

## XXV ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO - XXV ENANCIB

### GT 2 – Organização e Representação do Conhecimento

#### IMPACTOS DO COLONIALISMO NA ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO: UM ESTUDO SOBRE A COSMOVISÃO DE CULTIVO E USO DA MANDIOCA PELOS ASHANINKAS

#### *IMPACTS OF COLONIALISM ON KNOWLEDGE ORGANIZATION: A STUDY ON THE WORLDVIEW OF CASSAVA CULTIVATION AND USE BY THE ASHANINKA*

**Nina Gomes Sobral Barcellos D’Almeida** – Universidade Federal Fluminense (UFF)  
**Linair Maria Campos** – Universidade Federal Fluminense (UFF)

#### Modalidade: Trabalho Completo

**Resumo:** a visão colonial impõe um modelo hegemônico que desconsidera saberes e culturas dos povos originários, levando ao apagamento de cosmovisões indígenas e perda de conhecimentos essenciais para o desenvolvimento sustentável. Objetiva-se analisar os impactos da visão colonial na organização do conhecimento, especificamente no contexto de plantio e utilização da mandioca sob a visão dos Ashaninka. Nesse sentido, investiga-se como instrumentos de representação podem atuar tanto para a preservação epistemológica dos saberes de diversos povos quanto para a sua distorção, sob a visão colonial. A pesquisa é qualitativa, exploratória e bibliográfica, utilizando-se de breve estudo de caso sobre o cultivo de plantas em comunidades Ashaninka. Como resultados, são apresentados dois modelos ontológicos ilustrativos sobre o tema: um alinhado à visão colonial e outro à decolonial, seguidos de uma discussão de seus impactos na representação do conhecimento. Conclui-se que embora as ferramentas para modelar sistemas de organização do conhecimento estejam maduras, elas, por si só não são suficientes, sendo necessária uma postura decolonial para compreender os elementos envolvidos nos saberes indígenas do ponto de vista das comunidades que os originam.

**Palavras-chave:** organização do conhecimento; decolonialidade; comunidades indígenas.

**Abstract:** the colonial perspective imposes a hegemonic model that disregards the knowledge and cultures of indigenous peoples, leading to the erasure of indigenous worldviews and the loss of essential knowledge for sustainable development. This study aims to analyze the impacts of the colonial perspective on knowledge organization, specifically in the context of cassava planting and utilization from the Ashaninka perspective. The research investigates how representation instruments can either contribute to the epistemological preservation of diverse indigenous knowledge or distort it through a colonial lens. The study is qualitative, exploratory, and bibliographical, incorporating a brief case study on plant cultivation in Ashaninka communities. As results, two illustrative ontological models are presented: one aligned with the colonial perspective and another with a decolonial approach, followed by a discussion of their impacts on knowledge representation. The study concludes that, although the tools for modeling knowledge organization systems are well-developed, they alone are not sufficient. A decolonial approach is necessary to understand the elements involved in indigenous knowledge from the perspective of the communities that originate them.

**Keywords:** knowledge organization; decoloniality; indigenous communities.

## **1 INTRODUÇÃO**

Diante dos atuais desafios do cenário global, marcado por profundas desigualdades, crises ambientais e desafios socioeconômicos, diferentes áreas do conhecimento saem em busca do desenvolvimento de práticas sustentáveis que possam combater as desigualdades socioeconômicas e mitigar os impactos da crise climática. O conceito de desenvolvimento sustentável ganhou força com o Relatório Brundtland (1987), elaborado pela Comissão das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento. Esse documento define o desenvolvimento sustentável como um modelo capaz de atender às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprirem as suas próprias. Para isso, ele busca equilibrar três dimensões interdependentes: ambiental, social e econômica.

No contexto do desenvolvimento sustentável, a preservação dos povos originários se destaca como um eixo essencial, englobando os três pilares fundamentais: proteção ao meio ambiente, combate às desigualdades e desenvolvimento econômico. A agenda do desenvolvimento sustentável requer o reconhecimento dos modos de vida das comunidades indígenas, considerando suas práticas e técnicas tradicionais que, ao longo de milênios, têm garantido a preservação de ecossistemas e apoiado o desenvolvimento social (Cavallo, 2018).

De acordo com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), há entre 370 e 500 milhões de indígenas em 90 países ao redor do mundo, com cerca de 5 mil culturas distintas. Cada comunidade indígena preserva cosmovisões distintas e mantém relações específicas entre seus indivíduos, o meio ambiente e suas práticas sociais e culturais. Apesar da diversidade, esses povos compartilham um profundo entendimento de seus territórios, nutrindo relações complexas, e por vezes, espirituais e místicas, com animais, terras e plantas ao longo de gerações (Andrade; Trindade; Lyra Júnior, 2023). Como povos originários, possuem conhecimentos sobre o manejo sustentável do ambiente, transmitidos ao longo dos séculos. A visão colonial frequentemente impõe uma perspectiva uniformizante sobre os povos indígenas, tratando-os como uma única comunidade homogênea, fortalecendo mecanismos de apagamentos epistêmicos e a marginalização de conhecimentos tradicionais, os colocando como supersticiosos e/ou não correspondentes com a realidade (Cardoso, 2023).

