



# PALIMPSESTOS

REVISTA DE ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA

Número 0 - Año 1 - Abril de 2017

/

ISSN OnLine: 2545-7934



# PALIMPSESTOS

REVISTA DE ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA

Número 0 - Año 1 - Abril de 2017





ISSN ONLINE 2545-7934

ISSN PAPEL 2545-7926

## COORDINACIÓN

*Leonardo Faryluk*

## COLECTIVO EDITORIAL

*Cristian del Castillo Müller*

*Leonardo Faryluk*

*Juan Carlos Mejías*

*Camilo Araya Fuentes*

*Alma Lerma Guijarro*

*Diego Mellado*

## COLECTIVO ACADÉMICO

*Guilherme Falleiros*

*Camila Jácome*

## AUSPICIOS Y AMIGXS

*De la Roca al Metal* - <http://www.delarocaalmetal.com/>

*Anarchaeologie* - <http://anarchaeologie.de/>

*(A)narchaeology* - <http://www.anarchaeology.org/>

*Erosión: Revista de Pensamiento Anarquista* - <http://erosion.grupogomezrojas.org/>

*Pampa Negra: Boletín del Taller de Estudios Anarquistas en Antofagasta* -

<http://pampanegra.blogspot.com.ar/>

*Acracia: Periódico Anarquista de Valdivia* - <https://periodicoacracia.wordpress.com/>

*Federación Anarquista Local de Valdivia* - <http://federacionlocalvaldivia.org/>

*ContraHistoria* - <http://revistacontrahistoria.blogspot.com.ar/>

**PALIMPSESTOS: REVISTA DE ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA** es una publicación digital independiente, orientada a la socialización de trabajos de investigación, estudios de casos, reflexiones teóricas, aportes metodológicos y experiencias prácticas desde una perspectiva anarquista amplia; que acepta contribuciones vinculadas a la arqueología, antropología, bioantropología y gestión de referentes culturales.

Como propuesta libertaria, esta revista intenta borrar fronteras y distancias, esperando contribuciones de autores de todos los rincones del globo. Por cuestiones técnicas y limitaciones idiomáticas, se sugiere que los trabajos estén redactados en inglés, portugués o español. Serán publicados en idioma original y sus correspondientes traducciones al último mencionado. Aquellos textos escritos en cualquier otro idioma, podrán ser incluidos si el/la autor/a se encuentra en posibilidades de aportar la traducción correspondiente.

La convocatoria es permanente, los trabajos pueden enviarse durante todo el año. Sin embargo, periódicamente los/las editores decidirán una fecha de cierre para la selección de cada número. Los trabajos recibidos a partir de la misma quedan automáticamente en consideración para el número siguiente.

Diseño de Tapa:

*Leonardo Faryluk*

*Fotografía de zendritic – “Berlin Brick” (<https://www.flickr.com/photos/zendritic/7608692260/>)*

Logos:

*Diego Mellado*

*“Homenaje a un sencillo elemento de la naturaleza, que ha marchado junto a los flujos humanos del Planeta Tierra: la piedra. Diario del pasado, herramienta primordial, retrato de nuestra antigüedad ¿Qué historias narran las voces de las rocas? ¿Cuál es el lenguaje de sus huellas?” – Ilustración en acuarela con agua de nieve andina.*

Diseño y Montaje:

*Colectivo Editorial de Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*

Traducciones:

*Leonardo Faryluk*

Contacto:

*[palimpsesto.anarquista@gmail.com](mailto:palimpsesto.anarquista@gmail.com)*

Sitio Web:

*[www.palimpsestoanarqui.wix.com/palimpsestos](http://www.palimpsestoanarqui.wix.com/palimpsestos)*

