

FLUXOS E DIMENSÕES DO CONHECIMENTO INDÍGENA: PERCEPÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

Diego Leonardo de Souza Fonseca

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM), Manaus, Amazonas, Brasil.

diego.fonseca@ifam.edu.br

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

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo compreender os fluxos e dimensões do conhecimento indígena a partir de uma perspectiva das suas percepções epistemológicas com base em uma abordagem qualitativa. O corpus da pesquisa foi constituído por 82 documentos, dos quais 16 artigos científicos foram selecionados para a discussão, segundo critérios de aderência temática e analítica. A investigação organiza-se em duas dimensões centrais do conhecimento indígena: a dimensão física e a dimensão espiritual. A dimensão física evidencia o conhecimento como saber territorializado, produzido e transmitido por meio das práticas sociais, da oralidade, do corpo e da relação com a natureza. Já a dimensão espiritual destaca cosmologias, rituais, sonhos, ancestralidade e práticas de cura como fundamentos epistemológicos dos sistemas indígenas de conhecimento. A análise demonstra que essas dimensões são interdependentes e se articulam na constituição de sistemas complexos de saber, desafiando perspectivas epistemológicas ocidentais hegemônicas. Os resultados reforçam a necessidade de abordagens decoloniais e metodologicamente sensíveis para a compreensão e valorização do conhecimento indígena, contribuindo para o avanço dos debates acadêmicos sobre pluralidade epistemológica e produção do conhecimento em contextos interculturais.

Palavras-chave: Conhecimento indígena. Fluxos informacionais. Epistemologias plurais. Ciência da Informação.

FLOW AND DIMENSIONS OF INDIGENOUS KNOWLEDGE: EPISTEMOLOGICAL PERCEPTIONS

ABSTRACT

This article aims to understand the flows and dimensions of indigenous knowledge from the perspective of their epistemological perceptions based on a qualitative approach. The research corpus consisted of 82 documents, of which 16 scientific articles were selected for discussion according to thematic and analytical criteria. The investigation is organized into two central dimensions of indigenous knowledge: the physical dimension and the spiritual dimension. The physical dimension highlights knowledge as territorialized knowledge, produced and transmitted through social practices, orality, the body, and the relationship with nature. The spiritual dimension highlights cosmologies, rituals, dreams, ancestry, and healing practices as epistemological foundations of indigenous knowledge systems. The analysis demonstrates that these dimensions are interdependent and articulate themselves in the constitution of complex systems of knowledge, challenging hegemonic Western epistemological perspectives. The results reinforce the need for decolonial and methodologically sensitive approaches to understanding and valuing indigenous knowledge, contributing to the advancement of academic debates on epistemological plurality and knowledge production in intercultural contexts.

Keywords: Indigenous knowledge. Information flows. Plural epistemologies. Information science.

Recebido em: 22/07/2025

Aceito em: 29/01/2026

Publicado em: 02/02/2026



1 INTRODUÇÃO

O campo da Ciência da Informação tem, historicamente, fundamentado seus marcos epistemológicos em concepções ocidentais de ciência, informação e conhecimento. Este paradigma dominante, ancorado em pressupostos positivistas e universalistas, frequentemente invisibiliza ou subalterniza formas outras de produzir, organizar, comunicar e preservar saberes. Dentre essas formas, os conhecimentos indígenas constituem um campo de saber marcado pela oralidade, pelo vínculo com a ancestralidade, pela interdependência com o território e pela cosmovisão que integra o espiritual, o simbólico e o natural. Em um cenário global que clama pela descolonização dos saberes e pela valorização da diversidade epistêmica, torna-se imperativo à Ciência da Informação refletir criticamente sobre suas bases e ampliar seus referenciais teóricos e metodológicos para incorporar epistemologias não-hegemônicas.

O presente artigo se insere nesse movimento de ampliação epistêmica ao propor uma análise dos fluxos e dimensões do conhecimento indígena a partir de uma perspectiva informacional e epistemológica. A problemática central que mobiliza esta investigação consiste em compreender como os conhecimentos indígenas se constituem, circulam e se transformam dentro de contextos socioculturais próprios, bem como identificar as implicações dessa dinâmica para o campo da Ciência da Informação. Trata-se de reconhecer que os conhecimentos tradicionais dos povos originários, embora muitas vezes excluídos dos sistemas formais de informação, possuem alta complexidade organizacional e forte capacidade de gestão intergeracional do saber.

Para tanto, esta pesquisa busca tensionar as categorias tradicionais da Ciência da Informação, notadamente aquelas centradas em modelos lineares, documentais e sistematizadores de tratamento informacional. Diferente desses modelos, os saberes indígenas se expressam por meio de fluxos cíclicos, plurilógicos e holísticos, enraizados na experiência vivida e mediados por múltiplos sistemas simbólicos. Assim sendo, investigar os modos de existência informacional desses conhecimentos exige não apenas o deslocamento teórico, mas o engajamento em uma práxis intercultural e decolonial.

A importância desta abordagem se justifica tanto por sua relevância científica quanto por seu compromisso ético. Sob a perspectiva científica, o estudo dos fluxos do conhecimento indígena amplia a compreensão dos sistemas informacionais em suas

dimensões culturais, sociais e espirituais, desafiando as abordagens convencionais baseadas em lógicas racional-instrumentais. Por outro lado, há um imperativo ético e político em reconhecer os direitos epistêmicos dos povos indígenas, especialmente frente aos históricos processos de colonização do saber, epistemicídio e apropriação indevida do patrimônio cultural tradicional. A valorização desses saberes requer uma atitude de escuta e coautoria, em que o pesquisador atue como mediador e não como agente extrativista.

Logo, em termos conceituais, este trabalho opera com uma definição ampliada de conhecimento, entendendo-o não como mera representação cognitiva do mundo, mas como expressão de um modo de ser, agir e interagir com a realidade. Essa definição se aproxima da perspectiva de Santos (2010), ao tratar o conhecimento como prática social situada, bem como da concepção de Smith (2012), que vincula o saber indígena à resistência, à identidade e à autodeterminação dos povos originários. Desse modo, os fluxos de conhecimento aqui abordados não se restringem a processos informacionais formais, mas incluem os rituais, as narrativas orais, os signos da natureza, as experiências sensoriais e espirituais, ou seja, todos os elementos que compõem a tessitura epistêmica dos povos indígenas. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo compreender os fluxos e dimensões do conhecimento indígena a partir de uma perspectiva das suas percepções epistemológicas.

2 CONHECIMENTO INDÍGENA: CONCEPÇÕES TEÓRICAS

A construção teórica em torno do conhecimento indígena demanda uma abordagem epistemológica que ultrapasse os marcos interpretativos da racionalidade científica ocidental moderna. A Ciência da Informação, enquanto campo historicamente atrelado à lógica documental, classificatória e institucionalizada do conhecimento, encontra-se diante do desafio de repensar seus referenciais para incluir e valorizar epistemologias não hegemônicas (Fonseca, 2025). Nesse contexto, o conhecimento indígena apresenta-se para além de um objeto de estudo, mas como proposta epistemológica autônoma, dotada de princípios próprios de produção, organização e circulação do saber.