O conhecimento dos povos originários sobre as plantas e elementos das florestas está conectado à gestão sustentável dos ecossistemas, mantendo práticas de coleta e cultivo que

respeitam ciclos naturais e a biodiversidade (Cavallo, 2018). A utilização das plantas, em diversas comunidades indígenas, se relaciona com diferentes esferas da vida social, estando presente em práticas medicinais, espirituais, alimentícias e rituais de passagem e maturidade (Luz, 1996). O epistemicídio provocado e incentivado pela colonialidade buscou deslegitimar os sistemas de conhecimento dos povos indígenas, em favor das epistemologias eurocêntricas, assim, o resgate e a validade desses conhecimentos podem ser entendidos como um passo em direção à descolonização epistemológica (Cavallo, 2018). Nesse contexto, o uso de plantas em rituais, na visão colonial, é, muitas vezes, enquadrado como supersticioso, folclórico e como práticas perigosas ou primitivas, deslegitimando as epistemologias indígenas e as visões de mundo que as sustentam (Cardoso, 2023; Cavallo, 2018; Lessin, 2011).

Para alinhar-se aos objetivos do desenvolvimento sustentável, a agenda científica e acadêmica necessita possibilitar diálogos com equidade de pontos de vista, de modo a favorecer a troca e o compartilhamento de saberes. Diferentes públicos, especialmente os historicamente marginalizados, como os povos originários, precisam se sentir representados e respeitados pelas estruturas e instrumentos de organização do conhecimento para ter acesso ao conhecimento, preservando suas perspectivas e cosmovisões (Cardoso, 2023).

Diante do exposto, o objetivo deste artigo é analisar os impactos da visão colonial na organização do conhecimento, especificamente no contexto de plantio e utilização da mandioca sob a visão dos Ashaninka. A partir da elaboração de dois modelos conceituais ontológicos, a pesquisa visa ilustrar, de forma não exaustiva, como a utilização de aportes teórico-metodológicos da organização do conhecimento podem ser ferramentas para representação de diferentes perspectivas nos instrumentos elaborados, quando utilizada uma postura decolonial, em oposição à utilização de uma postura reducionista. Dessa forma, um modelo é elaborado a partir da preocupação de representar os aspectos da cosmovisão indígena de acordo com os parâmetros da própria comunidade, se aproximando de uma perspectiva decolonial, e outro a partir da visão reducionista, apoiada em visões coloniais e perspectivas mercadológicas. Cabe ressaltar que a pesquisa realizada é apoiada em levantamento bibliográfico devido à impossibilidade no momento da sua realização *in loco*. Assim, a comparação dos modelos é utilizada para refletir o papel da postura decolonial no processo de elaboração dos instrumentos de organização do conhecimento, e não no sentido de representar de forma precisa a totalidade da cosmovisão da comunidade em foco. Para elaborar um modelo ontológico apoiado na decolonialidade em sua totalidade, seria

recomendado a inserção na comunidade, vivenciando os aspectos de sua cosmovisão e da forma que significam o mundo e suas atividades sociais e culturais. O plantio está em foco para ilustrar que aspectos ontológicos de diferentes comunidades podem ser invisibilizados por questões políticas, sociais, ou pelo simples pensamento hegemônico colonial no qual boa parte da sociedade ocidental se baseia, e com ela, grande parte dos aportes científicos.

A pesquisa se justifica pela necessidade de preservar os povos originários, suas culturas, modos de vida, cosmovisões e diversidade, especialmente no contexto da agenda do desenvolvimento sustentável. Ao evidenciar essas questões, o artigo pretende contribuir para uma abordagem decolonial na gestão do conhecimento, promovendo o reconhecimento e a valorização dos saberes indígenas de forma ética e respeitosa, construindo um caminho possível para o afastamento de modelos de organização do conhecimento apoiados em perspectivas coloniais. Além disso, a investigação se insere na demanda por práticas de organização do conhecimento que contemplem diferentes comunidades e representem múltiplas perspectivas epistêmicas e ontológicas.

## **2 METODOLOGIA**

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa no que concerne ao problema estabelecido, quanto aos seus objetivos, desenvolve-se como exploratória, e quanto aos procedimentos técnicos empregados, apoia-se no levantamento bibliográfico, utilizando a Análise de Conteúdo de Bardin (2011) para o estabelecimento de categorias de análise. As categorias de análise foram especialmente utilizadas para a elaboração dos modelos conceituais ontológicos, definindo seus escopos. Para a elaboração do modelo ontológico decolonial, levou-se em consideração, na medida do possível (uma vez que não foi viável pesquisa de campo), a técnica de *imagining*, de Duarte e Belarde-Lewis (2015). Essa técnica foi escolhida por fornecer direcionamento para entender um domínio de forma decolonial, tendo sido aplicada em processos de organização do conhecimento indígena, buscando reconstruir epistemologias locais sem a imposição de categorias coloniais. A técnica, envolve: (i) Compreensão de como o colonialismo funciona; (ii) Identificação de meios para decolonizar; (iii) Promover o conhecimento sobre epistemologias indígenas; (iv) Desenvolver um conhecimento especializado no domínio; (v) Criar e testar modelos de organização do conhecimento que reflitam essas epistemologias. No caso do presente trabalho, para (i), (ii), (iii) e (iv), buscamos apoio na literatura; para (v) buscamos explicitar de forma não ambígua o