*San Fernando del Valle de Catamarca – Catamarca – Argentina*

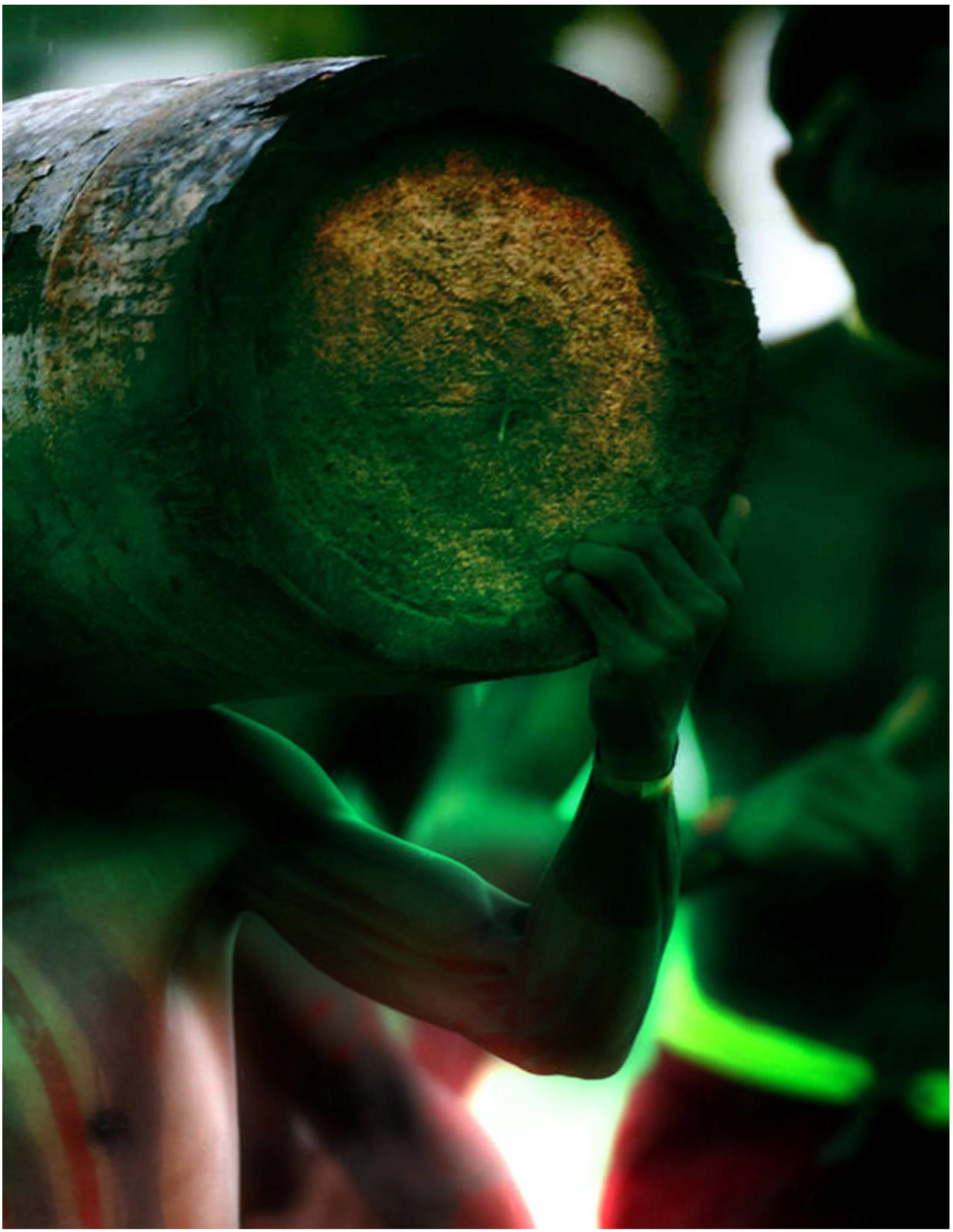


*Esta obra is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License. Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines comerciales. Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista es una publicación amplia, tanto en su concepción disciplinar, sus inquietudes socioculturales, como en el criterio aplicado en la selección de los materiales. Por ello, no necesariamente comparte las opiniones vertidas por lxs autores.*

## CONTENIDO

Editorial: Orígenes ( <i>Faryluk, L.</i> ) .....	7
La Metáfora del Progreso ( <i>Araneda Hinrichs, N.; Becerra Parra, R. y J. Benöhr Riveros</i> ) .....	11
Foundations of an Anarchist Archaeology: A Community Manifesto ( <i>The Black Trowel Collective</i> ) .....	21
Bases para una Arqueología Anarquista: Un Manifiesto Comunitario ( <i>Colectivo Cucharín Negro</i> ) .....	31
Sophisticated Rebels: Meaning Maps and Settlement Structure as Evidence for a Social Movement in the Gallina Region of the U.S. Southwest ( <i>Borck, L.</i> ) .....	39
Rebeldes Sofisticados: Mapas y Estructuras de Asentamientos como Evidencia de Movimientos Sociales en la Región Gallina del Sudoeste de Estados Unidos ( <i>Borck, L.</i> ) .....	75
Abusos, Tributos y Rebeldías: El despojo colonial en el Corregimiento de Atacama, Siglos XVI-XVIII ( <i>Del Castillo Müller, C.</i> ) .....	111
El Origen del Estado y la Desigualdad Social: La Revolución Neolítica ( <i>Cruz, R.</i> ) .....	145
Notas para una Crítica Anarco-Indígena a o Individuo ( <i>Falleiros, G.</i> ) .....	189
Notas para una Crítica Anarco-Indígena al Individuo ( <i>Falleiros, G.</i> ) .....	209
Paisaje y Materialidad en Tucumayo: Aproximaciones desde la Arqueología Anarquista a una Comunidad Arqueológica de Mutquín, Catamarca – Argentina ( <i>Faryluk, L.</i> ) .....	227
The Bully's Pulpit: On the Elementary Structure of Domination ( <i>Graeber, D.</i> ) .....	251
El Púlpito del Matón: Sobre la Estructura Elemental de la Dominación ( <i>Graeber, D.</i> ) .....	263
Porque discutir Feminismo na Arqueologia? ( <i>Intro: Jácome, C.</i> ) .....	275
¿Por qué discutir sobre Feminismo en la Arqueología? ( <i>Intro: Jácome, C.</i> ) .....	283
Arqueología Anarquista: Conceptos Básicos ( <i>Lerma Guijarro, A.</i> ) .....	289
Documento Histórico: “Los Tehuelches: Sus hábitos, costumbres, creencias y tradiciones” por Solano Palacio ( <i>Intro: Mellado, D.</i> ) .....	311
Arqueología, Ciencia y Acción Práctica: Una Perspectiva Libertaria ( <i>Morgado, A.; Abalos, H.; Berdejo, A.; García-González, D.; García-Franco, A.; Jiménez-Cobos, F. y A. Rodríguez-Sobrino</i> ) .....	319
Hacendados, Científicos y sus Trofeos de Guerra ( <i>Valko, M.</i> ) .....	357







# NOTAS PARA UMA CRÍTICA ANARCO-INDÍGENA DO INDIVÍDUO

Guilherme Falleiros  
<https://usp-br.academia.edu/GuilhermeFalleiros>

## Resumem

*Neste texto faço apontamentos para uma crítica da concepção de indivíduo e identidade a partir de um diálogo entre teorias e práticas anarquistas, ameríndias e algumas reflexões apresentadas em minha tese etnográfica sobre os A'uwẽ-Xavante – povo de língua do tronco Jê que habita a região conhecida como Brasil Central. O diálogo foi iniciado em trabalhos anteriores a respeito do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” de Claude Lévi-Strauss “feito política”, como dizem Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, comparando práticas, histórias e filosofias ameríndias à dialética de Pierre Joseph-Proudhon e seu confederalismo anarquista. Tinha um foco maior naquilo que os anarquistas, assim como uma velha guarda da etnologia ameríndia, chamam de “organização social”. Agora retorna para o tema da pessoa, colocando em questão filosofias europeias e ameríndias que tem em comum uma recusa ao Estado e uma reflexão grave e aguda sobre a natureza humana, buscando expandir os limites da crítica à unidade. Apresento algumas das diferenças entre essas filosofias, considerando que as proposições ameríndias podem levar o anarquismo mais além. Encontram-se aí ressalvas à busca da unidade pelo desejo próprio do indivíduo por si mesmo, tornar-se senhor de si, como um desejo de poder.*

### **A ilusão de identidade, do ideal à realidade**

Num estudo dos estudos antropológicos sobre pessoa e indivíduo, Márcio Goldman (1996) faz notar que a noção de indivíduo, muito mais do que significar um ser indiviso em si mesmo – o que não chega a ser verdade dadas as distinções entre corpo, alma, mente etc. que apresentam um ser dividido cuja síntese é um problema – corresponde não só a uma ideia de pessoa, mas sobretudo a uma ideia de sociedade, sendo tributária de concepções de contrato e de Estado-Nação.

*“Talvez seja preciso radicalizar essa posição, admitindo que é o próprio par indivíduo/sociedade que consiste em uma especificidade do imaginário ocidental, ou, ao menos, de certas culturas particulares. Mais precisamente, talvez fosse preciso sustentar que a sociedade ocidental tem se dedicado há muito tempo a produzir este par enquanto realidade. Não se trata de ideologia, portanto, mas de um conjunto de práticas bem datadas que seria preciso tentar reconstituir ” (Goldman 1996:101)*

Não pretendo aqui fazer uma revisão acadêmica dos estudos sobre pessoa, mas cabe notar o quanto a concepção de indivíduo é chamada pelo anarquismo, como no federalismo “contratual” de Proudhon, tanto quanto por seu inimigo, o Estado, quando se trata de considerar a participação no coletivo, diante do qual o dilema da individualidade é aparentemente superado, ou deixado de lado, e cada pessoa deve ser considerada como uma unidade. Daí o desejo de unidade surge como risco de constituição de uma hierarquia interna ao próprio “indivíduo” ao se tornar senhor de si. Uma internalização da dominação “social” que, se não for criticada, terá mais poder de reproduzir as mesmas relações sociais que pretende negar.