O conhecimento indígena, compreendido conceitualmente a partir da sua natureza



própria, é constituído a partir de um sistema integrado de relações que conecta seres humanos, entidades não humanas, cosmos, território e ancestralidade (Lodhi; Mikulecky, 2010; Ngulube, 2002). Trata-se de um saber que escapa à compartmentalização típica da ciência ocidental e que se manifesta em dimensões simbólicas, espirituais, éticas e sensoriais. Ele não é apenas descritivo do mundo, mas constitutivo de modos de existência e formas de vida (Santos, 2010; Smith, 2012).

Cajete (1994) afirma que o saber tradicional é vivido como parte da totalidade da experiência humana e cósmica, ou seja, ele não pode ser separado da ética, da estética, da espiritualidade e da ecologia. O conhecimento é, portanto, uma forma de viver e de se relacionar com o mundo, construída a partir da observação, da intuição, da narrativa, do silêncio e da prática. Essa concepção rompe com a epistemologia positivista baseada na observação neutra, na repetição experimental e na universalização dos resultados.

Na mesma direção, Smith (2012) problematiza o lugar da pesquisa científica tradicional na colonização do conhecimento. Segundo a autora, o saber indígena é produzido a partir da experiência coletiva e da resistência histórica, sendo inseparável dos processos de autodeterminação e identidade cultural. O conhecimento, nesse sentido, não é apenas informacional ou instrumental: ele é performativo e comunitário, e cumpre função de continuidade histórica e cosmológica. Smith (2012) propõe uma abordagem descolonial na produção de conhecimento, na qual as vozes indígenas sejam não apenas objeto, mas também sujeito da investigação.

A perspectiva latino-americana, especialmente a partir da crítica à modernidade colonial, também contribui para a compreensão ampliada do conhecimento indígena. Leff (2001) analisa os saberes tradicionais como formas de racionalidade ambiental que se contrapõem ao racionalismo técnico-instrumental da modernidade. Para o autor, os saberes indígenas são fundamentados em cosmologias que articulam harmonia com a natureza, uso sustentável dos recursos e compreensão simbólica do território. Esses saberes expressam modos de habitar o mundo que não se subordinam à lógica de exploração, mas que visam à regeneração da vida e ao equilíbrio dos sistemas ecológicos.

No Brasil, a produção teórica sobre o conhecimento indígena tem ganhado visibilidade tanto entre intelectuais indígenas quanto em setores acadêmicos comprometidos com a interculturalidade. Baniwa (2006), intelectual do povo Baniwa,

destaca que os saberes indígenas são estruturados por um paradigma epistemológico próprio, baseado na oralidade, na memória coletiva e na sacralidade do conhecimento. O saber é considerado uma dádiva ancestral que requer responsabilidade ética em seu uso e transmissão. Na Ciência da Informação, Fonseca (2025) enfatiza que o conhecimento tradicional é parte essencial da soberania dos povos originários e que sua preservação é estratégica para a continuidade cultural e espiritual das comunidades. Bem como Yanai et al. (2024) comprehende, a partir de um estudo bibliométrico, que o conhecimento indígena vem sendo discutido e investigado com base em diferentes indicadores associados às suas práticas e mecanismos de gestão desse tipo de conhecimento.

Cunha (2009), por sua vez, ao estudar as práticas etnobiológicas e os sistemas classificatórios de diferentes povos indígenas brasileiros, revela a complexidade e a sofisticação dos saberes tradicionais. Segundo a autora, tais sistemas de conhecimento são elaborados com base em observações empíricas precisas e em relações simbólicas densamente organizadas. Cunha (2009) argumenta que os povos indígenas possuem sistemas de taxonomia, manejo e uso da biodiversidade que rivalizam, em termos de eficiência e refinamento, com os conhecimentos científicos ocidentais.

Outro aspecto fundamental a ser considerado é a relação indissociável entre conhecimento indígena e território. Os saberes tradicionais são profundamente territorializados, isto é, são produzidos e atualizados a partir das interações entre os sujeitos e os ambientes naturais em que vivem. Conforme argumentam Oliveira e Freire (2018), o território não é apenas um espaço físico ou geográfico, mas um espaço ontológico onde se inscrevem sentidos, histórias, afetos e saberes. Cada elemento da paisagem - rios, montanhas, florestas, animais - carrega uma dimensão pedagógica e simbólica que informa o modo de vida da comunidade. O território, nesse sentido, é ao mesmo tempo fonte, repositório e agente do conhecimento.

Essa concepção territorial do conhecimento desafia os paradigmas da Ciência da Informação baseados em suportes materiais, sistemas classificatórios fixos e protocolos de mediação universalizantes (Fonseca; Zaninelli, 2023). Ao contrário, o conhecimento indígena é fluido, contextual, experiencial e frequentemente transmitido por meio de práticas performáticas, como rituais, cantos, danças, sonhos, narrativas e silêncio. Tais formas de mediação transmitem informação e constituem o próprio processo de conhecimento, tornando-se parte ativa de sua construção.

A relationalidade, como dimensão epistemológica, também ocupa papel central na teoria do conhecimento indígena. Conforme argumenta Smith (2012), os saberes tradicionais são relationalmente orientados, ou seja, são construídos com base na interação entre diferentes formas de vida, humanas e não humanas. Sendo assim, esse processo implica em uma ética do conhecimento que reconhece a existência e a agência dos outros — não apenas de outros humanos, mas de plantas, animais, espíritos e ancestrais (Durazzo; Segata, 2020). É o que Valim (2023) observa como uma ontologia relacional que contrasta com a ontologia individualista e dualista da ciência moderna e abre caminho para epistemologias que se baseiam na reciprocidade, no cuidado e no respeito.

Nesse contexto, o conhecimento não é uma entidade descolada da vida social, mas um bem coletivo que circula de modo estratégico e ceremonial. A transmissão do saber requer condições específicas de tempo, espaço e disposição afetiva. O detentor do conhecimento, muitas vezes um ancião, um pajé ou um líder espiritual, não apenas compartilha uma informação, mas realiza uma transferência de responsabilidade e de vínculo com o mundo. Esse processo exige confiança, legitimidade e reconhecimento mútuo, o que reforça o caráter ético e comunitário da gestão do conhecimento indígena.

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que os conhecimentos indígenas não são sistemas fechados ou imutáveis. Ao contrário, trata-se de epistemologias vivas, dinâmicas, adaptativas e em constante diálogo com os contextos históricos, políticos e ambientais. Conforme adverte Baniwa (2006), o saber indígena é simultaneamente tradicional e inovador, pois se atualiza diante dos desafios contemporâneos, sem perder seu fundamento ancestral. Essa capacidade de atualização é uma de suas principais forças, tornando-o um recurso estratégico para a sustentabilidade socioambiental, a resistência cultural e a soberania epistêmica dos povos originários.

Diante de todo esse panorama, a Ciência da Informação é convocada a repensar seus marcos teóricos e metodológicos para incorporar os conhecimentos indígenas como sistemas complexos de saber que desafiam e enriquecem os fundamentos do campo (Fonseca, 2025). Para tal, reflete-se que a inclusão dessas epistemologias exige uma postura ética de escuta, de reconhecimento da alteridade e de coautoria nos processos de investigação, preservação e mediação informacional, bem como na investigação das epistemologias indígenas, fluxos de conhecimento e interculturalidade na ecologia de

saberes tradicionais.

