológico/2010-I**, 2011: 9-30.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.