


A anatomia do conhecimento indígena na perspectiva da Ciência da Informação: uma percepção epistemológica

The anatomy of indigenous knowledge from the perspective of Information Science: an epistemological perception

La anatomía del conocimiento indígena desde la perspectiva de la Ciencia de la Información: una mirada epistemológica

Diego Leonardo de Souza Fonseca

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Brasil

 <https://ror.org/045nsn047>

diego.fonseca@ifam.edu.br

 <https://orcid.org/0000-0002-0105-1577>

Resumo

Este artigo propõe uma análise da estrutura epistemológica do conhecimento indígena, com foco em suas características, tipologias, níveis e categorias, a partir de uma perspectiva crítica ancorada na Ciência da Informação e nas epistemologias decoloniais. Através de revisão narrativa de literatura fundamentada na tese de Fonseca (2025), o estudo identifica dimensões essenciais como oralidade, ancestralidade, espiritualidade e territorialidade, e propõe uma tipologia conceitual que abrange conhecimentos tácitos, sagrados, comunitários, cerimoniais e documentados. Argumenta-se que tais saberes não se encaixam nos paradigmas modernos de gestão do conhecimento, exigindo metodologias interculturais e sensíveis à diversidade epistêmica. A partir da noção de uma “anatomia” do conhecimento indígena, propõe-se a construção de modelos de gestão informacional baseados na escuta ativa, no respeito ao segredo ritual e na valorização do protagonismo das comunidades. Conclui-se que reconhecer e proteger esses saberes é tarefa ética e política urgente, e que a Ciência da Informação tem papel central na formulação de políticas e sistemas inclusivos. O artigo aponta, ainda, caminhos para futuras pesquisas sobre epistemologias indígenas, digitalização crítica e governança comunitária da informação.

Palavras-chave: Conhecimento indígena, Epistemologia decolonial, Gestão do conhecimento, Ciência da informação.

Abstract

This article presents an analysis of the epistemological structure of Indigenous Knowledge (IK), focusing on its characteristics, typologies, levels, and categories, from a critical perspective grounded in Information Science and decolonial epistemologies. Through a narrative review of literature based on Fonseca's thesis (2025), the study identifies key dimensions such as orality, ancestry, spirituality, and territoriality, and proposes a conceptual typology that includes tacit, sacred, communal, ceremonial, and documented knowledge. The article argues that IK does not fit into modern paradigms of knowledge management, requiring intercultural and epistemically sensitive approaches. Through the notion of an “anatomy” of IK, it proposes the development of knowledge management models based on active listening, respect for ritual secrecy, and community protagonism. It concludes that recognizing and protecting such knowledge is an ethical and political imperative, and that Information Science plays a central role in

Recepción: 24 Junio 2025 | Aceptación: 06 Octubre 2025 | Publicación: 01 Abril 2026

Cita sugerida: Fonseca, D. L. de S. (2026). A anatomia do conhecimento indígena na perspectiva da Ciência da Informação: uma percepção epistemológica. *Palabra Clave (La Plata)*, 15(2), e284. <https://doi.org/10.24215/18539912e284>



shaping inclusive policies and systems. The article also outlines paths for future research on Indigenous epistemologies, critical digitization, and community-based information governance.

Keywords: Indigenous knowledge, Decolonial epistemology, Knowledge management, Information science.

Resumen

Este artículo analiza la estructura epistemológica del conocimiento indígena, centrándose en sus características, tipologías, niveles y categorías, desde una perspectiva crítica basada en la Ciencia de la Información y las epistemologías decoloniales. A partir de una revisión narrativa de la literatura fundamentada en la tesis de Fonseca (2025), se identifican dimensiones clave como oralidad, ancestralidad, espiritualidad y territorialidad, y se propone una tipología conceptual que incluye conocimientos tácitos, sagrados, comunitarios, ceremoniales y documentados. Se argumenta que estos saberes no encajan en los paradigmas modernos de gestión del conocimiento, requiriendo enfoques interculturales y sensibles a la diversidad epistémica. Con la noción de una “anatomía” del conocimiento indígena, se propone construir modelos de gestión informacional basados en la escucha activa, el respeto al secreto ritual y el protagonismo comunitario. Se concluye que reconocer y proteger estos saberes es una tarea ética y política urgente, y que la Ciencia de la Información tiene un papel central en la formulación de políticas y sistemas inclusivos. El artículo también señala caminos para futuras investigaciones sobre epistemologías indígenas, digitalización crítica y gobernanza comunitaria de la información

Palabras clave: Conocimiento indígena, Epistemología decolonial, Gestión del conocimiento, Ciencia de la información.

1. Introdução

A compreensão do conhecimento como fenômeno humano, cultural e epistemológico sempre foi uma temática central nas ciências sociais, na filosofia e, mais recentemente, dado o surgimento da área ser na segunda metade do século XX, na Ciência da Informação (CI). A partir das décadas de 1970 e 1980, autores como Shera (1972), Belkin (1980) e Buckland (1991) começaram a questionar os limites da abordagem positivista e tecnicista que dominava a área, abrindo espaço para uma epistemologia mais plural, que considerasse o contexto e os sujeitos do conhecimento.

Esse movimento coincide com o processo de amadurecimento da CI como campo interdisciplinar, que passou a dialogar com a filosofia, a sociologia, a antropologia e os estudos culturais. É nesse contexto que emergem as discussões sobre pluralidade epistêmica, diversidade cultural e a necessidade de reconhecer formas alternativas de produção e organização do saber. As décadas seguintes testemunharam uma virada paradigmática — o que Capurro (2003) denominou de “virada hermenêutica” —, em que o foco da informação se desloca do documento para o sujeito e para o contexto sociocultural.

Entretanto, o conhecimento oriundo de povos e comunidades indígenas — apesar de milenar, dinâmico e profundamente enraizado na relação com a natureza e com o sagrado — historicamente ocupou uma posição marginal nos sistemas de produção e validação científica. Essa marginalização pode se manifestar na exclusão sistemática dos saberes tradicionais dos currículos acadêmicos e na resistência institucional e epistemológica em reconhecer tais saberes como legítimos, válidos e complexos. Diante desse cenário, este artigo busca apresentar uma análise aprofundada da estrutura do conhecimento indígena, discutindo seus níveis, tipologias e categorias – de modo a compreender essa estrutura como uma anatomia complexa em sua concepção sistêmica e epistemológica.

Na última década, a ascensão dos debates sobre epistemologias plurais, decolonialidade do saber e direitos culturais dos povos tradicionais tem impulsionado novas agendas de pesquisa no campo das ciências humanas e sociais. Tais debates reconhecem que o conhecimento não é um campo homogêneo, neutro ou universal, mas uma construção situada, moldada por contextos históricos, culturais, geográficos e espirituais. Nesse sentido, o conhecimento indígena emerge como um campo epistêmico robusto, que articula valores, práticas, cosmologias e sistemas de transmissão próprios, exigindo abordagens específicas para sua descrição, compreensão e preservação. Este artigo nasce da necessidade de aprofundar a discussão sobre a “anatomia” do conhecimento indígena, com base em uma proposta teórico-metodológica sistematizada originalmente na tese de Fonseca (2025), centrada na realidade amazônica.

