

L'Amazzonia come dispositivo coloniale: per una genealogia di un immaginario epistemico*

José Gil Vicente**

Caio Augusto Teixeira Souto***

Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto****

Abstract

Questo saggio ricostruisce la genealogia di un immaginario epistemico sull'Amazzonia, a partire dalla sua invenzione discorsiva nella modernità coloniale fino alle contro-narrazioni indigene contemporanee. L'analisi si sviluppa in tre momenti: la costruzione dell'Amazzonia come oggetto di meraviglia e sospetto nel pensiero europeo moderno; la raffigurazione dell'*indio* come figura patologizzata e infantile in testi scientifici e letterari del XIX secolo; e infine, l'emergere di soggettività indigene che rivendicano una posizione epistemica autonoma attraverso la filosofia, la letteratura e l'azione politica. Le opere di Davi Kopenawa e Bruce Albert, João Paulo Lima Barreto e i saggi di Yanomami mostrano una riflessione indigena amazzonica che mette in crisi le categorie dell'ontologia moderna. In dialogo con la recente letteratura scientifica, il testo suggerisce che tali contributi non costituiscono solo testimonianze, ma atti teorici che sfidano le gerarchie del sapere.

* Ricevuto il 13/08/2025 e pubblicato il 09/03/2026.

** Professore dell'ICET/UFAM (Università Federale dell'Amazzonia) e professore permanente dei programmi di post-laurea in Sociologia (PPGS) e in Società e Cultura nell'Amazzonia (PPGSCA). È dottore in Scienze dell'Educazione presso l'Università di Roma Tor Vergata, Italia e in Sociologia e Diritto presso l'Universidade Federal Fluminense, Brasile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3074-7028>. Email: jgilvicente@ufam.edu.br.

*** Professore Associato presso l'Università Federale dell'Amazzonia (UFAM), dove coordina il Programma di Post-Laurea in Società e Cultura nell'Amazzonia (PPGSCA) ed è docente del Programma di Post-Laurea in Filosofia (PPGF). È dottore in Filosofia presso l'Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), con post-dottorato in Filosofia presso la Pontificia Università Cattolica del Paraná (PUCPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5736-2262>. Email: caiosouto@ufam.edu.br.

**** Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto è professore del Programma di Post-Laurea in Società e Cultura nell'Amazzonia (PPGSCA) dell'Università Federale dell'Amazzonia (UFAM), è dottore in Antropologia Sociale presso l'UFAM, dove ha svolto un dottorato con borsa CAPES, comprensivo di un soggiorno di ricerca come borsista presso l'Università di Vienna (2018–2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6611-5017>. Email: agenorcauxi@gmail.com.

Parole chiave: Amazzonia; immaginario coloniale; indigeni; genealogia; epistemologie amazzoniche.

This essay reconstructs the genealogy of an epistemic imaginary about the Amazon, from its discursive invention in colonial modernity to contemporary Indigenous counter-narratives. The analysis unfolds in three movements: the construction of the Amazon as an object of wonder and suspicion in European modern thought; the depiction of the «Indian» as a pathologized and infantilized figure in 19th-century scientific and literary texts; and finally, the emergence of Indigenous subjectivities that claim epistemic agency through philosophy, literature, and political action. The works of Davi Kopenawa and Bruce Albert, João Paulo Lima Barreto, and the dissertations of Yanomami scholars demonstrate a reflexive Indigenous thought that challenges modern ontological categories. In dialogue with recent scientific literature, the essay suggests that these contributions are not mere testimonies, but theoretical acts that unsettle knowledge hierarchies.

Keywords: Amazonia; colonial imagery; Indigenous peoples; genealogy; Amazonian epistemologies.

1. Introduzione

L'Amazzonia non è soltanto una regione geografica o un ecosistema complesso: questa si configura come un vero e proprio dispositivo epistemico e politico di lunga durata, situato al crocevia di una genealogia di rappresentazioni che l'hanno storicamente costruita come alterità radicale. Fin dai primi resoconti dei cronisti europei, il suo territorio è stato descritto in narrazioni che oscillano tra l'esotico e il mostruoso, tra l'abbondanza edenica e il pericolo incommensurabile. Da questa ambivalenza è emerso un immaginario amazzonico che ha legittimato pratiche di espropriazione materiale e simbolica.

Questo saggio si propone di ricostruire alcune figurazioni dell'Amazzonia che, dalla modernità europea fino ai giorni nostri, hanno contribuito a consolidare quella che definiamo «ragione coloniale»: un paradigma di conoscenza e dominio fondato sulla distanza, la gerarchia e l'asimmetria. Le rappresentazioni del territorio e dei suoi abitanti – veicolate da cronache, trattati scientifici, mappe e opere letterarie – non si limitano a costruire la figura dell'«indio» come soggetto liminale, ma fondano al contempo un'epistemologia occidentale che afferma la propria centralità attraverso l'esclusione dell'altro. Fin dall'inizio della modernità, l'Amazzonia occupa dunque una posizione ambigua nei dispositivi di rappresentazione: a tratti celebrata come paradiso incontaminato, a tratti denunciata come uno spazio ostile alla civiltà, la foresta è diventata figura per eccellenza dell'alterità. Questa ambivalenza, lungi dall'essere meramente immaginaria o letteraria, è radicata in strutture profonde del sapere e del

potere che la critica contemporanea ha riconosciuto come dispositivi della ragione coloniale.

