

Karênhpo Apinajé é cultura cannábica ancestral: reflexões a partir de uma oficina “ready made” de introdução ao audiovisual com jovens da Aldeia Cipozal¹

Rafael de Almeida Ávila Lobo²
(UFES/Espírito Santo, Brasil)

Resumo: Este artigo analisa a relação sociocultural do povo indígena Apinajé (*Panhĩ*) com a *Karênhpo*, denominação nativa para a *Cannabis Sativa*. Habitantes do Território Indígena Apinajé, no estado do Tocantins, no “bico do papagaio”, os indígenas cultivam e utilizam a planta em sua cultura. Esta investigação é um desdobramento da oficina de introdução ao audiovisual, um projeto colaborativo executado em janeiro de 2026 na aldeia Cipozal para os jovens. Na oficina optei por trabalhar inspirado no conceito *ready made*, uma oportuna apropriação do movimento artístico Dadaísta (ELGER, 2005), o que resultou na produção coletiva de um documentário³ experimental. Busquei inspiração epistemológica na sociologia da fotografia e da imagem (MARTINS, 2008) e na sociologia do cinema (MENEZES, 2017) e, metodologicamente, na observação participante da tradição antropológica com meu diário de campo e registros audiovisuais. Também fiz uma investigação bibliográfica. Portanto, o trabalho com a oficina de audiovisual me abriu portas para a observação participante. Desse modo, o presente trabalho propõe documentar as práticas medicinais, rituais e sociais que envolvem a planta no território, além de discutir um pouco do processo do próprio documentário. Discuto que o uso da *Karênhpo* é regulado por normativas internas pacíficas e que a sua representação dentro do contexto étnico Apinajé possui valores e saberes em processo de incorporação na ancestralidade que, apesar do relativo apagamento histórico, oferece um contraponto empírico e ontológico à atual política de guerra às drogas que ainda caracteriza a realidade da maconha no Brasil.

Palavras-chave: Povo Apinajé; *Karênhpo*; Oficina *Ready Made*.

1. Introdução: da oficina de audiovisual “ready made” à observação participante

Conheci os Apinajé através do professor Silvano Barros, que é Secretário da Escola Indígena Tekator da Rede Estadual de Ensino do Tocantins, o qual conheci por meio das redes sociais no começo da pandemia de COVID-19. Fizemos amizade durante a observação participante que fazia em comunidades *online* de cultivadores domésticos de *Cannabis Sativa* no Facebook. Silvano integrava a Associação da Comunidade Akrôhti da Aldeia Cipozal, uma entidade sem

1 Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

2 Rafael de Almeida Ávila Lobo é professor efetivo de sociologia do IFES campus Guarapari, é mestre em sociologia política pela UENF, graduado e licenciado em Ciências Sociais pela UFES e atualmente doutorando do PGCS da UFES. Participa do grupo de pesquisa Data Kula Lab e atua também junto a coletivos culturais urbanos e indígenas. Email: raalobo.cso@gmail.com

3 Disponível em: <https://youtu.be/TEfUZA1Zjv8?si=oU67dRe9S5R-KpAp>

fins lucrativos voltada à defesa dos interesses da comunidade, localizada no Território Indígena Apinajé em Tocantinópolis/TO. Silvano me contou muitas coisas sobre este povo, seu trabalho junto a associação e, em especial, sobre a cultura da *Karêhnpó*. Dessa amizade surgiram parcerias na escrita de projetos e na captação de recursos para a Akrôhti⁴.

Em janeiro de 2026, a convite da comunidade, visitei a Aldeia Cipozal para ministrar uma oficina de introdução ao audiovisual com *smartphones*⁵. Esta ação integrou o projeto da Akrôhti chamado “*Documentar para educar: memória, tradição e saberes entre os Apinajé*”⁶. O objetivo principal era aprimorar as habilidades dos jovens no audiovisual para fins educativos, artísticos e culturais, fomentando o protagonismo da juventude no registro e na construção da própria cultura e memória com o uso das tecnologias digitais. A oficina teve influência do estilo *ready made*⁷ do movimento Dadaísta (ELGER, 2005). Além dos equipamentos custeados pelo projeto⁸, os jovens utilizaram seus próprios aparelhos para experimentarem *novas formas de fazer e/ou descobrir como se faz*, trabalhadas na oficina.

O *ready made*, proposta radical do movimento Dadaísta encabeçada por Marcel Duchamp, subverte a arte tradicional ao definir que a obra de arte é determinada pela intenção do artista e pelo seu contexto institucional, e não pela execução primorosa ou pela estética do belo clássico (ELGER, 2010). Vejo a inspiração *ready made* como “ser criativo com o que se tem à mão”, priorizando a imaginação e as intencionalidades criativas acima da obediência às técnicas e padrões. Com um gesto rápido e criativo de inverter um urinol e assiná-lo, Duchamp criou a obra dadaísta mais icônica deste movimento. A obra “A Fonte” (DUCHAMP, 1917) fatalmente não é a mais genial, mas é uma possível. Segundo Elger (2010), o “movimento” dadaísta surgiu na Europa no início do século XX e imortalizou ideias subversivas e contestatórias no campo da arte e da cultura, com desdobramentos filosóficos e políticos importantes. Os Dadaístas propunham a destruição das “fraudes da razão”, a crítica do entusiasmo da tecnologia, o questionamento da fé no progresso e a busca por liberdade. O forte

4 A construção da casa de farinha em alvenaria e mecanizada, o poço artesiano, o trabalho com audiovisual com os jovens, a gestão das redes sociais e do arquivo digital da associação.

5 Disponível em: <https://www.instagram.com/stories/highlights/18544051300005533/>

6 Contemplado pelo edital 002/2025 do Instituto Educa, instituição implementadora do Programa Àwure Educa, uma iniciativa conjunta com o Ministério Público do Trabalho (MPT).

7 Já possuía experiência com a linguagem e a prática dadaísta tendo iniciado os estudos desse “movimento” em 2016 para a concepção do Coletivo Cultural neo dadaísta Facção in-Versa, em Guarapari/ES. Para saber mais, ver: <https://mapa.cultura.es.gov.br/agente/9648/#info> e <https://instagram.com/facinversa>.

8 Foram adquiridos dois *smartphones* de alto padrão, iluminação, microfone, tripé, projetor, suportes para celular e a assinatura vip de um app de edição de vídeo. Posteriormente, colaborei no projeto de financiamento coletivo para aquisição de uma câmera profissional para um dos jovens que se destacou na oficina. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel>.

uso da ironia, de provocações, da irracionalidade, do niilismo, do efeito de choque, da busca pela criação de relações possíveis (e impossíveis) entre todo tipo de coisa, marcou o movimento. Elger (2010) nos diz que havia método nessa loucura, que essa “ruptura” servia à crítica da razão, às convenções burguesas e à primeira guerra mundial, três coisas que os dadaístas viam em conexão. A busca era por novas formas de expressão através da experimentação livre. Portanto, eis a minha inspiração no *ready made*.

