

POLÍTICA E ESTADO NA AMAZÔNIA ANTIGA

Marcos Pereira Magalhães^(*)

RESUMO

Analisa a questão da política, geopolítica e formação do Estado nas antigas sociedades amazônicas. Parte do princípio que o evolucionismo cultural, que ainda orienta a maioria dos estudos sobre o assunto, apresenta dificuldades filosóficas e ideológicas para estabelecer tais interconexões. Por conseguinte, propõe uma alternativa que, por sua vez, pode alterar a própria perspectiva que temos sobre a política e o Estado. A análise parte da crítica às bases mais profundas do pensamento (filosófico, econômico e evolucionista) que estrutura as interpretações sobre os modos de organização do poder nas chamadas sociedades complexas amazônicas. Por fim, conclui que existiram relações políticas, que além de possuírem uma formação milenar, apresentam características regionais próprias, sem qualquer relação com os modelos ocidentais que ainda orientam os estudos arqueológicos na Amazônia.

Palavras-chave: Arqueologia. Sociedade. Poder.

POLITICS AND STATE IN OLD AMAZON

ABSTRACT

Analyzes the subject of the politics, geopolitics and formation of the State in the old amazon societies. It leaves of the beginning that the cultural evolucionism, that still guides most of the specialists that you/they study this subject, it presents philosophical and ideological difficulties to establish such interconnections. Consequently, it proposes an alternative that, for its time, it can alter the own perspective that we have on the politics and the State. The analysis leaves of the critic to the deepest bases of the thought (philosophical, economic and evolucionist) that structures the interpretations on the manners of organization of the power in the calls amazon complex societies, with contributions in archaeological evidences. Finally, it concludes that political relationships existed, that besides they possess a formation milenar, they present own regional characteristics, without any relationship with the western models that still guide the archaeological studies in Amazônia.

Keywords: Archaeology. Society. Power.

^(*) Dr. em História Social e Política e Arqueólogo, pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi. E.mail: mpm@museu-goeldi.br

1 INTRODUÇÃO

Qualquer exame alerta percebe que algumas idéias mascaram-se tão enraizadamente na teoria acadêmica, que nem mesmo quando um estudioso concatena sobre essas mesmas idéias consegue vislumbrar qualquer traço crítico sobre elas. E, assim, reproduzem-nas como se elas compusessem uma verdade absoluta, base para as mais diversas afirmações, cujos argumentos científicos daí derivados tomam a aparência de inquestionáveis. Na ciência existem diversos exemplos, especialmente no passado da evolução científica, já que, no presente, os estudiosos podem estar, ainda, muito envolvidos pela ilusão da "inquestionabilidade" de certos pensamentos. Por conta disto, acabam desaparelhados para notarem o quanto um argumento dominante pode estar equivocado.

Desse modo, quando Schann (2003, p. 31) afirma que a cerâmica cerimonial marajoara veicula valores político-religiosos de elites emergentes organizadas em cacicados competitivos, segundo o modelo proposto por Carneiro em 1981¹, ela parece ignorar que a base desse pensamento tem raízes no Iluminismo do século XVII, nos trabalhos dos filósofos morais escoceses e dos economistas políticos clássicos do final do século XVIII e no evolucionismo social desenvolvido no século XIX.

No entanto, alguns estudiosos como Meek (1976), já alertavam que a ideologia do evolucionismo cultural, que ainda segue fundamentando o estudo da organização das sociedades antigas americanas deriva, entre outros, mas em especial, do pensamento de Adam Smith (1723/1790). Porém, nada há de mais distante do que as teorias de Smith, originadas no chamado Iluminismo Escocês, quando da ascensão do capitalismo ocidental, e os modos de organização política e econômica das sociedades americanas pretéritas, particularmente, as amazônicas. Para ele, a divisão do trabalho e a

hierarquia social iam se acentuando conforme as sociedades se tornavam mais populosas, complexas e novas técnicas iam sendo descobertas e incorporadas (SMITH, 1976). O problema, como observa Patterson (2005), é que em Smith os motores do desenvolvimento econômico – a divisão crescente do trabalho e a produção para o mercado – são sucessivamente enraizados no setor industrial, e não na agricultura. Dessa maneira, o esquema conceitual, adaptado pelos evolucionistas culturais, é uma simplificação da economia política clássica e uma forma não problematizada de mudança histórica, que seria um subproduto ocasional de processos políticos e econômicos tidos como naturais.

Além da idéia de evolução social, baseada no evolucionismo cultural, por sua vez baseado em conceitos elaborados no século XVIII, outra questão associada a esta problemática se refere ao conceito de Estado. Foi a filosofia de Thomas Hobbes (1588/1679), no século XVII, que criou as bases para o desenvolvimento do conceito de Estado, que ainda será largamente utilizado na modernidade, em especial, nas sociedades ditas democráticas. Ele está na raiz do pensamento iluminista sobre a constituição do Estado, embora ele mesmo tenha vivido em pleno Renascimento. Como notório mecanicista e racionalista que era, Hobbes criará as bases para a idéia jurídica do Estado, de modo que uma sociedade só passa a ser aceita como estatalmente organizada, quando já possui um corpo jurídico suficientemente forte para estabelecer direitos e deveres entre cidadãos e instituições. Mas entre estes últimos são as instituições que organizam os cidadãos e, entre elas, as que compõem o aparato de governo, que representam e controlam os aparelhos do Estado. Com isto, além de controlar as relações de poder, o governo passa a se confundir com o próprio Estado. Esta filosofia, ainda muito adiantada para o mundo pós medieval de então, só no século

XIX será largamente aceita e mundialmente difundida.

É no século XVIII que “O Espírito das Leis” (Montesquieu – 1748) e “O Contrato Social” (J.J. Rousseau – 1762) iniciam o controle sobre a esperteza do príncipe maquiavélico (Maquiavel – 1513), mas, ao mesmo tempo, garante a ele, sob o rigor jurídico, o controle do Estado. É isto que permite o sucesso das revoluções republicanas e a redescoberta do *Leviatã*, de Thomas Hobbes. A hegemonia deste pensamento só sede com os marxistas, pois apesar de reconhecerem que o governo e Estado são coisas distintas, acham que o Estado é uma composição de relações de poder antagônicas, dominada pela classe dominante. Na arqueologia, apesar de extremamente materialista e determinista, a doutrina marxista tem servido de inspiração para diversos estudos voltados para o entendimento da formação de sociedades agricultoras chamadas de pré-capitalistas. Não obstante, esses estudos, como podemos observar em Patterson, (2005, p. 202) esbarram na limitação sobre o entendimento do próprio conceito de Estado, que só surgiria após a dissolução das regras de parentesco e a cristalização de estruturas de classes e de instituições estatais que garantiriam relações sociais de exploração.