2.1 Epistemologias indígenas: fundamentos e cosmovisões

As epistemologias indígenas constituem sistemas complexos de conhecimento que desafiam os paradigmas clássicos da ciência moderna ocidental (Holanda; Silva; Andrade, 2023). Elas são fundamentadas em cosmovisões específicas e integradas à experiência comunitária e territorial, de modo que essas epistemologias não podem ser compreendidas à luz de modelos universalistas, individualistas e fragmentários de produção do saber – como bem observa Santos (2002). Ao contrário, elas pressupõem uma ontologia relacional e uma ética do conhecimento que articulam o humano, o não humano, o ancestral e o espiritual em um contínuo de significações e práticas. A consideração dessas epistemologias no campo da Ciência da Informação exige o reconhecimento de outras formas de inteligibilidade do mundo e de gestão do conhecimento, além da valorização de seus modos próprios de mediação, transmissão e preservação.

Na antropologia, a noção de perspectivismo ameríndio, proposta por Viveiros de Castro (2002), representa uma das contribuições mais relevantes para a compreensão das cosmovisões indígenas. O autor defende que, para diversos povos originários da Amazônia, o mundo não é habitado por diferentes espécies com perspectivas homogêneas, mas por múltiplos sujeitos com capacidades perceptivas distintas. Assim, humanos, animais, espíritos e outros seres possuem “pontos de vista” próprios, e o que os distingue não é a essência, mas o corpo e o modo de percepção. Essa concepção ontológica implica uma epistemologia que valoriza o conhecimento situado, relacional e perspectivado. Desse modo, não há um único “real”, mas múltiplos mundos em relação, nos quais o saber é sempre uma construção intersubjetiva.

Na mesma direção, Cadena (2015), ao tratar sobre os povos indígenas andinos, cunha o conceito de ontologias políticas para referir-se à forma como os saberes indígenas confrontam as ontologias hegemônicas do Estado moderno. Para esses povos, montanhas, rios, espíritos e ancestrais são agentes vivos que participam da vida social e política. O conhecimento, portanto, não se limita à razão instrumental, mas é mediado por relações espirituais e afetivas com entidades que a epistemologia ocidental não

reconhece como sujeitos. Logo, o entendimento de Cadena (2015) parte da argumentação de que os saberes indígenas produzem informações distintas e operam, sobretudo, em registros ontológicos diversos, o que exige o reconhecimento de uma pluralidade epistêmica radical.

No campo da Ciência da Informação, ainda que os estudos sobre epistemologias indígenas sejam incipientes, algumas contribuições começam a emergir a partir do diálogo com os estudos decoloniais e com a proposta de ecologia de saberes de Santos (2010). Este autor propõe a superação do “pensamento abissal”, que separa o conhecimento válido (científico, racional, ocidental) do conhecimento invisibilizado (tradicional, intuitivo, não europeu), promovendo um epistemicídio sistemático. Para Santos (2010), as epistemologias advindas dos povos originários devem ser reconhecidas como válidas e indispensáveis para a construção de uma ciência comprometida com a justiça cognitiva.

Rabelo (2012) argumenta que a informação não pode ser compreendida somente como um dado processado tecnicamente, mas deve ser pensada como um constructo simbólico, situado culturalmente, e vinculado à experiência coletiva. Sob essa ótica, os fluxos informacionais indígenas não podem ser traduzidos apenas em registros documentais ou metadados padronizados; eles exigem abordagens que reconheçam a corporeidade, a oralidade e a performance como formas legítimas de organização do saber.

As epistemologias indígenas são, portanto, inseparáveis de suas cosmovisões, as quais se caracterizam por uma concepção integradora da realidade. A natureza, longe de ser um “recurso” a ser explorado, é compreendida como um ente vivo com o qual se estabelece uma relação de reciprocidade – com afirmam Holanda, Silva e Andrade(2023): o tempo não é linear, mas cíclico, e o conhecimento não é acumulativo, mas experiencial. Cajete (1994) então destaca que o saber indígena é uma “pedagogia da interconexão”, na qual o ensino se dá por meio da observação, da imitação, do ritual e da narrativa. Trata-se de um processo holístico que envolve o intelecto, as emoções, o corpo e o espírito.

Nesse sentido, a produção do conhecimento nas epistemologias indígenas é indissociável da coletividade, logo, o saber é transmitido por meio de práticas sociais e rituais que reforçam os laços comunitários e a memória ancestral (Saraiva, 2020). O papel dos anciãos, das lideranças espirituais e dos mestres de saber é central na mediação

intergeracional do conhecimento. Como destaca Baniwa (2006), o detentor do saber tradicional carrega uma responsabilidade ética em relação à comunidade e à natureza, e o conhecimento não é apropriável individualmente, mas compartilhado segundo critérios coletivos e espirituais.

Do ponto de vista informacional, essas epistemologias desafiam a lógica ocidental de indexação, armazenamento e disseminação. Os “suportes” do conhecimento indígena são múltiplos: canções, cantos sagrados, rituais, sinais da natureza, narrativas míticas, marcas no território, objetos ceremoniais (Fonseca, 2025). O conhecimento é, muitas vezes, ativado em determinados contextos, por sujeitos autorizados, o que exige protocolos próprios de acesso e uso. Como afirmam Rhea e Russel (2012), em estudos sobre sistemas de conhecimento aborígenes na Austrália, as tentativas de digitalização e arquivamento de saberes indígenas devem respeitar tais protocolos, sob risco de violentar as formas de existência desses saberes.

Não obstante, Dalla Rosa (2019) argumenta que, compreender os fundamentos e as cosmovisões das epistemologias indígenas exige, antes de tudo, o abandono da pretensão universalista da ciência moderna e a abertura para formas outras de produção do saber. Por isso, discute-se a necessidade de debruçar discussões a partir de múltiplas abordagens sobre essas epistemologias, como na própria Ciência da Informação, que é chamada a reconfigurar seus modelos teóricos, seus sistemas classificatórios e suas práticas de mediação para incorporar dimensões éticas, ontológicas e espirituais que constituem os conhecimentos originários (Fonseca; Zaninelli, 2024). Nesse sentido, é de suma importância o reconhecimento das epistemologias indígenas como legítimas, complexas e sofisticadas é um passo fundamental para a construção de um campo verdadeiramente plural, inclusivo e comprometido com a diversidade epistêmica.

2.2Fluxos de conhecimento e a transmissão do saber tradicional

A noção de “fluxo de conhecimento” tem sido amplamente discutida no campo da Ciência da Informação e da Gestão do Conhecimento como um processo dinâmico de circulação, apropriação e transformação de saberes em contextos organizacionais, sociais e culturais (Laihnonem, 2006; Lin; Wu; Yen, 2012; Nissen, 2005; Liu; Lai; Chen, 2012). Conceitualmente, de modo geral, o fluxo de conhecimento é compreendido como o



movimento contínuo de informações que, ao serem contextualizadas e interpretadas, adquirem valor epistêmico e social (Laihonan, 2006). Davenport e Prusak (1998) destacam que o conhecimento reside em pessoas e não está restrito a bases de dados ou documentos, incorporando-se em práticas, narrativas e relações sociais. Para o contexto dos povos indígenas, cuja construção epistêmica se dá por meio de fluxos simbólicos, orais, rituais e territoriais, essa percepção denota o conhecimento como um recurso intrínseco, coletivo e adaptável.