É pertinente lembrar que Feyerabend (2011) faz a defesa do anarquismo metodológico contra as alternativas que impõem lei e ordem na ciência, enxergando aí um remédio para a epistemologia e para a filosofia da ciência. Para ele, não devemos acreditar nas regras ingênuas e simplórias dos metodólogos. “*Um meio complexo, contendo desenvolvimentos surpreendentes e imprevistos, demanda procedimentos complexos e desafia uma análise baseada em regras que tenham sido estabelecidas de antemão*” (FEYERABEND, 2011, p. 33). O autor critica a ideia de ciência objetiva, uniforme, tediosa e com regras imutáveis pois isso inibe o movimento, as intuições, a religião, a metafísica, o senso de humor, a imaginação e a linguagem próprias dos cientistas. Por isso, não se deve apoiar exclusivamente na tradição e ignorar todos os resultados obtidos por outros métodos científicos. A ideia é desenvolver-se livre e sem temer o caos, pois, ainda sim, regras e racionalidades temporárias podem surgir. Portanto, a violação não é acidente, mas condição do progresso.

As conexões entre a oficina *ready made* e a observação participante não foram casuais, uma serviu a outra, potencializando a produção de conhecimento nas fronteiras da arte com a ciência. Ao fim, isso me abriu portas, me permitiu conhecer pessoas, ajudou a co-criar com elas e trouxe rico material audiovisual produzido à muitas mãos. Meu interesse, além das oficinas, era a cultura ancestral da *Karênho* dos Apinajé. Concordamos em usar o audiovisual para documentar isso, com os jovens atuando como cinegrafistas, fotógrafos, entrevistadores, diretores, tradutores e atores, misturando assim meu olhar ao deles.

Isto posto, neste artigo, além de discutir os resultados da experiência da oficina *ready made* de audiovisual com *smartphones* na aldeia indígena Cipozal - sendo o documentário o principal produto desta - discuto algumas características da cultura cannábica ancestral dos Apinajé a partir da observação participante que fiz em campo, de pesquisa bibliográfica, documental e do material audiovisual produzido. Além disso, me valho da experiência de cerca de cinco anos de convívio digital com a Akrôhti. Por fim, proponho que a cultura da *Karênho* é ancestral, ou em processo de se tornar, e provocadora de um profundo incômodo na visão proibicionista

da *cannabis* na realidade urbana brasileira, o que nos dá bons elementos para questioná-la e também para pensar em outras formas de relação com a planta.

2. (ins)Pirações para uma pesquisa-ação com a sociologia da imagem e do cinema

A metodologia aqui adotada encontra alguma inspiração na pesquisa-ação pela recusa a clássica extração unilateral de dados acadêmicos, em prol de uma práxis colaborativa e horizontal. Caracterizada por um processo dinâmico e flexível, essa abordagem assume que *“ocorre um constante vaivém entre as fases, que é determinado pela dinâmica do relacionamento entre os pesquisadores e a situação pesquisada”* (GIL, 2010, p. 151). Mais do que observar passivamente e descrever um objeto, a pesquisa-ação demanda uma implicação ética e tática do pesquisador com as urgências do campo, no meu caso, a instrumentalização tecnológica e narrativa dos jovens através do audiovisual. A participação ativa dos jovens não foi apenas no fazer técnico, mas na própria formulação do conhecimento, para servir às estratégias de defesa da cultura e ao protagonismo indígena.

Para sustentar a análise desse fazer audiovisual coletivo, recorri à sociologia da fotografia e da imagem a partir da leitura de José de Souza Martins (2008). Esta perspectiva destitui o registro visual de sua falsa aura de espelho irrefutável da verdade. Ela também rechaça o que o autor define como o “risco da leitura fundamentalista”, isto é, a ilusão positivista de tomar a imagem fotográfica como um mero “congelamento” objetivo no tempo ou como um “substitutivo do real”. A captura visual deve ser compreendida como uma “construção imaginária”, forjada na densa intersecção entre as intencionalidades (conscientes ou não) de quem empunha o aparelho e a “encenação social”, a “teatralidade” e as projeções daqueles que são registrados. Para o autor, o ato de captar imagens documenta menos o absoluto e muito mais o “realismo da incerteza”, exigindo do sociólogo um demorado “meditar fotográfico” para decodificar as *“discrepâncias entre o que pensa ver e o que está lá, mas não é visível”* (MARTINS, 2008, p. 28).

Neste sentido, a produção audiovisual resultante da oficina não se pautou em uma extração unilateral de saberes ou na revelação/registo de uma objetividade contida no real. Ao contrário, a oficina propôs que a câmera fosse operada como uma *“ferramenta usada em uma situação interacional na tentativa de registrar uma abstração”* (MARTINS, 2008, p. 28), a cultura da *Karênho*. Nesta situação, muitos se filmaram e foram filmados numa alternância constante de papéis e os vídeos foram compartilhados entre todos, gerando vários produtos. O material

filmado revela que os jovens também olharam na minha direção, querendo me “ver” na experiência de sua cultura. O eixo narrativo do filme expõe isso.

A tarefa da montagem final do documentário ficou para mim. Tentei compilar a produção (o registrado e o imaginado) co-criando a partir do diálogo com os jovens. Assim, ideias, nuances, dúvidas, estilos artísticos, interpretações sobre elementos da cultura Apinajé, tudo foi discutido em conversas com os jovens até a conclusão do documentário. Também sonhei e imaginei na edição do filme, me valendo das memórias do meu tempo na Cipozal. Essa mistura de imaginações e visões compõem o documentário. É importante ressaltar que a fotografia e o filme são construções imaginárias, nas quais quem é filmado não é um sujeito passivo; os fotografados/filmados “*também imaginam, se imaginam, e são agentes e personificações das estruturas e dos processos sociais*” (MARTINS, 2008, p. 65). Também busquei alguma inspiração na sociologia do cinema, na perspectiva do sociólogo Pierre Sorlin, revisitada por Paulo Menezes (2017), para tratar da *Karênho* no filme. O foco da sociologia do cinema reside na análise da imagem enquanto “encenação social” e “retradução imaginária”. O cerne não é atestar empiricamente o passado, a realidade ou a cultura, mas entender como o fenômeno social pode ser “*valorado, reorganizado e reconstruído para encontrar seu lugar como fenômeno fílmico*” (MENEZES, 2017, p. 25).

Uma das abstrações representadas no documentário é a cultura da *Karênho*. Assim como ela me foi apresentada no cotidiano, como algo “normal” embora cercada de magia, a imaginei para o documentário. Seu lugar não foi o da excentricidade, mas uma imaginação que buscou a linguagem do comum e do cotidiano, sem deixar de fora a magia e o encantamento que a experimentação da *Karênho* inspira. Logo, sua aparição naqueles rituais noturnos, nas conversas com os anciãos e nos ensinamentos da *Feiticeira das Ervas*⁹ foram os guias para explorar outras poéticas e estéticas artísticas. Isso foi tema de diálogos com os jovens co-produtores para trocar referências sobre fotografia, filmagem e edição. Por isso a pertinência da linguagem dadaísta neste projeto, o *ready made* se alimenta da veia onírica.