Uma outra importante questão vem à tona na citação de Schann (2003). Trata-se da afirmação de que existiriam hierarquias organizadas competitivamente. Esta idéia tem origem no darwinismo social desenvolvido no século XIX por positivistas organicistas, que se basearam nas idéias de Charles Darwin (1809-1882) e de Herbert Spencer (1820-1903). Este último exerceu maior influência, especialmente, por conta das suas idéias racistas sobre a evolução social humana. Para Spencer, os elementos constitutivos da vida passam por modificações propiciadas pela redistribuição da matéria e do movimento, gerando mudanças que operam em um contínuo

do menos ao mais complexo, através de diferentes estágios. Fato universal que englobaria os organismos e as sociedades. Além disso, afirmava que no processo da evolução social, existe luta pela supremacia entre os povos ou entre as pessoas, o qual estabelece, de forma natural, a superioridade e a persistência do mais forte sobre a subordinação do mais fraco.

O darwinismo social, de maneira geral, pode ser definido na crença de que as sociedades mudariam e evoluiriam em um mesmo sentido e que tais transformações representavam a transposição de um nível menos elevado para um estágio superior. De maneira análoga ao desenvolvimento do homem, as sociedades também estariam sujeitas à lei da seleção natural. Dentro de um determinado contexto, prevaleceriam as sociedades mais aptas e capazes, sendo as outras extintas pela luta com as mais “desenvolvidas” ou pela dificuldade de superar obstáculos naturais. Assim, as sociedades mais hábeis foram prevalecendo em detrimento de outras que não conseguiam prosperar dentro de ambiente hostil. A diferença fundamental entre essas idéias e as dos economistas do século XVIII, era a força que a origem natural da sociedade teria sobre e a luta pela sobrevivência. Para a tradição humanista ela poderia ser ordenada por leis sociais, para os evolucionistas, por leis biológicas naturais.

Porém, apesar do evolucionismo social já ter inspirado dois subprodutos notoriamente genocidas: a eugenia na ciência e o nazismo, na política; e evolucionistas atuais terem purificado as idéias evolucionárias, ao retirar do darwinismo o determinismo lamarkiano, o progresso linear teleológico e a tipologia essencialista; suas idéias sobre a formação do Estado e as relações sociais, ainda encontram eco na arqueologia brasileira. Fato estabelecido porque a contextualização do evolucionismo social na história do pensamento da arqueologia, onde é abrigado no evolucionismo cultural da Escola Histórico-

Cultural norte-americana, constata que essa teoria tem ignorado largamente, a influência ideológica de fatores políticos na trajetória da disciplina. E este é um dos fatores que obscurece o modo através do qual o contexto influencia os termos orientadores da pesquisa e os conteúdos dos conhecimentos científicos produzidos.

Por fim sobressai uma última questão, esta inserida indiretamente nas observações feitas acima, e que se refere à característica fundamental do Estado. Desde o século XVIII, quando o Estado começou a ser pensado, ele foi considerado como o resultado da socialização humana, fosse por questão de ordem social ou de ordem biológica. Através do crescimento populacional, da conquista de novas técnicas de produção, da divisão do trabalho, do conflito e da luta entre sociedades ou entre classes, o Estado seria o resultado final a ser atingido por uma sociedade ao alcançar determinado nível de complexidade sociocultural. Todavia, a partir do século XIX, com o refinamento da idéia do direito positivo, já prefigurado por pensadores como Montesquieu, Rousseau e outros, e o fracasso mais tarde, no século XX, da sociologia biológica concretizada por nazistas e eugenistas, consolidou-se a idéia de uma Teoria do Estado em que as ordenações sociais não são fruto de uma ordem natural, mas tão somente, de regras sociais normativas (HELLER, 1968; SILVA, 2003). É com esta última idéia que todos os Estados modernos se fundamentam, através de normas sociais, legalmente constituídas.

No entanto, essa discussão sobre a naturalidade ou normalidade legal do Estado não tem qualquer sentido. Isto, por um fato muito simples: *o Homo sapiens sapiens*, por ser em si um ser natural, sempre produz, seja lá o que for, por instinto ou artifício, uma expressão da natureza humana. Ou seja, as ordenações sociais, culturais ou políticas são, em qualquer tempo ou espaço humano, manifestações da natureza, não

importando o quanto artificiosas elas sejam. Assim, a ordem estatal de uma sociedade é, em qualquer circunstância, natural.

Por ser natural, especialmente da natureza social humana, a ordem estatal pode se organizar desde muito cedo, independente do grau de domínio tecnológico ou territorial, de riqueza econômica ou da complexidade cultural que a sociedade possa ter. Por outro lado, justamente porque a organização da sociedade pode ser ordenada segundo as regras (não, necessariamente, normativas) culturais específicas do grupo, ela pode assumir a mais variada forma, com características e padrões políticos bem distintos, relativamente às outras sociedades estatalmente organizadas.

Por ser um artifício da própria condição natural da sociabilidade humana, não há um gatilho cronológico de ordem econômica para a formação do Estado. Para que esta se inicie, não é necessário o domínio de uma técnica que conjugue controle de território, com divisão do trabalho e produção. Não precisa, enfim, que haja agricultura ou pastoreio. Torna-se necessário, apenas, que haja um grupo organizado, onde a ordenação dos poderes individuais, segundo as tradições que a estabeleceu na sociedade, seja o campo de manifestação desses mesmos poderes. É a partir dessa situação que o Estado encontra condições para se desenvolver.

