

Abordagem decolonial da mente no estudo dos psicodélicos

Decolonial approach to the mind in the study of psychedelics

Robson SAVOLDI

Professor no Departamento de Psicologia da UFPE.
Doutor em Psicologia Cognitiva pela UFPE.
E-mail: rjspes@yahoo.com.br

Antonio ROAZZI

Professor titular do Departamento de Psicologia da UFPE .
Doutor (D. Phil.) em Psicologia do Desenvolvimento
Cognitivo pela University of Oxford. Dottore? em
Psicologia Aplicada pela Università degli Studi di Roma "La
Sapienza". Fez pós-doutorado na University of London,
University of Oxford, Istituto di Scienze e Tecnologie della
Cognizione, ISTC (Roma, Itália), e Università degli Studi di
Roma "La Sapienza". Pesquisador Nível 1A do CNPq.
E-mail: roazzi@gmail.com

Hector David Quinones VARGAS

Doutorando em Psicologia Cognitiva na Universidade Federal de
Pernambuco (UFPE). Possui graduação em Psicologia -
Universidad de Puerto Rico (2015) e mestrado em Psicobiologia
pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2023).
E-mail: hector.g.138@gmail.com

RESUMO

Os estudos da mente têm se mantido inertes em um cognitivismo representacional que concebe o sistema cognitivo como um computador. Além disso, quando se apresenta comumente na literatura que as revoluções psicodélicas se iniciaram na contracultura na década de 1960, esquece-se a ciência e resistência dos povos originários, esquece-se a revolução “zero”. Estudos decoloniais são relevantes na pesquisa psicodélica porque abordam os passados opressivos e prejudiciais de instituições poderosas, incluindo a esfera médica. O objetivo deste artigo é descrever as relações entre psicodélicos, conhecimento, consciência e cognição de uma perspectiva decolonial. Retomamos a Teoria Apresentacional da Mente (TAM), baseada na ecopsicologia que considera que a cognição é temporal, incorporada e situada, composta de cristalizações mentais que se mostram bem definidas (representacionais) em ortogonalidade a cristalizações pouco definidas (apresentações), num continuum interativo representacional-apresentacional. Argumentamos que é necessária uma perspectiva epistemológica que considere as filosofias indígenas na construção científica atual do conhecimento psicodélico. Uma abordagem decolonial reconhece as perspectivas indígenas como igualmente valiosas, o que é essencial para o sucesso da atual renascença psicodélica. Ela ajuda a reavaliar distinções problemáticas que moldam o pensamento, realidades materiais e experiências na pesquisa psicodélica.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia da mente, epistemologia, ecopsicologia, apresentacional, enteógenos.

ABSTRACT

Studies of the mind have remained inert in a representational cognitivism which conceives the cognitive system as a computer. Moreover, when it is commonly presented in literature that psychedelic revolutions began in the counterculture in the 1960s, the science and resistance of the original peoples are forgotten, the “zero” revolution is forgotten. Decolonial studies are relevant in psychedelic research because they address the oppressive and damaging pasts of powerful institutions, including the medical sphere. This article aims to describe the relationships between psychedelics, knowledge, consciousness, and cognition from a decolonial perspective. We revisit the Presentational Theory of Mind (PTM), based on ecopsychology which considers that cognition is temporal, incorporated and situated, composed of mental crystallizations that are well defined (representational) in orthogonality to poorly defined crystallizations (presentations), in an interactive continuum representational-presentational. We argue that an epistemological perspective that considers indigenous philosophies in the current scientific construction of psychedelic knowledge is necessary. A decolonial approach recognizes indigenous perspectives as equally valuable, which is essential for the success of the current psychedelic renaissance. It helps to reassess problematic distinctions that shape thinking, material realities, and experiences in psychedelic research.

KEYWORDS: philosophy of mind, epistemology, ecopsychology, presentational, enteogens.

1. Introdução

A invasão das Américas pelas potências colonizadoras não foi apenas territorial, mas também epistemológica, ontológica e cognitiva. A colonização cultural prevalece em muitas universidades, instituições acadêmicas e centros de pesquisa (Romero, 2022). Ao mesmo tempo a filosofia e ciência hegemônica têm historicamente ignorado grande parte do conhecimento indígena e das minorias com base em um viés branco elitista (Hauskeller e Schwarz, 2023). A ciência psicodélica *mainstream* tem seguido esse viés, terapeutizando as substâncias mágicas de várias comunidades de modo a isolar o aspecto terapêutico de seu caráter ritual, reduzindo o a mecanismos cerebrais (Labate *et al.*, 2022). A tentativa de separar os elementos místicos, sócio contextuais e pessoais dentro da experiência psicodélica evita problemas para o capitalismo farmacêutico enquanto vende a promessa da “bala mágica” (Devenot *et al.*, 2022) sabor terapia em um modelo biomédico elitista limitante da sociedade, da cultura e da psique. A continuidade entre as práticas desenvolvidas pelos povos indígenas e as subculturas e práticas terapêuticas que posteriormente emergiram no Norte Global é igualmente periférica na investigação psicodélica contemporânea, e muitas vezes romantizada quando discutida no movimento psicodélico mais amplo (Spiers *et al.*, 2024).

Nesse contexto, os estudos decoloniais centralizam a questão de como o conhecimento é produzido e argumentam que a produção do conhecimento é uma questão epistemológica, política e metodológica imbuída de poder (Adams e Estrada-Villalta, 2017; Maldonado-Torres, 2017; Fisher, 2019; Falcon, 2021b; Figueiredo e

Martinez, 2021; Romero, 2022; Hauskeller *et al.*, 2023). Além disso, a cognição, como um fenômeno complexo e multifacetado, não pode ser plenamente capturada por fluxogramas ou mecanismos (Shanon, 2002). Assim como entender uma pessoa vai além de conhecer a atividade neurofisiológica de seu cérebro, entender a mente humana requer uma apreciação das experiências vividas, das realizações e desafios e da dinâmica de seu desenvolvimento. A história da cognição é uma tapeçaria dinâmica, rica em detalhes, nuances e relevos (Shanon, 2013).

Modelos epistêmicos decoloniais ecológicos propõem uma reunião desatomizante entre sujeito e objeto limitada pelos binarismos (Fisher, 2019). Uma abordagem da cognição pouco difundida é a Teoria Apresentacional da Mente (TAM) de Benny Shanon (2013) na qual, em vez de criar representações internas do mundo, o sistema cognitivo está constantemente apresentando a si mesma um fluxo contínuo de experiências e percepções. E nessa linha de raciocínio, justificamos este trabalho pela necessidade de uma virada cognitiva, ao mesmo tempo em que estamos vivendo uma virada decolonial, epistêmica, ontológica e ecológica (Maldonado-Torres, 2017; Fisher, 2019). A moral da discussão é que a mente deve ser entendida, não apenas modelada, seguindo uma compreensão holística em contraposição à modelagem reducionista (Shanon, 2013).

Quando se apresenta comumente na literatura que as revoluções psicodélicas se iniciaram na contracultura na década de 1960, esquece-se a ciência e resistência dos povos originários (George *et al.*, 2019), esquece-se a revolução “zero” (Savoldi *et al.*, 2023). Na verdade, ao ignorar que o uso dos psicodélicos nunca morreu, o chamado “renascimento psicodélico” nas ciências reproduz o imperialismo que alimentou seu epônimo, o Renascimento europeu (Williams *et al.*, 2022). O pensamento eurocêntrico tem oferecido respostas inadequadas às questões contemporâneas, enquanto as culturas marginalizadas retêm uma capacidade significativa de invenção cultural e uma relação mais íntima com a natureza (Cappo, 2018). Embora Hofmann e outros certamente mereçam crédito por suas contribuições à ciência psicodélica, essa narrativa falha em dar conta das histórias, tradições e práticas ritualísticas de povos indígenas cujas contribuições e conhecimentos muitas vezes passam despercebidos e não são recompensados na medicina ocidental (George *et al.*, 2019). Assim, chamadas recentes para descolonizar referenciais teóricos e metodológicos abrem espaço para um engajamento mais significativo e harmônico com visões de mundo indígenas (Hauskeller *et al.*, 2023). Além disso, os estados místicos parecem, para aqueles que os experimentam, ser também estados de conhecimento e compreensão das profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo (Romero, 2022). Em um sentido essencial, os cientistas cognitivos evitam o significado, isto é, estudam como o significado é representado, como ele é processado, mas não a matriz do significado em si (Shanon, 2013). Mas de fato, as experiências transformadoras propiciadas pelos psicodélicos de uso sagrado trazem autorrelatos com grande significação pessoal e espiritual (Shanon, 2002).

A ayahuasca, por exemplo, é um espaço complexo e relacional que transcende as fronteiras habituais e as divisões entre o “humano” e a “natureza”, e o “nós” e “eles” (Albuquerque, 2009). A ayahuasca (do Quéchua, aya – morto, alma, espírito e huasca – cipó, liana), uma bebida sacramental originária da Amazônia é mais do que dois elementos bioquímicos (dimetiltryptamina – DMT e inibidores da monoaminaoxidase – IMAO). Shanon (2002) considera a ayahuasca mais com uma obra de arte que permite vários insights pessoais, culturais, estéticos,

filosóficos. A partir dos temas apresentados, o questionamento sob o qual nos debruçamos neste artigo gira em torno de: quais relações podemos estabelecer entre psicodélicos, filosofia da cognição e epistemologias indígenas de uma perspectiva decolonial?

O objetivo deste artigo é discorrer sobre a importância de descolonizar a ciência psicodélica em relação ao modelo explicativo que assimila os psicodélicos dentro da saúde capitalista. Especificamente, a primeira seção revisa aspectos da epistemologia dos psicodélicos de uso sagrado, com um destaque à episteme da consciência. A segunda seção descreve a TAM que se contrapõe aos modelos computacionais-representacionais da mente. Propomos, que é importante repensar a epistemologia cognitiva baseada nas representações internas e discutimos a alternativa desenvolvida por Shanon (2013). Já a terceira seção discute a descolonização do conhecimento psicodélico como rota alternativa para os novos encaminhamentos científicos.

2. Psicodélicos, conhecimento e consciência

Psicodélicos

As propriedades curativas dos medicamentos vegetais e seus derivados foram originalmente trazidas à consciência ocidental por culturas indígenas em todo o mundo (Williams e Labate, 2020). Atualmente, o crescente interesse no papel dos psicodélicos na saúde e na medicina acelerou os investimentos clínicos, políticos, financeiros e culturais nos potenciais efeitos curativos da ayahuasca, salvia divinorum e cogumelos psicoativos (Hauskeller et al., 2023). Dentre a lista dos potenciais terapêuticos de psicodélicos clássicos temos depressão (Ko et al., 2023), ansiedade, transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) (Henner et al., 2022), transtornos relacionados a drogas e álcool (Van Der Meer et al., 2023), luto (Gonzalez et al., 2020) e transtornos alimentares (Gukasyan et al., 2022) que são apenas alguns itens da lista.

