

O que é o contemporâneo?

Peter Pál Pelbart. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

I

Em 1794 Kant escreveu um célebre artigo definindo a *Aufklärung*, a saber, o Esclarecimento, como a saída do homem de sua menoridade. Já temos aí uma definição que é ao mesmo tempo uma constatação, uma exigência e um programa. Trata-se de abandonar o estado de tutela, de dependência, de menoridade. Mas a estrondosa maioria dos homens, com especial ênfase no sexo feminino, diz o filósofo misógino, prefere isto: delegar o pensamento, a consciência, a conduta a uma figura ou instância de autoridade. "Em todos os lugares ouço gritar: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas fazei exercícios militares! O intendente de finanças: não raciocineis, mas pagai! O clero: não raciocineis, mas acreditai! (Há apenas um único senhor no mundo [a referência é a Frederico II da Prússia] que diz: raciocineis o quanto quiserdes e sobre tudo aquilo que quiserdes, mas obedecei!)". Visto que é preciso coragem e decisão para reverter essa situação, apenas uma minoria (esclarecida, diríamos) acaba saindo da menoridade e consegue pensar por conta própria. Mas pode ocorrer que num ambiente público de liberdade, esta minoria que sacudiu de si a tutela, irradie o valor dessa vocação de todo homem de pensar por si mesmo, ainda que tropece na relutância de todos aqueles que se beneficiam dessa dependência. Foucault viu nesse texto de Kant um esboço da modernidade – entendida não como um período histórico situado entre uma pré-modernidade e uma pós-modernidade, mas antes como uma atitude contemporânea, uma relação frente à atualidade, um modo de senti-la e pensá-la, de agir e de se conduzir, uma maneira de pertencer a um presente e reivindicar uma tarefa, enfim, um pouco aquilo que os gregos entendiam por um *ethos*. É o *ethos* da modernidade que aqui estaria sendo enunciado. E a modernidade não seria só uma relação ao presente, definível pela consigna *Sapere aude!*, tenha a coragem de saber, mas também carrega em si uma relação consigo mesmo, um tomar-se como objeto de um trabalho, de uma elaboração, que implica uma relação a si, a seu corpo, a seu comportamento, a seus

sentimentos e paixões, a sua existência. Daí a extravagante ponte que Foucault constrói entre Kant e Baudelaire, que desemboca nesse desafio não só de saber, de se guiar, mas como intuído em Baudelaire, de fazer de si e da própria vida uma obra de arte. E conclui: “O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte à descoberta de si mesmo, de seus segredos e de sua verdade oculta: ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Esta modernidade não libera o homem em seu ser próprio; ela o restringe à tarefa de se elaborar a si mesmo”. Claro que para Baudelaire isso só pode se dar no domínio da arte, e o que vai interessar a Foucault na *Aufklärung* não é a questão estética, mas o entrecruzamento ético entre a problematização do presente e a constituição de si como sujeito autônomo, mesmo que essa ética seja, num sentido amplo, uma estética da existência. Eis então esse *ethos* filosófico, nesse arco que vai de Kant a Baudelaire, segundo a inflexão foucaultiana, na sua formulação ainda negativa: não se trata de buscar o núcleo de nossa racionalidade, mas detectar aquilo que, na nossa constituição como sujeitos autônomos, pode ser descartado. E o que afinal não mais nos serve? O humanismo, que sempre está submetido àquilo que ele toma de empréstimo seja à moral, à política, à ciência, à religião. A crítica não pode apoiar-se nessa vaga idéia humanista, mas no princípio baudelairiano de uma criação permanente de nós mesmos na nossa autonomia, na forma do ultrapassamento. Ou seja, ao invés de deduzir daquilo que somos o que nos é impossível pensar ou fazer, no rastro de Kant, trata-se de extrair da contingência que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar como antes, e ultrapassar-se.