Também, não existe qualquer padrão de ordem universal para os modos de organização dos poderes individuais e coletivos. Ele pode variar conforme a história própria da sociedade, cujas relações de poder vivenciadas são conjugadas com as relações que os homens mantêm com os ambientes onde os recursos naturais explorados ou produzidos se localizam, e com os outros homens de distintas sociedades. Existem, portanto, muitas variáveis. Porém, ainda que não se possa detectar um padrão universal, pode-se observar

um padrão regional, não necessariamente, de inflexível onipresença. Essa flexibilidade se justifica pela variedade de línguas, cosmologias e até de astronomias e matemáticas que diferentes sociedades regionais podem apresentar.

O objetivo deste texto, em síntese, é apontar o padrão de ordem estatal regional, não apenas como sendo distinto dos padrões ocidentais, como também dos modelos até agora utilizados para explicar a política dos povos amazônicos. Não se trata de uma mera desconstrução, mas, ao contrário, da tentativa de apresentar um padrão político regional, que não pode ser considerado inesperado e nem historicamente imutável.

Para chegar ao ponto que pretendo alcançar, o enfoque será dado ao desenvolvimento das relações de poder. Meu primeiro passo foi reconhecer os modos possíveis às práticas de poder, através da análise feita por Foucault. O segundo foi entender como Weber coloca a questão das relações sociais frente aos tipos de dominação definidos como tradicional e carismático. Por último, foi compreender a definição ontológica de Badiou (1988) sobre o “estado da situação histórico-social”.

2 DOS MEIOS E FINS

Tendo por base teórica os autores citados, formulei uma idéia de poder a qual estaria além das relações de força, mas que se constituiria por meio de tensões contrárias em acomodação. Longe de entender que as fontes de poder residem exclusivamente no controle dos recursos, do trabalho e do comércio, segundo a abordagem essencialmente materialista – proponho, tal como Blanton (1995), que inúmeras dimensões não-materiais do comportamento são essenciais no processo não markoviano de instalação formal da diferenciação social. Com isso em mente faço uma colocação crítica das interpretações em voga sobre a evolução, a relação homem/natureza, o nível da

O princípio básico no qual este texto está pautado é de que, também, existe uma gestação de longa duração nas relações geopolíticas, cujos fundamentos têm origem na reorganização das experiências adquiridas nos níveis precedentes, no lugar próprio de suas manifestações, ainda que esses fundamentos possam sofrer, ao longo da história, interferências episódicas quaisquer. Compreendo, tal como afirmado por Mithen (2002), que cada uma das experiências humanas, além de única e diferencial, é componencial, isto é, implica em um conjunto de componentes específicos que necessita de amadurecimento consciente antes de interagir com os componentes das outras experiências, também específicas. A cumulação se dá em nível componencial (de conexões modulares variáveis), mas é a conexão das experiências e/ou dos usos que caracterizam certas práticas, com a sensibilidade, que altera as estruturas sociais, as relações políticas e o estado da situação histórico-social original. Este é o princípio que servirá de guia para as minhas abstrações sobre as idéias de poder extraídas de Weber, Foucault e Badiou.

complexidade sociocultural e, em especial, sobre as relações políticas atribuídas às sociedades indígenas amazônicas. Utilizando-me de dados arqueológicos² e etno-históricos, tento mostrar a possibilidade concreta de se construir um modelo sociopolítico vinculado ao modo de vida humano desenvolvido na floresta tropical amazônica, que tem uma formação original, própria. Esse modo de vida, por sua vez, caracteriza a noção comum composta por diversos padrões socioculturais. Entre estes, os constituídos por objetos arqueológicos típicos como os encontrados em sítios de caçadores-coletores amazônicos, estariam na base formativa das culturas agricultoras posteriores.

A elaboração do texto se baseou no método compartimentar de recortes e colagens de idéias, oriundas de fontes diversas (primárias ou textuais), tal como proposto por Deleuze (1988). Entretanto, os recortes e colagens feitos obedeceram a duas orientações fundamentais: primeiro a restrição das fontes e dos autores selecionados e mais a relação das idéias com os dados provenientes das fontes arqueológicas consultadas, complementados, secundariamente,

por outros diversos autores e temas; segundo, a amarração do tema proposto a apenas duas variáveis, a saber: poder e Estado. Isto resultou não na defesa dos conceitos originais que serviram de base, mas na adaptação deles à realidade observada. O objetivo final, mais do que uma simples desconstrução das teorias de poder atuais, foi a reconstrução da idéia de poder coletivo, onde Estado e governança não mais se confundissem.

3 OS MODOS DE SER DO PODER

Acredito ser por força de certos olhares previamente condicionados, que esperamos encontrar na evolução social e política dos povos de todo o mundo, tendência a uma complexidade social cada vez maior que, invariavelmente, organiza as relações de poder em segmentos hierarquizados previsíveis e universais, cuja manifestação se expressa de um núcleo central de onde toda força emana. E tudo isto, segundo o controle dos recursos, do trabalho, do território, do comércio, guiado pela rédea das leis. Parece, em resumo, que o poder só pode ser compreendido a partir de experiências materiais inevitavelmente centralizadoras, nas quais os segmentos socioculturais se estratificariam hierarquicamente, e somente a partir de certo nível de complexidade socioeconômica e estruturação urbana.

políticos (ainda que dentro do seu âmbito de relação) que foram ou, ainda, são muito mais eficazes do que os modos atualmente considerados superiores.

Isso é parcialmente verdadeiro para os Estados antigos da Mesopotâmia, do Egito, do Mediterrâneo e em parte, para certos Estados modernos. Mas já não é tão verdadeiro para as sociedades anteriores às arianas que se formaram no vale do Indo e as da Amazônia brasileira em especial. Ou seja, é possível ter existido e, ainda, existir outros modos de organização do poder, nem centralizados, nem estratificados, modos nos quais os poderes convergentes não seriam mais importantes do que os divergentes. Modos

Numa perspectiva mais ampla, podemos encarar o aparecimento das relações de poder como um dispositivo essencialmente estratégico. As relações centralizadoras de poder teriam aparecido diante de possibilidades externas aos próprios poderes, mas que imanentes a eles os situaram como elementos estrategicamente elaborados. Há, contudo, possibilidades táticas de poder diversas, porque as táticas dependem, apenas, das condições exteriores, já que as relações de poder estão, em princípio, no interior dos corpos em tensão, mas interagindo com o mundo ao seu redor. As tensões sociais levam às relações de poder. Essas tensões, entretanto, não devem ser encaradas somente como luta ou controle dos bens materiais, mas principalmente, como um acomodamento das forças produzidas pela sociedade. Dimensões "não-materiais do comportamento" retiram do homem a sujeição à condição material e permitem uma flexibilidade interna mediadora (BLANTON, 1995, p.106). Isto é, analogamente, as tensões tectônicas provocam o deslocamento da crosta terrestre em áreas críticas. As forças em oposição geram energia que pode provocar alterações na paisagem.

