

# Um certo Oriente ao oriente do Oriente: contribuição a uma análise arqueológica d'A invenção da Amazônia

A certain *East, east of the East: contribution for an archaeological analysis of The invention of Amazônia*

Caio Augusto Teixeira Souto <sup>[a]</sup>

Manaus, AM, Brasil

<sup>[a]</sup> Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Artemis de Araújo Soares <sup>[b]</sup>

Manaus, AM, Brasil

<sup>[b]</sup> Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

**Como citar:** SOUTO, Caio; SOARES, Artemis de Araújo. Um certo Oriente ao oriente do Oriente: contribuição a uma análise arqueológica d'A invenção da Amazônia. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 37, e202532566, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.037.e202532566>

## Resumo

O artigo propõe uma leitura arqueológica de *A invenção da Amazônia* (Neide Gondim) em diálogo com Foucault e Said, descrevendo as condições de enunciabilidade que fazem a "Amazônia" e a figura do "indígena" aparecerem e circularem em três épocas — Renascimento, Idade Clássica e Modernidade

[a] Pós-doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), fomento CAPES, e-mail: caiosouto@gmail.com

[b] Pós-doutora pela Université Paris-5 (Paris-Descartes) e pela Université Rennes 2, e-mail: artemissoares0@gmail.com

—, articulando persistências e descontinuidades. Por correlação com a *História da loucura*, examina-se como mudanças de regras de formação deslocam posições de sujeito e regimes de veridicção, intercalando e microanálises de fontes (Caminha; Thevet; Léry; Las Casas; Acosta; Botero; La Condamine; Diretório de 1757) para evidenciar léxicos de maravilha, utilidade e tutela, bem como a reescrita pombalina da *razão de Estado*. Na passagem à Modernidade, a literatura é tratada como lugar-outro (utopia/heterotopia) que tensiona repertórios, enquanto a antropologia é vista em sua dupla vocação de arquivo e governo. Ao final, ganham centralidade autorias indígenas contemporâneas (*Antes o mundo não existia*; Daniel Munduruku), ao lado do giro autoetnográfico da antropologia (Davi Kopenawa/Bruce Albert). O resultado é um mapa de regularidades e deslocamentos que torna visível como se inventou a Amazônia e como hoje se reabre o arquivo por dentro, sugerindo caminhos para um trabalho genealógico e de subjetivação a ser levado adiante.

**Palavras-chave:** Amazônia. Arqueologia do saber. Orientalismo. Neide Gondim. Foucault. Said.

## Abstract

*The article proposes an archaeological reading of A invenção da Amazônia (Neide Gondim) in dialogue with Foucault and Said, describing the conditions of enunciability that make "Amazônia" and the figure of "the Indigenous" appear and circulate across three periods—Renaissance, Classical Age, and Modernity—while articulating both continuities and discontinuities. In correlation with Madness and Civilization, it examines how shifts in rules of formation displace subject positions and regimes of veridiction, interweaving close micro-analyses of sources (Caminha; Thevet; Léry; Las Casas; Acosta; Botero; La Condamine; the 1757 Diretório) to foreground lexicons of wonder, utility, and tutelage, as well as the Pombaline rewriting of raison d'État. In the transition to Modernity, literature is treated as an "other-place" (utopia/heterotopia) that strains inherited repertoires, while anthropology is approached in its dual vocation as archive and instrument of government. Finally, contemporary Indigenous authorships (e.g., Antes o mundo não existia; Daniel Munduruku), alongside anthropology's autoethnographic turn (Davi Kopenawa/Bruce Albert), move to the center. The result is a map of regularities and shifts that makes visible how Amazônia was invented and how the archive is now being reopened from within, suggesting avenues for further genealogical work and analyses of subjectivation.*

**Keywords:** Amazon. Archaeology of knowledge. Orientalism. Neide Gondim. Foucault. Said.

São muitos os que preferem o mito, a metáfora do paraíso.

Mas a Amazônia é principalmente história.

Octavio Ianni

## Introdução: às Índias, um desvio de rota...

A análise dos discursos culturais e de suas formas de representação tem sido uma preocupação central nos estudos pós-coloniais, campo em que poucas obras tiveram um impacto tão profundo quanto *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said (1990 [1978]). Nesta obra seminal, Said explora como o Ocidente inventou o “Oriente” como um “outro” exótico e inferior, utilizando esse conceito para justificar uma dominação política e cultural. O orientalismo, para Said, é um dispositivo produzido e perpetuado por meio de discursos e instituições, que permite ao Ocidente estabelecer e dinamizar certo modo de circulação do poder: “O orientalismo”, diz ele, “é um conhecimento do Oriente que põe as coisas orientais na aula, no tribunal, prisão ou manual para ser examinado, estudado, julgado, disciplinado ou governado” (Said, 1990 [1978], p. 51). Mesmo após quase meio século de sua publicação, este estudo permanece relevante por mostrar como as narrativas sobre as regiões além dos limites do Ocidente servem como pontos centrais de análise para compreender a articulação entre saber e poder, tornando inteligíveis as relações desiguais que sustentam e legitimam o domínio do Ocidente sobre seu “outro”.

No estudo das construções discursivas, a contribuição de Edward Said é amplamente reconhecida como uma extensão da crítica arqueogenética de Michel Foucault. Said aprofunda a noção de *discurso*<sup>1</sup> ao investigar como o orientalismo cria realidades simbólicas e culturais, operando como um dispositivo de poder que estrutura e regula as percepções e práticas sobre o Oriente. Ademais, Said ressalta uma dimensão poética<sup>2</sup> no discurso orientalista, evidenciando como esse discurso, ao transformar o Oriente em um objeto de fascínio e exotismo, cria uma geografia imaginária que surge como efeito de superfície de uma estratégia política, na qual formações discursivas e práticas se articulam dentro de um único e mesmo dispositivo de poder. A partir dessa matriz, uma linhagem de estudos passa a rastrear, em outros contextos, processos análogos de “invenção” e regionalização produzidos pelo discurso colonial. É no contexto de obras como *A Invenção da África* de Valentin-Yves Mudimbe (2019 [1988]) e *A Invenção do Nordeste* de Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2018 [1999]), todas de certo modo herdeiros da inspiração aberta por Edward Said<sup>3</sup>, que *A Invenção da Amazônia* de Neide Gondim (2019 [1994]) se apresenta com sua notável relevância.

<sup>1</sup> O mais importante é que tais textos podem *criar*, não apenas o conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo, esse conhecimento e essa realidade produzem uma tradição, ou o que Michel Foucault chama de discurso, cuja presença ou peso material, e não a autoridade de um dado autor, é realmente responsável pelos textos a que dá origem” (Said, 1990 [1978], p. 103).

<sup>2</sup> “O filósofo francês Gaston Bachelard fez a análise do que denominou ‘poética do espaço’. O interior de uma casa, disse, adquire um sentido de intimidade, segredo e segurança, real ou imaginário, por causa das experiências que parecem ser apropriadas para tal espaço. O espaço objetivo de uma casa – seus cantos, corredores, porão, quartos – é muito menos importante do que aquilo de que está poeticamente dotado, que costuma ser uma qualidade com um valor imaginativo ou figurativo que podemos nomear e sentir: assim, uma casa pode ser assombrada, ou como um lar, ou como uma prisão, ou mágica. Da mesma maneira, o espaço adquire um sentido emocional ou até racional por meio de um tipo de processo poético, que faz a distância ser convertida em um significado para nós” (Said, 1990 [1978], p. 65).

<sup>3</sup> Said e Mudimbe reinterpretam a teoria foucaultiana em seus contextos pós-coloniais, utilizando conceitos como *épistémè*, discurso e poder para analisar como os discursos ocidentais construíram imagens do Oriente e da África, respectivamente. Essa adaptação teórica não é um simples mimesmo, mas uma subversão criativa que integra e transforma a teoria foucaultiana para abordar as especificidades das experiências pós-coloniais de ambos os autores (cf. Alix, 2008). Da mesma forma, a obra de Durval Albuquerque sobre o Nordeste brasileiro também ressignifica alguns conceitos foucaultianos para descrever o processo de formação discursiva que constitui, em contexto brasileiro, a imagem nordestina sob a perspectiva ocidental.