entendimento do conhecimento adquirido sobre o domínio por meio de um modelo ontológico, o qual foi validado sintática e logicamente do ponto de vista da Ontouml. O levantamento bibliográfico foi realizado na Base de Dados em Ciência da Informação (BRAPCI) e no Google Acadêmico, a partir de expressões de busca que combinam os termos “mandioca”, “decolonialidade”, “conhecimentos tradicionais”, “organização do conhecimento”, “comunidades indígenas”, “povos originários”, “modelagem conceitual” e “desenvolvimento sustentável”. A busca foi realizada em português e inglês. Destaca-se que as 14 fontes que embasam a pesquisa, no que trata a investigação acerca da perspectiva dos Ashaninka e a técnica *imagining* utilizada, envolvem 24 autores, entre os quais 13 são homens e 11 são mulheres. Do total, 19 possuem doutorado, 2 possuem mestrado e 1 estava cursando o doutorado no momento da publicação do texto consultado. A técnica do *imagining*, por exemplo, é proposta por Marisa Elena Duarte e Miranda Belarde-Lewis, ambas doutoras em Ciência da Informação pela Universidade de Washington (EUA). Duarte<sup>1</sup> se considera “*I am Chicanx from my father’s side and on my mother’s side am an enrolled member of the Pascua Yaqui Tribe*”<sup>2</sup>, é professora associada da Escola de Transformação Social da Universidade Estadual do Arizona (EUA), e pesquisa abordagens indígenas à informação, conhecimento e à tecnologia, além de incorporar em suas pesquisas, em consonância com sua ancestralidade Yaqui, o direito dos povos originários de serem sujeitos e protagonistas da forma pela qual seus saberes serão representados e compartilhados. Belarde-Lewis<sup>3</sup> é professora assistente e a primeira a ocupar a cátedra patrocinada Jill and Joe McKinstry de Saberes Indígenas da América do Norte na Escola de Informação da Universidade de Washington (EUA). Sobre a comunidade Ashaninka, Leonardo Lessin fez sua tese de doutorado sobre a comunidade no escopo do programa de Ciências Sociais da UNESP (Marília) em 2011 e Pedro Fernandes Leite da Luz fez seu mestrado em Antropologia Social pela UFRJ também sobre a comunidade. No final de sua dissertação, Luz evidencia o contato direto com os Ashaninka por pelo menos 11 anos, ingerindo as bebidas fermentadas e participando dos rituais citados neste artigo por cerca de 280 vezes.

### **3 COLONIALIDADE E APAGAMENTO EPISTÊMICO DE POVOS INDÍGENAS**

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://www.marisaduarte.net/>

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.marisaduarte.net/about>

<sup>3</sup> Disponível em: <https://mirandabelardelewis.com/>

**XXV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação - XXV ENANCIB  
Rio de Janeiro, RJ - 03 a 07 de novembro de 2025**

A decolonialidade propõe a superação da colonialidade, transcendendo suas estruturas de dominação por meio de escolhas teóricas, políticas e epistemológicas que visam desarticular as ações impostas pelo colonialismo e perpetuadas nas sociedades contemporâneas (Mignolo, 2018; Quijano, 2014). O processo de colonização, iniciado no século XV com as grandes navegações, promoveu a expansão europeia pela dominação de territórios, culturas e populações, subjugando os povos originários por meio da imposição de modelos socioeconômicos europeus e da violência sistemática contra formas de conhecimento locais. Contudo, a colonização não se limitou ao domínio territorial, ela configurou estruturas sociais duradouras, gerando um modelo eurocêntrico de sociedade que marginalizou diferentes grupos étnico-raciais e seus modos de vida (Silveira; Nascimento; Zalembessa, 2021). A partir da supervalorização da cultura europeia colonial, instaurou-se a subordinação de epistemologias indígenas, fundamentando uma hierarquia entre povos que classificava a civilização ocidental como superior e as comunidades indígenas como “seres inferiores”, “primitivos” ou “selvagens” (Silveira; Nascimento; Zalembessa, 2021).

A colonialidade é entendida como perpetuação das hierarquias político-sociais criadas com a colonização, buscando a predominância de uma perspectiva única, a do colonizador sobre as dos colonizados (D’Almeida; Silva; Campos, 2023). A colonialidade pode ser compreendida como a continuidade das hierarquias político-sociais instauradas durante a colonização, garantindo que a perspectiva do colonizador permaneça dominante sobre os conhecimentos, valores e estruturas dos colonizados (Mignolo, 2011). Dessa forma, enquanto o colonialismo refere-se ao domínio direto sobre territórios e povos, a colonialidade expressa sua manutenção estrutural em sistemas políticos, econômicos e informacionais.