II

Ora, é difícil não concordar com essa conclusão. Quem se oporia à defesa da autonomia, à exigência de pensar por si mesmo, à reivindicação de livrar-se da tutela, da dependência, da delegação da atitude e do pensamento? Quem ignoraria a reticência enunciada por Foucault, de que a saída da minoridade não deve apoiar-se naquele humanismo cujos universais ele não cansou de questionar? Quem contestaria a injunção de fazer da própria vida uma obra de arte, sobretudo em um sentido coletivo? Quem se recusaria à transgressão prática daquilo que somos? Quem se oporia, enfim, a esse elogio da maioria, mesmo que Foucault se

indague, com um certo ceticismo, se algum dia de fato nos tornaremos maiores... No entanto, não parece claro que, sempre que nos pedem maioridade, maturidade, seriedade, responsabilidade, sub-repticiamente nos estão cobrando obediência, servidão, assujeitamento àquilo que se pressupõe como maioridade? Não esconde a exigência de maioridade uma subserviência a um padrão dito maior, dominante, hegemônico? Será que a maioridade não representa, precisamente, um ideal de servilidade e sujeição a uma humanidade suposta natural ou moral, ou pelo menos viável, em todo caso já dada e constituída? O desafio mais radical não consistiria precisamente, ao contrário, em escapar de uma maioridade que nos é imposta individual e coletivamente, como um ideal, uma natureza, um progresso ou um destino, e cujo questionamento corre o risco, sempre, de parecer aos olhos dos “maiores” como leviana, irresponsável, irracional, para não dizer infantil, desarrazoada? Não foi esse terrorismo majoritário que Deleuze e Guattari combateram ao longo de toda a sua obra, mostrando como um padrão do homem-branco-macho-racional-urbano-europeu-consumista que, mesmo não correspondendo à maioria numérica da população planetária, se impõe como uma medida subjetiva por toda parte, na filosofia ou na mídia, na política ou na clínica, na economia ou na estética? O esquizo, o nômade, o desterritorializado, são maneiras de escapar ao machismo da razão. O devir-mulher, o devir-criança, o devir-animal, o devir-índio, o devir-negro, o devir-molécula, o devir-intenso, o devir-imperceptível, não lhes coube pôr em xeque, nas mais diversas direções, esse padrão majoritário, humano, demasiadamente humano, universal, demasiadamente universal, antropocêntrico, demasiadamente antropocêntrico, esclarecido, demasiadamente esclarecido? Até em termos políticos, a frase terrível de Deleuze, respondendo à pergunta de Negri: “como conquistar a maioria” – e Deleuze respondendo que este é um problema inteiramente secundário em relação aos caminhos do imperceptível. Contra uma maioridade racional, comunicacional, humanista, e a um desejo de se tornar maioria, não a minoridade tutelada que Kant critica, e que apenas espelharia invertidamente o que se recusa, nem o entrincheiramento na minoria esclarecida, num elitismo filosófico, mas uma miríade de devires minoritários, deslizamentos, curto-circuitos, linhas de escape que, na sua ressonância, produzam uma “quantidade psicopolítica”. Deleuze, na esteira de Kafka ou de Lucrecio, lembra que o pequeno é a sede irreduzível das forças, o local dos desvios, o *locus* da diferença.

Fascínio pelos *processos de miniaturização* ou *minoração*... Não há aqui puerilidade alguma, mas apenas uma cartografia das forças e dos signos que se subtraem, fogem e fazem fugir o império das potências molares, a maioria e seus modelos, a gregariedade e sua depauperação.