Na primeira parte de sua obra, Gondim examina como o imaginário ocidental sobre as Índias começa a ser constituído na Idade Média, antes mesmo das primeiras notícias sobre a existência da América<sup>4</sup>, e adentra o Renascimento com a chegada europeia ao Novo Mundo, no [final-fim](#) do século XV, quando esse repertório começa a se imiscuir, no plano do imaginário, nas primeiras figurações da Amazônia no século XVI. Na sequência, examina como, durante a expansão colonial dos séculos XVII e XVIII, os relatos de expedicionários e cronistas-viajantes consolidaram a imagem da Amazônia como *utopia colonial*<sup>5</sup> em forma de oxímoro, oscilando entre o paraíso e o inferno na Terra. Finalmente, na terceira parte de sua obra, Gondim examina como tais relatos puderam influenciar a emergência de narrativas literárias ficcionais na Europa, escritas por autores como Júlio Verne (*A jangada*, 1881), Arthur Conan Doyle (*O mundo perdido*, 1912) e Vicki Baum (*A árvore que chora*, 1943). Ela culmina sua análise explorando como esse imaginário incorporou-se e perpetuou-se, enfim, na literatura brasileira, em autores como Alberto Rangel (*Inferno verde*, 1904) e Euclides da Cunha (*À margem da história*, 1905), demonstrando como essa representação da Amazônia deita raízes na própria produção científica e literária brasileira. É possível ler, em Gondim, portanto, como a invenção literária da Amazônia se entrelaça com as condições que dão origem à própria literatura moderna, sugerindo — sem dizê-lo — uma *correlação arqueológica* entre esses processos como manifestações de uma mesma e única formação discursiva no Ocidente. Contudo, ao privilegiar os fios que ligam crônicas, relatos de viajantes e ficções literárias, sua análise deixa em segundo plano as rupturas que reordenam o dizer sobre a Amazônia e, com ele, as formas de conceber o nativo desta região inventada — o indígena — em cada época. Sem contrariar o arco histórico que organiza a leitura de Gondim, uma abordagem arqueológica permite adensar o quadro, tornando mais visíveis as descontinuidades entre diferentes rationalidades históricas.

Assume-se aqui a perspectiva foucaultiana da arqueologia do saber e, justamente onde Foucault não a exerceu sobre a Amazônia, este artigo a põe em prática: descrever as condições de possibilidade que tornam “Amazônia” enunciável em certos períodos, identificar regras de formação e séries enunciativas que a configuram e evidenciar as descontinuidades do arquivo<sup>6</sup>, sem apelar a qualquer unificador externo.

Esse procedimento trabalha com séries parciais — literária, administrativa, jurídica, científica — e visa explicitar os deslocamentos históricos de regime enunciativo entre períodos como Renascimento, Idade Clássica e Modernidade. Para situar o alcance desta análise, convém esclarecer por que certas figuras-limite da modernidade — como o “louco” e o “indígena” — podem ser mobilizadas em paralelo, na medida em que operam como marcadores de alteridade e como alvos privilegiados de tecnologias de classificação, descimento e governo. Para evitar que apenas se faça uma aplicação das teses arqueológicas foucaultianas

<sup>4</sup> Além dos títulos diretamente inscritos na linhagem saídiana, convém mencionar também uma obra frequentemente evocada pelo motivo da “invenção”, *A invenção da América* (O’Gorman, 1992 [1958]), ensaio historiográfico-filosófico precursor, anterior a *Orientalismo*, que desmonta a noção de “descoberta” e trata “América” como construção conceitual europeia, mas sem operar na chave de discurso/poder e “geografias imaginárias” tal como sistematizada por Said.

<sup>5</sup> No prefácio de *As palavras e as coisas* (Foucault, 2007 [1966]), “utopia” é apresentada como “lugar sem lugar” que consola — uma figuração abstrata de ordem perfeita —, ao passo que “heterotopia” designa arranjos reais que espelham, invertem e desarrumam as classificações, tornando visível o quanto nossas “ordens das coisas” são contingentes. No texto “Espaços outros” (Foucault, 2013 [1967/1984]), Foucault detalha as heterotopias como “utopias efetivadas”: espaços concretos que recortam o território, justapõem funções e acumulam tempos (com regras de acesso), como navios, fortalezas, prisões, hospitais, jardins, museus e arquivos. Transposta ao colonial, essa chave ilumina reduções missionárias, feitorias, fortalezas, colônias agrícolas, jardins botânicos e cartografias como dispositivos [onde-em-que](#) a “utopia” se encarna e se governa. Já em “O corpo utópico” (Foucault, 2013 [1966]), o corpo aparece como “ponto zero” do mundo — suporte material de qualquer utopia: é nele que se inscrevem nomeações, vestimentas, catequeses, exames, hábitos. Assim, a “utopia colonial” amazônica tende a se tornar heterotopia nas formas espaciais de colonização a realizar-se como técnicas de governo dos corpos, por onde o imaginário se converte em prática.

<sup>6</sup> Arquivo, no sentido foucaultiano, define o conjunto histórico de regras de formação discursiva que possibilita a existência dos enunciados: definindo o que pode ser dito, por quem, segundo quais relações e quais procedimentos de conservação, transformação e esquecimento — a lei do que pode ser dito e seu regime de raridade (Foucault, 2008 [1969]).

sobre o caso amazônico, define-se também o estatuto do paralelo entre as figuras do “louco” e do “indígena”. Não se trata de sinonímia, mas de uma correlação histórica: arquivos distintos atravessados por recusas de diálogo e por modalidades específicas de afastamento e tecnologias de governo. É esse o sentido em que a aproximação pode ser válida, tal como sugerem Pierre Clastres e Marcio Goldman:

“Pierre Clastres trouxe à luz essa proximidade entre as exclusões da ‘Loucura’ e dos ‘Selvagens’, demonstrando que seu parentesco [...] não deriva de qualquer tipo de homologia estrutural ou funcional entre ‘loucos’ e ‘primitivos’, mas da recusa que o Ocidente impôs a qualquer diálogo com eles” (Goldman, 1999, p. 41-42).

Com efeito, Clastres sustentava essa hipótese ao mostrar que a recusa ocidental de dialogar com essas figuras se institui por mecanismos de interdição e silenciamento, promovendo-as a um parentesco forçado pela exclusão (Clastres, 1979 [1968], p. 33-38). Essa análise nos permite entender como, no pensamento ocidental, a exclusão do “outro” – seja o “louco” ou o “indígena”/“selvagem”, aos quais poderíamos acrescentar outras figuras-limite do *homem* como a “mulher”, a “criança”, o “idoso”, o “doente” ou o “criminoso” – é um dos efeitos de regras de formação que, a cada limiar, redistribuem o que pode ser visto, dito e governado. A relevância da presente leitura para a *amazonologia* está em reabrir as teses de *A invenção da Amazônia*, de Neide Gondim (2019 [1994]), em chave arqueológica, destacando três momentos que organizam as figurações da Amazônia e do indígena: primeiro, o espanto renascentista diante do Novo Mundo; segundo, a Idade Clássica, época da expansão colonial, que converte a maravilha em classificação e subjugação, instaurando um dispositivo de ordenação, polícia e utilidade; terceiro, o deslocamento moderno dessas imagens no plano da literatura – como “fora” e heterotopia – reinscreve repertórios herdados sob forma de contradiscurso, enquanto a antropologia, em sua institucionalização enquanto disciplina científica, codifica a alteridade em museus, descrições e comparações sistemáticas, e as ciências do clima e do bioma projetam a Amazônia em escala planetária como infraestrutura ecológica a ser gerida.

A contribuição deste artigo é modesta, mas precisa: explicitar, a partir de Gondim, os cortes e as regularidades discursivas sobre a Amazônia e figurar o indígena em cada época, preparando perguntas operatórias para estudos futuros que possam avançar do plano arqueológico ao exame genealógico das correlações entre tal plano e a diversidade das práticas coloniais concretas, bem como dos processos de subjetivação que a elas se articulam.