A relevância do tema se justifica, primeiramente, pela urgência em reconhecer o papel estratégico que o conhecimento indígena desempenha na sustentabilidade dos ecossistemas, na preservação da biodiversidade, na saúde coletiva, na educação comunitária e na promoção de direitos culturais. Em segundo lugar, destaca-se a necessidade de romper com paradigmas eurocêntricos e coloniais que moldaram — e ainda moldam — as políticas públicas e as produções acadêmicas que tratam do conhecimento em contextos tradicionais. Reconhecer o conhecimento indígena como um saber legítimo é, portanto, uma tarefa ética, política e epistemológica.

A partir desse ponto de vista, o artigo se propõe a mapear e interpretar a estrutura interna do conhecimento indígena, analisando suas características fundamentais (oralidade, ancestralidade, espiritualidade, territorialidade, coletividade e contextualidade), suas tipologias (como o conhecimento sagrado, tácito, cerimonial, documentado, individual e comunitário) e seus níveis (básico, especializado e cosmogônico). O objetivo é oferecer uma sistematização teórica que permita a compreensão das múltiplas camadas desse tipo de conhecimento, que se manifesta de maneira integrada entre o visível e o invisível, o racional e o simbólico, o natural e o espiritual.

A motivação da pesquisa reside na constatação de um vácuo teórico na literatura da CI e da gestão do conhecimento no Brasil no que tange à sistematização e análise estruturada do conhecimento indígena, que se dá pelo baixo quantitativo de estudos publicados sobre o tema em periódicos e bases de dados da área. Ainda que haja importantes contribuições no campo da antropologia, da sociologia e das ciências ambientais, é notória a escassez de estudos que abordem o conhecimento indígena a partir de uma perspectiva informacional e de gestão, o que amplia a pertinência desta proposta. Fonseca (2025) propôs um modelo conceitual de Gestão do Conhecimento Indígena construído a partir de dados empíricos coletados junto a pesquisadores indígenas da Amazônia, utilizando a Teoria Fundamentada nos Dados (TFD) como metodologia. Esta análise se inspira nesse modelo para expandir a discussão sobre a tipologia interna do conhecimento indígena.

Ao longo deste artigo, será apresentada uma revisão crítica da literatura sobre epistemologias indígenas, decolonialidade do saber e sistemas de conhecimento tradicional. Em seguida, serão detalhados os procedimentos metodológicos adotados na análise teórica do conhecimento indígena. A parte central do artigo será dedicada à apresentação das categorias e níveis do conhecimento indígena, discutindo como essas classificações revelam a complexidade e a especificidade desse saber. Por fim, serão apresentadas considerações finais que destacam as contribuições teóricas do estudo, suas limitações e possíveis caminhos para pesquisas futuras.

2. Conhecimento indígena: aspectos conceituais e introdutórios

A compreensão do conhecimento indígena exige um deslocamento epistêmico em relação aos paradigmas modernos ocidentais que tradicionalmente definiram o conhecimento como um constructo objetivo, replicável, sistemático e desvinculado de contextos culturais ou espirituais. Tais paradigmas, moldados por correntes racionalistas e empiristas europeias dos séculos XVII e XVIII, ignoraram ou relegaram a um plano inferior os saberes produzidos por sociedades não ocidentais, incluindo os povos indígenas, cuja produção de conhecimento é baseada em experiências cotidianas, espiritualidade, oralidade, cosmologia e ancestralidade.

O panorama conceitual sobre o conhecimento indígena envolve diferentes perspectivas, desde a sua natureza até a sua concepção. Ele é definido como sendo um constructo coletivo de saberes, memórias e experiências dos povos originários (Lodhi & Mikulecky, 2010). Pode ser tratado como um tipo de conhecimento dinâmico, que é local e tradicional com uma composição única em diferentes tipos de ambientes (World Bank, 1998). No que concerne a sua replicação, Ngulube (2002) define o conhecimento indígena como sendo intergeracional, ou seja, é um conhecimento que é transmitido de geração em geração. Com base no seu aspecto técnico, ele pode ser definido como um conhecimento que emerge das habilidades e práticas indígenas: agricultura, pesca, caça, manejo de plantas (Chisenga, 2002).

Nesse contexto da decolonialidade, os marcos teóricos — propostos por autores como Mignolo (2007), Quijano (2005), Dussel (2014) e Santos (2007) — têm se mostrado fundamentais para a compreensão e a valorização das epistemologias indígenas. Esses autores propõem que o conhecimento não pode ser universalizado a partir dos padrões eurocêntricos, pois está inevitavelmente enraizado em contextos culturais específicos. A crítica à colonialidade do saber, termo cunhado por Quijano (2005), destaca como os processos de colonização impuseram uma hierarquia global do conhecimento que deslegitimou os saberes locais, orais e espirituais.

Mignolo (2007) defende que a modernidade ocidental é inseparável da colonialidade, o que implica que qualquer tentativa de construir conhecimento verdadeiramente emancipador precisa reconhecer e incorporar saberes que foram subalternizados. Nesse sentido, a decolonialidade do saber propõe a valorização da “diversidade epistêmica do mundo” (Santos, 2007), onde diferentes modos de conhecer, ensinar e aprender são reconhecidos como legítimos e igualmente válidos. O conhecimento indígena é, portanto, uma dessas formas epistemológicas, cuja potência reside precisamente em sua diferença em relação à racionalidade ocidental.

Além disso, é importante compreender o conhecimento indígena como um sistema integrado de práticas, crenças, narrativas e técnicas que têm por base a experiência concreta das comunidades com seus territórios, seus deuses, seus antepassados e com a natureza como entidade viva. O conhecimento indígena não é somente um conjunto de informações empíricas ou técnicas sobre o ambiente — embora essas também estejam presentes —, mas sim uma forma de compreender e se relacionar com o mundo. Trata-se de um conhecimento encarnado, relacional e holístico, que compreende o ser humano como parte indissociável do cosmo.

Diegues & Arruda (2001), Mindlin (2006) e Viveiros de Castro (1996) reforçam essa visão ao apresentar os sistemas de conhecimento indígenas como estruturas complexas, baseadas em mitologias, cosmologias e classificações que organizam a vida social e a relação com o mundo natural. Para esses autores, o conhecimento indígena constitui-se como um saber prático e espiritual, indissociável da experiência de vida da comunidade. Santos e Dias Jr. (2009) argumentam que as epistemologias indígenas não precisam ser traduzidas ou encaixadas nos moldes das ciências ocidentais. Elas são autônomas, completas em si mesmas, e devem ser compreendidas dentro de suas próprias lógicas. Isso exige uma postura de escuta ativa, de respeito e de simetria epistêmica, ou seja, a recusa de hierarquias entre saberes. Tal postura é reforçada pela proposta de “conhecimento prudente para uma vida decente”, formulada por Santos (2010), que propõe uma ciência que dialoga com outros saberes e reconhece seus limites.

Além da crítica epistêmica, há também uma crítica política implícita na valorização do conhecimento indígena. Trata-se de reconhecer que a negação dos saberes indígenas é parte de um projeto colonial mais amplo, que incluiu a expropriação de territórios, a destruição de culturas e a imposição de instituições ocidentais. Mignolo (2007) reflete sobre a “desobediência epistêmica” como um gesto político de insurgência, que busca delinkar-se das lógicas coloniais e abrir espaço para uma “ecologia de saberes” onde diferentes epistemes coexistam em condições de simetria. Segundo Quijano (2005), a colonialidade do poder instituiu uma ordem global de conhecimento na qual o saber europeu foi universalizado, enquanto os saberes locais e orais foram sistematicamente desqualificados e invisibilizados. Nesse sentido, recuperar, sistematizar e proteger o conhecimento indígena é também um ato de resistência cultural, de afirmação de identidades e de luta por direitos coletivos.

