



— R E V I S T A —  
**ESTUDIOS SOCIALES  
CONTEMPORÁNEOS**

e-ISSN 2451-5965

## **Políticas de patrimônio cultural imaterial. O caso da ayahuasca\***

**Políticas de patrimonio cultural inmaterial. El  
caso de la ayahuasca**

**Intangible cultural heritage policies. The  
ayahuasca case**

DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.48.028>

Henrique Fernandes Antunes

Centro Brasileiro de Análisis y Planeamiento. Brasil

*hictune@yahoo.com*

*Enviado: 13/2/2021*

*Aceptado: 17/5/2021*

“Fernandes Antunes, F. (enero-junio de 2022). Políticas de patrimônio cultural imaterial. O caso da ayahuasca. En Revista de Estudios Sociales Contemporáneos N° 26, IMESC-IDEHESI/CONICET, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 103-127”

---

\* Este artigo é fruto de uma pesquisa de pós-doutorado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo: 2019/11202-0.

## Resumo

O presente trabalho analisa, de um lado, a construção de um arranjo institucional em torno das políticas sobre o patrimônio imaterial da cultura brasileira. De outro lado, mapeia as disputas que emergem a partir da implementação de tais políticas a partir de um estudo de caso sobre a patrimonialização do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Na primeira parte do trabalho descrevemos a emergência e consolidação das políticas públicas sobre o patrimônio cultural imaterial no país. Em seguida, mapeamos as disputas em torno do processo de reconhecimento do uso religioso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira e as repercussões do recente protagonismo dos povos indígenas no debate. Assim, o artigo investe em dois objetivos centrais. Aprender a construção e consolidação das políticas sobre o patrimônio imaterial a partir da convergência de uma série de processos sociais, históricos e institucionais. Evidenciar que o processo posterior de implementação de tais políticas pode dar margem à emergência de um conjunto novo de dinâmicas, tensões e reivindicações imprevistas nos projetos dos proponentes de políticas públicas.

Palavras chaves: ayahuasca, patrimônio cultural, patrimônio imaterial

## Resumen

Este trabajo analiza, por un lado, la construcción de un acuerdo institucional en torno a las políticas sobre el patrimonio inmaterial de la cultura brasileña. Por otro lado, mapea las disputas que surgen de la implementación de dichas políticas a partir de un estudio de caso sobre la patrimonialización del uso religioso de la ayahuasca en Brasil. En la primera parte del documento se describe el surgimiento y la consolidación de las políticas públicas sobre el patrimonio cultural inmaterial en el país. A continuación, mapeamos las disputas en torno al proceso de reconocimiento del uso religioso de la ayahuasca como patrimonio inmaterial de la cultura brasileña y las repercusiones del reciente protagonismo de los pueblos indígenas en el debate. Así, el artículo se centra en dos objetivos centrales. Aprender la construcción y consolidación de las políticas sobre el patrimonio inmaterial a partir de la convergencia de una serie de procesos sociales, históricos e institucionales. Evidenciar que el proceso posterior de implementación de dichas políticas puede dar lugar a la aparición de un nuevo conjunto de dinámicas, tensiones y reivindicaciones no previstas en los proyectos de los proponentes de las políticas públicas.

Palabras claves: ayahuasca; patrimonio cultural, patrimonio inmaterial

## Abstract

This paper analyzes, on the one hand, the construction of the policies on intangible

cultural heritage in Brazil. On the other hand, it maps the disputes that emerge from the implementation of such policies through a case study on the patrimonialization of the religious use of ayahuasca. In the first part of the paper, we describe the emergence and consolidation of public policies on intangible cultural heritage in the country. Then, we map the disputes surrounding the recognition of the religious use of ayahuasca as intangible heritage of Brazilian culture and the repercussions of the recent protagonism of indigenous peoples in the debate. Thus, the article invests in two central objectives. To understand the construction and consolidation of policies on intangible heritage from the convergence of a series of social, historical and institutional processes. To show that the subsequent process of implementation of such policies can give rise to the emergence of a new set of dynamics, tensions and claims unforeseen in the projects of the proponents of public policies.

Keywords: ayahuasca, cultural heritage, intangible heritage

## 1. Introducción

Há, no Brasil, uma relação intrínseca entre patrimônio e religião que remete às próprias origens da noção de patrimônio cultural no país, no início do século XX. Basta lembrarmos que a preservação do legado histórico e artístico da Igreja Católica foi uma das preocupações centrais das primeiras políticas de patrimonialização brasileiras. A partir dos anos 1980, contudo, essa relação se ampliou, na medida em que a noção jurídica de patrimônio se estendeu para acolher as manifestações culturais imateriais (Lins; Gomes; Machado, 2017).

Essa novidade alargou consideravelmente o escopo das políticas públicas de patrimonialização. Como resultado, uma série de grupos religiosos e não religiosos passaram a disputar esse novo direito, organizando-se para reivindicar o reconhecimento de suas práticas e legados enquanto bens de valor nacional. A amplitude desse novo cenário ultrapassa o escopo das manifestações religiosas, englobando rituais, festas, vestimentas e saberes tradicionais diversos, merecendo um estudo a parte. Neste artigo, restringiremos nossa análise à interface entre religião e patrimônio cultural imaterial, a partir de um estudo de caso.

Inicialmente, apresentaremos a emergência e consolidação das políticas sobre o patrimônio cultural imaterial no Brasil. O objetivo é situar o leitor em relação aos processos que permitiram a formação de um novo arranjo institucional capaz de abarcar as manifestações culturais populares como parte do patrimônio cultural nacional. Em seguida, o artigo apresenta os eventos que levaram ao pedido de reconhecimento do uso religioso da ayahuasca<sup>1</sup> como patrimônio cultural imaterial brasileiro e as disputas que emergiram a partir desse processo. Por fim, a análise centra-se em um desenvolvimento que causou grande impacto nas disputas acerca de patrimonialização da ayahuasca, a inserção dos povos indígenas no debate e seu crescente protagonismo.

Assim, o presente trabalho investe em dois objetivos. Aprender a construção e consolidação das políticas voltadas para o patrimônio imaterial a partir da convergência de uma série de processos sociais, históricos e institucionais. Evidenciar que o processo posterior de implementação de políticas públicas sobre o patrimônio imaterial pode dar margem à emergência de um conjunto novo de dinâmicas, tensões e reivindicações, muitas vezes imprevisíveis nos projetos dos proponentes de políticas públicas.

## 2. As políticas públicas sobre o patrimônio cultural imaterial no Brasil

Apesar das primeiras políticas públicas sobre patrimônio cultural no Brasil datarem das décadas iniciais do século XX, estas limitaram-se principalmente ao patrimônio

---

<sup>1</sup> Ayahuasca é um dos nomes pelos quais é conhecida a bebida produzida a partir de duas plantas nativas da região amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi*, e as folhas de um arbusto, a *Psychotrya viridis*. Seu uso vem ganhando notoriedade principalmente por conter a DMT (n,n-dimetiltriptamina), uma substância proscrita de acordo com a Convenção de Substâncias Psicotrópicas de 1971 das Nações Unidas.

de “pedra e cal” (Sala, 1990; Freitas, 1999; Chuva, 2009; Santos C., 2018a). A ampliação do campo do patrimônio cultural, englobando também o patrimônio imaterial, emergiu somente nas décadas de 1970 e 1980. Um dos protagonistas desse novo momento de políticas culturais é, sem dúvida, Aloísio Magalhães<sup>2</sup>, que atuou à frente do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)<sup>3</sup> a partir de 1979, até sua morte em 1982. De fato, a literatura acadêmica credits a Magalhães uma mudança que transformaria a orientação das políticas sobre o patrimônio, a passagem da noção de “patrimônio histórico e artístico” para a categoria de “bens culturais” (Gonçalves, 1996; Freitas, 1999; Anastassakis, 2017).

A noção de “bem cultural” desenvolvida por Magalhães enfatizava a questão da diversidade cultural como um dos traços da singularidade da sociedade brasileira, afirmando a heterogeneidade cultural enquanto um de seus principais atributos. Magalhães defendia, sobretudo, a valorização das diversas manifestações da cultura popular, “as atividades do povo, as atividades artesanais, os hábitos culturais da comunidade” (Magalhães, 1982 apud Freitas, 1999: 88). Em seu trabalho no CNRC, ressaltou a crítica às políticas vigentes, afirmando que “o patrimônio atuava de cima para baixo e, de certo modo, com uma concepção principalmente elitista”. Para Magalhães, o foco na diversidade cultural e nas manifestações da cultura popular marcaria uma virada no campo do patrimônio, que passaria a ser pensado de baixo para cima<sup>4</sup>.

Apesar da guinada efetuada pela incorporação da categoria de “bens culturais” a partir da década de 1970, a noção de patrimônio imaterial emergiria na cena pública somente na década seguinte. Segundo o antropólogo Antônio Arantes<sup>5</sup> (2008: 10), apesar da ênfase no aspecto popular da cultura, a noção de patrimônio era concebida quase que exclusivamente em termos dos bens tangíveis passíveis de tombamento. Segundo o antropólogo, havia uma resistência em relação ao reconhecimento de que

---

<sup>2</sup> Aloísio Magalhães nasceu em 1927, no Recife, e faleceu em 1982. Em 1950, formou-se em direito pela Universidade Federal de Pernambuco e no ano seguinte se mudou para Paris para estudar museologia na Escola do Museu do Louvre. Seu papel nas políticas do patrimônio adquiriu relevância em 1975, quando o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) inicia seus trabalhos na Universidade de Brasília, sob sua coordenação. Para uma análise da formação e das políticas do CNRC, ver Londres (2010).

