

Anomalística e o sentido de quase morte no uso de ayahuasca na terapêutica

Alessandro Gonçalves Campolina

Medico e pesquisador, especialista em geriatria e nutrologia. Coordenador do Laboratório de Avaliação de Tecnologias em Saúde do Centro de Investigação Translacional em Oncologia – Instituto do Câncer do Estado de São Paulo/Faculdade de Medicina da USP.

Introdução

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 ayahuasca [Frecka, 2013]. Entretanto, esse fenômeno único caracterizado por alguns como “turismo xamânico” ou “etnoturismo” tem despertado o interesse científico sobre os potenciais terapêuticos da bebida (Frecka, 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 -carbolicinas, 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 N-N-dimetiltriptamina (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 (Frecka, 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).

Cosmogonia e ontogênese da morte

O pajé Agustinho Manduca Mateus Ika Muru fala sobre os múltiplos sentidos de Yuxibu, no contexto da espiritualidade e da dinâmica do pensamento religioso do seu povo.

Nós estamos em cima de Yuxibu. Só que nós não entendemos as ciências, o significado de Yuxibu. Quem criou foi só um Yuxibu, mas através desse um, germinaram milhares de Yuxibus, como religião, a palavra de cada religião é a palavra dos Yuxibus deles, a reza, porque eles creem naquilo que eles falam. (...) É um Yuxibu que dá a vida para nós, dá tudo que a gente quiser fazer aqui na Terra, cumprindo nossas missões, passando pelos trechos com todos os Yuxibus daqui, que andamos emprestados, nada que nós temos é nosso.(...) Então acho que esse daí é o pensamento do Yuxibu. A gente fala, mas não vê. Yuxibu é uma coisa invisível. Sabemos do nome, mas ninguém nunca encontrou. (Ika Muru, 2014)

O surgimento da morte remete à cosmogonia no mito de Yuxibu, como narrada através da história de Huã Karu Yuxibu. Em tempos primordiais, a morte não existia. Entretanto, com o nascimento de Huã Karu, sua mãe foi devorada pelos Inka, o povo de Yuxibu. Mas como Huã Karu conhecia várias medicinas, dentre elas a que fazia retornar do mundo dos mortos, a morte não existia nesses tempos. Huã Karu foi criado por sua tia e após enfrentar os Inka que devoraram sua mãe, resolveu junto com a tia retornar a sua família. No retorno, Huã Karu vai ensinar o poder das medicinas a sua tia Yusha Kuru (Centro de Memória, Documentação e Referência – Itaú Cultural, 2017).

Viajaram o dia todo até que anoiteceu. Huã Karu fez acampamento tradicional. Huã Karu ensinou as medicinas para sua tia durante a noite toda. Deu madrugada, a tia estava com muito sono e Huã Karu ia ensinar a última medicina. A tia pediu para ele ensinar no dia seguinte. Era a medicina que fazia viver de novo. Eles

dormiram. No dia seguinte Huã Karu não ensinou mais. Por isso que nosso povo não conhece esse remédio. (Centro de Memória, documentação e Referência – Itaú Cultural, 2017)

Na história de Huã Karu, a morte surge à noite por efeito de um “grande cansaço”. Exausta após um dia de caminhadas em retorno à família de Huã Karu, a tia é capturada pela fadiga e não consegue aprender a tempo, a medicina que impede o surgimento de morte. E desde então, “a moleza”, “a fadiga”, “o cansaço” são indícios da presença da morte no mundo dos vivos. Portanto, a perspectiva terapêutica que interessa explorar a partir das forças da ayahuasca é menos a que nos leva a preocupações com as possibilidades da vida após a morte, e mais a que nos leva a reconhecer a presença da morte durante a vida (Centro de Memória, Documentação e Referência – Itaú Cultural, 2017).

Nesse sentido, Don Luis Panduro Vásquez, conhecido como "Don Lucho", reitera a proposição tanatológica de que “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).

