

O Inconsciente Tânato-Vitalista: Quase-Morte e Experiências Conectivas na Medicina Ancestral Amazônica

The Thanato-Vitalist Unconscious: Near-Death and Connective Experiences in Amazonian Ancestral Medicine

Alessandro Gonçalves CAMPOLINA

Mestre em Ciências pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Doutor em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (USP), Pós-Doutor em Medicina Preventiva pela Universidade de São Paulo (USP). Centro de Investigação Translacional em Oncologia, Instituto do Câncer do Estado de São Paulo, Faculdade de Medicina FMUSP, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. .
E-mail: alessandro.campolina@hc.fm.usp.br

RESUMO:

Recentemente, pesquisas científicas têm 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 “acontecimento psicodélico” durante a experiência de transe. O presente estudo pretende problematizar as experiências conectivas dos rituais de cura da Amazônia indígena, a partir da noção de “inconsciente tânato-vitalista”.

PALAVRA-CHAVE: Xamanismo; Tanatologia; Medicina Psicodélica; Inconsciente; Acontecimento.

ABSTRACT:

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 “psychedelic happening” during the trance experience. The present study intends to problematize the connective experiences of healing rituals in the indigenous Amazon, based on the notion of “thanato-vitalist unconscious”.

KEYWORD: Shamanism; Thanatology; Psychedelic Medicine; Unconscious; Happening.

Introdução

Experiências de quase morte (EQMs) têm 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 têm 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).

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" 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 têm sido associadas a EQMs, como meditação (Beauregard *et al*, 2009), hipnose (Palmieri, 2014) e hiperventilação (Owens, 1991), têm sido investigadas em estudos recentes. Da mesma forma, substâncias psicoativas como a cetamina (Jansen, 1989) e a N-N-dimetiltriptamina (DMT) têm 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).

Da mesma forma, como a DMT é um dos principais princípios ativos da bebida sagrada conhecida como ayahuasca, é esperado que a indução de estados modificados de consciência com o seu consumo, tenha características sugestivas de EQM. De fato, indivíduos que ingerem essa medicina ancestral amazônica experimentam um estado alterado com numerosas semelhanças a uma EQM (Lieber, 2013).

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 começos 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. Frases 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".

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, que contém a substância psicoativa conhecida como DMT. 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 psicodélica originária das regiões amazônicas, cujo nome deriva do quéchua, onde "aya" refere-se à alma, antepassados ou pessoas falecidas, e "wasca" (huasca) significa videira ou cipó. Em diversas culturas indígenas do Equador, Colômbia, Peru e Brasil, ela é conhecida por diferentes nomes, como natema, hoasca, yagé, uni ou nixi pae. Para esses povos, a Ayahuasca é muito mais que uma bebida e representa a ritualística sagrada que possibilita a transição entre o mundo dos vivos e dos mortos, a dimensão física e a espiritual, entre o tangível e o intangível, entre a saúde e a doença, entre a existência terrena e o além. (Carlini, 2003).

Nos últimos anos, um grande número de pessoas de diversas partes do mundo tem se deslocado até a Amazônia para participar de rituais que envolvem a Ayahuasca. As razões principais para essa busca incluem o desejo de expandir a consciência, promover o crescimento pessoal, encontrar cura emocional e experimentar uma conexão com uma dimensão sagrada atribuída ao espírito da bebida (Frecka, 2013). Feita a partir da fervura conjunta de duas ou mais plantas, a Ayahuasca tem como componente principal o cipó *Banisteriopsis caapi*, encontrado nas profundezas da selva amazônica, que é rico em β -carbólinas, particularmente harmina, tetrahydroharmina (THH) e harmalina (Grob, 1996). Embora seja possível preparar Ayahuasca apenas com *Banisteriopsis caapi*, é comum associá-la a diversas misturas de plantas. Entre essas plantas adicionais, destaca-se o arbusto *Psychotria viridis*, que é abundante em DMT e responsável pelos efeitos psicodélicos primários da preparação (Domínguez-Clavé, 2016).