<sup>3</sup> O SPHAN foi rebatizado posteriormente com o nome de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

<sup>4</sup> Segundo Gonçalves (1996: 56) “essa visão pluralista e, de certo modo, ‘antropológica’ do Brasil, é, então, concebida por Aloísio e seus colaboradores como um instrumento fundamental no processo de democratização política e sociocultural da sociedade brasileira”. Essa leitura é reafirmada por Anastassakis (2017: 65), que aponta a nomeação de Aloísio Magalhães para a presidência do SPHAN como uma guinada nas políticas públicas de patrimônio cultural no Brasil, as quais passariam a ser orientadas cada vez mais segundo um “paradigma antropológico”.

<sup>5</sup> Arantes (2008, 2009, 2015) participou de um dos primeiros inventários promovidos pelo IPHAN, por meio do CNRC, em 1976. Na década seguinte, o antropólogo assumiu a chefia do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT). Durante a Assembleia Nacional Constituinte, atuou como representante da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) na elaboração do capítulo sobre cultura, em especial na redação dos artigos 215 e 216. Em 2003, Arantes assume a presidência do IPHAN.

a cultura brasileira fora construída a partir da contribuição de diferentes grupos sociais.

Assim, a categoria “patrimônio cultural imaterial” apareceria pela primeira vez em um âmbito legal somente no final dos anos 1980, com a promulgação da Constituição de 1988<sup>6</sup>, marcando um novo momento na história política brasileira após décadas de um regime ditatorial militar. A Constituição Cidadã, como ficou conhecida, estabeleceu o pluralismo como princípio legal norteador do Estado brasileiro. A questão da diversidade foi, então, inserida na esfera dos direitos, favorecendo um movimento de afirmação das fronteiras e identidades culturais. Segundo Montero (2018), esse novo quadro legal teria estimulado uma série de grupos e associações a incorporar a linguagem da promoção social de direitos como uma forma de ação pública.

No que concerne às políticas sobre o patrimônio cultural imaterial, a aprovação de uma nova Constituição, defendendo uma concepção plural de nação, impôs a necessidade da criação de mecanismos legais para sua implementação (Arantes, 2009: 6-7). Nesse sentido, a criação do instrumento jurídico para materializar os novos princípios constitucionais focados na salvaguarda do patrimônio imaterial só se efetivou em 2000, com o estabelecimento do Decreto-Lei 3551, que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial (Brasil, 2000a).

É necessário mencionar também a elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)<sup>7</sup>, coordenada por Antônio Arantes. De acordo com o IPHAN, sua criação deveu-se à necessidade de desenvolver uma noção democrática de patrimônio cultural, por meio da criação de um novo instrumento para identificar, documentar e preservar os bens culturais imateriais. Segundo o órgão, a orientação dada ao INRC foi pautada nos instrumentos e metodologias das ciências sociais. Ademais, a criação desse novo instrumento teria surgido da necessidade de desenvolver uma metodologia específica para o patrimônio imaterial, de acordo com as novas demandas atreladas às políticas de patrimonialização<sup>8</sup>. Sobre a metodologia do INRC, Arantes afirma (2009: 7-8):

Essa metodologia considera, acima de tudo, que a identificação das práticas culturais significativas deve partir dos valores atribuídos pelos grupos sociais envolvidos. [...] E não fomos nós que concebemos as coisas desse modo; é o novo texto constitucional que articula os bens que constituem o patrimônio cultural da nação às referências importantes das identidades dos grupos sociais que a formam. Agora, o problema quase insolúvel enfrentado pelo

---

<sup>6</sup> O artigo 215 da seção “Da cultura” estabelece como dever do Estado a proteção das “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Brasil, 1988: 126). O artigo 216, por sua vez, institui pela primeira vez a noção de “patrimônio imaterial”.

<sup>7</sup> Segundo o IPHAN, a criação do INRC justifica-se “especialmente depois da promulgação da Constituição de 1988, que incorpora a visão antropológica (e muito mais democrática) da cultura e das noções de bem cultural, dinâmica cultural e de referência cultural, já adotadas e experimentadas pelo CNRC e pela próMemória” (Brasil, 2000b: 7).

<sup>8</sup> Segundo o Manual de Aplicação do INRC do IPHAN, o foco seria a identificação e documentação de “bens culturais para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade” (Brasil, 2000b: 8).

gestor é identificar os grupos sociais que formam a nação. Essa é uma questão séria, que exige decisões bastante complexas. Não somente decisões de natureza técnica, mas basicamente decisões de natureza política.

Segundo Arantes, os parâmetros estipulados pela Constituição teriam deslocado o foco das políticas de patrimonialização para os próprios atores, seus valores, práticas e saberes. Assim, de um lado, surge a questão sobre os modos como as reivindicações populares são enquadradas perante a legislação brasileira e ecoam com relação à opinião pública. Por outro lado, há também o problema de quem delimita, define e decide o que será reconhecido como patrimônio. Acerca desse último ponto, Arantes (2015: 235) enfatiza que a metodologia adotada pelo IPHAN teria sido construída “em campo”, fruto da “experiência, persistência e competência de um grupo de pesquisadores especialmente selecionados”. O grupo em questão incluía principalmente estudantes de Ciências Sociais, da graduação até o nível de doutorado.

De modo geral, esses novos instrumentos institucionais são apresentados pelos proponentes de políticas públicas, assim como pela literatura acadêmica, como parte de um projeto de democratização. Tal projeto, pautado nos métodos das Ciências Sociais, teria por objetivo institucionalizar os princípios constitucionais, suprimindo uma lacuna nas políticas de reconhecimento cultural ao dar visibilidade às demandas de segmentos sociais que até então estariam sendo negligenciados.

Todavia, a inegável ênfase dada aos valores e saberes dos grupos sociais não excluiu a exigência da atuação crescente de experts. Esse conjunto de especialistas seria encarregado de elaborar e delimitar os procedimentos técnicos e administrativos que orientariam a definição do patrimônio cultural imaterial brasileiro. Para além das intenções e objetivos de seus proponentes, no entanto, uma das principais consequências desse novo arranjo institucional diz respeito à emergência de uma forma particular de produção de políticas públicas no Brasil. A partir dessas novas medidas, diversos grupos e atores passaram a dispor de um instrumento legal inédito para veicular suas reivindicações e disputar a arena do patrimônio cultural<sup>9</sup>.

Deixando de lado as especificidades do contexto brasileiro, é necessário ressaltar que as políticas de patrimonialização não podem ser pensadas isoladamente do cenário internacional. Conforme assinala Dias (2020: 168), o tema das “políticas culturais” adquiriu centralidade no escopo da Unesco especialmente a partir dos anos 1960, marcando o início de uma preocupação crescente de articular o tema do desenvolvimento à questão cultural. Segundo Alves (2010), a década de 1990 teria marcado a intensificação do apelo global à diversidade cultural e da luta das identidades regionais em meio à configuração de uma possível globalização cultural. Essa nova postura teria levado muitos estados nacionais e instituições transnacionais a defender a elaboração de novas políticas públicas de cultura em nome da preservação e promoção da diversidade cultural.

Nesse âmbito, o posicionamento recente adotado pelo governo brasileiro fez parte

---

<sup>9</sup> Tal configuração pode ser evidenciada pelo conjunto de bens e práticas culturais já inventariados até o momento, os quais englobam desde festas populares como romarias e procissões; saberes, como a produção do acarajé, do queijo de minas e a fabricação de cuias no baixo Amazonas; expressões artísticas, como o samba de roda, o jongo, o frevo, o maracatu, a roda de capoeira, o teatro de bonecos popular do nordeste, a literatura de cordel; além de lugares, como as feiras de Caruaru e de Campina Grande, dentre outras dezenas de manifestações.

de um conjunto de ações adotadas mundialmente nas últimas décadas. Dentre elas, cabe destacar a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da Unesco (CSPI), ratificada em 2003, da qual o Brasil é signatário. Entretanto, vale lembrar que essas iniciativas dizem respeito a um leque mais amplo de medidas voltadas à promoção da diversidade cultural, lideradas pela Unesco. Dentre elas, vale ressaltar A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, de 2001, e, em 2005, a Convenção Sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. Tais ações teriam permitido à organização criar os principais instrumentos jurídicos transnacionais responsáveis pelo ordenamento jurídico-político de temas concernentes à cultura popular, ao patrimônio cultural imaterial e às novas formas de conceber as relações entre cultura e desenvolvimento (Alves, 2010: 539). Assim, um dos principais efeitos das ações da UNESCO no campo do patrimônio cultural diz respeito à consolidação do enquadramento da diversidade cultural no rol dos direitos humanos, conferindo-lhe legitimidade e clamando por sua preservação.

A atuação da Unesco insere-se em um fenômeno mais amplo, conforme indica Peck (2011: 2), no qual os parâmetros e técnicas concernentes às políticas públicas ultrapassam progressivamente as fronteiras nacionais, exibindo um alcance significativo, bem como uma diversidade de registros. Para Peck, a difusão e desenvolvimento de políticas se transnacionalizou de forma tão profunda e irreversível, a ponto de ser problemático argumentar nos termos de uma decisão nacional independente.