### **Correlações arqueológicas entre as figurações do indígena, do louco e do criminoso**

Em *A invenção da Amazônia*, Neide Gondim (2019 [1994]) privilegia uma abordagem que enfatiza a continuidade histórica no imaginário ocidental, traçando um arco que vai do final-fim da Idade Média ao presente. Fundamentando-se em autores como Antonello Gerbi (1982 [1955]; 1978 [1975]), Johan Huizinga (1966 [1924]), Paul Hazard (1989 [1946]) e Sérgio Buarque de Holanda (1985 [1959]), Gondim sugere que as representações ocidentais das Índias – e, subsequentemente, da Amazônia – foram sendo moldadas de maneira progressiva. Ao lado dessa linha de continuidade, convém acrescentar também as correlações, rearticulações e persistências que, de limiar a limiar, reordenam o arquivo e deslocam as formas de nomear e perceber o “outro”. Para tanto, faremos um exercício comparativo, não para tomar as figurações já analisadas por Foucault como modelo, mas para identificar, com precisão arqueológica, as condições discursivas que, em cada época, autorizam certos modos de ver e dizer a Amazônia e o indígena; o cotejo com Foucault funciona

aqui como grade heurística de descrição — não como transferência de categorias —, permitindo reconhecer persistências, reconfigurações e cortes no arquivo e, assim, medir correlações de regime.

No Renascimento, por exemplo, a figura do louco circula em ambiguidade — errância, exposição, a alegoria da “nau dos loucos” — ainda sem confinamento institucional (Foucault, 2005 [1961], p. 13–59). O indígena, nessa conjuntura, requer uma leitura dentro da configuração arqueológica que lhe é própria: crônicas e primeiros dispositivos coloniais fazem-no oscilar entre a fascinação do “nobre selvagem” e a inscrição como vassalo a ser nomeado, catequizado e mobilizado. Nas *Decades* de Pietro Martire d’Anghiera, o “Novo Orbe” é integrado ao léxico humanista do descobrimento e da fama, fazendo do achamento um acontecimento para a república das letras (Anghiera, 2022 [1516–1530]); Bartolomé de Las Casas, por sua vez, desautoriza a inferiorização automática do indígena ao denunciar a violência da conquista e reinscrevê-lo como próximo ético e político do homem europeu (Las Casas, 2021 [1552]). Entre os cosmógrafos franceses, André Thevet coleciona “singularidades” do Brasil, ainda permeadas por projeções clássico-medievais (Thevet, 2011 [1557]), enquanto Jean de Léry submete a alteridade tupinambá a uma prova de convivência e comparação teológica (Léry, 1994 [1578]). No arco ibérico, José de Acosta tenta compor doutrina e experiência, propondo um programa de “procurar a salvação” dos índios que adensa a nomeação e a tutela (Acosta, 1984 [1588]); e Giovanni Botero reordena o ultramar sob a razão de governo e a utilidade urbana, deslocando a pergunta do admirável para o proveitoso (Botero, 2016 [1588]).

Com a Idade Clássica, em plena expansão colonial, instaura-se outro regime de enunciabilidade: descrições, relatórios e classificações transformam o nativo da Amazônia em objeto de saber articulado à utilidade, à ordem e à tutela. A correlação com *História da loucura* não supõe homologia, mas um paralelismo arqueológico: em ambos os casos, mudanças nas regras de formação e nas posições de sujeito reconfiguram visibilidades, redefinem fronteiras do diálogo e legitimam modalidades específicas de afastamento e captura. No século XVIII, desenha-se uma verdadeira “batalha epistemológica” sobre o Novo Mundo (Gerbi, 1982 [1955]): de Buffon a Raynal, de De Pauw a Voltaire, consolida-se um léxico de decadência e degenerescência que redesenha a Amazônia como excesso biológico e esterilidade cultural, e o “homem amazônico” como pequeno, indolente, incapaz de abstração — quadro que dará suporte discursivo à evangelização, à subjugação cultural e à imposição de modelos educativos e linguísticos (Buffon, [1749–1789] 2007; Raynal, [1770] 2010; De Pauw, [1768–1769] 1944; Voltaire, [1756] 1963). Nesse deslocamento, opera-se a passagem da alteridade simbólica à inferioridade funcional: o indígena deixa de figurar como interlocutor cosmológico e é reinscrito como “população administrável”, “massa a civilizar”, interrogado pelo missionário, pelo funcionário régio, pelo naturalista e pelo jurista. Em termos foucaultianos, trata-se de uma reordenação do arquivo que, coerente à *episteme* representacional da Idade Clássica, fixa novas grades de visibilidade e enunciabilidade (Foucault, 2007 [1966]).

Como observa Gondim, essa gramática de utilidade e tutela sustenta uma retórica de anulação da autonomia epistemológica e política dos povos amazônicos, ainda quando se reveste de inventários “científicos” e de prosas de viagem. Ao examinar essas transformações, podemos identificar paralelos entre as formas de exclusão que figuras como o louco, o indígena e, ainda, o criminoso<sup>7</sup> sofreram do Renascimento à Modernidade. Cada uma

<sup>7</sup> Nos cursos *Teorias e instituições penais* (Foucault, 2014 [1971–1972]) e *A sociedade punitiva* (Foucault, 2015 [1972–1973]), Foucault descreve a passagem do suplício soberano a uma economia política do castigo, com gestão distinta dos ilegalismos — a “delinquência” é categoria produzida e administrada. Em *O poder psiquiátrico* (Foucault, 2006 [1973–1974]), ele atualiza pontos de *História da loucura*, mostrando a psiquiatria como tecnologia positiva de poder, em rede com família, polícia e tribunais, que elabora a noção de periculosidade e autoriza intervenções normalizadoras. *Os anormais* (Foucault, 2001 [1974–1975]) detalha o dispositivo do exame e figuras como o monstro e o incorrigível, preparando a síntese de *Vigiar e punir* (Foucault, 2014 [1975]): a prisão não corrige, produz delinquência, instaura um *continuum*

foi percebida segundo as regras da racionalidade própria de seu tempo e, de modo correlato, serviu a propósitos distintos no âmbito do saber e do poder ocidentais. No Renascimento, sob a *episteme* da semelhança e das assinaturas descrita em “A prosa do mundo” (*As palavras e as coisas*) (Foucault, 2007 [1966], p. 55–89), a razão convive com um fora que ainda não foi enclausurado: em “*Stultifera navis*”, *História da loucura* encena simultaneamente uma experiência humanista/crítica (Erasmo, Montaigne) e uma experiência trágica da loucura — errância, exposição, expulsão pela cidade — (Foucault, 2005 [1961], p. 13–59)<sup>8</sup>. Nesse mesmo horizonte, o indígena deve ser lido no seu próprio arquivo: oscila entre a maravilha do “nobre selvagem” e a inscrição como vassalo a ser nomeado, catequizado e mobilizado; e o criminoso é manejado por práticas de controle difusas (deslocamento, banimento), anteriores ao dispositivo disciplinar moderno. Trata-se, portanto, de um regime de visibilidade e de governo que autoriza ambivalências e aproximações — não por homologia, mas por correlações arqueológicas que reconfiguram as regras de formação dos enunciados.

Nesse horizonte, o relato do historiador John Hemming (1978) adiciona densidade documental à cena renascentista, ao mostrar como a representação dos povos indígenas, inicialmente marcada por fascínio e curiosidade, convive com técnicas de governo à distância. Ele discute as narrativas de Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha — que, como também observou Neide Gondim, retratavam os indígenas como “nativos nobres”, dentro de um humanismo renascentista que os via como parte de um cenário exótico e misterioso, contudo articulado a uma cosmologia racionalmente coesa — e menciona, a propósito da expedição de Cabral, o seguinte episódio:

Dois condenados à morte foram levados na viagem com a intenção de deixá-los em algum lugar para começar a se casar com qualquer nativa. Cabral decidiu abandoná-los no Brasil. Quando chegou a hora da partida, ‘eles começaram a chorar, mas os homens da terra os confortaram e mostraram que os compadeciam’. Os portugueses recorreram assim à miscigenação quase instintivamente, como a maneira mais rápida de se espalharem pelo mundo (Hemming, 1978, p. 6).

O episódio condensa um modo de controle não centralizado: a exclusão se dá pelo afastamento e pela instrumentalização do condenado como vetor de ocupação — e não, ainda, pelo enclausuramento. Tanto o criminoso quanto o indígena participam, assim, de uma prática de ordenação e dominação em que as formas de poder permanecem mais dispersas. Essa prática revela, ademais, como o criminoso se torna, no período, um agente indireto de colonização, inserido numa rede de poder que opera à distância nos territórios periféricos. Essa estratégia de errância e deslocamento, ao mesmo tempo, possibilita a expansão territorial e prepara as condições de exploração dos povos nativos que, embora inicialmente idealizados como “nobres selvagens”, se tornarão objeto de dominação e subjugação quando o regime enunciativo se reordenar na época seguinte.