Entre as dimensões da colonialidade, destaca-se a colonialidade do saber, que, segundo Oliveira e Osman (2017), se manifesta por meio de racismos epistêmicos que deslegitimam conhecimentos não europeus, rotulando-os como irracionais ou primitivos. Historicamente, esses atributos foram associados aos diversos povos originários, que, por desenvolverem visões de mundo e parâmetros próprios de organização social, foram marginalizados, escravizados e exterminados, tendo seus conhecimentos reduzidos a categorias supersticiosas e não científicas. Essa marginalização epistemológica contribuiu para o apagamento histórico de sociedades que, por séculos, mantinham tradições e cosmovisões complexas, muito antes do processo de colonização. A imposição dos sistemas políticos europeus negou e desrespeitou modelos indígenas autônomos de governança, enquanto

formas de produção e manejo sustentável foram desvalorizadas e substituídas pela lógica capitalista-extrativista. O resultado foi a invisibilização das cosmovisões indígenas, que passaram a ser classificadas em categorias homogêneas, desconsiderando a pluralidade cultural e epistemológica existente entre os povos originários (Santos; Meneses, 2009).

A colonialidade, segundo Quijano (2014), nas questões indígenas se manifesta na colonialidade do saber pela supervalorização e dominância das formas de conhecimento europeias sobre epistemologias indígenas, na colonialidade do ser, pela deslegitimação da identidade indígena, por exemplo, e na colonialidade do poder, com a sustentação de hierarquias econômicas que favorecem elites descendentes dos colonizadores.

O epistemicídio, assim, refere-se à destruição sistemática das epistemologias indígenas, promovendo sua supressão e descaracterização (Santos; Meneses 2009). Entre suas formas de expressão, destacam-se: supressão linguística, imposição de línguas coloniais restringiu a transmissão do conhecimento ancestral e reduziu a autonomia das práticas socioculturais indígenas; descaracterização de práticas tradicionais, modos de manejo agrícola, saúde, espiritualidade e conhecimento ecológico de povos originários foram desqualificados como primitivos ou supersticiosos; imposição das epistemologias ocidentais, a lógica eurocêntrica foi adotada como única fonte de conhecimento válido, excluindo os saberes originários das discussões acadêmicas e científicas.

O impacto da colonialidade na organização do conhecimento se manifesta na predominância de estruturas classificatórias eurocêntricas, que frequentemente excluem ou reduzem as epistemologias indígenas a categorias marginais ou insuficientemente representadas (Cardoso, 2023). Para superar essa invisibilização, é essencial que a organização do conhecimento adote perspectivas decoloniais, buscando promover: representações que respeitem a diversidade epistemológica, estruturas terminológicas devem considerar os conceitos próprios dos povos originários, manifestando uma realidade pluriépistêmica e o reconhecimento da pluralidade nos sistemas classificatórios, modelos informacionais devem representar a complexidade cultural e epistemológica indígena, evitando reducionismos e distorções, deve assim, por meio da pluralidade epistêmica, buscar representar cada comunidade indígena pelos seus próprios parâmetros epistemológicos e conceitos.

A colonialidade do saber sustenta a marginalização das epistemologias indígenas, perpetuando hierarquias epistêmicas que favorecem o conhecimento eurocêntrico. No entanto, a organização do conhecimento tem um papel fundamental na construção de

sistemas informacionais mais pluralistas e inclusivos, capazes de refletir a riqueza dos saberes indígenas e promover sua legitimação epistêmica. Ao adotar abordagens decoloniais na estruturação informacional, torna-se possível buscar a garantia de espaços de representação e reconhecimento para os povos originários e suas próprias cosmovisões.

#### **4 PLANTIO SUSTENTÁVEL E UTILIZAÇÃO DE PLANTAS SOB A VISÃO DOS ASHANINKA**

No contexto das comunidades dos povos originários brasileiros, as visões coloniais geralmente negligenciam a vasta diversidade e as especificidades que existem dentre os mais de 305 grupos indígenas reconhecidos oficialmente no Brasil, que, coletivamente, comunicam-se em mais de 274 línguas e apresentam práticas culturais variadas, segundo a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (2022)<sup>4</sup>. Essa uniformização frequentemente resulta na marginalização e na subvalorização das práticas culturais dos povos indígenas, como por exemplo, seus rituais e a construção epistemológica e ontológica que os sustentam. Entretanto, essa situação vem mudando e há povos cujos saberes têm sido reconhecidos como complementares aos conhecimentos científicos tradicionais. Um exemplo é a crescente valorização das práticas medicinais indígenas na conservação da biodiversidade e na promoção da saúde integral, incluindo o uso de plantas medicinais e abordagens holísticas. Contudo, para que esse intercâmbio ocorra de forma ética e respeitosa, a documentação e sistematização desses saberes deve ser conduzida de maneira a preservar suas cosmovisões e formas de conhecimento. Organizar e representar adequadamente esses saberes é um desafio para os sistemas de organização do conhecimento, que podem funcionar como pontes para a inclusão e diálogo, ou como instrumentos de perpetuação de barreiras coloniais.

