

# Quem fala? A questão do sujeito em Nietzsche, Foucault e Viveiros de Castro<sup>1</sup>

## *Who is speaking? The question of the subject on Nietzsche, Foucault and Viveiros de Castro*

**Monica Loyola Stival**

Professora de Filosofia da UFSCar  
stivalmonica@gmail.com

**Resumo:** Trata-se aqui de propor um caminho de reflexão para a questão do sujeito, considerando a via aberta por Nietzsche em sua crítica ao cogito cartesiano. Contudo, a crítica à filosofia do sujeito que segue essa via, aparentemente não se desfaz de uma perspectiva segundo a qual há um movimento centrípeto do mundo em relação ao sujeito, ainda que reconfigurado. Queremos pensar a partir daí sobre uma possível permanência de certo antropocentrismo na filosofia de Michel Foucault, na qual o sujeito permanece em uma posição privilegiada, mesmo que constituído em relações históricas. Se essa hipótese for válida, então a etnografia ameríndia de Viveiros de Castro oferece uma chave para repensar a noção de sujeito, situando-o doravante no plano designado ou agenciado pelo discurso.

**Palavras-chave:** Sujeito; Foucault; Nietzsche; Viveiros de Castro.

**Abstract:** *The claim of this article is to propose a possibility way to reflect about the question of the subject, considering Nietzsche's criticism of the Cartesian cogito as reference. However, this criticism of the subject's philosophy apparently does not dispel a perspective according to which the subject is placed in the center of relations that composed a world, even if it's reconfigured. I want to think about this permanence of an anthropocentrism, not directly on Nietzsche only, but particularly in the philosophy of Michel Foucault, in which "subject" refers to the enunciating pole, even if constituted in historical relations. The concept of subject remains in a privileged position. If this hypothesis is valid, then Viveiros de Castro's Amerindian ethnography offers a key to rethink the notion of subject, displaced by a radical perspectivism.*

**Keywords:** Subject; Foucault; Nietzsche; Viveiros de Castro.

---

<sup>1</sup> Este artigo tem o formato geral de um projeto, de modo que ele procura mais levantar uma hipótese do que desenvolver um argumento. Um artigo complementar deve ser publicado em breve, retomando inclusive algumas passagens do texto aqui apresentado. A opção de publicar o texto nesse formato ainda incipiente deve-se à certeza de que o caminho de uma pesquisa pode e deve ser compartilhado publicamente sempre que possível, como aliás procurou-se fazer no debate amplo do qual este trabalho participou como proposta, por ocasião do I Congresso Internacional Nietzsche – Foucault (2019). Trata-se de resultado parcial da pesquisa financiada com bolsa (PQ) pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq / Brasil.

“Mude-se então o problema, mudar-se-á a forma da resposta: contra as Grandes Partilhas, uma antropologia menor fará proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças, mas o antinarcisismo das variações contínuas; contra os humanismos consumados ou finalizados, um ‘humanismo interminável’ que recusa a constituição da humanidade como se uma ordem à parte, um império dentro de um império”.

Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*

\* \* \*

Pode-se dizer com efeito que a “crítica à filosofia do sujeito” (ou mais precisamente do *sujeito originário*, referido a uma linhagem ideal religando os enunciados de Descartes, de Kant e de Husserl) havia constituído o ponto de encontro (mas também de fricção) entre discursos que concernem a uma desconstrução fenomenológica (ou pós-fenomenológica) da “metafísica” do fundamento, de um “deslocamento (*décentrement*)” estruturalista dos dados imediatos da consciência, e de uma crítica marxista, freudiana, ou nietzschiana das “ilusões” que recobre sua pretensão de verdade. (BALIBAR, 2011, p. 2)

Embora não sejam as referências imediatas do quadro que Balibar traça para situar a questão historicamente, Foucault e Viveiros de Castro colocam em jogo uma perspectiva similar a respeito do sujeito, para a qual tais formulações críticas servem de ferramentas conceituais. Uma dessas ferramentas é Nietzsche.

Foucault apresenta a filosofia de Nietzsche em sua “Aula sobre Nietzsche” (*Aulas sobre a vontade de saber*, curso de 1970-1971) discutindo a ideia de que o conhecimento constitui-se antes da verdade, ao contrário do que afirma o paradigma aristotélico que atravessa a história da filosofia.