Entretanto, por mais violentas que sejam essas transformações, elas não se caracterizam pela luta, mas pela acomodação, pela busca de um ponto de equilíbrio. A idéia de conflito e luta são conceitos que, de antemão, comprometem as relações sociais. Numa outra perspectiva, a idéia de poder poderia admitir qualidades, completamente diferentes das derivadas dos conceitos de conflito e luta.

Porém, as relações humanas são de ordem natural, mas, além disso, também são históricas; isto é: cognitivas, psicológicas e culturais. Consequentemente existe nelas um grau qualquer de consciência que, por meio de atos planejados, pode alterar o rumo dos acontecimentos. Coisa impensável para os acontecimentos físicos clássicos. Com isso entendo que a integração dos acontecimentos físicos (da natureza) com a apreensão cognitiva, psicológica e a vivência histórica dos mesmos, gera a consciência adequada dessa tensão, que se materializa através das estratégias desenvolvidas nas relações sociais. Como os acontecimentos físicos podem ser muitos e variados e como os sujeitos podem apreendê-los de modos também muito diversos, logo, as relações centralizadoras de poder são apenas umas daquelas possíveis, mesmo que alguém as considere geneticamente predeterminadas.

Michel Foucault jamais dedicou um livro ao tema do poder. No entanto, é possível afirmar que esse é um assunto que se espraia ao longo de toda a sua obra, sob as mais variadas formas. Por esse motivo, a questão do poder é indissociável de seu pensamento e constituiu-se como um tema imanente. E apesar de disperso por sua obra, o conceito de poder de Foucault rompe profundamente com o que ele chamou de teoria jurídica do poder. Ele afirmou que se deve estudar o poder fora do modelo do Leviatã. Ou seja, deve-se pensá-lo fora do campo do Estado e, mais especificamente, da soberania e das instituições (FOUCAULT, 2001).

Foucault (1979) disse, ainda, que o poder em si não possui uma realidade de natureza essencial, que se defina por suas características universais. Ao contrário, o poder é uma prática social se constituindo historicamente. O poder é algo que circula incessantemente sem se deter exclusivamente nas mãos de ninguém: potencialmente, todos são, ao mesmo tempo, detentores e destinatários do poder, seus sujeitos ativos e passivos. Em resumo, "o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles [...] o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu" (1979, p.35). Além disto, há formas de exercícios de poder diferentes do Estado, que mesmo longe do julgo deste, se articulam de maneiras variadas e são indispensáveis inclusive à sua sustentação e atuação eficaz. Entretanto, os neodarwinistas insistem na idéia de que existe sim, uma natureza de poder essencial no homem. Deste modo, a vontade de poder tal como ocorre entre os indivíduos de uma sociedade de chimpanzés, também é natural no ser humano, mas é tão maleável que pode ser humanizada pela cultura e alterada pela história.

Na verdade, antes mesmo de uma sociedade organizar-se através da Nação, há práticas sociais de sustentação diversas e dispersas expandindo-se por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, que podem tomar corpo em técnicas de dominação ou equilíbrio: com luta ou sem luta, com centralização ou sem centralização, com a força das leis, da cooperação ou, enfim, com a força das tradições e das ações carismáticas (WEBER, 1994). Os exercícios de poder, entretanto, por mais heterogêneos que sejam ao se situarem no próprio corpo social, penetrando a vida cotidiana em todos os níveis, nos quais as estratégias se interpõem e se alimentam de símbolos e táticas, não só encontram um limite na barreira biológica, bem como tem na regionalização, a fronteira da sua experiência global. Ou seja, não são nem infinitamente

universais e nem infinitamente heterogêneas, nem infinitamente naturais e nem infinitamente históricas.

Considerando a ressalva acima, entende-se aqui que a organização centralizadora da sociedade não é órgão geral de legitimação do poder; e nem a rede de poderes das sociedades é uma extensão dos efeitos da centralização. A rede de poderes que uma sociedade pode constituir através de relações sociais organizadas, é independente da existência de uma centralização ou de uma hierarquização subsequente. Foucault (1979, p.33) observou, também, que há mecanismos e técnicas “infinitesimais” de poder que estão intimamente relacionados com a produção de determinadas práticas sociais. A centralização, enfim, não é o ponto de partida ou final necessário – o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social. Se fizermos algum esforço de observação, verificaremos que em muitas das sociedades modernas, as relações de poder em determinadas épocas se instituíram fora delas.

É, efetivamente, em relação à soberania e suas instituições, que Foucault nega a capacidade de monopólio do poder (POGREBINSCHI, 2004). Muito pelo contrário, mesmo multiplicado, disperso e amorfo no campo da existência social, o poder só pode ser reconhecido enquanto ação e prática política, no âmbito do conjunto constituído por esse mesmo campo social. Ou seja, no campo onde o Estado se constitui. Assim, os poderes estão contidos no Estado, mas não o contém. Isto é chamado por Badiou (2006) de estado da situação. Portanto, a crítica que se faz não é sobre o nível de complexidade sociopolítico que um grupo humano pode alcançar, mas sobre o pseudo nível de centralização que os poderes assumiriam em todas as sociedades “complexamente” organizadas. O que está

sendo observado é que nem toda sociedade complexamente organizada prescinde de uma centralização do poder para constituir-se politicamente. Os poderes são individuais e constituintes celulares do próprio Estado. Quando não há poder, não há Estado; se não há Estado, não existe relação de poder. O próprio Foucault dá subsídios argumentativos para isso, quando afirma que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem no nível do direito, nem da violência, nem são basicamente contratuais, nem unicamente repressivas.