É evidente, portanto, que a construção do problema do reconhecimento e da necessidade de preservação do patrimônio cultural imaterial não são uma particularidade brasileira. Ao contrário, trata-se de um complexo fenômeno internacional que frequentemente extrapola as fronteiras dos estados nacionais, abarcando redes transnacionais e instituições não governamentais. Nesse sentido, as disputas em torno do reconhecimento do uso religioso da ayahuasca atestam esse novo momento das políticas públicas sobre o patrimônio cultural imaterial no Brasil e internacionalmente. Como pretendemos demonstrar a seguir, o processo em questão implica diversos entrecruzamentos entre o universo acadêmico, ativismos políticos e questões legais. Este envolve um conjunto heterogêneo de atores que se articulam, construindo alianças e disputando os possíveis rumos das políticas sobre o uso da ayahuasca no Brasil, bem como pondo em xeque a competência e legitimidade do Estado brasileiro para a produção de políticas públicas no campo do patrimônio imaterial.

### 3. Disputas em torno da patrimonialização do uso religioso da ayahuasca

Atualmente, o uso da ayahuasca encontra-se bastante difundido no Brasil. Seu consumo é historicamente praticado por diversas etnias indígenas, além dos grupos reconhecidos pelo governo brasileiro e pela literatura acadêmica como “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (Labate; Araújo, 2002) – o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV). Também é possível encontrar uma série de manifestações contemporâneas enquadradas na rubrica “neo-ayahuasqueiros” (Labate, 2004), referentes a novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos.

O uso da ayahuasca se tornou objeto de políticas públicas no Brasil a partir dos anos 1980, quando a bebida foi proibida temporariamente em 1985. Por solicitação da UDV,

o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) decidiu organizar um grupo de trabalho para analisar a questão. Em 1987, o GT elaborou um Relatório Final que recomendou a suspensão da proibição do uso religioso da ayahuasca no país (Brasil, 1987). Nas décadas seguintes, as políticas públicas sobre a ayahuasca rumaram progressivamente para o processo de regulamentação do uso da bebida, culminando com a criação de parâmetros sobre o uso responsável da ayahuasca, entendido como estritamente religioso (Fernandes Antunes, 2019).

A partir da segunda metade da década de 2000, contudo, o debate público sobre a ayahuasca passou por uma mudança significativa, na medida em que o uso religioso da bebida deixou de ser objeto de políticas de drogas e começou a ser foco de políticas culturais. Com efeito, ano de 2008 foi um importante marco para as políticas públicas em torno do uso religioso da ayahuasca no Brasil, haja vista o encaminhamento ao IPHAN do pedido de reconhecimento da ayahuasca como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira (Acre, 2008)<sup>10</sup>. O pedido foi elaborado por representantes do Santo Daime (CICLU-Alto Santo<sup>11</sup>), Barquinha e UDV do estado do Acre, juntamente com representantes das fundações culturais acreanas, a Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM) e a Fundação Garibaldi Brasil. Em entrevista concedida à antropóloga Beatriz Labate, Marcos Vinicius Neves<sup>12</sup> retoma as discussões que teriam levado à elaboração do pedido:

Esse processo começou basicamente há três anos atrás [2006], quando reunimos as fundações de cultura, tanto a Fundação Estadual quanto a Fundação Municipal, e o gabinete da Deputada Estadual, Perpétua Almeida (PCdoB), mais as lideranças e representações dos centros mais tradicionais daqui do Acre, especificamente o Alto Santo, a Barquinha e a União do Vegetal. Decidimos, então, que era chegada a hora [...] de começar uma ação afirmativa em outro rumo completamente distinto, uma nova abordagem, que é o reconhecimento das culturas tradicionais ayahuasqueiras<sup>13</sup>.

De acordo com a fala de Neves, portanto, tratava-se de deflagrar novos rumos para as políticas públicas da ayahuasca no Brasil, deixando os moldes das políticas sobre drogas e não mais focando estritamente no aspecto religioso. O objetivo seria apostar no formato de políticas afirmativas de resgate histórico da trajetória das comunidades ayahuasqueiras do Acre e de reconhecimento do uso da ayahuasca como manifestação cultural tradicional amazônica. Assim, a solicitação em questão deve ser entendida a partir do pano de fundo de um momento político específico do Acre. De fato,

---

<sup>10</sup> O pedido em questão foi submetido dois anos após a elaboração do Relatório Final do Grupo Multidisciplinar Ayahuasca, organizado pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). O relatório do GMT garantiu a legitimidade do uso religioso da ayahuasca, baseada nos preceitos constitucionais de liberdade religiosa e de proteção e promoção de manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras.

<sup>11</sup> O Centro Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU-Alto Santo) é o primeiro centro de Santo Daime, fundado por Raimundo Irineu Serra em Rio Branco, Acre, na década de 1930.

<sup>12</sup> Historiador e arqueólogo, foi um dos proponentes do pedido de patrimonialização encaminhado ao IPHAN. Integrou a gestão pública na área de patrimônio cultural do Estado do Acre, atuando por dois anos na Fundação Garibaldi Brasil e depois, por seis anos, no Departamento do Patrimônio Histórico do Governo do Estado e da Fundação Cultural do Estado. É Diretor-Presidente da Fundação Municipal de Cultura do Município de Rio Branco desde 2005.

<sup>13</sup> Entrevista concedida à Beatriz Labate, realizada em 10 de julho de 2009. Disponível em: <https://bialabate.net/mp3/EntrevistaMarcosViniciusBiaLabate.mp3>, acessado em 16/05/2018.

os anos 2000 marcaram um período de articulação entre alguns atores-chave próximos aos grupos ayahuasqueiros de Rio Branco, os quais estavam inseridos em setores governamentais estratégicos<sup>14</sup>. Essa aproximação marcaria o início de um tratamento diferenciado para a questão da ayahuasca, deslocando-a da esfera da justiça e da discussão sobre drogas, para as áreas da cultura e meio ambiente (Assis; Rodrigues, 2017).

Nesse sentido, é possível apontar os grupos ayahuasqueiros do Acre e seus aliados como uma primeira coalizão que assumiu a linha de frente nesse período inicial de políticas de patrimonialização. Apesar de sua intensa articulação política, é importante frisar que o IPHAN recusou o pedido inicial de registro do uso da ayahuasca como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. O IPHAN partiu do argumento que comidas ou bebidas, bem como filosofias, teologias e crenças não poderiam ser consideradas bens culturais passíveis de registro, mas referências para a produção e reprodução de práticas culturais. No entanto, havia também um entendimento por parte do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) do IPHAN de que o órgão poderia sofrer pressões externas. Tal preocupação diz respeito ao fato do pedido não incluir diversos grupos ayahuasqueiros, tampouco as populações indígenas que consumiam a ayahuasca. Havia, sobretudo, uma preocupação de que os grupos indígenas alegassem a usurpação de seu conhecimento, caso o registro fosse vinculado exclusivamente a determinados grupos<sup>15</sup> (Iphan apud Neves, 2017: 163).

Apesar da recusa inicial, o IPHAN designou a realização de um Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Em setembro de 2011, foi aberta a licitação para a realização do inventário. A empresa vencedora, cujos responsáveis são integrantes de um núcleo da UDV em Rio Branco, montou uma equipe que contou com a participação de antropólogos especialistas no tema, como Wladimir Sena Araújo, Sandra Goulart e Edward MacRae, iniciando a realização do inventário em 2012 (Goulart; Labate 2016: 7-8)<sup>16</sup>.

Para além de interpelar o IPHAN, é necessário assinalar que esse conjunto de atores,

---

<sup>14</sup> Dentre esses atores, é necessário mencionar a deputada Perpétua Almeida do Partido Comunista do Brasil (PCdoB); o jornalista Antônio Alves, membro do CICLU-Alto Santo, do Partido dos Trabalhadores (PT) e presidente da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM); o historiador Marcos Vinícius Neves (citado anteriormente), o juiz federal Jair Facundes, ligado ao CICLU, dentre outros (Assis; Rodrigues 2017). É a partir desse estreitamento de alianças políticas que surge a “Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras” em 2008.

<sup>15</sup> De acordo com o documento elaborado pelo IPHAN: “O Conselho Consultivo instou esclarecimentos sobre a expressão cultural em questão e a inserção dos indígenas no processo, considerando o fato de que o chá da ayahuasca constitui-se um saber oriundo dos povos indígenas e que, portanto, estes poderiam ver o registro do chá vinculado a outros grupos como uma usurpação de seu conhecimento” (Iphan apud Barros, 2016: 248).