Dizer que não há conhecimento em si é dizer que a relação sujeito-objeto (e todos os seus derivados, como a priori, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte) é na verdade produzida pelo conhecimento, ao invés de lhe servir de fundamento. (FOUCAULT, 2011, p. 202)

Trata-se do caráter secundário da relação sujeito-objeto face ao conhecimento, isto é, da designação sujeito-objeto como efeito do “jogo de diferenças” em que uma *rede* de relações ocorre. Tais relações são “diferentes em seus pontos de apoio e nos termos que elas colocam em relação: um corpo a outro corpo, um grupo a outro grupo, um indivíduo a uma coisa, um animal, um deus” (FOUCAULT, 2011, p. 202). As mais diversas situações empíricas podem estabelecer um tipo de relação na qual um corpo, um indivíduo *ou um animal* (enquanto corpo) pode ser “sujeito”.

Nesse sentido, a perspectiva crítica aberta por Nietzsche diz respeito à compreensão de que algo que fosse em si mesmo sujeito ou objeto é a “ilusão primeira e maior do conhecimento” (FOUCAULT, 2011, p. 204). Há aqui um deslocamento importante em relação ao antropocentrismo filosófico que fez fortuna como herança da filosofia clássica. É no primeiro momento de exclusão discursiva pela “filosofia” (que define algo como filosofia) que a necessidade de uma posição privilegiada de relação com a verdade é situada na linguagem “humana”. Para Nietzsche, ao contrário, é a rede de relações, designada aqui por “conhecimento” – anterior à verdade e condição de sua roupagem contingente –, que constitui algo como “sujeito”. Este será doravante:

[...] ao mesmo tempo o ponto de emergência da vontade, o sistema das deformações e das perspectivas, o princípio das dominações, e isso que, em retorno, recebe, sob a forma da palavra, do pronome pessoal, da gramática, a marca de identidade e de realidade do objeto. (FOUCAULT, 2011, p. 203)

Portanto, em função do centro orgânico<sup>2</sup> em que emerge uma vontade, uma perspectiva, um princípio de dominação, segue-se a designação pronominal “sujeito”.

Esse sujeito gramatical não requer de modo algum um *subjectum* a que se refira, o que inverteria a relação de conhecimento em favor da precedência do sujeito – restabelecendo a verdade como modo do conhecimento – tal como a filosofia fez tradicionalmente. É a permanência desse “*subjectum*” que dá origem ao *sujeito-agente* na história da filosofia, o sujeito constituinte da filosofia do sujeito. Se esse modo de compreensão não é propriamente aquele de Descartes<sup>3</sup>, é aquele que Kant projeta sobre a filosofia cartesiana e também aquele que Nietzsche critica quando denuncia o horizonte substancial do cogito.

Segundo Balibar, com Kant há a projeção de uma categoria transcendental do sujeito sobre o texto de Descartes:

Melhor: essa projeção, com a distorção que ela comporta (subtraindo e adicionando simultaneamente alguma coisa ao *cogito*), é efetivamente constitutiva da “invenção” do sujeito transcendental, que é inseparavelmente uma saída e uma interpretação do cartesianismo (BALIBAR, 2011, p. 39).

A filosofia do sujeito constituinte inverterá então, em uma revolução copernicana, o estatuto do sujeito – de substancial para transcendental – mantendo o privilégio desse polo pressuposto numa relação secundária de conhecimento e numa relação de contrariedade pré-definida em relação ao “objeto” (predicado, *Objekt/Gegenstand, Gegenständlichkeit*).

É essa leitura kantiana do sujeito cartesiano que orienta a crítica de Nietzsche ao cogito, denunciando justamente o *subjectum* requerido pela formulação de Descartes, ao menos se for para justificar a passagem transparente do “eu penso” à realidade do pensamento e à existência “eu sou”. Pode-se notar essa compreensão na formulação de Nietzsche a respeito do cogito, que é para ele fruto de “hábito gramatical”, publicada como aforismo 17 em *Além do bem e do mal*:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do

2 Em Nietzsche é possível designar o “local” (*topos*) da vontade de poder ou perspectiva como um organismo, seja ele um corpo animado ou “artificial” (Estado, sociedade etc.). A esse respeito, ver Frezzatti, W. *A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche*, 2004.