A reflexão sobre o lugar do indígena na ordem do pensamento renascentista pode ser aprofundada ao considerarmos a filosofia do período. A presença dos “canibais” em Montaigne (1972[1580]) não apenas

carcerário e fixa o “delinquente” como objeto de saber. Assim, o “criminoso” aparece como figura-limite historicamente produzida, cuja visibilidade e tratamento se correlacionam — sem se confundirem — com operações que, noutros arquivos, configuram o “louco” e o “indígena”.

<sup>8</sup> Na Renascença, *História da loucura* encena, em “*Stultifera navis*”, a coexistência de duas experiências da loucura — humanista/crítica (Erasmo, Montaigne) e trágica — como exterioridade que circula sem ainda o confinamento clássico (Foucault, 2005 [1961]). Já “A prosa do mundo”, em *As palavras e as coisas*, desloca o foco para as condições arqueológicas: a *episteme* da semelhança (assinaturas, simpatias, analogias) que torna inteligível essa ambiguidade entre palavras e coisas (Foucault, 2007 [1966], p. 55–89). De 1961 a 1966, passa-se do relato histórico-crítico à descrição das regras de formação que explicam por que a “nau dos loucos” fazia sentido sob esse regime e por que ele se reordena no limiar clássico; esse percurso ajuda a entender o retorno da materialidade da linguagem na literatura moderna. Para leituras que sustentam essa articulação específica do Renascimento, ver Philippe Sabot (2015) e Tristan Dagron (2003).

revela, mas também problematiza uma possível assimilação entre o louco e o “canibal” (o indígena) no imaginário ocidental renascentista. Ao incluir os canibais em sua reflexão, Montaigne questiona a universalidade da razão, invertendo, pela ironia humanista, o signo de “barbárie”: o rito canibal aparece menos monstruoso que as crueldades racionais europeias (torturas, guerras de religião), de modo que a “loucura” a ser denunciada é a da própria civilização. A alteridade dos canibais é um convite à reflexão sobre os valores que a Europa atribui à razão e à moralidade; o “bárbaro” não é o distante geograficamente, mas aquele que, de certo modo, se recusa a enxergar as verdades encarnadas no “outro”. Como nota Neide Gondim, o Renascimento, ao incorporar as novidades trazidas pelas grandes navegações, viu no “outro” — o indígena ou o canibal — uma figura que, por mais distante e exótica que fosse, oferecia uma crítica implícita à moral europeia: “A supremacia do humanismo sobre o pensamento escolástico”, escreve Gondim, “e o respectivo desmoronamento dos feudos que vão se rearranjar em nações [...] são molas-mestras na constituição do novo e do moderno” (Gondim, 2019 [1994], p. 36). Gondim observa ainda que “o desconhecimento ou a incapacidade de percepção da religião e cultura indígenas” (Gondim, 2019 [1994], p. 32) no Renascimento funcionou como um véu que recobriu, com imagens de monstruosidade, aquilo que o imaginário ocidental tentava nomear. É precisamente essa convivência tensa entre razão e sua exterioridade que permite medir a virada que se anuncia no século XVII.

Com o advento da Idade Clássica, o Ocidente vivenciará uma ruptura em relação ao Renascimento, e Descartes emerge, para Foucault, como o índice dessa transformação. Em passagem célebre de *História da loucura*, Foucault identifica em Descartes o ponto de virada em que a racionalidade europeia passa a excluir categoricamente a loucura do campo da razão: “entre Montaigne e Descartes um acontecimento se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*” (Foucault, 1978 [1972], p. 54). Se no Renascimento, em autores como Montaigne, a razão ainda convivia com a possibilidade da loucura, na Idade Clássica essa convivência torna-se impossível. Nesse mesmo movimento, o canibal/indígena sofre um eclipse correspondente no imaginário filosófico-político: não se trata de mero esquecimento, mas de um efeito do novo regime de racionalidade que estabiliza fronteiras do dizível e do pensável. A exclusão teórica correlaciona-se a práticas sociais — não por homologia simples, mas por reordenação do arquivo —, o que *História da loucura* associa ao “grande enclausuramento” da desrazão, enquanto a figura do canibal é expulsa do horizonte normativo que passará a sustentar a razão clássica. Doravante, a alteridade que no Renascimento podia operar como crítica interna é, em grande medida, expelida do espaço de interlocução legítima, abrindo a via à classificação, à tutela e ao domínio.

A Idade Clássica irá operar, pois, o processo de objetificação, não apenas da Amazônia, mas também do indígena. Ao traçar uma linha de continuidade, Gondim identifica sobretudo uma mudança de foco: das crônicas de maravilha às expedições de Alexandre Rodrigues Ferreira e de La Condamine — que inspiraram Buffon, Humboldt e outros —, orientadas a uma penetração sistemática no interior da Amazônia e a um grande inventário de suas riquezas naturais (minérios, plantas, animais, etnias indígenas, hidrografia, geografia e solo). Contudo, é possível notar também uma descontinuidade mais profunda: altera-se o regime de enunciabilidade do nativo e, correlativamente, a própria figuração da Amazônia. Essa transformação se evidencia quando relações de troca, inicialmente marcadas por curiosidade e respeito, cedem lugar a práticas de opressão e exploração: “Depois do século XVI, os colonos portugueses perderam toda a curiosidade sobre os povos que estavam subjugando. Expedições ao interior e guerras contra os índios foram travadas por homens incultos do sertão, interessados apenas em matar ou escravizar nativos” (Hemming, 1978, p. xiv).

Como vimos, na Idade Clássica o saber se reorganiza segundo uma racionalidade representacional que classifica, ordena e esquadrina (Foucault, 2007 [1966]); essa reordenação do arquivo desloca as condições de enunciabilidade da Amazônia: aquilo que, no Renascimento, operava como oscilação paraíso/inferno (no horizonte da semelhança e da maravilha) é reconfigurado como território de exploração sistemática, mensurável e inventariável. Isso não contradiz a tese principal de Gondim de que tal imagem persevera até hoje; em termos arqueológicos, mudanças de *episteme* não eliminam repertórios anteriores, mas os reinscrevem sob novas regras de formação. O indígena deixa a ambiguidade renascentista e passa a ser constituído como objeto de conhecimento, de manejo e de trabalho. Correlatamente, o poder recompõe-se no diagrama de soberania e polícia (no sentido clássico), com práticas de captação, tutela e administração de populações; formas de afastamento e recolhimento articulam-se ao horizonte do “grande enclausuramento” (Foucault, 2005 [1961]). O efeito é uma nova configuração de governo que reinscreve a Amazônia como campo de utilidade e seus habitantes como alvos de administração e uso, enquanto o motivo paraíso/inferno sobrevive como camada imaginária reempregada por esse novo regime.

A “economia política” emerge, então, como saber-chave dessa governamentalidade nascente: maximização de recursos, controle de territórios e segurança das populações tornam-se centrais. Trata-se de um deslocamento que se articula à *razão de Estado*, uma racionalidade voltada a organizar e administrar o poder de modo eficiente, com ênfase em polícia, estatística e gestão (Foucault, 2008 [1977–1978]; 2008 [1978–1979]). Nessa chave, a Amazônia é submetida a um esquadrinhamento minucioso — de seus recursos e de seus habitantes — e integrada à lógica expansionista e exploratória da colonização europeia. Ao mesmo tempo, o poder pastoral cristão, que Foucault identifica na gênese do dispositivo biopolítico<sup>9</sup>, adensa-se como técnica de condução das almas e das vidas, articulando salvação e obediência, cuidado e vigilância (Foucault, 2008 [1977–1978]). No Brasil colonial, essa dimensão pastoral se materializa na ação jesuítica, que desde o século XVI assume tarefas de evangelização e educação dos indígenas, combinando tutela espiritual e administração temporal.