\*

Quando uma pessoa anarquista, membro de um coletivo político, fala ou faz alguma coisa, ela está agindo como indivíduo, de forma independente e auto-determinada, ou como membro do coletivo, porta-voz de um consenso autogerido conforme princípios conscientes e coletivamente definidos? Minha trajetória pelo campo político no qual esta pergunta se envolve passa especialmente pelo anarquismo autonomista na região do ABC paulista brasileiro (terra de origem de Lula como fenômeno político). Nela entrei em contato com o anarquismo e o autonomismo paulistas, brasileiros, latino-americanos e internacionais – e mesmo com movimentos de esquerda tanto no ABC quanto na Universidade de São Paulo. Nesse trajeto deparei-me algumas vezes com esta questão – agir e falar como indivíduo ou

como coletivo? – colocada pelas pessoas minhas companheiras, na maioria das vezes de acordo com a lógica da exclusão: ou isso, ou aquilo.

Quando não se trata de algo consensual, é o indivíduo que se manifesta e não o coletivo? Alguns dos rachas em grupos anarquistas dos quais tive notícia (não me refiro a divergências ocorridas há pouco tempo no coletivo do qual faço parte, aparentemente motivadas por questões de participação e decisão) envolveram diferenças de opiniões manifestas em nome do coletivo pelo indivíduo ou se o indivíduo, ao manifestar publicamente uma opinião diversa da do coletivo, colocava seu pertencimento em dúvida. O dissenso, assim, aparece muito mais como problema a ser resolvido do que como manifestação de liberdade na organização anarquista. Pierre Joseph-Proudhon (2001 [1863]) formulou teoria baseada no dualismo oposicional insuperável entre Autoridade e Liberdade, propondo um federalismo de poderes pulverizados no qual a força da Liberdade fosse maior que a da Autoridade. Então, chamando Proudhon para pensar nessa questão, seria a aversão organizacional ao dissenso uma forma pouco anarquista de limitar a Liberdade pela Autoridade?

Para mim essa recusa do dissenso se parece com o excesso de autoridade coletiva que, em suas classificações formais do governo, esse primeiro autor anarquista chamou de “Comunismo”: “governo de cada um por todos”. É certo que no sistema classificatório didaticamente apresentado em *Do Princípio Federativo*, Proudhon se apega à categoria de indivíduo, que é o fundamento de sua “forma de governo” anárquica (“governo de cada um por cada um” em regime de liberdade). Usando categorias (conceitos racionais, ideais), propõe um ponto de partida analítico. Mas esta analítica será remexida pelo jogo dialético e histórico ao longo de sua reflexão. Pois sua dialética põe em questão a própria síntese, considerando séries de oposições sem solução de continuidade. Formulada em *Da Criação da Ordem na Humanidade*, a dialética serial considera que, apesar da suposição teórica de categorias ideais, nenhuma série real está isenta de perturbações. De modo que a própria noção de indivíduo se perturba:

*“Que mais eu diria? Nossa própria vida está submetida à série; e a continuidade da consciência, a permanência do sentido íntimo, a incansável vigília do eu são somente ilusões. Acreditamos viver uma vida indefectível e não-interrompida, ao menos neste curto intervalo de tempo que nos é permitido; pobres mortais! Cada instante de nossa vida só se liga ao que lhe precede como as vibrações da lira se ligam umas às outras: a força vital que nos anima é contada, pesada, medida, seriada; se ela fosse contínua seria indivisível, e nós seríamos imortais” (Proudhon 1986:44).*

De modo que, se no anarquismo o indivíduo não deve ser determinado pela autoridade coletiva, tampouco poderia, conforme Proudhon, ser determinado por si mesmo. Assim, se o

próprio indivíduo é dividido, descontínuo, como conseguiria estar em continuidade com um (e apenas um) coletivo? Como poderia separar em suas ações, palavras e mesmo pensamentos aquilo que lhe é próprio do que lhe é alheio, ou que é pessoal do que é coletivo, de modo a diferir o que está totalmente em seu nome do que está em nome do coletivo? Não estaria, pelo menos, em nome dos dois?

Claude Lefort, em sua leitura do “Discurso da Servidão Voluntária ou Contra o Um” de Étienne de La Boétie, aponta para a ilusão consentida ao se tomar o “nome” do Um (que é “outro”) como “corpo sem igual” “inteiramente referido a si mesmo”. O nome do Um é “a sociedade que se encarna fantasticamente: entendamos, literalmente, que ela toma corpo como o Um, que o plural, denegando-se, precipita-se no Um” (Lefort 2008 [1982]:141). Do outro lado do atlântico, em terras guaranis, estranhamente, o contra-Um se manifesta de outra forma: a unidade faz parte da natureza malévola e imperfeita das coisas, não de seu ideal. Pois o real já é uma ilusão criada pelos “deuses” para se divertirem, como diria o Tupã guarani de quem Pierre Clastres ouvira falar em “Do Um Sem o Múltiplo”:

*“Um é toda coisa corruptível, O modo de existência do Um é o transitório, o passageiro, o efêmero. Aquilo que nasce, cresce e se desenvolve somente para perecer, isso será dito Um. [...] de toda coisa em movimento sobre uma trajetória, de toda coisa mortal, dir-se-á – o pensamento guarani diz – que ela é uma. O Um: ancoragem da morte. A morte: destino daquilo que é um. Por que são mortais as coisas que compõem o mundo imperfeito? Porque são finitas, porque são incompletas. [...] pois dizer que  $A = A$ , que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que  $A$  não é não- $A$ , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. [...] [N]ão é senão a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto e ao mesmo tempo aquilo, que os Guarani são homens [sic], e ao mesmo tempo deuses. [...] [A Terra sem Mal] não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos” (Clastres 2003 [1979]: 190-191).*

A crítica guarani à identidade não renega a imortalidade, pelo contrário, apresenta o caminho para atingi-la. Existe na filosofia indígena etnografada por Clastres uma concepção do contra-Um mais extrema que a de Proudhon ou Lefort: não somente as ideias, mas também as coisas são unidades ilusórias<sup>1</sup>, produto de uma ação cósmica (para além da política, o que se

---

<sup>1</sup> Diferentemente de Lefort, Clastres também vê essa crítica da realidade – muito mais do que das palavras – no “Discurso da Servidão Voluntária”. Segundo a “lógica dos contrários”, se La Boétie se espanta com a realidade da servidão (como é possível tantos obedecerem a tão poucos, por que a maioria não se revolta) é porque, “ao recusar a evidência natural” descobre que “a sociedade na qual o povo quer servir o tirano é histórica” mas “não

costuma chamar de cosmopolítica) cujo poder pode ser, de algum modo, redistribuído pela recusa do princípio de identidade. Uma recusa que, longe de ser pura desfragmentação, esbarra na dualidade característica do que é isto e ao mesmo tempo aquilo.