Do ponto de vista da CI, a incorporação e amplificação de pesquisas tratam sobre os saberes indígenas no campo da gestão do conhecimento representa um desafio significativo. O paradigma dominante nesse campo ainda é fortemente influenciado por modelos organizacionais ocidentais, que privilegiam a explicitação, a codificação e a reprodutibilidade dos conteúdos informacionais (Nonaka & Takeuchi, 1997). No entanto, o conhecimento indígena, em sua maior parte, é tácito, simbólico, oral e, muitas vezes, sagrado — o que demanda novas abordagens conceituais e metodológicas para sua compreensão e tratamento.

Fonseca (2025) propõe uma reconceitualização da gestão do conhecimento no contexto indígena, a partir da identificação de diferentes tipos e níveis de conhecimento indígena, como o conhecimento individual, comunitário, cerimonial, sagrado, tácito e documentado. Essa proposta baseia-se na premissa de que a gestão do conhecimento indígena deve respeitar os fluxos, os rituais e os valores das comunidades, e não se impor como uma técnica externalizante, mas sim como uma mediação intercultural sensível e adaptável.

A tipologia permite vislumbrar uma arquitetura interna do conhecimento indígena, em que diferentes formas de conhecimento são organizadas de acordo com seu grau de compartilhamento, sua natureza ontológica (material, espiritual, relacional) e sua função dentro da comunidade. Tal arquitetura permite, por exemplo, distinguir entre o conhecimento tácito, que é aprendido pela convivência, e o conhecimento cerimonial, que exige iniciação e participação em rituais. Da mesma forma, o conhecimento documentado (como registros escritos ou audiovisuais) representa uma inovação recente, nem sempre consensual, pois muitos saberes não podem ou não devem ser exteriorizados.

Esse debate aponta para um dilema central nas tentativas de aproximação entre o conhecimento indígena e os modelos científicos e acadêmicos ocidentais: como reconhecer e sistematizar esse conhecimento sem violar sua sacralidade, seu caráter coletivo e sua natureza contextual? A literatura contemporânea sobre

epistemologias indígenas (Kimmerer, 2013; Krenak, 2019, 2020; Mignolo, 2011; Smith, 1999, 2021) propõe que a resposta esteja na escuta colaborativa, na mediação intercultural e no respeito às formas tradicionais de gestão do saber. Isso implica, por exemplo, consultar os detentores dos conhecimentos antes de qualquer forma de sistematização, respeitar os limites do que pode ou não ser compartilhado, e garantir a participação ativa das comunidades nos processos de registro, preservação e circulação de seus saberes (UNESCO, 2003).

A valorização do conhecimento indígena, portanto, não deve ser vista meramente como um esforço técnico ou acadêmico, mas como parte de uma transformação mais ampla nas relações entre os povos indígenas, o Estado, a sociedade e as instituições científicas. Trata-se de reconstruir pontes entre mundos epistêmicos distintos, reconhecendo que há múltiplas formas de inteligência, de organização do mundo e de produção de sentido. A CI, enquanto campo interdisciplinar, tem um papel estratégico nesse processo, ao oferecer ferramentas teóricas e metodológicas para a construção de sistemas informacionais mais inclusivos, sensíveis à diversidade cultural e comprometidos com a justiça epistêmica.

3. Metodologia

A metodologia adotada neste estudo é de natureza qualitativa e fundamenta-se em uma revisão narrativa de literatura. Essa abordagem se justifica em virtude do objetivo central do artigo: compreender e sistematizar os níveis, tipologias e categorizações do conhecimento indígena a partir de uma análise teórico-conceitual de fontes científicas e com base na tese de Fonseca (2025). Trata-se de uma estratégia metodológica adequada para estudos que visam interpretar fenômenos sociais e culturais complexos, nos quais a subjetividade, a experiência e o contexto são elementos centrais da investigação.

A revisão foi conduzida com base na seleção de obras acadêmicas publicadas em português e espanhol, com ênfase em produções das áreas de CI, Antropologia, Sociologia, Filosofia da Ciência, Epistemologia e Estudos Decoloniais. A seleção das fontes seguiu os critérios de pertinência temática, relevância científica e atualidade, priorizando autores e autoras cujas pesquisas tratam do conhecimento tradicional, das epistemologias indígenas, da gestão do conhecimento em contextos não ocidentais e da crítica à colonialidade do saber. As fontes institucionais, como publicações da UNESCO e documentos de políticas públicas voltadas para os povos indígenas, também foram incluídas para contextualizar as implicações práticas do tema.

A análise do material coletado seguiu uma lógica interpretativa, com foco na identificação de categorias teóricas recorrentes nos textos, como oralidade, ancestralidade, espiritualidade, coletividade, território, saber-fazer, tipologias de conhecimento, níveis de profundidade epistemológica e práticas de gestão do saber. Essa categorização emergiu a partir de um cruzamento entre a literatura científica e as proposições conceituais desenvolvidas por Fonseca (2025), especialmente em um recorte do estudo, que apresenta uma taxonomia do conhecimento indígena baseada na observação e diálogo com pesquisadores indígenas e estudiosos do contexto amazônico.

A escolha pela abordagem qualitativa se fundamenta na compreensão de que o conhecimento indígena não pode ser reduzido a variáveis mensuráveis ou quantificáveis, uma vez que ele se configura como um campo epistêmico plural, simbólico e culturalmente situado. Conforme Flick (2009), a pesquisa qualitativa é particularmente útil para analisar fenômenos sociais complexos, cujos significados não podem ser apreendidos em sua totalidade por meio de métodos estatísticos ou positivistas. No caso do conhecimento indígena, esses significados estão fortemente enraizados nas experiências coletivas, nos rituais, nas narrativas e nas práticas cotidianas das comunidades.

Logo, o percurso metodológico deste artigo não se limitou a mera descrição das categorias encontradas na literatura, mas buscou interpretá-las em sua profundidade ontológica e epistemológica. Para isso, adotou-se uma postura hermenêutica, baseada na leitura crítica e reflexiva dos textos, com o intuito de construir uma compreensão abrangente da estrutura interna do conhecimento indígena. Essa abordagem visa contribuir para

o fortalecimento teórico e político das epistemologias indígenas no campo da CI, de modo a subsidiar futuras pesquisas, intervenções e políticas públicas voltadas à valorização e proteção desses saberes.

4. Características estruturantes do conhecimento indígena

A oralidade é uma das principais características estruturantes do conhecimento indígena. Segundo Goody (1987), a oralidade não implica ausência de racionalidade ou sistematicidade, mas sim uma forma distinta de organizar e transmitir o conhecimento. Nas culturas indígenas, o saber é preservado em narrativas orais, cantos, rezas, histórias de criação e mitos fundadores, sendo transmitido entre gerações por meio de performance, escuta e prática. Para Oliveira (2009), o conhecimento oral indígena é uma forma epistemológica relacional, que mobiliza corpo, voz, emoção e memória como dispositivos pedagógicos.

A ancestralidade é outro elemento constitutivo. O saber indígena não é apenas experiencial ou empírico, mas uma herança espiritual dos ancestrais. Viveiros de Castro (2002) ressalta que o conhecimento tradicional ameríndio é fundado em relações de continuidade e comunicação com os mortos, os encantados e as forças não-humanas. É, portanto, um saber cuja legitimidade advém da memória coletiva, do tempo cíclico e da escuta dos espíritos, diferentemente da linearidade histórica ocidental. Para Santos (2010), trata-se de uma “memória-vida”, em que o tempo ancestral se reatualiza continuamente.