Essa forma de governo, porém, entra em choque com a *razão de Estado* reformadora encarnada pela figura do marquês de Pombal. As reformas pombalinas — especialmente a expulsão dos jesuítas em 1759<sup>10</sup>

<sup>9</sup> A gênese do dispositivo biopolítico, em Foucault, supõe uma inflexão histórica em que a “população” torna-se alvo de governo, a economia política o saber pertinente e a segurança a técnica de operação; trata-se do trânsito da razão de Estado/polícia clássica para uma arte de governar orientada por cálculos de natalidade, morbidade, risco e circulação — o “fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 1999 [1976]; 2008 [1977–1978]; 2008 [1978–1979]). No arquivo luso-ibero-americano dos séculos XVI–XVIII, contudo, convém não antecipar anacronicamente esta virada: aí prevalecem soberania, polícia no sentido clássico e tutela missionária, sendo o poder pastoral um antecedente decisivo (condução das almas e das vidas) sem ainda configurar, por si, uma biopolítica madura. Já nos colonialismos imperiais oitocentistas e novecentistas, regimes biopolíticos podem coexistir com zonas de exceção e operações letais; é nesse quadro que Mbembe propõe a necropolítica — contextos em que a vida é subordinada a poderes de morte e se produzem “mundos-de-morte” (Mbembe, 2018 [2003]). Para a Amazônia, isso recomenda distinção: usar biopolítica para os dispositivos de gestão populacional que se consolidam a partir do [final](#) [fim](#) do XVIII/XIX e mobilizar a lente necropolítica apenas quando a eliminação e o descarte se tornarem princípio operativo, sem confundir regimes históricos nem homogeneizar formas de colonialismo.

<sup>10</sup> As reformas pombalinas reordenam o governo do Norte luso-brasileiro por um pacote articulado de medidas econômicas e jurídico-administrativas. No plano econômico, a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755) vincula a região ao circuito atlântico, fomenta culturas exportadoras e promove a importação de escravizados africanos para o Maranhão, redefinindo a base de trabalho e de crédito (Hemming, 1978; 1987). No plano normativo, o Diretório dos Índios (Portugal, 1758) seculariza os aldeamentos: substitui o governo missionário por diretores leigos, eleva aldeias a vilas com câmaras e cadeias, determina que os índios “vivam civilmente”, aprendam “ofícios úteis” e falem português, proibindo a língua geral (nheengatu), prescrevendo nomes cristãos e incentivando casamentos com colonos — todos mecanismos de vassalagem régia e de captura do trabalho (Almeida, 1997). A expulsão dos jesuítas (1759) consolida a passagem do governo missionário para a administração régia direta, com municipalização dos antigos aldeamentos e sujeição dos indígenas a autoridades civis, recrutamentos e prestações de serviço (Domingues, 2000). Embora proclamada a “liberdade” indígena em alvarás e cartas régias, a efetividade prática foi ambígua: persistem coerções laborais, deslocamentos

— ilustram uma certa crise daquela configuração do diagrama de poder: o Estado passa a centralizar ainda mais o comando, desarticulando mediações religiosas e subordinando diretamente a exploração de recursos e populações à economia política estatizada. A partir daí, a Amazônia é enunciada e administrada como território de exploração direta pelo aparelho estatal, enfraquecendo as interposições pastorais que, nunca de um modo perfeitamente estável, produziam certa proteção e forte controle. O indígena, antes parcialmente abrigado pelo regime missionário, é progressivamente reinscrito como “recurso” a ser subjugado e incorporado à máquina colonial. Essa mudança, embora não deixe de ser indicada por Gondim, evidencia a disjunção histórica que separa a visão renascentista da figuração clássica: de terra de promessas e mistérios, a Amazônia torna-se espaço de dominação racionalizada, em que o controle das populações e a extração de riquezas obedecem à conjunção entre economia política e *razão de Estado*.

Em síntese, a Idade Clássica não apenas desloca o foco dos relatos para inventários e classificações, mas transforma as condições de enunciabilidade do “outro” e o modo de governo do território. Sob essa nova racionalidade, o indígena é produzido como objeto de saber e de intervenção; a Amazônia, como campo de utilidade; e o poder, como combinação variável de soberania, polícia e pastoral. Na Modernidade, esse novo rearranjo se prolonga quando a literatura tensiona a herança dos repertórios imaginários, fazendo a linguagem reencontrar aquela sua materialidade própria e reconfigurando a Amazônia como cena de experimentação estética, ora reiterando o motivo paraíso/inferno, ora subvertendo-o. Ao mesmo tempo, a antropologia se institucionaliza como saber positivo da alteridade, convertendo arquivos coloniais em métodos comparativos, classificações e protocolos descritivos que também abrem frentes de crítica interna. Além disso, as ciências do clima e do bioma, junto a um complexo de saberes da natureza, reinscrevem a Amazônia como bioma e infraestrutura biogeoquímica de regulação planetária, deslocando seu estatuto de “território de exploração” para “zona estratégica” de gestão ambiental. Assim, a passagem do clássico ao moderno consolida um regime de saber que estabiliza novas formas de dizer a Amazônia e o indígena, e modos de poder que os integram, hierarquizam ou afastam — enquanto persistem, em camadas retóricas, as imagens de paraíso e inferno que Gondim mostra persistirem até o tempo presente.

## No limiar da Modernidade: psiquiatria, antropologia e literatura

Em Foucault, a passagem à Modernidade envolve um rearranjo epistêmico que redefine todas as condições do saber (Foucault, 2007 [1966]), e, conjuntamente, reordena suas correlações com a exterioridade prática — instituições, técnicas, espaços e procedimentos — compondo um complexo saber-poder<sup>11</sup>. Como vimos, no ciclo genealógico inicial (1971–1975), a investigação da loucura e da instituição penal foi traduzida em funcionamento histórico de dispositivos — exame, ilegalismos, continuum carcerário — culminando na

---

compulsórios e recomposição forçada de lideranças, produzindo um regime de integração compulsória que reclassifica o indígena como vassalo-trabalhador e “recurso” da Coroa (Sampaio, 2011).

<sup>11</sup> A arqueologia, em Foucault, não se limita a descrever a positividade dos saberes, mas abre caminho para pensar suas correlações com práticas e instituições: em *A arqueologia do saber* (Foucault, 2008 [1969]), o discurso já é tomado em articulação com séries não discursivas, o que prepara o terreno para o deslocamento genealógico. A genealogia, inaugurada nos cursos do *Collège de France* na década de 1970, não rompe com a arqueologia, mas a prolonga em outro registro: em vez de apenas descrever as regras de formação dos discursos, analisa dispositivos em que saberes e poderes se entrelaçam — como na psiquiatria (*O poder psiquiátrico*, Foucault, 2006 [1973–1974]), nos ilegalismos (*A sociedade punitiva*, Foucault, 2015 [1972–1973]) e no *continuum carcerário* (*Vigiar e punir*, Foucault, 2014 [1975]). Comentadores recentes enfatizam essa coimplicação: Elden (2023) propõe uma leitura integrada do arquivo e dos dispositivos; Lorenzini (2023), Harcourt (2024) e Koopman (2013) sublinham a genealogia como crítica histórica operatória; Deleuze (1986) e Dreyfus & Rabinow (1983) já apontavam que se trata de duas faces de uma mesma análise histórica, voltada a compreender como regimes de saber se articulam a diagramas de poder.

diagramação de *Vigiar e punir* (Foucault, 2014 [1975]). A partir de então, a problemática se alargará ainda mais: “governamentalidade” passará a nomear a racionalidade que tem por alvo a população, por saber o discurso econômico e por técnica os dispositivos de segurança (Foucault, 2008 [1977–1978]); “biopoder/biopolítica” designará a tomada da vida coletiva como objeto de gestão — natalidade, morbidade, mortalidade, riscos — segundo mecanismos que “fazem viver e deixam morrer” (Foucault, 1999 [1976]; 2008 [1978–1979]). O conceito de “dispositivo” servirá de relé entre esses planos, reunindo práticas, instituições e enunciados em arranjos heterogêneos cuja eficácia se mede em efeitos de saber-poder (Foucault, 2000 [1977]).