Anomalística e Experiências de Quase Morte

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 experiências de quase morte tem sido apontada como processo e mecanismo fenomenológico associado aos modos de agir da ayahuasca na experiência psíquica (Liester, 2013). Alguns estudos tem apontado semelhanças da experiência de transe induzido por ayahuasca e experiências presentes em estados alterados de consciência induzidos por situações de quase morte (Liester, 2013; Timmermann, 2018). Dentre os fenômenos comuns às duas experiências são destacados: a sensação de estar morto, a sensação de estar fora do corpo, as travessias de túneis, os encontros com seres de luz, as revisões de história de vida e a resistência ao retorno [Liester, 2013]. 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.

No mundo ameríndio huni kuin, a pajelância é guardiã dos indícios da experiência de quase morte. Guardiã da experiência anomalística primordial do mito de Yuxibu, em que a jovem um dia se apaixona por um pedaço de madeira, que se transmuta em humano, que se torna pai e que ao mesmo tempo é filho. Huã Karu Yuxibu, o transmutado, que é nome do pai e nome do filho, em um tempo em que a morte não existia [Centro de Memória, Documentação e Referência – Itaú Cultural, 2017].

Do ponto de vista terapêutico, o que parece interessante notar é que o uso da ayahwasca marca antes 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 mortal” [Campolina, 2016] é um processo de quase morte que resulta de um mal encontro, ou de uma experiência anomalística na floresta. Como narrado em alguns mitos indígenas, quando um indivíduo está sozinho na floresta ele pode ter um mal encontro. Algo estranho pode acontecer, uma experiência anomalística pode se passar, causando uma sensação de estranhamento. Por exemplo, um animal pode falar com um indígena. O animal poderia até dizer algo do tipo: “bom dia, eu já te conheço, que bom você aqui de novo, tenho sentido muito a sua falta”. Quando isso acontece, não é difícil imaginar que qualquer indígena ficaria paralisado. Entretanto, conforme o mito, essa é a catatonia que se efetua menos pelo extraordinário da experiência, e mais porque esse animal que fala, fala com a voz de um antepassado do indígena que o contempla.

Esse tipo de experiência anomalística em geral é bem conhecido dos pajés e é reconhecido como uma experiência de quase morte, ou seja, qualquer indígena que participa de um encontro desse tipo está na iminência de morrer. Não exatamente pela emergência do animal que fala, mas porque nesse encontro se faz ouvir “a voz”; e a voz é o que marca a presença do espírito, na sabedoria huni kuin. E se existe algum estranhamento ou algum temor, ele é menos em função da iminência da morte do que em função da presença do mundo dos mortos que é vocalizado no encontro. E nesse sentido, teme-se o morto e não a morte.

O que se passa em uma relação anomalística é que apenas um dos entes pode estar vivo, o outro está sempre morto (Viveiros de Castro, 2015). E o problema de perspectiva é que desde o mundo dos vivos, o indígena se percebe como vivo e percebe o espírito do antepassado como morto. Mas o espírito do antepassado também se percebe como vivo e percebe o indígena como morto (Viveiros de Castro, 2013). Portanto, em um encontro

anomalístico, estabelece-se um campo de batalha. Está declarada a guerra de todos os vivos contra todos os mortos. E o que está em disputa é o estatuto da vitalidade: quem está vivo aqui e agora nesta relação. Se o indígena não se afirmar comovivo, provavelmente ele poderá ser atacado pelo animal e sairá do mundo dos vivos para entrar no mundo dos mortos. E ao mesmo tempo, em virtude dos intercâmbios incessantes da natureza, alguém sairá do mundo dos mortos e entrará no mundo dos vivos. Portanto, deve nascer alguma criança ou algum ser vivo em lugar qualquer.