A palavra psicodélico vem do grego *psykhè* que significa mente, alma, e *deloun* que significa manifestação, sendo considerados psicodélicos elementos que manifestam a mente. Dentre esses encontram-se técnicas do êxtase, substâncias, privação sensorial, meditação entre outros (Freitas, 2023b). No caso das substâncias de uso ritualístico, têm se preferido usar o termo enteógeno (*en* – interno, *theos* – divindade, *genos* – origem) que significa aquilo que gera o interior divino (Roberts, 2013). Sem entrar na discussão sobre quais elementos são um e outro, visto não ser o escopo desta discussão, usaremos os dois termos de maneira intercambiável, com foco nas substâncias usadas sacramentalmente. Tendo um tempo de efeitos agudos relativamente breves do ponto de vista fisiológico (Carhart-Harris et al., 2011; Riba et al., 2012; Rucker et al., 2022; Falchi-Carvalho et al., 2024), os psicodélicos clássicos favorecem consequências comportamentais e cognitivas duradouras (Griffiths et al., 2018; Bouso et al., 2022; Daws et al., 2022; Irizarry et al., 2022). E nesse sentido, psicodélicos são tecnologias de exploração dos elementos do conjunto da epistemologia (Freitas, 2023b). Os processos fenomenológicos dos quais se seguem

profundas mudanças no modo de pensar e agir, nos sentimentos e emoções são tidos como estados expansivos do campo consciencial (Cappo, 2018).

Enteógenos ou psicodélicos são conhecidos por induzir estados místicos (Mcculloch *et al.*, 2022; Savoldi *et al.*, 2023). Os estados místicos são vistos como formas de conhecimento profundo, onde a autotranscendência é uma experiência vivida, não apenas concebida (Letheby e Mattu, 2022). Mesmo sob uma visão materialista, os psicodélicos são considerados capazes de proporcionar insights significativos, independentemente da existência de uma realidade mística transcendente (Garb e Earleywine, 2022). Um paralelo pode ser traçado com a pesquisa sobre experiências religiosas, onde relatos de ouvir a voz de Deus não invalidam a possibilidade de crenças verdadeiras e justificadas, nem tornam a pesquisa sobre o fenômeno não científica (Breeksema e Van Elk, 2021).

E como o crescente interesse em terapias psicodélicas tem atraído investimentos privados, as preocupações são que os avanços estejam marginalizando os praticantes indígenas e minorias étnicas (Devenot *et al.*, 2022; Labate *et al.*, 2022; Romero, 2022; Hauskeller *et al.*, 2023). Além disso, a pesquisa sobre psicodélicos enfrenta, nesse sentido, desafios éticos e epistemológicos, especialmente em relação ao termo “místico”, que pode conflitar com o método científico (Hashimoto, 2024). A qualidade noética¹ é descrita como uma característica estrutural ineliminável da experiência, e significa que a verdade percebida durante a experiência mística é considerada “mais real que o real” e imposta de cima para baixo (Cole-Turner, 2021; Fischman, 2022). Uma questão crucial é se as experiências místicas são realmente o nexo da terapia psicodélica (Ko *et al.*, 2022). Empresas farmacêuticas esperam que a resposta a essa questão seja negativa para evitar complicações associadas a uma terapia que envolve experiências místicas intensas. Uma experiência tão intensa é “grande demais para as letras miúdas sobre os efeitos colaterais” (Cole-Turner, 2021). O estudo científico das experiências místicas é um fenômeno bem documentado e objeto de estudo científico (Breeksema e Van Elk, 2021).

Contudo, a interpretação reducionista dos psicodélicos como meros modificadores da percepção individual perpetua uma abordagem colonial e ignora a complexidade das experiências místicas nas culturas originárias, incluindo seu papel na descolonização do pensamento (Falcon, 2021a; Devenot *et al.*, 2022). As pesquisas em saúde mental e psicodélicos frequentemente refletem uma visão centrada no indivíduo, típica de sociedades ocidentais brancas, ricas e industrializadas, o que limita a compreensão dos usos e suas funções em contextos culturais diversos (Hauskeller *et al.*, 2023). O colonialismo inclui a forma como dualismos psique-sociedade, psique-natureza e natureza-sociedade atuam para individualizar o sofrimento que tem origens sociais (Fisher, 2019). Na ausência de mudanças estruturais mais amplas que abordem as causas profundas do sofrimento,

¹ Na epistemologia, noético é um adjetivo que se refere aos processos que levam a aquisição e justificação do conhecimento, também associada à tradição platônica que enfatiza a importância da contemplação e intuição para compreender o conhecimento verdadeiro. Na experiência mística, a qualidade noética refere-se à sensação de iluminações, revelação significativa como um insight profundo ou encontro com uma realidade suprema durante tais experiências (Cole-Turner, 2021).

haverá um limite inerente na extensão em que os insights induzidos por psicodélicos (terapeutizados) podem proporcionar no alívio aos indivíduos e à sociedade (Devenot, 2023).

Conhecimento

O conhecimento é, de fato, o elemento principal que é utilizado em todas as interações que ocorrem entre o ser humano e o resto do mundo com o qual interage (Roazzi, 1999). A raiz indo-europeia *gno* é a origem de várias palavras relacionadas ao conhecimento e percepção em diferentes idiomas. No inglês antigo, deu origem a “*know*” (saber) e “*knowledge*” (conhecimento), e no germânico a “*cunning*” (astúcia) e “*can*” (ser capaz). Do latim “*gnoscere*” (saber), temos “*cognition*” (cognição), “*ignorant*” (ignorante) e “*recognize*” (reconhecer). Muitos sinônimos de “*knowledge*” estão ligados à percepção sensorial, como “*view*” (vista) e “*vision*” (visão), derivados do latim “*videre*” (ver), e “*idea*” (ideia) e “*history*” (história), do grego “*eidos*”. Além disso, “*guidance*” (guia) e “*wisdom*” (sabedoria) têm raízes em formas antigas do inglês e germânico. A palavra “*see*” (ver) em inglês também significa compreender, e está relacionada com “*insight*” (compreensão súbita) (Catania, 1999).

A psicologia cognitiva estuda as bases psicológicas do conhecer humano, isto é, os meios com que as pessoas alcançam um conhecimento organizado do mundo em categorias, juntamente a como este conhecimento categorizado é utilizado para direcionar e planejar ações sobre o ambiente (Spinillo e Roazzi, 1989).

Intimamente relacionada à cognição, a epistemologia é o ramo da filosofia que investiga a natureza, origem e limites do conhecimento humano, questiona como adquirimos e validamos o saber. Etimologicamente, a epistemologia é o discurso (logos) sobre a ciência (episteme), que analisa criticamente os princípios e resultados científicos sob múltiplas perspectivas. Reconhece a natureza provisória do conhecimento científico, influenciado por contextos variados, a epistemologia também reflete sobre a organização e desenvolvimento do saber, servindo de modelo para outras áreas filosóficas como a ética e a ontologia² (Kelly, 2021).

Essa divisão principiológica entre cognição e epistemologia permite que a psicologia cognitiva se concentre em entender como a mente funciona de forma prática e empiricamente testável, enquanto a epistemologia aborda questões mais abstratas sobre a natureza e os limites do conhecimento humano (Shanon, 2013). Compreender o que seria a psicodelia a partir de uma análise decolonial de como conhecemos o mundo, sem dúvidas requer o que Freitas (2023b) denomina uma abordagem multilateral das terminologias.

Consideremos a concepção epistemológica indígena perspectivista que desafia as noções ocidentais de objetividade e uniformidade da experiência no mundo. A literatura etnográfica da ayahuasca, por exemplo, destaca que a cosmovisão de povos indígenas (Kaxinawá, Ashanika, Yaminawa, Airo-Pai e Machiguenga) e seringueiros

² A ontologia é uma parte da metafísica que lida com questões mais abrangentes e abstratas sobre o que existe, a natureza do ser e a realidade. Ela busca entender as categorias fundamentais do ser (do grego “*ontos*”) e as relações entre elas (Kelly, 2021).

do Vale do Rio Juruá da Amazônia apresenta uma ontologia que desacredita as dicotomias convencionais do pensamento ocidental. Comumente encontrado em muitos destes povos originários, esse perspectivismo declara que todos os seres, incluindo animais e plantas, possuem essências espirituais e são sociais, com atributos e características humanas, limitados às suas formas naturais. A realidade, por isso, é constituída a partir de uma miríade desses pontos de vista interconectados e igualmente válidos (Albuquerque, 2009).

Segundo Albuquerque (2009), na epistemologia indígena os saberes da ayahuasca compõem um corpo de conhecimentos que se entrelaçam e abrange o entendimento da natureza e práticas culturais na utilização de recursos. Didaticamente a autora classificou em dez os tipos de conhecimentos que se pode aprender com a ayahuasca: medicinais, espirituais, práticos, divinatórios, sociais, morais, cognitivos, artísticos, filosóficos e políticos. Nas culturas da ayahuasca, as plantas não são vistas como algo, mas sim “alguém”; em outras palavras, não é um chá que permite ver espíritos, mas sim são “milhões de espíritos na forma líquida para você beber” (Cappo, 2018). A ayahuasca, utilizada em práticas xamânicas, é uma ferramenta que permite a transição entre diferentes realidades e corpos, revela a verdadeira essência das coisas e dilui as fronteiras entre humano/animal e natureza/cultura (Albuquerque, 2009). Ela não é apenas uma “representação” do conhecimento ayahuasqueiro (ou molecular), mas é dinamicamente feita da totalidade que envolve aquele contexto de uso (Cappo, 2018).

Ainda em relação aos conhecimentos da ayahuasca, a partir de um estudo fenomenológico-cognitivo com um amplo número e variedade de sujeitos bebedores de ayahuasca de diferentes culturas, Shanon (2010) investigou quais eram os saberes mediados pelas visões ayahuasca. As visualizações se apresentam diversas, coloridas, belas (em sua maioria) e vívidas com uma sensação noética notável encontrada em todas as tradições e contextos de uso analisados. De elementos simples a cenas complexas, com imersão em realidades virtuais interativas concebidas de fontes ou realidades externas, as visualizações são descritas como reveladoras de vários tipos de conhecimento. Shanon (2010) categorizou em nove os tipos de conhecimento mediados pela ayahuasca de acordo com as culturas estudadas: a) *conhecimento factual*, através de relatos de obtenção de informações e fatos ocultos que podem ser e não ser verificáveis; b) *conhecimento psicológico*, através de insights pessoais, compreensão de si, empatia interpessoal, comparáveis a sessões intensas de psicoterapia; c) *conhecimentos relacionados à natureza e a vida*, através da percepção de transformação em plantas animais e outros elementos da natureza; d) *filosofia e metafísica*, através de reflexões filosóficas como animismo, realismo platônico e interconexão entre todas as coisas; e) *comportamento geral, bem-estar e sabedoria*, na exibição de maior resistência física, aprimoramento da coordenação corporal e harmonia do comportamento social (efeitos observáveis e mensuráveis especialmente em contexto ritual); f) *conhecimentos especializados curativos*, descritos em relatos de cura física, emocional e espiritual; g) *performance artística e criatividade*, observada no aumento da conexão com a arte, criatividade improvisada e qualidade das performances; h) *consciência* com compreensão mais ampla da diversidade dos estados mentais (e que podem atualizar as teorias psicológicas); e i) conhecimento sobre a *arte de beber ayahuasca*, que envolve um processo de maestria de longo prazo e desenvolvimento de habilidades que enriquecem a experiência e promovem apreciação estética. Embora muitos desses conhecimentos não sejam verificáveis empiricamente, eles têm valor significativo

na promoção do bem-estar, da criatividade e da compreensão da consciência humana. Inclusive no caso de aprender da ayahuasca, Shanon (2002) lembra quando Taussig (1986) discorre na conversa com um xamã que a ayahuasca pode ser um ótimo mentiroso e pode inclusive levar um tempo para que ela mostre ao bebedor as coisas como elas são.

