

A EXPERIÊNCIA DE QUASE-MORTE: DIMENSÕES MUSICAIS E TERAPÊUTICAS DA RITUALÍSTICA AMERÍNDIA

Alessandro Gonçalves Campolina

Instituto do Câncer do Estado de São Paulo, Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo | Brasil

Resumo: Experiências de quase morte (EQMs) são eventos psicológicos profundos, que além de acontecerem durante situações que ameaçam a vida, envolvem o relato subsequente de impressões experimentadas em um estado modificado de consciência. Recentemente, pesquisas científicas tem destacado semelhanças notáveis entre alguns eventos de quase-morte e as experiências místicas vivenciadas em rituais de cura. Encontros anomalísticos, experiências de quase-morte, tecnologias relacionais e linhas de encantamento são alguns dos elementos que constituem as práticas tradicionais da medicina ancestral amazônica. Os potenciais de cura dessas práticas são, entretanto, indissociáveis da cosmovisão ameríndia e do contexto artístico e musical durante a experiência de transe. O presente estudo pretende problematizar as dimensões musicais e terapêuticas dos rituais de cura da Amazônia indígena, a partir da noção de quase-morte.

Palavras-chave: Música, Terapia, Xamanismo, Tanatologia, Medicina Psicodélica.

Abstract: Near-death experiences (NDEs) are profound psychological events that, in addition to occurring during life-threatening situations, involve the subsequent reporting of impressions experienced in a modified state of consciousness. Recently, scientific research has highlighted striking similarities between some near-death events and the mystical experiences experienced in healing rituals. Anomalistic encounters, near-death experiences, relational technologies and enchantment lines are some of the elements that constitute the traditional practices of Amazonian ancestral medicine. The healing potentials of these practices are, however, inseparable from the Amerindian worldview and the artistic and musical context during a trance experience. The present study intends to problematize the musical and therapeutic dimensions of the healing rituals of the indigenous Amazon, using the notion of near-death.

Keywords: Music, Therapy, Shamanism, Thanatology, Psychedelic Medicine.

E

xperiências de quase morte (EQMs) tem sido descritas como “eventos psicológicos profundos com elementos transcendentais e místicos que ocorrem tipicamente em indivíduos próximos à morte ou em situações de intenso perigo físico ou emocional” (MARTIAL et al, 2017). Essas experiências subjetivas, além de acontecerem durante situações que ameaçam a vida, envolvem o relato subsequente de uma série de impressões experimentadas em um estado modificado de consciência (SLEUTJES et al, 2014).

A fenomenologia frequentemente descrita por indivíduos que vivenciaram EQMs envolve relatos de sensação de estar fora do corpo, de ser tomado por sentimentos agradáveis de paz, de visualizar um túnel, de encontrar-se com um “ser de luz”, de reencontrar parentes falecidos, de realizar uma revisão de vida e de apresentar um retorno consciente ao corpo” (SLEUTJES et al, 2014). A sequência desses fenômenos vivenciados não é, entretanto, bem estabelecida (MARTIAL et al, 2017).

As EQMs tem sido relatadas na literatura filosófica e científica, pelo menos desde o tempo de Platão. A República, publicada por volta de 380 aC, conta a história de um soldado que foi dado como morto em batalha, mas que doze dias após, retorna narrando experiências vividas em um “outro mundo” (LIESTER, 2013) Mais recentemente, o termo EQM foi cunhado pelo filósofo Raymond Moody e passou a ser empregado em diversas publicações científicas (TIMMERMANN et al, 2018).

Nos últimos anos, as melhorias na assistência médica, combinadas com a ampliação da divulgação científica, aumentaram a disseminação dos relatos de EQMs. Alguns estudiosos acreditam que esses relatos fornecem um vislumbre da existência que nos espera após a morte, enquanto outros sugerem que as experiências são o resultado de estados fisiológicos ou farmacológicos que acompanham o processo de finitude, ou mesmo uma resposta psicológica à ameaça percebida na iminência da morte. Essas concepções fundamentam as três principais classes de teorias - a

transcendental, a fisiológica e a psicológica – que buscam explicar a fenomenologia das EQMs (OWENS et al, 1990). Entretanto, se a existência dessas experiências não é mais questionável, a origem dos fenômenos vivenciados ainda é motivo de controvérsia (SLEUTJES et al, 2014).