Como visto, a imagem não é um congelamento absoluto ou substitutivo do real, mas sim uma construção carregada de intencionalidades, e foram justamente essas intencionalidades de não espetacularização da planta e de dar um toque artístico conceitual criativo ao filme, que o grupo teve na produção. Na oficina com os jovens busquei trabalhar algo mais que a ideia de registrar

⁹ A senhora Heloísa Apinajé, professora e membro da Associação Akrôhti, me revelou que se denomina assim. Ela cultiva e usa *Karênho* para diversos fins, nos ensinou receitas, preparou cigarros e contou muitas histórias.

e congelar, mas a criação e a imaginação. Então, a aparição da *Karênhpo* no documentário resultou da composição mediada entre a minha visão e a dos jovens, enquanto produtores, e a da comunidade enquanto sujeito representado (que não é passivo). Portanto, o documentário representa o entrelaçamento dessas várias imaginações.

3. O diário de campo: farmacopéia, sociabilidade e a dádiva da *Karênhpo*

A imersão em campo em janeiro de 2026 foi bastante frutífera e intensa, em uma semana pude executar a oficina, trabalhar com os jovens nas filmagens para o documentário e também realizar a observação participante. Conversei com adultos e anciãos que cultivavam e conheciam a planta, visitei suas roças e suas casas. Além dos contatos na Aldeia Cipozal, também conversei com membros da Associação União das Aldeias Apinajé (PEMPXÀ), que se tornaram informantes importantes nesta investigação. Os Apinajé com quem tive contato relataram possuir uma “aceitação informal” das autoridades públicas para o cultivo e o consumo dentro do território. Nenhum deles me pareceu preocupado e apreensivo por cultivar e usar cannabis. Reconhecem que não devem levar a planta para fora ou para longe de sua cultura e que por isso não são incomodados. Contatei Ministério Público Federal, FUNAI e Polícia Federal para verificar a situação legal¹⁰. O MP e a FUNAI confirmaram a tese da “aceitação informal”. Portanto, embora as autoridades não tenham me revelado a existência de qualquer documento oficial, suas declarações referentes a essa “aceitação informal” revelam o conhecimento e a tolerância da realidade da *Karênhpo* no território Apinajé.

Os usos relatados e observados *in loco* revelam uma multiplicidade de formas: (i) uso recreativo e na sociabilidade, uso terapêutico, digestivo e relaxante através da inalação da fumaça a partir da queima de cigarros artesanais; (ii) uso medicinal, atuando como anti-inflamatório e analgésico, manipulado na forma de leite extraído da masseração das semente, óleos, xaropes expectorantes e chás das folhas e flores; e (iii) uso ritual, uso nas danças e cantos, sendo ela um elemento que fornece energia e empolgação.

As pistas para pensar a ancestralidade da relação dos Apinajé com a *Karênhpo* aparecem nas falas das “*bibliotecas vivas*” e das lideranças deste povo. A exemplo, o senhor Valdecir Alves

¹⁰ Com o MP fiz trocas de email com o procurador da República, titular do Ofício de Defesa dos Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais da Procuradoria da República no Tocantins, o senhor Álvaro Manzano (MANZANO, 2026). Na FUNAI e na PF foi via [FALA.BR](#). A PF apenas repassou minha solicitação à FUNAI. Também contatei um informante dentro da FUNAI, o qual me pediu sigilo, que vasculhou documentos e conversou com pessoas, mas ao fim acabou confirmando o discurso da ausência de documentos oficiais e a vigência da “aceitação informal” (BRASIL, 2026).

Apinajé, ancião fundador da Cipozal, no alto dos seus 69 anos, contou que a presença da planta no território remonta a tempos anteriores a ele (APINAJÉ, 2026). Em entrevista concedida posteriormente a um dos jovens da oficina, Roberto Apinajé (2026), ele deu mais detalhes do que sabe. Valdecir diz que os usos principais são como remédio, para dormir, comer e aquecer, citou também a prevenção a doenças como derrame e paralisia:

desde o meu tempo, tô com 69 anos, mas quando eu entendi de ser gente com os mais velhos, eu já vi eles fumando, mas também aí não era todos, não é todos que fumam, né? Alguns, é, tem gente, tem índio que não fuma, tem outros que fumam, né? Não fumam, mas bebe o chá, porque serve de remédio, né? (...) é um santo remédio para nosso povo indígena. (APINAJÉ, 2026)

Sobre as origens da planta no Apinajé, a fala de Valdecir carrega algumas pistas importantes que envolvem o contato com comunidades não indígenas no entorno do território. Ele conta que antigamente os indígenas a plantavam pouco mas também iam atrás dela nessas comunidades. Mas também disse que se plantava na região onde está o território, até porque, como mostra Fagundes (2022), o território histórico Apinajé sofreu perdas devido a invasões e conflitos até a sua demarcação. Como isso foi recente¹¹, esses limites territoriais ficam imprecisos quando se revisita o passado pela história oral, o que me faz pensar em coincidências e “confusões” entre plantar perto, em volta ou dentro do território e até mesmo em confusões entre cultivo de brancos, quilombolas, ribeirinhos e indígenas. Vejamos a fala:

Então eu digo assim, no meu tempo era pouca gente que fumava, pouco índio que fumava e não plantava, né, não plantava. Mas quando eu ia na redondeza, já tinha morador branco que já plantava na região, não é? Quando tinha o morador, eh, na distância daqui da aldeia, como Veredão e Luzinópolis, né, Cachoeirinha, por ali tudo eu andava atrás da maconha e o pessoal plantava por aqui também na região. Esse município nosso aqui de Tocantinópolis, o pessoal que morava à beira do ribeirão Mombuca, Prata, Raiz, esse pessoal tudo plantava. Já alcancei aqui do lado do Maranhão, do lado de Campestre também, o pessoal que morava beira rio também já plantava. Agora os indígenas era difícil comprar para fumar, mas pra plantar se plantava muito pouco, né? Agora comprar nos morador para fumar, eu vi. Então a maconha eu não sei contar da onde veio, não sei de qual país que veio, né (...) que quando eu entendi já existia aqui no Brasil, né? E aqui no estado também de Tocantins já existia a maconha (APINAJÉ, 2026).