<sup>16</sup> Segundo Labate e Assis (2018: 224): “Em outubro de 2014, as recomendações do IPHAN sobre o inventário foram enviadas à sua equipe técnica, que passou a reelaborar o relatório, que por sua vez corresponde à primeira das três etapas do processo de registro. O Relatório Final dessa etapa, com análise qualitativa que abordara os aspectos sociais, farmacológicos, legais e religiosos da ayahuasca, foi concluído em 2015, e apresentado publicamente na cidade de Rio Branco, Acre em 22 de agosto de 2017. Contudo, este ainda não identifica quais bens culturais seriam registrados para a patrimonialização”. Até o momento, não tivemos acesso ao relatório.

representados pelos grupos religiosos ayahuasqueiros do Acre e seus aliados, desenvolveu outras estratégias para avançar suas demandas. Uma iniciativa importante diz respeito à organização do “Seminário: Comunidades Tradicionais da Ayahuasca”, realizado em 2010 na cidade de Rio Branco. O seminário foi proposto pela Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras do Acre e pelo Conselho Municipal de Políticas Culturais. O evento contou com a presença de representantes dos grupos religiosos ayahuasqueiros locais, do Ministério da Cultura (MinC), do IPHAN e das fundações culturais do Acre. Na ocasião, as entidades religiosas ayahuasqueiras do Acre solicitaram o envolvimento da Assembleia Legislativa e dos parlamentares representantes do Acre no Congresso Nacional, bem como do Poder Público municipal, estadual e federal. O grupo buscava, assim, um auxílio por parte de setores governamentais nos processos de construção de políticas públicas para as “culturas ayahuasqueiras”. Segundo os representantes dos grupos ayahuasqueiros em questão, suas reivindicações diziam respeito ao reconhecimento e valorização de suas práticas, assim como ao combate à intolerância religiosa e aos estigmas associados ao uso da bebida (Acre, 2010: 1).

Nota-se, portanto, a iniciativa dessa coalização formada pelos grupos do Acre e seus aliados de investir na ideia de uma tradição cultural compartilhada como forma de interpelar diferentes setores do poder público. Tal medida contribuiria para garantir a legitimidade de suas práticas e combater o estigma de “droga” associado à ayahuasca. Todavia, isso não significa que houve um consenso ou um projeto comum para o conjunto de grupos que consumiam a ayahuasca. Ao contrário, ficará evidente nas próximas páginas que o processo de reconhecimento do uso religioso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira esteve desde o início permeado de tensões e disputas. Com efeito, os anos iniciais da década de 2010 foram marcados por articulações e tensões entre grupos ayahuasqueiros, lideranças indígenas e instituições públicas para pactuar e efetivar uma participação no inventário cultural. Essas articulações referem-se principalmente à questão da definição de quais referências culturais constituiriam o cerne comum entre os diferentes segmentos ayahuasqueiros (Labate; Coutinho, 2014).

As tensões e dissonâncias sobre essa questão foram evidenciadas em diversos momentos, como no I Encontro da Diversidade Ayahuasqueira, realizado no Rio de Janeiro, em 2011. O encontro foi organizado por uma série de grupos até então excluídos do debate. Dentre eles, é necessário mencionar a vertente daimista Igreja do Centro Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU) – a primeira dissidência do Santo Daime e o principal grupo responsável por sua expansão no Brasil e internacionalmente. Além da ICEFLU, o evento contou com a presença de outros grupos ayahuasqueiros e de representantes de etnias indígenas do Acre, contando com o apoio do MinC e do IPHAN. O encontro é encarado pela literatura acadêmica como uma reação e uma resposta ao “Seminário: Comunidades Tradicionais da Ayahuasca” (Assis; Rodrigues, 2017). De acordo com os organizadores, o intuito do evento foi identificar e registrar a “diversidade ayahuasqueira”, possibilitando uma ampliação do pedido de patrimonialização da ayahuasca empreendido pelas entidades ayahuasqueiras do Acre.

O evento foi marcado por duras críticas à solicitação encaminhada ao IPHAN e aos grupos ayahuasqueiros acreanos, principalmente por não incluírem no pedido as etnias indígenas que fazem uso da ayahuasca (Labate; Goulart, 2016: 8-9). A partir do evento em pauta, é possível notar o surgimento de uma nova frente de atores que

entraram na disputa sobre o processo de patrimonialização da ayahuasca. Essa segunda coalizão foi composta por atores e instituições excluídas do pedido original encaminhado ao IPHAN. Dentre elas, vertentes do Santo Daime da região norte e sudeste, grupos neo-ayahuasqueiros e alguns representantes de etnias indígenas acreas.

Nesse âmbito, é importante destacar dois documentos que resultaram do encontro: o “Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira” e a “Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira”, assinada por Alex Polari, membro do conselho doutrinário da ICEFLU. O “Manifesto” – assinado por grupos daimistas, entidades ayahuasqueiras independentes e etnias indígenas – reafirmou o lugar do uso religioso da ayahuasca na religiosidade e cultura brasileiras. O documento também ressaltou a necessidade de uma abertura para a diversidade que caracterizaria o universo ayahuasqueiro.

O que hoje podemos chamar de campo ayahuasqueiro transbordou da floresta amazônica no decorrer do século XX, desde seus primórdios, implantando-se nos grandes centros de praticamente todos os estados brasileiros. São as mais diversas expressões simbólicas que, para lá de sua catalogação imediata, expressam o *ethos* religioso e cultural brasileiro, que tem seu berço na miscigenação do povo brasileiro, em suas expressões e manifestações indígenas, afrodescendentes, orientais e europeias (Rio de Janeiro, 2011: 1-2).

Nota-se que um dos objetivos centrais do manifesto foi expandir o escopo do reconhecimento do uso religioso da ayahuasca para além da região amazônica, conforme proposto no pedido original, reivindicando uma apreensão nacional do fenômeno. Em contrapartida, a carta enviada pelo representante da ICEFLU apresentou um tom mais crítico em relação aos modos como o processo de patrimonialização estava sendo formulado naquele momento. A crítica inicial mencionava a não inclusão de representantes das nações indígenas, detentoras ancestrais deste patrimônio segundo Polari. O documento também condenou a exclusão de vertentes consideradas relevantes para a tradição do uso religioso da ayahuasca, sem qualquer tipo de consulta ou debate prévio.

Além disso, Polari problematizou a classificação dada à ICEFLU, enquadrada na rubrica “ecclético”<sup>17</sup>. Para o representante da ICEFLU, não se tratava de afirmar a posição de

---

<sup>17</sup> Como apontam Labate e Goulart (2016: 7) uma novidade importante nesse debate diz respeito à criação de um novo arranjo classificatório, dando início a uma distinção entre “originários”, “tradicionais” e “eccléticos”. A categoria “originários” englobaria as diversas etnias indígenas que fazem uso da ayahuasca. A categoria “tradicionais” estaria relacionada aos “três mestres fundadores” do Santo Daime (CICLU-Alto Santo), Barquinha e UDV, os quais expressariam manifestações caboclas amazônicas, no entanto, adotando uma postura marcadamente cristã. Já a categoria “eccléticos” faria referência ao grupo daimista ICEFLU – o qual rejeita veementemente tal enquadramento – e incluiria também outras expressões, como as instituições enquadradas na rubrica “neo-ayahuasqueiros”. De acordo com Marcos Vinícius Neves, a ideia desta classificação teria surgido em uma reunião em 2007, na qual lideranças das comunidades ayahuasqueiras do Acre discutiram com a Deputada Federal Perpétua Almeida (PC do B) sobre as possibilidades de criação de políticas públicas em um âmbito federal com foco na ayahuasca (Neves, 2017: 176).

“tradicional” ou simplesmente de negar a classificação de “eclétrico”. Segundo Polari, seu foco foi criticar a forma como a construção de “uma ‘teoria dos 3 campos’ (originário, tradicional e eclético) representa mais a tentativa de uma saída política, do que propriamente alçar um rigor metodológico capaz de enfrentar a difícil questão da diversidade ayahuasqueira” (Alverga, 2011).

Para a ICEFLU, o IPHAN deveria começar por inventariar a origem ancestral indígena e pan-amazônica da ayahuasca, passando para as formas de pajelança e, em seguida, para os desdobramentos contemporâneos. Segundo Polari, o INRC deveria abranger “tanto os elementos tradicionalistas quanto os ecléticos, contidos no fenômeno religioso urbano e genuinamente brasileiro das religiões cristãs daimistas”. De acordo com a carta, a ICEFLU considerava “a própria bebida sacramental o fato instaurador da cultura ayahuasqueira” e, portanto, o cerne do “tombamento” (Alverga, 2011).

Os grupos do Acre e seus aliados, os quais integram a frente que empreendeu o pedido encaminhado ao IPHAN, responderam prontamente às críticas sobre a não inclusão dos povos indígenas. Segundo Neves, a solicitação dispensaria a consulta de indígenas, pois o uso da ayahuasca configuraria um fenômeno distinto, associado à identidade e à cultura internacional pan-amazônica. Quanto à questão da exclusão dos grupos classificados como “eclétricos”, os proponentes do pedido original afirmaram que a solicitação encaminhada ao IPHAN previa apenas o reconhecimento das tradições culturais associadas aos mestres fundadores das três religiões ayahuasqueiras brasileiras, mas não os desenvolvimentos posteriores<sup>18</sup>.

As divergências sobre os possíveis projetos para a patrimonialização da ayahuasca ficam evidentes na fala de Neves, quando questionado pela antropóloga Beatriz Labate acerca do foco específico do pedido encaminhado pelas entidades religiosas ayahuasqueiras do Acre.

O nosso foco é cultural, o nosso foco é histórico, não é religioso. [...] A gente não pode esquecer que os mestres fundadores dos mais tradicionais troncos da ayahuasca tiveram um processo histórico comum. [...] Eles tiveram uma ação muito bem-sucedida de inserção na sociedade local fazendo uma transposição impressionante de manifestações que eram tradicionalmente indígenas [...] para a sociedade brasileira. Esse é o projeto, esse é o foco. Trata-se de uma ação afirmativa que não busca a negação de nada do que existe hoje [...] apenas a afirmação, a delimitação mais precisa do fenômeno social que aconteceu na Amazônia ocidental, e o reconhecimento disso como um elemento da cultura nacional. [...] E nos parece, a todos que participamos desse movimento, que é isso que foi relegado para o segundo plano, na medida em que a ayahuasca começou a ser discutida em outros âmbitos.