1. Experiência de quase-morte e produção de sentido

Pesquisadores tem destacado semelhanças notáveis entre alguns eventos de quase-morte e as experiências místicas vivenciadas em contextos ritualísticos (PENNACHIO, 1986). Particularmente nos casos em que o sujeito esteve genuinamente próximo à morte, essas experiências foram algumas vezes interpretadas como evidência de “vida após a morte”. Independente dessa interpretação, as EQMs exibem muitos atributos de experiências místicas, sendo que várias características são comuns a muitas dessas descrições, incluindo "revisão de vida", "experiência de estar fora do corpo" e, em muitos casos, um estado de felicidade associado a uma extrema relutância em retornar à “consciência plena” (JUDSON; WILTSHAW, 1983).

Um elo causal entre as EQMs e o bem-estar espiritual tem sido cautelosamente proposto, ao mesmo tempo em que essas experiências tem sido consideradas uma forma ou um veículo para o despertar espiritual (KHANNA; GREYSON, 2014). Nesse sentido, estudos tem revelado que as EQMs podem induzir transformações radicais, levando a mudanças de visão de mundo (KHANNA; GREYSON, 2014). Indivíduos que vivenciam EQMs relatam uma autopercepção diferente, mudanças em seu relacionamento com os outros e uma nova atitude em relação à vida e à morte (BIANCO et al, 2017). Ao mesmo tempo, as EQMs podem contribuir para expandir a compreensão dos processos de construção de significado e de produção de sentido, relacionados a episódios de vida estressantes (BIANCO et al, 2017).

Assim, práticas que tem sido associadas a EQMs, como meditação (BEAUREGARD et al, 2009), hipnose (PALMIERI, 2014) e hiperventilação (OWENS, 1991), tem sido investigadas em estudos recentes. Da mesma forma, substâncias psicoativas como a cetamina (JANSEN, 1989) e a N-N-dimetiltriptamina (DMT) tem

sido avaliadas como potenciais indutores de EQM (TIMMERMANN et al, 2018).

No caso das práticas meditativas, um estudo parece confirmar a existência da EQM referida em textos budistas. As descobertas demonstraram que alguns praticantes avançados de meditação budista usam a EQM para promover insights sobre os processos relacionados à morte, bem como sobre a natureza do eu e da realidade, de uma maneira geral (VAN GORDON, 2018). Em relação às substâncias psicoativas, um outro estudo recente mostrou uma sobreposição significativa em quase todas as características fenomenológicas da EQM, ao comparar as EQMs induzidas pela DMT com um grupo de experimentadores de EQM "reais", ou seja, que realmente vivenciaram uma EQM (TIMMERMANN et al, 2018).

2. A via dançante e as linhas deriváticas de Hélio Oiticica

Nas artes, as EQMs podem ser vistas como passagens em uma experiência ampliada de transe, derivada de movimentos aberrantes vivenciados em derivas urbanas. A experiência de deriva faz parte, por exemplo, do processo de emancipação do corpo, proposto pelo artista plástico brasileiro Hélio Oiticica, experiência esta que ficou conhecida como *Delirium Ambulatorium* (BRAGA, 2013).

Hélio Oiticica (1937-1980) foi um artista singular que assumiu que o deambular sem destino na cidade (as "andanças de vadiagem") é um "acontecimento poético-urbano" capaz de permitir a reinvenção constante da subjetividade. Esta prática esteve presente desde muito cedo na vida do artista, levando-o a explorar as mais diversas localidades do Rio de Janeiro em busca de ambientes propícios à emergência de um "estado de invenção" (BRAGA, 2013).

