

Os Espíritos da Yākoana: Ontologias, Fenomenologias e Epistemologias nas Palavras de um Xamã Yanomami

Jan Clefferson Costa de Freitas¹

Resumo: Este artigo tem por meta apresentar uma análise e descrição das ontologias, fenomenologias e epistemologias dos indígenas yanomami a partir das palavras de Davi Kopenawa – transcritas por Bruce Albert e publicadas por ambos em *A Queda do Céu*. Desde a perspectiva de Kopenawa, a agência, a intencionalidade e a inteligência não são atributos apenas dos seres humanos, mas de todas as formas de vida; além disso, para ele, os fenômenos extáticos e oníricos abrem as portas de acesso à verdadeira realidade, onde as plantas, os animais e os espíritos da floresta podem ser não objetos, mas sujeitos do conhecimento. Nesse sentido, através de uma metodologia analítico-descritiva que coaduna apreciação fenomenológica, ação participativa, investigação bibliográfica, leitura hiperfocada, diálogos interculturais, abordagem hermenêutica, pensamento crítico e escrita criativa sobre as ideias articuladas, nós pretendemos responder a seguinte pergunta: em que medida a *yākoana* – planta mestra utilizada por Kopenawa em rituais xamânicos – possibilita o acesso fenomenológico a múltiplos planos de existência, resgata a memória do saber ancestral e salvaguarda a cosmopercepção yanomami? Uma vez colocada a questão-diretriz do trabalho, os resultados esperados a partir desta incursão contra-colonial são: [a] elucidar como a natureza pode ser uma professora; [b]; compreender a pluralidade de criaturas além-humanas que interagem com os xamãs; e [c] justificar a pertinência filosófica da experimentação enteogênica. A título de síntese, nós idealizamos demonstrar, nas próximas linhas, uma parte do que as palavras de Kopenawa têm a dizer de significativo para os estudos decoloniais e filosofias psicodélicas.

Palavras-Chave: Epistemologia Social; Enteogenia Yanomami; Fenomenologia Espectral; Filosofias Psicodélicas; Ontologias Plurais.

Les Esprits de Yākoana: Ontologies, Phénoménologies et Épistémologies dans les Paroles d'un Chaman Yanomami

¹ Bacharel, Mestre e Doutor com Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Licenciado em Filosofia e Especialista em Neurociências pela Faculdade Única. Especializações em andamento nas áreas de Botânica, Cannabis Medicinal e Ensino de Filosofia pela Faculdade do Leste Mineiro. Especializações em andamento nas áreas de Ontologia e Epistemologia, Paleontologia e Cultura, Etnologia Indígena e Filosofia Contemporânea pela Faculdade Prisma. Professor Visitante de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará. Professor Convidado da Pós-Graduação em Enteogenia Terapêutica do Instituto Hermes de Transformação Humana. Coordenador do Círculo de Altos Estudos em Enteosofia e Filopsicodelia. Colaborador Acadêmico da Sociedade Científica Vía Synapsis [México]. Autor do livro “Transfigurações Psicodélicas: as Metamorfoses da Arte em Friedrich Nietzsche e Alex Grey”. Contato: jancleffersonphil@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3793424733499223>

Résumé: Cet article vise à présenter une analyse et une description des ontologies, phénoménologies et épistémologies des indigènes Yanomami à partir des paroles de Davi Kopenawa, transcrites par Bruce Albert et publiées par tous deux dans *La Chute du Ciel*. Dans la perspective de Kopenawa, agence, intentionnalité et intelligence ne sont pas des attributs propres aux êtres humains, mais à toutes les formes de vie; par ailleurs, pour lui, les phénomènes extatiques et oniriques ouvrent les portes de la réalité véritable, où les plantes, les animaux et les esprits de la forêt peuvent être non pas des objets, mais des sujets de connaissance. En ce sens, à travers une méthodologie analytique et descriptive qui combine action participative, recherche bibliographique, lecture hyperfocalisée, dialogues interculturels, approche hermétique, pensée critique et écriture créative sur les idées articulées, nous souhaitons répondre à la question suivante: dans quelle mesure la *yākoana* – plante maîtresse utilisée par Kopenawa dans les rituels chamaniques – facilite l'accès phénoménologique à de multiples plans d'existence, restaure la mémoire du savoir ancestral et préserve la cosmoperception yanomami? Une fois posée la question directrice du travail, les résultats attendus de cette incursion contre-coloniale sont les suivants: [a] élucider comment la nature peut être une éducatrice; [b] comprendre la pluralité des créatures non humaines qui interagissent avec les shamans; et [c] justifier la pertinence philosophique de l'expérimentation enthéogénique. En guise de synthèse, nous souhaitons démontrer, dans les lignes qui suivent, une partie de ce que les paroles de Kopenawa ont à dire de significatif pour les études décoloniales et les philosophies psychédéliques.

Mots clés: Épistémologie Sociale; Enthéogénie Yanomami; Phénoménologie Spectrale; Philosophies Psychédéliques; Ontologies Plurielles.

The Spirits of Yākoana: Ontologies, Phenomenologies, and Epistemologies in the Words of a Yanomami Shaman

Abstract: This article aims to present an analysis and description of the ontologies, phenomenologies, and epistemologies of the Yanomami indigenous people based on the words of Davi Kopenawa – transcribed by Bruce Albert and published by both in *The Falling Sky*. From Kopenawa's perspective, agency, intentionality, and intelligence are not only attributes of human beings, but of all forms of life; moreover, for him, ecstatic and dreamlike phenomena open the doors to true reality, where plants, animals, and forest spirits may be not objects, but subjects of knowledge. In this sense, through an analytical-descriptive methodology that combines phenomenological appreciation, participatory action, bibliographic research, hyperfocused reading, intercultural dialogues, hermeneutic approach, critical thinking, and creative writing on the ideas articulated, we aim to answer the following question: to what extent does *yākoana* – a master plant used by Kopenawa in shamanic rituals – enable phenomenological access to multiple planes of existence, rescue the memory of ancestral knowledge, and safeguard Yanomami cosmoperception? Once the guiding question of the work has been defined, the expected results of this counter-colonial incursion are: [a] to elucidate how nature can be a teacher; [b] to understand the plurality of non-human creatures that interact with shamans; and [c] to justify the philosophical relevance of entheogenic experimentation. In summary, we aim to demonstrate, in the following lines, part of what Kopenawa's words have to say that is significant for decolonial studies and psychedelic philosophies.

Keywords: Social Epistemology; Yanomami Entheogenesis; Spectral Phenomenology; Psychedelic Philosophies; Plural Ontologies.

Introdução: Os Sonhos de Yākoanari e as Origens da Yākoana

No cerne da cosmopercepção yanomami, conforme registrado por Davi Kopenawa e Bruce Albert em *A Queda do Céu*, reside a história sobre as origens do enteógeno *yākoana* e de seu primeiro apreciador, *Yākoanari*, o xamã primordial [*Shaporí*]. Para entendermos melhor a narrativa em análise, vale antes ressaltar que “a interação entre enteógenos, metafísica visionária e a vastidão da natureza tem tido um significado tanto imanente quanto transcendente, desde os tempos antigos à contemporaneidade” (De Freitas, 2024, p. 147, tradução nossa).² Estes saberes, transmitidos através da oralidade por gerações, não apenas explicitam a procedência do sacramento enteogênico – uma planta mestra com o poder de gerar um movimento divino na interioridade do humano –, mas também estabelece os fundamentos ontológicos, fenomenológicos e epistemológicos do xamanismo yanomami [*Xapurímu*].