Segundo Foucault, por intervenção das revoluções liberais, no século XVIII emerge como uma nova tecnologia de poder, o biopoder, preocupada menos com o disciplinamento do corpo individual, já moldado pelo trabalho parcelar, e mais com o controle do corpo social. A partir daí, uma série de intervenções políticas e econômicas volta-se para a incidência de epidemias, para o controle das taxas de natalidade, longevidade e mortalidade, forjando as tecnologias de população. O poder investe, nesse momento, sobre os corpos socializados (BRAGA, 2004).

No século XIX, poder disciplinar e biopoder passam a constituir uma unidade, por meio da eclosão da sociedade normatizada, cujos mecanismos de regulação e correção produzem, avaliam e classificam as anomalias do corpo social, ao mesmo tempo em que as controlam e eliminam. Para Foucault, o biopoder tem por agente máximo o Estado moderno, cuja bio-regulamentação volta-se não para o “fazer morrer” (como no poder soberano medieval), mas para o “fazer viver”, encompridando o ciclo produtivo da vida humana coletiva. Deste modo, ainda que não mais seja um atributo apenas do Estado, o biopoder continua, nessa nova conjuntura, a “fazer viver”, porém, em outras situações, a “deixar morrer” também (FOUCAULT, 2001).

Não obstante, Foucault (2001, p.315) diz que se por um lado o biopoder se realiza pelo controle das populações, por outro também age sobre a espécie humana, que avalia o conjunto segundo a manutenção da sua existência. Deste modo, a gerência do corpo social, seria, segundo a análise de Foucault, fruto de um tipo de poder determinado e exercido ao nível da espécie, diretamente ligado ao nascimento, à mortalidade, ao nível de vida e à sua duração. Por outro lado, pode-se concluir que o biopoder, tal como a própria idéia de poder definida por ele, também não teria um centro gerador e partiria da própria individuação periférica dos sujeitos na esfera do social. Assim, ao mesmo tempo em que existe um biopoder emanando da vontade de controle disciplinar do corpo social, que emerge com a sociedade industrial, paralelamente, existe um outro muito mais primitivo, que emerge da vontade de poder do corpo individual.

O "biopoder", o "controle", os "dispositivos de segurança" então, não dependeriam, exclusivamente, do desenvolvimento urbano para se manifestar no corpo social. Muito pelo contrário, estariam nas origens da organização do espaço social. Ou seja, os instintos precederiam o sentido na organização do poder. Como conseqüência, as relações de poder não seriam relações de sentido, de modo que a história não teria sentido e sua lógica seria tão somente racional. Para serem controlados os instintos precisariam ser apenas devidamente racionalizados, de modo que seria difícil escapar do necessário, do tradicional e do conflito. Essa análise é perfeitamente compreensível segundo o limite imposto pela necessidade, entendendo-se com isto que o biopoder se manifestaria, apenas, em nível da satisfação animal do corpo. Porém, para ir além do meramente necessário e conflituoso, o corpo é, antes de mais nada, um organismo sensível, de modo que o exercício do biopoder torna-se um exercício que contém sentido e, portanto, organização.

Assim, no biopoder, estou me opondo aos poderes que são exercidos nas relações, porém, ao nível dos instintos; isto é, das relações sociais exercidas em nome das necessidades biológicas. O que contraponho ao biopoder é a mediação da cultura e da história, onde os sujeitos, como indivíduos ou como grupos organizados, institucionalmente ou não, são elementos componentes de um conjunto cujas características, também, definem a sua especificação. Portanto, o Estado existiria desde a existência do grupo social, e possuiria uma organização e uma realidade histórica própria do conjunto dos corpos sensíveis, que exercitam suas relações políticas nesse mesmo grupo.

O poder de Foucault é o poder que se dá através de relações táticas e estratégicas, mas também por meio de lutas, confrontos e... faltas. Inclusive, da falta de acontecimentos, dos quais um outro ponto, além do centro nervoso de onde erradia o corpo social, alteraria o sentido, a intensidade e a duração de um evento histórico.

Corpo nervoso central que, por sua vez, somente em ocasiões sociais críticas, revelaria suas contradições internas e apresentaria heterotopias de poderes alternativos. Esta foi a compensação encontrada por Foucault para neutralizar o monopólio disciplinar do biopoder nas relações sociais. Espaços outros, as heterotopias sociais (presença, posicionamento ou deslocamento não habitual), que fundamentariam formações sociais em crise, também, possibilitariam a emergência de sociedades alternativas. Assim, o Estado do Leviatã poderia ser desafiado e novas formas de poder, revolucionárias, poderiam se expressar, temporariamente. Alterações físicas do corpo social poderiam, então, desafiar o poder do Estado (governo ou federações) e propor novas formas de expressão onde a organização do poder se daria de uma forma não comum, não usual, enfim, anormal.

No entanto, podemos conceber corpos cujas sensibilidades, além de distintas das nossas, se direcionariam para posições divergentes dentro do espaço social de convívio, de modo que existiriam mecanismos sociais que impediriam ou enfraqueceriam os movimentos centrípetos de poder e fariam da heterotopia, não a exceção, mas a regra fundamental da relação política. Ou seja, as forças políticas se direcionariam para lugar nenhum; para nenhum lugar que denotasse Um Território, Um Clã, Um Deus, Um Rei.

Segundo uma outra perspectiva, mesmo na hipótese da ditadura da satisfação dos espaços necessários, nada impede que o biopoder se mantenha, perfeitamente, equilibrado através do sentido de cada um dos corpos que fundamentam o aparato social. Pensemos, assim, na existência de espaços sociais onde as relações de necessidade são ultrapassadas pela consciência do necessário, através do domínio prático da técnica. Felizmente, superando a natural rigidez no equilíbrio do biopoder, esses espaços sociais não necessários existem, já que as relações sociais implicam numa produção de informação (ou saber, segundo Foucault), que se expressa por experiências práticas, sem qualquer constrangimento entre as táticas racionais e as estratégias afetivas. Conseqüentemente, as relações tradicionais podem ser superadas e isso pode implicar até mesmo na criação de necessidades estatais, sem qualquer caráter heterotópico. Por outro lado, podemos pensar a heterotopia como uma entropia social. Neste caso, a ordem social sofreria uma pressão permanente de estados de desorganização e o equilíbrio viria por relações conscientes, em que a própria heterotopia traria um novo potencial de ordem, que poderia reorganizar toda a comunidade numa outra ordem social.