As "andanças" levaram Hélio Oiticica a "descobrir" o Morro da Mangueira, em meados da década de 1960 e a manter uma presença quase diária em incursões pela "periferia" do Rio de Janeiro. Este talvez seja um dos momentos mais radicais da obra do artista, momento em que ele afirma a centralidade da vivência nas ruas para seu Programa Artístico e a vontade de que seu trabalho transborde para além dos limites das convenções artísticas, voltando-se para espaços de convívio social no espaço

público. Fundamental também para este momento foi a "descoberta" da dança, o que culminou com a sua passagem pela escola de samba da Mangueira, como passista e "participador" de desfiles carnavalescos entre 1965 e 1968. Na poética de Oiticica, a dança é um elemento descondicionador dos corpos e um contraponto à "excessiva intelectualização" dos procedimentos artísticos convencionais.

Em confluência com a dança, o Delirium Ambulatorium é um "delírio concreto" que se faz no confronto atento com as coisas prosaicas que compõem a cidade e que engendram situações criativas. A perambulação é, portanto, um procedimento que promove, em linhas deriváticas, a identificação e a coleta de "fragmentos" (pedaços materiais da cidade) que permitem reconstruir um território existencial e ao mesmo tempo entender-se a si mesmo.

O Delirium Ambulatorium, considerado em retrospecto, de algum modo é permeado pela invenção do Parangolé, em 1964 - momento no qual o corpo é convidado a reencontrar a todo momento seus pontos de equilíbrio e desequilíbrio, dando ritmo ao que já é quase um dançar ao subir e descer o morro, em "estado de invenção" (CRANDAL, 2008). Uma espécie de dança improvisada com uma musicalidade, ditada também pelo barulho do caminhar, que vai se constituindo a partir da proposição das caminhadas em linhas deriváticas que percorrem aleatoriamente o tecido urbano e social.

Inicialmente, o termo Parangolé designava apenas o conjunto de "Estandartes", "Bandeira" "Tenda" e, principalmente, "Capas" feitos com tecidos coloridos e outros materiais encontrados no cotidiano ordinário, os quais deveriam ser carregados ou vestidos em situações diversas para existirem como trabalhos. Entretanto, a experiência Parangolé designa um para além, a "incorporação do corpo na obra e da obra no corpo", de modo que aquele que era antes mero espectador de uma criação artística tornava-se, por um processo de "in-corporação" do trabalho, participante ativo e indissociável dele (CRANDAL, 2008).

Por meio das capas-Parangolés, o samba dançado nos morros foi aproximado do campo das artes visuais, subvertendo separações arbitrárias e abrindo espaço para a

emergência do gesto artístico de participação do “outro”, pelo qual os limites entre o artista e o espectador eram esgarçados. Na experiência Parangolé o que importava eram os "comportamentos" induzidos por proposições lançadas à livre experimentação (BRAGA, 2013). O caráter disruptivo do Parangolé sintetizava, portanto, a vontade construtiva de Hélio Oiticica: fazer da arte uma experiência emancipadora do corpo no mundo. A emancipação dos corpos frágeis, dos corpos à deriva, dos corpos em transição, e porque não, dos corpos em processo de quase-morte.

Não surpreende, portanto, que entre as capas-Parangolés produzidas houvesse algumas que remetiam a aspectos concretos da fragilização da vida, não desconectada do contexto político da época. Frase eram afixadas aos Parangolés e referências eram feitas à emergência desta condição de quase-morte que paradoxalmente devora e liberta o processo criativo em estado delirante. Ao menos três destas frases ficaram bem conhecidas (todas datadas de 1967): "da adversidade vivemos", "incorporo a revolta" e "estamos famintos" (BRAGA, 2013). Capas-protesto, que pela via dançante, rearticulavam o corpo nas avenidas quase mortais do gesto criativo. Capas-protesto capazes de criar um "ambiente" - aberto e contíguo ao espaço urbano - propício à emergência de um "estado de invenção" que se deixasse afetar pela paisagem sonora, instaurando o "aleatório de experiências poéticas programadas ou não".