Segundo a perspectiva yanomami, a *yākoana* [*Virola elongata*] não é trivialmente uma planta, mas um ser possuidor tanto de corpo quanto de personalidade própria. Sua origem remonta ao tempo dos primeiros seres, quando os espíritos geradores e auxiliares deram vida aos elementos da floresta, para que fosse estabelecida a comunicação entre os mundos terrestres, infraterrestres e supraceutestes (De Castro, 2006; Kopenawa; Albert, 2015). Ao ganhar forma e existência a partir da seiva de uma árvore ancestral cujas raízes, tronco e folhas conectam os estratos do cosmos [o céu, a terra e o submundo], a *yākoana* teria surgido como uma manifestação vegetal dos *xapiri* ou *xapiripé* [entidades espirituais]: “Esses são seres-imagem, que são o coração (a imagem interior) de animais, plantas, pedras, objetos, astros, floresta, entre tantos outros seres, e que vêm aos xamãs, que são capazes de os perceber” (Wittmann; Schaan, 2021, p. 196). As forças cósmicas ofereceram a *yākoana* aos yanomami como um presente ao mesmo tempo inebriante e purificador – sua apreciação pode

² “the interaction among entheogens, visionary metaphysics, and the vastness of nature has held both immanent and transcendent significance, from ancient times to the modern era” (De Freitas, 2024, p. 147).

provocar vômitos, vertigens e desmaios, sendo estes desafios necessários à otimização dos veículos sensoriais: para abrir a cosmopercepção aos territórios metassensoriais e permitir vir a ser conhecido o que está além da superfície do mundo. Através das seguintes palavras, as origens do enteógeno em destaque pode ser compreendida:

Mais tarde, o filho de *Omama* tornou-se um rapaz e seu pai quis que ele aprendesse a fazer dançar os *xapiri* para poder tratar os seus. Buscou uma árvore *yākoana hi* na floresta e disse ao filho: “Com esta árvore, você irá preparar o pó de *yākoana!* Misture com as folhas cheirosas *maxara hana* e as cascas das árvores *ama hi* e *amara hi* e depois beba! A força da *yākoana* revela a voz dos *xapiri*. Ao bebê-la, você ouvirá a algazarra deles e será sua vez de virar espírito!”. Depois, soprou *yākoana* nas narinas do filho com um tubo de palmeira *horoma*. *Omama* então chamou os *xapiri* pela primeira vez e disse: “Agora, é sua vez de fazê-los descer. Se você se comportar bem e eles realmente o quiserem, virão a você para fazer sua dança de apresentação e ficarão ao seu lado. Você será o pai deles. Assim, quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta! Você também fará descer o espírito do *japím ayokora* para regurgitar os objetos daninhos que você terá arrancado de dentro dos doentes. Assim você poderá realmente curar os humanos!”. Foi desse modo que *Omama* revelou a seu filho – o primeiro xamã – o uso da *yākoana* e lhe ensinou a ver os espíritos que acabara de trazer à existência. Nossos maiores continuaram a seguir o rastro de suas palavras até hoje. Por isso, continuamos a beber *yākoana* para fazer os *xapiri* dançar. Não fazemos isso à toa. Fazemos porque somos habitantes da floresta, filhos e genros de *Omama* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84).

Yākoanari, até então uma pessoa comum, foi escolhido pelos *xapiri* após um período de privações e provações – vivenciadas nas profundezas da mata sagrada. Em sonhos, *Omama*, o ser supremo – ou aquele cujo nome faz vibrarem os fundamentos do céu –, lhe ordenou que metabolizasse o caule da *yākoana*, para obter os poderes da cura e da clarividência (Kopenawa; Albert, 2015; Lutaif; Modernell, 2022). Ao consagrar o enteógeno do qual se tornou guardião, *Yākoanari* “morreu temporariamente”, isto é, entrou em um estado de dissolução do eu corpóreo, “tornou-se outro” e foi conduzido pelos *xapiripē* a suas moradas: “Tornar-se outro é um fato frequente e comum pelo qual todos os elementos da narrativa passam, sendo que nenhum permanece com uma identidade constante, nem mesmo *Omama*, o demiurgo” (Wittmann; Schaan, 2021, p. 198). Nestes territórios ontológicos jamais antes conhecidos, ele aprendeu a linguagem dos espíritos [cantos xamânicos ou *maximu*], a cartografia do invisível [os caminhos que conectam as esferas de existência] e o diagnóstico das doenças [causadas por agências hostis, como a *xawara*, e epidemias propagadas pelos colonizadores]. Ao regressar de sua jornada iniciática, *Yākoanari* tornou-se o primeiro

shapori [intermediário entre os humanos e além-humanos], bem como estabeleceu o método ritual que os xamãs yanomami rememoram até hoje.

A história de *Yākoanari* ilustra como a *yākoana* constitui um elemento indispensável na narrativa da criação, ao mesmo tempo que tece a trama das alteridades entre espécies na cosmopercepção dos yanomami (De Castro, 2006; Albert, 2016). O pó-sacramento inalado através de sopros em um tubo de palmeira permite a interação e o aprendizado com os seres além-humanos – espíritos, animais, vegetais, minerais, etc. –, os quais ontologicamente também são pessoas, sendo estas possuidoras de outras vestes corporais: “Com o auxílio da *yākoana*, xamãs experientes podem contemplar miríades deles dançando, irradiando cores vibrantes e entoando cantos jubilosos” (Herrera, 2018, p. 11, tradução nossa).³ *Yākoanari* utilizou o enteógeno para expulsar os males que ameaçavam seu povo, de maneira a antecipar o papel contemporâneo atribuído aos xamãs como guardiões do equilíbrio ecológico e cosmopolítico; além disso, ele fez com que seu uso ritual se transformasse em fonte de conhecimento, uma tecnologia epistemológica por meio da qual vem a ser possível incorporar a sabedoria dos *xapiri*:

Yākoanari é o nome do pai da *yākoana*. Sua imagem continua morando onde *Omama*, há muito tempo, deu de beber desse pó a seu filho, que foi o primeiro xamã. *Yākoanari* é um antepassado de verdade, um espírito muito poderoso. Nas palavras dos brancos, é o dono da *yākoana*. O poder de seu pó é tamanho que faz explodir na pessoa uma luz deslumbrante, que cega. Por isso, quando a pessoa não o conhece, ela é logo derrubada com muita força e despenca no chão. Fica se debatendo para todos os lados, com o ventre tomado de terror. Depois fica lá, na poeira, sem consciência, por bastante tempo. Foi o que aconteceu comigo na primeira vez. Mais tarde, porém, quando a pessoa se acostuma ao uso da *yākoana*, isso passa, e ela já não cai mais no chão gemendo e se contorcendo. Apesar da força intensa e repentina da *yākoana*, ela consegue ficar de pé e aí pode virar *xapiri* de verdade, dançando e cantando sem trégua (Kopenawa; Albert, 2015, p. 136-137).

A iniciação de *Yākoanari* estabeleceu um modelo pedagógico baseado no princípio da “resistência transformadora”, por meio da qual o neófito aprende a suportar náuseas, terror e solidão – sinais de que a *yākoana* está “matando sua carne antiga” –, para que este possa renascer como *shatori*, isto é, um guardião das chaves vegetais que abrem e fecham as portas entre os mundos: “Kopenawa deve fazer um pacto diplomático com ela porque são as plantas, sobretudo, as necessárias mediadoras entre os corpos e os *xapiri*, os espíritos de tudo que

³ “With the aid of *yakoana* trained shamans can see myriads of them dancing, shining their radiant colors and singing joyous songs” (Herrera, 2018, p. 11).

existe no tempo real, visível ou invisível” (Billi, 2022, p. 3, tradução nossa).⁴ Além disso, cada geração de xamãs recebe dos *xapiripé* cantos novos – melodias que atualizam o conhecimento ancestral para enfrentar as ameaças emergentes [como as patologias do “povo da mercadoria”], as quais incluem a doença do minério [*Pooxiki*] e a fumaça do metal [*Boobè wakèshi*] (De Castro, 2015; Lutaif; Modernell, 2022). O surgimento da *yākoana* e a jornada iniciática de *Yākoanari* não são tratados entre os yanomami como mitos, tampouco enquanto lendas ou narrativas folclóricas, mas como manifestos cosmoperceptivos que: [a] estabelecem um contraponto frente à ciência ocidental, ao afirmar que o conhecimento verdadeiro e justificado vem do diálogo com os espíritos; [b] recusam a ontologia monolítica, ao apresentar uma miríade de mundos onde perceber significa intercambiar com as agências invisíveis; e [c] ensinam que o poder xamânico não é domínio, mas serviço prestado pelas forças cósmicas para o aperfeiçoamento evolutivo dos humanos e além-humanos.