3 É por exemplo o que defende Balibar (2011, p. 36): “O fato é que teríamos dificuldade para encontrar a menor referência ao ‘sujeito’ como *subjectum* nas *Meditações*, e que, em geral, a tese que colocaria o *ego* ou o ‘eu penso/eu sou’ (ou o ‘eu sou uma coisa que pensa’) como *sujeito*, seja no sentido do *hypokeimenon*, seja no sentido do futuro *Subjekt* (oposto ao *Objekt* ou à *Gegenständlichkeit*), não figura em lugar algum em Descartes”.

processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: 'pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –'. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da "força" que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse "resíduo de Terra", e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno "isso" (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu). (NIETZSCHE, 2005, pp. 21-22)

Para Balibar, entretanto, "não é essencial ligar essa substância [a 'coisa pensante'] à representação de um *subjectum*, e, em todo caso, impossível nomear o *ego cogito* do nome (próprio) de *subjectum*" (BALIBAR, 2011, p. 38). Significa que se pode questionar a estrutura lógica do argumento de Nietzsche, sintetizada por Alain de Libera. Para este, o desdobramento formal da questão que Nietzsche levanta nesse aforismo implica o seguinte quadro formal do cogito cartesiano (LIBERA, 2015, p. 114):

1. todo pensamento requer um pensante
2. todo pensamento requer um sujeito
3. todo pensamento requer um pensante que é um sujeito
4. todo pensamento requer um sujeito que é seu pensante

Em resumo, para Nietzsche, a passagem do "isso pensa" a "há pensante" ("*es wird gedacht*")<sup>4</sup> ou "há um pensante", ou uma frase como "quem diz pensado, diz pensante" é um postulado lógico-metafísico, não uma constatação, de modo que não há evidência primeira em jogo. Assim, o cogito não leva a uma certeza absoluta, mas a uma crença, a crença no "eu". E, mais importante nesse momento, trata-se de um "hábito gramatical", de uma operação no plano da linguagem, ou do discurso – por isso, dizia Foucault, está em jogo efetivamente uma posição secundária frente às relações de conhecimento (termo este já deslocado do sentido clássico, portanto), uma posição de efeito da qual se destaca sujeito e objeto, na qual se pode designar pronominalmente um "eu".

Para Alain de Libera, se negarmos, com Nietzsche, que (a) *todo pensamento requer um pensante*, chegaremos à tese de que não há sujeito pensante (como em Wittgenstein, segundo ele) e à tese linguística segundo a qual o ato de pensamento, quando "há pensamento", é uma proposição sem sujeito. Ora, "isso pensa" sem sujeito: Alain de Libera (2015, p. 118) ironiza tal consequência: pobre sujeito, rejeitado, alijado de seus papéis. Porém, será mesmo necessário concluir que o sentido de "sujeito" passa a ser vazio, em uma linguagem autorreferente (ou autônoma, conforme a resposta de Mallarmé à pergunta nietzschiana "quem fala?": a própria linguagem)? O que significa uma "proposição sem sujeito" e, mais que isso, o que significa um "sujeito pronominal" que não corresponda a um sujeito transcendental ou ao *subjectum*?

De todo modo, é exatamente isso que Nietzsche denuncia, referindo a crença de que toda atividade pressupõe um agente (*Dass jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze*)

4 Cf. também o aforismo 484 de *A vontade de poder*: "É pensado: conseqüentemente há pensante": a isso chega a argumentação de Cartesius. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como "verdadeira a priori" – que, quando seja pensado, deva haver alguma coisa "que pense" é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para um fazer [Tun] um agente [Täter]. A respeito do uso dessa obra polemicamente organizada, conferir a longa nota de Alain de Libera, justificando o uso da obra, a respeito das diversas edições e traduções dos aforismos póstumos de Nietzsche em LIBERA. *L'invention du sujet moderne*, nota 3, p. 139.

à 'indiscernível crença no sujeito e no predicado' (*der ganze volle tiefe Glauben an Subjekt und Prädikat*)" (LIBERA, 2015, pp. 120-121). Atrelados a essa perspectiva crítica<sup>5</sup>, cada um a seu modo (digamos, um modo histórico e um modo etnográfico), Foucault e Viveiros designam uma espécie de subjetividade constituída, não mais constituinte. Com efeito, o sentido que possam dar ao termo "sujeito" implica certa noção de "agência".