Do ponto de vista biomédico, há uma investigação contínua sobre os possíveis benefícios terapêuticos da DMT em várias condições patológicas, como aos efeitos psicológicos e psicossociais ligados à ansiedade e à depressão resistente a tratamento, distúrbios sistêmicos e degenerativos (por exemplo, Parkinson e Alzheimer), além dos mecanismos neuroquímicos e psicofisiológicos associados à dependência do álcool e de outras substâncias. (Mckenna, 2004; Frecka, 2013).

Por outro lado, a perspectiva ameríndia enfoca mais o enfrentamento da morte do que a simples "cura de doenças", o que traz novas implicações para entender esses processos dentro dos contextos contemporâneos (Campolina, 2019). Para o povo indígena Huni Kuin, em particular, a relação direta

entre doença e morte não é tão clara como na visão biomédica. De fato, a morte é parte integrante das narrativas míticas e da cosmogonia deste povo, como exemplificado no mito de Yuxibu, que descreve a influência da ancestralidade (o mundo dos mortos) na configuração das experiências e ações que moldam a existência na floresta (o mundo dos vivos) (Ika Muru, 2014).

Simultaneamente às narrativas mitológicas que cercam os antigos rituais envolvendo Ayahuasca, em que a morte representa um mediador dos estados de saúde e doença; em estudos científicos recentes, a indução de EQMs tem sido identificada como um marcador dos efeitos desconstrutivos e transformadores da Ayahuasca na psique (Liester, 2013; Timmermann, 2018). Mais do que apenas uma mudança na consciência, portanto, a profundidade da "medicina ancestral amazônica" parece estar intimamente ligada a uma jornada ao reino dos mortos (catábasis), ou até mesmo ao encontro com a própria morte. O retorno, muitas vezes tido como experiência de renascimento, marca por outro lado uma transformação na percepção, na atitude e no comportamento.

Do ponto de vista terapêutico, o uso da Ayahuasca parece estar associado a uma redefinição da própria concepção de doença, especialmente para o povo Huni Kuin. Para eles, a "doença verdadeiramente mortal" é vista como um processo de quase-morte resultante de um encontro entre entidades dos "mundos dos vivos" e dos "mortos", ou seja, uma experiência anomalística na floresta (Campolina, 2016).

Conexão e Afirmação da Vida

Na cosmogonia Huni Kuin, o surgimento da morte faz parte de narrativas míticas que descrevem 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). A simultaneidade de processos de morte e de vida marca a intercessão criativa entre estes mundos, fazendo da existência selvagem um acontecimento que emerge da conexão destes processos. A noção de "acontecimento" abre, portanto, uma perspectiva para pensar as ritualísticas ameríndias de intensificação de estados de consciência, a partir da temporalidade dos processos de individuação.

Na obra do filósofo francês Gilles Deleuze, a gênese do conceito de "acontecimento" pode ser buscada a partir do estoicismo grego, em que a ideia de "acontecimento" estaria bem próxima à noção de "incorporal" (Deleuze, 1969, pp. 175-182). Neste sentido, os acontecimentos seriam como efeitos de superfície, efeitos do encontro de corpos em movimento, efeitos incorporais. Portanto, os acontecimentos não são corpos em si, não são qualidades, não são propriedades físicas, não são coisas

ou estados de coisas. O “acontecimento” é o efeito criado pela multiplicidade das relações corpóreas, a expressão das transmutações que fazem do corpo uma matéria fluida.

Ao mesmo tempo, o “acontecimento” não é um mero evento e não pode ser reduzido à uma dimensão factual. Os fatos biográficos, por exemplo, são insuficientes perante o “acontecimento”, e carregam dele nada mais que sua verdade inflexível, imutável e objetificada. O “acontecimento”, para além do evento, nos diz sobre a vida e a morte simultaneamente, sobre o imponderável que há nas relações corporais, expondo a singularidade que aguarda pela atribuição de sentido (Reichert, 2023). Assim, ele não é representação das coisas ou estados de coisas, mas, aquilo que acontece aos corpos e se expressa através de proposições. Aquilo em que, na sua variabilidade, instala uma qualidade não factual que demanda uma percepção intensificada, pois é “acontecimento” tudo aquilo que não é propriamente eventualidade (Bréhier, 2012).