Entre os povos originários, os fluxos de conhecimento não obedecem a lógicas lineares, hierárquicas ou unidimensionais. De acordo com Mistry (2009), trata-se de movimentos circulares, intergeracionais e simbióticos, nos quais o saber é continuamente atualizado nas relações entre humanos, não humanos, elementos da natureza, ancestrais e entidades espirituais. Nesse sentido, a transmissão do saber tradicional ocorre, sobretudo, de forma oral e performática, por meio de histórias, mitos, cantos, danças, rituais, práticas cotidianas e observação da natureza (Fonseca, 2015; Mistry, 2009). Essa dinâmica se configura como um fluxo epistêmico plural, no qual o conhecimento, além de transmitido, também é incorporado em um nível de coletividade.

Krenak (2019) enfatiza que o saber indígena não é um “acervo” a ser acessado, mas um “modo de estar no mundo” que se manifesta na relação profunda com o território e com a ancestralidade. Ele argumenta que os conhecimentos indígenas são processuais e comunitários, atualizando-se conforme os ciclos da natureza e a experiência coletiva. Nesse sentido, os fluxos de conhecimento não são apenas trajetórias informacionais, mas expressões de uma cosmologia que integra tempo, espaço e espiritualidade.

Baniwa (2006) também contribui significativamente para essa compreensão afirmando que os sistemas de conhecimento indígenas operam com base em processos interativos e comunicacionais que exigem legitimação cultural. A transmissão não se dá automaticamente, mas envolve uma série de preceitos éticos, rituais e simbólicos que determinam quem pode ensinar, o que pode ser ensinado, quando e como. Essa regulação simbólica constitui um sistema próprio de governança do conhecimento, no qual a oralidade ritualizada, o silêncio sagrado e a escuta atenta desempenham papéis fundamentais (Mistry, 2009).

Há uma compreensão de que o conhecimento indígena circula através de relações de responsabilidade, reciprocidade e relacionalidade, de modo que a transmissão do

saber, nesse contexto, é uma cerimônia contínua que envolve compromisso ético com os detentores do saber, com os espíritos, com a comunidade e com as gerações futuras(Ngulube, 2002; Fonseca, 2025). Assim sendo, a ancestralidade do conhecimento não é algo a ser “extraído”, mas algo que se revela no cuidado com as relações e que deve ser compreendido a partir de suas particularidades, inclusive epistêmicas.

O papel dos anciãos e das lideranças espirituais como guardiões do conhecimento também deve ser compreendidos dentro de um processo epistemológico de fluxo desses conhecimentos (Barreto, 2023). Além de detentores, eles são mediadores rituais do fluxo entre mundos: o visível e o invisível, o atual e o ancestral. O respeito ao tempo do ancião, à palavra autorizada e aos espaços de transmissão sagrada constitui um elemento central na dinâmica dos saberes tradicionais. Como observa Kopenawa (2015), o xamã yanomami não “informa” no sentido moderno da palavra, mas evoca a memória do mundo e compartilha visões que foram sonhadas, escutadas e vivenciadas.

No que tange à Ciência da Informação, tais concepções impõem desafios metodológicos e epistemológicos. As estruturas clássicas de organização, armazenamento e disseminação da informação partem do pressuposto de que o conhecimento pode ser externalizado, documentado e padronizado (Rabello, 2011). No entanto, os fluxos de conhecimento indígena resistem a essas operações, uma vez que seu valor depende do contexto de performance, da relação entre os sujeitos e das implicações espirituais de sua transmissão. Ngulube (2002) pontua que as tentativas de traduzir esses fluxos em repositórios digitais, por exemplo, devem ser mediadas por protocolos éticos e comunitários que respeitem a autonomia dos povos e os sentidos simbólicos de cada saber.

É nesse ponto que a noção de mediação informacional deve ser ampliada para incluir o acesso técnico a conteúdos e o reconhecimento das condições rituais e relacionais que tornam possível a circulação legítima do saber. A partir do que compreendem Ngulube e Dube (2019), os sistemas de informação para saberes tradicionais devem operar com base em princípios de “autoridade cultural”, permitindo que as próprias comunidades estabeleçam os critérios de acesso, uso e preservação.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este estudo caracteriza-se como uma pesquisa de abordagem qualitativa, de natureza exploratória e analítico-interpretativa, fundamentada em revisão bibliográfica. A escolha dessa abordagem justifica-se pela complexidade epistemológica do objeto investigado, cuja compreensão exige a interpretação de sentidos, práticas simbólicas e construções conceituais situadas histórica e culturalmente. A pesquisa está ancorada em pressupostos das epistemologias plurais e decoloniais, em diálogo com o campo da Ciência da Informação.

A revisão bibliográfica adotada não se configura como uma revisão sistemática stricto sensu, mas como uma revisão temática de caráter integrativo, voltada à identificação, organização e interpretação de núcleos conceituais recorrentes na literatura científica sobre conhecimento indígena, epistemologias não ocidentais, fluxos de saberes tradicionais e mediação informacional em contextos interculturais.

A coleta do material bibliográfico foi realizada entre os meses de janeiro e junho de 2024, seguindo um procedimento estruturado em quatro etapas: (i) definição dos descritores; (ii) busca nas bases de dados; (iii) aplicação dos critérios de inclusão e exclusão; e (iv) consolidação do corpus documental final.

Na primeira etapa, foram definidos descritores em português, inglês e espanhol, de modo a ampliar o alcance da busca. Os principais termos utilizados foram: *conhecimento indígena, saberes tradicionais, epistemologias indígenas, fluxos de conhecimento, gestão do conhecimento indígena, indigenous knowledge, traditional knowledge, indigenous epistemologies e knowledge flows*. Esses descritores foram combinados por meio de operadores booleanos (AND, OR), conforme as especificidades de cada base de dados.

Na segunda etapa, as buscas foram realizadas em bases de dados científicas nacionais e internacionais reconhecidas nas áreas da Ciência da Informação/Ciências Sociais. As bases nacionais consultadas incluíram a Base de Dados em Ciência da Informação (BRAPCI), SciELO Brasil, o Banco de Teses e Dissertações da CAPES e repositórios institucionais de universidades brasileiras. No âmbito internacional, foram utilizadas as bases Scopus, Web of Science, JSTOR, EBSCOhost, ERIC e Google Scholar.

Na terceira etapa, aplicaram-se critérios rigorosos de inclusão e exclusão. Foram

incluídos documentos que: (a) abordassem explicitamente o conhecimento indígena, suas epistemologias ou formas de circulação do saber; (b) estivessem publicados entre os anos de 2000 e 2024; (c) apresentassem aderência teórica ou empírica ao campo da Ciência da Informação ou áreas afins; e (d) possuíssem relevância acadêmica, considerando indexação, impacto ou reconhecimento institucional. Foram excluídos documentos duplicados, textos de caráter meramente opinativo, materiais sem revisão acadêmica e publicações que utilizassem o conhecimento indígena apenas de forma tangencial ou instrumentalizada.