É possível identificar relações que compartilham a gênese dos espaços sociais e se expressam além da necessidade, bem como além

de qualquer periferia ou centro de poder, através da cultura e da história. Assim, a história seria alcançada pela lógica racional, mas o próprio racional estaria envolvido por relações de sentido. Por conseguinte, a história tem sentido. A história demanda uma produção de informação que é o seu próprio sentido. Este sentido está além da necessidade e só é apreensível quando o corpo histórico organizado é tocado, abalado, emocionado, despertado pelo acontecimento. Ora, não por qualquer acontecimento infinitesimal, mas por um conjunto de experiências práticas cuja intensidade garante ao acontecimento uma durabilidade que pode ser identificada dentro da totalidade dada. Mas a longa duração aqui apontada não é a da imutabilidade estruturalista, contudo, a da conexão evolucionária de eventos históricos que caracteriza o acontecimento total. Portanto reafirmo, o acontecimento total é um conjunto de individualizações históricas particularizadas em que a mudança está necessariamente implícita, já que elas são componentes variáveis de um mesmo conjunto unitário, que se transforma por causa da variabilidade de seus próprios eventos interiores.

O sentido dos atos de poder, as informações implícitas e explícitas que interferem na rede geral dos acontecimentos, no indivíduo ou num conjunto de indivíduos – seja como meio, seja como fim – é concebido pelo agente ou pelos agentes que organizam os modos da ação. O “artefato social” é compreendido, como Weber (1994, p.5) disse para os artefatos em si, a partir do sentido que a ação humana proporciona à sua produção técnica. Considerando que o poder é ação física empreendida por mais de um corpo sobre o próprio corpo social, então é possível aceitar que o poder possui vários sentidos possíveis, conforme as conexões estabelecidas na rede das relações de domínio. Paralelamente, o poder de uma organização social, por se expressar dentro de uma ordem qualquer, possui

uma informação e essa informação, um sentido consciente ou em conscientização.

Segundo Weber (1994, p.149), que chama as ações socialmente organizadas de "dominação tradicional", o componente intuitivo ou, em suas palavras, instintivo, é predominante. Este, mediado pelo sentido, continua a exercer influência constante nas fases posteriores ou, como estou usando aqui, nos diversos modos de ser do poder.

As ações cotidianas habituais se aproximam do comportamento tradicional (reação cega, surda e muda a estímulos habituais que decorrem da atitude repetitiva), mas incluem na sua manutenção, em diversos graus e sentidos, a consciência. Desse modo, o exercício do poder, mesmo numa sociedade estritamente "tradicional", gera no indivíduo que pratica a ação, um nível qualquer de consciência do sentido do seu ato e a conseqüente apreensão cognitiva dele. Por isto, nenhuma relação social de poder é desprovida de razão e emoção, por um lado, ou de meios e fins por outro. Fato estabelecido porque toda organização tem implícita em suas expressões, uma informação (YUNES, 1995) e experiências práticas de finalidades técnicas (SANTOS, 2002). Nas sociedades cujas relações sociais repousam no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer ao mesmo grupo, as forças centrípetas das relações de poder são afetivamente esmaecidas. Onde prevalece a união pelo afeto, a imposição da vontade encontra resistência nas relações sociais, pois qualquer força coercitiva é insignificante e não possui nenhum fundamento de legitimidade.

Porém, para Weber, tanto quanto foi para Foucault depois, o poder é uma relação de forças em choque, ainda que o autor pulverize o poder entre diversas situações de dominação. Por exemplo, a pulverização que ele aplica ao poder, através das formas afetivas de dominação, leva-

o ao sentimento de solidariedade histórica existente nas sociedades "extra-economicamente-orientadas" (WEBER, 1994, p.33). Já Foucault choca as relações de poder com a própria existência do Estado.

A questão que está sendo colocada, contudo, refere-se à manifestação do poder nas sociedades as mais diversas e dos mais diversos modos, conscientemente sentido, independente de qualquer tipo de dominação política econômica central, ou da ostentação de um "grau superior" competitivo de complexidade socioeconômica. Poder esse, enfim, que emana de um corpo coletivo sem centro ou periferia, e cuja fragmentação é a sua própria negação. Ou seja, o poder é o Estado, mas o Estado não é ninguém em particular e, no entanto, é. O Estado é o que está fora, mas onde todos estão dentro.

Enfim, em Weber, o poder em sua essência também é amorfo, mas vai adquirindo características próprias conforme a vivificação das práticas sociais historicamente desenvolvidas e potencialmente latentes na formação sociocultural do grupo. Simultaneamente, a vivificação das práticas sociais ocorre no seu território de ação particular. Essas práticas, por se expressarem através de uma organização qualquer, transmitem uma informação inteligível. A sua rede de relações é própria dos indivíduos que compõem cada grupo humano, segundo suas experiências históricas e inteirações com a natureza local da sua territorialidade.

Para Weber (1994), ainda há relações de poder nas relações de dominação tradicional, cuja legitimidade repousa em ordens e poderes existentes desde sempre, ou tal como as pessoas pensam ter se constituído nas relações vivenciadas em determinado período e região. Porém, os membros, supostamente dominados, não são, necessariamente, nem servidores nem membros de uma associação. Eles podem ser

companheiros “tradicionais” sem deveres objetivos, nos quais as relações de poder se baseiam em conteúdos, que conferem certo livre arbítrio, mas cuja transgressão aos seus limites tradicionais colocaria em risco qualquer autoridade assumida.

Aquele que domina maiores conhecimentos sobre as tradições, quer materiais ou espirituais, possui também um prestígio maior dentro da comunidade. Ocupa uma posição de destaque que pode chegar à liderança. Os mais velhos possuem mais prestígio devido às experiências adquiridas. Mas a elevação do status, também, pode ser atingida através da habilidade e do talento em áreas de valoração reconhecida, tais como na caça, na guerra, no artesanato, na pajelança e etc. Isto pode conferir ao sujeito uma liderança carismática, que o coloca acima do naturalmente aceito. Neste caso, ele pode se colocar também acima da tradição, mas os seus poderes, segundo Weber, por serem sobrenaturais, só interfeririam no cotidiano em casos de infortúnios que abalem certas convicções tradicionais.