In tale prospettiva, l'Amazzonia non è stata soltanto conquistata economicamente, ma anche occupata simbolicamente da discorsi che l'hanno classificata come «natura pura», priva di storia, linguaggio e pensiero. La nozione di «invenzione discorsiva» dell'Amazzonia, centrale nell'opera di Neide Gondim¹, permette di comprendere questo processo come una produzione simbolica sedimentata in cronache, carte geografiche, resoconti scientifici e letterari, che hanno inscritto la foresta in un regime occidentale di visibilità e intelligibilità. Non si tratta qui di negare l'esistenza materiale della regione, ma di interrogare i modi in cui essa è stata storicamente significata come l'«altro» della razionalità europea – uno spazio da nominare, addomesticare e subordinare. Gondim dimostra come tale costruzione attraversi sia il discorso coloniale che la letteratura brasiliana moderna, in un processo continuo di esotizzazione e cancellazione. A tale lettura si collega l'analisi di Antonello Gerbi², il quale ricostruisce la polemica illuminista sul valore della natura e dei popoli americani. Nella sua disamina delle controversie tra filosofi, naturalisti e viaggiatori dei secoli XVIII e XIX, Gerbi evidenzia come l'America – e per estensione l'Amazzonia – sia stata al centro di una disputa epistemologica in cui fascinazione e disprezzo convivevano: la natura rigogliosa veniva letta come eccesso degenerato, e gli indigeni come residuo di un'infanzia umana da superare. Queste figurazioni, tutt'altro che innocue, hanno alimentato un immaginario coloniale che giustificava la missione civilizzatrice.

Dialogando con le riflessioni di Edward Said³, Valentin-Yves Mudimbe⁴, Linda Tuhiwai Smith⁵, nonché con i contributi del giro decoloniale di Aníbal Quijano⁶, Walter D. Mignolo e Catherine Walsh⁷, Arturo Escobar⁸, e con le elaborazioni di pensiero prodotte da intellettuali indigeni dell'Amazzonia brasiliana come Davi Kopenawa e Bruce Albert⁹, João Paulo Lima Barreto¹⁰, Gersem Baniwa¹¹, Daniel

¹ N. Gondim, *A invenção da Amazônia*, Valer, Manaus 2019.

² A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica 1750-1900*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1955; Id., *La natura delle Indie Nove: Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1975.

³ E.W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1978.

⁴ V.-Y. Mudimbe, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988.

⁵ L.T. Smith, *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, Bloomsbury Academic, London 2023.

⁶ A. Quijano, *Foundational essays on the coloniality of power*, Duke University Press, Durham 2024.

⁷ W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*, Duke University Press, Durham 2018.

⁸ A. Escobar, *Pluriversal politics: The real and the possible*, Duke University Press, Durham 2020.

⁹ D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo: Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Roma 2018.

¹⁰ J.P. Lima Barreto, *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*, Mil Folhas, Brasília 2022.

¹¹ G. Baniwa, *As contribuições dos povos indígenas para o desenvolvimento da ciência no Brasil: os povos originários colaboram de diversas formas com a sociedade brasileira desde a chegada dos portugueses até os dias de hoje*, «Ciência

Munduruku¹², nonché da autori e autrici Yanomami contemporanei che scrivono a partire dalla propria esperienza cosmologica e linguistica, come Odorico Yanomami¹³, Edinho Yanomami Yarimina Xamatari¹⁴ e Modesto Yanomami¹⁵, questo lavoro propone una lettura critica delle figurazioni dell'Amazzonia come parte di un regime di esclusione epistemica che ha patologizzato, silenziato e reso invisibili i corpi e i saperi indigeni. Sebbene si assista oggi all'emergere di antropologie, filosofie e letterature indigene che cercano di sovvertire tale scenario attraverso forme autonome di narrazione, pensiero e critica, il cammino verso un reale riconoscimento epistemico rimane lungo e costellato di tensioni. L'Amazzonia, in questo senso, non è soltanto un territorio da difendere o rappresentare: si configura come un soggetto collettivo che interpella i confini della ragione moderna e sfida i limiti epistemologici dell'Occidente. Tuttavia, le sue contro-narrazioni richiedono ancora spazi più ampi di ascolto, traduzione e riconoscimento, in un processo aperto e tutt'altro che concluso.