Em conversas com o senhor Antônio Veríssimo Apinajé (2026), secretário da Associação PEMPXÀ, a *Karênho* é relatada como uma planta que chega ao território Apinajé

¹¹ A Terra Indígena Apinajé teve sua demarcação física e oficial decretada em 14 de fevereiro de 1985, quando o então presidente João Figueiredo assinou e publicou o Decreto presidencial n. 90.960 reconhecendo parte do território. Posteriormente, a demarcação administrativa da área foi homologada por decreto em 3 de novembro de 1997 (FAGUNDES, 2022).

posteriormente ao álcool, o qual ele não sabe precisar quando. Diz que a planta também está presente no território de outros povos do entorno, como os Krahô, e aparecendo também no estado do Maranhão, onde segundo ele, os indígenas plantam com mais intensidade. Para o senhor Antônio a *Karênipo* não seria ancestral no território Apinajé pois “*veio de fora*”, mas ele reconhece a incorporação dela como remédio e elemento cultural ao longo do tempo. Ele destaca que as plantações não são intensivas, ao contrário, aparecem pouco e em poucas aldeias, quase sempre associada ao uso como remédio. Isso corrobora o que vimos na Aldeia Cipozal: plantações pequenas e em apenas algumas casas. Vejamos um trecho de sua fala:

no território Apinajé essas tanto de *Karênipo*, planta algum pé em algum nem todas as aldeias planta. Aqui mesmo na Cocalinho nunca foram plantada eh cannabis aqui. A maioria das aldeias não ninguém não planta nem um pé. Algumas aldeias às vezes planta, planta um, planta assim maior, outro planta um pé para remédio, só isso. Não existe esses plantio assim igual igual em outros territórios, em outras terras indígenas, né? Principalmente no Maranhão. (APINAJÉ, 2026)

Não vi tabus sobre a *Karênipo* durante a minha estadia na aldeia Cipozal, nem nas conversas que tive com vários Apinajé e nem em questionamentos diretos feitos a eles em conversas ao longo do nosso convívio digital. Ao contrário da hipocrisia que perdura em nossa sociedade, observei que o uso ocorre abertamente e sem chamar a atenção como se fosse algo errado. Quem quer fumar, fuma, tudo sem chamar muita atenção ou criar alarde. Presenciei o uso em espaços compartilhados, inclusive com crianças perto, que se referem à planta com naturalidade e até mesmo brincam em meio às roças onde ela é plantada, distraídas de sua presença. Os adolescentes quando estão capinando as roças de suas famílias, também lidam com a planta dentro dessa normalidade. A *Karênipo* não parece exercer aquela atração sob os jovens como algo que é “descolado”, “subversivo” e “alternativo”. Ao contrário, ela está no cotidiano assim como outras coisas comuns. Seu Valdecir revela um pensamento crítico em contraponto ao estigma urbano da maconha. Ele diz que vê na televisão (“*nas reportagem*”) a maconha associada à criminalidade (“*matou porque tava drogado*”), mas rebate afirmando categoricamente que entre eles a planta é motivo para “*juntar companheiro*”, “*contar história*”, “*sorrir*” e nunca para “*andar maltratando e nem roubar nada*” (APINAJÉ, 2026).

As técnicas de cultivo vistas no Apinajé também contrastam com as técnicas que já presenciei em observações participantes junto a cultivadores urbanos da planta. Nas roças de *Karênipo* nos arredores das casas na aldeia, os indígenas cultivam plantas fêmeas e machos conjuntamente para garantir uma vasta produção de sementes, já que a polinização cruzada

gera isso. O fazem assim pela necessidade da continuidade dos cultivos via sementeira, bem como pela demanda medicinal, uma vez que o extrato (leite) da semente é um insumo importante. Não há a busca pelo hiper-desenvolvimento do botão floral, o tal “camarão” sem sementes, comumente preferido nos cultivos profissionais e nas estufas urbanas. As plantas geralmente estão espalhadas pela roça, nos quintais, junto à outras plantas úteis. No geral elas não recebem adubação, poda ou algum outro tratamento especial sistemático, o que faz com que fiquem altas e finas, com suas flores magras e espaçadas nas pontas de seus galhos. Para um cultivador urbano, esta seria uma planta de baixo rendimento. Muitas vezes, eles sequer esperam a planta encerrar seu ciclo reprodutivo; ainda pequena ela é colhida, seca e consumida de forma integral, predominantemente na forma de cigarros e chás.

A dinâmica de consumo da *Karênhpo* insere-se naquilo que, antropológicamente, podemos aproximar da teoria da dádiva de Marcel Mauss (2003). Pude ver na aldeia que quem detém um recurso muitas vezes não o possui necessariamente apenas para si. A comida e a medicina, nesse sentido, circulam velozmente. Hoje você dá, amanhã é presenteado. Presenciei esse fenômeno com o preparo da *Bacaba*, fruto de palmeira similar ao açaí, da qual se extrai um caldo cremoso para se comer com farinha de puba e peixe.

De dia foram buscar na mata as palmeiras de Bacaba. Um pequeno grupo se envolveu nisso. Tiveram a ideia de fazer um almoço em grupo. Alguns doaram o peixe e foi feito o preparo na casa do vice-cacique. Não houve um momento de chamada da comunidade para servir a comida. As pessoas iam e vinham por várias razões e paravam lá para comer. A notícia se espalhou na aldeia. Pessoas que não estavam envolvidas nesse processo também quiseram comer. Um senhor me abordou e perguntou se eu havia comido e onde estava a bacaba. Respondi que sim e disse onde estava. Ele prontamente pediu licença, entrou na casa e se serviu. (LOBO, Diário de Campo, 2026)

Com a *Karênhpo* também:

Numa noite de cantoria um dos cantadores da aldeia me convidou para fumar a *Karênhpo* que ele cultivava. Enrolou um cigarro do tamanho de um palmo na folha de caderno. Depois disso ele retomou a cantoria e eu me animei a dançar e cantar com as crianças. Isso se repetiu várias vezes naquela noite e nas noites seguintes, sempre de modo compartilhado com adultos e idosos, com cada um botando na roda um pouco da sua erva. Eu era presenteado com *Karênhpo* de dia para que de noite eu pudesse participar da roda ofertando da minha para os demais. Ouvi casos de quem precisa da planta para algum fim medicinal ou recreativo ir na roça do outro e pegar um pouco para si, no caso de não ter. No fim, todos ali são parentes e estão cheios de relações de dádiva formando uma rede dinâmica de prestações e contraprestações feitas entre si ao longo do tempo. (LOBO, Diário de Campo, 2026)

Destaca-se, ainda, uma marcante cisão geracional observada em campo. Ao longo das noites de cantoria, os cigarros de *Karênhpo* eram ofertados e compartilhados por cantadores, adultos e anciãos. Contudo, não presenciei adolescentes consumindo a planta em momento algum. Pelo que vi e ouvi ali, a juventude Apinajé encontra-se muito mais exposta e vulnerável ao álcool, substância introduzida pelo contato colonial que, esta sim, carrega um estigma e é apontada como geradora de alguns problemas internos. Paradoxalmente, gente de grande respeito, envergadura política e mística são reconhecidos apreciadores de *Karênhpo*.

4. O contraponto da *Karênhpo*: resistência e ancestralidade contra o apagamento

Não se conhece sociedade que não tenha feito o uso de alguma droga ou de várias para os mais variados propósitos. As drogas foram utilizadas em rituais religiosos, para curar doenças e de forma social ao longo de toda a história humana. Não foi diferente com a maconha. Trata-se de uma planta familiarizada com a humanidade que dela se serviu para diversos propósitos: alimento, roupas, material de construção, combustível, medicamentos e um meio razoavelmente seguro de alterar a consciência, a imaginação e o modo de ver o mundo. A sabedoria popular e os sábios antigos já conheciam seus potenciais terapêuticos e medicinais. Porém, com a oficialização da proibição da *cannabis* no início do séc. XX, ela foi sendo eliminada da farmacopéia mundial. Em 1936, na esteira dessa iniciativa internacional, o cultivo da planta e a utilização dos produtos derivados de sua fibra foram proibidos no Brasil (BONTEMPO, 1987; ROBINSON, 1999; ARAÚJO, 2012; FRANÇA, 2014).