A espiritualidade entrelaça todas as dimensões do conhecimento indígena. O mundo não é dividido entre matéria e espírito, natureza e cultura, como propõe o dualismo cartesiano; ao contrário, tudo é interconectado por uma lógica cosmológica que confere agência a humanos e não humanos. Descola (2005) mostra que, para muitos povos indígenas, árvores, animais, rios e montanhas são seres com intencionalidade, com os quais é possível se comunicar e aprender. Tal concepção exige uma ampliação do conceito ocidental de sujeito cognoscente. O saber não é apenas fruto da observação, mas de sonhos, visões, trânsitos espirituais e experiências rituais (Kopenawa & Albert, 2015).

A coletividade é um princípio organizador da produção e da circulação do saber. Não há, nos sistemas epistemológicos indígenas, a noção de autoria individual como na tradição científica ocidental. O conhecimento é partilhado, pertencente à comunidade, e validado por meio de consensos coletivos e práticas comuns. Segundo Ribeiro (2006), a experiência comunitária do saber fortalece laços sociais e garante a sua continuidade. É por isso que a violação desses saberes por atores externos é considerada, além de uma apropriação indevida, uma agressão ontológica.

Outro aspecto indissociável do conhecimento indígena é a territorialidade. O conhecimento é situado, ou seja, ele emerge da experiência concreta com o território e não pode ser abstraído ou generalizado sem perder seu sentido. Como destacam Little (2002) e Toledo (2001), a interação com a floresta, os rios, os ciclos climáticos e as espécies vegetais e animais molda diretamente as práticas, as classificações e as cosmologias indígenas. O território, assim, é ao mesmo tempo fonte, repositório e agente do conhecimento. A tentativa de deslocalizar o conhecimento indígena é, portanto, uma forma de violência epistêmica.

A indissociabilidade entre saber e fazer também é característica fundamental. O conhecimento é performativo, ou seja, ele é aprendido e transmitido no contexto da prática, da experiência e da corporeidade. Segundo Ingold (2000), o saber indígena é um saber-fazer, que exige imersão, convivência e observação. Isso implica que não se trata de um saber facilmente codificável, nem plenamente traduzível em categorias ocidentais. Muitos desses conhecimentos só fazem sentido no interior de seus próprios contextos relacionais e ritualísticos.

Finalmente, destaca-se o caráter cosmopolítico do conhecimento indígena, conceito elaborado por Stengers (2005) para indicar que o saber indígena é, ao mesmo tempo, epistemologia e política. A produção do conhecimento não está separada das decisões coletivas, da ética do cuidado e do equilíbrio com o mundo. Trata-se de um conhecimento que não apenas descreve, mas rege a vida e regula as relações entre seres e forças.

Essa dimensão é fundamental para compreender que o conhecimento indígena não pode ser “administrado” por modelos ocidentais de gestão do conhecimento sem perder sua essência.

Essas características estruturantes não apenas distinguem o conhecimento indígena do modelo científico moderno, mas também apontam para a necessidade de epistemologias plurais, como defende Santos (2007) em sua proposta de “ecologia de saberes”. O reconhecimento dessas singularidades implica não apenas compreender o conhecimento indígena, mas protegê-lo, respeitá-lo e aprender com ele, sob risco de perpetuar formas renovadas de colonização epistêmica.

5. Tipologias e níveis do conhecimento indígena

A análise do conhecimento indígena revela que ele não é um campo homogêneo, indiferenciado ou estático, mas um sistema plural e dinâmico de saberes que se expressa de forma multifacetada. Tal complexidade exige uma abordagem tipológica que respeite a diversidade interna desses conhecimentos, permitindo identificar suas formas, funções, modos de transmissão, profundidade e condições de acesso. Nesse sentido, a sistematização proposta por Fonseca (2025), com base em pesquisa empírica realizada junto a pesquisadores indígenas da Amazônia brasileira, constitui uma importante referência teórico-metodológica para a categorização do conhecimento indígena no campo da CI.

A construção de uma tipologia do conhecimento indígena implica reconhecer que o conhecimento, nas culturas indígenas, é relacional, situado, processual e performativo. Ele é transmitido não apenas por meio da fala, mas também da prática, do convívio, dos rituais e da observação, e assume diferentes formas conforme sua função na vida comunitária, sua relação com o sagrado e seu nível de especialização. Essa compreensão é corroborada por autores como Nakashima & Roué (2002), que destacam a multiplicidade e a contextualidade dos saberes tradicionais, e por Berkes (2012), ao afirmar que o conhecimento ecológico tradicional está inserido em sistemas culturais integrados, regulados por valores e crenças.

A tipologia apresentada por Fonseca (2025) identifica, inicialmente, o Conhecimento Indígena Básico (CInB), que corresponde aos saberes cotidianos compartilhados por todos os membros da comunidade. Esse conhecimento é aprendido desde a infância, por meio da observação, da escuta e da imitação. Inclui práticas como coleta de frutos, pesca, manejo de plantações, construção de moradias e confecção de utensílios. Trata-se de um saber difuso, mas essencial para a reprodução da vida material e simbólica do grupo. Segundo Santos (2007), esse tipo de conhecimento revela uma forma de racionalidade prática, ligada à experiência sensível do mundo, que escapa aos critérios de cientificidade hegemônicos.

Outra categoria relevante é o Conhecimento Indígena Comunitário (CInCO), que se refere aos saberes socialmente compartilhados e validados pela coletividade. Esses saberes dizem respeito a normas de convivência, rituais, festas tradicionais, narrativas míticas e cosmologias. A comunidade é a guardiã e a legitimadora desses conhecimentos, que são constantemente atualizados em contextos cerimoniais. Viveiros de Castro (2002) e Oliveira (2009) argumentam que essas práticas produzem um corpo de saber coletivo que constitui a identidade do grupo e regula suas relações internas e externas.

O Conhecimento Indígena Individual (CInI) é aquele detido por especialistas ou pessoas com funções específicas dentro da comunidade, como curandeiros, parteiras, líderes espirituais, artesãos e contadores de histórias. Esse saber exige aprendizado prolongado, iniciação e, muitas vezes, a concessão espiritual por meio de sonhos ou visões. Fonseca (2025) destaca que esse conhecimento individual é, ainda assim, orientado por valores coletivos e vinculado à ética do cuidado, da reciprocidade e da responsabilidade social. Nesse sentido, mesmo os saberes pessoais não são privatizados no sentido ocidental, mas respondem a demandas comunitárias e espirituais.

Um campo específico e altamente sensível da tipologia é o Conhecimento Indígena Sagrado (CInS). Trata-se de saberes profundamente ligados à cosmologia, à espiritualidade, às entidades não humanas e aos processos de iniciação ritual. Esses conhecimentos são considerados de acesso restrito, sendo transmitidos apenas a

indivíduos preparados espiritual e moralmente para recebê-los. Segundo Kopenawa & Albert (2015), o saber xamânico, por exemplo, envolve uma longa trajetória de aprendizado com os espíritos da floresta, que não pode ser ensinado de forma direta, nem exposto fora de contextos apropriados. Esse conhecimento opera uma mediação entre mundos visíveis e invisíveis, humanos e não humanos, exigindo respeito e sigilo.