À luz desse entrelace, cumpre notar que a investigação da loucura em *História da loucura* caminha pari passu com a reconfiguração da literatura como lugar de prova da materialidade do dizer — ponto que *As palavras e as coisas* esclarecem ao delimitar a *episteme* moderna em que a linguagem retorna sobre si e se oferece como cenário de experimentação (Foucault, 2005 [1961]; 2007 [1966])<sup>12</sup>. Daí decorre, para a presente investigação, ler as séries literárias como indícios arqueológicos — feixes de enunciados capazes de fixar, tensionar e deslocar figurações da Amazônia (paraíso/inferno, exuberância/ameaça), revelando mutações de regime. Nesse sentido, a literatura fornece a trama enunciativa em que se percebem regularidades e fraturas, enquanto a psiquiatria e o penal ofereciam o laboratório histórico de técnicas de seleção, ordenamento e uso, permitindo descrever correspondências de regime entre o que se diz e o que se faz. Avancemos, pois, nossa hipótese arqueológica: no caso amazônico, na Modernidade, as séries literária e administrativa deixam-se descrever como atravessadas, em tempos distintos, por uma mesma formação discursiva que institui operadores de nomeação do “outro” e matrizes de visibilidade e legibilidade do território. Lida desse modo, a literatura opera como utopia/heterotopia — um “lugar sem lugar” *endeem que* se registram e tensionam as figurações amazônicas que a administração busca fixar (Foucault, 2013 [1967/1984]; 2013 [1966]).

No mesmo horizonte da nossa análise, isto é, acompanhando a figuração do indígena e da Amazônia na passagem ao moderno, a antropologia se institucionaliza no interior das ciências humanas: quando “o homem” se torna simultaneamente sujeito e objeto de conhecimento, a alteridade é integrada a procedimentos comparativos, coletas, museus e descrições sistemáticas que reconfiguram sua visibilidade, legibilidade e intervenção — ora legitimando administrações coloniais, ora abrindo frentes críticas que desestabilizam o próprio estatuto do “outro” (Foucault, 2007 [1966]). Poder-se-ia, aqui, formular uma pergunta orientadora: de que modo, desde seus inícios, a antropologia funcionou como técnica simultânea de arquivo e governo, convertendo o longínquo em série comparável, o diverso em população administrável, e fazendo do “outro” não apenas objeto de saber, mas operador de racionalidades políticas?

A partir do *final-fim* do século XVIII e ao longo do XIX, o indígena deixa de figurar apenas como exterioridade a domesticar e passa a ser recodificado como questão de população e de trabalho. A Amazônia — agora, no caso brasileiro, sob o signo da construção do Estado nacional — é reinscrita como fronteira a integrar por meio de um repertório administrativo que articula contagem e classificação de pessoas (censos, categorias jurídico-administrativas, registros de aldeamentos), ordenação de espaços (colônias militares e agrícolas, vilas e povoados projetados, rotas de navegação) e normatização de condutas (tutela, regulamentos de “catequese e civilização”, polícia dos costumes). Ao lado da escola, do quartel e das oficinas — que individualizam, treinam e vigiam —, multiplicam-se mecanismos de gestão dos fluxos e dos riscos (inspeções sanitárias, quarentenas, campanhas de vacinação, controle de entradas e deslocamentos pelos rios), compondo

<sup>12</sup> Sobre o conceito de literatura na arqueologia de Foucault — do horizonte fenomenológico da “Introdução a Binswanger” (1954) às formulações de Raymond Roussel (1963) e ao enquadre epistêmico de *As palavras e as coisas* (1966) — ver: Souto, 2020.

uma técnica de governo que converte diferenças em variáveis administráveis. Nesse enquadramento, as populações indígenas são capturadas por circuitos de utilidade: recrutamentos e prestações compulsórias, reordenamentos territoriais e reclassificações legais que as transformam em força de trabalho, ao preço de espoliações, fraturas demográficas e erosões de modos de vida. Houve resistências — fugas, recomposições de aldeias, alianças pontuais, petições judiciais —, mas a gramática estatal e os interesses mercantis prevaleceram, consolidando uma integração pela gestão e pelo uso, e não mais pela mera conquista.<sup>13</sup>

Como vimos, Neide Gondim lê *A invenção da Amazônia* como a persistência de um fio que leva as figurações do “outro” das Índias à Amazônia, compondo uma formação discursiva de longa duração. Da confluência entre narrativas bíblicas e o ciclo inaugural de Colombo e Vespuícius às expedições científicas dos séculos XVII e XVIII, o repertório se adensa e desemboca, já na Modernidade, em narrativas ficcionais que estabilizam a região como oxímoro — paraíso/inferno — e, ao mesmo tempo, a subordinam a projetos imperiais e mercantis. Ao longo do século XIX, essa paisagem passa a ser cenografada literariamente: natureza e humano enredam-se numa trama de descoberta, exploração e conquista, em que o motivo exótico abastece a curiosidade europeia e legitima pretensões de domínio. Como assinala a própria Gondim, trata-se de uma invenção que funde *realia* e *mirabilia*, com o maravilhoso muitas vezes sobrepondo-se ao factual (Gondim, 1999, p. 128). A obra de La Condamine é exemplar: entre medidas e relatos, comparecem “rios” inexistentes e a República das Mulheres, tomados como verossímeis no horizonte de recepção europeu. O efeito desse dispositivo literário-discursivo é claro: menos do que descrever uma geografia, projeta-se sobre a Amazônia um espelho de desejos e temores ocidentais, convertendo-a em figura simbólica — palco de fantasias e, simultaneamente, objeto de gestão e apropriação.

Se, contudo, a análise deve captar as descontinuidades que reordenam as condições do dizer no nível das regras de formação da enunciabilidade, por outro lado é preciso reconhecer as revalidações pelas quais motivos antigos persistem sob nova configuração epistêmica. A relação entre discurso colonial e literatura não é uma mera *mimese* nem uma ruptura pura; realiza-se como jogo entre sedimentações e deslocamentos que modificam posições de sujeitos, objetos e enunciados dentro do arquivo. Nesse horizonte, a literatura opera como contradiscurso, um *fora* da linguagem no interior do arquivo, *lugar-outro* que torna visíveis os limites do representável e faz a linguagem voltar-se sobre si, desarranjando classificações sem deixar de reinscrever e reorganizar repertórios herdados. A Amazônia aparece, então, como *lugar sem lugar* no imaginário ocidental, heterotopia regulada por regimes de visibilidade e utilidade. Os velhos motivos de paraíso e inferno não desaparecem totalmente, mas são reinscritos por outras regras de formação, ora servindo à captura administrativa, ora sendo expostos como artifícios pela escrita. De modo correlato, a figura do indígena permanece atravessada por ambivalências, porém é novamente configurada como objeto de saber e de governo, quando dispositivos de nomeação e de uso reaprendem suas imagens e lhes atribuem funções distintas em cada limiar histórico. Assim, continuidade e descontinuidade não se anulam; articulam-se como correlações de regime entre o que pode ser dito, visto e governado, e é justamente a literatura, enquanto fora, que torna legíveis tais deslocamentos.

<sup>13</sup> Marilene Corrêa da Silva, em *O Paiz do Amazonas* (2023[1996]), analisa a transição da Amazônia de um território indígena para uma área sob domínio colonial português e, posteriormente, brasileiro, culminando com a anexação da região ao Brasil e a violenta repressão da Cabanagem (1835-1840). Em sua obra subsequente, *Metamorfoses da Amazônia* (2023[2013]), Corrêa adentra o século XX, abordando a Zona Franca, a atualidade da questão indígena, os desafios ecológicos e a transição para uma economia agroindustrial. Sua análise revela como as dinâmicas de exploração e resistência evoluíram, refletindo novas formas de subjugação e a luta pelos direitos indígenas, complementando a discussão deste artigo sobre a reinvenção contínua da Amazônia.

Na Modernidade, a loucura é reinscrita no interior das positividades — clínica, nosografia, perícia — ao preço da conversão de sua fala em sintoma e de sua experiência em “caso”. O **fora** não desaparece, mas é deslocado: sobrevive na linguagem quando esta se volta sobre si e expõe a própria opacidade. É nesse registro que se inscrevem obras e vidas que roçam o limite — Van Gogh, Nietzsche, Artaud —, em que a escrita já não representa, antes faz ouvir a fricção do dizível. Sem repetir o percurso já delineado, basta notar que o efeito dessa reinscrição é duplo: a desrazão torna-se objeto positivo do saber, enquanto a literatura se encarrega de fazer vibrar, dentro do arquivo, aquilo que excede a ordem da representação (Foucault, 2005 [1961]; 2007 [1966]).

As potencialidades imaginárias que os autores de ficção pensam existir na Amazônia ainda guardam o vigor dos tempos primeiros dos navegadores de águas turvas e cristalinas do rio das Amazonas e de seus tributários no bordado de suas estradas líquidas (Gondim, 1999, p. 271).