Na quarta etapa, após a leitura exploratória e a aplicação dos critérios estabelecidos, o corpus total foi constituído por 82 documentos, que passaram a compor o material empírico da pesquisa. Esse corpus documental é composto por 82 publicações científicas, distribuídas da seguinte forma: 47 artigos científicos publicados em periódicos nacionais e internacionais; 12 livros e capítulos de livros; 8 dissertações e teses; e 15 comunicações em anais de eventos científicos e relatórios institucionais. As publicações abrangem produções oriundas majoritariamente da África, da América do Norte e da Oceania, refletindo a diversidade de contextos nos quais o conhecimento indígena tem sido investigado.

A partir da consolidação do corpus documental composto por 82 publicações científicas, a etapa seguinte do processo analítico consistiu na seleção de um subconjunto de 16 artigos, que passaram a compor o núcleo empírico central da discussão aprofundada dos resultados. Essa escolha metodológica não implicou a exclusão ou desconsideração dos demais documentos, mas atendeu à necessidade analítica de aprofundamento interpretativo, conforme recomendado em pesquisas qualitativas baseadas em revisão bibliográfica e análise de conteúdo, nas quais a densidade analítica é priorizada em detrimento da exaustividade descritiva.

A seleção dos 16 artigos foi orientada por critérios teórico-metodológicos rigorosos, definidos a partir dos objetivos da pesquisa e do estágio avançado da análise de conteúdo. Inicialmente, os 82 documentos contribuíram para a identificação das categorias analíticas centrais e para a compreensão ampla do campo investigado. No entanto, à medida que as categorias de análise se consolidaram, tornou-se necessário focalizar textos que apresentassem maior densidade conceitual, clareza epistemológica e aderência direta às dimensões e fluxos de conhecimento indígena identificados. Assim, os

artigos selecionados foram aqueles que, de maneira mais explícita e aprofundada, discutiam os processos de produção, circulação, transmissão e legitimação do conhecimento indígena, dialogando diretamente com as categorias analíticas construídas ao longo da pesquisa.

Do ponto de vista metodológico, os critérios específicos para a seleção desses artigos incluíram: (a) centralidade do conhecimento indígena como objeto principal de investigação; (b) abordagem explícita das epistemologias indígenas, especialmente no que se refere à relação entre território, corpo, oralidade, espiritualidade e ritualidade; (c) contribuição teórica ou empírica relevante para a compreensão dos fluxos de conhecimento; (d) clareza metodológica e consistência analítica; e (e) recorrência de citações ou reconhecimento no campo acadêmico. Esses critérios permitiram assegurar que os artigos selecionados não apenas representassem adequadamente o corpus mais amplo, mas também oferecessem subsídios analíticos robustos para a discussão aprofundada dos resultados.

Os autores mais recorrentes no corpus incluem intelectuais indígenas, antropólogos, pesquisadores da Ciência da Informação e estudiosos das epistemologias decoloniais. Destacam-se contribuições que abordam a relação entre conhecimento, território, oralidade, ritualidade, espiritualidade e sistemas de mediação informacional. Essa diversidade permitiu a construção de um panorama plural e interdisciplinar sobre os fluxos e as dimensões do conhecimento indígena.

A análise dos dados foi conduzida com base nos princípios da análise de conteúdo temática, conforme proposto por Bardin(2011), adaptada ao enfoque qualitativo-interpretativo da pesquisa. Inicialmente, realizou-se uma leitura flutuante de todo o corpus documental, com o objetivo de apreender os principais sentidos e recorrências temáticas.

Em seguida, procedeu-se à codificação dos textos, identificando unidades de sentido relacionadas às formas de produção, circulação, transmissão e legitimação do conhecimento indígena. Essas unidades foram agrupadas em categorias analíticas emergentes, construídas a partir da recorrência conceitual e da convergência teórica entre os documentos analisados.

O processo analítico resultou na identificação de cinco fluxos centrais de conhecimento indígena, organizados em duas grandes dimensões epistêmicas interdependentes: a dimensão física (territorial, corporal-performática e oral-narrativa) e a

dimensão espiritual (onírica e ritual-cerimonial). A interpretação dessas categorias foi realizada em diálogo constante com o referencial teórico, permitindo articular os dados empíricos da revisão bibliográfica com os debates epistemológicos da Ciência da Informação.

4 SABERES EM MOVIMENTO: FLUXOS, TERRITÓRIOS E RELAÇÕES NO CONHECIMENTO INDÍGENA

A análise dos dados coletados apresentou um panorama conceitual e epistemológico sobre o conhecimento indígena, compreendendo, de modo geral, que ele manifesta como um sistema fluido, processual e profundamente interconectado com o território, a ancestralidade e a espiritualidade. Essa característica leva à formulação da categoria analítica “saberes em movimento”, utilizada aqui para designar o caráter dinâmico, relacional e performático dos sistemas epistêmicos indígenas. Ao contrário das concepções ocidentais que tendem a tratar o conhecimento como um artefato fixo, armazenável e transmissível por meios técnicos neutros, os povos indígenas compreendem o saber como uma entidade viva, que se movimenta com as pessoas, os ciclos da natureza e os vínculos com o mundo espiritual.

A expressão “saberes em movimento” remete ao deslocamento físico das informações e a própria constituição epistêmica do conhecimento indígena como processo em constante atualização, tecida na oralidade, na observação da natureza, nos sonhos, nos rituais e nos vínculos intergeracionais. Trata-se de um conhecimento que se forma no e pelo movimento — do corpo, da coletividade, da palavra, da paisagem, do tempo cíclico e dos espíritos. Nessa perspectiva, entende-se que o conhecimento não indígena não está imerso em uma concepção tradicional de armazenamento, mas transita entre mundos, mediar relações e interpretativas.

A partir da análise qualitativa do corpus, foi possível identificar cinco principais fluxos de conhecimento indígena, organizados em duas dimensões epistêmicas complementares: a dimensão física e a dimensão espiritual. Cada uma dessas dimensões representa formas específicas, mas interdependentes, de produção, circulação e legitimação do saber.

O Quadro 1 apresenta o subconjunto do corpus documental discutido no estudo:



Quadro 1 – Corpus documental do estudo para discussão

Autoria	Contexto geográfico do estudo	Dimensão do conhecimento indígena
Santana e Oliveira (2019)	América do Sul	Dimensão física
Santos e Dias (2009)	América do Sul	Dimensão física
Saraiva (2020)	América do Norte	Dimensão física
Zidny, Sjöström e Eilks (2020)	América do Norte	Dimensão física Dimensão espiritual
Ngulibe (2002)	África	Dimensão física Dimensão espiritual
Lodi, Mikulecky (2010)	África	Dimensão física Dimensão espiritual
Rhea e Russell (2012)	África	Dimensão física
Santos (2001)	América do Sul	Dimensão física
Parsons, Nalau e Fisher (2017)	América do Norte	Dimensão espiritual
Orobitg (2022)	África	Dimensão espiritual
Silva e Sousa (2017)	América do Sul	Dimensão espiritual
Battiste (2008)	África	Dimensão espiritual
Becvar e Srinivasan (2009)	África	Dimensão física Dimensão espiritual
Orobitg e Grotti (2019)	África	Dimensão espiritual
Turnbull (2000)	África	Dimensão espiritual
Waldron (2004)	América do Norte	Dimensão espiritual

Fonte: Elaborado pelo autor (2026)

4.1 Dimensão física: território, corpo, oralidade

A dimensão física refere-se aos aspectos concretos e experienciáveis do conhecimento indígena. Essa dimensão abarca os modos como o saber é incorporado e transmitido a partir da interação direta com o ambiente, com os corpos e com a

coletividade (Kok, 2005). Três fluxos principais foram identificados nesta dimensão: fluxo territorial, fluxo corporal-performático e o fluxo oral-narrativo.