Outra tipologia significativa é o Conhecimento Indígena Cerimonial e Ritual (CInCR), associado a práticas específicas que envolvem cantos, danças, uso de plantas, indumentárias e objetos sagrados. Esses saberes se atualizam em performances coletivas que marcam ciclos da vida (nascimento, puberdade, casamento, morte), mudanças sazonais ou acontecimentos cósmicos. Como observa Descola (2005), as cerimônias não são apenas celebrações simbólicas, mas mecanismos de organização e transmissão de saberes fundamentais sobre o cosmo, o corpo, a comunidade e a natureza.

No que se refere à forma de expressão e codificação do conhecimento, Fonseca (2025) propõe a distinção entre Conhecimento Indígena Explícito (CInE), que pode ser verbalizado e ensinado por meio da fala ou de representações materiais, e Conhecimento Indígena Tácito (CInT), que é aprendido pela convivência, pela repetição de gestos e pela experiência prática. A noção de conhecimento tácito, amplamente discutida por Polanyi (1966) no contexto da filosofia ocidental, adquire aqui uma dimensão ampliada, pois envolve também aspectos emocionais, afetivos e espirituais. Trata-se de um saber que “se incorpora” no corpo e que não pode ser plenamente separado da ação.

Mais recentemente, tem-se observado o surgimento do Conhecimento Indígena Documentado (CInDo), resultado de processos de registro e sistematização de saberes tradicionais em suportes escritos ou digitais. Essa modalidade inclui livros, vídeos, bancos de dados comunitários, mapas culturais e protocolos de pesquisa. Embora essa forma de documentação represente uma tentativa de proteção e valorização do conhecimento indígena, também suscita dilemas éticos e políticos, como os riscos de apropriação indevida, descontextualização ou exposição de saberes sagrados. Nakata (2007) e Christen (2012) chamam atenção para a importância de se adotar abordagens de governança indígena da informação, baseadas no consentimento, no controle comunitário e no respeito à espiritualidade.

Essas tipologias, ao serem organizadas em níveis de complexidade, revelam uma hierarquia funcional do conhecimento dentro das comunidades indígenas. Fonseca (2025) propõe três grandes níveis: o nível básico, que abarca os saberes cotidianos de acesso geral (CInB); o nível especializado, relacionado aos conhecimentos individuais e tácitos que exigem aprendizado prolongado e experiência (CInI, CInT, CInCR); e o nível cosmogônico-sagrado, que inclui os saberes ocultos e espirituais (CInS), frequentemente transmitidos em contextos restritos e regulados por normas morais e cerimoniais.

Essa organização em níveis não deve ser interpretada como uma hierarquização de valor, mas como uma distinção de funções, acessos e modos de transmissão. Como argumenta McGregor (2004), os sistemas de conhecimento indígena são constituídos por camadas de profundidade que refletem diferentes relações com o mundo, diferentes formas de aprender e diferentes responsabilidades sociais. O nível cosmogônico, por exemplo, demanda mais do que entendimento intelectual: exige transformação ética, preparo espiritual e compromisso com a comunidade.

O modelo de Fonseca (2025) dialoga com outras tentativas de categorização do conhecimento tradicional, como a proposta por Berkes (2012), que diferencia o conhecimento empírico de curto prazo do conhecimento ecológico de longo prazo e do conhecimento espiritual. Entretanto, Fonseca avança ao considerar as dimensões ontológicas e epistemológicas do conhecimento indígena como interdependentes e intrinsecamente vinculadas ao contexto cultural e ritual. Essa abordagem é coerente com a crítica de Santos (2007) à “monocultura do saber”, que ignora os múltiplos modos de conhecer e interagir com o real.

A tipologia e os níveis do conhecimento indígena são, portanto, mais do que uma classificação descritiva: constituem um mapa epistemológico que orienta a compreensão, o respeito e a interação ética com os saberes dos povos indígenas. Eles permitem que pesquisadores, educadores, gestores e formuladores de políticas públicas tenham acesso a uma cartografia conceitual sensível à diversidade e à complexidade do conhecimento

tradicional. Mais ainda, esses modelos tipológicos são ferramentas de resistência e de afirmação identitária, pois permitem que os próprios povos indígenas nomeiem e legitimem seus saberes em seus próprios termos.

Nesse sentido, é importante destacar que qualquer tentativa de sistematização do conhecimento indígena deve ser conduzida com extremo cuidado, transparência e diálogo com as comunidades envolvidas. Como alerta Smith (1999, 2021), a pesquisa com povos indígenas deve estar orientada por princípios de solidariedade, reciprocidade, autodeterminação e justiça epistêmica. Nesse sentido, o trabalho de Fonseca (2025) representa uma contribuição valiosa ao propor uma estrutura analítica construída a partir da escuta ativa e da valorização do protagonismo indígena na produção do conhecimento.

6. Categorizações e implicações para a gestão do conhecimento

A elaboração de categorias analíticas no campo do conhecimento indígena, para além de se constituir um exercício classificatório, deve ser pensado com base em uma estratégia epistêmica e política que visa reconhecer, legitimar e proteger sistemas de saberes historicamente subalternizados. A categorização, nesse contexto, deve ser entendida como um ato de escuta intercultural e de tradução sensível, que busca descrever os modos indígenas de conhecer sem reduzi-los às lógicas normativas da ciência ocidental. Trata-se de um esforço de reconhecimento ontológico e epistemológico que contribui para a construção de modelos de gestão do conhecimento mais plurais, inclusivos e alinhados com os princípios da justiça cognitiva (Santos, 2007).

A tese de Fonseca (2025) representa um marco nesse esforço, pois propõe uma estrutura categorial do conhecimento indígena ancorada na experiência concreta de pesquisadores indígenas da Amazônia a partir da utilização da Teoria Fundamentada nos Dados como metodologia, Fonseca (2025) extrai categorias emergentes a partir de narrativas, falas e experiências vividas pelos próprios sujeitos de conhecimento. O resultado é uma proposta de classificação que respeita os fluxos, os rituais, os tabus e os valores espirituais que organizam o saber nas comunidades indígenas. Diferente dos modelos tradicionais de gestão do conhecimento, baseados em processos de externalização, codificação e disseminação (Nonaka & Takeuchi, 1997), o modelo oriundo do estudo enfatiza a interioridade, a oralidade, a ancestralidade e o pertencimento como dimensões constitutivas do saber indígena.

Nesse sentido, a categorização do conhecimento indígena apresenta-se como uma alternativa crítica aos sistemas convencionais de organização do conhecimento, que tendem a universalizar critérios e a homogeneizar epistemologias. A literatura da CI frequentemente opera com categorias como conhecimento tácito, explícito, formal, informal, técnico e científico (Dalkir, 2011), desconsiderando a diversidade epistêmica presente nos contextos indígenas. Essa lacuna tem implicações importantes, pois compromete a eficácia de políticas públicas, programas de ensino e iniciativas de preservação cultural que não reconhecem as especificidades dos saberes tradicionais. A proposta de categorização do conhecimento indígena, portanto, contribui para preencher esse vazio, oferecendo um mapa conceitual que orienta práticas de gestão culturalmente sensíveis.