Entretanto, ao se falar em “acontecimento” como incorporal há de se considerar que os acontecimentos se efetuam, se encarnam nas coisas e estados de coisas e são expressos em proposições (Bréhier, 2012); ao mesmo tempo em que se “contra-efetua” em um campo ilimitado de potenciais de efetuação que caracterizam a diferença intrínseca àquilo que acontece (Deleuze, 1969, pp. 151-156). Com Deleuze, cabe considerar que há um tempo próprio dos acontecimentos em que seus processos de efetuação e “contra-efetuação” coexistem no imediato do que acontece. Assim, é possível reconhecer a presença do tempo de Cronos, que se relaciona à fusão de corpos ou estados de coisas, e que governa a ordem das causas. Este tempo é marcado pela sucessão de momentos, nascendo da "forma cíclica do infinito", onde um eterno presente que abraça todos os instantes se desdobra em momentos específicos que são passados ou futuros em relação uns aos outros (Deleuze, 1969, pp. 167-173). Em contraste, existe o tempo de Aion, ligado aos eventos incorpóreos, e que é caracterizado pela constante fuga do presente em direção ao passado ou ao futuro. Sua origem reside na "forma da linha reta ilimitada" (Deleuze, 1969, pp. 167-173). O tempo aiônico, portanto, é compreendido como o tempo dos acontecimentos, onde o que se percebe são a amplitude e a tendência das forças que envolvem uma coisa. Não há contradição aqui que antecipe uma reconciliação; há uma pluralidade, mais generosa naturalmente do que qualquer oposição. Há um campo de tensão (e intenção) que não demanda resolução, mas uma expressão que não anule as ambivalências e inconsistências que fazem parte da sua constituição paradoxal.

Dentro dessas configurações que tangenciam a temporalidade do acontecimento, a questão crítica se revela na tentativa de entrelaçar o tempo cíclico infinito com o tempo linear e ilimitado das ritualísticas ameríndias de intensificação de consciência. Assim, o “acontecimento” é denominado como a instância

que transcende ambos os registros temporais, incorporando-se tanto aos corpos e estados de coisas quanto ao “puro acontecimento”. Para cada “acontecimento”, considerado em sua materialização como indivíduo ou pessoa, é imperativo alcançar um instante pré-individual ou impessoal. Esta "estrutura dupla de todo acontecimento" (individual e pré-individual) é o que possibilita, a partir das experiências de transe ritualístico, encontrar o “acontecimento” como o território de efetuação e “contra-efetuação” (Deleuze, 1969, pp. 176-177). O crucial aqui é compreender que, ao apreender um acontecimento e o que ele efetua, a apreciação de sua potência de “contra-efetuação” é inevitável. Algo do não efetutado no passado, mas que pela força da intenção de uma efetuação no presente, pode se “contra-efetuar” em um futuro por vir.

Assim, o acontecimento em si, coloca o conhecimento biográfico em um território que se situa entre o que está antes e além do que acontece - o passado e futuro aiônico que ainda não se concretizou, mas está prestes a se desdobrar em “contra-efetuação” - e o que está de alguma forma disperso no que se materializa no presente, em suas evidências factuais (Deleuze, 1969, pp. 151-156). Nesse cenário, a “contra-efetuação” se revela como uma "intenção" que carregamos, uma vez que revertemos nossa posição em relação à ordem causal da fusão de corpos ou estados de coisas, evidenciada na efetuação. Em outras palavras, se no momento da efetuação, o acontecimento é um efeito em relação ao fato realizado; na contra-efetuação, uma intenção transforma este acontecimento puro em uma espécie de "quasi-causa" daquilo que nos ocorre (Deleuze, 1969, pp. 97). De fato, considerando o contexto terapêutico das experiências psicodélicas, a “contra-efetuação” poderia ser uma forma muito singular para que “quase-acontecimentos” que não se efeturaram no passado e que permanecem em um estado latente, possam emergir de uma subsistência que muitas vezes é causa de angústia e sofrimento para muitas pessoas. O que a “contra-efetuação” faria então é criar uma possibilidade de navegar este mundo de “acontecimentos mortos” e criar conexões com “acontecimentos vivos” que estão em processo, em efetuação; de modo que a experiência seja alargada e que a criatividade seja dada a partir do momento em que aquilo que foi desejado e não efetutado, passe a se tornar parte de uma realidade vivida.