III

O que significa resistir hoje? Se há algumas décadas a resistência obedecia a uma matriz dialética, de oposição direta entre as forças em jogo, onde havia um poder concebido como centro de comando e que cabia a todos disputar, com a subjetividade identitária dos protagonistas definida pela sua exterioridade recíproca e complementaridade dialética (dominante/dominado, colonizador/colonizado, explorador/ explorado, patrão/empregado, trabalhador intelectual/manual, professor/aluno, pai/filho, etc), o contexto pós-moderno, dada sua complexidade, suscita posicionamentos mais oblíquos, diagonais, híbridos, flutuantes. Surgem outros traçados de conflitualidade. Talvez com isso a função da própria negatividade, na política e na cultura, precise ser revista. Como diz Negri: “Para a modernidade, a resistência [era] uma acumulação de forças contra a exploração, que se subjetiva através da ‘tomada de consciência’”. Na época pós-moderna, nada disso acontece. A resistência se dá como a difusão de comportamentos resistentes e singulares. Se ela se acumula, ela o faz de maneira extensiva, isto é, pela circulação, a mobilidade, a fuga, o êxodo, a deserção: trata-se de multidões que resistem de maneira difusa e escapam das gaiolas sempre mais estreitas da miséria e do poder. Não há necessidade de tomada de consciência coletiva para tanto: o sentido da rebelião é endêmico e atravessa cada consciência, tornando-a orgulhosa. O efeito do comum, que se atrelou a cada singularidade enquanto qualidade antropológica, consiste precisamente nisso. A rebelião não é, pois, pontual nem uniforme: ela percorre ao contrário os espaços do comum e se difunde sob a forma de uma explosão dos comportamentos das singularidades que é impossível conter”. Foi o que se viu também durante as manifestações de junho de 2013, no Brasil e em outros lugares do planeta. Muitos tiveram dificuldade de apreender o que houve de “novo” num movimento tão imprevisto, imponderável, para não dizer intempestivo. A Turquia, o Egito, a Espanha, têm obviamente sua parte de contágio e, apesar das

diferenças notáveis de contexto, guardam certo ar de familiaridade. Mas neles o autoritarismo ou a crise econômica parecem “explicar” os levantes. E a pergunta retorna: mas afinal, o que quer a multidão? Mais saúde, educação, serviços, menos corrupção, mais transparência, uma reforma do sistema político? Ou tudo isso, claro, e algo ainda mais radical: um outro modo de pensar a própria relação entre a libido social e os poderes instituídos, entre desejo e poder, entre o tempo da vida e da política?

É claro que a natureza dos protestos apontava para uma outra gramática política, onde a *forma* é já parte do *sentido*. A horizontalidade e a ausência de centro ou comando nas manifestações dramatizaram uma outra geografia do poder. É difícil nomear tal mudança, e sobretudo transformá-la em pauta concreta. Como traduzir em propostas as novas maneiras de exercer a potência, de fazer valer o desejo, de expressar a libido coletiva, de driblar as hierarquias, de redesenhar a lógica da cidade e sua segmentação, de fazer ruptura, dissenso? Além do que, ninguém há de supor ingenuamente que a multidão está isenta de colisões, de linhas de fratura, de conflitos e interesses os mais diversos e disparatados em seu próprio seio – ela é tudo menos um bloco homogêneo. Se os protestos tangenciaram uma recusa da representação, talvez também expressaram certa distância em relação às *formas de vida* que se tem imposto brutalmente nas últimas décadas, no nosso contexto bem como no planeta como um todo: produtivismo desenfreado aliado a uma precarização generalizada, mobilização da existência em vista de finalidades cujo sentido escapa a todos, um poder farmacopornográfico, como o diz Preciado, capitalização de todas as esferas da existência, em suma, um niilismo biopolítico que não pode ter como revide senão justamente *a vida multitudinária posta em cena*.

É preciso reconhecer, pois, que para além dos 20 centavos, que falam precisamente da mobilidade urbana como uma condição da própria vida e da produção nas cidades contemporâneas, muitos outros desejos se expressaram assim que a porteira da rua foi arrombada. Falamos de desejo, e não de reivindicações, justamente porque reivindicações podem ser satisfeitas, mas o desejo obedece a outra lógica – ele tende à expansão, ele se espraia, contagia, prolifera, se multiplica e se reinventa à medida que se conecta com outros. Falamos de um desejo coletivo, no

qual se tem imenso prazer em descer à rua, em sentir a pulsação multitudinária, em cruzar a diversidade de vozes e corpos, sexos e tipos, e apreender um “comum” que tem a ver com as redes, com as redes sociais, com a conexão produtiva entre os circuitos vários, com a inteligência coletiva, com uma sensorialidade ampliada, com a certeza de que o transporte deveria ser um bem comum, assim como o verde da praça Taksim, assim como a água, a terra, a internet, as informações (quando se há de quebrar o monopólio que algumas poucas famílias detêm sobre a infosfera deste país continental?), os códigos, os saberes, a cidade, e que toda espécie de *enclosure* é um atentado às condições da produção contemporânea, que requer cada vez mais o livre compartilhamento do comum. Tornar cada vez mais comum o que é comum – outrora alguns chamaram isso de comunismo. Um comunismo do desejo. A expressão soa hoje como um atentado ao pudor. Mas é a expropriação do comum pelos mecanismos de poder que ataca e depaupera capilarmente aquilo que é a fonte e a matéria mesma do contemporâneo – a vida (em) comum.