3. Ritualística e transe amazônico

Como narrado em alguns mitos indígenas, as linhas deriváticas podem ser vistas também como experiências de isolamento na floresta que propiciam acontecimentos inesperados e inauditos. Assim, quando um indivíduo está sozinho, derivando na floresta, ele pode ter um encontro de estranhamento; algo estranho pode acontecer, uma experiência anomalística pode se passar, causando uma sensação de quase-morte (LÓPEZ, 2016).

As EQMs vividas nas “andanças” errantes pela floresta podem ser então ocasiões para ritualísticas de cura capazes de levar a EQMs ainda mais profundas, através das cerimônias com o uso da bebida conhecida como Ayahuasca. Como a DMT é um dos

principais princípios ativos desta bebida sagrada, é esperado que a indução de estados modificados de consciência com o consumo de Ayahuasca, também tenha um conjunto de características sugestivas de EQM. De fato, indivíduos que ingerem essa medicina ancestral amazônica, experimentam um estado alterado com numerosas semelhanças a uma EQM (LIESTER, 2013).

Resumidamente, Ayahuasca é uma bebida psicoativa cujo nome é uma palavra composta em língua quéchua, em que “aya” significa alma, antepassados ou pessoas mortas e “wasca” (huasca) significa videira ou cipó. Para alguns povos indígenas do Equador, Colômbia, Peru e Brasil, onde também é conhecida como natema, hoasca, yagé, uni ou nixi pae; a ayahuasca é um sacramento amazônico que possibilita uma passagem entre o mundo material e o espiritual, entre o visível e o invisível, entre a saúde e a doença, entre a vida e a morte (CARLINI, 2003).

Recentemente, multidões de pessoas de todas as partes do mundo viajam para a Amazônia para participar dos rituais com Ayahuasca. As principais motivações podem estar ligadas: à busca por ampliação da percepção, ao crescimento pessoal; à cura emocional; e ao contato com uma natureza sagrada produzida pelo espírito da bebida (FRECSKA, 2013). Entretanto, esse fenômeno único caracterizado por alguns como “turismo xamânico” ou “etnoturismo” tem despertado o interesse científico sobre os potenciais terapêuticos da bebida (FRECSKA, 2013).

Preparada a partir da decocção simultânea de duas ou mais plantas, a Ayahuasca tem como principal ingrediente o cipó da selva amazônica *Banisteriopsis caapi*, rico em β -carbolinas, especialmente a harmina, a tetrahydroharmina (THH) e a harmalina (GROB, 1996). A Ayahuasca pode ser preparada apenas com *Banisteriopsis caapi*, mas frequentemente é associada a várias misturas de plantas. Dentre essas outras plantas, um dos principais ingredientes é o arbusto *Psychotria viridis*, que é rico em DMT e que é responsável pelos principais efeitos psicodélicos da preparação (Domínguez-Clavé, 2016).

De uma perspectiva biomédica, alguns dos principais potenciais terapêuticos que vem sendo investigados atualmente estão relacionados ao papel da DMT em

determinadas doenças e processos patológicos (MCKENNA, 2004), como por exemplo, nos mecanismos propostos em doenças sistêmicas e degenerativas (como o Parkinson, o Alzheimer e o câncer); nos mecanismos neuroquímicos e psicofisiológicos propostos para a adição ao álcool e a outras substâncias; nos efeitos psicológicos e psicossociais associados ao espectro da ansiedade e da depressão (FRECSKA, 2013).

Já de uma perspectiva ameríndia, os potenciais terapêuticos estão muito mais relacionados, entretanto, ao enfrentamento da morte do que a algum tipo de “doença em si”; o que de alguma maneira estabelece novas condições para pensar as relações desses processos no contexto dos modos de vida contemporâneos (CAMPOLINA, 2018). Pelo menos para o povo indígena Huni Kuin, a associação causal entre a doença e a morte não parece ser tão evidente quanto para as ciências biomédicas. De fato, o surgimento da morte faz parte de narrativas míticas e mesmo da cosmogonia Huni Kuin presente no mito de Yuxibu, que narra a participação da ancestralidade (mundo dos mortos) na produção dos modos de sentir e agir das condições de existência da floresta (mundo dos vivos) (IKA MURU, 2014).