Por fim, o desafio para a intercessão de mundos (dos mortos e dos vivos) é fazer a síntese não totalizante deste acontecimento a partir da conexão de “quase-acontecimentos”, apreendendo o sentido do que acontece em sua singularidade, de modo a permitir mudanças de trajetórias, conjugações ou bifurcações das vias de individuação que concorrem no processo de produção de subjetividades. Um desafio, entretanto, que faz com que experiências psicodélicas, em ressonância com ritualísticas ameríndias, afirmem seu caráter transformativo, no vitalismo radical que conjuga estas tecnologias de (re)existência.

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 ritualística, faz com que a emergência do inconsciente tânato-vitalista se torne evidente, quando apreendido a partir da potência clínica do acontecimento psicodélico.

Nesse sentido, Don Luis Panduro Vásquez, conhecido como "Don Lucho", reitera a proposição tanto-vitalista 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).

Referências:

- BEAUREGARD, Mario; COURTEMANCHE, Jérôme; PAQUETTE, Vincent. *Brain activity in near-death experiencers during a meditative state*. Resuscitation, v. 80, n. 9, p. 1006-10, 2009.
- BIANCO, Simone; SAMBIN Marco; PALMIERI, Arianna. *Meaning making after a near-death experience: The relevance of intrapsychic and interpersonal dynamics*. Death Stud, 41, 9, p. 562-573, 2017.
- BRAGA, Paula. *Helio Oiticica: singularidade, multiplicidade*. São Paulo: Fapesp, 2013.
- BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.
- CAMPOLINA, Alessandro Gonçalves. *Paradoxo e medo da morte: dimensões tanatológicas na obra de Soren Kierkegaard*. Revista Espaço Acadêmico, 15, 179, p. 44-51, 2016.
- CAMPOLINA, Alessandro Gonçalves. *Anomalística e o sentido de quase morte no uso de ayahuasca na terapêutica*. LUGAR COMUM, Rio de Janeiro, n. 54, JULHO 2019. P. 163-172.
- CARLINI, Elisaldo de Araújo. A. *Plants and the central nervous system*. Pharmacol Biochem Behav, 75, 3, p.501-12, 2003.
- CRANDALL, Jordan. Anotações sobre o Parangolé. In: BRAGA, Paula (Org.) *Fios soltos: a arte de Hélio Oiticica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2015.