Em relação aos modos como os conhecimentos são transmitidos nas visões, Shanon (2010) categorizou em cinco: a) o *impacto geral* da estética e beleza causa impacto emocional e admiração levando a novas significações sobre a vida; b) *ensinar mostrando* imagens ou cenas que transmitem lições, como cenas autobiográficas e não autobiográficas com diversidades de desfechos, apresentados em visuais instantâneos, séries não cronológicas sobre temas comuns e parábolas metafóricas, com lição ou moral; c) *cenar de ensino* sobre conhecimento espiritual prático que envolvem um instrutor ou guia (comum em relatos de muitos indígenas); d) *encenação* em que o bebedor participa ativamente nas visões, atuando dentro delas como em cenários reais, que podem simular ensaios para a vida real ao proporcionar aprendizagem direta; e) *exibição direta* com compreensão imediata e visceral dos insights de modo noético pelo bebedor, como por exemplo na visão de uma matriz de cordas translúcidas conectando todas as coisas.

Letheby (2021) concorda com Shanon (2010) que tais experiências podem levar a um “novo conhecimento de fatos antigos” e amplia para outros psicodélicos, uma ideia que ressoa com a noção de que experiências psicodélicas podem revelar novas camadas de significado em conceitos já familiares. Por outro lado, Fink (2022) argumenta que essa revelação pode ocorrer mesmo com proposições falsas, o que não constituiria um conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, propõe que a “compreensão” é um termo mais adequado para descrever o efeito das experiências psicodélicas, pois elas podem aprofundar nossa percepção de proposições, independentemente de sua veracidade.

Além disso, conforme foi explorado por Timmermann *et al.* (2021), os dados demonstram a forma como substâncias psicodélicas podem induzir mudanças duradouras nas estruturas de crenças metafísicas. Letheby (2024) destaca objeções, caso os psicodélicos podem induzir crenças metafísicas reconfortantes, mas falsas, ao se utilizá-los na psicoterapia psicodélica. Sjöstedt-Hughes (2023) baseado na metafísica de Spinoza, propõe integrar experiências metafísicas induzidas por psicodélicos na terapia psicodélica para fornecer um esquema adicional na integração e avaliação das experiências. Shanon (2002) na fenomenologia da ayahuasca, apesar de não tirar conclusões metafísicas, refere-se ao modo de conhecer intuitivo de Spinoza e introceptivo de Merrell-Wolf que transcende a distinção entre conhecimento e conhecedor ou entre sujeito e objeto, pela forma noética de conhecimento direto que as experiências se referem.

Ao mesmo tempo que Spinoza aceitaria a autoevidência como prova de conhecimento, Shanon (2002) lembra que a intuição e introcepção por sua essência estão fora do domínio do conhecimento sem encerrar a questão filosófica. Além disso, Pinheiro (2017) explora a falibilidade dos diversos níveis do discurso filosófico (lógico, ontológico, epistemológico e linguístico), e argumenta que nenhum conhecimento pode ser considerado definitivamente fundamentado, uma vez que todos são cultural e historicamente condicionados e, portanto,

refutáveis. As questões se o conhecimento noético que os psicodélicos induzem são justificados ou se o conhecimento é realmente verídico para poder compor uma terapia psicodélica, bem como detalhes deste modo terapêutico recente de usar psicodélicos, estão fora do escopo do presente artigo.

Consciência

A consciência é ainda o grande mistério para a filosofia da mente e para a psicologia. É a proporcionadora de conexão com o mundo, e, portanto, de conhecimento (Shanon, 2002). A fenomenologia que descreve os fatos da experiência e observações preliminares neste tópico destaca três principais perspectivas. A perspectiva substancial considera o que é a consciência, em termos ontológicos, enquanto a estrutural analisa as características estruturais do fenômeno; já a perspectiva funcional examina como a consciência serve várias funções cognitivas, incluindo a definição do eu e a conferência de identidade pessoal (Shanon, 2002).

A autoconsciência envolve uma focalização da atenção para dentro, quando refletimos ou nos damos conta da experiência de si mesmo (Morin, 2017). Nesse contexto, Millière (2020) explora o Princípio da Autoconsciência (*Self-Awareness Principle* - SAP), que postula que todas as experiências conscientes implicam alguma forma de autoconsciência. Ele propõe seis categorias de ausência parcial de self (*selflessness*), em que a consciência existe, mas sem certos aspectos da autoconsciência. A consciência sem (a) *autoconsciência cognitiva* refere-se a um estado em que a pessoa está consciente, mas não reflete sobre seus próprios processos de pensamento ou sobre si mesma como um objeto de pensamento. A consciência sem (b) *autoconsciência espacial* descreve um estado onde a percepção do self no espaço está ausente; a pessoa não sente que está localizada em um lugar específico. A consciência sem a (c) *sensação de posse corporal* ocorre quando a pessoa está consciente, mas não sente que o corpo que percebe é seu. Na consciência sem a (d) *sensação de agência³ corporal*, a pessoa está ciente, mas não sente que é a causadora de suas ações físicas, havendo uma desconexão entre a consciência e a ação corporal. A consciência sem a (e) *sensação de posse mental* descreve um estado em que a pessoa está consciente, mas não sente que os pensamentos ou experiências mentais são "seus". Finalmente, a consciência sem a (f) *sensação de agência mental* envolve a presença da consciência sem a sensação de ser o agente de seus próprios processos mentais ou pensamentos. O autor ainda relata que estados como na "dissolução do ego induzida por drogas" (*drug-induced Ego-Dissolution* - DIED), meditação e em sonhos lúcidos sem sonhos podem fornecer contraexemplos claros para o SAP, com relatos de sujeitos que perdem todas as formas de autoconsciência. Contudo, o que significa para uma forma de autoconsciência ser mais "mínima" em relação a qualquer outra nem sempre é explicitamente descrito, embora geralmente signifique que tal característica é a forma mais onipresente de autoconsciência na experiência consciente. A interpretação desses relatos é complexa, dada a natureza subjetiva da autoconsciência e a distinção entre consciência fenomênica e consciência de acesso (Millière, 2020).

³ Em psicologia cognitiva, senso de agência refere-se a sensação de que somos os agentes causais de nosso próprio movimento e pensamentos, associando intenções de ação e resultados ou efeitos no mundo exterior (Shanon, 2002).

Entretanto, a consciência para Shanon (2002) é vista como um sistema cognitivo que define a experiência subjetiva humana. Com isso, o objetivo de uma ciência da consciência é identificar os parâmetros que a definem enquanto sistema cognitivo e não os estados mentais particulares que se experimenta. Nesse sentido, do ponto de vista fenomenológico estrutural, ele definiu onze parâmetros que a consciência pode variar e são agrupados em cinco categorias, a saber: 1. Eu e sua identidade: (a) alterações na *agência ou mediação da consciência* em que o sujeito percebe uma dissociação entre o eu e o conteúdo mental (que pode variar em controle/falta de controle dos próprios pensamentos e de pensamentos de outros); (b) *transformações* da identidade pessoal, com a percepção de estar se transformado em outra pessoa, animal ou objetos; (c) a *unidade* da consciência pode variar com a experiência de divisão perceptual ou identitária, como observado em casos de transtorno de personalidade múltipla ou em práticas xamânicas de manter diferentes identidades em diferentes reinos de experiência. 2. Contraste e diferenciação: (a) a *indiferenciação* da consciência, em que a clareza da diferenciação entre o mundo mental interno e as percepções do mundo externo varia, bem como os graus de indiferenciação entre processos cognitivos, como lembrar, perceber e imaginar. (b) alterações na *individualização*, referem-se a experiências nas quais a noção do eu individual se dissipa, e ainda assim a consciência é mantida, sendo a percepção há uma integração a algum tipo de superconsciência ou pode-se sentir que a identidade é definida em termos de grupo e não individualmente. 3. Calibração da experiência: (a) variações na percepção de *calibração* corporal que incluem tamanho de corpo, peso, postura no espaço, bem como percepção de coesão corporal, com membros percebidos como não próprios e alterações na escala perceptual, por exemplo o campo visual interno de olhos fechados; (b) variações no *locus* da consciência, em que os indivíduos experimentam mudança de local da consciência, comumente percebida na cabeça, mas durante as experiências pode se deslocar para outras partes do corpo ou para fora dele; nas alterações de (c) *tempo*, os sujeitos descrevem que a linearidade temporal e taxa de fluxo do tempo psicológico é alterada, de mais lento a mais rápido, podendo chegar a uma esfera onde o tempo psicológico perde a relevância. 4. Autoconsciência reflexiva: Shanon (2002) destaca que a *autoconsciência* pode ser mantida mesmo quando a consciência e identidade pessoal sofrem mudanças radicais, que estados totalmente ausentes de autoconsciência são relativamente raros e se referem a uma questão de sedução absorviva e “uma questão de decisão” (p. 204) em que um resíduo do eu normal pode ser alcançado mesmo quando todas as outras facetas da consciência estão completamente alteradas. Este resíduo é, segundo o autor uma habilidade ganhada com a experiência cumulativa ao beber o chá. 5. Intencionalidade e atribuição de realidade: (a) alterações na percepção de *intencionalidade* trazem indicações fenomenológicas para a possibilidade de haver estados mentais sem conteúdo ou direcionamento para um objeto, descritos como consciência pura; (b) *conhecimento e conferência da realidade* dizem respeito à intensificação e qualidades sensoriais e à noética da experiência.