Desta feita, através de uma metodologia analítico-descritiva que integra apreciação fenomenológica, ação participativa, revisão bibliográfica, leitura hiperfocada, abordagem hermenêutica, diálogos interculturais, pensamento crítico e escrita criativa, nós pretendemos: [a] pensar a *yākoana* como um veículo epistêmico, o qual permite ao xamã ter acesso a realidades extraordinárias; [b] evidenciar como o conhecimento obtido na iniciação xamânica ultrapassa a empiria materialista, ao ter por lastro uma interação com entidades além-humanas; e [c] justificar a importância filosófica do fenômeno enteogênico de descorporificação parcial, o qual possibilita a experimentação da multiplicidade do ser em uma temporalidade não-linear.

Como resultado da presente investigação, nós idealizamos demonstrar em que medida a sabedoria enteogênica de Davi Kopenawa interroga os fundamentos da racionalidade ocidental, ao acenar para uma pluralidade ontológica, uma cosmopercepção fenomenológica e uma ancestralidade epistemológica, as quais encontram na *yākoana* o fio-condutor de um projeto filosófico sem precedentes na história das ideias. A título de conclusão, com o presente trabalho, nós temos por meta elucidar a profundidade das ontologias, das fenomenologias e das epistemologias emergentes nas palavras do xamã

⁴ “Kopenawa debe hacer un pacto diplomático con ella porque son las plantas, sobre todo, las necesarias mediadoras entre los cuerpos y los xapiri, los espíritus de todo lo que existe en tiempo real, visible o invisible” (Billi, 2022, p. 3).

yanomami, desde um diálogo estabelecido com os estudos contra-coloniais, psicodélicos e filosóficos.

Ontologias, Fenomenologias e Epistemologias nas Palavras de um Xamã Yanomami

Davi Kopenawa realiza uma ruptura epistêmica radical com o paradigma ocidental de cognição baseado na visualidade estática e na materialidade inerte dos livros, para afirmar uma ontologia relacional onde a sabedoria emerge da incorporação do cosmos através da *yäkoana* (Albert, 2016; Dorrico, 2018). A experiência com o enteógeno apresenta uma fenomenologia espectral, onde “ver de verdade” implica uma dissolução das fronteiras entre participação e percepção, observador e observado, cultura e natureza, matéria e energia, humano e além-humano: “é ao “morrer” sob o efeito da droga alucinógena *yäkoana* que os xamãs são capazes não apenas de ver os espíritos, mas de ver como os espíritos: ver, justamente, os humanos como espectros” (De Castro, 2006, p. 330). A receptividade do sopro de vida dos ancestrais canalizado através da palmeira *horoma* não é metáfora, alegoria, nem parábola, mas uma tecnologia epistêmica por meio da qual o ato de conhecer se realiza através de transformações corporais e mentais, as quais permitem o habitar e o pensar em outras possibilidades ontológicas (Kopenawa; Albert, 2015; Lutaif; Modernell, 2022). A transmissão do conhecimento xamânico descrita por Kopenawa contesta, assim, os sustentáculos da epistemologia moderna ao estabelecer um regime de saber baseado na presença ativa dos espíritos, na recepção e não na extração do aprendizado, bem como na expansão multidimensional de um pensamento contra-colonial. Nas palavras do xamã yanomami:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yäkoana* que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções. Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76).

O repasse do alento dos espíritos descrito por Kopenawa constitui, por uma linha de interpretação decolonial, um contra-regime de produção de verdade que desestabiliza os alicerces da razão colonizadora (De Sousa; Duboc, 2021; Silva, 2024). Enquanto a educação moderna se baseia na acumulação individualizada de saberes objetificados, o processo iniciático dos yanomami opera por dispersão e multiplicação em todas as dimensões do aprendizado, tal qual um fractal: “ao “morrer sob o efeito da *yākoana*” e “virar outro”, o xamã entra em um devir-*xapiri*, que é a atualização de forças virtuais implicadas por uma multiplicidade de multiplicidades (“multiplicidade infinita”)” (De Oliveira, 2019, p. 101). Esta epistemologia ancestral apresenta um lampejo de resistência ao etnocídio colonial, pois mantém viva uma forma de sabedoria que não pode ser capturada pelos regimes disciplinares do ocidente – o conhecimento como fluxo relacional e não enquanto objeto estático (De Castro, 2006; De Freitas *et al.*, 2024). A imagem do pensamento que se expande multidimensionalmente desafia não apenas a linearidade temporal do progresso eurocentrado, mas a própria geometria euclidiana que fundamenta o racionalismo cartesiano, ao propor em seu lugar uma topologia do ser, onde um saber verdadeiro e justificado é sempre perspectivístico e multi-situado nas redes de alteridade que conectam humanos, além-humanos e ecossistemas. Nesta perspectiva, a *yākoana* vem à luz não como sendo um enteógeno pensado em um sentido ocidental, mas enquanto tecnologia de descolonização do real, um *pharmakon* que simultaneamente dispersa as nuvens de mentiras da racionalidade colonizada e sana a cisão entre cultura e natureza imposta pela modernidade.

A descrição de Kopenawa sobre a experiência com a *yākoana* evidencia uma ontologia plural, onde a consagração do enteógeno não produz meras alucinações, mas efetua uma transfiguração fenomenológica do xamã em “fantasma” – estado liminar que desestabiliza as concepções ocidentais de vida/morte, ser/não-ser (Kangussu, 2019; Wittmann; Schaan, 2021). Este processo de “mortificação temporária” configura uma fenomenologia espectral, onde os *xapiri* não são objetos da experiência, mas forças constituintes da própria interioridade do iniciado, o qual se torna “habitação dos espíritos” em um movimento transfigurativo que inverte as lógicas modernas de ser no mundo: “O conceito de *xapiripē*, menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano” (De Castro, 2006, p. 321). A imagem dos *xapiripē* “a se alimentarem através de nós” sugere uma epistemologia

da antropofagia, onde conhecer vem a ser como um ato de canibalismo que dissolve a individualidade do sujeito cognoscente, ao estabelecer o corpo como território de trânsito e negociação com agentes além-humanos (Albert, 2016; Billi, 2022). A preparação bélica dos *xapiri* por meio da dança, com seus instrumentos de combate, machados, facões, lanças e flechas, desvela ainda uma dimensão cosmopolítica desta ontologia, onde o saber não constitui um simples ato de contemplação, mas estratégia de armamento contra “forças maléficas” – o que inclui, em um contexto decolonial, o enfrentamento às violências epistêmicas do projeto moderno:

Quando bebemos *yākoana*, seu poder cai em nós com força, bate de repente na nuca. Então, morremos e logo viramos fantasmas. Enquanto isso, os espíritos se alimentam de seu pó através de nós que somos seus pais. Depois, se aproximam devagar, cantando e dançando nos espelhos, descendo de suas casas presas no peito do céu. Neles se movem com ânimo, sem tocar jamais o nosso chão, cobertos de enfeites de penas e brandindo seus facões, machados e flechas, prontos para combater os seres maléficos. Das alturas, avistam ao longe toda a floresta e nos avisam dos males que nos ameaçam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 120).