Observa-se, assim, uma disputa com relação aos possíveis rumos do pedido de patrimonialização entre os próprios grupos religiosos ayahuasqueiros e seus aliados políticos. De um lado, as entidades religiosas ayahuasqueiras do Acre, autodenominadas de tradicionais, buscavam um processo de patrimonialização restrito a seus grupos e práticas. De outro lado, as etnias indígenas, grupos religiosos não acreanos e grupos neoayahuasqueiros – excluídos do pedido original e classificados pelos primeiros como “originários” e “eclétricos” – se articularam para contestar o pedido encaminhado ao IPHAN. Além de rejeitar o sistema classificatório formulado pelos

<sup>18</sup> O antropólogo Edward MacRae (no prelo) entende tal recorte enquanto uma tentativa arbitrária por parte dos grupos do Acre para excluir a ICEFLU do processo de patrimonialização.

grupos acreanos, essa recém formada frente se mobilizou para reivindicar junto ao IPHAN a ampliação do processo de patrimonialização, de modo que os demais grupos fossem contemplados.

Outros pontos de tensão ficaram evidentes na II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada em Rio Branco, em outubro de 2016. Assim como a primeira conferência, o evento foi organizado pela ONG espanhola ICEERS, e contou com a presença de representantes de diversas etnias indígenas, dos grupos religiosos que fazem uso da ayahuasca, representantes do IPHAN, além de terapeutas, sociólogos, antropólogos, médicos, políticos e autoridades locais (Labate; Assis, 2018).

No que tange à posição do IPHAN, foram problematizados o recorte e os rumos esperados para o processo. Segundo a fala de Gusmão, servidor do DPI/IPHAN-Brasília, a sugestão de objeto que foi registrada no INRC não se enquadrava em nenhum dos livros de registros existentes no Brasil.

Não é possível o Registro da ayahuasca. O que a gente pode pensar, visando o registro, é alguma expressão cultural relacionada a isso que a gente chama de sistema cultural relacionado ao uso da ayahuasca. Então, uma celebração? Seria possível! Um conhecimento específico que está relacionado, de repente, com o preparo do chá ou ao preparo da cerimônia? É possível de se registrar. Mas a bebida em si não se registra. Ela não cabe em nenhuma daquelas caixinhas. Ela não cabe em nenhum daqueles livros (Gusmão apud Santos F., 2018: 107).

O representante do IPHAN refere-se aos quatro livros de registro do patrimônio imaterial: saberes, celebrações, formas de expressão, lugares. Nesse sentido, a solicitação da ICEFLU de que o registro deveria começar com a bebida não se enquadrava na legislação vigente, pois a ayahuasca não seria passível de registro, apenas as práticas a ela associadas. Na percepção de Gusmão, havia, portanto, um problema maior a ser enfrentado. Segundo o integrante do IPHAN, até aquele momento, não havia sido delimitado um recorte específico que se enquadrasse na normatividade estipulada pela legislação brasileira. Desse modo, os desafios enfrentados na implementação de políticas públicas ultrapassavam as dificuldades de equacionar uma multiplicidade de vozes e demandas distintas. A necessidade de enquadrar as reivindicações dos atores em um quadro jurídico e institucional pré-estabelecido exigia, portanto, um processo de articulação e negociação entre atores estatais e os grupos detentores do patrimônio para definir quais práticas integrariam o inventário cultural.

Para além do problema levantado pelo representante do IPHAN, o qual remete ao contexto nacional, vale destacar que os organizadores do evento convocaram uma reunião fechada ao público para discutir propostas sobre o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural da humanidade pela Unesco. O tom universalista da proposta teria sido criticado principalmente pelos representantes dos povos indígenas. Segundo Labate e Goulart (2017), também foi digna de nota a problematização por parte de lideranças indígenas da “autenticidade”, “originalidade” e “tradicionalidade” dos grupos religiosos, como aponta a fala de um representante indígena, declarando que “enquanto Mestre Irineu tem cem anos, nós somos milenares” (MacRae, no prelo).

O descontentamento dos povos indígenas foi reafirmado na “Carta Aberta dos Povos Indígenas do Acre / Brasil a II Conferência Mundial da Ayahuaska” (Acre, 2016). Se-

gundo o documento, apesar do número considerável de participantes indígenas, estes não se sentiam como parte efetiva da criação e organização do evento. Dentre os principais pontos, a carta enfatizou a necessidade de uma participação ativa dos povos indígenas no processo de patrimonialização da ayahuasca. A carta também recomendava a realização de encontros indígenas com a presença das instituições responsáveis pelo processo, sugerindo inclusive a constituição de um conselho de ética “para discutir o assunto da origem e definir critérios sobre o uso e a patrimonialização da Ayahuasca” (Acre, 2016).

Sem dúvida, o evento foi um importante marco no debate, pois, a partir desse momento, as diversas etnias indígenas começam a se articular em uma nova frente, não mais articuladas aos neo-ayahuasqueiros e grupos religiosos do sudeste. Logo, o questionamento da “autenticidade”, “originalidade” e “tradicionalidade” das religiões ayahuasqueiras e a tentativa de elaboração de uma agenda política própria, marcam um distanciamento com relação às duas primeiras frentes. Tratava-se, dali em diante, de buscar uma aliança exclusivamente indígena para disputar o processo de patrimonialização.

De modo geral, esse contexto de debates, disputas, negociações e articulações, evidenciado ao longo da conferência, explicita a complexidade dos processos políticos que envolvem a questão do reconhecimento de patrimônios imateriais no Brasil. No que diz respeito ao caso da ayahuasca, esse processo tem revelado uma redefinição de fronteiras, bem como o surgimento de novas alianças e a emergência de novas demandas por reconhecimento. Nesse novo cenário, a presença mais incisiva e o crescente protagonismo dos povos indígenas se tornaram elementos centrais responsáveis por borrar contornos e classificações previamente estabelecidas no debate público sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Os povos indígenas passaram, assim, a se organizar enquanto uma nova força na disputa pela patrimonialização do uso religioso da ayahuasca. Conforme veremos a seguir, suas posições reivindicatórias não somente passariam a colocar em xeque a autenticidade dos grupos religiosos ayahuasqueiros, mas também a legitimidade e capacidade do Estado brasileiro de contemplar suas demandas.

#### **4. Os “guardiões” da ayahuasca: o protagonismo dos povos indígenas**

Apesar da inserção dos povos indígenas nas políticas de patrimonialização do uso religioso da ayahuasca se iniciar na década de 2010, sua entrada nos circuitos urbanos de consumo da ayahuasca – até então ocupados predominantemente pelas religiões ayahuasqueiras e grupos neoayahuasqueiros – remonta ao início dos anos 2000. Essa inserção se deu a partir da realização de festivais multiculturais em aldeias no Acre, atraindo a atenção de turistas, de workshops em grandes cidades do Brasil, bem como de retiros e cerimônias promovidas para grupos de classe média e para estrangeiros (Labate; Coutinho, 2014).

No que diz respeito às políticas públicas, a primeira aparição significativa de grupos indígenas no debate sobre a patrimonialização da ayahuasca teria ocorrido cerca de quatro meses após a realização do “Seminário: Comunidades Tradicionais da Ayahuasca”, organizado pelos grupos do Acre. Segundo Labate e Coutinho (2014), em

agosto de 2010, representantes dos povos *pano* se reuniram com o secretário executivo do Ministério da Cultura, Alfredo Manevy, para ressaltar a necessidade da inclusão dos povos indígenas no processo de patrimonialização do uso religioso da ayahuasca.

Apesar dessa primeira iniciativa, o protagonismo dos povos indígenas ganha força especialmente após a II Conferência Mundial da Ayahuasca. Como apontamos na seção anterior, o evento gerou uma série de reações por parte de lideranças indígenas da região Amazônica, as quais procuraram se posicionar com relação aos modos como o processo de patrimonialização estava sendo conduzido.

Muitas dessas críticas foram reafirmadas na I Yubaká Hayrá – Conferência Indígena da Ayahuasca, realizada em 2017 na Terra Indígena Poyanawa, no município de Mân-cio Lima, Acre. Foi um evento exclusivamente indígena, contando com a presença de uma série de lideranças da região do rio Juruá e do Alto Purus, além de poucos representantes do IPHAN. De acordo com seus organizadores, a conferência foi concebida em resposta à II Conferência Mundial da Ayahuasca e ao papel de coadjuvante atribuído aos povos indígenas no evento.

Dentre as pautas da conferência, é possível destacar a importância da ayahuasca enquanto alicerce das culturas indígenas acreanas, as implicações das resoluções do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) para as comunidades indígenas e as pautas concernentes ao processo de patrimonialização (Dias, 2018). A conferência foi aberta com a leitura de uma carta da indigenista Dedê Maia, da qual transcrevemos um trecho abaixo:

Uvi em diversos momentos, ditos pelos organizadores do evento (II Conferência Mundial da Ayahuasca), os espanhóis, respondendo a nossa insistência em colocar representações indígenas em algumas mesas dos cientistas ocidentais, que “a conferência não era indígena. A conferência era científica”. Ou então, argumentavam, com arrogância que “os índios eram apenas convidados”. Mas nós entendíamos de outro jeito. Entendíamos que os representantes indígenas eram os anfitriões. [...] Além de considerarmos que os assuntos abordados pelos cientistas ocidentais diziam respeito aos Povos Indígenas, guardiões há séculos desses conhecimentos. Mas, a arrogância e o elitismo científico ocidental [...] não permitiram que abrissem mão do formato acadêmico de suas conferências (Maia, 2018).