Propus em outros trabalhos, que formam camadas de uma pesquisa em andamento (Falleiros 2014, 2015; Falleiros & Faryluk 2016), radicalizar a crítica à unidade presente na dialética serial de Proudhon a partir de seu diálogo com filosofias e práticas ameríndias que não tratam de “mundos do isso ou aquilo, mas mundos do isso e aquilo” (Perrone-Moisés 2006:8). Nestas pesquisas procuro amolecer a realidade das categorias idealizadas por Proudhon, ele mesmo já indicando que na prática a teoria é outra, o que deve ser levado em conta inclusive para as organizações anarquistas. No presente trabalho reduzo o foco do jogo de perspectivas proposto pela dialética anarco-indígena (Falleiros, no prelo) para a questão da pessoa, a fim de apontar para maneiras menos ilusórias – e um pouco mais ameríndias – de lidar com a “nossa própria vida”.

### **Implicações do diálogo e da pesquisa participante sobre o princípio de identidade**

É preciso dizer que minha trajetória nesta série pessoal e coletiva do questionamento do indivíduo também passa pela convivência, como etnólogo, com o povo indígena A'uwẽ-Xavante.

Sobre a concepção de pessoa deste povo, Estêvão Fernandes notou suas nuances na possibilidade de alguém (como eu) ser “branco” ou “índio”: o silogismo simples (se  $A=B$  e  $B=C$ , então  $A=C$ ) não se aplica aí. Conforme cada perspectiva, uma parte de A pode ou não ser de B, e uma parte de B pode ou não ser de C (Fernandes 2010: 238). Uma mudança de perspectivas que pude perceber que não é imediata, pois depende de um longo processo, uma trabalhosa convivência.

Nesta convivência aprendi um pouco a ser gente – “gente mesmo”, *a'uwẽ uptabi*, como se chamam os A'uwẽ-Xavante –, a ser um pouco “nativo” e um pouco antropólogo, o que é uma característica não só da forma como esses ameríndios lidam com a alteridade quanto do

---

é eterna” (2004 [1980]: 156) – assim como para os Guarani a unidade não é eterna. Está certo que os escritos de Clastres não são uma unidade totalmente coerente, por vezes apresentam concepções contraditórias como se sua dialética não coubesse em palavras: neste mesmo texto em que afirma que La Boétie recusa a evidência natural, Clastres diz que para tal filósofo a liberdade é a própria natureza humana, anterior ao “mau encontro” da História que realiza o desejo de submissão desnaturado do “homem”. Outras vezes, critica a unidade mas elogia a condição “una” da sociedade indivisa. Enfim, tal só seria uma falha do caráter de suas teorias se acreditássemos na ilusão da unidade individual do pensamento do autor.

trabalho antropológico, potencializando sua ação política (Falleiros 2013).

Se o pesquisador é também um mediador entre esses mundos, o do antropólogo (e do anarquista) e o indígena, o das experiências e o das teorias etc., podem lhe ser úteis ferramentas dialógicas como sugeridas por Clastres (1968), uma “aliança entre linguagens estranhas”. Um diálogo contra a ilusão presente na linguagem e nos conceitos da escrita etnográfica “como se o nome produzido tivesse o poderio de bastar-se, de ser um puro dito, um puro ouvido, ou que ressoasse uma só voz” (Lefort 2008 [1982]: 145). Este diálogo que considero parte da pesquisa assemelha-se ao que Lefort chamou de “a divisão do um e do outro”, “passagem do um no outro, a troca de falas, a dissociação infinitamente adiada do falar e do ouvir, a diferença das vozes”. Que é também, especialmente para os A’uwẽ-Xavante, um diálogo que afeta o corpo. Neste sentido, relacionei-me não só em palavras, mas em corpo presente com os A’uwẽ-Xavante, e fui não apenas nomeado em sua língua como passei por diversas outras transformações que me faziam mais gente para esta gente, passando inclusive por experiências oníricas (Falleiros 2012).

Mas no debate com os A’uwẽ-Xavante sobre as palavras, estamos eu e eles em posições duplamente desiguais. Se por um lado o poder da escrita está neste exato momento comigo, reformulando o mundo por meio desta linearidade, isso só se garante pelo poder que me concederam através da pesquisa participante e do convívio, ainda que relativamente pequeno, com o que fazem e dizem. Há uma necessidade de segui-los: para os A’uwẽ-Xavante sou, como grande parte dos não-indígenas (*waradzu*) que convivem mais intimamente com sua gente, uma espécie de *cativo adotivo*, um *danhimidzama* ou “seguidor”, palavra usada também para animais domésticos. Assim minhas palavras dependem das deles, fica invertido o “direito senhorial de dar nomes” típico da escrita, “poder dos senhores” que Friedrich Nietzsche via como a “origem da linguagem” e do Estado, “fatalidade” e “terrível tirania” imposta pela violência de “uma raça de conquistadores” (Nietzsche 1998 [1887]: 19-74). Já que de algum modo sou herdeiro da raça que há pouco mais de quinhentos anos viola os tabus do Novo Mundo e contra a qual os A’uwẽ-Xavante se debatem há séculos, fico honrado pela generosa chance de remissão.

### **Entrega de si**

As implicações políticas do problema da corporalidade e da personitude ameríndias, fundamental para a antropologia (Mauss 2003 [1950]) e para a etnologia brasileira (Da Matta, Seeger e Viveiros de Castro 1979), foram até certo ponto antecipadas por Clastres em seu artigo sobre os ritos de passagem (Clastres 2003 [1974]), reaparecendo em desenvolvimentos

teóricos mais recentes (confira Sztutman 2006). O trabalho de campo etnográfico, como o que fiz, é um rito de passagem desta natureza (Wagner 1981, Chernela & Leed 1996), especialmente entre os A'uwẽ-Xavante, que demandam intensa participação corporal não só em seus ritos cerimoniais mas também – como diversos outros ameríndios para os quais a “construção da pessoa” (como diziam Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro) é questão fundamental – em sua convivência diária, alimentação conjunta, banhos coletivos, luto, aprendizado técnico e lingüístico. Tornar-se gente é um processo permanente, envolve uma capacidade de entrega pessoal ao coletivo que deve ser voluntária, dá prestígio, mas não poder de demandar algo em troca, tampouco de determinar a ação coletiva – como se a Autoridade aumentasse somente com perda da própria Liberdade. Assim a pessoa em posição de autoridade não tem liberdade de agir sobre as outras a não ser como ação das outras sobre si mesma.