Ao mesmo tempo em que nas mitologias que circundam a ritualística ancestral da Ayahuasca, a morte é um acontecimento que marca a transição entre estados de saúde e doença; em estudos científicos recentes, a indução de EQMs tem sido apontada como processo e mecanismo fenomenológico associado aos modos de agir da Ayahuasca na experiência psíquica (LIESTER, 2013; TIMMERMANN, 2018). Mais do que a alteração do estado de consciência, portanto, a radicalidade da “medicina ancestral” parece estar muito mais ligada a uma descida ao mundo dos mortos (catábase) e quando não, ao encontro da própria morte. Ao mesmo tempo em que a experiência do renascimento, do retorno, marca a produção de um novo sentido, de uma nova atitude, de um novo modo de sentir e de agir na vida.

Do ponto de vista terapêutico, o que parece interessante notar é que o uso da Ayahuasca se relaciona antes a um deslocamento do sentido da própria noção de doença, pelo menos para o povo indígena Huni Kuin. E essa noção é a de que a doença propriamente mortal (CAMPOLINA, 2016) é um processo de quase-morte que resulta

de um encontro de estranhamento, ou de uma experiência anomalística na floresta.

4. Encantamento e Cura

Uma das características singulares das práticas de cura xamânica é a indução de um estado de transe, através do qual o pajé é capaz de acessar os diferentes mundos espirituais, a fim de interceder junto às forças que produzem a doença (DRURY, 1989; HALIFAX, 1979). A experiência do transe se faz presente em diversos rituais de cura e neste contexto cerimonial, a música, o canto e a dança são elementos essenciais. Em tradições xamânicas ameríndias, o canto faz a mediação entre as forças espirituais e o reino humano para restaurar o equilíbrio fino de uma delicada rede relacional, da qual dependem a saúde e a vida. (BELLIER, 1986)

Os diferentes tipos de canção xamânica compartilham características que tem sido observadas em uma variedade de estudos etnográficos: (a) manifestação do poder e da intenção do xamã; (b) aparição em sonhos, durante estados de transe ou durante períodos iniciáticos; (c) indução do estado de transe, invocação ou convocação de espíritos e (d) guia da jornada xamânica do pajé (ELIADE, 1964; DRURY, 1989; HALIFAX, 1979).

Neste sentido, as principais funções práticas destas canções durante os rituais são: influenciar, estruturar e promover a continuidade e o fluxo do estado de transe, afetando, portanto, a qualidade e o conteúdo da experiência ritualística (NARBY, 1998). De alguma maneira, as canções são catalisadores essenciais do processo de cura, pois ajudam a metabolizar as visões induzidas por substâncias psicoativas, remover conteúdos subjetivos, orientar a autoexploração e, ao mesmo tempo, estabelecer o elo entre o mundo natural e o espiritual (GIOVE, 1993). Para tanto, as canções xamânicas podem ser diferenciadas conforme suas funções. Existem, portanto, canções: (a) de chamado, para chamar ou invocar uma pessoa, planta ou animal; (b) de proteção, para o proteger o curandeiro ou os participantes, durante o trabalho de cura; (c) de conquista, para conquistar o amor de alguém; (d) de cura, para promover a cura espiritual; (e) de modulação, para modificar os efeitos de substâncias psicoativas,

como a Ayahuasca (LUNA, 1992).

O uso da canção xamânica está ligado à noção de sopro, à noção de infusão de uma materialidade esfumaçada, a partir da energia do hálito do pajé. Enquanto sopro, as canções xamânicas são usadas para resgatar almas sequestradas em diferentes domínios cosmológicos, estabelecendo a circulação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (SHERZER, 1983). Por meio do canto, acredita-se que o pajé se comunica com o reino espiritual e faz uma mediação diplomática junto aos espíritos interessados.