A carta da indigenista apresentou uma crítica explícita aos organizadores e aos moldes como foi realizada a II Conferência Mundial da Ayahuasca. A carta também trouxe à tona várias tensões, entre uma “ciência da floresta” e a “ciência acadêmica”, e entre quem são os convidados e anfitriões nesse debate. Para além do problema da legitimidade do universo acadêmico para falar sobre (e em nome da) ayahuasca, o evento também suscitou uma série de questionamentos relativos ao processo de patrimonialização e sobre o papel do IPHAN. Tais problematizações ficaram explícitas na fala de Benki Pianko, uma das principais lideranças indígenas do Acre e um representante Ashaninka. Benki questionou o papel do IPHAN no processo de patrimonialização da ayahuasca, discutindo a legitimidade do órgão para produzir uma política que fosse ao encontro dos interesses dos povos indígenas.

Quem são os participantes deste conselho para conduzir o processo de avaliação ou análise do estudo que está sendo proporcionado para a defesa do direito do uso indígena da ayahuasca? É de interesse nosso conseguir esse

recurso? [...] Nós somos os povos originários, conhecedores dessa planta que hoje está sendo transmitida a outros povos do mundo. [...] Para que eles possam saber da maneira que nós usamos, como tradição, e também ver da maneira que cada um hoje se proporcionou a usar, como igreja (Benki Pianko apud Santos F., 2018: 134).

Além de questionar o papel do IPHAN, é interessante notar que a fala de Benki enfatizou a noção de “povo originário”, destacando o papel central dos indígenas na expansão do uso da ayahuasca, sobretudo para os grupos religiosos. Também é digno de nota o modo como a fala do líder indígena estabeleceu uma oposição e um distanciamento entre “tradição”, entendida como algo intrinsecamente indígena, e “igreja”. É possível afirmar que, na fala de Benki, o uso da ayahuasca pelos grupos religiosos não é entendido como uma tradição propriamente dita, mas uma nova configuração de consumo da ayahuasca oriunda das tradições indígenas.

Por outro lado, a fala do líder da aldeia Nova Esperança, Biraci Júnior Yawanawá, reconheceu o uso das entidades religiosas como uma das tradições de uso da ayahuasca. Assim como Benki, Biraci criticou o papel do IPHAN no processo de patrimonialização, questionando a falta de um representante indígena junto ao órgão. O líder Yawanawá chegou a cogitar a possibilidade da realização de registros diferenciados para o uso da ayahuasca de acordo com cada tradição.

Quem analisa? Tem algum pajé lá para analisar junto com essas pessoas? Realmente, o pedido do registro não partiu dos povos indígenas, partiu das comunidades religiosas. Aí, lá no decorrer do processo lembraram: os índios também usam. [...] Então, tem os ribeirinhos, seringueiros, tem os indígenas, tem as comunidades ayahuasqueiras. Cada um tem o seu modo de usar, tem o seu jeito, tem a sua tradição. [...] Quais as possibilidades dos registros diferenciados? (Biraci Júnior apud Santos F., 2018: 132).

A fala de Biraci Júnior evidenciou a dificuldade de se estipular parâmetros gerais para a patrimonialização, bem como os entraves na delimitação de elementos em comum que abarcassem as variadas formas de consumo da ayahuasca. Biraci criticou o fato do processo remeter aos direitos difusos, os quais envolvem não somente os povos indígenas, mas também as comunidades ribeirinhas e os grupos religiosos. O questionamento sobre a legitimidade do processo de patrimonialização da ayahuasca em relação aos indígenas e a proposta de buscarem um reconhecimento independente de outros grupos ayahuasqueiros também ficou manifesto em outras falas. Segundo Francisco Pianko, liderança Ashaninka:

A dúvida sobre a questão da origem do Kamarãmpi [ayahuasca], isso não deve ser dúvida para ninguém, é dos indígenas. Porque nós sabemos mais do que ninguém sobre isso. [...] O uso difuso que estão tentando colocar também não cabe aos povos indígenas. Isso é uma questão de regulamentar, de botar os indígenas dentro de uma mesma situação, que também enfraquece a nossa luta, as nossas conquistas, os nossos direitos. [...] Nós temos que ter caminho próprio, direito próprio (Francisco Pianko Apud Santos F., 2018: 133-134).

Novamente, a reivindicação de um processo próprio de reconhecimento é explícita. Cabe ressaltar também o argumento de Pianko de que o conhecimento indígena teria sido apropriado por outros grupos e que a possibilidade de enquadrar as mais diversas manifestações em um mesmo processo enfraqueceria as demandas indígenas.

Tal posicionamiento también pôde ser observado na fala de Daiara Tukano<sup>19</sup>, que sugeriu, inclusive, o desenvolvimento de uma concepção indígena da noção de “patrimônio”.

Até que ponto a gente precisa realmente se adaptar nesse sistema todo de reconhecimento de patrimônio cultural? [...] Nós fizemos uma batalha de décadas para reconhecer os direitos indígenas como direitos originários. Isso quer dizer que o direito originário é anterior a qualquer um que tenha pisado nessa terra, para dizer que a ciência dele é melhor, é primeira, é anterior a nossa. [...] Será que vale à pena entrar nesse processo ou criarmos nosso processo de reconhecimento do que é o nosso patrimônio? O que é o patrimônio na visão indígena? Porque quem tem que definir o próprio conceito, a ideia de patrimônio, não é o branco. Nós temos que ter a nossa própria ciência, a nossa própria política, a nossa própria definição (Daiara Tukano apud Santos F., 2018: 132-133).

É evidente que, apesar dos contrastes nas falas, o questionamento da legitimidade do IPHAN e de seus instrumentos de registro, assim como a necessidade de um processo particular de patrimonialização referente aos povos indígenas, foram pontos recorrentes nas críticas empreendidas pelas lideranças presentes no evento. Também vale assinalar o questionamento de Daiara acerca dos limites de uma noção de patrimônio do “branco”, afirmando a necessidade de uma definição indígena própria. Tal crítica pode ser lida como uma radicalização ou até mesmo uma ruptura com o projeto de registro desenvolvido pelo IPHAN, que apela para a participação dos demandantes, mas que mantém a prerrogativa da delimitação do patrimônio nas mãos de seus técnicos e especialistas.

Além disso, ao analisarmos as falas das lideranças indígenas, fica claro que não há uma posição única em relação às religiões ayahuasqueiras. Todavia, é recorrente a defesa de uma separação clara entre o uso indígena da ayahuasca e os grupos religiosos, fortalecendo nossa leitura de que uma nova frente de disputa foi formada pelos povos indígenas ayahuasqueiros. Essa nova coalizão passa progressivamente a se contrapor aos grupos religiosos do Acre e, em menor medida, a aos grupos neo-ayahuasqueiros e demais grupos religiosos excluídos do pedido original encaminhado ao IPHAN. Nesse sentido, há uma nítida intenção de buscar a formulação de uma agenda própria que atendesse aos interesses indígenas. Tal fato é explicitado nas recorrentes reivindicações de um processo de patrimonialização focado exclusivamente no uso indígena da ayahuasca. Além disso, as lideranças indígenas são as primeiras a empreenderem uma crítica à legitimidade do IPHAN, censurando a falta de um diálogo com os povos indígenas e questionando a capacidade da instituição de atender às suas demandas.

Um dos principais resultados do conjunto de discussões realizadas ao longo da 1ª Conferência Indígena da Ayahuasca foi a elaboração da “Carta de Recomendação Interna” (CRI), assinada por representantes das diversas etnias indígenas presentes no evento. O documento apresenta uma crítica à noção de “direito difuso”, o qual “enfraquece os direitos indígenas, colocando a ayahuasca indígena no mesmo patamar

---

<sup>19</sup> Daiara Hori Figueroa Sampaio, nascida em São Paulo e residente de Brasília. Faz parte do povo indígena Tukano do Alto Rio Negro na Amazônia brasileira. É mestre em direitos humanos pela Universidade de Brasília.

do uso por igrejas e outros grupos diversos não indígenas” (Acre, 2017: 2).

A carta propôs uma série de encaminhamentos. Com relação à questão específica da patrimonialização, a carta sugere a presença de pajés na comissão do IPHAN encarregada do INRC da ayahuasca. Além disso, o documento recomenda uma avaliação da possibilidade de um processo próprio de reconhecimento de acordo com a visão dos povos indígenas. Também foi proposta a criação de um Grupo de Trabalho “para acompanhar o desenvolvimento dos trabalhos junto ao IPHAN e outras pesquisas relacionadas às medicinas tradicionais” (Acre, 2017: 3).

A carta também ressalta a preocupação com os usos inadequados da ayahuasca pelas entidades religiosas e demais grupos, especialmente no que diz respeito à comercialização da bebida. Há, ainda, uma crítica ao desrespeito por parte de órgãos fiscalizadores e reguladores em relação à circulação da ayahuasca por parte dos povos indígenas. Por fim, a carta encaminhou a sugestão da possível criação de um Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) para que possam circular com a ayahuasca em território nacional.