Talvez uma outra subjetividade política e coletiva esteja (re)nascendo, aqui e em outros pontos do planeta, para a qual carecemos de categorias e parâmetros. Mais insurreta, mais anônima, mais múltipla, de movimento mais do que de partido, de fluxo mais do que de disciplina, de impulso mais do que de finalidades, com um poder de convocação incomum, sem que isso garanta nada, muito menos que ela se torne o novo sujeito da História. É difícil medir tais movimentos sem usar a régua da contabilidade de mercearia ou do jogo de futebol. “Quanto lucraremos”, “no que deu”, “quais forças favoreceu”, “no final, quem venceu?”, perguntarão. Não se trata de menosprezar a avaliação das forças em jogo, sobretudo num País como o nosso, em que uma vasta aliança conservadora distribui as cartas e leva o jogo há séculos, independente dos regimes que se sucedem ou do que dizem as urnas, e por vezes capitaliza até mesmo essa energia insurreta que vem das ruas. Ou seja, não se trata de confiar no deus-dará, mas ao contrário, aguçar a capacidade de discriminar as linhas de força do presente, fortalecer aquelas direções que garantam a preservação dessa abertura e distinguir, no meio da correnteza, o que é redemoinho e o que é pororoca, quais direções são constituintes, quais apenas repisam o instituído, quais comportam riscos de retrocesso.

IV

Nietzsche foi quem viu com maior acuidade a natureza de um tempo, que ele chamou de intempestivo, extemporâneo, inatural. É através dele que algo de novo vem ao mundo, dado seu desatrelamento da estrita causalidade histórica, sua insubmissão ao passado, sua relação com a vitalidade e com a intensidade do presente, até mesmo sua injusta cegueira. A descrição desse instante em que o homem é arrebatado ao círculo da memória e escapa à coleira do tempo é dos mais impactantes: “É o estado o mais injusto da terra, limitado, ingrato com relação ao passado, cego aos perigos, surdo às advertências, um pequeno turbilhão de vida em meio a um oceano congelado na noite e no esquecimento: e no entanto, este estado – absolutamente não histórico, anti-histórico– não engendra apenas a ação injusta, mas também todo ato de justiça; e nenhum artista realizará sua obra, nenhum general alcançará sua vitória, nenhum povo conquistará sua liberdade se não os tiverem antes desejado e perseguido num tal estado de não-historicidade” (Nietzsche, 1974, p 66-67). Há aí uma injustiça com o que precede, de tal modo que o único direito que esse instante reconhece é “o direito daquilo que deve agora nascer”.

273

Mas não deveríamos nos ater apenas às virtudes desse esquecimento ativo. Como o diz Straub inspirado em Benjamin: a revolução também é “colocar em seu lugar coisas muito antigas, mas esquecidas” (François Péguy, citado por Jean-Marie Straub em François Albera, 2001). Um passado não visível, que dormita sob nossos pés e é seu chão. É o que Giorgio Agamben expressa ao dizer que o embrião continua a viver nos tecidos do organismo chegado à maturidade. Ou, em outros termos: a via de acesso ao presente passa necessariamente pela forma de uma arqueologia. A contemporaneidade seria definida, pois, também por essa distância e proximidade com a origem, nesse encontro inevitável entre o moderno e o mais arcaico, imemorial e pré-histórico. Como ele o diz, o que impede o acesso ao presente é precisamente a massa daquilo que, por uma razão ou outra (seu caráter traumático, sua excessiva proximidade) nós não conseguimos viver nele. “Ser contemporâneo significa, neste sentido, voltar a um presente onde nunca estivemos” (Agamben, 2008: 37)

Junio
2017

O empecilho maior é o frenesi do futuro. Como o salienta Straub: “o momento presente, que nos é roubado em nome do progresso, esse momento que passa, é irrecuperável. Que estamos devastando todos os sentimentos como devastamos o planeta, e que o preço que pedimos às pessoas, para o progresso ou para o bem-estar, é elevado demais, é sem justificativa” (Albera, 2001: 68). Daí essa curiosa concepção sobre o que é para ele um filme político. “O filme militante prende as pessoas na urgência. E urgência é o resultado do sistema que inventou as câmaras de gás.” Seria preciso um tempo outro, não espremido pela urgência.