A perspectiva clássica de Buckland (1991) já antecipava essa virada ao propor que a informação não deve ser compreendida apenas como um dado ou um documento, mas como “coisa” — um artefato simbólico que adquire sentido em contextos específicos. Essa visão rompe com o reducionismo tecnicista e aproxima-se da noção de que o conhecimento é indissociável das práticas e das cosmologias que o produzem. Em consonância, Capurro (2003, 2010) contribui propondo uma epistemologia hermenêutica da informação, que reconhece o papel dos valores e da cultura na construção de sistemas informacionais. A partir da sua proposta de intercultural *information ethics*, Capurro (2003) defende que a informação deve ser tratada como fenômeno plural, interpretado à luz das diferentes tradições e horizontes culturais. Essa abordagem sustenta a necessidade de modelos de categorização informacional que dialoguem com as cosmologias indígenas, respeitando as suas regras próprias de acesso, sigilo e transmissão, o que implica substituir taxonomias universais por ontologias situadas, construídas a partir do território, da oralidade e da espiritualidade.

No mesmo horizonte teórico, Hjørland (2002, 2007) amplia esse debate propondo que toda categorização do conhecimento é socialmente construída e depende das comunidades discursivas que a utilizam. Sua abordagem sociocognitiva e o método da *domain analysis* (Hjørland & Albrechtsen, 1995) sustentam que as estruturas de organização da informação refletem sistemas de valores e práticas específicas, e, portanto, não podem ser neutras nem universalizáveis. Essa perspectiva é relevante para a gestão do conhecimento indígena, uma vez que os sistemas classificatórios das comunidades originárias são moldados por princípios ontológicos distintos dos modelos ocidentais — como a interdependência entre natureza, espírito e coletividade.

Do mesmo modo, Le Coadic (1996) e Saracevic (1999, 2007) reforçam que a informação e o conhecimento são fenômenos sociais, marcados por intencionalidade, relevância e impacto cultural. Assim, a categorização, quando aplicada a contextos indígenas, deve ser compreendida não como uma técnica de ordenação, mas como uma prática política e ética de mediação intercultural, voltada à proteção da memória, à autonomia cognitiva e à justiça epistêmica. Essa reconfiguração, que aproxima a CI das epistemologias indígenas, demanda um deslocamento paradigmático: reconhecer que a gestão do conhecimento é menos uma prática de controle e mais uma forma de cuidado com o saber, um exercício de escuta ativa e de respeito aos modos próprios de produção de sentido das comunidades tradicionais.

A estrutura categorial proposta por Fonseca (2025) organiza os diferentes tipos de conhecimento em camadas ou níveis, de acordo com seu grau de compartilhamento, sua profundidade espiritual, seu modo de transmissão e sua função social. Essa organização permite distinguir, por exemplo, entre conhecimentos de uso cotidiano e saberes sagrados; entre saberes documentáveis e conhecimentos que não podem ser externalizados; entre conteúdos pedagógicos e conteúdos espirituais restritos. Essa distinção é essencial para orientar ações de documentação, salvaguarda, mediação e transmissão intergeracional do conhecimento indígena, sem violar os limites éticos impostos pelas próprias comunidades.

A categorização, nesse contexto, assume também um papel protetivo. Como ressaltam Christen (2012) e Nakata (2007), o registro e a circulação do conhecimento indígena em ambientes digitais, acadêmicos ou institucionais devem obedecer a protocolos específicos de consentimento, confidencialidade e controle comunitário. A ausência de categorias que reconheçam o caráter sagrado, tácito ou coletivo de certos saberes pode levar à sua exposição indevida, descontextualização ou apropriação por terceiros. Assim, ao indicar quais tipos de conhecimento podem ser compartilhados, exigir mediação ritual e permanecer resguardados, a categorização do conhecimento indígena funciona como um mecanismo de governança informacional baseado na ética e na soberania cognitiva dos povos indígenas.

Essa perspectiva está em consonância com a noção de “infraestruturas epistêmicas” proposta por Ginsburg (2011), segundo a qual as comunidades indígenas têm o direito de construir e controlar seus próprios sistemas de produção, armazenamento, circulação e uso do conhecimento. A categorização do conhecimento indígena é parte dessa infraestrutura, pois define as regras internas de uso, circulação e transmissão dos saberes, funcionando como uma gramática cultural e espiritual do conhecimento. Ela estabelece, por exemplo, que certos saberes só podem ser acessados por iniciados, que determinados rituais são necessários para legitimar a transmissão de conteúdos, ou que algumas informações não podem ser registradas por escrito.

Além disso, a categorização contribui para o fortalecimento de iniciativas de gestão comunitária do conhecimento, que vêm sendo implementadas por diversas organizações indígenas e indigenistas no Brasil e na América Latina. Projetos de escolas indígenas, arquivos culturais, museus comunitários, bancos de sementes, jardins de plantas medicinais e mapeamentos culturais têm se apoiado em categorias endógenas de saber para organizar seus conteúdos, definir critérios de acesso e orientar ações educativas. Como apontam McCoy, Tuck & McKenzie (2014), esses projetos são formas de autogestão do patrimônio imaterial, que desafiam as estruturas coloniais de arquivamento e curadoria.

A aplicação das categorias do conhecimento indígena em projetos de gestão do conhecimento deve ser acompanhada de metodologias participativas e interculturais, que respeitem os tempos, os modos e os valores das comunidades. Isso inclui, por exemplo, a escuta ativa, o diálogo interepistêmico, o consentimento prévio e

informado, a presença de lideranças espirituais nas decisões e o uso de línguas indígenas nos registros. Também implica reconhecer que o conhecimento não é uma mercadoria nem um recurso neutro, mas um bem comum espiritual, cuja gestão envolve responsabilidades éticas, morais e políticas. Nesse sentido, a gestão do conhecimento indígena é mais próxima de uma pedagogia da escuta do que de uma técnica de administração informacional.

A categorização do conhecimento indígena também tem implicações relevantes para o campo da educação intercultural, tendo em vista o reconhecimento dos diferentes níveis e formas de saber indígena. Torna-se possível desenvolver currículos escolares que respeitem a cosmovisão das comunidades, que valorizem o conhecimento dos anciãos, que articulem saberes locais com conteúdos escolares e que promovam a aprendizagem como um processo integral, espiritual e comunitário. Fonseca (2025) argumenta que os modelos atuais de educação indígena ainda operam com categorias externas e descontextualizadas, o que gera descontinuidade entre o aprendizado escolar e a formação tradicional. A incorporação da categorização do conhecimento indígena nos projetos pedagógicos permite superar essa fragmentação, favorecendo uma educação mais enraizada, dialógica e afirmativa.

Outra dimensão importante da categorização está relacionada às políticas públicas de salvaguarda do patrimônio imaterial. A Convenção da UNESCO (2003) para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial reconhece o papel dos conhecimentos tradicionais na diversidade cultural do mundo, mas não oferece uma tipologia detalhada que oriente a proteção específica dos diferentes tipos de saber. A proposta de Fonseca (2025) pode, nesse sentido, subsidiar a formulação de políticas mais eficazes, capazes de distinguir entre conhecimentos que podem ser registrados e aqueles que devem ser protegidos por sigilo, ritual ou consentimento comunitário. Também permite criar categorias jurídicas que respeitem a soberania epistêmica dos povos indígenas, prevenindo abusos como a biopirataria, a patrimonialização indevida e a exploração comercial dos saberes tradicionais.

Além de suas implicações práticas, a categorização do conhecimento indígena tem forte impacto teórico. Ela contribui para a construção de epistemologias situadas, plurais e decoloniais, que desafiam as fronteiras disciplinares da ciência e que reivindicam o direito de existir e de ser reconhecidas. Como afirma Smith (2021), categorizar o conhecimento indígena com base em suas próprias lógicas é um ato de descolonização e de produção de autonomia intelectual. Ao nomear seus próprios saberes, os povos indígenas produzem um contra-discurso às taxonomias coloniais que os reduziram a objetos de estudo, reconfigurando-se como sujeitos epistêmicos ativos e legítimos.