A questão do trânsito e circulação da ayahuasca é de extrema relevância, pois, de acordo com as deliberações do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), é necessário um CNPJ enquanto igreja para receber e enviar carregamentos, bem como para transportar a ayahuasca. Assim, à medida que os povos indígenas da Amazônia se fazem presentes de modo mais intenso nos circuitos urbanos da ayahuasca no Brasil, se deparam com o problema da circulação da bebida.

Sobre esse ponto, Gusmão destacou, em uma fala na I Conferência Indígena, que o registro como patrimônio cultural imaterial não resolveria o problema referente ao transporte da ayahuasca. Segundo o representante do IPHAN, o órgão não possui controle sobre os bens culturais que são registrados. Para Gusmão, o problema da circulação da ayahuasca não diz respeito ao IPHAN, mas à Secretaria Nacional Antidrogas e ao CONAD, os órgãos públicos com o poder de decidir sobre essa questão (Gusmão apud Santos, F., 2018: 108).

Especificamente, a possibilidade de criar um CNPJ enquanto instituição religiosa, tal qual estipulado pelo CONAD, é igualmente foco de controvérsia entre lideranças indígenas. De um lado, é possível encontrar relatos de lideranças que apontam o uso da ayahuasca como uma religião indígena *a priori*. Nesse âmbito, o questionamento refere-se principalmente ao problema da necessidade de institucionalização de algo que seria parte intrínseca da religiosidade indígena. Tal sentido fica claro na fala de Biraci Brasil, que foi impedido de viajar transportando a ayahuasca, sendo barrado em aeroportos do Acre em mais de uma ocasião.

Autorização? Que coisa feia. Assim como os conhecimentos tradicionais e milenares, os cristãos colocam suas bíblias em todo lugar do mundo (dentro do hotel, nos aviões, nas igrejas...). Os muçulmanos com o Alcorão, eles são respeitados no mundo inteiro. E a nossa? (Biraci Brasil apud Santos, F., 2018: 136).

Todavia, há lideranças que assumem uma postura distinta, se posicionando de modo mais radical acerca dos instrumentos criados pelo CONAD e dos procedimentos de fiscalização da Polícia Federal. Nesse sentido, algumas das falas indagaram, inclusive, a legitimidade dos mecanismos legais instaurados pelos órgãos públicos no que diz respeito aos usos e à circulação da ayahuasca por povos indígenas. Tal crítica fica

evidente na fala de Francisco Pianko:

Se a gente vai usar os instrumentos, criar organizações para poder transitar com a nossa ayahuasca, nós estaremos cedendo, enfraquecendo a nós mesmos. Eu acho que a gente precisa estudar melhor e ver essas instâncias para poder até educar esses “bravos” [Polícia Federal]. [...] Isso está claro que não se resolve só botando no papel. Isso é um processo mais profundo (Francisco Pianko apud Santos, F., 2018: 138).

Esse conjunto de falas, deixa claro que as reivindicações das lideranças indígenas com relação ao uso da ayahuasca extrapolam o âmbito das políticas de patrimonialização. Suas demandas adentram os domínios das políticas de drogas e dos órgãos públicos responsáveis pela regulamentação do uso religioso da bebida no Brasil. Logo, não é possível depreender, a partir dos posicionamentos das lideranças indígenas, uma agenda específica direcionada ao IPHAN e outra ao CONAD. Ao contrário, ao que tudo indica, há uma imbricação de reivindicações que dizem respeito a interesses diversos, os quais estão além dos limites e objetivos das políticas culturais referentes ao patrimônio imaterial. Essa imbricação fica explícita, por exemplo, no depoimento de Daiara Tukano após o término da I Conferência Indígena da Ayahuasca:

Se discutiu também a respeito da patrimonialização da ayahuasca como um patrimônio cultural dos povos indígenas. Foi uma conversa muito importante porque nós chegamos à conclusão de que essa medicina é da nossa origem. Que a legislação brasileira e internacional, os tratados internacionais, já reconhecem o direito indígena como um direito originário. E o direito indígena mais importante é a sua prática cultural, que é a sua identidade. Então, nossa prática da medicina, da cerimônia, o nosso trânsito, é um direito originário, e o direito originário no Brasil é cláusula pétrea. O direito originário está antes da construção das outras leis, porque nós somos os povos originários dessa terra. Então, nós viemos, diante dessa inquietação, nos articular sobre como fazer esse diálogo com as autoridades competentes, com o governo brasileiro, mas também com outras instituições do mundo como, por exemplo, a Unesco, e até mesmo outros países, para deixar claro o que é o direito indígena<sup>20</sup>.

A fala de Daira faz um duplo movimento complementar. De um lado, a menção à Unesco e aos tratados internacionais evidenciam a mobilização do instrumental desenvolvido pelo direito internacional. Tal recurso insere as reivindicações indígenas em um conjunto mais amplo e universalista de direitos que extrapolaria a jurisdição do modelo de Estado-nação. Por outro lado, a noção de “direito originário” ressalta a especificidade do estatuto dos povos indígenas perante a legislação brasileira e os limites de seus instrumentos legais para lidar com as demandas indígenas. Ademais, a posição de Daiara em relação à UNESCO remete, como nos lembra Peck (2011: 1), aos modos como o processo de elaboração de políticas apresenta um alcance cada vez mais transnacional. Nesse novo contexto, os modelos de política global acabam exercendo um poder normativo cada vez maior sobre legislações nacionais.

Não restam dúvidas que I Conferência Indígena da Ayahuasca marcou um importante momento de produção de visibilidade para a construção de uma causa em torno do

---

<sup>20</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=9QidmaDBEHA>. Acessado em 19/05/2020.

uso indígena da ayahuasca. Todavía, a recente inserção dos povos indígenas amazônicos no processo de patrimonialização do uso religioso da ayahuasca não deve ser encarada como um projeto pronto e acabado, tampouco como algo que se limita a ayahuasca e seus usos. Ao contrário, esse novo momento parece marcar os passos iniciais de um processo de construção de uma agenda política mais ampla voltada para os direitos indígenas dentro e fora das aldeias. Essa nova agenda vem sendo moldada através de tensões, disputas, da participação em fóruns acadêmicos e legais, assim como da produção de seus próprios canais de visibilidade, seja para interpelar órgãos governamentais e agências internacionais, seja organizando seus próprios eventos e conferências.

## 5. Considerações finais

Para que um direito ganhe forma e materialidade, é preciso que muitos processos sociais aconteçam em vários níveis, fomentando um debate público e criando normatividades. Assim é o caso da produção de políticas públicas sobre o patrimônio cultural imaterial no Brasil, concretizada por meio da convergência de uma série de processos sociais e institucionais presentes em diversos níveis e com temporalidades particulares.

De fato, a consolidação das políticas voltadas para o patrimônio imaterial possibilitou a multiplicação de atores reivindicando reconhecimento e a produção de políticas afirmativas. Em contrapartida, surge a questão de quem decide, como decide, quais os limites, quem faz parte ou não do patrimônio cultural, ou seja, o problema das disputas e articulações que envolvem os processos de delimitação e definição do que será contemplado nas políticas públicas. Além disso, há ainda a questão mais ampla, a qual extrapola o âmbito legal, que diz respeito aos modos pelos quais uma reivindicação ecoa ou não publicamente.

Todos esses elementos estão em disputa e são definidos contextualmente, como vimos no estudo de caso apresentado. Nesse sentido, esperamos ter demonstrado ao longo da análise que o processo de patrimonialização do uso religioso da ayahuasca não estabelece um consenso ou um projeto comum entre os atores. Tampouco as reivindicações, interesses e valores são dados de antemão, mas surgem contextualmente. As demandas jurídicas não são anteriores às interações, ao contrário, são as interações e as disputas entre os atores que vão modelando os interesses e as reivindicações. Logo, as causas, argumentos e categorias também podem mudar de acordo com as formas de mobilização, na medida em que reverberam e causam ou não fricção.

Sobre a questão dos interesses e projetos, vale lembrar que os grupos religiosos do Acre, responsáveis pelo pedido original encaminhado ao IPHAN, alegaram que o processo de patrimonialização garantiria uma maior legitimidade de suas práticas. Frequentemente associados aos estigmas do uso de drogas, o reconhecimento como patrimônio cultural imaterial consolidaria o reconhecimento por parte do Estado brasileiro do valor dos grupos em questão não apenas como manifestações religiosas, mas também como representantes da cultura popular brasileira.

Contudo, sua proposta inicial apresentada ao IPHAN – solicitando o reconhecimento das tradições ligadas aos três mestres fundadores do Santo Daime, Barquinha e UDV – foi considerada demasiadamente restrita e excludente. Assim, o pedido se tornou

objeto de críticas não somente pelo IPHAN, mas por outros grupos que consomem a ayahuasca, os quais se viram aliados do processo. De tal modo, a falta de reverberação do pedido original e as reações fervorosas a ele gerou um alargamento no escopo do debate e, conseqüentemente, do processo de patrimonialização. Como resultado, houve uma expansão dos atores envolvidos, estimulando a formação de novas frentes em torno do processo.

Nesse contexto, multiplicaram-se as disputas, classificações foram questionadas e novos rumos foram propostos para o reconhecimento do uso religioso da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial. Como evidenciado na reação dos grupos religiosos excluídos do pedido original, houve uma rejeição não somente da proposta original, mas também do quadro classificatório proposto pelos grupos do Acre, o qual dividia o uso religioso da ayahuasca em três segmentos, “originários”, “tradicionais” e “eccléticos”.