Pesquisas etnológicas e arqueológicas têm demonstrado que conhecimentos e práticas indígenas são fortes ferramentas para a produção e reprodução da diversidade ambiental amazônica (Silva, 2009). No noroeste amazônico, o grupo Arawak, reúne diferentes comunidades indígenas, entre elas os Ashaninka. Segundo Luz (1996), os Ashaninka, entendem “a vegetação como ela é, reconhecem seu crescimento, mas devido a ter raízes, ser fixa e incapaz de se locomover, referem-se a ela pelo gênero inanimado” (Luz, 1996, p. 20).

A noção de tempo está baseada no ciclo de vida de certas plantas, sendo medido pela floração de certas espécies, reforçando a importância das plantas para sua cultura e

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias>

**XXV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação - XXV ENANCIB**  
**Rio de Janeiro, RJ - 03 a 07 de novembro de 2025**

cosmovisão (Luz, 1996). A primeira divisão do ciclo anual é entre a estação das chuvas, onde há cheia dos rios e maior reclusão social, período dedicado ao plantio, e a estação seca, com a vazante dos rios e uma intensa atividade social, dedicada à colheita (Lessin, 2011). Luz (1996) destaca que “As plantas cultivadas são alvo de grande respeito, porque possuem contrapartes espirituais com poderes bem maiores do que os dos homens”. Na cosmovisão Ashaninka, a mandioca, principal planta cultivada, foi entregue por *Kashiri*, a Lua:

A mandioca é entendida como sendo gente e tendo alma. Seu cultivo é cercado de tabus; se a planta for ofendida ou negligenciada, seu espírito voa para *pawa*, o que causa a morte da plantação na roça. Até mesmo os produtos manufaturados a partir desta planta influenciam, ao serem mal utilizados, a saúde das plantações (Luz, 1996, p. 21).

Assim, a mandioca, diferentemente de outras plantas, é entendida de maneira mítica, estando profundamente relacionada às narrativas que fundamentam a cosmovisão Ashaninka, sendo entregue diretamente por *Kashiri* para ser base energética que sustenta essa população (Lessin, 2011). Por meio dela, *Kashiri* transmitiu aos Ashaninka o conhecimento sobre o cultivo, tornando-a a primeira planta cultivada (Lessin, 2011). Como possui alma, seu plantio é cercado por regras que respeitam e fazem a manutenção do seu estatuto espiritual (Lessin, 2011). Ela é utilizada para o preparo do *Piyarentsi*, palavra que designa tanto a bebida fermentada a base de mandioca quanto o próprio ritual em que essa bebida é consumida (Pimenta, 2007). O *Piyarentsi* é um ritual descrito como reator social original para efetuação da identidade Ashaninka, “é substancialmente um processo de fermentação mítica da sociedade e da cultura Ashaninka” (Lessin, 2011). Ele refaz o mito cosmogônico, recriando a passagem do Caos aos Cosmos e garantindo a continuidade da vida comunitária, criando um processo de fermentação simbólica tanto da mandioca, quanto da população Ashaninka. Assim como a mandioca passa por várias etapas de transformação até se tornar a bebida ritual, os Ashaninka passam por um percurso de reorganização e renovação social durante o *Piyarentsi* (Lessin, 2011). O convite para sair das casas para o ritual simboliza o deslocamento inicial, onde a mandioca é arrancada da terra, “assim como os tubérculos de mandioca são descascados e ajeitados em uma mesma panela, as pessoas são levadas a se colocarem lado a lado, juntas, devidamente arranjadas em um espaço nuclear comum” (Lessin, 2011, p. 108). O consumo ritualizado do álcool amolece tanto os corpos quanto as barreiras sociais, promovendo uma libertação das tensões e diferenças, assim como a mandioca é levada ao fogo para cozinhar e amolecer. A mastigação e fermentação da mandioca representam, no

plano social, a exposição e dissolução de conflitos internos, culminando na restauração da identidade coletiva (Lessin, 2011). O *piyarentsi* é um ritual que sugere um acompanhamento dos ciclos de renovação periódica da vida, regendo a reciclagem das reservas econômicas alimentares e assegurando a continuidade da vida da comunidade, por isso, o período de maior intensidade para realização do ritual coincide com o período do Verão, dedicado à colheita e a preparação dos novos roçados (Lessin, 2011). Esse ritual, em seu papel comunitário também permite abordar questões econômicas, políticas e religiosas, sendo um espaço onde vários assuntos podem ser discutidos, inclusive projetos (Araújo; Carvalho; Carelli, 2010).

Outro ritual relevante é o *kamarampi*, tido “como um momento de renovação cosmológica e de comunicação com os espíritos da floresta” (Lessin, 2011, p. 109). Nesse ritual é preparada e consumida a bebida psicoativa de mesmo nome, e o xamã “pode se comunicar com os espíritos contidos nos elementos naturais para que estes possam lhe ensinar e, assim, ele pode saber o agenciamento correto a ser estabelecido com a fauna e a flora que compõem o território comunitário” (Lessin, 2011, p. 214). Assim, “Um xamã Ashaninka observa que no *Kamarampi* ele tem que conversar, dentre outras deidades, com os deuses que habitam o céu para negociar épocas de brocar e colocar roçado” (Mesquita, 2025).