O reconhecimento dado ao líder carismático é, psicologicamente, uma entrega crente e inteiramente pessoal nascida do entusiasmo, da miséria ou da esperança. Esse era o status que os “profetas” Tupi-guaraní possuíam na época do contato, quando esse povo se encontrava em plena migração em busca “da terra prometida”, ou “sem estrangeiros”. Os jesuítas catalisaram esse movimento tentaram, eles mesmos, substituir esses “profetas”, na perspectiva de uma suposta diáspora religiosa.

Para Weber (1994, p.161), a capacidade de interferência dos líderes carismáticos sobre a comunidade só ocorreria em situações revolucionárias. Foi dentro desse mesmo viés, que mais tarde Foucault desenvolveria argumento semelhante através da idéia de formações sociais heterotópicas nas sociedades modernas. Mas na

Amazônia encontramos uma série de exemplos que indicam que a liderança carismática seria uma relação de poder muito comum e independente de situações sociais revolucionárias. Existe mais do que suficiente número de evidências para acreditarmos que o movimento migratório dos Tupi-guaraní, além de não ser de diáspora, não era nem de exceção, nem excepcional (CASTRO, 2002; PORRO, 1992).

Entretanto, surpreendentemente, há um dado mais profundo que retira desse costume qualquer particularidade especial. De fato, toda sociedade organizada possui um estado da situação que extrapola as suas manifestações quer pessoais ou coletivas. Segundo Badiou, esse estado é, antes de qualquer coisa, o múltiplo de todos os submúltiplos da sociedade. Nele, o poder pode se manifestar através das relações sociais, dos mais diversos modos, mas nenhum deles pode conter a situação coletiva em si mesmo. Badiou (1988, 2006) chega a essa conclusão através do estudo do político, segundo a teoria dos conjuntos, álgebra, topologia, teoria das categorias e lógica. Ele demonstra esta característica do Estado, matemática e filosoficamente.

Badiou mostra que o Estado só exerce sua dominação segundo uma lei que qualifica uma por uma todas as suas composições estruturais componentes, previamente conhecidas. Porém, antes disto, o Estado ao mesmo tempo em que está absolutamente ligado à representação histórico-social, também está separado dela.

Na verdade, o Estado é a garantia de que a sociedade é o resultado de todas as suas partes componentes, e não da consideração de indivíduos ou mesmo de organizações institucionais ou de classe (um múltiplo de múltiplos, de múltiplos). É a garantia de que o indivíduo não apenas pertence à sociedade, mas é aquele que está incluído nela. Maturana (2002, p.43) sintetiza esta idéia dizendo

“que se é indivíduo na medida em que se é social, e o social surge na medida em que seus componentes são indivíduos”. Portanto, o pior estado da situação é o da exclusão. A exclusão estatal implica na inexistência histórica daquele que não é socialmente reconhecido.

Para entendermos nosso ponto de referência, reconhecendo o biopoder, mas também a cultura e a história como tecelãs das redes de poderes, temos as lideranças carismáticas versus as lideranças tradicionais e o poder de diferenciação qualitativa como um conjunto de submúltiplos, os quais caracterizam os modos de ser dos poderes nas sociedades amazônicas. Isto é o que Maturana (2002) chama de circularidade de produção, onde o movimento é mantido, mas nem a forma e nem o sentido se mantêm. Com isso, corrijo Clastres (1974): as sociedades Tupi-guaranis não eram contra o Estado, elas eram contra governo.

Portanto, em sociedades em que seus múltiplos sociais encontram mecanismos de centrifugação para além do poder central, os movimentos para fora não geram um outro que se exclui ou que é excluído. Eles (os movimentos para fora) são não apenas os meios de controle do poder, como também os meios de expansão cultural e, fundamentalmente, os meios de formação de uma rede territorial onde nada se exclui e nem se reconhece a partir de um único centro de referência.

Se na Amazônia existiam sociedades com forte tendência centralizadora e dispersas em grandes territórios, por outro lado a ideologia dominante não casava com a idéia de centralização política comum ao tipo de Estado encontrado em outras partes do mundo. A ideologia dominante nas sociedades amazônicas carregava como um de seus traços característicos a resistência social à centralização política e o

bloqueio cultural à acumulação econômica (CASTRO, 2002).

Nas condições da busca de alimentos, fundada apenas na ocupação da terra, ou seja, em sociedades sem conexões territoriais extensas, as redes de poderes não ultrapassam a organização típica do biopoder, reino da necessidade. Entretanto, as redes de poderes mesmo em nível básico, podem se estender espacialmente, mantendo conexões para além de uma comunidade local, em cuja sociedade deve-se reconhecer determinado grau de produção planejada. Sua origem é a moradia comum que se subdivide com o aumento do número de indivíduos, ao fundarem novas comunidades domésticas separadas e estratégicas. A força de trabalho é mantida com a descentralização local sem divisão, com a conseqüência inevitável do nascimento de direitos particulares para as comunidades domésticas individuais.

Sabe-se que muitas etnias, ao longo de muitos séculos, mantiveram uma intensa movimentação regional na Amazônia e além dela. Conseqüentemente, penso que na Amazônia foi muito comum a interferência de forças conscientes que se contrapunham aos poderes tradicionais, mesmo àqueles alinhados a uma chefia hereditária. Os poderes tradicionais regionais – todavia fracos e controlados, durante séculos, por lideranças carismáticas mantenedoras de costumes migratórios relacionados à exploração dos recursos naturais e de organizações sociais centrífugas – só após o contato com o homem europeu, poderiam ter encontrado razões históricas e culturais para a valoração de hierarquias³ sedentárias e de migrações de sobrevivência. Fato estabelecido em virtude das perseguições dos conquistadores de além mar. Porém, no estado normal de existência das sociedades amazônicas, as ações de centrifugação do poder eram relações sociais comuns e não heterotópicas.