2. L'invenzione discorsiva dell'Amazzonia

L'immaginario europeo medievale, prima ancora della scoperta del Nuovo Mondo, era popolato da territori fantastici situati oltre i confini della cristianità. Mappe come la *Mappa Mundi* di Hereford e cronache di viaggi miracolosi localizzavano, ai margini del mondo conosciuto, luoghi come il *paradiso terrestre*, le *isole fortunate*, la *terra delle Amazzoni* e i *popoli acefali o senza legge*. Tali rappresentazioni esprimevano non solo curiosità geografica, ma anche un'ansia ontologica: il bisogno di dare forma e senso a un «altrove» radicale, concepito come al di là dell'ordine divino, giuridico e razionale che definiva l'Europa cristiana. Come sottolinea Edward Said, l'Oriente — così come l'America successivamente — fu costruito come una *geografia immaginaria* che fungeva da specchio invertito dell'identità occidentale. Neide Gondim evidenzia che tale meccanismo era già attivo nella simbolizzazione premoderna dell'Amazzonia, concepita come uno «spazio fuori dal tempo», che condensava utopia e minaccia, abbondanza e barbarie.

& Cultura», 74, 3, 2022, pp. 1-6, <https://doi.org/10.5935/2317-6660.20220048>; Id., *Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia: ela ainda será a mesma? Um debate necessário*, in «Anuário Antropológico», 48, 1, 2023, <https://doi.org/10.4000/aa.10496>.

¹² D. Munduruku, *Tales of the Amazon: How the Munduruku Indians live*, Groundwood Books, Toronto 2000.

¹³ O. Yanomami, *O matohi Yanomami: uma autoetnografia do corpo de um aprendiz de bekura do Xapono Balaio do rio Marauá/AM*, Dissertazione di Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, in corso di stampa.

¹⁴ E. Yanomami, *Poboropihivitëri pë ã rii rë haiwei – A língua materna dos Yanomami de Poboroá*, Dissertazione di Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, in corso di stampa.

¹⁵ M. Yanomami, *Amõa Yanomami: reflexões sobre a função e as transformações das amõa (músicas) na vida do Xapono Balaio do rio Marauá/AM*, Dissertazione di Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, in corso di stampa.

Quando il Rinascimento inaugurò una nuova epistemologia del mondo, fondata sull'osservazione empirica e sul tentativo di una nuova sistematizzazione del sapere, quell'altrove medievale si ristrutturò secondo nuove categorie, mantenendo però la sua funzione di alterità radicale. Diversi autori rinascimentali contribuirono, ciascuno a modo proprio, alla costruzione del Nuovo Mondo come oggetto di discorso e di controversia. Bartolomé de Las Casas, testimone e protagonista della conquista spagnola, difese gli indigeni in nome di una comune umanità cristiana. La sua opera *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*¹⁶ costituisce una delle prime denunce della violenza coloniale, e fonda una tradizione etico-politica che mette in discussione la legittimità della conquista. Pur inscritta in una cornice teologica, la sua difesa degli Amerindi rappresenta un raro esempio di decostruzione delle retoriche disumanizzanti dell'epoca. Michel de Montaigne, nel celebre saggio *Des Cannibales*¹⁷, attaccava la presunta superiorità della civiltà europea mettendo in discussione l'idea di barbarie. Nell'analisi delle pratiche culturali dei Tupinambá, egli rovesciava i giudizi morali europei, suggerendo che la vera barbarie risiedesse nella brutalità delle guerre religiose e nella vanità del progresso occidentale. Montaigne non descrive l'America, ma se ne serve per interrogare l'Europa: l'altro diventa così uno specchio critico, non più soltanto oggetto di classificazione. José de Acosta, gesuita e teologo, tentò un approccio più conciliatore: nel suo *De procuranda Indorum salute*¹⁸, cercò di coniugare il sapere teologico con un'osservazione sistematica dei costumi e delle lingue indigene. La sua opera, sebbene animata da intenti evangelizzatori, dimostra una tensione tra l'universale dottrinale e il particolare etnografico — tensione che annuncia il dilemma epistemico dell'antropologia moderna. Anche Giovanni Botero, nel suo *Delle cause della grandezza delle città*¹⁹, integrava la descrizione dei nuovi territori in una riflessione sulla politica e sulla geografia economica. Più che per un interesse antropologico, il Nuovo Mondo lo affascinava in quanto laboratorio per la comprensione del potere e delle risorse. Accanto a questi, cronisti e viaggiatori come Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*)²⁰ e André Thevet (*Les singularités de la France Antarctique*)²¹ offrirono descrizioni dense e spesso contraddittorie dei popoli amazzonici, mescolando esotismo, religiosità e osservazione empirica. Il loro stile narrativo fluttuava tra il resoconto scientifico e la letteratura meravigliosa, contribuendo a una rappresentazione ambigua della foresta e dei suoi abitanti. Infine, Pietro Martire d'Anghiera²², con le sue *Decades* latine pubblicate nel primo Cinquecento, inaugurò una vera e propria tradizione umanista di interpretazione dell'America, filtrando le

¹⁶ B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Alianza Editorial, Madrid 2021.