Após longo percurso crítico, focado na compreensão e crítica do antropologismo moderno, Foucault reflete a respeito do caráter secundário do sujeito em termos de sujeição e subjetivação. Significa, em linhas gerais, pensar o caráter produtivo das relações de poder no plano do corpo, em que as marcas dessas relações históricas se prendem, definindo assim uma "função sujeito" como efeito de um processo empírico. Contudo, é mais tarde, já abandonando a prerrogativa da noção de poder<sup>6</sup>, que Foucault empreende uma genealogia (ou hermenêutica) do sujeito:

Parece-me que o que está em jogo (*l'enjeu*), o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, é precisamente o de apreender o momento em que um fenômeno cultural, de uma amplitude determinada, pode de fato constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se encontra implicado (*engagé*) até nosso modo de ser de sujeito moderno. (FOUCAULT, 2001, p. 11)

Esse percurso permite reformular a questão do sujeito, deslocada do sentido moderno que lhe deu Kant desde que formulou, em sua lógica, a pergunta que recobre as três questões críticas: O que é o homem? (*Was ist der Mensch?*). A partir de uma hermenêutica capaz de descobrir no plano discursivo, ao mesmo tempo, as condições e o efeito dessa formulação antropológica, Foucault volta ao *Alcebiades* de Platão:

O diálogo de Alcebiades traz como subtítulo, mas um subtítulo que foi acrescentado bem tardiamente (...): *da natureza humana*. Ora, quando vocês veem o desenvolvimento de toda a última parte do texto (...), a questão que Sócrates coloca, e que ele tenta resolver, não é: tu deves ocupar-te de ti; ora, tu és um homem; então eu ponho a questão: o que é um homem? A questão colocada por Sócrates é muito mais precisa, muito mais difícil, muito mais interessante. Ela é: tu deves ocupar-te de ti; mas o que é esse si mesmo (*auto to auto*), visto que é de ti mesmo que tu deves te ocupar? Questão, conseqüentemente, que não diz respeito à natureza do homem, mas que diz respeito e isso que nós chamaríamos, nós agora – visto que a palavra não está no texto grego –, a questão do sujeito. (FOUCAULT, 2001, p. 39)<sup>7</sup>

Não se trata, portanto, da questão do homem, mas da questão do sujeito.

Essa questão é desenvolvida no plano discursivo, no sentido de que são os processos de exclusão da linguagem que determinam o campo enunciativo a partir do qual se constitui um "sujeito". Assim, diz Foucault:

ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. (FOUCAULT, 2008,

5 "Foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia" (FOUCAULT, 2005, p. 362; p. 275).

6 Cf. STIVAL. *Foucault e o fim do poder moderno*, 2016a e STIVAL. *Governo e poder em Foucault*, 2016b.

7 Trecho citado parcialmente por LIBERA, 2015, p. 231.



A rede de relações na qual nasce o sujeito é privilegiadamente, em Foucault, aquela em que os termos em relação são: o “si” frente a si próprio e o “si” face aos outros. Porém, em que medida essa perspectiva não implica uma espécie de “pré-sujeito” já situado na linguagem, e situado ainda em um antropocentrismo insistente? A “história desta pragmática do sujeito” (FOUCAULT, 2008, p. 42) que Foucault procura traçar parece recolocar em novos termos um sujeito já situado no discurso – como princípio ou ao menos como ponto de partida de enunciação – embora já não definido como *subjectum* nem como sujeito transcendental. O sujeito é *produzido* numa transformação do *logos* em modo de ser (êthos), ainda que um processo de “autossubjetivação” (governo de si) possa efetivamente transformar o modo de ser que o processo de sujeição determina. Entretanto, a inversão operada por Foucault – da primazia do sujeito à primazia do discurso – limita-se ao horizonte de um sujeito constituído como marca (no corpo) de relações empíricas, não ultrapassando, contudo, a referência a um “si” “humano” sedimentado na linguagem ocidental. É sujeito, de todo modo, quem fala.