Segundo França (2015), a origem negra da maconha no Brasil e seu uso associado a essa população historicamente marginalizada contribuiu para a sua proibição. Entre os séculos XIX e XX o vício em *diamba* (*cannabis sativa*), hábito de negros, soma-se ao repertório das justificativas para o atraso cultural brasileiro. O *diambismo* era uma praga identificada pela elite intelectual brasileira e por isso foi combatido. As impressões acerca da maconha no Brasil eram eivadas de preconceitos raciais e sociais, preconceitos esses que permearam não só o imaginário popular da época mas também da elite intelectual composta de juristas, advogados, médicos e psiquiatras. Tornaram a maconha um mito negativo na sociedade brasileira, cujos usuários deveriam ser severamente punidos com leis rigorosas.

Entendo que o racismo e o preconceito ainda permeiam os discursos públicos sobre as drogas no Brasil, o que mantém a espiral de violência sem solução e a continuidade de políticas públicas anacrônicas que não resolvem a questão. Os avanços recentes da legislação brasileira

sobre a maconha, embora importantes, seguem sendo tímidos. Portanto, é preciso que se diga que além da história negra de resistência nos usos e na manutenção dos cultivares da maconha no Brasil - mesmo atravessando os períodos mais sinistros da proibição da planta e perseguição dessas populações - é preciso acrescentar o protagonismo indígena que também contribuiu neste processo. Isso precisa ser considerado nas discussões sobre legalização.

Hoje, a “*guerra às drogas*” é globalmente reconhecida como uma política fratricida, que gera mortes, danos a inocentes e encarceramento em massa. Segundo o neurocientista Carl Hart, durante muito tempo tem se espalhado a ideia de que as drogas eram/são a causa dos problemas nos bairros pobres e de que somente uma guerra às drogas resolveria tal situação. Em contraponto, Hart assevera que o que aumenta a violência urbana não é o uso ou a farmacologia das substâncias, mas sim a repressão estatal, o mercado clandestino e a marginalização do usuário (HART, 2014).

Nesse sentido, o aspecto mais contundente da relação dos Apinajé com a *Karênhpo* é o choque epistemológico que ela provoca face à sociedade não-indígena. A gestão dessa erva pelos Apinajé não aparece associada à violência doméstica ou entre vizinhos, vício que destrói o indivíduo tornando-o disfuncional, desagregação familiar, pecado ou crime. No território *Panhĩ*, as regras comunitárias, os costumes e tradições regulam a relação com a planta. A “aceitação informal” das autoridades, como vimos antes, não trouxe a degeneração que os discursos preconceituosos imaginam ser inerente à liberação da planta. Já nos centros urbanos do Brasil, o usuário, sobretudo preto e pobre, corre risco de prisão, morte e estigmatização. O mesmo país que consome vorazmente a substância na clandestinidade, tem na realidade dos seus povos indígenas o exemplo da eficácia de uma outra forma de relação social com a maconha. Assim, entendo que a conquista civilizatória da regulação comunitária e ancestral da *Karênhpo* no Apinajé merece maior atenção.

4.1. O apagamento da *Karênhpo* nos estudos sobre os Apinajés

Identifiquei um apagamento histórico da *Karênhpo* dos Apinajés nas pesquisas acadêmicas. Constatei a ausência¹² quase total das palavras usuais no português *maconha*, *cannabis*,

¹² Fiz uma busca profunda com a ferramenta NotebookLM (Google) em 20 de abril de 2026 em 53 textos pré-selecionados e arquivados. As passagens onde há menção às palavras consultadas foram checadas manualmente por mim nas fontes originais. Fiz uma checagem alternativa com essa mesma ferramenta para as palavras *fumo*, *tabaco*, *cigarro*, *charuto*, *cachimbo*, *fumaça* e *erva (herva)* para verificar alguma proximidade. Novamente, em todos esses achados fiz consultas manuais para averiguar diretamente nas fontes. Acesso aos textos: <https://drive.google.com/drive/folders/1zmPVD6EcmyaVVG3TKFFMj7FFRrfy1uqS?usp=sharing>.

cânhamo, *cannabis sativa*, e das palavras na língua Apinajé *karênhpo*, *karênhpohti* e *karên pohti kanê* (remédio de maconha) em dezenas de artigos, livros, teses, dissertações e demais publicações clássicas e contemporâneas sobre este povo. Este material foi encontrado através do Google na busca dessas palavras, e nos acervos do CPDOC da Fundação Getúlio Vargas (FGV) e da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú¹³, em pesquisa pela palavra “Apinajé”.

A busca pelas palavras *maconha*, *cannabis*, *cânhamo*, *cannabis sativa*, *karênhpo*, *karênhpohti* e *karên pohti kanê* gerou poucos resultados e somente em estudos atuais, aparecendo apenas em três dos documentos analisados: no Dicionário Escolar *Apinayé* (ALBUQUERQUE, 2012); na tese de doutorado de Marcelo Fagundes (2022); e na dissertação de mestrado de Thainara Cavalcante (2023). O Dicionário atua como uma prova auxiliar de que a relação do povo com a planta está profundamente enraizada na língua e na cultura material. O fato de existirem múltiplos termos para a maconha (*Karênhpo*, *Kûm Kuxware*, *Mênomgrixà*) e derivações para o seu uso (*Karên Pohti Kanê* = “remédio da maconha”) atesta que não se trata de um “empréstimo” superficial urbano, mas de um item pertencente/incorporado à farmacopeia ancestral. A tese de Fagundes (2022) menciona a maconha numa reclamação da PEMPXÀ às autoridades sobre a exploração do território pelos não-indígenas residentes nas comunidades vizinhas que a cultivavam ali ilegalmente há anos. Apesar dela aparecer nesses relatos como uma “fonte de preocupação e conflito”, é um indício de como a maconha pode ter chegado para os indígenas, por meio de trocas. Nesse sentido, o autor aborda alguns relatos do séc XIX sobre a prática do escambo entre indígenas e não indígenas para conseguirem fumo, embora não especifique qual tipo de fumo.

A dissertação de mestrado de Thainara Cavalcante (2023) é um estudo etnográfico focado nas articulações entre a luta, a terra e o luto pela morte de parentes entre os Apinajé. Ela relata ter presenciado num ritual de “tiração de luto” (*Mêkaprî*), após o qual os parentes consanguíneos e aliados podem retomar suas atividades sociais normais, a aparição da *Kaprã*, identificada por ela mesma como *cannabis sativa*. Na cena descrita por Thainara (2023), após limparem o entorno do túmulo, uma mulher indígena chamada Aparecida pegou um punhado de *Kaprã*, fez um buraco no túmulo e depositou a planta dizendo o seguinte: “*Toma pai, para você fumar. Ele gostava de fumar mais os filhos e os netos*” (CAVALCANTE, 2023, p. 111). Temos aqui

¹³ Os textos foram localizados nas seguintes bases de dados: <https://cpdoc.fgv.br/apinaje/biblioteca>; <http://www.etnolinguistica.org/index:obras>. Acesso em 04 de maio de 2026. É interessante notar que na biblioteca do CPDOC constam teses, artigos e livros escritos por autores e autoras Apinajé.

o uso da planta como uma prática familiar, intergeracional e de sociabilidade. Seu valor é íntimo e sagrado, ao ponto de ser ofertada ao morto para que “fume” no pós-vida.