¹⁷ M. de Montaigne, *I cannibali. Des cannibales* (1580), Stampa Alternativa, Roma 2005.

¹⁸ J. Acosta, *De procuranda Indorum salute* (1588), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, vol. II.

¹⁹ G. Botero, *Delle cause della grandezza delle città*, Viella, Roma 2016.

²⁰ J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), Le Livre de Poche, Paris 1994.

²¹ A. Thevet, *Le Brésil d'André Thevet: Les singularités de la France Antarctique* (1557), Chandeigne, Paris 2011.

²² P.M. d'Anghiera, *De Orbe Novo: The eight decades of Peter Martyr D'Anghiera (1516-1530)*, Legare Street Press, Paris 2022.

novità geografiche attraverso le categorie della classicità e del cristianesimo. In lui, la scoperta non è solo geografica, ma anche morale e filosofica. Tutti questi autori, come mostrato da Antonello Gerbi, costituiscono l'orizzonte retorico e ideologico che prepara la grande disputa settecentesca sul Nuovo Mondo. Le loro opere non sono semplici resoconti: esse costruiscono, già in epoca rinascimentale, un repertorio semantico — paradiso terrestre, selva oscura, uomo naturale — che alimenterà a lungo la retorica coloniale.

L'immaginario amazzonico, già carico di ambivalenze nel Rinascimento — oscillante tra la meraviglia geografica e la minaccia antropologica — subisce nei secoli XVII e XVIII una profonda riorganizzazione epistemica. Non si tratta semplicemente di una continuità narrativa del «discorso sull'altro», ma di una rottura strutturale, analizzabile attraverso la nozione foucaultiana di discontinuità: mutamento nei regimi di verità, nelle griglie di visibilità e nei dispositivi di classificazione del sapere. Se Foucault²³ analizza questo passaggio nel caso della follia, della malattia e del crimine, nulla gli impedisce di estendere la logica — con la regola di precauzione — alla costruzione moderna dell'«indiano» e a tutta la sua spiegazione progressiva del sapere e del governo. Nell'età classica, l'indigeno non viene più percepito come portatore di un altro ordine del mondo, come nel paradigma rinascimentale, ma come un essere mancante, definito dalla sua presunta inferiorità razionale, culturale e spirituale. La svolta epistemica comporta dunque un passaggio dall'alterità simbolica all'inferiorità funzionale. In questo processo, l'«indio» diventa il punto di partenza dell'umanità civilizzata: non un soggetto da comprendere, ma un oggetto da normalizzare, educare, cristianizzare e governare. È in questo senso che l'indigeno si trasforma in popolazione amministrabile, in «massa da civilizzare», secondo gli imperativi della missione coloniale e della ragione europea.

Nel pensiero europeo settecentesco si articola una vera e propria battaglia epistemologica sulla natura e sul destino degli abitanti dell'America. Da Buffon a Raynal, da De Pauw a Voltaire, si costruisce un lessico della decadenza e della degenerazione, nel quale l'Amazzonia emerge come un luogo di eccesso biologico e di sterilità culturale. La vegetazione smisurata, le piogge incessanti, la fauna esotica: tutto contribuisce a rendere l'ambiente amazzonico un contesto che ostacola lo sviluppo della civiltà. L'uomo amazzonico, quindi, ne diventa riflesso: piccolo, indolente, incapace di pensiero astratto — un essere che abita i margini della storia e della ragione. Questo immaginario, tutt'altro che neutro, funge da base discorsiva per l'impresa coloniale: legittima l'evangelizzazione, la domesticazione culturale, l'imposizione di modelli educativi e linguistici. Neide Gondim, in un dialogo critico con questa genealogia, evidenzia come tali rappresentazioni abbiano costruito una retorica di cancellazione e negazione dell'autonomia epistemica e politica dei popoli amazzonici. Non si tratta solo di immagini prodotte dall'esterno, ma di dispositivi ideologici che organizzano il campo del possibile: ciò che può essere detto, pensato e fatto riguardo ai soggetti colonizzati. In questo quadro, l'Amazzonia si consolida

²³ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano 2011.

come archivio coloniale — un campo di enunciazione e di registrazione selettiva del reale — dove la storia ufficiale è costruita a partire dalla soppressione delle voci locali. L'indigeno dell'età classica non è più un interlocutore cosmologico, ma un silenzio da interpretare, una natura umana da correggere, una soggettività da riformare. La sua iscrizione nel sapere occidentale avviene dunque attraverso la perdita di parola: non parla più con gli dèi, ma è interrogato dal missionario, dal funzionario coloniale, dal naturalista e dal giurista. In tal modo, la razionalità moderna — in nome dell'universalismo e del progresso — produce un dispositivo di esclusione epistemica, che opera la neutralizzazione dell'altro. Si tratta di una forma di potere che non si limita alla conquista dei corpi o dei territori, ma si estende al regime delle verità: ciò che il mondo può conoscere e dire dell'Amazzonia viene filtrato da saperi situati in centri metropolitani, lontani dai contesti che pretendono di rappresentare.