A fenomenologia da experiência com a *yākoana* descrita por Kopenawa desafia os paradigmas ocidentais da percepção, pois apresenta uma corporeidade que se desmaterializa para em seguida tornar-se campo da agência pluriontológica, ou seja, um espelho epistemológico onde a verdade se dá enquanto jogo de superfícies reflexivas e vibráteis (Herrera, 2018; Silva, 2024). A transfiguração do xamã em fantasma não aparece nos debates clássicos do estudo dos fenômenos e, por esse motivo, manifesta uma inversão fenomenológica que desestabiliza a noção moderna de independência do indivíduo cognoscente, a qual se fundamenta em representações mentais, sendo estas últimas destituídas de conexões com entidades além-humanas: “Tal não-iconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos: eles são imagens não-representacionais, representantes que não são representações” (De Castro, 2006, p. 325). Ao contrário da epistemologia do ocidente que se baseia no conceito de “distância crítica”, o saber yanomami emerge de um devir corporal e por si mesmo irrestrito, quer dizer: a morte temporária do eu racional vem a ser condição necessária para acessar o conhecimento primordial dos *xapiri*. Esta sabedoria panorâmica, que supera a falsa dicotomia entre universal e particular, entre observador e observado, longe de reproduzir o “olhar de Deus” da ciência eurocentrada, sempre detém um caráter mediado e corporificado, dependente da relação simbiótica entre o xamã e os espíritos (Kopenawa; Albert, 2015; De Freitas *et al*, 2024). Este

multinaturalismo constitui um contra-dispositivo ontológico em face do panoptismo ocidental, ao substituir a primazia da dualidade por uma sinestesia ritual onde ser é performance beligerante e conhecer é nutrição recíproca. Na passagem destacada acima, Kopenawa não descreve apenas um rito tradicional do povo yanomami, mas apresenta uma perspectiva filosófica da percepção e da verdade, onde aprender significa participar ativamente de uma rede de agentes tanto humanos quanto além-humanos, os quais estão em um constante estado de alerta bélico contra as ameaças ao equilíbrio cósmico – uma postura que integra, sem a menor sombra de dúvida, a prontidão combativa diante dos malefícios decorrentes da colonialidade.

O pensamento de Kopenawa desvela uma ontologia do conhecimento que põe em xeque os paradigmas ocidentais de transmissão epistemológica, os quais se alicerçam no excepcionalismo humano, ou seja, na ideia antropocêntrica de que o *homo sapiens* vem a ser a única forma de vida “metafisicamente especial” (De Oliveira, 2019; De Sousa; Duboc, 2021). Enquanto a filosofia europeia privilegia a visão como sentido primordial do conhecer, o xamanismo yanomami estabelece uma epistemologia olfativa, onde o saber flui através da seiva vegetal transformada em pó e internalizada pelas vias nasais: “Desta maneira, o xamã detém através de uma expansão da consciência, o ingresso a uma plataforma transcendente de lucidez, onde um conhecimento pleno superior poderá lhe ser repassado indefinidamente” (Rocha, 2017, p. 14). Esta via de absorção dos saberes ancestrais manifesta uma legítima ecologia dos sentidos, onde a floresta não é cenário, mas agente ativo na formação cognitiva do *shapori*, sendo este o facilitador da conexão entre os *xapiri* e a humanidade. Nesse sentido, a *yākoana* atua como fio-condutor da comunicação com as entidades, ao permitir que os humanos acessem o regime semiótico dos espíritos – uma forma de diálogo interespecífico que desafia o antropocentrismo linguístico do pensamento ocidental (Herrera, 2018; Sales, 2024). O processo descrito a seguir configura uma fenomenologia espectral, onde os corpos viventes vêm a ser transformados em interfaces porosas entre os mundos subterrâneos, terrestres e supraterrenos, um acontecimento que desestabiliza as noções modernas de individualidade:

Não nos tomamos xamãs comendo carne de caça ou plantas das nossas roças, e sim graças às árvores da floresta. É o pó de *yākoana*, tirado da seiva das árvores *yākoana hi*, que faz com que as palavras dos espíritos se revelem e se propaguem ao longe. A gente comum é surda a elas mas, quando nos tornamos xamãs, podemos ouvi-las com clareza. A *yākoana*, como eu disse, é o alimento dos *xapiri*. Eles a chamam

raxa yawari u, o mingau de pupunha da gente das águas. Bebem-na sem descanso, com avidez. Assim que sua força aumenta, eles a absorvem através do seu pai, o xamã, pois a *yākoana* penetra nele pelo nariz, que é a entrada de sua casa de espíritos. Então, são muitos os *xapiri* a alimentar-se dela. Por isso o xamã não desaba no chão. Ao beber *yākoana*, ele só entra em estado de fantasma e seus espíritos, uma vez satisfeitos, descem em seus espelhos, alastrando por toda parte o cheiro suave de suas pinturas de urucum (Kopenawa; Albert, 2015, p. 136).

A descrição da relação alimentar entre *xapiri* e xamãs faz emergir, também, uma epistemologia da reciprocidade nutritiva que contraria a lógica unidirecional do consumo moderno. Enquanto a modernidade construiu um sujeito cognoscente sem corpo próprio – para quem o existir se rebaixa ao pensar –, o conhecimento xamânico vem ao mundo precisamente desde um estado de despersonalização controlada, onde a consciência corporal se expande ao se dissolver na luz da *yākoana* (De Castro, 2006; Kopenawa; Albert, 2015). Esta dinâmica entre dissolução sensível e expansão inteligível constitui uma forte característica das epistemologias ancestrais que compreendem a sabedoria enquanto fruto de um multinaturalismo ontológico: ““Beber” o pó de *yākoana* é fundamental para que uma pessoa se torne xamã. Quando o iniciado “bebe” esse pó, passa a ver os espíritos que lhes fazem sua dança de apresentação” (Lutaif; Modernell, 2022, p. 9). A imagem dos iniciados que conseguem ficar de pé para dançar com os espíritos sugere uma fenomenologia espectral – a corporalidade como ponto de manifestação e mediação entre forças cósmicas, longe da dicotomia cartesiana entre mente e matéria. Dessa maneira, o “estado de fantasma” induzido pelo enteógeno não representa uma fuga da realidade, mas antes o acesso a um plano de existência mais amplo e consistente, onde, a verdadeira agência reside nos laços de conectividade não-hierárquica entre os reinos da natureza (Wittmann; Schaan, 2021; Tible, 2024). O excerto supracolocado sugere, assim, que a iniciação no xamanismo yanomami não constitui um simples “rito de passagem”, mas antes uma pedagogia da percepção que reduza os sentidos para captar realidades extraordinárias. Neste horizonte hermenêutico, a *yākoana* não se reduz à condição de substância psicoativa, mas se amplia à posição de agente cosmopolítico e além-humano que media as alianças vitais para a sobrevivência coletiva.

A análise de Kopenawa sobre os efeitos diferenciados da *yākoana* evidencia um conhecimento etnobotânico fundamentalmente distinto das perspectivas ocidentais sobre a farmacodinâmica dos vegetais psicoativos (Dorrico, 2018; Lutaif; Modernell, 2022). Na cosmopercepção do *shaporí*, os enteógenos são abordados enquanto elementos de uma farmacopeia divina, inseridos em uma ontologia da transfiguração onde as plantas do saber

são seres inteligentes dotados de intencionalidade e poder relacional, quer dizer, além-humanos detentores de atributos humanísticos: “Cada categoria, em seu modo de existência, possui uma humanidade própria, no entanto, não necessariamente universal e fixa em sua humanidade, podendo tomar a posição e perspectiva de não-humana” (Sales, 2024, p. 7). Entretanto, a multiplicidade de potências do enteógeno yanomami desvela uma intensidade ontológica que opera através de gradientes de força e temporalidade, ao confrontar as categorias farmacológicas do ocidente que tendem a homogeneizar a diversidade fenomenológica da flora ancestral através de fórmulas, cálculos, pesos, medidas e conjuntos hipotéticos (Wittmann; Schaan, 2021; Billi, 2022). A distinção entre as variedades de *yākoana* também demonstra uma sofisticada ecologia do sagrado, onde as árvores, arbustos e ervas da floresta não são meras fontes de princípios ativos, mas entidades com agência interespecífica, potencialidade epistêmica e corporalidade própria:

O poder da *yākoana* é forte e dura muito tempo. Apesar de ser menos luminoso e violento do que o do pó de *paara*, tirado das sementes chatas da árvore *paara hi*, que os *Xamári* usam. Existem várias *yākoana*. Dentre elas, é o pó de *yākoana haare* o mais poderoso. Se alguém a beber sem cautela, a imagem dessa *yākoana* atingirá seu crânio com um violento golpe de machado e o jogará no chão. Desmaiará logo, e não voltará a si tão cedo, sobretudo se for misturada com pó de *paara*! Logo depois de beber *yākoana*, os *xapiri* se apoderam da imagem de seu pai, o xamã, e levam-na consigo para longe em seus voos, enquanto a pele dele fica estirada no chão. Por mais que as distâncias pareçam ser longas a nossos olhos de fantasma, não o são de modo algum para os espíritos, que são muito ligeiros. Quando descem a nós, mal temos tempo de escutar um zumbido e eles já pegaram nossa imagem, para perdê-la muito longe dali (Kopenawa; Albert, 2015, p. 136).