Aqui cabe considerar que um dos elementos levantados na experiência com as enteógenos é a dissolução temporária das noções e limites do self que é uma das características da experiência mística (Taves, 2020) e tem sido considerada uma das mais relevantes para a terapia psicodélica (Letheby e Gerrans, 2017). A questão epistemológica desencadeada é se realmente existem estados totalmente ausentes de uma consciência de si (Letheby, 2024). O argumento psicodélico contra a SAP enfrenta desafios, especialmente no que diz respeito à

credibilidade dos relatos fenomenológicos retrospectivos de estados de total dissolução do self. Metzinger (2004) defende que tais relatos são autocontraditórios, pois afirmam que o self estava ausente na experiência anterior, enquanto pressupõem que o self estava presente para relatar a experiência. Fink (2020) explora várias interpretações desses relatos e conclui que, embora algumas não gerem contradições, a contradição persiste se os relatos forem entendidos como descrevendo uma dissolução completa do ego. Sebastián (2020) sugere que esses estados podem ser mais bem interpretados como experiências de expansão do ego. Ele argumenta que os relatos de experiência psicodélica relevantes são consistentes com a presença dessa característica, e sugere que as descrições dessas experiências como envolvendo "perda do self total" podem resultar de vieses interpretativos causados pela crença popular em uma conexão entre a experiência psicodélica e a prática da meditação budista, já que a consciência de primeira pessoa está sempre mantida. Em contraste, Millièrre (2020) argumenta que não há contradição, pois os relatos afirmam a ausência de autoconsciência, uma característica fenomenológica, e não a ausência do self metafísico. Millièrre também questiona a crítica de Metzinger baseada na memória autobiográfica, defendendo que a compreensão científica atual desses mecanismos não impede a confiança nesses relatos. Contudo Shanon (2002) aborda esta problemática pelo lado das transformações do self, o que faz sentido em relação aos grupos originários que utilizam as substâncias e têm uma percepção de self interdependente da natureza.

A pesquisa sobre psicodélicos, assim, está em um ponto de inflexão, onde a ética, epistemologia e decolonialidade se entrelaçam. De fato, a dissolução do ego não é um conceito comum para usuários nativos de ayahuasca, e uma perda completa do sentido de "eu" e "mim" não parece ser comum nas experiências naturalistas com a bebida sagrada (Shanon, 2002), ao invés da psilocibina e 5-MeO-DMT hospitalar, por exemplo (Sebastián, 2020). O LSD também mostrou ser menos suscetível a induzir dissolução do ego do que a psilocibina (Liechti *et al.*, 2017). Além disso, em um estudo comparativo de psicodélico, as experiências místicas relacionadas aos "encontros divinos" na ayahuasca e no DMT foram indistinguíveis entre si, mas fenomenologicamente diferentes daquelas relacionadas à psilocibina e ao LSD (Griffiths *et al.*, 2019). Isso nos faz questionar a homogeneidade com que as experiências enteógenas são tratadas pelos ocidentais.

No caso da ayahuasca as transformações do self e não exclusivamente sua perda em um vazio parecem ser um ponto fundamental da experiência. Nessa linha e em acordo a descrição do perspectivismo indígena (Albuquerque, 2009), Langdon (1996) destaca que o xamanismo inclui um princípio básico de transformação, isto é, na eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras como expressões metafóricas do mesmo elemento, visto de lados e domínios diferentes do universo.

Por fim, é importante cruzar fronteiras disciplinares e suspender pressupostos em nome de conceitos e práticas tradicionais (Labate *et al.*, 2022) e considerar os conhecimentos indígenas para se fazer justiça epistêmica (Freitas, 2023b). De modo geral, de acordo com Freitas (2023b) muitos são os temas filosóficos que os enteógenos podem desencadear que devem ser pensados e desenvolvidos com maior profundidade no ideário fenomenológico, incluindo os parâmetros da intersubjetividade, fluxo contínuo do mundo, intuição e metamorfoses da vida.

3. A foto e o teatro: considerações sobre a teoria representacional e apresentacional da mente

A teoria cognitiva, explicitamente ou não, sempre adota uma posição sobre os fundamentos da cognição. A Visão Computacional-Representacional da Mente (*Representational-Computational View of the Mind – RCVM*) postula que a mente é essencialmente uma manipuladora de símbolos. Isso predetermina o tipo de abordagem para modelar e explicar os processos cognitivos. A ciência cognitiva, ao adotar essa visão, pode inadvertidamente aplicar características computacionais à psicologia humana, ignorando as diferenças cruciais entre seres humanos e máquinas. Ela contrai o mistério para se encaixar na mente em vez de ampliar a mente para compreender o mistério (Shanon, 2013). Essa perspectiva enfrenta questões fundamentais sobre a natureza da inteligência, agência e identidade que não podem ser descartadas como meramente metafísicas.

Nesse sentido, definir claramente as atividades cognitivas e adotar uma abordagem fenomenológica para compreender a cognição, além dos limites de uma mecânica simbólico-representativa, conexionista ou neurofisiológica, é vital para uma abordagem decolonial da cognição. Esta seção discute críticas para as teorias computacionais da mente e a alternativa apresentacional, proposta pelo filósofo e psicólogo cognitivo Benny Shanon, a partir dos estudos com o psicodélico ayahuasca, os quais foram estendidos para os estudos da cognição em geral.

Críticas à teoria representacional

O cognitivismo e a ciência psicodélica associada seguem suposições sobre psicodélicos e cognição que são formuladas em termos de processos centrados no indivíduo e mecanismos psicológicos internos, em analogia da mente ao computador. Shanon (2013) destaca quatro linhas de críticas à RCVM dentro da falta de explicação sobre como ocorre a referência por símbolos e à incapacidade de oferecer um relato completo das realizações do sistema cognitivo apenas por meio da manipulação computacional de símbolos.

A primeira linha de críticas refere-se às limitações das representações semânticas no conhecimento. A variação ilimitada da expressão cognitiva em diferentes contextos e a sensibilidade ao meio ambiente sugerem que o sistema cognitivo não pode ser descrito como um código abstrato fixo e bem definido, como uma foto em pixels. Os detectores de características dos sistemas neurofisiológicos hierárquicos não podem ser definidos isoladamente, mas devem ser descritos tanto em relação à biologia quanto à interação do organismo com o mundo (Shanon, 2013). Shanon retoma o conceito de *affordance* da ecopsicologia de Gibson e indica:

Os organismos percebem o mundo em termos de sua interação com ele. Assim, os objetos de sua percepção são caracterizados não em termos dos atributos das coisas, mas em termos do acoplamento interativo dos agentes perceptivos e dos constituintes de seu ambiente. Em vez de características ou dimensões que definem as coisas como tais, os parâmetros da cognição são *affordances* (grifo nosso) – os padrões de ação possibilitados pelo acoplamento do organismo e do ambiente. Exemplos são ‘transitável’, ‘comestível’, ‘sentável’, ‘voável’ (Shanon, 2013, p.126, tradução livre).

Jorba (2020) propõe que para compreensão da experiência consciente, podemos integrar o conceito de *affordance* àquilo que Husserl chamou de horizontes cognitivos. Esses horizontes referem-se à ideia fenomenológica de que a percepção e compreensão são sempre contextuais e trazem significados e ações possíveis, informadas entre passado e futuro (Verissimo, 2015). As *affordances*, então seriam implementações específicas no quadro de horizontes que se desdobram e se desenvolvem em direção à ação (Jorba, 2020).

No contexto de codificação e recodificação cognitiva, Shanon (2013) sugere que é a metáfora que reflete a natureza básica da psique humana, pois permite a expressão de experiências afetivas e a criação de novidade. Segundo ele, por serem plurais e abertas, as metáforas permitem expressar o que a literalidade não pode. Portanto, desafiam a fixação de significados e codificação padrão da RCVM, ao mesmo tempo em que criam contextos ao justapor palavras de maneiras novas, permitindo novos significados.

Na segunda linha de crítica ao representacionalismo, compreende-se, pelo raciocínio funcionalista, que a cognição não pode ser vista como sistema autônomo. Isto quer dizer que a cognição está profundamente entrelaçada com outros sistemas (o corpo, o mundo, o outro social e os sistemas não cognitivos) e não pode ser isolada em termos de representações internas. Estes fatores são fundamentais na execução de comportamentos especialmente evidentes no desenvolvimento infantil. A RCVM cria, por isso, lacunas intransponíveis ao sistema cognitivo e falha ao capturar aspectos essenciais da fenomenologia psicológica, inclusive no desenvolvimento (Shanon, 2013). Além disso a separação entre comportamento cognitivo e não-cognitivo reflete mais as limitações do paradigma representacional do que a realidade psicológica. De fato, a ação e a interação com o mundo precedem a cognição simbólica, com ações práticas superando o conhecimento semântico, aspectos já enfatizados pelos autores clássicos da psicologia do desenvolvimento como Piaget e Vygotsky.

A terceira linha de crítica é talvez uma das centrais na perspectiva de Shanon (2013) e se refere a dinâmica temporal da cognição. A visão fotográfica, estática e a-histórica dos sistemas cognitivos, essenciais para a modelagem representacional perdem a sustentação devido à falta de dinamismo. A cognição humana é marcada por sua natureza temporal:

Os seres humanos vivem no tempo. Mesmo a cena mais estacionária, aquela em que nada parece acontecer e nada muda, se estende no tempo e é assim percebida. Da mesma forma, tudo o que fazemos é ser realizado à medida que agimos no tempo. Nossas ações podem ser lentas ou rápidas, contínuas ou abruptas, mas nunca podem escapar do tempo (Shanon, 2013, p.286).

Nesse sentido, representações e computações não são princípios na cognição; elas são produtos do desenvolvimento cognitivo e não podem servir como base para a modelagem cognitiva. O sistema cognitivo é um gerador de representações temporalmente dinâmicas e significativas, não apenas um processador de imagens estáticas (Shanon, 2013). Enquanto computadores podem superar humanos em tarefas específicas que envolvem processamento de dados e cálculos complexos, eles falham em realizar tarefas que são fáceis para uma criança pequena como expressar emoções ou interpretar mensagens malformadas (Shanon, 2013). A cognição humana é

predominantemente inconsciente, operando em uma escala temporal que transcende a introspecção consciente. As conversas fluem sem roteiros prévios e a percepção do tempo é mediada pelo fluxo de eventos, não pelo tempo em si. A capacidade de lembrar e pensar sem a presença imediata de estímulos externos é notável e possibilitada pela criação de entidades virtuais dinâmicas na mente (Shanon, 2013).

Por fim, a quarta linha de crítica refere-se aos problemas conceituais relacionados à epistemologia. As hipóteses subjacentes de que o comportamento é mentalmente representado não são tão evidentes. Por exemplo, a memória é influenciada por fatores contextuais e não cognitivos, como o estado emocional e a interação social, o que contradiz a visão de que a memória é simplesmente a recuperação de representações armazenadas. Isso sugere que a memória pode ser direta, sem a mediação representacional, enquanto a distância semântica pode variar dependendo do contexto. Isso desafia a suposição de que o conhecimento é organizado em um repertório fixo e determinado de representações (Shanon, 2013).

A adoção acrítica da metáfora computacional pode levar a uma restrição da imaginação científica, vinculando os pesquisadores a um quadro de pensamento limitado. Embora heurísticamente produtiva, a metáfora computacional pode fechar possibilidades teóricas, em vez de abrir novos caminhos para a pesquisa (Shanon, 2013). A RCVM impõe limitações desnecessárias à cognição, refletindo uma visão de mundo desatualizada que não se sustenta diante de uma análise fenomenológica mais profunda. A cognição deve ser libertada dessas restrições para avançar além da RCVM, explorando alternativas que reconheçam a complexidade e a natureza não representacional da mente humana (Shanon, 2013; Newen *et al.*, 2018).