A guerra de mundos é uma condição existencial incontornável. A luta não termina nunca, assim como a natureza persiste na sua potência infinita de acontecer. O problema é que muitas vezes os indígenas (ou os que estão do lado dos vivos) não conseguem fazer a afirmação da vida, porque o animal que fala se deixa atravessar pela voz de um ente querido que “já se foi”. E o indígena pode ficar muito encantado e acabar estabelecendo um diálogo, ou ficar aterrorizado e sair correndo. O que seria a condição inicial para ser levado para o outro lado, para o lado dos mortos. E a primeira questão é como prevenir este desenlace. A princípio, uma alternativa seria: “fazendo um bom encontro”. Se o encontro for um mal encontro, provavelmente ele irá desencadear a “doença mortal”. Mas um bom encontro é aquele em que o indígena consegue de alguma forma afirmar a vida e dizer: “eu estou vivo aqui, nós estamos vivos”, ou seja, quando ele consegue afirmar a sua condição existencial e de pertencimento ao mundo dos vivos.

Uma segunda questão relevante é o entendimento do que promove a emergência do mundo dos mortos e a busca de contato com o mundo dos vivos. Muitos pajés vão entender que não se trata de maldade, vingança ou qualquer tipo de ressentimento por parte dos parentes mortos. Ao que parece, esses parentes ao morrerem estavam sozinhos na floresta, longe da tribo e fragilizados; por isso, é possível que eles sejam tomados pelas “forças da saudade”. Na perspectiva dos parentes mortos, o indígena vivo com quem ele se encontra está na realidade morto; e eles querem se aproximar, ou seja, o mais problemático é que eles não sabem que realmente estão mortos.

Quando se passa um acontecimento desta natureza, instala-se no mundo ameríndio *huni kuin* a experiência de quase morte. Qualquer indígena que vivencia essa experiência em isolamento retorna adoecido para a aldeia, sem falar, sem comer, emagrecido, febril, ou seja, tomado pela “força da moleza” ou do “grande cansaço”. E, se nada for feito, de fato ele será levado pela “doença mortal”.

Neste momento, a figura do pajé torna-se imprescindível para lidar com a situação

de quase morte. Primeiro, porque é o pajé que, em seu caminho de iniciação, terá passado por várias experiências de quase morte; com jejuns e retiros prolongados, isolamento na floresta e, portanto, terá o corpo preparado e capaz de suportar o estado de quase morte sem sucumbir à “doença mortal” (nem o fascínio, nem o terror do reencontro com um parente morto). E segundo, porque é ele quem tem o conhecimento necessário para utilizar a medicina da floresta que é capaz de restituí-lo ao estado de quase morte primordial para que o espírito do morto, que se apoderou daquele indígena, possa ser reconhecido. Para que o pajé realize seu trabalho de cura é antes necessário diagnosticar e se comunicar com o espírito que captura o corpo do enfermo (Ika Muru, 2014).

Portanto, trata-se de manejar uma sutil tecnologia “teranóstica” (simultaneamente terapêutica e diagnóstica), e é essa medicina que vai ser chamada por diversos povos indígenas de ayahuasca (o cipó dos mortos ou o cipó da morte) [Camargo E, 2013]. Mas é importante destacar que para fazer o seu trabalho terapêutico, o pajé vai precisar estabelecer um “bom encontro” com o espírito que tomou conta do enfermo. E nesse “bom encontro”, ele não vai simplesmente informá-lo de sua condição de morto, para que possa seguir, enfim, o seu caminho e libertar aquele parente vivo. Ao que parece, pelo menos para os huni kuins, a intervenção do pajé busca fazer com que o espírito do antepassado se esqueça daqueles que estão vivos e se desapegue daquele corpo capturado. E, portanto, aqui se trata talvez de produzir um esquecimento, um desapego, uma suspensão dos vínculos parentais. E isso se faz, de alguma forma, produzindo um encantamento, ou literalmente, cantando para que os espíritos se encantem e possam seguir dançando com os espíritos dos pajés que são convocados a se despertar nos rituais de cura (OPIAC, 2017).