4 CONCLUSÃO

A ancestralidade da ação humana sobre a paisagem amazônica, mais a sua integração milenar com a biodiversidade dessa paisagem, deu às sociedades amazônicas a capacidade de exploração e manipulação diversificada dos recursos naturais. Além disso não ser uma mera prática horticultora, teria favorecido organizações sociopolíticas descentralizadas, inter-étnicas e nucleares, cujas relações sociais hierarquizadas possíveis seriam, todavia, insuficientes para sustentar uma ordem central legal que comprometesse a população com a manutenção do domínio territorial. Esses são os traços fundamentais que podem ser considerados em um processo histórico de longa duração, cujas primeiras manifestações surgiram em sociedades não agrícolas e nem tribais. As sociedades que participavam desse processo foram amalgamando coletivamente as suas singularidades culturais segundo as relações sociais e os eventos históricos compartilhados, que só foram interrompidos com a chegada do europeu e com a posterior ascensão da sociedade brasileira. Por conta disto tudo, porém, eles não poderiam ter perdido o que nunca tiveram: características de pequenos Estados hierarquicamente centralizados, aos moldes de *Leviatã*.

Na verdade, a integração do homem à Amazônia, com toda a sua diversidade ambiental, forçou uma inteiração igualmente diferenciada com os seus recursos naturais biodiversificados. O conhecimento sobre a manipulação ecossistêmica, assim, foi fruto de uma experiência, cujo resultado foi a produção de técnicas especializadas diversas e uma organização de poder, essencialmente, divergente. Isso permitiu que, mesmo em períodos de crises intensas, povos acostumados a uma vida relativamente sedentária em certas áreas fossem

capazes de se organizarem descontinuamente, para explorarem outras há muito tempo conhecidas. A organização política tinha um modo de equilíbrio que permitia a acomodação entre as forças centrípetas e as forças centrífugas da sociedade. Fato instituído pela necessidade de certo controle de território, exploração intensa de certos recursos e controle social de grandes populações versus o intercâmbio com outras sociedades possuidoras de recursos diferenciados; constante mobilização de comunidades; existência de descontinuidade social através de atitudes individuais e ausência de fronteiras políticas.

Neste texto tento chamar a atenção para o fato de que não existe um modo universal para a condição política humana, mas sim, uma variedade de modos regionais possíveis, segundo as características inerentes às relações de poder desenvolvidas durante condições históricas anteriores. A única expressão de poder universal é aquela relacionada ao biopoder. Entretanto, a história e a cultura podem atenuar e alterar bastante a sua importância dentro da ordem política coletiva dos homens em sociedade.

As sociedades amazônicas apresentam uma evolução geopolítica regional própria, na qual a centralização do poder e o monopólio das relações políticas eram superados por movimentos coletivos, divergentes e centrífugos. Esses movimentos eram frutos das condições de formação e desenvolvimento regional históricos das relações culturais dessas sociedades. Além disso, eles permitiam uma grande mobilização territorial da população, favoreciam intercâmbios inter-étnicos, a inexistência de fronteiras políticas, o controle não revolucionário da governança tradicional e o equilíbrio permanente do Estado da situação social.

Notas

1 Afirmação também apresentada por Roosevelt em diversas outras passagens (1992a e 1992b, 1993, 1994).

2 Os dados arqueológicos já foram publicados no livro "A Phýsis da Origem, o sentido da história na Amazônia" (MAGALHÃES, 2005).

3 O termo hierarquia neste texto está sendo empregado como qualquer corpo graduado e escalonado de pessoas e/ou relações, na medida em que refletem diferenças de poder, autoridade ou prestígio. A hierarquia é um tipo de ordem social na qual as relações humanas são determinadas pelo grau de autoridade exercida por um grupo sobre o outro. (HIERARQUIA. In: DICIONÁRIO de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986).

REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. **L'être et l'événement**. Paris: Editions du Seuil, 1988.
- _____. **Logiques des Mondes - L'être et l'événement, 2**. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- BLANTON, R. E. The Cultural Foundations of Inequality in Households. In: PRICE, D.; FEYNAMAN, G. M (Eds.). **Foundations of Social Inequality**. New York; London: Plenum Press, 1995. p. 105-127.
- BRAGA, S.; VLAC, V. Os usos políticos da tecnologia, o biopoder e a sociedade de controle: considerações preliminares. **Scripta Nova**: revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. 8, n. 170, ago. 2004. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-170-42.htm>>.
- CARNEIRO, R. L The chiefdom: precursor of the state. In: JONES, G.; KAUZ, R. (Org.). **The Transition to Statehood in the New World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 37-79.
- CASTRO, E.V. de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CLASTRES, P. **La Société Contre L'état**. Paris: Muiet, 1974.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2001. v.1.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HELLER, Hermann. **Teoria do Estado**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- HIERARQUIA. In: DICIONÁRIO de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: FGV, 1986.
- MAGALHÃES, Marcos P. **A Phýsis da Origem**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005.
- MATURANA, H. A Biologia do Conhecer: suas origens e implicações. In: MAGRO, C. et al. (Org.). **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- MEEK, Ronald L. **Social Science and the ignoble savage**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- MITHEN, S. **A Pré-História da mente**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- PATTERSON, T. C. A especialização do trabalho, a formação do Estado e a reorganização das relações de produção. In: FUNARI, P.P.A.; ORSER JR., C.E.; SCHIAVETTO, S.N. de O. (Orgs.). **Identidades, discurso e poder**: estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume, 2005.
- POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, para além do poder disciplinar e do Biopoder. **Lua nova**, São Paulo, n. 63, 2004. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:c>>. Acesso em:
- PORRO, A. **História indígena do alto e médio Amazonas**: séculos XVI e XVIII. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: EDUSP, 2002.

SCHANN, Denise P. A ceramista, seu pote e sua tanga: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara. **Revista de Arqueologia**, Belém, v. 16, p. 31-45, 2003.

SILVA, G. Couto e. **Geopolítica e poder**. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003.

SMITH, Adam. **An inquiry into the nature and causes of the wealth of Nations**. [1776]. Chicago: University of Chicago Press, 1976. v. 2.

SMITH, Nigel. Anthrosols and human carrying capacity in Amazonia. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 70, n. 4, p. 553-566, 1980.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília, DF: UNB, 1994. v. 1.

YUNES, Roseno A. **A organização da matéria**: acaso ou informação? Florianópolis: DAUFSC, 1995.