O amplo uso de plantas psicoativas entre essas sociedades reflete uma concepção de mundo fundamentada no xamanismo, no qual um xamã conduz os rituais e a experiência mística pessoal ocupa um papel central na aquisição de conhecimento, percepção da realidade e comunicação com entidades espirituais, que orientam práticas substanciais para a manutenção da comunidade, dentre elas o plantio. A realização dos rituais renova a conexão da comunidade com sua cosmovisão, preservando e reafirmando aspectos do xamanismo que são essenciais para o desenvolvimento das atividades de plantio e colheita, reintegrando o corpo social da comunidade e o preparando para os novos roçados (Lessin, 2011).

## **5 MODELOS ONTOLÓGICOS PARA REPRESENTAÇÃO DO CONHECIMENTO**

Cada modelo conceitual possui uma perspectiva ontológica e epistemológica que o embasa, ainda que o modelador não esteja ciente delas. Por exemplo, de modo geral, pode-se dizer que realismo é uma perspectiva filosófica que engloba pontos de vista que admitem a existência de uma realidade que independe da mente (Currie, 1988). Ainda, de acordo com Musgrave (1988, p. 229) “(...) the world which realists seek the truth about is (...) independent

of 'conceptual scheme' or 'paradigm' or 'world view' or anything else". Smith e Ceusters (2010, p. 2) definem o realismo como "the doctrine according to which scientific theories are (broadly) true of reality". O ponto de vista realista, de modo geral, não é a opção mais adequada para representar o conhecimento decolonial, pois teria que haver uma distinção entre conceitos e coisas do mundo real, e propriedades míticas teriam de ser consideradas como conceitos na mente de pessoas, e não como coisas do mundo real. Já no conceitualismo, por outro lado, não há essa distinção, pois utilizam-se apenas conceitos (Youngren, 1980).

Dahlberg, por sua vez, em sua Teoria do Conceito, é influenciada pelo realismo hipotético, de Vollmer (Dahlberg, 1978). Entretanto, ao contrário de Vollmer, que separa ontologicamente o que é entidade real e o que é entidade do pensamento, Dahlberg, não faz essa distinção do ponto de vista ontológico, pois tudo é conceito, da mesma forma. Assim, admite a possibilidade de objetos como unicórnios, cuja existência não necessariamente ocorre no mundo dito real, mas que seria admissível em mundos da ficção, sendo esses mundos, outros mundos possíveis: "Um "unicórnio" não tem nenhum equivalente empírico no mundo animal de hoje, ainda que possa ser considerado como conceito de um objeto imaterial, isto é, deste mundo existente nas peças de teatro, nos contos de fada e nas fábulas". (Dahlberg, 1978, p.4). Existe ainda a questão da existência ou não de uma pluralidade de realidades além das diferentes perspectivas sobre essa realidade e a adequação dessas perspectivas. No pluralismo, que acolhe a diversidade, existe a preocupação em reconhecer a importância e em entender os valores de outras culturas, mesmo que não concordemos com eles. Ao invés de simplesmente vê-los como subjetivos ou incompreensíveis, o pluralismo promove o respeito e a comunicação entre diferentes perspectivas (Berlin, 2016). Esse é um ponto de vista de especial importância para a representação do conhecimento de forma decolonial. Assim como é importante que se encare a realidade dos povos indígenas não como se fosse um mundo de ficção, mas um mundo possível do ponto de vista do conhecimento desses povos, e que deve ser respeitado como uma perspectiva tão válida quanto a do pensamento científico tradicional. Do contrário, já se estabelece um olhar colonial.

Duarte e Belarde-Lewis (2015) acrescentam que o colonialismo influencia a organização do conhecimento, marginalizando epistemologias indígenas por meio da padronização e do uso de nomenclatura inadequada. Nesse contexto, de acordo com os autores, é importante entender as suas histórias e realidade política e, ainda, ter cuidado com



como ilustrar a natureza diversa dos papéis nessa comunidade, e como eles todos se juntam de forma colaborativa, para a realização do Cultivo Tradicional.