No que se refere à dimensão física do conhecimento indígena, os estudos de Santana e Oliveira (2019), Santos e Dias (2009), Saraiva (2020), Zidny, Sjöström e Eilks (2020), Ngulube (2002), Lodi e Mikulecky (2010), Rhea e Russell (2012), Santos (2001) e Becvar e Srinivasan (2009) convergem ao compreender o conhecimento indígena como um saber situado, materialmente ancorado nas práticas sociais, no território, no corpo e nos modos de fazer e transmitir experiências coletivas. Santana e Oliveira (2019) e Santos e Dias (2009), no contexto sul-americano, reforçam a centralidade da oralidade, da vivência comunitária e da relação direta com a natureza como elementos estruturantes da produção do conhecimento, o que dialoga diretamente com a tese ao reconhecer o território como espaço epistemológico e não apenas geográfico. Essa perspectiva é ampliada por Santos (2001), ao discutir biodiversidade e conhecimento tradicional como práticas concretas de manejo e preservação da vida, evidenciando fluxos de conhecimento que se manifestam por meio de ações cotidianas e técnicas tradicionais.

No contexto norte-americano, Saraiva (2020) e Zidny, Sjöström e Eilks (2020) reforçam essa leitura ao demonstrar que o conhecimento indígena se materializa na literatura oral, nos sistemas educacionais e nas práticas pedagógicas alternativas, apontando para fluxos físicos de conhecimento que atravessam gerações e se consolidam em narrativas, rituais cotidianos e processos educativos não escolarizados. Esses autores dialogam diretamente com a tese ao sustentar que o conhecimento indígena não pode ser reduzido a dados ou informações isoladas, mas deve ser compreendido como um sistema vivo, transmitido por meio da experiência corporal e social.

Os estudos africanos de Ngulube (2002), Lodi e Mikulecky (2010) e Rhea e Russell (2012) complementam esse debate ao enfatizar a dimensão física do conhecimento indígena sob a ótica da gestão, preservação e circulação da informação. Embora utilizem categorias oriundas da Ciência da Informação, esses autores reconhecem que os saberes indígenas operam segundo lógicas próprias de validação e transmissão, frequentemente desconsideradas pelos modelos ocidentais. Essa constatação dialoga com a tese ao reforçar a necessidade de abordagens metodológicas sensíveis à especificidade dos fluxos indígenas de conhecimento, evitando sua fragmentação ou descontextualização.

Ainda na dimensão física, Becvar e Srinivasan (2009) ampliam a discussão ao articular conhecimento indígena, propriedade intelectual e tecnologia, evidenciando tensões entre sistemas tradicionais e regimes jurídicos modernos. Esse debate reforça a argumentação central do artigo ao demonstrar que os fluxos físicos do conhecimento indígena são constantemente atravessados por disputas políticas e epistemológicas, o que impacta diretamente sua circulação, reconhecimento e preservação.

O território, para além do espaço físico ocupado por uma comunidade, é um espaço ontológico de produção de sentido. Os saberes se originam no território e retornam a ele, em um ciclo contínuo de observação, interpretação e aplicação. Segundo Jensen (1985), os sistemas classificatórios indígenas, como os etnobotânicos e etnozoológicos, apresentam uma íntima relação entre conhecimento e paisagem. O rio ensina, a floresta comunica, o solo informa, não como metáforas, mas como realidades epistêmicas. O fluxo territorial é também pedagógico, pois o aprender se dá pelo “caminhar no mato”, pela coleta, pela pesca e pelo cultivo, onde o ambiente natural funciona como agente de ensino.

Já o corpo é suporte e instrumento da memória, da transmissão e da atualização do saber. O conhecimento é experienciado no corpo e por meio do corpo: nos gestos, nas danças, nos modos de andar, trabalhar e caçar. Krenak (2019) destaca que “o corpo fala a língua do lugar”, e que todo saber autêntico é aquele que se expressa por práticas corporais incorporadas. Essa corporalidade do conhecimento implica uma pedagogia do exemplo, da imitação e da repetição simbólica, que dispensa suportes escritos e requer presença compartilhada.

A oralidade, por sua vez, é a principal tecnologia da memória indígena. As histórias de criação, os mitos de origem, as genealogias, os relatos de guerra, as descrições de plantas e animais são transmitidas por narrativas que integram emoção, musicalidade e ensinamento. Esse fluxo oral não é apenas reproduutivo, mas recriativo: cada contador, em cada ocasião, reinscreve o saber em uma performance única, atualizando o passado e projetando o futuro. Conforme Baniwa (2006), “falar é invocar a força dos ancestrais”, o que dá à palavra um caráter sagrado e responsável.

4.2 Dimensão espiritual: ancestralidade, sonho, ritual

A dimensão espiritual refere-se à conexão entre o conhecimento e os planos imateriais da existência, como os espíritos, os antepassados, os sonhos, as visões e os rituais (Parsons; Nalau; Fisher, 2017). Nessa dimensão, o saber não é apenas racional ou empírico, mas relacional, intuitivo e revelado. Identificam-se dois fluxos principais: fluxo onírico-visionário e o fluxo ritual-cerimonial.

No que tange à dimensão espiritual do conhecimento indígena, os estudos de Parsons, Nalau e Fisher (2017), Orobio (2022), Silva e Sousa (2017), Battiste (2008), Orobio e Grotti (2019), Turnbull (2000) e Waldron (2004) convergem ao afirmar que a espiritualidade não constitui um elemento acessório, mas um princípio epistemológico central nos sistemas indígenas de conhecimento. Parsons, Nalau e Fisher (2017), no contexto norte-americano, defendem práticas de co-design e pesquisa baseadas em epistemologias indígenas, reconhecendo que o conhecimento emerge de relações espirituais com o território, os ancestrais e os ciclos naturais. Essa perspectiva dialoga diretamente com a tese ao sustentar que os fluxos espirituais do conhecimento não são abstratos, mas operam como fundamentos organizadores da vida social e cognitiva.

Orobio (2022) e Orobio e Grotti (2019), embora situados em contextos africanos e comparativos, aprofundam essa discussão ao analisar o sonho, o ritual e as ontologias indígenas como modos legítimos de produção de conhecimento. Esses autores demonstram que a dimensão espiritual estrutura formas específicas de racionalidade, nas quais o conhecimento é mediado por experiências oníricas, narrativas cosmológicas e relações com entidades não humanas. Essa abordagem reforça a proposta do artigo ao evidenciar que os fluxos espirituais do conhecimento indígena escapam às categorias clássicas da ciência moderna, exigindo modelos analíticos mais plurais, como os defendidos na tese.