Essa reconfiguração também tem repercussões para a própria CI, que precisa revisar seus conceitos, métodos e categorias à luz da diversidade epistêmica global. A noção de “informação”, por exemplo, precisa ser ampliada para incluir manifestações não discursivas, práticas espirituais, performances corporais e relações cosmológicas. A “organização do conhecimento” deve considerar sistemas classificatórios alternativos, baseados em ciclos naturais, linhagens espirituais, redes de parentesco ou narrativas míticas. A “acessibilidade” precisa ser repensada em termos de pertinência cultural, de protocolos comunitários e de ética do cuidado. A categorização do conhecimento indígena, nesse sentido, é também um convite à reconfiguração epistemológica da própria disciplina.

Finalmente, a categorização do conhecimento indígena opera como um instrumento político de resistência. Ela permite que os povos indígenas disputem os sentidos do conhecimento no espaço público, afirmem sua autoridade epistêmica em fóruns científicos, jurídicos e educacionais, e criem espaços próprios de enunciação e proteção do saber. Ao sistematizar seus conhecimentos em categorias que respeitam suas cosmologias, os povos indígenas rompem com o silêncio epistêmico imposto pela colonialidade e constroem novas possibilidades de existência e convivência no mundo. Essa é, talvez, a implicação mais profunda e mais urgente da categorização do conhecimento indígena: contribuir para a construção de um mundo em que todos os saberes possam existir com dignidade, com respeito e com direito à sua própria lógica de vida.

Considerações finais

Este estudo teve como objetivo apresentar uma anatomia do conhecimento indígena, estruturada em torno de suas características, tipologias, níveis e categorias, a partir de uma abordagem teórico-epistemológica que buscou respeitar e valorizar os sistemas próprios de saberes dos povos originários. Com base na tese de Fonseca (2025) e em um amplo referencial bibliográfico interdisciplinar, argumentamos que o conhecimento indígena constitui um campo epistêmico autônomo, dotado de lógicas, linguagens, formas de validação e modos de transmissão que não se enquadram nos paradigmas científicos modernos, mas que, justamente por isso, revelam sua potência de resistência, criatividade e sustentabilidade.

Ao longo do texto, foi possível identificar que o conhecimento indígena não pode ser compreendido como um conjunto monolítico de saberes tradicionais, mas sim como uma constelação de formas de conhecer profundamente ligadas à espiritualidade, ao território, à coletividade, à oralidade, à ancestralidade e à performatividade. Essas dimensões estruturantes conferem ao conhecimento indígena uma complexidade que desafia a linearidade racionalista da epistemologia ocidental, exigindo abordagens que considerem a multiplicidade ontológica e a diversidade epistemológica como fundamentos e não como exceções.

A proposta de tipologias e níveis do conhecimento indígena, aqui desenvolvida em profundidade, permitiu visualizar a arquitetura interna desses saberes a partir de critérios endógenos e culturalmente situados. A distinção entre conhecimentos básicos, especializados e cosmogônicos, bem como a identificação de tipologias como o conhecimento sagrado, tácito, comunitário e documentado, oferece uma ferramenta teórico-metodológica valiosa para pesquisadores, educadores, formuladores de políticas públicas e, sobretudo, para as próprias comunidades indígenas que desejam proteger, valorizar e transmitir seus saberes de forma autônoma. CI, como campo interdisciplinar voltado à compreensão, organização, preservação e circulação do conhecimento, tem muito a aprender com a episteme indígena. A perspectiva da “anatomia” do conhecimento indígena desenvolvida neste artigo desafia os modelos informacionais tradicionais baseados em taxonomias universais, classificações fixas e lógicas de acesso aberto irrestrito. Ao reconhecer que certos saberes indígenas são de natureza restrita, espiritual, intransmissível ou mesmo indizível, a CI é chamada a rever seus paradigmas e a desenvolver metodologias de organização e gestão do conhecimento que sejam interculturais, colaborativas e eticamente responsáveis.

A articulação entre a CI e o conhecimento indígena aponta para a necessidade de construção de novas epistemologias da informação, que incorporem princípios como a soberania epistêmica, o consentimento informado, o protagonismo comunitário e a ecologia de saberes. Tais epistemologias devem ser capazes de lidar com o conhecimento como bem comum espiritual, com direitos próprios de proteção e com regras culturais específicas de acesso e transmissão. Isso implica, por exemplo, reconhecer que nem todo conhecimento deve ser registrado ou digitalizado; que o silêncio, o segredo e o ritual fazem parte da estrutura do saber; e que os critérios de validade informacional variam conforme os contextos ontológicos e cosmológicos.

Nesse sentido, uma compreensão epistêmica da anatomia do conhecimento indígena expande os horizontes teóricos da CI e propõe uma reconfiguração de suas práticas a partir da percepção de sistemas de informação sensíveis à diversidade epistêmica que devem ser capazes de operar com categorias móveis, linguagens plurais, protocolos culturais e narrativas performativas. O desafio é conceber infraestruturas informacionais que não sejam meramente técnicas, mas também políticas, éticas e espirituais. Isso exige uma revalorização da oralidade, da presença, da escuta e da corporeidade como formas legítimas de mediação e transmissão do saber.

Ademais, a abordagem proposta neste estudo abre caminhos para o fortalecimento da interdisciplinaridade entre a CI, a Antropologia, os Estudos Culturais, a Educação Intercultural, a Filosofia da Ciência e os Estudos Decoloniais. A compreensão do conhecimento indígena como sistema integral e interdependente exige o cruzamento de saberes acadêmicos e tradicionais, de métodos qualitativos e participativos, e de epistemologias críticas e insurgentes. A produção de conhecimento científico comprometida com a justiça cognitiva deve ser,

ela mesma, um exercício de diálogo intercultural, em que o pesquisador se coloca em condição de escuta, de respeito e de corresponsabilidade.

Do ponto de vista das políticas públicas, a categorização e a tipologia do conhecimento indígena podem contribuir para a formulação de instrumentos legais, educacionais e culturais mais sensíveis às realidades e necessidades dos povos indígenas. Protocolos de salvaguarda do patrimônio imaterial, diretrizes curriculares para escolas indígenas, bancos de dados comunitários, registros documentais e legislações de proteção ao conhecimento tradicional podem se beneficiar das categorias aqui discutidas. No entanto, tais instrumentos só serão eficazes se forem construídos com a participação direta e deliberativa das comunidades, respeitando seus tempos, seus rituais e seus direitos de autodeterminação.

Neste ponto, é importante enfatizar que qualquer tentativa de sistematizar, registrar ou mediar o conhecimento indígena deve estar ancorada em princípios éticos rigorosos, orientados pelo consentimento prévio, livre e informado, conforme estabelecido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT (1989) e pela Declaração da ONU (2007) sobre os Direitos dos Povos Indígenas. A categorização proposta não é, portanto, um convite à objetificação ou à apropriação dos saberes indígenas, mas sim uma ferramenta de resistência, de valorização e de reexistência epistêmica.

Diante disso, é fundamental que pesquisas futuras aprofundem os debates teóricos e epistemológicos sobre o conhecimento indígena, suas lógicas internas, seus modos de transmissão e suas relações com o campo da informação. Ainda são escassos os estudos que tratam da gestão do conhecimento indígena a partir de marcos conceituais construídos com e a partir das comunidades. É necessário investir em metodologias colaborativas, etnográficas, interdisciplinares e sensíveis às particularidades de cada povo, reconhecendo que não há um único modelo de conhecimento indígena, mas uma multiplicidade de epistemes indígenas que coexistem, dialogam e se reinventam.