Aí a servidão voluntária aparece em posição reversa à observada por La Boétie: quem serve não é o súdito, mas a pessoa destacada, prestigiosa, magnificada. O que não necessariamente cabe à minoria. Para os A'uwẽ-Xavante, assim como outros povos ameríndios, existem lideranças demais, “donos demais” (Fausto 2008), uma variedade de encargos rituais e personificações de antepassados e não-humanos, caminhos diversificados para o além. Bill Angelbeck identificou, de um ponto de vista anarquista, algo que remete a isso junto aos Salish da costa noroeste norte-americana, famosos na literatura antropológica desde os estudos de Franz Boas e as análises de Marcel Mauss sobre a dádiva e o *potlatch*. A partir de Wayne Suttles (1987b [1958]), considera-os como uma organização “não-piramidal”, uma “pêra invertida” com mais elites do que plebeus (Angelbeck 2015 [2009]:93)<sup>2</sup>. No caso a'uwẽ-xavante há “donos demais” para quem a autoridade aumenta com perda voluntária de liberdade – ao contrário de uma maioria que perde liberdade ao perder a autoridade, como é na sociedade de classes *waradzu*. Isso ocorre não só graças aos esforços necessários para se magnificar (“é muito sofrimento”, “o modo de vida da gente é cansativo”, dizem os A'uwẽ-Xavante) mas também devido à obrigação de generosidade por parte de quem tem mais, uma dilapidação dadivosa, pois esses “donos” a'uwẽ-xavante, chamados de *datede'wa*, são de fato donatários, pessoas que cuidam para as outras, sua posse é uma dádiva a serviço de diversas alianças (Falleiros 2005, 2010a).

Daí que qualquer semelhança entre a vida a'uwẽ-xavante e a vida aristocrática e senhorial, como a apresentada na *Genealogia da Moral* por Nietzsche, é aparente. É verdade que se pode ver nos A'uwẽ-xavante (ao menos até antes dos perigos da diabete terem começado a

---

<sup>2</sup> Agradeço a Leonardo Faryluk, tradutor do texto de Angelbeck para o espanhol, pela lembrança, em comunicação pessoal, desta fórmula próxima à inversão hierárquica.

se abater sobre eles na última década, fruto de seu prolongado encontro com os *waradzu*) o que Nietzsche via na origem dos senhores, a “constituição física poderosa, saúde florescente [...], juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (Nietzsche 1998 [1887]: 25). Todavia, os A’uwẽ-Xavante parecem ter conseguido resguardar algo que a classe senhorial perdeu no advento do Estado: uma recusa de si, como se verá adiante em sua alma.

De volta ao corpo, ele “mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito” nele, como nos diz Clastres (2003 [1974]: 198). Nesse sentido é feita a marca corporal da “lei” através do que este autor chama de “tortura” nos ritos de passagem que ferem o corpo, o que demanda ousada e silenciosa entrega voluntária dos iniciandos à uma sanção coletiva que não é meramente exterior, pois “faz-se substância” inscrita no corpo pessoal. Aí o tema da servidão voluntária aparece quase insuspeitadamente, sem referência a La Boétie. Clastres considera que a memória “da dor” pela marca faz uma conjunção tal que torna indistintos “indivíduo” e “sociedade”: a “lei orgânica” é o saber de si da “sociedade” no corpo de cada “indivíduo”, lugar de sua presença e sua “imanência” (Clastres 2004 [1980]: 116-117). Contada, pesada, medida, seriada, ela fraciona o corpo. Por outro lado, contra Clastres, não se deve incorrer na ilusão de identidade entre pessoa e coletivo, ou entre indivíduo e sociedade, através da marca: nesta análise o autor parece ignorar que as marcas indígenas também diferem pessoas. A diferenciação já começa pelo gênero: entre os A’uwẽ-Xavante só os homens passam pelo ritual de furação de orelha que lhes permite deixar de ser sexualmente castos (as mulheres não têm essa mesma obrigação) e brincos diferentes serão usados com diferentes finalidades sexuais, procriativas, oníricas e xamânicas, cilindros que vão engrossando conforme a idade. Alguns homens tem a orelha furada antecipadamente, devendo ainda assim manter-se em castidade, são os *Aihö’ubuni*, ou “veados virgens”; outros tem a orelha furada numa largura semelhante à dos velhos, os *Pahöri’wa*, porque carregam em dupla este título que é nome e incorporação de um velho antepassado. Os donatários de encargos especiais devem sofrer mais, afirmam os A’uwẽ-Xavante. Há também as marcas de tinta na face que sinalizam o sistema de metades com uma terceira incluída (diferenciando os “três” elementos que compõem suas “metades” exogâmicas dos quais uma pessoa faz parte) durante o ritual de luta e agressão corporal dos adolescentes com raízes de *Oi’ó*. E tantas outras marcas cujos indícios ainda não me permitem generalizações, mas que são particulares a determinadas pessoas (inclusive mulheres), cada marca com seus “donos”. E outras marcas que cabem a qualquer pessoa (senão toda) mas que variam conforme a pessoa, como o calombo que alguns a’uwẽ-xavantes tem entre o pescoço e o ombro do lado esquerdo, outros do direito e outros dos dois lados, resultado do peso de muitas corridas de tora nas costas. Ou mesmo características à cada cura e fortalecimento da pele e do corpo almejadas pelos “riscados”, os arranhões paralelos nos músculos e membros doloridos para

“tirar o sangue ruim”.

Também é importante o silêncio que marca o momento da furação de orelha, o jovem iniciado não deve expressar verbalmente a dor – ainda que alguns digam depois que não doeu porque o corpo estava anestesiado devido às horas que passara mergulhado em água fria desde a noite anterior. Este silêncio pode ser interpretado como abdicação do poder imediato da palavra dos mitológicos adolescentes não-iniciados, demiurgos chamados de *Parinai'a*. São um par de amigos formalizados que escolhia, um perguntando ao outro, em que bicho se transformariam, ao mesmo tempo que manifestavam pela primeira vez o nome pelo qual tal animal é conhecido pela humanidade: “vamos virar a onça, meu outro?”, “sim, vamos” e assim viravam onça, o que assustou as gerações mais velhas que, por conta disso, os atiraram na fogueira para matá-los, da feita que desapareceram (morreram?). Alguns A'uwẽ-Xavante dizem que neste momento surgiram os grupos de idade, corporações corporais marcadas pela furação de orelha (Falleiros 2010b, 2012). O acesso a esse poder transformacional passa a vir, então, com o aprendizado de toda uma vida, coisa que os dois *Parinai'a* não fizeram. De modo que a entrega de si envolve uma aquisição dos meios de acesso ao poder, a distribuição do poder, evitar seu abuso.