È a partire da questa rottura che si instaura la lunga durata delle politiche di assimilazione e invisibilizzazione dei saperi amerindiani — una genealogia che informa ancora oggi sia le pratiche governative sia le epistemologie dominanti. Questo processo di epistemicidio, come è stato chiamato in tempi più recenti, ha radici profonde nell'età classica, in cui l'altro non è più temuto né esaltato, ma semplicemente addomesticato e classificato.

3. L'indigeno come oggetto di sapere

All'inizio del XIX secolo, l'indigeno dell'Amazzonia assume una centralità nuova nel panorama della nascente antropologia. Non si tratta più di una semplice figura retorica nelle narrazioni di viaggio o di un ostacolo alla cristianizzazione, come nell'epoca coloniale, ma di un documento umano vivente, una traccia tangibile dell'origine della specie umana. In questo momento storico, si assiste a una riorganizzazione profonda dei saperi sull'alterità: la differenza culturale non viene più negata o demonizzata, ma diventa oggetto di sistematizzazione scientifica. È in questo passaggio che l'Amazzonia si trasforma da giungla impenetrabile a laboratorio privilegiato per lo studio del «primitivo». Autori come James Cowles Prichard, autore di *Researches into the Physical History of Mankind*²⁴, segnalano una svolta significativa nell'approccio alla diversità umana: la questione razziale non è più solo teologica, ma etnologica, fondata sulla raccolta empirica di dati. In Prichard, così come in Theodor Waitz (*Anthropologie der Naturvölker*)²⁵ e Edward B. Tylor (*Primitive Culture*)²⁶, si sviluppa l'idea che lo studio dei popoli primitivi possa offrire una finestra diretta sulla preistoria dell'umanità. L'indigeno dell'Amazzonia viene allora posizionato come figura chiave per pensare la «prima umanità»: un essere umano anteriore alla civiltà, che permette di comprendere gli stadi originari dello sviluppo sociale, linguistico e morale.

²⁴ J.C. Prichard, *Researches into the physical history of mankind: Introduction. On the origin and dispersion of organized beings* (1836), Hardpress Publishing, Miami 2019.

²⁵ T. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (1859), Nabu Press, Charleston 2011.

²⁶ E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (1871), Cambridge University Press, Cambridge 2010.

La raccolta sistematica di lessici, racconti orali, tecniche agricole, strumenti rituali e forme di vita da parte di viaggiatori, missionari e naturalisti europei diventa la base per una nuova epistemologia della differenza. In tal senso, l'indigeno amazzonico — spesso idealizzato come incontaminato o arcaico — viene elevato a oggetto scientifico e, paradossalmente, congelato in un tempo senza storia, come un fossile vivente dell'umanità. La costruzione della sua alterità serve a definire, per contrasto, l'identità dell'osservatore europeo moderno. La scienza dell'uomo si costituisce, così, come scienza dell'altro, fondata su un assoggettamento epistemico che prende corpo nella figura dell'indigeno colonizzato.

Ma questo non avviene senza tensioni. Da un lato, la nuova antropologia cerca di razionalizzare la differenza; dall'altro, si confronta con l'evidente irriducibilità dei saperi, delle lingue e delle cosmologie amazzoniche. La foresta non si lascia facilmente tradurre nei termini dell'Illuminismo europeo. È proprio in questa resistenza epistemologica che si fonda, in parte, l'antropologia come sapere critico: la difficoltà di comprensione diventa condizione della riflessione. Questa svolta non è neutra. Il sapere antropologico ottocentesco è inseparabile dal progetto coloniale, dalla volontà di classificare e governare i corpi e le culture. Tuttavia, il contributo involontario dei popoli amazzonici a tale impresa è incalcolabile: essi non solo forniscono la materia empirica su cui si costruisce la disciplina, ma ne mettono anche in crisi, fin dall'origine, le premesse universalistiche. Nel XIX secolo, l'indigeno dell'Amazzonia smette di essere una semplice immagine speculare o una figura marginale: diventa centro epistemico di una nuova disciplina che, nel tentativo di conoscere l'altro, è costretta a interrogare anche se stessa.