A busca por proximidade¹⁴ com as palavras *fumo*, *tabaco*, *cigarro*, *charuto*, *cachimbo*, *fumaça* e *erva* (*herva*) foi mais farta. O ato de fumar e o uso de ervas medicinais permeiam a cultura Apinajé desde os primeiros contatos registrados até os dias atuais. Os etnógrafos descreveram este povo como profundamente conectado ao fumo, presente em rituais de cura, transe xamânicos e no relaxamento. Entretanto, classificaram quase tudo como tabaco ou cigarro sem apresentarem investigação botânica do que estava sendo consumido. Entre os autores clássicos, o fumo, o cigarro e o tabaco aparecem em muitos relatos. Luigi Buscalioni descreve a vida cotidiana dos Apinajé no final do séc. XIX e destaca o hábito de fumar como parte do ócio e do descanso: “*os selvagens passam longas horas do dia dormindo ou fumando*” (BUSCALIONI, 2023, p. 488). Em Linda Koopman (1976) e Jorge Hurley (1932) o fenômeno do fumo é registrado entre os Apinajé num contexto de uso xamânico para cura, mas o rotularam como “tabaco” ou “cigarro”. Linda chega a traduzir uma oração que comprova a cura pela fumaça: “*Vajaga nã xikar o panhĩ jakô*” (KOOPMAN, 1976, p. 310) que significa “*O pajé soprou no índio com cigarro*”.

Nimuendajú também abordou o hábito de fumar deste povo, “*os Apinayé são hoje fumantes apaixonados*” (NIMUENDAJÚ, 1956, p. 70), mas também assumiu que era tabaco o que eles utilizavam. Este autor diz que os Apinajés “*até há bem pouco tempo não haviam, ainda aprendido a cultivar e a preparar o tabaco (...) contudo, parece-me que antes do seu contacto com a civilização, os Jê já conheciam o tabaco, se bem que não o cultivassem*” (NIMUENDAJÚ, 1956, p. 70). O autor acredita que o tabaco tenha chegado aos Apinayé por influência Tupí. Ele chegou a fazer uma detalhada descrição dos instrumentos utilizados para fumar¹⁵ bem como identificou na fumaça de “grandes charutos” usados pelos curandeiros, um meio para o transe, a consulta dos espíritos e a cura; mas ainda sim não investigou a botânica e a morfologia das plantas fumadas em tais circunstâncias.

Há uma abertura deixada pelo relato de Nimuendajú para a suspeita de que poderia haver “algo mais” nesse fumo: “*No culto e na cura de doenças, êle [o tabaco] não é necessário, salvo numa forma desta última*” (NIMUENDAJÚ, 1956, p. 70). Esta exceção para o uso do tabaco encontra-se na descrição de uma magia de amor, feita para gerar afeição amorosa: “*Para isso*

¹⁴ Procuramos os relatos sobre o tabaco e o fumo para tentar identificar confusões e imprecisões na interpretação dos autores sobre o que os Apinajés fumavam e usavam.

¹⁵ Cachimbo tubular de folha de pati, charutos enrolados em envira de tauari.

êle escolhe, por meio de um rigoroso exame das palmas das mãos e dos olhos, um moço, a cujos pais pede licença para ensinar. Êle o instrui no uso do tabaco e do jejum e na continência sexual, esfregando-lhe as mãos e o peito com substâncias mágicas” (NIMUENDAJÚ, 1956, p. 114). Que “substâncias mágicas” eram essas?

Penso ainda na possibilidade de ter ocorrido alguma confusão semântica e linguística que tenha feito Nimuendajú (1956) não ter visto a *Karênhpo*. Ele registrou o nome do tabaco entre os Apinajé como *Karídn*, o mesmo usado pelos Kayapó Setentrionais, os Suyá, os Pukébyê, os Krinkati, os Kre’púmkateyê, os Kren-yê e os Timbira. Entretanto, no Dicionário Escolar Apinayé (ALBUQUERQUE, 2012), o tabaco e o fumo são *Karên/Karênh* ou também *Xikar/Xikare*, a maconha é *Karênhpo*, *Karênhpohti*, *Kûm Kuxware* e *Mênomgrixà*, o remédio da maconha é *Karên Pohti Kanê* e fumar maconha é *Karênh Pohti Jakô*. Alguns Apinajé relataram que a maconha também é chamada por eles de *Kapran* ou *Kaprà*, o mesmo nome que aparece na dissertação da Thainara (2023), embora no dicionário esta palavra signifique jabuti. Ou seja, a raiz da palavra para maconha também se aproxima da raiz nativa para fumo e tabaco (*Karênh*) de acordo com esse dicionário. Pode ter Nimuendajú se confundido e traduzido tudo como tabaco? Sem a descrição minuciosa das folhas e flores utilizadas nesses charutos e cachimbos, e sem o detalhe das tais “substâncias mágicas”, a dúvida persiste.

Outros nomes vão surgindo. Oliveira (1930) coletou dados em 1926 e 1928 entre os Apinajé e identificou o cultivo de tabaco, que aparece em suas notas com os nomes de *Petum*, *Pytima* e *Carínni*, numa roça Apinajé na aldeia Bacaba quando a visitou. Já Hurley (1932), a partir de entrevistas com seu “professor Apinagé”, anotou as palavras *Cáli* para se referir ao tabaco e *Ticá* para cigarro. Callow (1962) em seus estudos de fonologia da língua Apinajé, anota as palavras *Avzako* e *Içuzakor* para se referir ao verbo fumar. Portanto, há uma variedade de nomes para coisas próximas envolvendo o ato de fumar e as coisas a serem fumadas.

No recente livro lançado por Castro e Finguerut (2026), *Mê àhpumunh Karô: cem anos de registros Apinajés*, encontrei 11 fotografias de indígenas Apinajé fumando (explicitamente ou aparentando) em cenas retratadas do cotidiano das aldeias como danças, rituais ou em momentos de descanso. Este livro é fruto do projeto Acervo Apinajé, da FGV CPDOC em colaboração com o povo Apinajé e reúne dezenas de imagens que compreendem um período de aproximadamente 100 anos de contato e registro desse povo. Entretanto, o livro não discorre sobre a prática de fumar e nem sobre o que se fumava, mas desde os registros mais antigos, como os de Nimuendajú entre os anos 1920 e 1930, o ato de fumar já aparece.