Nos ritos de passagem ameríndios e suas marcas corporais, Clastres reconhece uma “repressão” do “mau desejo”, bipartido entre o “desejo de poder” e o “desejo de submissão” (2008 [1982]:117-118). Desejo de mandar e obedecer, talvez presente na relação entre os *Parinai'a*, pois na maioria das narrativas é o tempo todo um deles que dá a ideia e o outro que sempre concorda. No caso da furação de orelha a'uwẽ-xavante, ao abdicarem do desejo de poder, adquirem o poder do desejo: pelo furo na orelha obtém o controle sobre a própria sexualidade e sobre a força vital através de madeiras mágicas. Mas para isto é preciso saber ouvir: a marca não é uma lei, está aquém e além de interpretações, do que é e não é palavra, possibilita opções, possibilita ouvir várias palavras, mesmo não-humanas, mesmo não-palavras: os cantos aprendidos em sonhos tem e “não tem palavras” (*babadi damreme*).

Tampouco a marca é igualitária como supunha Clastres: a pessoa magnificada é a mais marcada (Sztutman 2006) – se ela morrer marcando-se, tanto melhor. Aliás, a falta de marcas no corpo *waradzu* faz dele uma pessoa muito mais incompleta.

Enfim, o próprio corpo pessoal a'uwẽ-xavante não pode ser unificado através da marca. Assim remeto-me a críticas semelhantes feitas a Clastres presentes na hipótese do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política” (Perrone-Moisés & Sztutman 2009), que radicalizam os aspectos dialéticos da obra de Clastres entre o contra-Estado e o quase-Estado, reflexões que pus em diálogo com o anarquismo. Aracy Lopes da Silva, em etnografia sobre os A'uwẽ-Xavante, já tinha feito crítica dualista semelhante a esse autor, ao abordar a relação entre

pessoa e alteridade a'uwẽ-xavante. Pois em sua etnografia encontrou diferentes maneiras de deixar-se ou não contagiar, de capturar o que é estranho e estrangeiro, o que não é o mesmo, ou de tornar outro o que é semelhante, ainda que não fizesse uma crítica literal à "identidade":

*"A pessoa, assim, parece completar-se, ao cabo de um longo processo de elaboração pelo qual a sociedade como um todo é responsável, ao vivenciar passagens fundamentais entre domínios estanques (opostos) [...]: a pessoa "costura" a sociedade, alinha suas partes, incorpora, igualando em si, conceitos únicos expressos, cada um, por um desses "pedaços" de que a sociedade se compõe. Assim, o "outro" por excelência não é só o amigo formal [...] mas também o nominador, o membro da categoria ou da classe de idade da metade oposta, o afim que se evita. O "outro" evita-se, mantêm-se à distância, controlando-se lhe os contatos, formalizando-os, regrando-os com precisão; mas o outro também se incorpora, igualando-se a ele num sistema de posições cerimoniais, tornando-se o próprio "outro" ao usar seu nome [...]. Para com o "outro", portanto, duas atitudes, expressão de dois caminhos conceituais para a sua apreensão, para a sua captura: a evitação, a distância, a separação ostensiva, declarada, para a qual se mantém a sociedade atenta e consciente da diferença [...] ou, por outro lado, a negação da diferença e a incorporação do "eu" ao "outro". [...] [S]ão os companheiros-irmãos, [...] "outros-iguais", [...] maridos e esposas que se acabam por incorporar um ao outro [...]; "outros protetores": os tios maternos, as tias paternas, os patrocinadores das iniciações, os pais adotivos, cerimoniais, substitutos; os avós [...]. [J]ogo equilibrado entre opostos: a distância/evitação/alteridade, de um lado, e a solidariedade [...] que eu vincularia estreitamente à identidade" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 246-247, 250).*

Lopes da Silva situa sua etnografia “[e]ntre duas posições”, “dois níveis diversos de discurso que refletem ênfases diversas em níveis distintos da realidade”, um o da coesão e da similitude – que a autora exemplifica pela tese de Gross (1979) sobre organização social no Brasil Central –, outro o da fragmentação e da diferença – que remete à tese de Clastres sobre a positividade da guerra exposta na “Arqueologia da Violência” (2004 [1980]), de modo que o pensamento dual deste autor cabe tanto na unidade quanto no seu contrário. São dois aspectos do que foi tratado por ela a partir da “noção de pessoa” e das “relações sociais inter-pessoais” a'uwẽ-xavantes, mostrando não só a importância da “indivisão interna” e da “oposição externa”, salientadas por Clastres, mas também da “divisão interna e o estabelecimento ritualizado e consciente de laços de alteridade [...] que garantem, justamente, a unidade da sociedade Jê” (Lopes da Silva 1986 [1980]: 258-263) – tanto quanto sua dualidade, eu diria.

### A própria pessoa é outra

As palavras básicas a'uwẽ-xavantes para se tratar da pessoa são *dahöiba* e *dahöiba uptabi*. *Dahöiba* significa “pessoa”, “corpo” e “vida”, e *dahöiba uptabi* é “corpo mesmo”, o que também é traduzido como “alma” ou “espírito” (confira Lachnitt 2003 e 2004a), de modo que o espírito ou alma seja uma ênfase (*uptabi*: “mesmo”, “propriamente dito”) do corpo. Etimologicamente, a palavra *dahöiba* pode querer dizer “parte de” ou “tendência à” “pele”, “casca”, superfície (confira Falleiros 2012: 95-96, 105 passim). Há ainda um contágio entre alma e corpo, dizem que “a alma vem da alimentação”, “o que acontece com um também acontece com o outro”. Mas a alma também é enviada pela entidade vital *Danhimite* (entidade que os ritos a'uwẽ-xavante personificam com a face dividida ao meio, de um lado vermelha, do outro preta), alma oriunda de algum antepassado daquela mesma pessoa. Assim a alma se faz pelo alimento corpóreo (e comer junto é uma forma de tornar-se parente) mas também pelo parentesco espiritual, é uma coisa e é outra.