A dinâmica espacial descrita no trecho acima – onde imensas distâncias são transpostas instantaneamente pelos *xapiri* – desvela uma topologia não-euclidiana do reino dos espíritos: fato que contrasta as geometrias sólidas da razão colonial. A descrição da intensidade explosiva da *yākoana haare* apresenta uma fenomenologia da descorporificação, na qual o desconforto físico não é efeito colateral, mas via de acesso ao conhecimento possuído pelas entidades mestras (De Castro, 2006; Rocha, 2017). Esta pedagogia da escola de guerra da vida pode ser contrastada com os ideais ocidentais de conforto cognitivo, ao posicionar o corpo como campo de batalha ontológica onde a dissolução do eu precede a reconstrução do aspirante à sabedoria: “Esse processo de formação é transmitido intergeracionalmente, caminhando na contracorrente do modelo de educação ocidental, pois não visa a produção de

identidades fixas ancoradas na domesticação e na anulação das potências do corpo” (Silva, 2024, p. 16). A compressão yanomami do espaço e do tempo tipifica, também, uma ontologia da mobilidade cósmica, na qual tanto a temporalidade quanto a espacialidade não são estáticas, mas produtos de relações estabelecidas entre o ser e o devir. A sonoridade que precede o rapto da imagem do xamã pelos além-humanos constitui um marcador acústico de transição entre mundos, ao sugerir que a audição, mais que a visão, vem a ser um sentido privilegiado nestes momentos liminares, o qual contesta a primazia visual que fundamenta a epistemologia ocidental (De Castro, 2006; Albert, 2016). O recorte em perspectiva sublinha ainda que a iniciação xamânica se realiza através da dissociação temporária do indivíduo cognoscente para permitir o surgimento de uma cosmopercepção enteogênica. Nesse entendimento, a *yākoana* não vem a ser simplesmente um meio de acesso a outras realidades, mas uma tecnologia de descolonização do aparato perceptivo que desaloja o ser humano de qualquer posição central e fixa no cosmos.

A descrição da dificuldade enfrentada por Kopenawa ao tentar estabelecer contato com os *xapiri* através da *yākoana* mostra o efeito pedagógico da serenidade na jornada iniciática, uma espera entusiasmada que na verdade atua como antídoto às expectativas ocidentais de imediatismo epistemológico (De Oliveira, 2019; Silva, 2024). O desconforto físico por vezes intenso e o enfraquecimento progressivo do corpo, testes para a força de vontade do aspirante a xamã, podem ser compreendidos enquanto processos de uma fenomenologia da desconstituição do sujeito, onde a dissolução das certezas somáticas precede a reconstituição da corporalidade como interface da agência cósmica: “A expressão “entrar em estado de fantasma” (*poremuu*) refere-se aqui a estados alterados de consciência, provocados pelos alucinógenos e pelos sonhos, durante os quais a imagem corpórea e sua essência vital são afetadas e deslocadas” (Kangussu, 2019, 45). Esta dinâmica de desmontagem ontológica confronta os modelos ocidentais de aprendizagem, uma vez que substitui a lógica da acumulação por uma apreciação apenas das coisas que estão à mão: vivência na qual o conhecimento emerge paradoxalmente a partir da perda temporária de certas capacidades sensoriais e cognitivas, para que outros potenciais de sensibilidade e inteligibilidade sejam encontrados (Dorrico, 2018; De Sousa; Dubic, 2021). A ausência inicial de visões no ritual enteogênico não indica falha, mas sim a necessidade de um desaprendizado corporal, acompanhado por um esvaziamento cognitivo que constitui a condição prévia para o

surgimento de novos regimes de percepção. A pouca velocidade precedente à manifestação dos *xapiripé* revela assim que, nas epistemologias yanomami, o acesso ao saber não é um direito imediato, mas um mérito negociado com entidades além-humanas, as quais exigem provas de respeitabilidade, paciência e compromisso:

Tomava *yākoana* sem parar, mas não via nada. Isso costuma acontecer, mas eu não sabia. Quando se começa a beber *yākoana*, de fato, não se vê nada. A cabeça dói muito e o pensamento continua fechado. A pessoa vai enfraquecendo cada vez mais e desmaia o tempo todo. Só isso. Os *xapiro* não se revelam de imediato a quem bebe *yākoana* pela primeira vez e, se a pessoa não for vigilante, fica por isso mesmo. Os espíritos começam a fazer sua dança de apresentação só depois de terem estendido o iniciando sobre seus espelhos. De modo que é preciso passar várias noites em estado de fantasma e ficar muito fraco antes de os *xapiro* se manifestarem (Kopenawa; Albert, 2015, p. 145).

O processo iniciático acima descrito por Kopenawa estabelece ainda uma ontologia da mediação especular, profundamente distinta dos modelos reflexivos e calculadores que circunscrevem o pensamento nas culturas ocidentais (Sztutman, 2009; Sales, 2024). A imagem do xamã estendido sobre os espelhos dos *xapiro* configura uma manifestação fenomenológica de inversão, onde a superfície reflexiva vem a ser compreendida não como dispositivo de auto-reconhecimento, mas como portal para a conectividade interespecífica: “São os espíritos das árvores *paara* (o pó delas), o espírito pai da *yākoana* e os espíritos da floresta *urinihari* que levam não apenas a imagem, mas também a respiração do xamã para depositá-las em seus “espelhos”” (Billi, 2022, p. 3, tradução nossa).⁵ Esta fase intermediária de suspensão espectral apresenta uma concepção do saber como dom da alteridade – os espíritos só se manifestam quando o iniciado atinge um estado de completa abertura ontológica, o que acaba por desconstruir o ideal iluminista de um sujeito independente da natureza diante dos atos da cognição (De Oliveira, 2018; Wittmann; Schaan, 2021). A dança de apresentação tardia dos *xapiripé* sugere ainda uma ritualização da temporalidade cognitiva, onde, em contraste com a aceleração capitalista do aprendizado, a verdadeira sabedoria emerge de uma relação desprendida, paciente e não-instrumental com o tempo. A passagem acima constitui, assim, não apenas um relato de interesse filosófico, mas uma crítica contra-colonial aos regimes contemporâneos de produção e validação do saber, a qual sugere

⁵ “Son los espíritus de los árboles *paara* (su polvo), el espíritu padre de la *yākoana* y los espíritus de la foresta *urihinari* los que llevan no solo la imagen sino también la respiración del chamán para depositarla en sus “espejos”” (Billi, 2022, p. 3).

uma epistemologia da iniciação que valoriza a espera, a serenidade e o desprendimento como etapas necessárias para o acesso a formas não-hegemônicas de conhecimento.