Teoria apresentacional da cognição

Os psicólogos cognitivos geralmente ignoram o problema da experiência, mas os filósofos o abordam como o problema das qualia, questionando se os aspectos fenomenológicos da experiência podem ser explicados de forma redutível. Além disso, o modelo representacional-computacional não consegue capturar as qualidades essenciais da cognição humana, como a compreensão, a experiência e a consciência (Shanon, 2013; Newen *et al.*, 2018).

Por outro lado, as abordagens ecopsicológicas podem constituir uma perspectiva decolonial da psicologia humana e nos estudos psicodélicos ao superar os dualismos natureza-psique, psique-sociedade e natureza-sociedade (Fisher, 2019). A ecopsicologia cognitiva é uma abordagem não representacional que segue uma terceira via em relação ao cognitivismo e o behaviorismo (Shanon, 2013). Essa abordagem se reflete nas ciências cognitivas dinâmicas, corporificadas e situadas contemporâneas (Lobo *et al.*, 2018) iniciada por James Gibson, influenciado pelo pragmatismo, que inspirou Shanon (2013) a desenvolver a abordagem apresentacional que explicaremos mais abaixo.

Esse modo ecopsicológicos de pensamento é coerente com recentes abordagens situadas que sustentam que a cognição é corporificada, ativa, afetiva e estendida (Risku e Rogl, 2020). Em relação à terminologia, a cognição

situada afirma que o conhecimento emerge de contextos específicos, integrando-se às situações vivenciadas, já a cognição incorporada (ou encarnada ou corporificada) realça o papel do corpo no processamento cognitivo e sugere que a mente é moldada pela interação corporal com o ambiente; na cognição distribuída entende-se que a cognição transcende o indivíduo, espalhando-se por pessoas, ferramentas e ambientes, com artefatos culturais e tecnológicos facilitando esse processo; a cognição embutida destaca a interdependência dos sistemas cognitivos em relação ao ambiente circundante, enquanto a cognição estendida vê a mente como algo que se estende para incluir o ambiente e os artefatos, que se tornam extensões funcionais da capacidade cognitiva (Risku e Rogl, 2020).

Comumente chamada de 4E (enacted, embodied, embedded, extended), a cognição é inerentemente localizada dentro de um contexto (enacted) que inclui o corpo (embodied), o aspecto sociocultural (embedded) e o ambiente físico (extended) (Newen *et al.*, 2018). Mas ela também é temporal (Vogel *et al.*, 2020). Assim como o sistema cognitivo é projetado para agir no mundo, também é projetado para agir no tempo, segundo Shanon (2013):

Não é que exista um sistema cognitivo, e o fator tempo é adicionado a ele para dar conta de como o sistema muda e se desenvolve. Em vez disso, a mudança dinâmica ao longo do tempo (em contraste com estruturas fixas acopladas a um repertório de operações computacionais) define o sistema cognitivo e fundamenta seu modo de operação e todas as suas realizações. Como apontado nas filosofias existencial e fenomenológica de Bergson, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, sem o tempo, o ser perderia sentido e a identidade individual seria inconcebível (Shanon, 2013, p. 414)

A Teoria Apresentacional da Mente (TAM) enfatiza um substrato cognitivo que possui sensibilidade contextual, integração corpo-mundo e dinamismo temporal. Este substrato deve ser capaz de responder a variações contextuais sem restrições pré-definidas, estar intrinsecamente ligado ao corpo físico (e não apenas ao cérebro), ao ambiente social do agente e ser dinâmico o suficiente para refletir tanto a história passada quanto as projeções futuras do agente cognitivo (Shanon, 2013). Esta teoria consegue abranger tanto a cognição típica quanto a cognição psicodélica em enfatizam a experiência direta, apresentação do mundo como ele é percebido, focando na cognição enquanto atividade e as representações enquanto produtos, com a abordagem fenomenológica sendo o centro para se entender tanto a mente e a consciência padrão quanto alteradas.

Segundo o autor, o mundo é uma matriz de significados que não pode ser separada dos seres que vivem nele. Os objetos de percepção não são dados sensoriais, mas padrões investidos de significado. A percepção é direta, sem necessidade de qualquer representação mediadora e a memória é uma rerepresentação no presente. A psicologia cognitiva, assim, deve se ocupar do significado, as formas de expressão, seu desenvolvimento, sua função e seu uso. Essa psicologia é interativa, não processual e preocupa-se com a superfície das expressões cognitivas, em vez dos mecanismos subjacente (Shanon, 2013):

Imerso no mundo, vejo uma cena. Em si, a cena não é feita de objetos significativos. É no meu ato de ver que os objetos significativos são gerados (Shanon, 2013, p. 432).

Shanon (2013) pontua que as operações cognitivas são reflexos dos princípios universais que governam tanto o nosso mundo interno quanto as interações externas. Reconhece-se que o desempenho cognitivo não é autônomo, mas sim profundamente enraizado na sinergia com o ambiente, onde o corpo e o contexto social são partes integrantes (e não meros influenciadores) da capacidade de pensar e processar informações. Segundo ele, os cientistas cognitivos devem explorar as regularidades emergentes da interação entre os domínios internos e externos, incentivando uma expansão do campo de pesquisa para abranger as manifestações da cognição no mundo físico e social. Uma vez que, na imagem da mente que Shanon defende, a capacidade básica do sistema cognitivo é agir no mundo, o significado de o material cognitivo ser semelhante às entidades concretas do mundo externo é óbvio.

A partir disso, o conceito-chave chamado de *cristalização* envolve a formação dinâmica de expressões concretas e articuladas, como palavras, pensamentos, imagens mentais, memórias e sonhos, que são geradas tanto internamente quanto em resposta ao ambiente externo. O papel da cristalização (e do fenômeno da consciência que se segue), é criar objetos para interação no mundo interno do agente cognitivo. “Isso é mais vantajoso, pois tais objetos nem sempre estão disponíveis no mundo real fora (Shanon, 2013, p. 453)”. No quesito temporal a cristalização refere-se ao “presente”, que “não tem fronteiras bem demarcadas, nem qualquer magnitude predeterminada” (Shanon, 2013, p. 432), como o máximo de tempo que podemos cristalizar e esse presente pode variar em duração, ser contraído ou expandido.

As expressões resultantes da cristalização são denominadas *apresentações*. Elas podem ter dois perfis, dependentes de contexto, que são caracterizados em termos de adjetivos ditos como (apresentações) representacionais, com características bem definidas, e (apresentações) apresentacionais, que “borram a distinção entre conteúdo e meio” (Shanon, 2013, p. 433), são mais fluidas. A interação ortogonal entre o representacional e o apresentacional reflete a complexidade da cognição humana e influencia todas as escalas temporais, desde o desenvolvimento individual até a evolução cultural. Essa abordagem permite uma compreensão mais rica e mais direta da experiência subjetiva ecologicamente situada. Em vez de ver a mente como um espelho passivo do mundo, a TAM vê a mente como um participante ativo na formação da experiência. Assim, toda a vida cognitiva humana pode ser considerada como uma interação contínua entre o representacional e o apresentacional (Shanon, 2013).

Juntos, o representacional e o apresentacional definem dois polos que abrangem o universo da atividade cognitiva. Estruturalmente, as expressões cognitivas são caracterizadas por diferentes perfis ao longo do continuum representacional-apresentacional. Nos dois extremos estão perfis exibindo todas ou nenhuma das propriedades especificadas. No meio estão perfis exibindo algumas dessas propriedades em diferentes graus. Esta variação é, é claro, uma fonte de grande riqueza cognitiva. Outro é o fato de que tanto o tipo de expressão quanto o modo de interpretação podem variar independentemente ao longo do continuum apresentacional-representacional (Shanon, 2013, p. 434).

A distinção fundamental entre eles é a autonomia, que pode ser compreendida através de duas manifestações principais: a autonomia em relação a outros materiais cognitivos e a autonomia em relação ao tempo (Shanon, 2013). Ao mesmo tempo, a integração permite que os agentes cognitivos adaptem suas estratégias de acordo com a necessidade da situação, garantindo eficácia tanto em tarefas que requerem distanciamento e análise quanto em tarefas que demandam engajamento e resposta imediata (Shanon, 2013). Nesse sentido a psicologia da mente deve:

postular tanto o significado quanto o vínculo com o não-cognitivo desde o início. Em outras palavras, os termos básicos da psicologia já devem estar imbuídos de significado e devem unir o cognitivo e o não-cognitivo – mente e corpo, mente e mundo, mente e outro social, cognição e as faculdades não cognitivas da mente (Shanon, 2013, p. 519).

Finalmente, a TAM reconhece que a maneira como percebemos e entendemos o mundo é profundamente influenciada por nosso contexto cultural, histórico e pessoal. Shanon (2013) explica que a cultura ocidental é descrita como predominantemente representacional, focada na linguagem e na lógica formal, buscando compreender o mundo através de uma análise objetiva e desapegada. Essa abordagem tem auxiliado no domínio tecnológico e à capacidade de viver em condições adversas. Por outro lado, a cultura apresentacional é caracterizada por uma conexão mais íntima e empática com o mundo, buscando compreensão através da sintonia e sensibilidade aos significados inerentes ao ambiente. Essa teoria alinha-se bastante aos estudos psicodélicos e pode oferecer uma estrutura para entender como as substâncias psicodélicas afetam a apresentação do mundo em vez de apenas criarmos representações internas alteradas. Para o autor, reconhece-se que tanto elementos representacionais quanto apresentacionais existem em diferentes culturas e expressões culturais, sugerindo que uma verdadeira compreensão requer a integração de ambos os adjetivos (Shanon, 2013).

4. Epistemologias indígenas e a cognição decolonial

O primeiro passo para desfazer os efeitos injustos da discriminação, apropriação cultural e trocas desiguais entre o Norte e o Sul global é a interação entre reconhecer os erros do passado e criar um futuro decolonial com políticas alternativas de saberes enteógenos (Hauskeller *et al.*, 2023). Essa interação deve estar cristalizada (em termos apresentacionais) no presente dos estudos psicodélicos. Uma vez que a ciência psicodélica ocidental funciona como uma extensão de uma estrutura medicalizada ocidental, ela reflete todas as mesmas limitações e replica as estruturas de poder existentes (Sevelius, 2017).