Parafraseando Mauss, a “alma” a'uwẽ-xavante, como a de outros povos, é “móvel e desligada do corpo”, “princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo”. Em relação ao corpo, poderia ser chamada de “seu duplo, isto é, não [...] uma porção anônima de sua pessoa, mas sua pessoa ela própria”: “seu duplo não é um puro espírito” (Mauss 2003:71) – nem um ideal a ser alcançado como uma unidade abstrata. A alma é ao mesmo tempo duplicidade e continuidade, *a própria pessoa e o devir outra*. Só se realiza plenamente como ênfase do corpo em sua viagem para fora dele, característica do sonho a'uwẽ-xavante, no qual acontecem encontros com o além. É através dos sonhos que capturam cantos e nomes destas entidades – tanto de antepassados quanto de estrangeiros e animais, que cantam e lhes dizem seus nomes, que serão dados para outras pessoas e às vezes usados pela própria.

De modo que os A'uwẽ-Xavante parecem apresentar uma solução – ou melhor, uma fuga – daquela interiorização dos impulsos de ação livre acusada por Nietzsche a respeito da alma:

*“Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade [...] fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo”* (Nietzsche 1998 [1887]:73 – grifos do original retirados).

Esta interiorização ele chamou de “má consciência”, movimento reverso daquele exercido pela própria alma a’uwẽ-xavante. Seria a *má consciência* um *mau encontro* e, mais, um *encontro consigo mesmo*, do qual foge a alma a’uwẽ-xavante? Resumindo, uma “fatalidade”: o surgimento do Estado – acidente brutal e enigmático que Clastres (2008 [1982]), com La Boétie, nomeou de “mau encontro”, inominável. Inominável é o Nome do Um, o indivíduo senhor de si, proprietário de sua liberdade, de seu corpo. O que também remete à dominação do “corpo” pela “mente” que David Graeber percebe como fundamento da “nossa” individualidade calcada no direito romano (2011:206-207).

A alma a’uwẽ-xavante, por outro lado, encontra plenitude no movimento centrífugo, contrário à interiorização de si, livre e errante na captura onírica da alteridade. Ainda assim, apresenta-se como um “mundo interior” “delgado, como que entre duas membranas”: é *dahõiba uptabi*, o próprio *dahõiba*, a própria “parte de” ou “tendência à” superfície. O “mundo interior” seria, desta maneira, uma superfície “propriamente dita”, a própria tendência a superfície, não faria sentido sem sua exteriorização, sem aparecer, num encontro direto com o exterior.

A questão da aparência é essencial para os A'uwẽ-Xavante. Algo que Ugo Maia Andrade chamou, para outros ameríndios, de “aparescência”: “o horizonte de manifestação dos entes”, “o ser enquanto fenômeno” (Maia Andrade 2007:197-199)<sup>3</sup>. Estudar a relação entre alma, corpo e poder, ou compreender corpo e alma a'uwẽ-xavante como da ordem do “aparecer” como fundamento do “ser”, da aparescência, poder trazer um novo sentido à percepção de Clastres sobre um certo poder: “um poder que não se exerce não é um poder, é apenas uma aparência” (2008 [1982]:113).

### **Antropologia para além do indivíduo**

Assim pode-se compreender a comparação feita por Clastres entre La Boétie e Nietzsche: “La Boétie é, na realidade, o desconhecido fundador da antropologia do homem [sic] moderno, do homem das sociedades divididas. Antecipa, com mais de três séculos de distância, a empresa de um Nietzsche – mais que de um Marx – de pensar a decadência e a alienação” ao revelar com ares de obviedade surpresa que “os homens obedecem [...] voluntariamente” (Clastres 2008 [1982]:114-115). Se La Boétie não explica o “mau encontro” (a origem do

---

<sup>3</sup> “A essentia [sic] como tal só pode ser determinada por meio de conceito, ao passo que o ente – manifesto em sua aparescência e no percurso da emergência à imergência – é um “algo para”, um objeto da percepção.” (Maia Andrade 2007: 196).

Estado) mas sim “como o mau encontro se perpetua a ponto de parecer eterno” (Clastres 2008 [1982]:114), Clastres pergunta aos ameríndios “[c]omo conseguem conjurar o mau encontro”.

Assim como La Boétie, Nietzsche pensa uma natureza humana livre anterior ao mau encontro. Mas Nietzsche – como Proudhon em *A Guerra e A Paz* – reforça o uso da força como fundante para a política – especialmente usada pela “raça de conquistadores” –, apesar de reconhecer que o movimento de obediência envolve um princípio de autonomia de si sobre si.

Talvez seja este o “*mau desejo*”, bipartido entre o “desejo de poder” e o “desejo de submissão”: *desejar-se a si mesmo*. De modo que as marcas seriam uma espécie de abertura ao outro, como o furo na orelha que propicia sonhos xamânicos e relações sexuais, a externalização do desejo. Assim os A'uwẽ-Xavante fazem a conjuração de si rumo a encontros outros.

Enfim, se “La Boétie não fala da alma, mas da polis, não fala da liberdade interior, mas da liberdade política” (Lefort 2008 [1982]:131), sugiro contudo que, para os A'uwẽ-Xavante, política, coletivo, corpo e alma (tão ou mais exterior que interior) sejam feitos no mesmo processo. Um “desejo de liberdade” que “exige que a natureza do sujeito nunca seja determinada, nem cada um, nem todos”. Isto é, borra-se de algum modo a distinção entre “indivíduo” e “sociedade”, favorece-se a entre-constituição, o entre-conhecer-se que em língua a'uwẽ-xavante chama-se literalmente de *datsiwaihu* e traduz-se por “amizade”. La Boétie e Lefort fazem consideração semelhante sobre a amizade<sup>4</sup>, como algo que se opõe ao “feitiço do Um” que evoca “amor de si” e “narcisismo social” (Lefort 2008 [1982]:146). Feitiço que, na tentativa de negar o outro, busca tornar todos réplicas um do outro e uns do Um.

De modo que o xamanismo a'uwẽ-xavante controla este feitiço, voltando-lhe contra o próprio feiticeiro pela constituição fora-de-si da pessoa mesma. Assim como o poder, a unidade torna-se uma aparência – aparescência –, algo que só “existe” para fora. O nome de si, seja também ele o nome coletivo, só faz sentido como manifestação para outrem, estrangeiro, inimigo ou aliado. Neste sentido, na cosmopolítica a'uwẽ-xavante, as lideranças confluem para a potência cósmica e vital sem transformá-la num lugar passível de ser ocupado, que seria o lugar do “poder político” (ver Perrone-Moisés & Sztutman 2009:3, Sztutman 2005:73, Vanzolini Figueiredo 2008:91). O que reforça, cosmicamente, a tese sociológica de Clastres a

---

<sup>4</sup> Assim como Giorgio Aganben (2009 [2007]), falando sobre a “amizade” em Aristóteles, leva em conta a importância do sentimento comum – o consentimento – para a política. Aqui não apenas o sentimento, mas também a razão e a lógica na organização política são postas em questão.

respeito da exterioridade do poder (Clastres 2008 [1982]).