A iniciação como concebida por Kopenawa articula uma metafísica da experimentação corporal como via extraordinária para o acesso cognitivo, ao confrontar, em termos totais, os paradigmas ocidentais de produção de sentido e verdade (Dorrico, 2018; Lutaif; Modernell, 2022). A progressão temporal da iniciação marcada por dias não diz respeito a uma linearidade cronológica, mas antes caracteriza uma temporalidade alquímica onde cada etapa do esgotamento físico corresponde a um estágio de transmutação ontológica, através da qual o iniciado deixa de ser um para se tornar outro: ““tornar-se outro” refere-se à perda de identidade tanto em um sentido positivo quanto negativo. Em seu uso mais frequente nas narrativas, designa o processo de iniciação xamânica que requer uma transformação espiritual e corporal” (Souza; Duboc, 2021, p. 895, tradução nossa).⁶ Esta fenomenologia da decomposição controlada do eu entra em ressonância com a noção de “morte do ego” nas tradições místicas, mas com uma diferença fundamental: aqui, a dissolução do sujeito não visa necessariamente a união com o divino, do qual não está separado, mas a constituição de um *sensorium* ecológico capaz de perceber as agências além-humanas como interlocutoras epistêmicas (Albert, 2016; De Freitas *et al*, 2025). A luz resplandecente da *yākoana*, que surge com o fechamento dos olhos sensíveis, apresenta uma epistemologia da percepção extrassensível, onde ver vem a ser muito mais participar de um campo aberto de relações do que observar com neutralidade os objetos presentes em uma clausura fenomenológica:

No primeiro dia, a pessoa não vê nada mesmo. No dia seguinte, já não é capaz de distinguir o dia da noite, nem de dormir. No outro dia, vai ficando cada vez mais fraca. Mais um dia e, finalmente, os *xapiri* começam a aparecer. O iniciando não sente mais fome nem sede. Não sabe mais o que é dor nem sono. Os espíritos da *yākoana* devoraram sua carne e seus olhos morrem. Nesse momento que começa a ver despontar uma claridade imensa e ofuscante. Distingue-se a tropa dos *xapiri* que cantam vindo em nossa direção. Chamados pelos xamãs mais velhos, dos confins do céu, eles se aproximam de nós devagar, dançando em seus caminhos luminosos. Os que vêm à frente, ainda poucos, vão chamando os demais por onde passam. Vão se juntando assim, aos poucos, até formarem uma multidão barulhenta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 145-146).

A aparição progressiva dos *xapiri* – primeiro no isolamento e depois na multidão – acena para uma ontologia relacional do conhecimento, onde o saber não reside no indivíduo, mas

⁶ ““becoming other”” is used to refer to the loss of identity in both, a positive, and a negative manner. In its most common use in his narratives, it refers to the process of shamanic initiation in which a spiritual and bodily transformation needs to occur (Souza; Duboc, 2021, p. 895).

emerge das redes de sociabilidade cósmica que conectam os corpos físicos às entidades metafísicas (De Castro, 2006; Albert, 2016). As veredas iluminadas por onde dançam os espíritos constituem uma geografia do aprendizado, a qual diverge completamente da espacialidade estática das instituições educativas do ocidente e abrem outros horizontes cognitivos: “Ao dançarem para os xamãs, os *xapiri* expandem seus pensamentos, transmitem sabedoria e indicam outra via de pesquisa: não as das “peles de árvores” (livros), mas o ouvir da mata e dos cantos” (Tible, 2024, p. 5). O chamado dos espíritos realizado pelos anciões, desde as fronteiras do firmamento aos confins da terra, estabelece uma pedagogia intergeracional determinada pela descentralização, onde os mestres humanos atuam como mediadores de saberes que ultrapassam, em muito, a sua individualidade (De Oliveira, 2019; Sales, 2024). O caráter coletivo e gradual da aparição dos *xapiripé* sugere ainda que, na epistemologia yanomami, o conhecimento válido vem a ser sempre verificação comunitária – uma crítica implícita ao antropocentrismo metodológico e ao individualismo das ciências modernas. O recorte em análise constitui, dessa maneira, não apenas uma narrativa que desvela um fragmento do grande mistério, mas uma perspectiva contra-colonial da aprendizagem enquanto prática cosmopolítica, onde conhecer significa atuar participativamente da constituição e manutenção das redes de alteridade que sustentam o mundo.

A narrativa de Kopenawa sobre seu primeiro encontro com os *xapiri* transparece uma ontologia da superação do medo que, ao confrontar as perspectivas ocidentais de aprendizagem como processo seguro e confortável, atua como portal epistemológico para os campos liminares do saber (Rocha, 2017; Silva, 2024). A transfiguração da paisagem natural proporcionada pela *yākoana* configura uma fenomenologia que envolve assombro e admiração, onde a percepção do espaço ontológico não se limita à humanidade, mas parte de relações dinâmicas que vêm a ser reconfiguradas pela interatuação com os espíritos antigos e seres da floresta: “O mundo dentro da floresta é povoadinho de seres diversos, bichos, espíritos, artefatos, que têm papel ativo não somente na origem do mundo, como também no tipo de mundo de que se está falando” (Flores, 2018, p. 88). O estado de pavor descrito não vem a ser uma simples reação emocional, mas condição indispensável para o desmoronamento do sujeito colonizado e seu renascimento como xamã. A explosão ofuscante subsequente à consagração do enteógeno aponta para uma epistemologia da luz natural, mais uma vez

diametralmente oposta ao racionalismo cartesiano (De Castro, 2006; Albert, 2016): aqui, a verdade não vem a ser alcançada através de uma dúvida metódica, mas irrompe como evento desterritorializante que reorganiza completamente os quadros de referência dos iniciados nos mistérios yanomami. A visão panorâmica que emerge da jornada enteogênica não constitui uma perspectiva neutra, mas um conhecimento multi-situado, onde a objetividade do olhar está no vislumbre de uma interespecífica e onerosa experimentação fenomenológica:

Foi assim que aconteceu comigo, e fiquei apavorado, porque nunca tinha visto nada igual. Os sonhos que tinha desde pequeno eram pouca coisa comparados àquilo! Quando vi pela primeira vez os *xapiri* descendendo para mim, aí sim, entendi o que é medo! O que comecei a ver, antes de distingui-los com nitidez, era de fato aterrorizante. Primeiro, a floresta se transformou num imenso vazio que ficava rodopiando em torno de mim. Depois, de repente, a luz explodiu num estrondo. E tudo ficou impregnado de uma claridade ofuscante. Eu só via a terra e o céu de muito longe, semeados de penugem branca cintilante. Essas pequenas penas luminosas cobriam tudo, flutuando leves no ar. Não havia mais sombra em lugar algum. Eu via tudo de cima, de uma altura assustadora. Então compreendi que estava começando a me tornar outro de verdade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 146).

O momento de reconhecimento onde o xamã comprehende que começa a se tornar outro, também marca uma virada epistêmico-ontológica onde a aprendizagem não meramente “acrescenta informações” ao iniciado, mas antes o transforma em uma outra categoria de ser – um *shaporí* (De Castro, 2006; Wittmann; Schaan, 2021). A ausência total de sombras na manifestação enteogênica sugere uma epistemologia da imanência absoluta que recusa as distinções modernas entre essência e aparência. A transcendência, nesse caso, não acontece para fora do devir ao encontro do uno, mas para dentro do ser em direção do múltiplo. A passagem precedente evidencia um limiar territorial onde se desfaz a ficção ocidental de uma identidade estável para dar lugar a um vir-a-ser-espírito, um movimento fenomenológico por meio do qual a pessoa humana se transforma em entidade além-humana: “Quando, com recurso à *yākoana*, entram “em estado de fantasma”, os xamãs tornam-se outro e podem contemplar a dança e ouvir a música dos espíritos, os *xapiri*, das quais extraem grande prazer e conhecimento” (Kangussu, 2019, p. 45). As penas iluminadas de pássaros da floresta que cobrem uniformemente tudo o que existe constituem a materialidade cosmoperceptiva dos yanomami, na qual, em um sentido inverso dos modelos europeus, o real não vem a ser mediado por categorias abstratas, mas se apresenta de forma direta como superfície vibrátil de relações interespecíficas (Albert, 2016; Lutaif; Modernell, 2022). A altitude admirável desde a qual as mirações da *yākoana* são contempladas pelo *shaporí* não indica dominação

perspectivística nem hierarquia perceptual, pois este último não controla o campo visual, sendo antes absorvido por ele. Por conseguinte, o recorte supracitado não apenas constitui uma narrativa autobiográfica de Kopenawa, mas uma concepção da existência enquanto fenômeno cosmogônico, onde conhecer vem a ser atuar proativamente na contínua reconstituição do pluriverso, ao abrir, desse modo, um horizonte contra-colonial frente aos paradigmas da modernidade.