Pepkop (Pedro Corredor), déc. 1920-1930

Foto de Curt Nimuendaju

Acervo Staatliche Kunstsammlungen, Dresden, Alemanha



mulher *Panhî* pintada fumando no ritual *ParKape*

Foto de Roberto DaMatta, déc. 1960

Acervo FGV CPDOC



pausa durante a madrugada no ritual de *Mê okrepoxrunhti* na aldeia Serrinha

Fotos de Odair Giraldin, ano 2012

Acervo FGV CPDOC

Assim, constato que apesar deste povo ter sido estudado por pesquisadores brasileiros e estrangeiros ao longo de décadas, não há estudos acadêmicos específicos sobre a cultura da *Karênhpo*. Os autores clássicos e os contemporâneos abordaram o fumo, o cultivo, os cachimbos, os charutos, os cigarros, as substâncias mágicas e o uso ritual e medicinal da fumaça, mas sempre com a visão de que era o tabaco. Não encontrei evidências de que houve

checagem botânica desse fumo. Portanto, pode se tratar de uma realidade que foi completamente não percebida e ou silenciada do ponto de vista acadêmico. A omissão, caso tenha sido deliberada, pode ser pelo resguardo do segredo etnográfico de uma prática ilegal que, caso divulgada, poria em risco este povo. Nimuendajú esteve lá nos anos 1930, quando a proibição estava iniciando; DaMatta esteve nos anos 1960 e 1970, no período militar, outros pesquisadores estiveram nos anos 1990 e início dos 2000, quando o proibicionismo ainda era unânime. Agora, porém, vivemos um momento de maior abertura política, moral e legal para se falar sobre o tema. Além disso, temos a confiança e a autorização da comunidade Cipozal e dos demais interlocutores Apinajé para levar essa história adiante.

4.2. A ancestralidade em processo e a contracolonialidade da *Karênhpo*

Entendo que a defesa da ancestralidade da *Karênhpo* não precisa ser a constatação de sua existência ali desde o “começo dos tempos”, mas um processo em curso. Para alguns indígenas com quem conversamos, a história da sua chegada se encontra longe no tempo, daquele que escapa à memória dos anciãos ainda vivos, já outros a localizam num tempo mais recente, posterior à chegada do álcool. Portanto, essa ancestralidade é um processo que se inicia em algum momento do passado (recente?) dos Apinajé com o contato e a incorporação, e prossegue com a ressignificação e o desenvolvimento da planta aos seus modos.

No artigo “*Western science and traditional knowledge*”, o biólogo e filósofo Fulvio Mazzocchi (2006) discute acerca dos saberes tradicionais em relação à ciência moderna ocidental. Ele faz a defesa de um olhar sistêmico e em busca da complexidade pois entende ser isso uma necessidade frente às crises contemporâneas. Para ele, essa complexidade só seria alcançada com a inclusão de outras epistemologias para “*superar os limites do reducionismo e do holismo, integrando-os a uma perspectiva mais ampla, que investiga a estrutura complexa de interconexões e relações retroativas no mundo real*” (MAZZOCCHI, 2006, p. 464). O autor critica a epistemologia clássica e propõe “*incluir múltiplos pontos de vista que sejam vicários na construção de um universo cognitivo e possam revelar uma imagem mais completa da realidade*” (MAZZOCCHI, 2006, p. 465). Na sua visão da superação das crises climática e ambiental, foco do seu artigo, os saberes ancestrais de variados povos deveriam incorporar o campo da ciência em busca de compreensões e proposições mais complexas. A ciência *Karênhpo* dos Apinajé deve entrar nessa perspectiva.

Acredito que a pretensão do Estado moderno de legislar sobre quais plantas a natureza pode ou não ofertar ao ser humano é um delírio colonizador e uma pulsão totalitária. Segundo Nego Bispo, a matriz monoteísta euro cristã, que fundamenta nossa formação como país, baseia-se na ideia de dominação, exploração e punição da terra. Para desconstruir essa lógica, Bispo propõe uma ecologia de saberes assentada na *contracolonização* (SANTOS, 2023). Para os povos de matrizes politeístas (indígenas e quilombolas), a natureza não é um recurso a ser dominado, mas um ente provedor; a terra não pertence às pessoas, são as pessoas que pertencem à terra. Nesse paradigma, a *Karênho* dos Apinajés não deve ser vista como uma “droga” a ser proibida ou um “recurso” a ser explorado comercialmente, mas sim como um ser da natureza cujo pertencimento remete à totalidade cósmica e à “*transfluência*” dos saberes, com o qual se pode estabelecer relações complexas e diversas. Segundo Fagundes (2022), nas narrativas míticas do povo Apinajé, seres da natureza como “pessoas-animais” e “pessoas-plantas” ensinam sobre seus mundos e costumes e curam doenças dos humanos.

A atitude dos Apinajé de incorporar, proteger e desenvolver esse conhecimento fitoterápico e cultural pode ser entendida, portanto, como uma práxis de potencial contracolonial e uma provocação epistêmica. Conforme Bispo assevera, “*contracolonizar é reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes*”. Desse modo, ao empunharem os *smartphones* da oficina de audiovisual para documentar sua cultura, seus rituais, suas memórias, tradições, artes, saberes e suas relações com a natureza, eles estão criando seu futuro e revisitando seu passado. Além disso, ao documentar a cultura da *Karênho*, suas roças, seus usos, seus significados e o vasto conhecimento arquivado nas memórias de seus anciãos, os Apinajé reeditam sua narrativa histórica perante seu próprio povo e perante o Brasil, retiram a *Karênho* da invisibilidade e nos mostram que o estigma e a marginalização são coisas da nossa sociedade. Para eles, sua realidade já é a de outra relação com a erva.

Isto posto, vejo como o controle comunitário e a reprodução de práticas culturais e rituais da *Karênho* estão associadas ao próprio processo de resistência desse povo. Esse relativo desconhecimento dos de fora acerca dessa realidade pode ser interpretado como eficácia da resistência em conseguir manter seus saberes e segredos à salvo da violência, da ganância e da exploração mercadológica que caracterizam as dinâmicas de contato. A riqueza imaterial dos usos e a riqueza material das genéticas de *Karênho* ainda precisam ser melhor compreendidas e estudadas pela academia. Precisamos escutá-los. Maconha no Apinajé é coisa de adulto, de família, é riqueza ancestral, é auto cuidado, é terapia, remédio e sociabilidade, elemento do cotidiano e não um problema social. Seus usos estão bem definidos e seu valor cultural e

simbólico está bem demarcado, o que a mantém dentro do conjunto de práticas de saúde coletiva, dinâmicas de dádiva, sociabilidade e coesão social.

5. Considerações finais

O trabalho aqui realizado na composição literária e audiovisual da cultura da *Karênho*, no curso dessa trajetória “parcialmente” narrada, demonstra que as experimentações com o cinema na pesquisa-ação podem se somar às técnicas tradicionais da antropologia na produção de conhecimento válido. Quando submetidos ao protagonismo da comunidade, este tipo de projeto *ready made* pode ajudar a superar o caráter engessado da antropologia tradicional e a abrir vias mais criativas na academia. A abertura da comunidade Cipozal para me mostrar a cultura da *Karênho*, a duração das nossas parcerias em projetos de extensão e o engajamento deles antes, durante e depois das oficinas de audiovisual, são a expressão disso.