Nel corso del XIX secolo, mentre la scienza antropologica organizza l'indigeno amazzonico come oggetto di studio e classificazione, la letteratura europea contribuisce, in parallelo, a costruire l'Amazzonia come scena dell'eccesso, dell'ignoto e del meraviglioso. Non si tratta, tuttavia, di una mera fantasia escapistica: la narrativa di avventura e di esplorazione si nutre delle medesime inquietudini epistemiche che animano la nascente antropologia. Questa narrativa ottocentesca — in particolare quella di Jules Verne²⁷ e Arthur Conan Doyle²⁸ — contribuisce potentemente alla costruzione di un'Amazzonia come «spazio dell'eccesso». Verne, nel suo romanzo *La Jangada. Ottocento leghe sul Rio delle Amazzoni*²⁹, rappresenta l'Amazzonia come scenario di un viaggio giudiziario e geografico, dove la natura grandiosa serve da sfondo a un dramma familiare. Sebbene Verne faccia appello al rigore documentario e alla verosimiglianza, il fiume e la foresta si presentano come luoghi intrisi di mistero, popolati da personaggi indigeni che vengono relegati a figure silenziose o funzionali. La foresta amazzonica viene spesso rappresentata come archivio biologico e temporale dove persistono forme di vita arcaiche, non ancora toccate dalla modernità: dinosauri, tribù isolate, paesaggi immutabili.

²⁷ J. Verne, *La jangada. Ottocento leghe sul Rio delle Amazzoni* (1881), Mursia, Milano 2014.

²⁸ A.C. Doyle, *Il mondo perduto* (1912), Fanucci, Roma 2019.

²⁹ J. Verne, *La jangada*, cit.

Nel romanzo di Verne, la narrazione si struttura a partire da un viaggio che è insieme tecnico e simbolico: la discesa del Rio delle Amazzoni diventa un percorso che esplora, oltre al paesaggio, le tensioni tra diritto, famiglia e onore, ma sempre dentro una geografia carica di esotismo e densità etnografica. Verne, pur pretendendo realismo, compone una cartografia immaginaria, dove l'indigeno è una figura osservata da lontano e funzionale alla narrazione del protagonista europeo. Conan Doyle radicalizza questa operazione in *Il mondo perduto*³⁰, dove l'Amazzonia appare come soglia dell'inverosimile, teatro di sopravvivenze impossibili. Qui, il territorio amazzonico non è più soltanto luogo remoto, ma autentico limite del pensabile. Come osserva Neide Gondim, l'Amazzonia di Doyle è simbolo della instabilità epistemica: è dove la scienza perde la sua certezza e cede il passo all'avventura, all'incidente, all'inaudito. La narrativa ottocentesca, dunque, più che consolidare un sapere, disvela la sua precarietà.

È rilevante osservare come, all'interno di tali narrazioni, la presenza indigena venga frequentemente relegata a sfondo accessorio, intrisa di tratti caricaturali o mitizzati, senza mai acquisire una piena agency narrativa. L'«indio» funziona come dispositivo retorico utile a esaltare il senso di meraviglia, a costruire il contrasto dicotomico tra civilizzazione e barbarie, tra ciò che è noto e ciò che rimane ignoto. Tuttavia, è proprio in questa marginalizzazione testuale che si annida una torsione significativa: il soggetto amazzonico si sottrae all'assimilazione totale, permane come figura perturbante, opaca, refrattaria a ogni tentativo di piena intelligibilità o incorporazione simbolica. In definitiva, la letteratura ottocentesca contribuisce attivamente alla costruzione di un immaginario amazzonico che, pur fondandosi su cliché e grammatiche coloniali, finisce per produrre fratture epistemiche. Essa rende visibile l'instabilità del sapere moderno, espone le finzioni costitutive del progetto occidentale e suggerisce, seppur in modo allusivo, la possibilità di mondi altri, di razionalità divergenti, di temporalità eterogenee. In questo senso, l'Amazzonia letteraria si configura come uno specchio obliquo: riflette il volto dell'Europa deformandolo, facendo emergere le sue contraddizioni e crepe interne.

4. *L'insorgenza epistemica: l'Amazzonia come soggetto di sapere*

Nel passaggio tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo, si assiste a una svolta epistemologica nella quale la figura dell'indigeno amazzonico non è più soltanto oggetto di rappresentazione o di studio, ma diventa soggetto di enunciazione, produttore di saperi, concetti e teorie. Tale trasformazione segna una cesura rispetto ai secoli precedenti: l'«indio» non è più il referente silenziato attorno al quale si costruisce un sapere altro (etnologico, letterario, scientifico), ma un agente attivo nella scena del sapere globale. In tal senso, i saperi amazzonici non costituiscono meri oggetti di studio antropologico, ma si presentano come pratiche vive del mondo, dotate di potenza onto-epistemica e forza politica. L'opera di Davi Kopenawa, in

³⁰ A.C. Doyle, *Il mondo perduto*, cit.