Conclusão: Cosmopercepção Enteogênica e Perspectivismo Xamanístico

A descrição detalhada feita por Davi Kopenawa e Bruce Albert da experiência com a *yākoana* em *A Queda do Céu* traz consigo um conhecimento que desestabiliza o tripé da epistemologia ocidental, a saber, a primazia da visão como sentido cognitivo, a dicotomia sujeito-objeto como estrutura básica do conhecer e a individualização da atividade de aprendizagem (De Castro, 2006; Albert, 2016). Em seu lugar, Kopenawa propõe uma sabedoria relacional baseada na interatividade com o cosmos, onde os processos cognitivos emergem desde a metamorfose-do-eu-em-outro, de uma transformação ontológica do corpo em interface para o diálogo com agentes além-humanos: “Ninguém se surpreenderá, portanto, em última análise, que a um cosmopolitismo ontológico de perspectivas humanas e não-humanas tão estreitamente entrelaçadas corresponda um poliglotismo «*humanimal*» de igual complexidade” (Albert, 2016, p. 99, tradução nossa).⁷ O pensamento yanomami apresenta um marco teórico para os filósofos psicodélicos que exige uma reavaliação das ciências cognitivas da contemporaneidade. A análise desenvolvida evidencia que a *yākoana* atua como veículo da transfiguração ontológica, ao conferir acesso à compreensão de horizontes que desafiam as categorias fundamentais da filosofia eurocentrada, como tempo, espaço, identidade e materialidade (De Freitas, 2023; Lutaif; Modernell, 2023). Não se trata aqui de um estado alucinatório induzido por substâncias que expandem a consciência, mas sim de uma reorganização completa do aparato perceptivo-cognitivo que permite ao xamã tanto ser quanto estar, ainda que temporariamente, em outras esferas de realidade, como aquelas dos espíritos, das plantas e dos animais:

⁷ “Nul ne s'étonnera donc, au bout du compte, qu'à un cosmopolitisme ontologique aux points de vue humain et non humain si étroitement entrelacés corresponde un polyglottisme «*humanimal*» d'une égale complexité” (Albert, 2016, p. 99).

Mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! Depois, na junção das duas partes de meu corpo recolado, puseram um largo cinturão de penas multicoloridas de pássaros *heima si* e *wisawisama si*. Também tocaram minhas entradas por vísceras de espíritos, menores e de um branco deslumbrante, enroladas com delicadeza e cobertas de penugem luminosa. Depois substituíram minha língua pela que tinham consertado, e fixaram em minha boca dentes tão belos quanto os deles, coloridos como a plumagem dos pássaros *sei si*. Também tocaram minha garganta por um tubo, que chamamos *purenaki*, para eu poder aprender a cantar seus cantos e a falar com clareza. Esse tubo é a laringe dos espíritos. É dele que vem o sopro de suas vozes. É uma porta pela qual nossas palavras podem sair belas e direitas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 155).

A descorporificação parcial experimentada durante a iniciação xamânica – quando o aspirante à sabedoria se torna “fantasma” enquanto seu corpo permanece inerte – contraria as concepções modernas de subjetividade e identidade pessoal (Flores, 2018; De Oliveira, 2019). Em outras palavras, ao invés de um sujeito que observa objetos a partir de uma posição estável, ou seja, apenas desde um ângulo de visão humano, temos aqui uma consciência que se dissolve para participar ativamente do campo perceptivo que constitui o limiar interespécifico: “A ontologia que nos é apresentada na obra é relacional e pertence a uma matriz extraoccidental, posto que nasce e se desenvolve com a floresta e com a tradição ancestral concernente à etnia” (Dorrico, 2018, p. 63). Esta fenomenologia espectral da multiplicidade do ser, onde o eu fragmenta a si mesmo para habitar diferentes planos de existência, apresenta afinidades eletivas com as filosofias contemporâneas da diferença, sem o risco de ser reduzida ao abstracionismo teórico, sendo uma experiência vivida e ritualmente coordenada (De Castro, 2006; De Freitas, 2023). Esta cosmopercepção enteogênica delineia um panorama para pesquisas revolucionárias que poderiam redefinir nossa compreensão ontológica, fenomenológica e epistemológica, pois a manifestação do sentido e verdade do ser através do sopro de vida dos antepassados indica que o conhecimento obtido por meio das práticas sacramentais com a *yākoana* não se reduz a uma simples representação mental, mas se estende a uma visceral incorporação de saberes ancestrais.

A sabedoria obtida através da *yākoana* ultrapassa os limites da empiria materialista, pois tem como lastro uma interação direta com entidades que os yanomami reconhecem como reais – os *xapiripē* (Kopenawa; Albert, 2015; Lutaif; Modernell, 2022). Apenas através das práticas xamânicas vem a ser possível aprender com as plantas, animais e habitantes

espirituais da floresta sagrada, os quais trazem para nós a sapiência necessária à continuidade da vida: “É o xamanismo – sempre apoiado na inalação da *yākoana*, esta substância que dá acesso ao invisível, a realidade suprassensível – que permite a interação dos homens com a terra-floresta” (Sztutman, 2009, p. 36). Esta ontologia multinaturalista, onde seres humanos e além-humanos participam igualmente da construção do saber, confronta em termos diretos o monopólio epistêmico da ciência ocidental, ao propor em seu lugar uma ecologia de saberes, isto é, uma quebra das hierarquias da cognição, a qual inclui perspectivas em geral marginalizadas no discurso tradicional da academia (Dorrico, 2018; De Freitas *et al*, 2024). O caráter horizontalmente relacional e situado deste ato cognitivo – onde conhecer significa sempre aprender-com-os-espíritos – apresenta um contraponto valioso às teorias individualistas do conhecimento que há séculos dominam a filosofia analítica:

Tudo aconteceu exatamente como eu contei até agora. Eu tinha acabado de tomar *yākoana* com um grande xamã, meu sogro, pela primeira vez. Os espíritos tinham me posto à prova antes mesmo de eu conhecê-los de verdade. Porém, apesar dos ferimentos dolorosos que me haviam infligido, eu continuava vivo. Meu sangue não tinha escoado e eu nem conseguia ver as feridas que tinham me obrigado a suportar! Então, assim que eles recompuseram as partes de meu corpo, meu pensamento começou a desabrochar de novo. Senti-me acordar, imerso no perfume forte da tinta de urucum com que me tinham pintado e na fragrância de suas plantas mágicas *yaro xi* e *aroari*. A tropa dos *xapiri* recém-chegados permanecia junto a mim, todos imóveis, no brilho de seus adornos magníficos. Tinham concluído sua dança de apresentação. Agora estavam ansiosos para construir uma casa nova na qual pudessem se instalar! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 155).

O relato de Kopenawa sobre sua iniciação xamânica traz à luz uma epistemologia da autotransformação, na qual o aprendizado não vem a ser adquirido através da acumulação livresca, mas vivido como processo de desconstrução e reconstrução ontológica – uma morte e renascimento simbólicos mediados pela *yākoana* (De Oliveira, 2019; Wittmann, Schaan, 2021). A experiência narrada, marcada pela superação física e mental, bem como pela posterior recomposição da matéria e do pensamento, sugere que as sabedorias enteogênicas operam através de uma confluência entre destruição e regeneração, onde a desterritorialização e o esgotamento não são meros acidentes, mas formas necessárias de acesso aos *xapiri*: “Durante as sessões em que os xamãs inalam o pó de *yākoana*, o estado de transe visual e auditivo no qual se encontram permite que os seus *xapiripé* “desçam” de suas casas e mostrem suas danças de apresentação” (Lutaif; Modernell, 2022, p. 8). A imagem dos espíritos como arquitetos de uma nova morada – sendo esta última situada no coração do

iniciado – abre caminho para investigações futuras sobre os conceitos yanomami de corporalidade e espaço cognitivo, os quais contrastam as noções ocidentais de subjetividade e objetividade, bem como para estudos comparativos entre a farmacopeia tradicional e seus correlatos neurofenomenológicos, ao examinar de que maneira as plantas mestras modulam distintos aspectos da experiência enteogênica (Albert, 2016; De Freitas, 2024). Ademais, a descrição da cerimônia como um rito que transfigura a materialidade em território de ocupação do imaterial merece análises aprofundadas, sendo estas posicionadas em alinhamento com as políticas decoloniais da cognição, ao questionar como as práticas originárias resistem às epistemologias dominantes e afirmam o corpo não somente enquanto propriedade individual, mas como horizonte relacional de negociação com o invisível. Essas linhas de pesquisa poderiam fertilizar tanto a filosofia da mente quanto os estudos contra-coloniais, ao propor outros paradigmas para entender a relação entre pluralidade ontológica, transformação pessoal e produção de saber.