Mais do que um resgate etnológico ou uma contribuição metodológica, esta investigação revela uma provocação empírica contra o proibicionismo. A realidade *Panhĩ* demonstra que a “*guerra às drogas*”, especialmente contra a *Cannabis Sativa*, é uma violência contra modos de existência não-ocidentais, modos que nos ensinam outras formas de relação com a planta e podem inspirar melhores políticas públicas. Uma contribuição para a crítica do flagelo do racismo estrutural, que é um sustentáculo dessa guerra, pode vir da escuta atenta da epistemologia originária dos Apinajé e a sua *Karênho* ancestral.

A resistência da cultura da *Karênho* dos Apinajé demonstra a força da autonomia indígena, da ecologia de saberes e da contracolonização, pois eles conseguiram que o Estado brasileiro os tolerasse mesmo no regime proibicionista. Assim, a *Karênho* Apinajé passa a ser um símbolo de soberania territorial e cultural. Por isso insistimos, a *Karênho* do Apinajé nos possibilita pensar sobre outras formas de relação do ser humano e suas coletividades com esta planta. Os Apinajé nos ensinam, de forma categórica, que o problema jamais residiu na planta, mas nas assimetrias de poder e na ignorância violenta daqueles que a negligenciam ou exploram em seus potenciais e a proíbem ou combatem por seus atribuídos malefícios.

Referências

- ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (Org.). *Dicionário Escolar Apinayé: Panhĩ Kapër - Kupẽ Kapër (Apinayé – Português)*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora da Faculdade de Letras - UFMG, 2012. 80 p.

- APINAJÉ, Valdecir Alves. *Relato oral sobre a Karênho*. Entrevista concedida a Roberto Kakonxo Dias Ribeiro Apinajé. Tocantinópolis/TO/Aldeia Cipozal, mar. 2026. Arquivo digital (áudio/vídeo).
- APINAJÉ, Antônio Veríssimo. *Relato oral sobre o TAC e o uso da Karênho*. Entrevista concedida a Rafael Lobo via aplicativo WhatsApp. Tocantinópolis/TO/Aldeia Cocalinho, maio. 2026. Arquivo digital (áudio).
- ARAÚJO, Tarso. *Almanaque das Drogas: um guia informal para o debate racional*. São Paulo: Leya, 2012.
- ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE AKRÔHTI APINAJÉ. *Documentar para educar: memória, tradição e saberes entre os Apinajé*. Formulário de Projeto. Tocantinópolis: 2025.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Somos da terra*. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUES, R.; CANÇADO, W. (orgs.). *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora, 2023. p. 7-17.
- BONTEMPO, Márcio. *Estudos Atuais sobre os efeitos da Cannabis Sativa (Maconha)*. 5.ed. São Paulo: Ground, 1987. 78.p.
- BRASIL. FUNAI. *Resposta ao pedido de acesso à informação nº 08198.014673/2026-36*. Brasília, DF: Controladoria-Geral da União, 22 de abril de 2026. Disponível em: <https://falabr.cgu.gov.br/>. Acesso em: 06 de maio de 2026.
- BUSCALIONI, Luigi. *Os índios Apinajés, Gaviões, Carajás, Anambés, índios de tribos desconhecidas*. Tradução de Andréia Guerini e Karine Simoni. Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 43, n. esp. 2, p. 487-512, 2023.
- CALLOW, John. *The Apinaye language: phonology and grammar*. 1962. Tese (Doutorado) – University of London, Londres, 1962.
- CASTRO, Celso; FINGUERUT, Silvia (Org.). *Mê àhpumunh Karõ: cem anos de registros Apinajés*. Rio de Janeiro: FGV Editora, FGV CPDOC, FGV Responsabilidade Social, 2026. 200 p. ISBN 978-65-5652-494-8. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/apinaje/cem-anos-de-imagens.pdf>. Acesso em 04 de maio de 2026.
- CAVALCANTE, T. F. *Da luta ao luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx*. 2023. 132 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Comunicação e Sociedade), UFT, Palmas/TO, 2023.
- DUCHAMP, Marcel. *A Fonte*. 1917. 1 original de louça (mictório). Réplica de 1964 em porcelana vitrificada, 36 x 48 x 61 cm. Tate Modern, Londres.
- ELGER, Dietmar. *Dadaísmo*. Tradução de Mariana Oliveira. Colônia: Taschen, 2010.
- FAGUNDES, M. G. B. *Fragments de uma história Panhĩ: história e território Apinajé na longa duração*. Tese (Doutorado em História) - UFSC, Florianópolis, 2022.

- FEYERABEND, PAUL. *Contra o método*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, pp. 31-65.
- FRANÇA, J. M. C. *História da Maconha no Brasil*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- HART, Carl. *Um preço muito alto: a jornada de um neurocientista que desafia nossa visão sobre as drogas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- HURLEY, Jorge. *Eu e meu professor Apinagé*. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Pará, v. 7, p. 213, 1932.
- KOOPMAN, L. *Cláusulas Semânticas Apinagé*. Série Lingüística, Brasília, n.5, p.328-329, 1976.
- LOBO, Rafael de Almeida Ávila. *Diário de Campo Jan 2026*. (Manuscrito). Tocantinópolis/Aldeia Cipozal, 2026.
- MANZANO, Álvaro. *TAC Apinagé: mensagem enviada a Rafael Lobo*. Tocantins, 04 de maio de 2026. E-mail.
- MAPA CULTURAL DO ESPÍRITO SANTO. *Facção In-Versa: agente cultural*. Vitória: SECULT-ES, 2026. Disponível em: <https://mapa.cultura.es.gov.br>. Acesso em: 14 abr. 2026.
- MARTINS, J. de S. *A sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. [S. l.]: PPGH-UFBA, [2003]. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/ensaio_sobre_a_dadiva.pdf. Acesso em: 14 abr. 2026.
- MAZZOCCHI F. *Western science and traditional knowledge. Despite their variations, different forms of knowledge can learn from each other*. EMBO Rep. 2006 May; 7(5):463-6. doi: 10.1038/sj.embor.7400693. PMID: 16670675; PMCID: PMC1479546. (tradução nossa).
- MENEZES, Paulo. Sociologia e Cinema: aproximações teórico-metodológicas. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 12, n. 2, p. 17-36, 2017.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Os Apinayé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Tomo XII, p. 1-150, 1956.
- OLIVEIRA, C. E. *Os Apinagé do Alto-Tocantins: costumes, crenças, artes, lendas, contos e vocabulário*. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.VI, n.2, p. 61-110, jun.1930.
- ROBINSON, Rowan. *O grande livro da Cannabis: guia completo de seu uso industrial, medicinal e ambiental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1999.
- SOUZA, Jovani de. *Diretrizes para o uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa em atividades acadêmicas: guia para pesquisadores*. [S. l.: s. n.], 2024. 17 p.