A terapeutização ocidental despolitizada e o desenvolvimento de fármacos relacionados às substâncias enteógenas vêm acompanhada de um processo massificador que centraliza os transtornos mentais no indivíduo. Esse modelo biomédico – que vamos chamar de “hospitalização” da ayahuasca, dos cogumelos, da jurema e de

outros enteógenos – desencadeia concepções e práticas da ciência ocidental (representacional e reducionista) como se fossem legitimadoras de conhecimentos tradicionais enquanto esquecem-se que este conhecimento tem validade em seus próprios termos (Labate *et al.*, 2022). A mesma cartilha lançados anteriormente para os antidepressivos tem sido retomada em soluções midiáticas de uma cápsula mágica que funcionaria onde os medicamentos convencionais falharam (Devenot *et al.*, 2022). Historicamente, no Brasil e no mundo ocidental, o discurso biomédico tem sido utilizado para desacreditar, marginalizar e reprimir as práticas terapêuticas populares (Labate *et al.*, 2022). Entender que a ayahuasca não cura a depressão, mas ela pode curar, por exemplo, vai além das representações ocidentais fixas e limitadas baseadas em modelos equívocos descontextualizados de transtornos psicológicos. Embora os enteógenos possam contribuir para soluções poderosas e transformadoras para a crise sanitária e planetária, também podem perder o seu significado quando privados do seu recipiente cultural (Celidwen *et al.*, 2023). Nenhum conhecimento indígena foi adicionado acidentalmente ao uso das plantas, mas sim fazem parte dos fundamentos medicinais desses grupos (Dumit e Sanabria, 2022). A busca por uma filosofia que descoloniza as formações do conhecimento é uma busca ética que reconhece as necessidades, complexidades, histórias, legados e métodos de colonização (Hauskeller *et al.*, 2023).

Para descolonizar (desospitalizar) os enteógenos, precisamos alterar as bases do que são caracterizadas as doenças mentais. Isto é, fazer uma análise histórica dos paradoxos agregados à Guerra às Drogas e ao “Renascimento” Psicodélico contemporâneo (George *et al.*, 2019), abordar a causa raiz da desigualdade e garantir acesso a alimentos seguros, água, abrigo, educação e saúde (Devenot, 2023). Isto significa desconstruir os legados patriarcais e dinâmicas de poder centrados na criação de riquezas e acumulação de capital (Hauskeller e Schwarz, 2023). A crise da saúde mental exige mudanças drásticas nos sistemas coloniais e alucinações salvadoras que as elites econômicas e científicas disfuncionais perfazem com sua hegemonia medicalizante (Devenot, 2023). Revisar hierarquias de poder representadas consciente ou inconscientemente deve ser parte da abertura mental, indo além das armadilhas que os psicodélicos trazem (Hauskeller e Schwarz, 2023).

O discurso de equivalência entre o uso terapêutico indígena e o uso da ayahuasca por não-indígenas no Brasil (seja nas religiosidades tradicionais ou nas modalidades urbanas neoayahuasqueiras) não condiz com a realidade epistêmica das comunidades indígenas visto que apenas recentemente as práticas se entrecruzaram (Labate *et al.*, 2022; Smith *et al.*, 2022). A homogeneização e estereotipagem (o nome ayahuasca é um exemplo, pois existem várias ayahuascas), aspecto requerido para a prática biomédica com os psicodélicos, sugere usos semelhantes quando na verdade há uma enorme variedade e uma história complexa (Hauskeller *et al.*, 2023).

Cientistas que acreditam na hospitalização dos enteógenos ou no imageamento cerebral dentro da floresta podem inscrever suas perspectivas coloniais medicalizantes a um sistema de conhecimento que prescinde dos modelos exclusivamente biomédicos de cura (Labate *et al.*, 2022). Ademais, o reducionismo cultural implicado na padronização do DMT da ayahuasca (e da jurema) por exemplo resumem uma hierarquia injustificada do conhecimento científico sobre os sistemas de conhecimento indígenas, que inclusive pode levar à consequências graves para a eficácia do tratamento proposto (Cordeiro, 2023).

Homens brancos, ocidentais e ricos tem continuamente tentado retirar a propriedade sobre conhecimentos psicodélicos dos grupos nativos, influenciado a história das substâncias ao buscar explicar o modo de vida dos povos não ocidentais (Hauskeller *et al.*, 2023). Podemos reconhecer o legado de Wasson sem reproduzir seu discurso e não em detrimento do legado de Maria Sabina ou do conhecimento atual dos grupos indígenas (Spiers *et al.*, 2024). Além de que grande parte dos resultados e prescrições terapêutizadas de psicodélicos são delineadas com sub-representação das populações indígenas, preta, diversidades de gênero (estudos psicodélicos geralmente confundem sexo e gênero) e outras populações marginalizadas (Strauss *et al.*, 2021; Blevins, 2023)

O biocolonialismo se refere a como os cientistas ocidentais se apropriam dos recursos naturais e favorecem um sistema de biopirataria (Cordeiro, 2023; Karoll, 2024) das plantas e fungos psicodélicos para transformá-los em um “êxtase conta-gotas” (Devenot *et al.*, 2022). Casos como o da vulnerabilidade gerada pela bioprospecção do peyote e outros enteógenos, por exemplo, provam como os recursos indígenas são explorados imprudentemente inclusive impedindo povos nativos de acessá-los devido a novos direitos de patentes, leis ou escassez (Cordeiro, 2023).

Além disso, essa apropriação descontextualizada de medicinas tradicionais indígenas através de pesquisa não autorizada e desenvolvimento de medicamentos é indiscutivelmente prejudicial à saúde indígena e aos direitos à terra (Celidwen *et al.*, 2023). A retórica do hype psicodélico é manchada de aspirações utópicas mágico-religiosas que dá uma visão da instrumentalização dos psicodélicos como ferramenta em um projeto de mundo que justifica o aumento das desigualdades pelas elites financeiras e tecnológicas globais (Devenot, 2023). Enquanto o “espetáculo” – este momento em que o capitalismo superdesenvolvido se tornou imagem – se desenrola na sociedade de consumo, é somente do campo do real efetivo, da prática que se pode contrapor o domínio da materialização ideológica sobre a vida humana (Santos, 2016). Por exemplo, reconhecer que as plantas e fungos são dotados de agência com os quais é possível comunicar-se, conforme a fenomenologia das experiências revela (Shanon, 2010), e que elas são parte integrante de uma paisagem sagrada, desafia a visão convencional de meras substâncias psicoativas (Labate *et al.*, 2022; Williams *et al.*, 2022). Quando o “brujo” está sob o efeito dos cogumelos é o cogumelo que fala, não o “brujo” (Spiers *et al.*, 2024). Para os povos indígenas, a (mãe) terra é o foco e o desejo dos ocidentais de descolonizar suas mentes não pode ocorrer a menos que se corrijam as injustiças em curso e trabalhem como aliados para restaurar os sistemas de conhecimento indígenas com engajamento que envolve primariamente a devolução da terra roubada (Williams *et al.*, 2022).

A ecopsicologia, enquanto perspectiva decolonial, critica o sofrimento e destruição historicamente infligidos tanto à vida humana como à “vida mais-que-humana” sob a dominação capitalista que viola a vida em geral (Fisher, 2019). Os conhecimentos indígenas, em aliança com as ciências emergentes podem oferecer um envolvimento menos apropriativo e uma compreensão renovada dos meios pelos quais os psicodélicos sagrados permitem a mudança terapêutica (Tempone-Wiltshire e Dowie, 2023). Por conseguinte, é necessária uma virada ontológica com reavaliação crítica das concepções ocidentais de realidade, enfatizando outras epistemologias como

as indígenas que reconhecem a interconexão entre humanos, não-humanos e matéria inanimada e estão em desacordo com o paradigma científico ocidental (Williams *et al.*, 2022).

As tradições de cura indígena orientam para suas aplicações na relacionalidade que compreende as vidas como interdependentes e dependentes de relações éticas com as pessoas, com os antepassados, com as plantas e os animais, e com o mundo natural em geral (Celidwen *et al.*, 2023). Segundo Csordas (2016) a noção de cura delineada em alguns contextos espirituais e religiosos é um processo interminável de adição de significados. Nesse sentido, a fenomenologia cognitiva apenas pode ser apreendida do ponto de vista subjetivo do agente, de modo que se pode ter um relato completo em termos de estados cerebrais e no entanto não ser capaz de compreender experiências da cognição (Shanon, 2013). O perspectivismo, panpsiquismo e animismo presentes nas percepções indígenas implicam em um raciocínio holístico (de um cosmo vivo) em que a cognição é situada na conexão mente-corpo da prática ritual conforme sistemas complexos, adaptativos e auto-organizados (Tempone-Wiltshire e Dowie, 2023). A ciência e a análise lógica têm seu lugar, mas a intuição, a empatia e a conexão com o ambiente são essenciais para uma compreensão completa e adaptativa do mundo (Shanon, 2013).

O pensamento ocidental concebe relações natureza-psique, psique-sociedade e sociedade-natureza operadas por estruturas de poder em dualismos hierárquicos (Fisher, 2019). Assim, a colonização serve como um termo abstrato para capturar um conjunto profundamente variado de opressões e abusos enquanto a descolonização requer desafiar ativamente as lógicas dualistas, indo além da repatriação e compensação material, mas visando eliminar os resíduos das estruturas de poder coloniais (Hauskeller *et al.*, 2023).

Importante reconhecer que vozes e lideranças indígenas precisam estar presentes na ciência psicodélica. Nesse sentido, um grupo de pesquisadores composto por indígenas e acadêmicos (Celidwen *et al.*, 2023) delineou oito princípios éticos para orientar a prática psicodélica ocidental: (1) a *Reverência* pela Mãe Natureza, contra o consumismo espiritual, orienta para melhores relações entre humanos, não humanos e a terra; (2) o *Respeito* às formas indígenas de conhecer e ser deve se referir adequadamente às tradições (por exemplo, em medicamentos, rituais, uso cerimonial); (3) a *Responsabilidade* pela perpetuação de práticas prejudiciais e responsabilidade por práticas inclusivas e respeitosas, que deve se contrapor à exploração, capitalização e apropriação de medicamentos indígenas enquanto promove o bem-estar e acesso à saúde dessas populações; (4) a *Relevância* dos saberes indígenas na medicina psicodélica virá com esforços formais para bases intelectuais lideradas por indígenas na ciência, terapia e currículos psicodélicos ocidentais; (5) a *Regulamentação* do uso tangível e intangível de medicamentos tradicionais com benefícios compartilhados com as comunidades indígenas conforme estas acharem adequado; (6) a *Reparação* e partilha de benefícios por instituições e organizações que utilizam psicodélicos com restituição de propriedade cultural, intelectual, religiosa e espiritual; (7) a *Restauração* da autoridade indígena prioriza que as vozes indígenas façam parte das deliberações relacionadas às ciências psicodélicas, terapias, treinamentos; e (8) *Reconciliação* das relações entre indígenas e ocidentais, com participação ativa de indígenas no desenvolvimento de pesquisas e práticas psicodélicas ocidentais.