A experiência yanomami com a *yākoana*, tal qual narrada por Davi Kopenawa, não apenas descreve um ritual indígena, mas apresenta um horizonte filosófico onde o conhecimento não se constitui como representação mental de um mundo objetivo, sendo então uma relação viva com os *xapiri*: entidades que são simultaneamente professores, aliados e expressões pensantes da própria floresta – as quais nos encontram antes que as encontremos e nos compreendem antes que as compreendamos: “os xamãs se (retro)alimentam (d)os *xapiri*(seres-imagem, ‘espíritos’) com seu “sopro de vida” [*pó de yākoana*] para que a fome não deixe-os furiosos, a ponto de derrubarem os alicerces do céu” (De Oliveira, 2019, p. 54). A descorporificação induzida pelo enteógeno, como constatamos, não corresponde a um simples estado alterado de consciência, mas a uma ontogênese cognitiva em que o iniciado se torna “genitor dos espíritos”, ao vir a ser ele mesmo uma entidade que foi além da sua própria humanidade para inverter as hierarquias tradicionais entre conhecedor e conhecido: ““Tornar-se outro” constitui um conceito fundamental na pedagogia do conflito desenvolvida por Kopenawa, articulando-se com estratégias decoloniais de reincorporação do corpo e marcação do não-marcado” (Souza; Duboc, 2021, p. 895, tradução nossa).⁸ A fenomenologia espectral do processo enteogênico – marcada pela entrega transformadora, pela reconstituição corporal e pela emergência de uma percepção panorâmica – sugere que a

⁸ ““Becoming other” is a key term in Kopenawa’s pedagogy of conflict and connects with the decolonial strategies of *bringing the body back and marking the unmarked* (Souza; Duboc, 2021, p. 895).

epistemologia contra-colonial deve partir não da simples crítica aos cânones ocidentais, mas do reconhecimento de que existem outros regimes de saber onde conhecer é, antes de tudo, morrer temporariamente para renascer como parte de uma rede cósmica de agentes humanos e além-humanos.

A cosmopercepção enteogênica de Kopenawa sobre a casa que os *xapiri* desejam construir no coração do xamã oferece uma imagem para entender o conhecimento como arquitetura viva, sempre inacabada, que nos convida a repensar não apenas o que sabemos, mas como coexistimos com o saber. Nesse sentido, o nosso estudo constatou que a consagração da *yākoana* pode desvelar um sofisticado método cognitivo, o qual integra dimensões etnofarmacológicas, fenomenológicas e ontológicas em um modelo coerente de sabedoria ancestral. A sacralização da natureza vivenciada pelo xamã transforma substâncias vegetais em veículos epistemológicos, enquanto a fenomenologia espectral mediada pelos *xapiri* apresenta formas extraordinárias de apreensão do sentido e verdade do ser. Em poucas palavras, a ontologia plural e o multinaturalismo interespecífico que subjazem às práticas do xamanismo yanomami, além de dissolverem os paradigmas dualistas do ocidente, podem abrir novos horizontes para o pensamento decolonial e as filosofias psicodélicas.

Referências

ALBERT, Bruce. La Forêt Polyglotte. In: KRAUSE, Bernie. *Le Grand Orchestre des Animaux*. Paris: Fondation Cartier, 2016.

BILLI, Noelia. La Caída del Cielo y la Diplomacia Vegetal. *La Furia Umana*, v. 43, n. 9. p. 1-6, 2022. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/236050>

DA SILVA, Maria do Socorro Beltrão. Concepção de Corpo no Perspectivismo Ameríndio: Contribuições para pensar a Formação do Sujeito da Educação. *Diálogos e Perspectivas Interventivas*, Serinha, v. 5, n. 2, p. 2-25, 2024. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/dialogos/article/view/206899>

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. A Floresta de Cristal: Notas sobre a Ontologia dos Espíritos Amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. O Recado da Mata. In: KOPENAWA; Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: Palavras de um Xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa; SHANENAWA, Markone Brandão da Silva; MAIA, Nathalia Cristina Medeiros. Enteogenia e Psicodelia: as Filosofias da Ancestralidade nas Revoluções Científicas. *Kalagatos - Philosophical Journal*, Fortaleza, v. 21, n. 2, p. 1-28, 2024. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/13187>

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa. Natural Philo-Theologies: Eco-Metaphysics in Traditional Shamanism and Entheogenic Religions. *Prisma - Revista de Filosofia*, Manaus, v. 6, n. 2, p. 146-162, 2024. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/prisma/article/view/15941>

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa; MAIA, Nathalia Cristina Medeiros; SHANENAWA, Markone Brandão da Silva; AMARINGO, Juan Vasquez; MARTINEZ, René Alvarado. Philopsychedelia beyond the West: the Decolonial Reflorescence of Psychedelic Philosophy. In: *Progress in Brain Research*, v. 296, pp. 1-27, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/bs.pbr.2025.07.001>

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa. Que é isto - a Filopsicodelia?: o Reflorescimento da Filosofia Psicodélica. *Princípios - Revista de Filosofia*, Natal, v. 30, n. 62, p. 159-200, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/31841>

DE OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza. *Xamanismo, ou, Devir Outro da Filosofia*: Ensaios de Recepção à Contra-colonialidade Filosófica e à Cosmopolítica Xamânica Imanentes em “A Queda do Céu”. 2019. 219 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://rima.ufrj.br/jspui/handle/20.500.14407/13501>

DE SOUSA, Lynn Mario Trindade Meneses.; DUBOC, Ana Paula Martinez. De-universalizing the Decolonial: between Parentheses and Falling Skies. *Gragoatá*, Niterói, v. 26, n. 56, p. 876-911, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/51599>

DORRICO, Julie. A. Queda do Céu e o Pluriverso Yanomami: Ancestralidade, Território e Educação. *Revista Opinião Filosófica*, v. 9, n. 2, p. 62-86, 2018. Disponível em: <https://www.opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/873>

FLORES, Andrea Bentes. Máquina Curupirá: Dispositivos de um Corpo em Criação na Fronteira entre o Xamanismo Amazônico e o Teatro. *Arteriais*, Belém, v. 4, n. 7, p. 86-95, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ppgarteres/article/view/6933>

HERRERA, Cesar Enrique Giraldo. Shamanic Microscopy: Cellular Souls, Microbial Spirits. *Anthropology of Consciousness*, v. 29, n. 1, p. 8-43, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anoc.12087>

KANGUSSU, Imaculada. A Dimensão Estética na Cultura Indígena. In: DAMIÃO, Carla Milani.; BRANDÃO, Caius. *Estéticas Indígenas*. Gioânia: Gráfica UFG, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

LUTAIF, Tamirez.; MODERNELL, Bárbara. O Uso Ritual do Pó da Yākoana entre os Yanomami: um Novo Olhar para as Interações Humano-Vegetais. *Ponto & Vírgula*, São Paulo, v. 31, p. 1-18, 2022. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/pontoevirgula/article/view/55989>

ROCHA, Melissa Etelvina Oliveira. O Contra-arquivo na Arte: o Poder Xamânico de uma Antropologia Reversa. *Palíndromo*, Florianópolis, v. 9, n. 18, p. 19-28, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/10488>

SALES, Ludimila dos Reis. O Conceito de Humanidade nas Filosofias Yanomami e Yepamahsã. *Anānsi - Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 14-36, 2024. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/17736>

SZTUTMAN, Renato. Natureza e Cultura: Versão Americanista - um Sobrevoo. *Revista Ponto Urbe*, São Carlos, v. 4, p. 22-39, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1468>

TIBLE, Jean. Morte-Vida: Espíritos e Espectros como Linhagem de Luta. *Revista Contemporânea*, São Carlos, v. 14, p. 1-17, 2024. Disponível em: <https://contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1367>

WITTMANN, Marcus Antonio Schifino; SCHAAAN, Eduardo Santos. Virar Outro: a Autoria em A Queda do Céu. *Organon*, Porto Alegre, v. 36, n. 72, p. 189-209, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/organon/article/view/116634>