V

Os gregos já entendiam que ao lado de Chronos — tempo da medida, que fixa coisas e pessoas, que desenvolve uma forma e uma direção —, há um outro tempo, Aion, tempo sem medida, indefinido, que não cessa de dividir-se quando chega, sempre já ali (o imemorial) e ainda não-ali (o inédito), sempre cedo demais e tarde demais, o tempo do “algo vai suceder” e simultaneamente o “algo acabou de acontecer”, esse jorrar do tempo, tempo bifurcado, não métrico, não pulsado, tempo flutuante que vemos por vezes na psicose, no sonho, nas catástrofes, nas grandes e micro-rupturas, coletivas ou individuais, no cinema etc. Deleuze postulou que o tempo no cinema clássico estava ainda subordinado ao movimento centrado, regrado, com suas invariantes (ponto de gravidade, pontos privilegiados por onde passa o móvel, ponto de fixidez em relação ao qual ele se move). A ruptura advém quando o tempo se libera dessa subordinação ao movimento, como quando Hamlet exclama – o tempo está fora dos gonzos!!! Como conceber um tempo liberado do movimento, devolvido a si mesmo, portanto não esquematizado, não direcionado, puro campo de vetores sem orientações determinadas? Não teria um certo cinema, à sua maneira, explorado essa dimensão excessiva, aberrante, desregrada? Toni Negri chegou a sugerir que na pós-modernidade o tempo teria se liberado de sua sujeição ao movimento que ele mede, justamente porque hoje tornou-se impossível medir o trabalho, pois na sua reconfiguração imaterial seu valor já não pode ser estipulado pela medida do tempo, ou pelo tempo como medida, já que sua fonte é a força-invenção, presente por toda parte, em cada cérebro, em cada singularidade, em cada artista, e por definição imensurável, para não dizer inesgotável (Negri 2007). Donde um “mais-além da

medida", diz Negri, onde a potência ultrapassa a máquina do mercado e rompe sua circularidade insignificante e homogeneizante. Já não estaríamos apenas sugados pela vampiresca flecha do capital e seu aparelhamento, como o sugeriu Alliez (1991). Em todo caso, se seguimos uma intuição de Deleuze, contra as várias figuras que ao longo da história do pensamento domesticaram o tempo, desde a "imagem móvel da eternidade" platônica até a circularidade hegeliana, onde começo e fim sempre "rimam", passando pela racionalidade aristotélica ou pela causalidade kantiana, parece emergir um tempo indomado e indomável – o tempo como o Desigual-em-si. Apenas nessa modalidade, ainda que enigmática, o tempo deixa de ser círculo ou linha, para abrir-se como pluralidade multidirecional, rizoma temporal, proliferação borgesiana. Se o que alguns chamam de hipertempo contemporâneo faz algum sentido, é só na medida em que ele não preserva "um" sentido, isto é, uma direção, uma flecha do tempo.

VI

Eduardo Viveiros de Castro, ao debruçar-se sobre o que ele chamou de perspectivismo ameríndio, revolveu a pregnância chapada do presente, reabrindo-o não na direção de um passado imemorial, nem de um futuro tonitruante, mas escavando, através de um pensamento outro sobre o nosso pensamento, uma virtualidade do nosso próprio pensamento. Seria longo aprofundar tal abordagem de descolonização do pensamento, segundo sua expressão. Em todo caso, ele insiste em que a etnografia da América indígena está povoada de referências a uma "teoria cosmopolítica que descreve um universo habitado por diversos tipos de actantes ou de agentes subjetivos, humanos e não humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, com frequência os objetos e os artefatos também – todos munidos de um mesmo conjunto geral de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, dito de outro modo, de uma "alma" semelhante" (Viveiros de Castro, 2009: 21). Um tal mundo é composto de uma multiplicidade de pontos de vista, cada ponto de vista está ancorados num corpo, cada corpo equivale a um feixe de afetos e capacidades, e é ali que vem alojar-se aquele que tem "alma", um sujeito. A alteridade ganha assim contornos cósmicos e proteiformes, e sua virtualidade se alastra por toda parte, sem deixar-se subsumir a uma unidade transcendente. Esse