A natureza “soprosa” da canção também permite com que estas abracem os participantes dos rituais xamânicos, constituindo uma espacialidade que abraça, ou encapa, os corpos à deriva na experiência de transe. A voz cantada, como canção corporificada, ou como um Parangolé ancestral, pode ser vista como uma ponte relacional entre o curandeiro, os clientes e os espíritos da floresta, que se conectam pela via dançante e acessam acontecimentos singulares em *Delirium Ambulatorim* (BUSTOS, 2005; BRAGA, 2013).

O mecanismo que garante eficácia às canções xamânicas é, entretanto, complexo, mas pelo menos em parte, a deflagração de experiências sinestésicas por diferentes psicoativos naturais parece ser um ingrediente fundamental que se conjuga com a vivência musical durante os rituais de cura. Nestas ocasiões são comuns: as visões de olhos fechados, as distorções da audição e as amplificações do olfato, que muitas vezes se imbricam em uma simultaneidade de acontecimentos (LUNA & AMARINGO, 1991; SHANON, 2002). A sinestesia que opera do auditivo para o visual aparece com frequência, e a interação com a imagem-som, que reveste a experiência, costuma ser vivenciada como plena de sentido. Desta forma, a experiência sonora e musical imprime um padrão rítmico a partir do qual o fluxo de imagens visuais é modulado durante o transe, expandindo a experiência corporal e incorporando dimensões “suprassensoriais” (SHANON, 2002; BRAGA, 2013).

O mais marcante da experiência de música e transe é talvez o potencial dançante do fenômeno sonoro percebido, a partir da modificação de consciência produzida por

substâncias psicoativas. Muitas participantes de cerimônias tradicionais de cura referem ter ouvido músicas maravilhosas, celestiais e sublimes; percebendo nuances profundas e sutis até em músicas previamente conhecidas. Desta forma, muitas vezes as canções xamânicas são reconhecidas por serem encantadoras e por terem um poder miraculoso de conduzir a viagens em outros mundos e encontros com seres ancestrais (SHANON, 2002).

Os Huni Kuins, em especial, acreditam que todos os pajés do passado (ancestrais), que fizeram a passagem para o mundo dos mortos, estão presentes em espírito nas plantas que constituem a Ayahuasca, e os cantos sagrados (Huni Meka) despertam esses espíritos dançarinos (IKA MURU, 2014). Nesse sentido, a música torna-se importante também para evocar e apoiar experiências emocionais, incluindo memórias, pensamentos ou experiências emocionalmente intensas (KAELEN et al, 2016). Por isso talvez, fazer dançar estas memórias, pensamentos e sensações seja um ato clínico de enorme relevância. De modo que a via dançante aberta pela ritualística xamânica, seja talvez o elemento mais fundamental para o trabalho terapêutico, ou quem sabe, se possa até dizer que a poética dos corpos em movimento seja principal instrumento de cura (LAGROU, 2009).

Assim, não seria demais dizer então que as canções xamânicas podem ser consideradas como tecnologias relacionais da mais alta sofisticação (LUNA & AMARINGO, 1991), o instrumento de cura por excelência, a manifestação incontestada de uma potência de afirmação da vida e da morte.

4. Considerações Finais

É importante reforçar que um dos motivos que tem levado milhares de pessoas a buscarem alternativas de cura em rituais indígenas com o uso de medicinas sagradas é o enorme potencial transformador dessas experiências. Em muitas dessas transformações, a imersão em condições de quase-morte, intensificada pelo encantamento com a performance musical e com os cantos da floresta, faz com que a relevância das dimensões tanatológicas do viver se tornem evidentes, quando

ressignificadas a partir da potência expressiva da arte.

Nesse sentido, Don Luis Panduro Vásquez, conhecido como "Don Lucho", reitera a proposição tanatológica fundamental:

A ayahuasca é o agente de cura, ela pinta visões. As plantas, todas, têm poder, espírito, porque elas são seres vivos. É um tônico natural que regenera a pessoa. (...) As plantas são construtivas, porque regeneram a pessoa, não degeneram. Com a ayahuasca se sente a morte, mas não morre. (...) o ego é que morre, morre o negativo. (LÓPEZ, 2016).