A terra e as relações com a natureza são a fonte das filosofias e identidades indígenas (Williams *et al.*, 2022). Nesse sentido, uma descolonização implica levar a sério os conceitos, categorias e saberes, inclusive das plantas enquanto seres que têm consciência e agências próprias, subjetividade e intencionalidade no acoplamento natureza-cultura (Labate *et al.*, 2022). A questão de Shanon (2013) considerar a experiência psicodélica como uma obra de arte, ou melhor uma apresentação artística contrasta com a filosofia representacional atemporal. Por exemplo, quando você está apreciando uma obra de arte, a dinâmica apresentacional sugere que você não está simplesmente criando uma representação interna da obra de arte. Em vez disso, você está diretamente engajado com a obra de arte, trazendo sua própria perspectiva e contexto para a experiência. Sua apreciação da obra de arte não é apenas uma representação interna, mas uma experiência rica e complexa que é moldada por seu envolvimento ativo e seu contexto pessoal (Shanon, 2013). Questões surgem, por exemplo, sobre se é possível avaliar uma obra de arte em seus mecanismos terapêuticos? Ou se é importante avaliar esses mecanismos? Shanon (2013) acredita que a psicologia cognitiva (decolonial – acrescentamos) pode se preocupar com a fenomenologia das experiências em vez de seus supostos mecanismos cerebrais de representações. Para Freitas (2023a) as cosmovisões xamânicas consideram a importância equitativa das espécies de modo que a missão do “artista” (grifo nosso) é fazer do planeta um bom lugar para todas as formas de vida se desenvolverem com ele.

Por fim, concordamos com Labate *et al.* (2022) na expectativa que consigamos sair de uma lógica ocidental (e representacional) a partir do envolvimento direto, a defesa e a agência indígena na produção do conhecimento. Um dos objetivos de uma ética decolonial é evitar reificar inconscientemente lógicas coloniais insidiosas em um esforço para superar o desejo de possuir e controlar os psicodélicos, que tem tomado conta dos estabelecimentos científicos (Hauskeller *et al.*, 2023). Em outras palavras, é preciso levar em conta a paisagem sagrada dinâmica e os vários elementos rituais que não podem ser agrupados no hospital biomédico sob o nome de “*setting*” (Williams *et al.*, 2022).

No modelo (decolonial, ecológico e) apresentacional da cognição, os agentes cognitivos são encorajados a adicionar suas próprias contribuições à história da cognição em que cada nova perspectiva e descoberta enriquece o entendimento coletivo e destaca a beleza e complexidade da mente humana (Shanon, 2013). Portanto, uma metodologia decolonial (Devenot, 2023), temporal e apresentacional (Shanon, 2013) contribuem para um subcampo de estudos críticos que interroga as implicações políticas, econômicas, sociais e cognitivas da hospitalização dos enteógenos.

5. Considerações finais

Este artigo teve como objetivo caracterizar a intrincada interação entre psicodélicos, conhecimento, consciência e cognição através de uma perspectiva decolonial. O legado duradouro do colonialismo na indústria psicodélica, particularmente sob o pretexto da cura, necessita de uma reorientação crítica das nossas metodologias de investigação para resistir à invasão das ideologias ocidentais neoliberais. Assim, especificamente, objetivamos

caracterizar os psicodélicos com foco na epistemologia e na consciência e discutir a teoria ecopsicológica apresentacional da mente. Esta teoria é considerada adequada para estudos psicodélicos que deveriam ser baseados na fenomenologia e não na biomedicina. Além disso, o artigo teve como objetivo contextualizar esta teoria a partir de uma perspectiva decolonial para eliminar os resquícios que dificultam uma compreensão abrangente da mente situada, contextual e temporal.

A história longitudinal dos enteógenos, que se estende por milhares de anos e continua a evoluir até hoje, sublinha a importância destas substâncias em vários contextos culturais. A medicalização dos enteógenos introduz frequentemente uma perspectiva individualista e segregacionista, que contrasta fortemente com as perspectivas integrativas oferecidas pelas epistemologias ecológicas. No entanto, a relação entre a mente e o mundo, bem como a natureza fundamental da consciência, desafiam persistentemente as explicações compartimentadas e necessitam de abordagens mais integradas que considerem perspectivas filosóficas, científicas e místicas.

A cognição é mais do que a soma de suas partes, é sim uma experiência vivida como uma história em constante evolução. Enquanto representacionistas buscam a objetividade analítica (e ilusória), os apresentacionistas buscam conhecer o mundo através da conexão dinâmica essencial. O equilíbrio entre cristalizações bem delimitadas e cristalizações metamórficas fluidas compõe a sinfonia da cognição que é ecológica em seus fundamentos. É necessário que substituamos a capacidade de se referir a manipular símbolos pela capacidade de agir e cristalizar a atividade cognitiva em manifestações expressivas (Shanon, 2013).

Portanto, a ciência cognitiva, a epistemologia decolonial e a filosofia inevitavelmente se encontram neste caminho do conhecimento, trazendo seus desdobramentos éticos e ontológicos. Esse encontro é necessário para enfrentar os desafios gerados pelos estudos psicodélicos que alucinam em um renascimento de algo que nunca morreu, como o uso de enteógenos, as filosofias indígenas e a interdependência com a mãe natureza. E nesse sentido as histórias representacionais que afetam insidiosamente a forma como natureza, psique e sociedade se integram precisam ser revisadas e reescritas por abordagens que desfazem equívocos coloniais sobre subjetividades e práticas.

A inclusão das populações indígenas e marginalizadas enriquece as faces da existência em um mundo consideravelmente imprevisível da pesquisa psicodélica. É urgente a desospitalização dos enteógenos pelo reconhecimento e reparação aos povos que já curam com eles há muitos anos. Compreender as relações de poder que permeiam a ciência biomédica e ativamente conjecturar para cura ecoepistemológica permitirá a incorporação apresentacional do teatro cognitivo para além dos limites fundamentais das representações. Sobre essa limitação estacionária, como disse Shanon (2013, p. 541) “aos olhos de Deus, isso talvez seja cognição; na prática humana definitivamente não é”.

Referências Bibliográficas

ADAMS, G..ESTRADA-VILLALTA, S. Theory from the South: A decolonial approach to the psychology of global inequality. *Current Opinion in Psychology*, v. 18, p. 37-42, 2017.

ALBUQUERQUE, M. B. Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber. *Oficina do CES*, n. 328, p. 1-34, 2009. Disponível em: < <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/90604/1/Uma%20heresia%20epistemologica.pdf> >.

BLEVINS, K. R. J. J. o. P. S. Psychedelics, embodiment, and intersubjectivity. v. 7, n. S1, p. 40-47, 2023.

BOUSO, J. C. et al. Adverse effects of ayahuasca: Results from the Global Ayahuasca Survey. *PLOS Glob Public Health*, v. 2, n. 11, p. e0000438, 2022. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36962494> >.

BREEKSEMA, J. J..VAN ELK, M. Working with Weirdness: A Response to "Moving Past Mysticism in Psychedelic Science". *ACS Pharmacol Transl Sci*, v. 4, n. 4, p. 1471-1474, Aug 13 2021. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/34423279> >.

CAPPO, S. M. What ayahuasca wants: Notes for the study and preservation of an entangled ayahuasca. In: (Ed.). *The expanding world ayahuasca diaspora*: Routledge, 2018. p.157-176.

CARHART-HARRIS, R. L. et al. The administration of psilocybin to healthy, hallucinogen-experienced volunteers in a mock-functional magnetic resonance imaging environment: a preliminary investigation of tolerability. *J Psychopharmacol*, v. 25, n. 11, p. 1562-7, Nov 2011. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20395317> >.

CATANIA, A. *Aprendizagem: Linguagem, comportamento e cognição*. 4a ed. Porto Alegre: Artmed, 1999.

CELIDWEN, Y. et al. Ethical principles of traditional Indigenous medicine to guide western psychedelic research and practice. *Lancet Reg Health Am*, v. 18, p. 100410, Feb 2023. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36844020> >.

COLE-TURNER, R. Psychedelic Epistemology: William James and the “Noetic Quality” of Mystical Experience. *Religions*, v. 12, n. 12, p. 1058, 2021.

CORDEIRO, E. G. J. T. M. J. o. L. A. The Medicalisation of Ayahuasca as a Depression Treatment: Cultural Reductivism and Biopiracy Concerns. v. 14, 2023.

CSORDAS, T. J. Imaginal performance and memory in ritual healing. In: LANDERMAN, C. e ROSEMAN, M. (Ed.). *The performance of healing*: Routledge, 2016. p.91-114.

DAWS, R. E. et al. Increased global integration in the brain after psilocybin therapy for depression. *Nat Med*, v. 28, n. 4, p. 844-851, Apr 2022. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/35411074> >.

DEVENOT, N. TESCREAL hallucinations: Psychedelic and AI hype as inequality engines. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 7, n. S1, p. 22-39, 2023.

DEVENOT, N.; CONNER, T..DOYLE, R. Dark Side of the Shroom: Erasing Indigenous and Counterculture Wisdoms with Psychedelic Capitalism, and the Open Source Alternative: A Manifest0 for Psychonauts. *Anthropology of Consciousness*, 2022.

DUMIT, J..SANABRIA, E. Set, setting, and clinical trials: colonial technologies and psychedelics. In: (Ed.). *The Palgrave Handbook of the Anthropology of Technology*: Springer, 2022. p.291-308.

FALCHI-CARVALHO, M. et al. Safety and tolerability of inhaled N, N-Dimethyltryptamine (BMND01 candidate): A phase I clinical trial. *European Neuropsychopharmacology*, v. 80, p. 27-35, 2024.

- FALCON, J. Designing consciousness: Psychedelics as ontological design tools for decolonizing consciousness. *Design Culture*, v. 13, n. 2, p. 143-163, 2021a.
- FALCON, J. Situating psychedelics and the war on drugs within the decolonization of consciousness. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, v. 20, n. 2, p. 151-170, 2021b.
- FIGUEIREDO, E. H. D. d..MARTINEZ, J. The locus of enunciation as a way to confront epistemological racism and decolonize scholarly knowledge. *Applied Linguistics*, v. 42, n. 2, p. 355-359, 2021.
- FINK, S. B. Look who's talking! Varieties of ego-dissolution without paradox. *Philosophy the Mind Sciences*, v. 1, n. I, p. 1-36, 2020.
- FINK, S. B. Psychedelics favour understanding rather than knowledge. *Philosophy the Mind Sciences*, v. 3, 2022.
- FISCHMAN, L. G. Knowing and being known: Psychedelic-assisted psychotherapy and the sense of authenticity. *Front Psychiatry*, v. 13, p. 933495, 2022.
Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36203843> >.
- FISHER, A. Ecopsychology as decolonial praxis. *Ecopsychology*, v. 11, n. 3, p. 145-155, 2019.
- FREITAS, J. C. C. Entheogenic Creativity: Shamanism and Entheogens in the Visionary Art of Alex Grey. *Kalagatos*, v. 20, n. 1, p. eK23011, 2023a. Available in: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/10132>
- FREITAS, J. C. C. Que é isto-a Filopsicodelia?: O Reflorescimento da Filosofia Psicodélica. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 30, n. 62, 2023b. Available in: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/31841>
- GARB, B. A..EARLEYWINE, M. Mystical experiences without mysticism: An argument for mystical fictionalism in psychedelics. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 6, n. 1, p. 48-53, 2022.
- GEORGE, J. R. et al. The psychedelic renaissance and the limitations of a White-dominant medical framework: A call for Indigenous and ethnic minority inclusion. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 4, n. 1, p. 4-15, 2019.
- GONZALEZ, D. et al. Therapeutic potential of ayahuasca in grief: a prospective, observational study. *Psychopharmacology (Berl)*, v. 237, n. 4, p. 1171-1182, Apr 2020.
Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/31938878> >.
- GRIFFITHS, R. R. et al. Survey of subjective "God encounter experiences": Comparisons among naturally occurring experiences and those occasioned by the classic psychedelics psilocybin, LSD, ayahuasca, or DMT. *PLoS One*, v. 14, n. 4, p. e0214377, 2019. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/31013281> >.
- GRIFFITHS, R. R. et al. Psilocybin-occasioned mystical-type experience in combination with meditation and other spiritual practices produces enduring positive changes in psychological functioning and in trait measures of prosocial attitudes and behaviors. *J Psychopharmacol*, v. 32, n. 1, p. 49-69, Jan 2018. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/29020861> >.
- GUKASYAN, N. et al. Psychedelic-Assisted Therapy for People with Eating Disorders. *Curr Psychiatry Rep*, v. 24, n. 12, p. 767-775, Dec 2022. (Electronic)
1523-3812. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36374357> >.
- HASHIMOTO, K. Are “mystical experiences” essential for antidepressant actions of ketamine and the classic psychedelics? *European Archives of Psychiatry Clinical Neuroscience*, p. 1-14, 2024.