particolare nel suo dialogo con Bruce Albert in *La caduta del cielo*³¹, è emblematica di tale insorgenza. Il pensiero yanomami, così come articolato da Kopenawa, non si presenta come folklore o cosmologia esotica, bensì come filosofia vivente della terra, capace di sfidare le fondamenta dell'ontologia moderna e di denunciare l'epistemicidio operato dalla modernità occidentale. In questa stessa direzione si collocano tre rilevanti dissertazioni scritte da intellettuali yanomami: Odorico, Edinho e Modesto. Odorico Yanomami elabora la nozione di *matobi*, un pensiero che è radicato nel sogno, nella parola rituale e nell'apprendimento sciamanico³². Edinho Yanomami, da parte sua, analizza criticamente la medicina *napë* (occidentale), riflettendo sul concetto di cura e sulla necessità di un dialogo interculturale che non implichi assimilazione né subordinazione³³. Modesto Yanomami, infine, rivendica un modello educativo proprio, che valorizzi i tempi, gli spazi e i saperi yanomami, proponendo un'educazione intrecciata con l'oralità, la collettività e la foresta come luogo epistemico³⁴.

In parallelo a questa potente espressione sciamanica, emergono elaborazioni teoriche indigene sviluppate all'interno di contesti accademici. La tesi del filosofo e antropologo tukano João Paulo Lima Barreto propone la nozione di *corpo-ponte* (*corpo-mediatore*) come categoria centrale per comprendere le pratiche mediche e rituali dei popoli dell'Alto Rio Negro, regione dell'Amazzonia nord-occidentale caratterizzata da un'immensa multietnicità, con 24 gruppi etnici diversi. Secondo Barreto³⁵, il corpo non è un'entità biologica chiusa, ma uno spazio relazionale e cosmopolitico che media tra soggettività indigene, spiriti e agenti non umani, stabilendo connessioni ontologiche tra mondi differenti.

La conferma di tale svolta epistemologica è offerta dall'articolo *Thinking with Amazonian Indigenous Peoples to expand ideas on domestication*³⁶, che rappresenta una critica radicale al paradigma moderno delle scienze naturali, rivendicando lo statuto epistemico pieno dei saperi indigeni amazzonici. Lungi dall'essere semplici fonti complementari da integrare nella scienza, tali saperi operano attraverso categorie e pratiche che mettono in discussione i presupposti fondativi della modernità occidentale – in particolare la separazione tra natura e cultura, tra soggetto e oggetto, tra umano e non umano. In questo orizzonte, la domesticazione non è concepita come un processo unilaterale di dominio umano sul mondo naturale, bensì come una pratica relazionale e cosmopolitica, radicata in sistemi di reciprocità, parentela e agenzia distribuita. Questo slittamento epistemologico implica una trasformazione nei fondamenti stessi dell'ontologia scientifica, proponendo una svolta pluriepistemica in cui il sapere non viene più prodotto *su* i popoli indigeni, ma *con* loro, attraverso regimi

³¹ D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo*, cit.

³² O. Yanomami, *O matobi Yanomami*, cit.

³³ E. Yanomami, *Poboropihivitëri pë Á rii rë haiwei*, cit.

³⁴ M. Yanomami, *Amôa Yanomami*, cit.

³⁵ J.P. Lima Barreto, *O mundo em mim*, cit.

³⁶ M.F. Cassino et al., *Thinking with Amazonian Indigenous Peoples to expand ideas on domestication*, in «People and Nature», 7, 3, 2025, pp. 560-574, <https://doi.org/10.1002/pan3.10796>.

collaborativi di verità e indagine. Affermando la scienza indigena come forma legittima e necessaria di produzione di conoscenza, Cassino e colleghi contribuiscono a un progetto più ampio di decolonizzazione delle scienze, destabilizzando le gerarchie cognitive coloniali e aprendo lo spazio a forme alternative di razionalità. La loro proposta è chiara e incisiva: rifondare il campo scientifico attraverso il dialogo con epistemologie situate, radicate in mondi altri, capaci di riconfigurare non solo le teorie, ma anche le pratiche e le politiche del sapere³⁷.

Questo movimento, che alcuni autori associano alla «insorgenza decoloniale» o alla «epistemologia del Sud», implica un ribaltamento dei regimi classici di produzione del sapere. Il pensiero indigeno non è più interpretato come sapere «altrui» da integrare nei paradigmi occidentali, bensì come posizione teoretica autonoma che decentra l'Occidente, problematizza la sua universalità e propone una riconsiderazione delle basi stesse del sapere moderno. In questo scenario, la foresta smette di essere uno sfondo silenzioso e diventa un locus epistemico. L'indigeno amazzonico, una volta relegato a figura dell'ignoto o del primitivo, si impone oggi come filosofo, teorico, docente e autore, ridisegnando le geografie della conoscenza e ridefinendo i confini tra antropologia, filosofia e politica.

