

Uma perspectiva arendtiana para o feminismo e a crítica do sujeito – Entrevista com Adriana Cavarero

Apresentação

Ao longo de 2024, gozei de uma generosa bolsa de pesquisa concedida pela FAPESP¹ para trabalhar junto ao *Centro di studi politici Hannah Arendt* sediado em Verona, no norte da Itália. Esta entrevista foi realizada em 18 de dezembro de 2024, uma tarde de inverno em que um forte nevoeiro revelava aspectos particulares da infindável beleza de Verona. Adriana Cavarero me recebeu muito generosamente em sua casa — “certeza que não quer uma taça de vinho?” — por pouco mais de duas horas e conversamos abertamente sobre todos os temas que eu propus — acadêmicos ou não.

Embora ainda pouco conhecida no Brasil, Cavarero é uma pensadora feminista de destaque no cenário europeu e norte-americano. Judith Butler, bastante conhecida entre nós, já escreveu alguns textos sobre Cavarero, que a inspira em momentos importantes de sua obra e com quem mantém um diálogo explícito há já algumas décadas.² Mais recentemente, Elena Ferrante,

1 Processo BEPE 2023/14044-1

2 Cf. de Butler, por exemplo, “Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Cavarero”. Há pelo menos dois momentos-chave da influência de Cavarero no pensamento de Butler. Um deles é o primeiro capítulo de *Relatar-se a si mesmo*, onde ela apresenta uma crítica à noção de sujeito apoiando-se na ideia de relacionalidade proposta por Cavarero. Outro momento importante está em *A força da não-violência*, onde Butler recorre bastante e explicitamente a dois livros de Cavarero ainda não publicados no Brasil – *Orrorismo*, de 2007, e *Inclinazioni*, de 2012 – para tratar do tema da resistência à violência de Estado e das dificuldades de nomear o que é violência. Deve-se notar ainda que ambas divergem radicalmente em certos temas do feminismo e da teoria de gênero, como se pode ver abaixo na entrevista e, de modo mais extenso e articulado, no livro mais recente de Cavarero, escrito com Olivia Guaraldo e provocativamente chamado *Donna si nasce* [Mulher se nasce]. Cf. *th.*, de Guaraldo, “Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero”. As referências completas estão no fim da entrevista.

* Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pós-doc FAPESP. thdiass@yahoo.com.br

a misteriosa autora da famosa série de livros “A amiga genial”, afirmou que a ideia da “outra necessária” desenvolvida por Cavarero em *Olha-me e narra-me* permitiu a ela escapar de um “beco sem saída” criativo em que se encontrava e finalmente formular a relação entre Lenù e Lila.³ Cavarero retribui as menções com respostas, por vezes bastante críticas, que mantém vivo um diálogo que passa, obviamente, pelo feminismo, mas se amplia para crítica à noção de sujeito, para o desafio de compreender as formas contemporâneas de violência e ainda outros temas que têm sido abordados pela crescente bibliografia relativa ao seu pensamento (para a qual eu mesmo já tive ocasião de contribuir).⁴

O *Centro di studi politici Hannah Arendt* foi fundado por Cavarero e algumas de suas colegas (Olivia Guaraldo e Ilaria Posenti) em 2016, e tem aos poucos se firmado como um local de referência não apenas para os estudos arendtianos, mas também para a reflexão a respeito dos desafios políticos contemporâneos. O *Centro* já organizou vários eventos acadêmicos — sempre com temática inspirada em Arendt, embora nem sempre “estudando” Arendt — e promove uma interação relevante entre a Universidade e a cidade.

A entrevista foi pensada como uma espécie de apresentação em profundidade do pensamento de Cavarero ao público brasileiro. Daí porque começamos com suas referências filosóficas mais gerais, falamos de seu feminismo e suas diferenças com as teorias de gênero (como as de Butler), e tratamos de alguns passos de sua crítica à noção moderna de sujeito. Além disto, como não poderia deixar de ser, tratamos também de Clarice Lispector, autora importante para Cavarero. Esta abordagem me impôs a necessidade de equilibrar o caráter geral de uma apresentação e uma análise mais detalhada das posições da autora; foi também necessário refrear a tentação de falar de todos os temas e todos os livros da já longa trajetória de Cavarero. Espero ter conseguido realizar esta tarefa.

Eu registrei o áudio de cerca de uma hora e quarenta minutos de nossa conversa e, em seguida, transcrevi e traduzi para o português. Caso o leitor encontre alguma formulação pouco elegante, deve atribuir a falha às minhas limitações neste processo de passar do oral ao escrito, do italiano ao português.

3 Ferrante, *I margini e il dettato*, p.68ss.

4 Há já muitos artigos e ao menos três livros dedicados a Cavarero. O volume *Toward a Feminist Ethics on Nonviolence*, organizado por Huzar e Woodford e para o qual Butler e Bonnie Honig contribuíram; *tb. Adriana Cavarero: Resistance and the Voice of Law*, de Elisabetta Bertolino e *Political Bodies: Writings on Adriana Cavarero's Political Thought*, organizado por Cardillo e Silverbloom. As referências completas estão no fim da entrevista.