AGRADECIMENTOS / ACKNOWLEDGMENT

A todos os mestres das medicinas ancestrais amazônicas, cientistas, artistas e filósofos que fizeram parte da minha formação como pesquisador e entusiasta radical da grande experiência de viver e dançar. Em especial, a Isaka Huni Kuin e a Dom Jaime Torres.

REFERÊNCIAS / REFERENCES

- BEAUREGARD, M.; COURTEMANCHE, J.; PAQUETTE, V. Brain activity in near-death experiencers during a meditative state. *Resuscitation*, v. 80, n. 9, p. 1006-10, 2009.
- BELLIER, I. Los Cantos Mai Huna del Yagé. *América Indígena*, 46, 1, p. 129-145, 1986.
- BIANCO, S.; SAMBIN, M.; PALMIERI, A. Meaning making after a near-death experience: The relevance of intrapsychic and interpersonal dynamics. *Death Stud*, 41, 9, p. 562-573, 2017.
- BRAGA, P. *Helio Oiticica: singularidade, multiplicidade*. São Paulo: Fapesp, 2013.
- BUSTOS, S. Icaros: El poder sanador de los curanderos amazónicos. *Revista Uno Mismo*, 190, p. 50-57, 2005.
- CAMPOLINA, A.G. Paradoxo e medo da morte: dimensões tanatológicas na obra de Soren Kierkegaard. *Revista Espaço Acadêmico*, 15, 179, p. 44-51, 2016.
- CAMPOLINA, A.G. Cartografias em tempos de morte: do microambiente tumoral aos ecossistemas intensivos da filosofia de Alfred North Whitehead. *Revista Climacom*, 5, 11, "Ecologias Radicais", 2018.
- CARLINI, E. A. Plants and the central nervous system. *Pharmacol Biochem Behav*, 75, 3, p.501-12, 2003.
- CRANDAL, J. Anotações sobre o Parangolé. In: *Fios soltos: a arte de Hélio Oiticica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DOMÍNGUEZ-CLAVÉ, E.; SOLER, J.; ELICES, M.; PASCUAL, J.C.; ÁLVAREZ, E.; DE LA FUENTE REVENGA, M.; FRIEDLANDER, P.; FEILDING, A.; RIBA, J. Ayahuasca:

Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Res Bull*, 126, 1, p. 89-101, 2016.

DRURY, N. *The elements of shamanism*. Worcester, Great Britain: Billings, 1989.

ELIADE, M. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. London: Arkana/Penguin. (Original work published 1964), 1989.

FRECSKA, E.; BOKOR, P.; WINKELMAN, M. The Therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. *Front. Pharmacol*, 2, 7, p. 35, 2016.

GIOVE, R. Acerca del “icaro” o canto shamánico. *Revista Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia*, 2, 1, p. 7-27, 1993.

GROB, C.S.; MCKENNA, D.J.; CALLAWAY, J.C.; BRITO, G.S.; NEVES, E.S.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O.L.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C.T.; STRASSMAN, R.J.; BOONE, K.B. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *J Nerv Ment Dis*, 184, 2, p.86-94, 1996.

HALIFAX, J. *Shamanic voices: A survey of visionary narratives*. New York: E. P. Dutton, 1979.

IKA MURU, A.M.M. *Uma Isi Kayawa: Livro da cura do povo huni kuin do Rio Jordão*. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2014.

JANSEN, K. Near death experience and the NMDA receptor. *BMJ*, 298, 6689, p. 1708, 1989.

JUDSON, I.R.; WILTSHAW, E. A near-death experience. *Lancet*, september 3, p. 561-2, 1983.

KAELEN M.; GIRIBALDI, B.; RAINE, J.; EVANS, L.; TIMMERMAN, C.; RODRIGUEZ, N.; ROSEMAN, L.; FEILDING, A.; NUTT, D.; CARHART-HARRIS, R. The hidden therapist: evidence for a central role of music in psychedelic therapy. *Psychopharmacology (Berl)*, 235, 2, p. 505-519, 2018.

KHANNA, S.; GREYSON, B. Near-death experiences and spiritual well-being. *J Relig Health*, 53, 6, p. 1605-15, 2014.