Por outro lado, a emergência de uma nova força política a partir da inserção dos povos indígenas no processo marcou um novo momento e uma nova configuração no debate. De um lado, essa novidade foi responsável por uma reformulação das fronteiras, criando uma demarcação e separação claras entre os grupos religiosos e povos indígenas, a qual culminou na proposta de processos de patrimonialização distintos. De outro lado, surgiu um novo conjunto de demandas, como a livre circulação e a liberdade de ministrar a ayahuasca para além de seus territórios. Essas demandas não diziam respeito aos grupos religiosos, os quais já possuem tal autorização garantida pelo CONAD.

Vimos que essas novas demandas extrapolavam os limites das políticas públicas do IPHAN, criando uma nova agenda sobre o uso indígena da ayahuasca. Ademais, a inserção dos povos indígenas no debate e o recurso à noção de “povos originários” colocou em xeque pela primeira vez a legitimidade do IPHAN, do CONAD e, em uma perspectiva mais ampla, do Estado brasileiro em elaborar políticas que fossem de encontro às demandas indígenas. Nesse sentido, a própria noção de patrimônio cultural elaborada pelo IPHAN foi questionada, pois, em sua visão, caberia aos povos indígenas definirem o que entendem por patrimônio.

Vale lembrar, como apontam Meyer e van de Port (2018: 11), que embora os atores possam não chegar a um consenso sobre o que constitui patrimônio, eles são cada vez mais versados nos seus vocabulários. Diríamos que, para além do patrimônio, também estão se tornando versados no vocabulário e gramáticas do direito. No entanto, devemos escapar da armadilha de considerar seus usos e apropriações como errôneos. Do mesmo modo, é necessário evitar conclusões a priori, na medida em que a materialização de um direito não é anterior à rede de interações que o constrói, mas implica um conjunto de articulações e disputas que frequentemente extrapolam os limites do domínio jurídico.

Por fim, ao olharmos para a produção de direitos e de políticas públicas sobre o patrimônio cultural imaterial, é necessário assinalar que não estamos falando necessariamente de interações pessoais. Os processos não acontecem em um mesmo plano ou arena. Ao contrário, na maior parte das vezes são processos paralelos que ocorrem em diferentes fóruns e que em um dado momento se encontram, se articulam, se sobrepõem, colocando em disputa discursos, categorias e atores. Ao olharmos para tais processos, não vemos as “religiões”, tampouco o “Estado”, em sua acepção monolítica, mas uma série de atores que, em sua multiplicidade de trajetórias e posições, produzem alianças e articulações diversas. O que vemos são representantes

dos grupos religiosos ayahuasqueiros, lideranças indígenas, ONGs internacionais, técnicos do IPHAN, fundações culturais, parlamentares, especialistas de diversas áreas, indigenistas, dentre outros, os quais se mobilizam, disputando e movendo os sentidos do processo de reconhecimento do uso religioso da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial.

## 6. Referências bibliográficas

- ALVERGA, A. P. (2011). Comunicado da Igreja do Santo Daime (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal. Patrono: Padrinho Sebastião Mota). Carta Enviada ao Encontro da Diversidade Ayahuasqueira.
- ALVES, E. P. M. (2010). Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Material e Cultura Popular: a Unesco e a Construção de um Universalismo Global. In: Revista Sociedade e Estado, 25 (3), 539-560.
- ANASTASSAKIS, Z. (2017). A cultura como projeto: Aloisio Magalhães e suas ideias para o Iphan. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 35, 65-77.
- ARANTES, A. A. (2008). Entrevista: Antônio Augusto Arantes. [Entrevista concedida à] Lilian de Lucca Torres. In: Ponto Urbe, 3, 1-17.
- ARANTES, A. A. (2009). Ayahuasca - From Dangerous Drug to National Heritage: An Interview with Antonio A. Arantes. [Entrevista concedida à] Labate, Beatriz C. & Goldstein, Ilana. In: International Journal of Transpersonal Studies, 28, 53-64.
- ARANTES, A. A. (2015). Trajetória e desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Entrevista com Antonio Arantes. [Entrevista concedida à] Sara Santos Moraes e Rodrigo Martins Ramassote. In: Revista CPC, 20, 221-260.
- ASSIS, G. e RODRIGUES, J. (2017). “De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma ‘bebida sagrada’ amazônica”. In: Religião e Sociedade, 37 (3), 46-70.
- CHUVA, M. R. R. (2009). Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (Anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- DIAS, C. G. (2020). Ordem do dia: Uma análise do trabalho da Unesco em torno das políticas culturais (1979-82). In: Novos Estudos, 39 (1), 165-184.
- DIAS, M. (2018). 1ª Conferência indígena da ayahuasca yubaka-hayra no Acre a sabedoria dos antigos. Consultado em <https://www.bialabate.net/news/1a-conferencia-indigena-da-ayahuasca-yubaka-hayra-no-acre-a-sabedoria-dos-antigos>.
- FERNANDES ANTUNES (2019). O uso da ayahuasca como problema público: um contraponto entre os casos do Brasil e dos Estados Unidos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FREITAS, M. B. A. P. (1999). Mário de Andrade e Aloísio Magalhães: Dois personagens e a questão do patrimônio cultural brasileiro. In: Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Arquitetura E Urbanismo Da FAUUSP, 7, 71-93.
- GONÇALVES, J. R. S. (1996). A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN.

- LABATE, B. C. (2004). A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Mercado de Letras: FAPESP.
- LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (orgs.) (2002). O uso ritual da ayahuasca. São Paulo/Campinas: FAPESP/Mercado das Letras.
- LABATE, B. C. e COUTINHO, F. (2014). “‘O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Iri-neu’: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil”. In: Revista de Antropologia USP, 57 (2), 215-250.
- LABATE, B. C. e ASSIS, G. L. (2018). “Genealogia do processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil”. In Drogas: perspectivas em Ciências Humanas. Rio de Janeiro: Gramma, Terceiro Nome, NEIP.
- LABATE, B. C. e GOULART, S. L. (2016). “Religião, Política e Cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural”. 30a Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa.
- LABATE, B. C. GOULART, S. L. (2017). “Da Amazônia ao Norte Global e de Volta: As Várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca”. V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá.
- LINS, P.; GOMES, E.; MACHADO, C. (2017). Editorial: Religião, patrimônio e modernidades plurais. Religião e Sociedade, 37 (3), 9-16.
- MAIA, D. (2018). Conferência Indígena da Ayahuasca: longe é um lugar que não existe. Xapuri Socioambiental. Consultado em: <https://www.xapuri.info/sagrado-indigena/conferencia-indigena-ayahuasca/>.
- MEYER, B. e VAN DE PORT, M. (2018). “Introduction – Heritage Dynamics: Politics of Authentication, Aesthetics of Persuasion and the Cultural Production of the Real”. In Sense and Essence: Heritage and the Cultural Production of the Real. New York: Berghahn Books.
- NEVES, A. C. (2017). Reflexões sobre a patrimonialização da ayahuasca: conquistas, disputas e tensões. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- PECK, J. (2011). Geographies of policy: From transfer-diffusion to mobility-mutation. In: Progress in Human Geography, Feb., 1-25.
- SALA, D. (1990). Mário de Andrade e o Anteprojeto do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. In: Revista IEB, 31, 19-26.
- SANTOS, C. (2018). O patrimônio de Mário de Andrade: tirando o pedregulho da botina para não manquejar. In: Revista CPC, 13 (25), 11-47.
- SANTOS, F. (2018). “Índio não usa droga, ele usa medicina”: a criminalização da ayahuasca indígena. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Histórico) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro.

## Documentos públicos

ACRE (2008). Carta de solicitação para o processo de reconhecimento do uso da ayahuasca em rituais religiosos como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Consultado em: [bialabate.net](http://bialabate.net).

ACRE (2010). Carta das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca Rio Branco – Acre. Consultado em: [bialabate.net](http://bialabate.net).

ACRE (2016). Carta Aberta dos Povos Indígenas do Acre / Brasil a II Conferencia Mundial da Ayahuaska (Nixi Pae, Huni Pae, Uni Pae, Kamarãbi, Kamalanbi, Shuri, Yajé, Kaapi...). Consultado em: [bialabate.net](http://bialabate.net).

ACRE (2017). Carta de Recomendação Interna - 13 Yubaka Hayrá Conferência Indígena Ayahuasca. Consultado em: [bialabate.net](http://bialabate.net).

BRASIL (1987). Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). Relatório Final do Grupo de Trabalho 1987. Brasília. Disponível em: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Relatório-Final-GT-Confen-1987.pdf>. Consultado em: 23/11/2018.

BRASIL (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Sena-do Federal: Centro Gráfico.

BRASIL (2000a). Decreto-Lei 3551. Presidência da República: Casa Civil. Brasília.

BRASIL (2000b). Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Brasília.

RIO DE JANEIRO (2011). Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira. Consultado em: [bialabate.net](http://bialabate.net).



Este trabajo está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5)



Esta Revista es publicada por la Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Multidisciplinario de Estudios Sociales Contemporáneos. El IMESC es el Nodo Mendoza de la Unidad Ejecutora en Red del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Instituto de Estudios Históricos, Económicos, Sociales e Internacionales (IDEHESI).