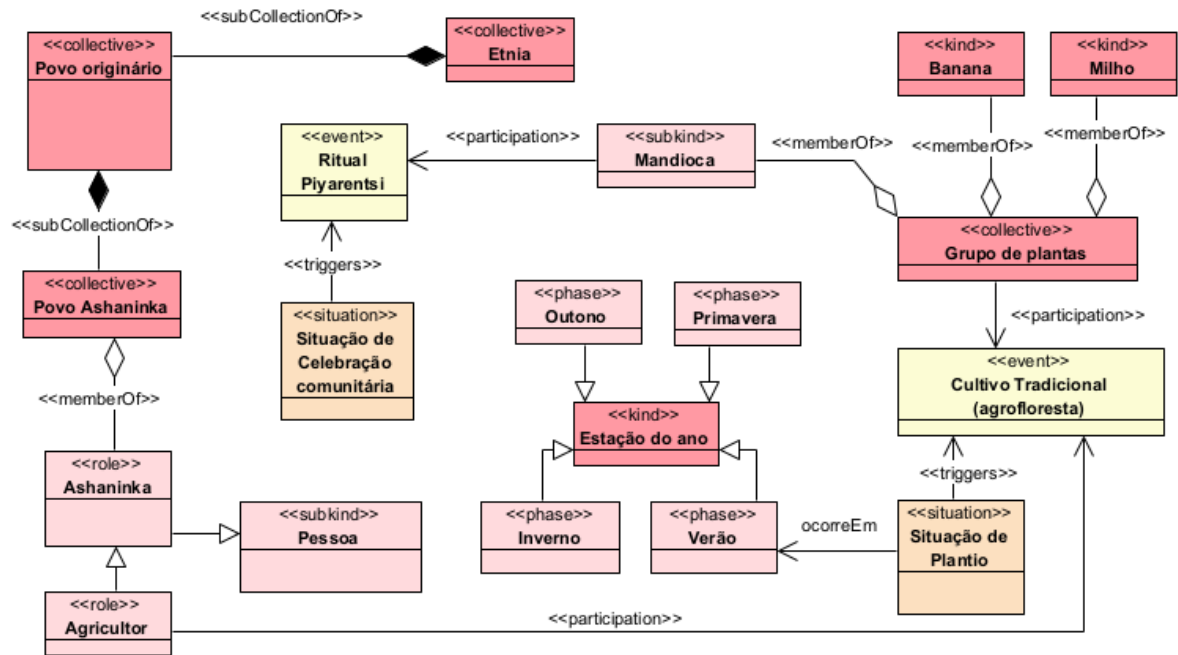
Observa-se, caracterização das qualidades míticas da Mandioca, e a distinção dessa qualidade das outras plantas, pois nem todas as plantas são míticas. Além disso, a Mandioca é considerada como um ser vivo com alma, assim como Pessoa e a Terra. Acrescenta-se que “mítica” deve ser entendida como uma característica intrínseca, pois dentro da cosmovisão Ashaninka essa propriedade não depende de uma relação externa, mas sim da própria essência da mandioca dentro de sua cultura. Outro aspecto é a representação das fases da estação do ano apenas como Verão e Inverno, que são as que os Ashaninka reconhecem como as principais. O que dá início ao Cultivo Tradicional é uma situação determinada por Sinais da natureza, que são observados no Verão. O Cultivo Tradicional envolve papéis diferentes para homens e mulheres, que nesse contexto, podem ser entendidos como participantes Agricultor e a Agricultora, ilustrando o caráter comunitário da prática (Mendes, 1991), e também a Terra, que é muito mais do que o terreno onde se dá o plantio, devendo ser respeitada como todo ser vivo. Consideramos o ritual *kamarampi* como parte do Cultivo Tradicional, uma vez que é nele que o Xamã pede orientação aos Espíritos da natureza para a realização do plantio, sem o que a colheita pode estar fadada ao insucesso. Cabe destacar que Xamã aqui aparece como um papel de Líder espiritual, que existe no povo Ashaninka, mas não em todo povo originário, o que significa que nem todo líder espiritual é um Xamã, ao contrário do que poderia ser de entendimento comum. No modelo também consta o ritual *Piyarentsi*, pois ele pode, eventualmente, trazer insumos para o Plantio, e, ainda, é um traço marcante da vida dos Ashaninka. Por fim, ilustramos que Povo originário é uma das etnias existentes, e o Povo Ashaninka é um membro dos muitos povos originários existentes.

A seguir, a título de reflexão, apresenta-se na Figura 2 uma possível visão colonial sobre o mesmo cenário. Essa visão parte de um pressuposto de modelo de mundo realista, onde as entidades existentes são as do “mundo real”, em uma visão da ciência tradicional.

Na Figura 2, observa-se que a Mandioca não é tratada como uma planta com qualidades míticas, tampouco como um ser vivo com alma, assim como a Terra também não. As estações do ano são as quatro que a ciência reconhece, e não apenas Verão e Inverno. Não se evidencia a participação da Terra no evento do Plantio Tradicional, uma vez que na visão colonial ela é apenas o local onde se dá o plantio; nem consta o ritual do *Kamarampi*, pois do ponto de vista da ciência tradicional ele não possui influência no plantio. Também não há a

distinção entre o papel do agricultor e da agricultora, pois ambos são vistos como passíveis de exercer as mesmas tarefas, não havendo necessidade de diferenciação. Ainda, não se reconhece os sinais da natureza de forma específica como o que dispara o plantio, optando-se por um termo mais neutro para indicar a situação.

**Figura 2** – Modelo colonial de um cenário ilustrativo sobre o povo Ashaninka.



Fonte: elaboração própria (2025)