Nel contesto delle trasformazioni più recenti del pensiero critico globale, l'Amazzonia emerge non solo come un oggetto di contesa geopolitica e ambientale, ma come una fonte attiva di elaborazione epistemica. Se per secoli la regione è stata rappresentata attraverso proiezioni immaginifiche e riduttive – dalla foresta-eden alla foresta-inferno – oggi si assiste a un mutamento di paradigma: non si tratta più di rappresentare l'Amazzonia, ma di pensare *da* e *con* essa. In questa virata teorico-politica, l'Amazzonia assume il ruolo di orizzonte epistemico plurale, un crocevia di razionalità altre, di sistemi di conoscenza non subordinabili all'universo categoriale moderno-occidentale. Questo processo si iscrive nel più ampio quadro del pensiero decoloniale, che, a partire dalla diagnosi di Aníbal Quijano³⁸ sulla *colonialità del potere*, mette in discussione la presunta universalità del sapere moderno e ne rivela le radici coloniali e geopoliticamente situate. In tale prospettiva, autori come Walter D. Mignolo e Catherine Walsh³⁹ propongono una ridefinizione radicale della conoscenza a partire da pratiche epistemiche ancorate nella storia di resistenza dei popoli colonizzati. Non si tratta di sostituire un sapere con un altro, ma di disfare la gerarchia epistemica imposta dalla modernità/colonialità e di aprire cammini verso un *pensiero pluri-versale*. L'Amazzonia, in questo scenario, diventa uno degli epicentri di un sapere *altermondista*, un sapere che non pretende universalità ma con *reciprocità ontologica*.

In questa prospettiva, l'Amazzonia si trasfigura in uno spazio-altro da cui è possibile smontare le pretese universali della razionalità occidentale e articolare *contro-geografie* del sapere.

È un luogo in cui il pensiero si de-occidentalizza, non per abbandonare la teoria, ma per radicalizzarla, costringendola a pensarsi attraverso altri mondi, altre

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ A. Quijano, *Foundational essays on the coloniality of power*, cit.

³⁹ W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *On decoloniality*, cit.

ontologie, altri corpi e altre temporalità. Non si tratta dunque solo di aggiungere voci indigene a un canone, ma di disarticolare il canone stesso, interrogando i suoi silenzi, le sue esclusioni, le sue violenze epistemiche. Così, l'Amazzonia non è più soltanto uno scenario di devastazione ambientale o di esotismo culturale, ma si fa laboratorio teorico-politico di un futuro diverso, un luogo da cui pensare non soltanto *l'altro*, ma *altrimenti*.

Conclusioni

L'itinerario tracciato in questo lavoro ha cercato di ricostruire alcune delle modalità attraverso cui l'immaginario europeo ha, nel corso dei secoli, prodotto l'immagine dell'«indio amazzonico» come dispositivo epistemico e politico. Dai margini medioevali della cristianità, passando per l'ambivalenza rinascimentale, l'esclusione classica e l'oggettivazione scientifica e letteraria dell'età moderna, fino ad arrivare alle attuali insorgenze teoriche indigene, si è mostrato come la rappresentazione dell'alterità amazzonica sia sempre stata co-implicata nei processi di costruzione del soggetto e della razionalità occidentale.

Tuttavia, sarebbe ingenuo concludere con una nota trionfale. Se da un lato oggi assistiamo a un'innegabile proliferazione di voci indigene che occupano spazi accademici, politici e artistici – producendo sapere, agendo sul presente e forzando le frontiere disciplinari – dall'altro lato, le strutture del colonialismo si riorganizzano costantemente, adattandosi ai nuovi linguaggi della sostenibilità, dello sviluppo e della *governance* globale. In questo senso, anche le epistemologie decoloniali rischiano, se non criticate da dentro, di essere catturate in una logica di rappresentazione funzionale al sistema che intendono criticare. L'Amazzonia può tornare a essere una vetrina, una decorazione, un'allegoria di un multiculturalismo liberale che neutralizza il conflitto e assorbe la differenza. È quindi essenziale mantenere uno sguardo genealogico e disincantato, capace di cogliere sia le aperture sia le cooptazioni, così come i gesti di rottura e le nuove forme di dominio simbolico. Ciò che resta, allora, è la tensione. La tensione tra mondi incommensurabili ma coesistenti. Tra pratiche di esistenza che non si lasciano pienamente catturare dal discorso moderno, e un ordine globale che tenta incessantemente di normalizzarle. In questa zona d'indecidibilità, dove convivono l'irriducibilità e la traduzione, la resistenza e il rischio di assimilazione, si gioca la posta teorico-politica del nostro tempo. Riconoscere l'Amazzonia come scena epistemica non implica sacralizzarla o mitizzarla, ma comporta l'accettazione della sfida di pensare con essa, in un esercizio continuo di dislocazione, ascolto e responsabilità. In questo senso, la filosofia che verrà – se desidererà ancora essere all'altezza del suo nome – dovrà forse imparare a partire da un'altra prospettiva.