Desse modo, a figuração amazônica não se deixa reduzir nem à descrição positiva nem ao mito autossuficiente: ela persiste como fora que fricciona o arquivo, obriga a linguagem a expor seus limites e, simultaneamente, alimenta novas formas de legibilidade. Nessa mesma superfície, o indígena não aparece apenas como exterioridade radical a ser domada, mas como operador de enunciabilidade: matriz pela qual se testam, em cada limiar histórico, os critérios de visibilidade, nomeação e utilidade. A literatura, enquanto fora interno, torna perceptível a oscilação que liga Amazônia e indígena — entre promessa e ameaça, maravilha e captura —, expondo a materialidade do dizer que os discursos positivos pretendem estabilizar. Já os dispositivos de saber e governo reempregam essas imagens sob outras regras de formação, convertendo-as em categorias, casos e séries comparáveis; não anulam o fora, mas o transportam para a tensão entre o que se faz ver e o que resiste à visibilidade. Assim, o que se impõe ao termo desta seção é a dupla determinação: de um lado, Amazônia e indígena como objetos de saber e de administração, inscritos em procedimentos que classificam, mensuram e utilizam; de outro, Amazônia e indígena como índices de um excedente que não se deixa inteiramente capturar — um *lugar sem lugar* e uma figura-limite que, na escrita, devolvem ao arquivo os seus próprios limites. É nessa correlação entre positividade e excesso que se entende a persistência das imagens e a sua capacidade de deslocar, ainda, o que se pode dizer, ver e conduzir.

## Conclusão: uma outra “invenção” da Amazônia é possível?

O processo de invenção discursiva do “outro” não é uniforme. *Orientalismo* descreve como se fabrica uma geografia imaginária que torna o distante legível, governável e desejável (Said, 1990[1978]). Lida pela chave amazônica, essa grade ajuda a ver por que o oxímoro paraíso/inferno — que Gondim identifica como motivo persistente — reaparece sob regras de formação que mudam de época a época (Gondim, 2019[1994]). Em termos arqueológicos, não há simples equivalência entre arquivos: há condições de enunciabilidade que, em cada limiar, autorizam modos distintos de ver, dizer e administrar a região. Nas letras europeias, esse efeito se cristaliza em cenas-módelo. Em Júlio Verne, a Amazônia vira palco de proeza técnico-científica, suspense e cartografia do maravilhoso — *A jangada* estabiliza o exotismo como prova narrativa (Verne, 2020[1880]). Em Arthur Conan Doyle, *O mundo perdido* reencena a floresta como reserva de anacronismos, laboratório de domesticação do estranho (Doyle, 2019 [1912]). Em Vicki Baum, *A árvore que chora* amplia o repertório da intriga sentimental, recobrindo o território com uma aura de fatalidade (Baum, 1946[1943]). Esses modelos fixam uma gramática de veridicção (aventura, ciência, sentimentalismo) que reforça o olhar de fora — e é precisamente por isso que continuam operando na longa duração assinalada por Gondim.

Mas a Amazônia também foi escrita “desde dentro” de outras fricções de alteridade. Em *Relato de um certo Oriente*, Milton Hatoum desloca o eixo do exotismo: o “certo” do título é uma marca de indecidibilidade e proximidade — um Oriente que não está “lá”, mas “aqui”, no interior de Manaus, inscrito nas memórias, na casa, no comércio, nos afetos de famílias da imigração árabe (Hatoum, 2009[1989]). Esse Oriente vizinho, cotidiano, devolve ao leitor uma alteridade que fala, lembra, disputa heranças; e, ao fazê-lo, desarma o automatismo da distância que sustentou a imagem amazônica como pura exterioridade. Na mesma curvatura em que Euclides da Cunha transformou a hileia em prova de linguagem e história, a crítica contemporânea de Foot Hardman lê a literatura da região como vingança da selva contra o clichê — um trabalho de desmontagem do repertório herdado (Hardman, 2009).

Nessa dobra, a literatura moderna reativa sua função como “fora” interno do discurso, reinstando-se na materialidade da linguagem, suspendendo o automatismo do referente e reabrindo o “arquivo” (Foucault, 2007[1966]). O que nas ficções europeias vinha embalado como aventura de conquista passa a ser interrogado como forma de vida e memória; o signo Oriente torna-se índice de vizinhança e tradução, não de distância. Esse movimento prepara a passagem decisiva: quando a voz que fala deixa de ser a terceira pessoa que descreve o “nativo” e se torna a primeira pessoa que narra o território, mudam as posições de sujeito e os critérios de verdade.

É o que se verá, de modos distintos, numa cosmologia de enunciação coletiva como *Antes o mundo não existia* (povo Desana), onde\_no qual o mundo se constitui por relações e metamorfoses, não por exotismo. Nesta obra, o enunciado não é a descrição de um objeto distante; é um modo de conhecimento que institui mundo ao narrá-lo. A voz assinada por Umusí Pârökumu e Tolamân Kenhíri (2001[1980]) — e transmitida no circuito de aprendizagem ritual — fala em nome de relações: gente, rios, florestas, alimentos e artefatos entram num regime de metamorfoses que não é alegoria de outra coisa, mas operação efetiva de realidade. A toponímia deixa de ser legenda do mapa para tornar-se genealogia de lugares; o tempo não é a linha homogeneizada do cronista, mas uma trama de eclosões, passagens e reiterações que guia o gesto prático (plantar, pescar, curar) e o gesto de linguagem (nomear, cantar, narrar). A passagem ao português não anula esse regime de enunciação discursiva: o livro se oferece, ele próprio, como artefato de tradução, onde\_em que escolhas léxicas, grafias e paratextos procuram preservar a densidade ontológica dos termos. O efeito crítico é claro: o velho oxímoro paraíso/inferno perde o poder de organizar a percepção; no lugar de uma geografia imaginária que administra distância, aparece uma cosmopolítica que exige vizinhança e responsabilidade.

Já na prosa de Daniel Munduruku, a reconfiguração opera por outra via, a da primeira pessoa situada. *Memórias de índio: uma quase autobiografia* não exibe um “tipo” a ser contemplado, mas um sujeito que recolhe histórias de família e de povo, faz da escuta uma ética e interpela o leitor não indígena sem ceder à pedagogia do pitoresco (Munduruku, 2016). A cidade, a escola, o trabalho e o rio compõem uma topografia de cotidiano que desfaz a distância exótica, ao mesmo tempo em que preserva a singularidade de uma experiência ameríndia de tempo e palavra. Há inversões discretas do olhar — correções de topônimos, retomadas de nomes próprios, ironias corteses diante de equívocos recorrentes — que trocam o ponto de vista do “observador” pela companhia do anfitrião. Ao fim, não é o leitor que “descobre” a Amazônia; é o texto que redistribui os lugares do encontro. Assim, se em Said a geografia imaginária revelava o dispositivo que orientaliza, aqui o dispositivo é tensionado por dentro: a linguagem ganha novamente espessura, não para afirmar um “mesmo” universal, mas para sustentar diferenças ativas, capazes de produzir mundo.

Esse duplo movimento — cosmologia desana e primeira pessoa munduruku — oferece outra economia de regimes de verdade. Ao substituir o exotismo por regimes próprios de enunciação, essas obras redistribuem o sensível: o que pode ser visto, dito e acreditado à Amazônia deixa de depender da distância que a inventou como cenário e passa a depender das relações que a compõem como morada. Em termos críticos, a consequência é sólida: a leitura de *Orientalismo* continua necessária para identificar as formas persistentes de invenção do outro; mas é a prática textual indígena — com seus modos de narrar, seus endereçamentos e suas traduções — que mostra como se desfaz, na linguagem, a máquina que sustentou esse olhar. Se a literatura moderna foi o lugar-outro capaz de repor a materialidade do dizer, aqui o “fora” se realiza como voz: não a negação do arquivo, mas sua reescrita situada. É por isso que o trabalho de cartografia acadêmica — como o de Lívia Penedo Jacob (2023), ao distinguir “índio na literatura” de “literatura indígena” — é útil como pano de fundo e medida de deslocamento, mas não substitui a força própria desses enunciados: eles não comentam a Amazônia; fazem-na falar.