Silva e Sousa (2017) e Battiste (2008) contribuem para essa discussão ao enfatizar a espiritualidade indígena como base ética e epistemológica da produção do conhecimento. Battiste (2008), em especial, problematiza as práticas de pesquisa acadêmica ao destacar a necessidade de proteger o patrimônio espiritual indígena, o que converge com a tese ao defender uma postura metodológica ética, decolonial e relacional. Silva e Sousa (2017), por sua vez, reforçam que a espiritualidade não se dissocia da

prática social, mas orienta valores, decisões e formas de ensinar e aprender.

Turnbull (2000) e Waldron (2004) ampliam a análise ao abordar, respectivamente, a pluralidade epistemológica e a eficácia das práticas espirituais de cura. Turnbull (2000) argumenta que os sistemas indígenas de conhecimento operam segundo lógicas próprias de validação, nas quais o espiritual e o material são inseparáveis, o que dialoga diretamente com a tese ao questionar hierarquizações epistemológicas. Waldron (2004), ao discutir medicina tradicional e espiritualidade no contexto norte-americano, reforça que práticas espirituais constituem formas legítimas de conhecimento aplicado, sustentadas por experiências históricas e coletivas.

Nesse processo, menciona-se o sonho, que entre muitos povos indígenas, é uma das formas mais elevadas de aquisição de conhecimento. Não se trata de uma experiência subjetiva ou privada, mas de uma comunicação legítima com outras dimensões da realidade. O xamã, por exemplo, adquire conhecimentos sobre curas, perigos, deslocamentos e decisões políticas a partir de visões recebidas em estado de transe ou sonho. Kopenawa (2015) relata que, para os Yanomami, os "xapiri" (espíritos auxiliares) ensinam cantos e conhecimentos em sonho, e que esses saberes só são válidos se experienciados corporal e espiritualmente. O fluxo onírico rompe com a separação ocidental entre razão e imaginação, revelando um regime cognitivo simbólico e afetivo.

O ritual é a encenação coletiva do saber. Em cada canto sagrado, cada dança cerimonial, cada uso ritual de substâncias, realiza-se uma atualização do conhecimento ancestral. Os rituais configuram-se como eventos religiosos, tecnológicos, jurídicos e pedagógicos, pois transmitem regras de conduta, normas sociais e conhecimentos práticos (Fisher, 2017). De acordo com Wilson (2008), o conhecimento está nas relações, e os rituais mantêm as relações vivas". Assim, o fluxo ritual é ao mesmo tempo estruturante e mobilizador do corpo social, promovendo a coesão e a renovação epistêmica da comunidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como proposta a análise dos fluxos centrais do conhecimento indígena a partir de um corpus documental composto por 82 documentos, dos quais 18

artigos científicos foram selecionados para discussão aprofundada, organizados segundo duas dimensões analíticas: a dimensão física e a dimensão espiritual do conhecimento indígena.

A adoção da análise de conteúdo, conforme Bardin, mostrou-se adequada para identificar regularidades, convergências e tensões nos discursos acadêmicos sobre o conhecimento indígena, possibilitando a categorização dos fluxos de saber a partir de critérios explícitos e sistemáticos. A dimensão física evidenciou o conhecimento indígena como um saber territorializado, produzido e transmitido por meio das práticas sociais, da oralidade, do corpo e da interação contínua com a natureza. Os estudos analisados demonstram que esses fluxos de conhecimento se manifestam em atividades cotidianas, sistemas produtivos, processos educativos e estratégias de preservação ambiental, reforçando a inseparabilidade entre conhecimento e experiência vivida.

Por sua vez, a dimensão espiritual revelou-se fundamental para a compreensão dos sistemas indígenas de conhecimento, ao destacar cosmologias, rituais, sonhos, ancestralidade e práticas de cura como elementos constitutivos da produção epistemológica indígena. Os autores discutidos convergem ao afirmar que a espiritualidade não se configura como um aspecto simbólico secundário, mas como um princípio organizador do pensamento, da ética e da relação com o mundo, desafiando modelos científicos ocidentais baseados na fragmentação entre razão, corpo e espiritualidade.

De forma integrada, os resultados indicam que as dimensões física e espiritual não operam de maneira dissociada, mas se articulam na constituição de sistemas complexos de conhecimento indígena. Essa constatação reforça a necessidade de abordagens teórico-metodológicas de caráter decolonial, capazes de reconhecer a pluralidade epistemológica e de valorizar os saberes indígenas em sua integralidade. Como contribuição, o estudo busca apresentar um modelo analítico replicável para investigações futuras, além de subsidiar debates na Ciência da Informação voltadaaos povos indígenas e seus conhecimentos ancestrais.

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gersem. **A política do conhecimento:** saberes tradicionais e propriedade intelectual. Brasília: MEC, 2006.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** Lisboa: Edições 70, 2011.

BARRETO, Silvio Sanches. **O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de buiuiu:** uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto rio Negro. 2023. 232 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

BATTISTE, Marie. Research ethics for protecting indigenous knowledge and heritage. **Journal of Indigenous Knowledge Systems**, v. 3, n. 1, p. 1–15, 2008.

BECVAR, Katherine A.; SRINIVASAN, Ramesh. Indigenous knowledge and intellectual property: legal, ethical and epistemological issues. **Journal of the American Society for Information Science and Technology**, Hoboken, v. 60, n. 8, p. 1519–1530, 2009.

CAJETE, Gregory. **Look to the mountain:** an ecology of Indigenous education. Durango, CO: Kivakí Press, 1994.

CADENA, Marisol. **Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds.** Durham: Duke University Press, 2015.

DALLA ROSA, Luís Carlos. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. **Educação (Porto Alegre)**, v. 42, n. 2, p. 298-307, maio-ago. 2019.

DAVENPORT, Thomas H.; PRUSAK, Laurence. **Conhecimento empresarial:** como as organizações gerenciam seu capital intelectual. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

DURAZZO, L.; SEGATA, J. Intercosmologias: humanos e outros mais que humanos no nordeste indígena. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 185, 2020. DOI: 10.22456/1982-6524.106994. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/106994>. Acesso em: 26 jun. 2025.

FONSECA, Diego Leonardo de Souza; ZANINELLI, Thais Batista. Etnoconhecimento e gestão do conhecimento indígena: um briefing dos modelos africanos. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 24., 2024, Vitória-ES. **Anais eletrônicos [...]** Vitória-ES: ANCIB, 2024. Disponível em: <https://enancib.ancib.org/index.php/enancib/xxivenancib/paper/view/2608>. Acesso em: 17 jun. 2025

FONSECA, Diego Leonardo de Souza; ZANINELLI, Thais Batista. Gestão do

conhecimento indígena: uma breve revisão de literatura na Ciência da Informação. In: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE BIBLIOTECOLOGÍA, DOCUMENTACIÓN Y CIENCIA DE LA INFORMACIÓN DEL MERCOSUR, n. 1, 2023. **Anais eletrônicos** [...] Disponível em: <https://encuentro-mercosur.fic.edu.uy/index.php/encuentro-mercosur/article/view/40/0>. Acesso em: 24 maio 2025.