É aqui que a pesquisa etnográfica lança luz sobre o círculo vicioso da reflexão histórico-filosófica. Retomando Nietzsche, as características do “espírito” são (também) as características de “tudo que vive, cresce e se multiplica” – de todo organismo, animado ou inanimado.

Talvez não se entenda de imediato o que acabo de dizer sobre uma “vontade fundamental do espírito”: permitam-me uma explicação. – Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o “espírito” se assemelha mais que tudo a um estômago. (NIETZSCHE, 2005, pp. 136-138)

Talvez essa seja a perspectiva ocidental mais próxima da “metafísica da predação” que a inverte em função de outra “afinidade virtual” entre termos opostos (humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro), se pudermos aproximar o que se define pela diferença. Em Viveiros,

a afinidade virtual é o esquematismo característico do que Deleuze chamaria a “estrutura Outrem” nos mundo ameríndios e, como tal, acha-se marcada indelevelmente pelo signo do canibalismo, um motivo onipresente na imaginação relacional dos habitantes destes mundos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 35)

A perspectiva da antropofagia anunciada no espírito-estômago de Nietzsche tem corpo próprio, digamos, na imaginação ameríndia.

É na torção de um etnocentrismo a outro, do europeu ao ameríndio, que as noções de “alma” (espírito) e corpo mostram-se absolutamente abertas. Segundo Viveiros de Castro, palavras ameríndias que são traduzidas habitualmente como “ser humano” dizem respeito a uma perspectiva enunciativa, assim como em Foucault. “Elas indicam a *posição* de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125). É a enunciação que marca a posição designada do “sujeito”, e não uma suposta força enunciativa própria, um olhar privilegiado e que fosse princípio da enunciação, como um “sujeito” requerido pelo ato “próprio”. É por isso que nesse jogo funcional os termos podem aparecer efetivamente como efeitos, sobretudo esse de “sujeito” numa rede de relações – e mais importante que isso, “sujeito” pode ser a função deslocada de um discurso de si e sobre si (como em Foucault) para um discurso sobre o “si”, um enunciado que designa “sujeito”, digamos, “do exterior”, passando a ser ele não mais o princípio de todo discurso de exclusão, mas também, como todo processo enunciativo, uma função designada por sua exclusão.

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós”. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d)o sujeito. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 125-126)

Assim, se há um inversão absoluta da filosofia do sujeito constituinte, ao que parece, ela é (re)atualizada na crítica às filosofias do sujeito por uma insistência no polo gramatical enunciativo, mesmo em Foucault. Parece haver um hábito gramatical radical, que não requer um sujeito mas insiste em agregar o “quem” da fala ao ponto de vista que enuncia, e não ao ponto de vista daquele (ou daquilo) enunciado ou “agenciado”. Por outro lado, “o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o *ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

\* \* \*

No limite, Foucault passa da questão “O que é o homem?” (questão do homem recusada em favor da questão do sujeito) à questão igualmente kantiana “Quem somos nós?”: a crítica às filosofias do sujeito mantém intacta a gramática de um *logos* necessariamente antropocêntrico da qual um “sujeito” se destaca. O “eles” da questão do sujeito de Foucault, orientada pela pergunta por “nós mesmos” (a ponto

de delimitar *uma* ontologia histórica), é histórico, talvez uma variação do Mesmo. Por isso o interesse de uma “nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24). Como nota Viveiros de Castro, “com efeito, perguntar-se sobre o que ‘nos’ faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são ‘eles’ quando o que importa somos ‘nós’ – já é uma resposta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26).

## Referências

BALIBAR, E. *Citoyen sujet sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.

FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2011.

FREZZATTI, W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da ciência*, Cascavel, v. 11, n. 22, p. 115-135, 2004.

LIBERA, A. de. *L’invention du sujet moderne, Cours au Collège de France 2013-2014*. Paris: VRIN, 2015.

MANIGLIER, P. Dionysos Anthropologue: à propos d’Eduardo Viveiro de Castro. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 692, pp. 136-155, 2017.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STIVAL, M. Foucault e o fim do poder moderno. *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 13, pp. 109-121, 2016a.

\_\_\_\_\_. Governo e poder em Foucault. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 39, p. 107-125, 2016b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, oct., 1996.

**Recebido em:** 07/Set/2019 – **Aceito em:** 22/Abr/2020.