Deste modo, a crença anarquista na autonomia do indivíduo – senhor de si, auto-autoridade, consciente sobre suas prioridades e capaz de medi-las diante das do coletivo – parece ainda depender de uma concepção bastante totalizante e identitária (senão autoritária...) de coletivo, de indivíduo e da relação entre eles. Anarquizar-se a partir desta percepção que faz da liberdade um desejo maior que o desejo de si – desejo de poder – envolve tanto a diferença e a semelhança entre pessoas, a diferença e a semelhança da própria pessoa consigo mesma, e aquelas entre pessoa e coletivo. Convida-se a desconfiar do realismo unitário, de modo a não se assombrar com o dissenso solidário que exorciza do anarquismo o fantasma do Estado; a não demandar poder em troca de entrega pessoal; a aceitar mais a diferença, seja de participação, seja de opinião, em prol do consentimento e do dissenso sem ressentimento no apoio mútuo. Esta pode ser uma estratégia muito mais inclusiva, participativa e pragmática de um anarquismo que consiga ir além de si mesmo tanto no espaço quanto no tempo.

## Referências bibliográficas

**Angelbeck, B. (2015)** *Principios, prácticas y patrones arqueológicos en sociedades anárquicas*. Traducción: Faryluk, L. In: *Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista*, N° 5, año III. Santiago de Chile.

**Aganben, G. (2009 [2007])** *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos.

**Chernela, J. M. y E. Leed (1996)**. *Shamanistic Journeys and Anthropological Travels. Anthropological Quarterly*. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. V. 69. N° 3. p. 129-133.

**Clastres, P. (1968)** *Entre o silêncio e o diálogo*. In: Lévi-Strauss. São Paulo: L'arc. 1968. p. 87-90.

- **(2003 [1974])** *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

- **(2004 [1980])** *Arqueologia da violência*. São Paulo : Cosac & Naify.

- **(2008 [1982])** *Liberdade, Mau Encontro, Inominável*. In: Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo. Brasiliense. p. 109-123.

**Falleiros, G.L.J. (2005)** *A dádiva e o círculo – um ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante*. Mestrado (dissertação). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

- **(2010a)** *Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwẽ-xavante*. In: Amado, R. de Sá (org.), *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo: Paulistana. p. 45-67.

- **(2010b)** *Políticas musicais e corporações corporais – de Mauss aos A'uwẽ-Xavante*. Apresentação em grupo de trabalho. 27a. Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará.

- **(2012)** *Datsi'a'uwẽdzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

- **(2013)** *Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central*. Universitas Humanística. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, N° 75, p. 251-274.

- **(2014)** *Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo proto-estruturalista e dualismo*

*perspectivo*. Revista da Biblioteca Terra Livre. Ano 1. N° 2, p. 45-58.

- **(2015)** *Dualismo político perspectivista e confederalismo no diálogo entre anarquismo e cosmopolítica ameríndia*. Teoria social no limite: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea. XXXIX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.

**Falleiros, G. & L. Faryluk (2016)** *Aproximación a una hipótesis de diálogo entre Pierre-Joseph Proudhon y Claude Lévi-Strauss*. (Traducción).

**Fausto, C. (2008)** *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana 14(2): 329-366.

**Fernandes, E. (2010)** *Indo além do êmico: educação em fluxo entre os Xavante*. In: Amado, R. de Sá (org.), Estudos em línguas e culturas Macro-Jê. São Paulo: Paulistana. p. 45-67.

**Goldman, M. (1996)** *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. Revista de Antropologia, V. 39, N° 1. São Paulo: USP.

**Graeber, D. (2011)** *Debt – The First 5,000 Years*. New York: Melville.

**Gross, D. (1979)** *A New Approach to Central Brazilian Social Organization*. In Margoli, M. L., Carter W. E. (orgs.). Brazil – Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

**La Boétie, E. de (2008 [1982])** *O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um*. In: Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense.

**Lachnitt, G. (2003)** *Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande: UCDB Editora.

- **(2004a)** *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwẽ mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande: UCDB Editora.

- **(2004b)** *Damreme'uwaimramidzé – Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. Campo Grande: UCDB Editora. 2004b.

**Lefort, C. (2008 [1982])** *O Nome do Um*. In Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense.

**Lopes Da Silva, A. (1986 [1980])** *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.

**Maia Andrade, U. (2007)** *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque.* (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

**Mauss, M. (2003 [1950])** *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify.

**Nietzsche, F. (1998 [1887])** *Genealogia da Moral: uma Polêmica.* São Paulo: Companhia das Letras.

**Perrone-Moisés, B. (2006)** *Notas sobre uma certa confederação guianense.* Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém, NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG.

**Perrone-Moisés, B. & R. Sztutman (2009)** *Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios.* XXXII Encontro Anual ANPOCS. Caxambu.

Proudhon, P. J. (1986) *Proudhon.* Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org. Resende & Passetti. São Paulo: Editora Ática.

- **(2001 [1863])** *Do Princípio Federativo.* São Paulo: Editora Imaginário.

- **(2012)** *Da guerra e da paz, uma nota biográfica.* Verve, São Paulo: Nu-Sol, N° 21, 87-100.

**Seeger, A., Da Matta, R. & E. Viveiros De Castro (1979)** *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.* Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19.

**Suttles, W. (1987 [1958])** *Private Knowledge, Morality, and Social Classes Among the Coast Salish.* In: *Coast Salish Essays*, pp. 3–14. (Originally in the *American Anthropologist* 60:497-507) University of Washington Press, Seattle.

**Sztutman, R. (2005)** *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens.* (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

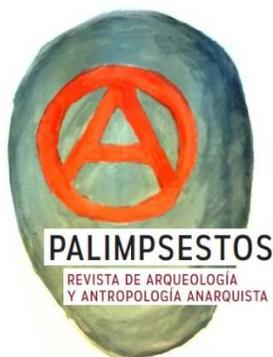
- **(2006)** *De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem.* In. XXX Reunião da ANPOCS. Caxambu.

**Vanzolini Figueiredo, M. (2008)** *Imagens do poder: a política xinguana na etnografia.* Cadernos de Campo. Universidade de São Paulo. V. 17. p. 89-110.

**Wagner, R. (1981)** *The Invention of Culture.* University of Chicago Press. Chicago.







*Nº 0 – Año 1 – Abril de 2017*