Por fim, a título ilustrativo do que seria uma visão homogeneizada da realidade dos povos originários, o Xamã não aparece no modelo, pois, sob o ponto de vista colonial, ele não tem nenhum papel relevante como líder espiritual no plantio ou uso da mandioca.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se ilustrar, através de modelos conceituais ontológicos, como a perspectiva colonial tende a uniformizar e marginalizar saberes tradicionais, levando ao apagamento de práticas culturais e conhecimentos fundamentais para o desenvolvimento sustentável. Além disso, a pesquisa evidencia como os sistemas de organização do conhecimento podem atuar tanto como mecanismos que perpetuam barreiras e visões coloniais quanto como ferramentas de inclusão e diálogo. A modelagem realizada evidencia como as mesmas ferramentas de modelagem podem ser utilizadas tanto em uma perspectiva decolonial, buscando representar a cosmovisão indígena em foco, quando em uma perspectiva

reducionista, alinhada com a perspectiva colonial, subrepresentando aspectos fundamentais da visão de mundo indígena. Assim, considerar perspectivas ontológicas e epistemológicas que abrem espaço para a representação pluriepistêmica nos sistemas de organização do conhecimento pode ser considerado um passo importante para a elaboração de instrumentos que visam representar culturas e etnias diversas, se afastando dos modelos hegemônicos que acabam por distorcer os conhecimentos dos povos originários. Por fim, destacamos que a reflexão trazida nesta pesquisa pode ser útil para a construção de vocabulários controlados, ontologias e classificações que respeitem a diversidade indígena e que podem ser utilizados para estruturar bases de dados multiétnicas, assim como sistemas informacionais que visem a representatividade adequada dos povos originários em bibliotecas, museus e arquivos. Trabalhos futuros podem ampliar o escopo do modelo e incluindo fontes de pesquisa documentais e outras comunidades indígenas, respeitando as diferenças ontológicas e epistemológicas entre elas.

## **REFERÊNCIAS**

- ANDRADE, G. C. A.; TRINDADE, D. S.; LYRA JÚNIOR, A. A. A cosmovisão indígena e sua contribuição para um novo conceito de desenvolvimento. **Journal of Humanities and Social Science**, v. 28, n. 3, p. 29-34, 2023.
- ARAÚJO, A. C. Z; CARVALHO, E. I.; CARELLI, V. R. **Cineastas indígenas: um outro olhar – guia para professores e alunos**. Olinda, PE: Vídeo nas Aldeias, 2010.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BERLIN, I. **Uma mensagem para o século XXI**. Belo Horizonte: Âyiné, 2016.
- CARDOSO, S. O apagamento epistêmico das filósofas negras, indígenas e latino-americanas e a colonialidade. **Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais**, v. 3, n. 4, maio 2023.
- CAVALLO, G. A. Conhecimentos ecológicos indígenas e recursos naturais: a descolonização inacabada. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 373-390, 2018.
- CURRIE, G. Realism in the social sciences: social kinds and social laws. *In*: NOLA, R. (ed.). **Relativism and realism in science**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. p. 205-227.
- DAHLBERG, I. **Ontical structures and universal classification**. Bangalore: Sarada Ranganathan Endowment, 1978.
- D'ALMEIDA, N. G. S. B.; SILVA, L. R. S. T.; CAMPOS, L. M. Decolonialidade: impactos nos sistemas de organização do conhecimento. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-

**XXV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação - XXV ENANCIB**  
**Rio de Janeiro, RJ - 03 a 07 de novembro de 2025**

GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 23., 2023, São Cristóvão. **Anais [...]**. São Cristóvão: ANCIB, 2023.

DUARTE, M. E; BELARDE-LEWIS, M. Imagining: Creating spaces for indigenous ontologies. **Cataloging & Classification Quarterly**, v. 53, n. 5-6, p. 677-702, 2015.

GUIZZARDI, G. *et al.* UFO: Unified Foundational Ontology. **Applied Ontology**, v. 1, p. 1-3, 2021.

LESSIN, L. **Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e a pós-sustentabilidade Ashaninka**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 2011.

LUZ, P. F. L. **Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MENDES, M. K. **Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia Brasileira**. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

MESQUITA, E. Mudanças climáticas e a cosmovisão Ashaninka. **ClimaCom**, 2025.

MIGNOLO, W. D. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. E. **Decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Duke University Press, 2018.

MUSGRAVE, A. The ultimate argument for scientific realism. *In*: NOLA, R. (ed.). **Relativism and realism in science**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. p. 229-252.

OLIVEIRA, M. J.; OSMAN, E. M. R. O. Pluralismo bioético: contribuições latino-americanas para uma bioética em perspectiva decolonial. **Revista Bioética**, Brasília, v. 25, n. 1, p. 52-60, 2017.

PIMENTA, J. Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 644-674, 2007.

PRINCE, S. T.; GUIZZARDI, G. Anti-patterns in Ontology-driven Conceptual Modeling: The Case of Role Modeling in OntoUML. **Studies on the Semantic Web**, v. 161, p. 161-187, 2016.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

**XXV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação - XXV ENANCIB**  
**Rio de Janeiro, RJ - 03 a 07 de novembro de 2025**

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SILVA, F. A. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-37, jan./abr. 2009.

SILVEIRA, J. I.; NASCIMENTO, S. L.; ZALEMBESSA, S. Colonialidade e decolonialidade na crítica ao racismo e às violações: para refletir sobre os desafios educação em direitos humanos. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 37, 2021.

SMITH, B.; CEUSTERS, W. Ontological realism: A methodology for coordinated evolution of scientific ontologies. **Applied Ontology**, v. 5, n. 3-4, p. 139-188, nov. 2010.

YOUNGREN, W. H. Conceptualism and Neoclassic Generality. **ELH**, v. 47, n. 4, p. 705-740, 1980.