HAUSKELLER, C. et al. Decolonization is a metaphor towards a different ethic. The case from psychedelic studies. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 48, n. 5, p. 732-751, 2023.

HAUSKELLER, C..SCHWARZ, C. G. Critical Doses: Nurturing Diversity in Psychedelic Studies. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 48, n. 5, p. 697-711, 2023.

HENNER, R. L.; KESHAVAN, M. S..HILL, K. P. Review of potential psychedelic treatments for PTSD. *J Neurol Sci*, v. 439, p. 120302, Aug 15 2022.

Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/35700643> >.

IRIZARRY, R. et al. Psilocybin as a Treatment for Psychiatric Illness: A Meta-Analysis. *Cureus*, v. 14, n. 11, p. e31796, Nov 2022.

Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36569662> >.

JORBA, M. Husserlian horizons, cognitive affordances and motivating reasons for action. *Phenomenology the Cognitive Sciences*, v. 19, n. 5, p. 847-868, 2020.

KAROLL, L. The Psychedelic Surge and its Threats to Native American Communities. *Brandeis University Law Journal*, v. 11, 2024.

KELLY, M. Epistemology, epistemic belief, personal epistemology, and epistemics: A review of concepts as they impact information behavior research. *Journal of the Association for Information Science Technology*, v. 72, n. 4, p. 507-519, 2021.

KO, K. et al. Psychedelics, mystical experience, and therapeutic efficacy: a systematic review. *Frontiers in Psychiatry*, v. 13, 2022.

KO, K. et al. Psychedelic therapy for depressive symptoms: A systematic review and meta-analysis. *J Affect Disord*, v. 322, p. 194-204, Feb 1 2023. (Electronic)

0165-0327. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36209780> >.

LABATE, B. C. et al. On epistemic injustices, biomedical research with Indigenous people, and the legal regulation of ayahuasca in Brazil: The production of new injustices? *Transcult Psychiatry*, v. 59, n. 5, p. 705-710, Oct 2022. (Electronic) Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36314720> >.

LANGDON, E. J. M. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LETHEBY, C. *Philosophy of psychedelics*. Oxford University Press, 2021.

LETHEBY, C. Psychedelics: Recent Philosophical Discussions. In: (Ed.). *Handbook of the Philosophy of Medicine*: Springer, 2024.

LETHEBY, C.GERRANS, P. Self unbound: ego dissolution in psychedelic experience. *Neurosci Conscious*, v. 2017, n. 1, p. nix016, 2017. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/30042848> >.

LETHEBY, C.MATTU, J. Philosophy and classic psychedelics: A review of some emerging themes. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 5, n. 3, p. 166-175, 2022.

LIECHTI, M. E.; DOLDER, P. C..SCHMID, Y. Alterations of consciousness and mystical-type experiences after acute LSD in humans. *Psychopharmacology*, v. 234, n. 9-10, p. 1499-1510, 2017.

LOBO, L.; HERAS-ESCRIBANO, M..TRAVIESO, D. The history and philosophy of ecological psychology. *Frontiers in Psychology*, v. 9, p. 403987, 2018.

- MALDONADO-TORRES, N. Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From modern/colonial methods to the decolonial attitude. *South African Journal of Psychology*, v. 47, n. 4, p. 432-441, 2017.
- MCCULLOCH, D. E. et al. Psilocybin-Induced Mystical-Type Experiences are Related to Persisting Positive Effects: A Quantitative and Qualitative Report. *Front Pharmacol*, v. 13, p. 841648, 2022.
Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/35355714> >.
- METZINGER, T. *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. mit Press, 2004.
- MILLIÈRE, R. The varieties of selflessness. *Philosophy and the Mind Sciences*, v. 1, n. I, p. 1-41, 2020.
- MORIN, A. Toward a glossary of self-related terms. *Frontiers in psychology*, v. 8, p. 280, 2017.
- NEWEN, A.; DE BRUIN, L..GALLAGHER, S. *The Oxford handbook of 4E cognition*. Oxford University Press, 2018.
- PINHEIRO, L. P. Quatro teses sobre a impossibilidade de fundamentação do conhecimento (sobre o mundo). *Kalagatos*, v. 14, n. 1, p. 105-116, 2017.
- RIBA, J. et al. Metabolism and disposition of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids after oral administration of ayahuasca. *Drug Test Anal*, v. 4, n. 7-8, p. 610-6, Jul-Aug 2012.
Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22514127> >.
- RISKU, H..ROGL, R. Translation and situated, embodied, distributed, embedded and extended cognition. In: (Ed.). *The Routledge handbook of translation and cognition*: Routledge, 2020. p.478-499.
- ROAZZI, A. Pressupostos Filosóficos da Psicologia Cognitiva e Interdisciplinaridade. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 51, n. 1, p. 5-22, 1999.
- ROBERTS, T. B. *The psychedelic future of the mind: How entheogens are enhancing cognition, boosting intelligence, and raising values*. Inner Traditions/Bear & Co, 2013.
- ROMERO, O. S. G. Decolonizing the philosophy of psychedelics. In: HAUSKELLER, C. e SJÖSTEDT-HUGHES, P. (Ed.). *Philosophy psychedelics: Frameworks for exceptional experience*. Great-Britain: Bloomsbury Academic, v.77, 2022.
- RUCKER, J. J. et al. The effects of psilocybin on cognitive and emotional functions in healthy participants: Results from a phase 1, randomised, placebo-controlled trial involving simultaneous psilocybin administration and preparation. *J Psychopharmacol*, v. 36, n. 1, p. 114-125, Jan 2022. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/35090363>>.
- SANTOS, F. J. A. Aparência e aparição no cerne do espetáculo. *Kalagatos*, v. 13, n. 26, p. 109-124, 2016.
- SAVOLDI, R.; ROAZZI, A..SALES, R. C. d. O. Mystical and Ego-Dissolution Experiences in Ayahuasca and Jurema Holistic Rituals: An Exploratory Study. *The International Journal for the Psychology of Religion*, p. 1-29, 2023.
- SEBASTIÁN, M. Á. Perspectival self-consciousness and ego-dissolution: An analysis of (some) altered states of consciousness. *Philosophy the Mind Sciences*, v. 1, n. I, p. 1-27, 2020.
- SEVELIUS, J. How psychedelic science privileges some, neglects others, and limits us all. *Chacruna*, 2017.
Disponível em: < <https://chacruna.net/how-psychedelic-science> >.
- SHANON, B. *The antipodes of the mind*. NY: Oxford University Press. pg. v. 12, 2002.

- SHANON, B. The epistemics of ayahuasca visions. *Phenomenology the Cognitive Sciences*, v. 9, p. 263-280, 2010.
- SHANON, B. *The representational and the presentational: An essay on cognition and the study of mind*. Andrews UK Limited, 2013.
- SJÖSTEDT-HUGHES, P. On the need for metaphysics in psychedelic therapy and research. *Frontiers in Psychology*, v. 14, p. 1128589, 2023.
- SMITH, M. et al. Access and benefit-sharing legislation: An ethnobiological approach to overcoming epistemic injustices through intercultural dialogue. *Transcultural Psychiatry*, v. 59, n. 5, p. 711-713, 2022.
- SPIERS, N. et al. Indigenous psilocybin mushroom practices: An annotated bibliography. *Journal of Psychedelic Studies*, 2024.
- SPINILLO, A. G..ROAZZI, A. A atuação do psicólogo na área cognitiva: reflexões e questionamentos. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 9, n. 3, p. 20-25, 1989.
- STRAUSS, D. et al. Research abuses against people of colour and other vulnerable groups in early psychedelic research. *J Med Ethics*, Jul 12 2021.
Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/34253622> >.
- TAUSSIG, M. T. *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. University of Chicago Press Chicago, 1986.
- TAVES, A. Mystical and other alterations in sense of self: an expanded framework for studying nonordinary experiences. *Perspectives on Psychological Science*, v. 15, n. 3, p. 669-690, 2020.
- TEMPONE-WILTSHIRE, J..DOWIE, T. Psychedelics and critical theory: A response to Hauskeller's individualization and alienation in psychedelic psychotherapy. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 7, n. 3, p. 161-173, 2023.
- TIMMERMANN, C. KETTNER, H. LETHEBY, C., al. Psychedelics alter metaphysical beliefs. *Scientific Reports*, v. 11, n. 1, p. 22166, 2021.
- VAN DER MEER, P. B. et al. Therapeutic effect of psilocybin in addiction: A systematic review. *Front Psychiatry*, v. 14, p. 1134454, 2023.
Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/36846225> >.
- VERISSIMO, D. S. Sínteses sem fim: a percepção de objetos segundo Husserl. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 67, n. 3, p. 139-152, 2015.
- VOGEL, D. H. et al. The temporality of situated cognition. *Frontiers in psychology*, v. 11, p. 546212, 2020.
- WILLIAMS, K. et al. Indigenous Philosophies and the " Psychedelic Renaissance". *Anthropology of consciousness*, v. 33, n. 2, p. 506-527, 2022.
- WILLIAMS, M. T. LABATE, B. C. Diversity, equity, and access in psychedelic medicine. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 4, n. 1, p. 1-3, 2020.



SAVOLDI, Robson; ROAZZI, Antonio; VARGAS, Hector David Quinones. Abordagem decolonial da mente no estudo dos psicodélicos . *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.2, 2024, eK24037, p. 01-28.

Recebido: 05/2024

Aprovado: 06/2024