modo de ser é “essencialmente” uma *política da multiplicidade* [...] a política da multiplicidade é antes um modo de devir do que um modo de ser [...] em suma, é um conceito que designa um modo intensivo de existência ou um funcionamento virtual onipresente” (Viveiros de Castro, 2004: 343). O que, no entanto, em toda essa sequência é o mais difícil de entender, é o desfecho. Assim o diz Deleuze, que inspira o antropólogo nesse caso: “não se explicar demais [...] não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo, povoando-o com todos esses expressos que não existem fora de suas expressões” (Deleuze, 2006: 364). Ora, o que Viveiros de Castro pede à antropologia, na esteira dessa advertência, é que ela recuse “atualizar os possíveis exprimidos pelo pensamento indígena” – seja os “desrealizando como fantasias dos outros”, seja os “fantasmando como sendo atuais para nós” (Viveiros de Castro, 2009: 169). Talvez isso signifique preservar tais possíveis enquanto tais – ou preservar tais virtualidades *enquanto* virtualidades, inclusive virtualidades do *nosso* pensamento. Como ele o explicita: “Se há alguma coisa que cabe de direito à antropologia, não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas aquela de multiplicar nosso mundo, ‘povoando-o com todos esses expressos que não existem fora de suas expressões’”. Eis uma maneira singular, entre muitas outras, de “respeitar” um modo de existência - não efetua-lo, não explicá-lo, não concretizá-lo, não des-envolvê-lo – mas deixar que ele percute, deixar-se variar. Talvez, na colisão dos tempos e dos modos de ser hoje presentes, esse seja o desafio do contemporâneo.

276

Junio
2017

VII

Não sabemos bem quais devires nos atravessam hoje, em quais direções, só percebemos, e ainda assim mal e mal, o que é que eles vão deixando para trás como uma escama de cobra, que antes nos identificava e que hoje olhamos com certo espanto, mal imaginando que aquilo ontem éramos nós. Falo das doutrinas, dos modos de organização, da representação política, das maneiras de viver, das modalidades de pensar, dos modos de existência. Molduras que ontem davam-nos identidade, direção, expectativa, promessa, fizeram água – e seu luto não deveria empurrar-nos para qualquer postura melancólica. O que se esboça ou se desenha não tem mais uma direção unívoca: para diante, por exemplo, ou para cima, nem sequer

para baixo – antes para o lado, eu diria. Desfez-se a totalidade do tempo, ou o tempo como totalidade. Hölderlin chamou a tal desequilíbrio de cesura – a cesura é aquilo que não permite que começo e fim “rimem” – um desequilíbrio que nos faz viver nessa brecha e nas aberrações daí advindas, com as novas inquietações e emoções que lhe são próprias.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2008). *Qu'est--ce que le contemporain?* Paris, Ed. Payot/Rivages. Trad. al português: Agamben, Giorgio; “O que é o contemporâneo?”, en: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesk. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009, p. 55-76.
- Albera, François (2001); ‘Cinéma [et] politique: “Faucille et marteau, canons, canons, dynamite!” Entretien avec Jean-Marie Straub et Danièle Huillet’, *Hors Champ*. <http://www.derives.tv/Cinema-et-politique-Faucille-et> (Acessado pela última vez em 25 de fevereiro de 2015).
- Alliez, Éric (1991); *Tempos Capitais. Relatos da conquista do tempo*, Rio de Janeiro, Siciliano.
- Deleuze, Gilles (2006); *Diferença e repetição*, trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal.
- Negri, Antonio (2007), *A força do escravo*, Rio de Janeiro: Record.
- Nietzsche, Friedrich (1974), “Consideraciones Extemporâneas”, en Nietzsche, *Obras Incompletas*, São Paulo, Ed. Abril.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004); “Posfácio”, en Pierre Clastres, *A arqueologia da violência*, São Paulo, CosacNaify.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009); *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, col. MétaphysiqueS.