Os huni kuins acreditam que todos os pajés 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 de cura e encantam o espírito que sequestrou o corpo de um enfermo (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). E por isso talvez, “mais importante seja a beleza”. De modo que a beleza da performance do pajé é o elemento fundamental para o trabalho terapêutico, ou quem sabe, se possa até dizer que a beleza é o principal instrumento de cura (Lagrou, 2009).

Considerações Finais

Para muitos povos ameríndios, a ayahuasca é o vínculo que a existência da floresta mantém com seus antepassados, com seus mortos, e também a ligação do ser humano com sua vida e com seu próprio espírito.

A indução de experiências de quase morte faz parte da ritualística que sustenta a construção desses vínculos, ao tecer uma memória em que a afirmação da vida é o combate constante que regula as incursões e passagens, através de entremundos anomalísticos.

A descida ao mundo dos mortos é para o pajé não um grito de morte, mas um canto de vida, em que a beleza encantadora da musicalidade da floresta coloca a experiência do morrer a serviço de uma renovação intensa das possibilidades de viver.

Distante da transição tecnológica da sociedade urbanizada, a medicina ancestral amazônica pode fazer questionar a obstinação terapêutica e tecnocientífica das medicinas convencionais, bem como fazer repensar o lugar da morte como acontecimento deflagrador de sentidos e de novas maneiras de viver a vida.

Referências:

CAMARGO, E. e VILLAR, D. [org.]. Huni kuin hiwepaunibuki. A história dos Caxinauás por eles mesmos. São Paulo: Edições Sesc, 2013. 301 pp.

CAMPOLINA, A.G. Paradoxo e medo da morte: dimensões tanatológicas na obra de Soren KIERKEGAARD. Revista Espaço Acadêmico. v. 15, n. 179 (2016).

CAMPOLINA A.G. Cartografias em tempos de morte: do microambiente tumoral aos ecossistemas intensivos da filosofia de Alfred North Whitehead. Revista Climacom; Ano 05 (N11) - "Ecologias Radicais", 2018.

CARLINI E.A. Plants and the central nervous system. Pharmacol Biochem Behav. 2003 Jun;75(3):501-12.

Centro de Memória, Documentação e Referência – Itaú Cultural. Uma Shubu Hiwea: Livro escola viva do povo huni kuin do Rio Jordão. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. 74 pp.

DOMÍNGUEZ-CLAVÉ E, et al. Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. Brain Res Bull. 2016 Sep; 126 (Pt 1): 89-101.

FRECSKA, E., BOKOR, P. and WINKELMAN, M (2016) The Therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. Front. Pharmacol. 7:35. doi: 10.3389/fphar.2016.00035.

GROB C.S, et al. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. J Nerv Ment Dis. 1996 Feb;184(2):86-94.

IKA MURU, A.M.M. Uma Isi Kayawa: Livro da cura do povo huni kuin do Rio Jordão. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2014. 258 pp.

KAELEN, Mendel, Leor Roseman, Joshua Kahan, Andre Santos-Ribeiro, Csaba Orban, Romy Lorenz, Frederick S. Barrett et al. "LSD modulates music-induced imagery via changes in parahippocampal connectivity." European Neuropsychopharmacology 26, no. 7 (2016): 1099-1109.

LAGROU, E. Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009. 127 pp.

LIESTER, M.B. Near-death experiences and ayahuasca-induced experiences - two unique pathways to a phenomenologically similar state of consciousness. Journal of Transpersonal Psychology. 2013, Vol. 45 Issue 1, p24-48. 25p.

LÓPEZ, IT. 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/>. Acessado em: 18/01/2019.

MCKENNA DJ. Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacol Ther.* 2004 May;102(2):111-29.

OPIAC. Organização dos Professores Indígenas do Acre. Huni Meka: cantos do Nixi Pae - Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.

TIMMERMANN C, ROSEMAN L, WILLIAMS L, ERRITZOE D, Martial C, Cassol H, Laureys S, Nutt D and Carhart-Harris R (2018) DMT Models the Near-Death Experience. *Front. Psychol.* 9:1424. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01424.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 552 pp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015