LAGROU, E. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.

LIESTER, M.B. Near-death experiences and ayahuasca-induced experiences - two unique pathways to a phenomenologically similar state of consciousness. *Journal of Transpersonal Psychology*, 45, 1, p. 24-48, 2013.

LÓPEZ, I.T. Aprender a morir: el espíritu de la ayahuasca. *Fármakon – La Diaria* 2016. Disponível em: <http://farmakon.ladiaria.com.uy/aprender-a-morir-el-espiritu-de-la-ayahuasca/>. Acessado em: 18/01/2019.

LUNA, L. E., AMARINGO, P. *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1991.

- LUNA, L. E. Magical melodies among the mestizo shamans of the Peruvian Amazon. In E. J. Langdon, *Portals of power: Shamanism in South America* (pp. 231-253). Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- MARTIAL, C.; CASSOL, H.; ANTONOPOULOS, G.; CHARLIER, T.; HEROS, J.; DONNEAU, A.F.; CHARLAND-VERVILLE, V.; LAUREYS, S. Temporality of Features in Near-Death Experience Narratives. *Front Hum Neurosci*, 13, 11, p. 311, 2017.
- MCKENNA, D.J. Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacol Ther*, 102, 2, p. 111-29, 2004.
- NARBY, J. *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. New York: Jeremy Tarcher/Putnam, 1998.
- OWENS, J.E.; COOK, E.W.; STEVENSON, I. Features of "near-death experience" in relation to whether or not patients were near death. *Lancet*, 336, 8724, p. 1175-7, 1990.
- OWENS, J.E.; COOK, E.W.; STEVENSON I. Near-death experience. *Lancet*, 337, 8750, p. 1167-8, 1991.
- PALMIERI, A.; CALVO, V.; KLEINBUB, J.R.; MECONI, F.; MARANGONI, M.; BARILARO, P.; BROGGIO, A.; SAMBIN, M.; SESSA, P. "Reality" of near-death-experience memories: evidence from a psychodynamic and electrophysiological integrated study. *Front Hum Neurosci*, 19, 8, p. 429, 2014.
- PENNACHIO, J. Near-death experience as mystical experience. *J Relig Health*, 25, 1, p. 64-72, 1986.
- SHANON, B. *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York: Oxford University Press, 2002.
- SLEUTJES, A.; MOREIRA-ALMEIDA, A.; GREYSON, B. Almost 40 years investigating near-death experiences: an overview of mainstream scientific journals. *J Nerv Ment Dis*, 202, 11, p. 833-6, 2014.
- SHERZER, J. *Kuna ways of speaking*. Austin: University of Texas Press, 1983.
- TIMMERMANN, C.; ROSEMAN, L.; WILLIAMS, L.; ERRITZOE, D.; MARTIAL, C.; CASSOL, H.; LAUREYS, S.; NUTT, D.; CARHART-HARRIS, R. DMT Models the Near-Death Experience. *Front. Psychol*, 9, 15, p. 1424, 2018.
- VAN GORDON, W.; SHONIN, E.; DUNN T.J.; SHEFFIELD, D.; GARCIA-CAMPAYO, J.; GRIFFITHS, M.D. Meditation-Induced Near-Death Experiences: a 3-Year Longitudinal Study. *Mindfulness (N Y)*, 9, 6, p. 1794-1806, 2018.

SOBRE OS AUTORES

Alessandro Gonçalves Campolina é médico, pesquisador e professor no Instituto do Câncer do Estado de São Paulo / Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP). Participou de diversos treinamentos em Medicina Mente-Corpo no Brasil e no exterior (Centro Mente Aberta da Universidade Federal de São Paulo - Unifesp, Associação Brasileira de Hipnose, Centro de Musicoterapia Benenzon - Brasil, Instituto Félix Guattari - Brasil, Benson-Henry Institute - Harvard Medical School) e possui certificação internacional em Terapia Psicodélica pelo California Institute of Integral Studies (CIIS, EUA) e pela Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS, EUA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0233-0797>. E-mail: alessandro.campolina@hc.fm.usp.br