O giro autoetnográfico na antropologia aprofunda esse deslocamento do ponto de vista. Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa — em colaboração com o antropólogo franco-marroquino Bruce Albert, cuja intervenção é sobretudo a de um tradutor-intérprete e mediador textual — não “fornece dados” sobre os Yanomami: fala desde a floresta e convoca o leitor a ouvir uma diplomacia xamânica que traduz e refrata, em seus próprios termos, doenças, mercadorias, brancos e espíritos (*xapiripé*), reordenando o que conta como evidência e cuidado (Kopenawa; Albert, 2019 [2010]). Mais que coautoria simétrica, trata-se de um dispositivo de tradução “ontográfica” (Holbraad; Pederson, 2017): guarda ritmos, nomes e ontologias (a floresta-*urihi* a como sujeito) e, ao mesmo tempo, politiza a circulação do texto — testemunho, manifesto, cosmopolítica. Assim, a antropologia deixa de ser cena de observação e descrição para tornar-se prática de enunciação compartilhada, em que o “campo” fala e redistribui a autoria/autoridade do dizer. Em correlação com as autorias indígenas na literatura, essa inflexão restitui agência à palavra ameríndia, relançando a pergunta sobre se uma *outra* invenção da Amazônia é possível (Maués, 1999). Com isso, a arqueologia aqui proposta não se limita a mostrar a Amazônia como invenção discursiva — espelhada no paralelo com o Oriente e nas figurações da loucura —, mas evidencia que toda configuração de saber supõe correlações de poder e implica modos de resistência e de subjetivação. O percurso descreveu as regras que tornaram a “Amazônia” enunciável, acompanhando persistências mas também descontinuidades, e buscando indicar como, hoje, literatura indígena e autoetnografia deslocam posições de sujeito e regimes discursivos. Resta, doravante, avançar para um trabalho ulterior que, sem abdicar do rigor arqueológico, aprofunde a dimensão genealógica dessas correlações — examinando com maior minúcia tanto os diagramas de poder (governamentalidade, segurança, economia política, biopoder/necropolítica) quanto os processos de subjetivação que neles se engendram.

## Declaração de disponibilidade de dados

O presente artigo tem como foco principal contribuições de natureza teórica ou metodológica, sem a utilização de conjuntos de dados empíricos. Dessa forma, conforme as diretrizes editoriais da revista, o artigo está isento de depósito no SciELO Data.

## Referências bibliográficas

- ACOSTA, José de. *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace, v. 2), 1984 [1588].
- ALBUQUERQUE, JR. Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cortez, 2018 [1999].
- ALIX, Florian. [2008]. « Foucault déplacé: réécriture chez E.W. Said et V.Y. Mudimbe ». 2008. IN: HAL Sorbonne: <http://malfini.ens-lyon.fr/document.php?id=124#ftn1>.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- ANGHIERA, Pietro Martire d'. *De Orbe Novo: The Eight Decades of Peter Martyr d'Anghiera*. Charleston: Legare Street Press, 2022 [1516–1530].
- BALES, Kevin. *Disposable people: new slavery in the global economy*. Ed. rev. Berkeley: University of California Press, 2012 [1999].
- BAUM, Vicki. *A árvore que chora: o romance da borracha*. Trad. Othon Garcia. Rio de Janeiro: Globo, 1946 [1943].
- BOTERO, Giovanni. *Delle cause della grandezza delle città*. Roma: Viella, 2016 [1588].
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc, conde de. *Histoire naturelle, générale et particulière*. Paris: Gallimard, 2007 [1749–1789].
- CLASTRES, Pierre. "Entre Silence et Dialogue". In: BELLOUR, Raymond ; CLEMENT, Cathérine (orgs.). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979 [1968], p. 33-38.
- CORRÊA DA SILVA, Marilene. *Metamorfoses da Amazônia*. 2<sup>a</sup> ed. Manaus: Valer, 2023 [2013].
- CORRÊA DA SILVA, Marilene. *O Paiz do Amazonas*. 4<sup>a</sup> ed. Manaus: Valer, 2023 [1996].
- DAGRON, Tristan. Espaces et fictions: notes sur Foucault et la Renaissance. In: DA SILVA, Emmanuel (org.). *Lectures de Michel Foucault*. Vol. 2. Lyon: ENS Éditions, 2003, p. 87-114.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- DE PAUW, Cornelius. *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944 [1768–1769].
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- DOYLE, Arthur Conan. *O mundo perdido*. Tradução Silvio Antunha. Jandira: Ciranda Cultural, 2019 [1912].

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

ELDEN, Stuart. *The Archaeology of Foucault*. Cambridge: Polity, 2023.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1961].

FOUCAULT, Michel. "Linguagem e literatura". In: MACHADO, R. *Foucault, a literatura e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999 [1964], pp. 137-174.

FOUCAULT, Michel. "Le langage de l'espace". In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001 [1964], pp. 435-440.

FOUCAULT, Michel. "L'arrière-fable". In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a [1966], p. 534-541.

FOUCAULT, Michel. "La pensée du dehors". In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001b [1966], p. 546-567.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2013 [1966].

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1966].

FOUCAULT, Michel. "Outros espaços". IN: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos III: estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1967/1984], p. 411-422.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].

FOUCAULT, Michel. *Teorias e instituições penais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1971-1972].

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [1972-1973].

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1973-1974].

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1974-1975].

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014 [1975].

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1976].

FOUCAULT, Michel. "Sobre a história da sexualidade". In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000, p. 243–276 [1977].

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1977–1978].

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1978–1979].

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 [1955].

GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas: De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978 [1975].

GONDIM, Neide. *A Invenção da Amazônia*. 3ª ed. São Paulo: Marco Zero, 2019 [1994].

GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

HARCOURT, Bernard E. "On critical genealogy". *Contemporary Political Theory*, v. 24, p. 167–185, 2024.

HARDMAN, Francisco Foot. *A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna*. São Paulo: UNESP, 2009.

HATOUM, Milton. *Relato de um certo Oriente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008 [1989].

HEMMING, John. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians (1500-1760)*. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

HEMMING, John. *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians*. Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII: De Montesquieu a Lessing*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1989 [1946].

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulisseia, 1996 [1924].

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Nacional, 1985 [1959].

IANNI, Octávio "Apresentação". In: CORRÊA DA SILVA, Marilene. *O Paiz do Amazonas*. 4<sup>a</sup> ed. Manaus: Valer, 2023 [1996], p. 7-8.

JACOB, Penedo Lívia. *As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena*. Chapecó: Argos, 2023.

KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2019 [2010].

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial, 2021 [1552].

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Le Livre de Poche, 1994 [1578].

LORENZINI, Daniele. *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 2023.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Editora Cejup (Coleção Poronga), 1999.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018 [2003].

MONTAIGNE, Michel de. "Dos canibais". In: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 [1580]. Livro I, cap. 31. (Coleção "Os Pensadores").

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019 [1988].

MUNDURUKU, Daniel. *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PÃRÖKUMU, Umusî; KENHÍRI, Tolamân [1980]. *Antes o mundo não existia: a mitologia do povo Desana*. Organização de Berta G. Ribeiro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA, 2001.

O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. Tradução de Ana Maria Martinez Corrêa e Manoel Lelo Bellotto. São Paulo: Editora UNESP, 1992 [1958].

PESSOA, Fernando. "Poemas de Álvaro de Campos". In: BERARDINELLI, Cleonice (ed.). *Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, volume II*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990 [1915].

PORTUGAL. *Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão: enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758. (Edição consultada: Biblioteca Digital do Senado Federal).

RAYNAL, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Paris: Fayard, 2010 [1770].

SABOT, Philippe. *Le Même et l'Ordre: Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978].

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: EDUA, 2011.

SOUTO, Caio. Metamorfoses do conceito de literatura na arqueologia de Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 32, n. 55, 2020, p. 203–232.

THEVET, André. *Le Brésil d'André Thevet: Les singularités de la France Antarctique*. Paris: Chandigne, 2011 [1557].

VERNE, Júlio. *A jangada: 800 léguas pelo Amazonas*. Trad. Elisa Rodrigues e Julia Fervenza. Porto Alegre: LP&M, 2020 [1880].

VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Garnier, 1963 [1756].

---

EDITORES RESPONSÁVEIS: LÉO PERUZZO JÚNIOR E JELSON OLIVEIRA.

RECEBIDO: 02/02/2025

RECEIVED: 02/02/2025

APROVADO: 23/09/2025

APPROVED: 09/23/2025

PUBLICADO: 29/10/2025

PUBLISHED: 10/29/2025