FONSECA, Diego Leonardo de Souza. **A gestão do conhecimento indígena:** proposta de um modelo conceitual para o contexto amazônica. 2025. 336 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

HOLANDA, V. C. C. de; SILVA, R. M. G. da; ANDRADE, G. M. de. A ancestralidade como epistemologiasindigenas e decolonial na formação do professor atuante nas licenciaturas interculturais. **Revista on line de Política e Gestão Educacional**, Araraquara, v. 27, n. esp.1, p. e023016, 2023. DOI: 10.22633/rpge.v27iesp.1.17929. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/rpge/article/view/17929>. Acesso em: 17 jun. 2025.

JENSEN, A.A. **Sistemas indígenas de classificação de aves:** aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos. Universidade Estadual de Campinas – Tese de Doutorado em Ciências. Campinas. 1985. 239 p.

KOK, Andrew. Can models for knowledge management be successfully implemented to manage the diversity of indigenous knowledge? **SA Journal of Information Management**, v.7, n.4, p.1-12, 2005. Doi 10.4102/sajim.v7i4.286.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAIHONEN, H. Knowledge flows in self-organizing processes. **Journal of Knowledge Management**, v. 10, n. 4, p. 127-135, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1108/13673270610679377>. Acesso em: 17 jun. 2025.

LIN, C.; WU, J. C.; YEN, D. C. Exploringbarriers to knowledge flow at different knowledge managementmaturitystages. **Information&Management**, v. 49, n. 1, p. 10-23, 2012.

LIU, D. R.; LAI, C. H.; CHEN, Y. T. Documentrecommendationsbased on knowledge flows: a hybrid of personalized and group-basedapproaches. **Journal of the American Society for Information Science and Technology**, v. 63, n. 10, p. 2100-2117, 2012.

LODHI, S.; MIKULECKY, P. Management of Indigenous Knowledge for Developing Countries. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON COMMUNICATION AND MANAGEMENT IN TECHNOLOGICAL INNOVATION AND ACADEMIC GLOBALIZATION, 2010, Puerto De La Cruz. **Anais eletrônicos** [...] Puerto De La Cruz: SJR, 2010, p. 94-98.

MISTRY, J. **Indigenousknowledges**. 2009. [Science Direct - Topics in Earth and Planetary Sciences]. 2009. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/topics/earth-and-planetary-sciences/indigenous-knowledge>. Acesso em: 15 jun. 2025.

NGULUBE, Patrick. Managing and Preserving Indigenous Knowledge in the Knowledge Management Era: challenges and opportunities for information professionals. **InformationDevelopment**, v.18, n.2, p. 95-102, 2002. DOI: 10.1177/026666602400842486.

NGULUBE, Patrick; DUBE, Luyanda. Pathways for retaining human capital in academic departments of a South African university. **SA Journal of ManagementInformation**, v. 15, n.2, p.1-8, 2019. doi: 10.4102/sajim.v15i2.560.

NISSEN, M. E. Dynamic knowledge patterns to inform design: a fieldstudy of knowledge stocks and flows in an extreme organization. **Journal of ManagementInformation Systems**, v. 22, n. 3, p. 225-263, 2005.

OROBITG, Gemma. Dreaming as a way of knowing: indigenous epistemologies and the politics of knowledge. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v. 28, n. 1, p. 123–140, 2022.

OROBITG, Gemma; GROTTI, Vanessa. Indigenous ontologies, ritual knowledge and epistemicplurality. **AnthropologicalTheory**, Londres, v. 19, n. 4, p. 465–484, 2019.

PARSONS, Meg; NALAU, Johanna; FISHER, Karen. Alternative Sustainability Perspectives: Indigenous Knowledge and Methodologies. **Challenges in Sustainability**, v.5, n.1, p.7-14, 2017. DOI: 10.12924/cis2017.05010007.

RABELLO, Rodrigo. A Ciência da Informação como objeto: epistemologias como lugares de encontro. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v. 17, n. 1, p. 2–36, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/pci/article/view/22762>. Acesso em: 17 jun. 2025.

RHEA, Zane M.; RUSSELL, Lynette. A Mão Invisível da Pedagogia nos Estudos Indígenas Australianos e na Educação Indígena. **The Australian Journal of IndigenousEducation**, v. 41, n. 1, p. 18–25, 2012. DOI: 10.1017/jie.2012.4. Disponível em: <https://ajie.atsis.uq.edu.au/ajie/article/view/63>. Acesso em: 17 jun. 2025.

SANTANA, José Valdir Jesus; DE OLIVEIRA, Cláudio Santos. Modos indígenas de produção e transmissão de conhecimento: reflexões introdutórias a partir do povo indígena Kiriri/BA. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, n. 21, p. 1–17, 2019. DOI: 10.22481/aprender.i21.5617.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a

uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31–83.

SANTOS, Antônio Silveira R. dos. Biodiversidade, bioprospecção, conhecimento tradicional e futuro da vida. **Revista de Informação e Tecnologia**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 1–12, 2001. Disponível em: <http://www.revista.unicamp.br/infotec/artigos/silveira.html>. Acesso em: 1 nov. 2021.

SANTOS, Gilton Mendes; DIAS JR., Carlos Machado. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 137–159, 2009. DOI: 10.1590/S0034-77012009000100004.

SARAIVA, Eduardo de Souza. A literatura dos povos indígenas canadenses e a construção do conhecimento através da lenda e da tradição oral. **Garrafa**, v.18, n.52, p. 225-246, 2020.

SILVA, Edson; SOUSA, José. Espiritualidade indígena e produção do conhecimento: perspectivas interculturais. **Revista Brasileira de Ciências da Religião**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 89–104, 2017.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizingmethodologies**: research and indigenouspeoples. 2. ed. London: Zed Books, 2012.

TURNBULL, David. Masons, tricksters and cartographers: comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge. **Social Studies of Science**, Londres, v. 30, n. 4, p. 643–658, 2000.

VALIM, Ricardo. **Ontologia e ética no pensamento indígena brasileiro**: análise das ontologias Tupi-Guarani e Yanomami. 2023. 121 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: CosacNaify, 2002.

WALDRAM, James B. The efficacy of traditional medicine: current theoretical and methodological issues. **MedicalAnthropologyQuarterly**, Washington, v. 18, n. 1, p. 78–102, 2004.

WILSON, Shawn. **Research is ceremony**: Indigenous research methods. Halifax: Fernwood Publishing, 2008.

YANAI, A. E.; et al. Gestão do conhecimento indígena: elementos métricos para uma revisão de escopo. In: ENCONTRO BRASILEIRO DE BIBLIOMETRIA E CIENTOMETRIA, 9., 2024, Brasília-DF, **anais eletrônicos [...]Brasília: UnB, 2024.**

ZIDNY, Robby; SJÖSTRÖM, Jesper; EILKS, Ingo. A multi-perspective reflection on how

indigenous knowledge and related ideas can improve science education for sustainability. **Science & Education, Dordrecht**, v. 29, p. 145–185, 2020. DOI: 10.1007/s11191-019-00100-x.