- DOMÍNGUEZ-CLAVÉ, Elisabet.; SOLER, Joaquim; ELICES, Matilde; PASCUAL, Juan; ÁLVAREZ, Enrique; DE LA FUENTE REVENGA, Mario; FRIEDLANDER, Pablo; FEILDING, Amanda; RIBA, Jordi. *Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential*. Brain Res Bull, 126, 1, p. 89-101, 2016.
- FRECSKA, Ede; BOKOR, Petra; WINKELMAN, Michael. *The Therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization*. Front. Pharmacol, 2, 7, p. 35, 2016.
- GROB, Charles S.; MCKENNA, Dennis J.; CALLAWAY, James C.; BRITO, Glacus .S.; NEVES, Edison S.; OBERLAENDER, Guilherme; SAIDE, Oswaldo L.; LABIGALINI, Eliseu; TACLA, Cristiane; MIRANDA, Claudio T.; STRASSMAN, Rick J.; BOONE, Kyle B. *Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil*. J Nerv Ment Dis, 184, 2, p.86-94, 1996. doi: 10.1097/00005053-199602000-00004. PMID: 8596116.
- IKA MURU, Agostinho Manduca Mateus. *Uma Isi Kayawa: Livro da cura do povo huni kuin do Rio Jordão*. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2014.
- JANSEN, Karl. *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. doi: 10.1016/s0140-6736(83)90582-2.
- KHANNA, Surbhi; GREYSON, Bruce. *Near-death experiences and spiritual well-being*. J Relig Health, 53, 6, p. 1605-15, 2014.
- LIESTER, Mitchell 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, Ingrid Tartakowsky. *Aprender a morir: el espíritu de la ayahuasca*. Fármakon – La Diaria, 2016. Disponível em: <http://farmakon.ladiaria.com.uy/aprender-a-morir-el-espíritu-de-la-ayahuasca/>. Acesso em 22 de abril de 2024.
- MARTIAL, Charlotte; CASSOL, Hélène; ANTONOPOULOS, Georgios; CHARLIER, Thomas; HEROS, Julien; DONNEAU, Anne-Françoise.; CHARLAND-VERVILLE, Vanessa; LAUREYS, Steven. *Temporality of Features in Near-Death Experience Narratives*. Front Hum Neurosci, 13, 11, p. 311, 2017.
- MCKENNA, Dennis J. *Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*. Pharmacol Ther, 102, 2, p. 111-29, 2004. doi: 10.1016/j.pharmthera.2004.03.002.
- OWENS, Justine E.; COOK, Emily W.; STEVENSON, Ian. *Features of "near-death experience" in relation to whether or not patients were near death*. Lancet, 336, 8724, p. 1175-7, 1990.
- OWENS, Justine E.; COOK, Emily W.; STEVENSON Ian. *Near-death experience*. Lancet, 337, 8750, p. 1167-8, 1991. doi: [https://doi.org/10.1016/0140-6736\(91\)92840-X](https://doi.org/10.1016/0140-6736(91)92840-X)
- PALMIERI, Arianna; CALVO, Vincenzo; KLEINBUB, Johann R.; MECONI, Federica; MARANGONI, Matteo; BARILARO, Paolo; BROGGIO, Alice; SAMBIN, Marco; SESSA, Paola

"Reality" of near-death-experience memories: evidence from a psychodynamic and electrophysiological integrated study. *Front Hum Neurosci*, 19, 8, p. 429, 2014.

PENNACHIO, John. *Near-death experience as mystical experience*. *J Relig Health*, 25, 1, p. 64-72, 1986.

REICHERT, Maiquel Cristian. *Deleuze, educação e acontecimento: um percurso rizomático*. *Kalagatos*, 20, 1, 2023. doi: <https://doi.org/10.23845/>.

SLEUTJES, Adriana; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; GREYSON, Bruce. *Almost 40 years investigating near-death experiences: an overview of mainstream scientific journals*. *J Nerv Ment Dis*, 202, 11, p. 833-6, 2014.

TIMMERMANN, Christopher.; ROSEMAN, Leor; WILLIAMS, Luke; ERRITZOE, David; MARTIAL, Charlotte; CASSOL, Héléna; LAUREYS, Steven.; NUTT, David; CARHART-HARRIS, Robin. *DMT Models the Near-Death Experience*. *Front. Psychol*, 9, 15, p. 1424, 2018.

VAN GORDON, William; SHONIN, Edo; DUNN Thomas J.; SHEFFIELD, David; GARCIA-CAMPAYO, Javier; GRIFFITHS, Mark D. *Meditation-Induced Near-Death Experiences: a 3-Year Longitudinal Study*. *Mindfulness (N Y)*, 9, 6, p. 1794-1806, 2018.



CAMPOLINA, Alessandro Gonçalves. O Inconsciente Tânato-Vitalista: Quase-Morte e Experiências Conectivas na Medicina Ancestral Amazônica. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.2, 2024, eK24021, p. 01-23.

Recebido: 02/2024

Aprovado: 04/2024