Além disso, é preciso investigar com maior profundidade os impactos das tecnologias digitais na circulação, documentação e proteção do conhecimento indígena. Quais são os riscos e as oportunidades da digitalização de saberes tradicionais? Como garantir que os arquivos digitais respeitem os protocolos culturais e espirituais das comunidades? De que modo os povos indígenas estão criando suas próprias infraestruturas informacionais, como bancos de dados comunitários, aplicativos educativos e mídias indígenas? Essas são perguntas urgentes para a agenda de pesquisa da CI comprometida com a diversidade epistêmica.

Por fim, este estudo reforça a importância de compreender o conhecimento indígena não como um campo periférico, mas como centro de uma outra forma de pensar o conhecimento, a ciência e a informação. O entendimento de uma “anatomia do conhecimento indígena” é, também, uma anatomia da vida, da relação, da escuta e do cuidado. É uma proposta de reconexão com formas de saber que resistem há séculos e que hoje se colocam como alternativas possíveis e necessárias diante da crise civilizatória, ambiental e epistêmica do mundo moderno. Assim sendo, é de suma importância inserir o conhecimento indígena no centro do debate científico, de modo que amplifica o caminho para a construção de uma ciência mais plural, mais justa e mais comprometida com o direito de todos os saberes existirem, sobretudo os saberes tradicionais.

Referências

- Belkin, N. J. (1980). Anomalous states of knowledge as a basis for information retrieval. *Canadian journal of information science*, 5(1), 133-143.
- Buckland, M. K. (1991). Information as thing. *Journal of the American Society for Information Science*, 42(5), 351-360.
- Capurro, R. (2003). Epistemologia e ciência da informação. *Perspectivas em ciência da informação*, 8(1), 17-29.
- Capurro, R. (2010). Intercultural information ethics. En R. Capurro, J. Britz, T. Nakada & R. J. Weber (Eds.), *Ethics and information technology: The international library of ethics, law and technology* (Vol. 8, pp. 201-212). Springer.
- Chisenga, J. (2002). Indigenous knowledge: Africa's opportunity to contribute to global information content. *South African journal of libraries and information science*, 68(1), 16-22. <https://doi.org/10.7553/68-1-759>
- Christen, K. (2012). Does information really want to be free? Indigenous knowledge systems and the question of openness. *International journal of communication*, 6, 2870-2893. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/1618>
- Dalkir, K. (2011). *Knowledge management in theory and practice*. MIT Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Diegues, A. C. & Arruda, R. S. V. (2001). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Ministério do Meio Ambiente.
- Dussel, E. (2014). *Filosofia da libertação na América Latina*. Vozes.
- Flick, U. (2009). *An introduction to qualitative research*. Sage Publications.
- Fonseca, D. L. S. (2025). *A gestão do conhecimento indígena: proposta de um modelo conceitual para o contexto amazônico* [Tese de doutorado]. Universidade Estadual de Londrina, Londrina. <https://repositorio.uel.br/items/8090e4cd-9d55-40fe-bd83-ebab5efe1ced>
- Ginsburg, F. (2011). Mediating culture: Indigenous media, ethnographic film, and the production of identity. En M. Banks & J. Ruby (Eds.), *Made to be seen: perspectives on the history of visual anthropology* (pp. 234-254). University of Chicago Press.
- Goody, J. (1987). *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press.
- Hjørland, B. (2002). Domain analysis in information science: Eleven approaches -traditional as well as innovative. *Journal of documentation*, 58(4), 422-462.
- Hjørland, B. (2007). Information: Objective or subjective/situational? *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 58(10), 1448-1456.
- Hjørland, B. & Albrechtsen, H. (1995). Toward a new horizon in information science: Domain-analysis. *Journal of the American Society for Information Science*, 46(6), 400-425.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge, and the teachings of plants*. Milkweed Editions.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.

- Le Coadic, Y. F. (1996). *A ciência da informação*. Briquet de Lemos.
- Little, P. E. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário antropológico*, 28(1), 251-290. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>
- Lodhi, S. & Mikulecky, P. (2010). Management of indigenous knowledge for developing countries. In *International Conference on Communication and Management in Technological Innovation and Academic Globalization* (pp. 94-98). SJR. <https://dl.acm.org/doi/10.5555/1965788.1965819>
- McCoy, M., Tuck, E. & McKenzie, M. (2014). Land education: indigenous, post-colonial, and decolonizing perspectives on place and environmental education research. *Environmental education research*, 20(1), 1-23.
- McGregor, D. (2004). Coming full circle: indigenous knowledge, environment, and our future. *American indian quarterly*, 28(3/4), 385-410.
- Mignolo, W. D. (2007). Epistemologias do Sul e o projeto decolonial. *Global dialogue*, 9(1), 10-18.
- Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822394501>
- Mindlin, B. (2006). *Bará, o xamã: A história de um aprendiz do saber indígena*. Terceiro Nome.
- Nakashima, D. & Roué, M. (2002). Indigenous knowledge, peoples and sustainable practice. En P. Timmerman (Ed.), *Encyclopedia of global environmental change* (Vol. 5, pp. 314-324). Wiley. https://web.mnstate.edu/robertsb/307/Indigenous_Knowledge.pdf
- Nakata, M. (2007). *Disciplining the savages, savaging the disciplines*. Aboriginal Studies Press.
- Ngulube, P. (2002). Managing and preserving indigenous knowledge in the knowledge management era: challenges and opportunities for information professionals. *Information development*, 18(2), 95-102. <https://doi.org/10.1177/026666602400842486>
- Nonaka, I. & Takeuchi, H. (1997). *The knowledge-creating company: how Japanese companies create the dynamics of innovation*. Oxford University Press.
- OIT - Organização Internacional do Trabalho (1989). *Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*. <https://www.ilo.org/brasil/convencao169>
- Oliveira, J. P. (2009). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: identidades, fronteiras e a experiência colonial*. Contra Capa.
- ONU - United Nations (2007). *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html>
- Polanyi, M. (1966). *The tacit dimension*. University of Chicago Press.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 117-142). CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- Ribeiro, D. (2006). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.
- Santos, B. S. (2007). *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. En B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 31-83). Cortez.
- Santos, B. S. (2010). *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. Cortez.
- Santos, B. S. & Dias Jr., J. M. (2009). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Cortez.

- Saracevic, T. (1999). Information science. *Journal of the American Society for Information Science*, 50(12), 1051-1063.
- Saracevic, T. (2007). Relevance: A review of the literature and a framework for thinking on the notion in information science. Part II: nature and manifestations of relevance. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 58(13), 1915-1933. <https://doi.org/10.1002/asi.4630260604>
- Shera, J. H. (1972). *Foundations of the information sciences*. Wiley.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. Zed Books.
- Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies*. Zed Books.
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour & P. Weibel (Eds.), *Making things public: atmospheres of democracy* (pp. 994-1003). MIT Press.
- Toledo, V. M. (2001). Indigenous peoples and biodiversity. En S. Levin (Ed.), *Encyclopedia of biodiversity* (Vol. 3, pp. 451-463). Academic Press.
- UNESCO (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. <https://ich.unesco.org/en/convention>
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. Ubu.
- World Bank (1998). *Indigenous knowledge: definitions, concepts and applications* (World Bank discussion paper). World Bank.