Devo agradecer à FAPESP, que financiou minha longa estadia em Verona, aos pesquisadores do *Centro*, alguns dos quais tenho agora a felicidade de chamar de amigos, à Nádia Junqueira e ao Dario Negreiros, ambos filósofos e jornalistas de formação, que me fizeram algumas sugestões simples e preciosas na concepção e organização desta entrevista. Devo agradecer, sobretudo, à Juliana Moreti, com quem tenho a enorme fortuna de dividir a vida há quase duas décadas. Como se este vínculo não bastasse, a Ju ainda conhece a língua italiana muito melhor do que eu e, com amor e paciência, corrigiu uma série de erros que cometi na compreensão da gravação do áudio desta entrevista; se ela não retirou todos os equívocos do texto é porque, apesar de seus generosos esforços, ela ainda não foi capaz de corrigir minha teimosia. Obrigado, meu bem!

Formação e posições elementares

Thiago Dias: Quando li *Vozes plurais*, seu primeiro livro publicado no Brasil,⁵ tive a impressão de estar diante de um pensamento de tipo fenomenológico. Trata-se, obviamente, de um pensamento feminista, mas me pareceu que suas posições e seus compromissos filosóficos mais gerais estão próximos a uma fenomenologia. Você se considera uma fenomenóloga ou de alguma forma próxima à fenomenologia?

Adriana Cavarero: Eu havia proposto que o subtítulo deste livro fosse “fenomenologia da expressão vocal”, mas depois entrei em acordo com o editor e ficou “filosofia da expressão vocal”. Ou seja, eu tinha em mente a palavra “fenomenologia”. No entanto, eu uso esta palavra em sentido grego — estudei muito grego antigo e meu âmbito de pesquisa é fortemente concentrado em Platão e nos trágicos. Para mim, “fenomenologia” significa neste livro um exame do fenômeno da voz, que compreendo como fenômeno material da vocalidade e das diversas interpretações que foram elaboradas sobre ele ao longo do tempo. Neste sentido, sou uma fenomenóloga. Além disto, Hannah Arendt contou para isto, contou muito em minha formação. Também me

5 Em dezembro de 2024, quando aconteceu a entrevista, este era o único livro dela publicado entre nós (UFMG, 2011), mas poucos meses depois saiu finalmente uma edição brasileira de *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, um de seus livros mais conhecidos internacionalmente e que aqui recebeu o título *Olha-me e narra-me* (Bazar do tempo, 2025). Um debate entre Cavarero e Judith Butler havia sido publicado pela revista *Estudos feministas*, da UFSC (15.3: 647-662, setembro-dezembro/2007).

ocupei bastante de Foucault, Derrida, Deleuze, enfim, da assim chamada *French Theory*, que conheço bem.

Dias: Quando começou esta sua inclinação, ou tendência para a fenomenologia? Desde os primeiros anos, lendo Hannah Arendt e a *French Theory*?

Cavarero: A *French Theory* não muito, mas Hannah Arendt, sim. Tive uma formação clássica na Universidade de Padova, o que significa leitura direta dos textos gregos em língua original seguida de comentários dos mesmos. Na Universidade de Padova, estudei profundamente textos duros da filosofia, como Hegel, que não é fácil de ler (durante minha juventude, estudei muito mais Hegel que Kant, mas agora na velhice tenho estudado muito mais Kant que Hegel). Mas, além de Hegel, e como meu primeiro trabalho foi um livro sobre Platão, descobri a interpretação que Arendt faz de Platão, em *A condição humana* e em outros textos, e a considerei muito original! Isto marcou muito minha descoberta de Hannah Arendt. Nestes mesmos anos — estávamos nos anos 1970 — à medida que saíam os primeiros livros de Derrida, li muito Derrida e Foucault, e um pouco depois Deleuze — cuja interpretação de Platão, aliás, é muito interessante, embora eu não a compartilhe. Então estes foram os autores-guia do meu percurso; sempre utilizados como filtro interpretativo para os textos gregos, como se pode notar em *Vozes Plurais*, onde há um grande espaço para Aristóteles, para a distinção entre *phoné* e *semantiké* etc.

Dias: Mas, apesar deste aspecto fenomenológico do seu pensamento, nota-se uma distância significativa em relação àqueles que costumam ser considerados “os quatro grandes” da fenomenologia: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre. Isto que eu estou chamando de fenomenologia, e que você parece resistir um pouco a chamar assim, parece distante destes autores. Então eu pergunto: se existe um tipo de fenomenologia em sua obra — ou talvez de desconstrução, ou de hermenêutica — de que tipo seria? Em outras palavras, há um método propriamente fenomenológico (ou desconstrutivo, ou hermenêutico) em seu trabalho?

Cavarero: Nunca nutri nenhuma grande paixão por nenhum dos quatro grandes nomes da fenomenologia. Por Husserl, nenhuma paixão. Li muito Heidegger na minha juventude, pois era a moda na Itália e era muito estudado na Universidade de Padova. E tem ainda o vínculo entre Heidegger e Arendt, que no entanto eu só descobri depois. Li Sartre, mas não gostei. Por outro lado, acho Simone de Beauvoir muito interessante. Não me lembro do outro nome...

Dias: Merleau-Ponty.

Cavarero: Ah, sim, eu li Merleau-Ponty e o acho muito interessante, mas ele nunca esteve entre os autores que me inspiraram. Já Hannah Arendt e Foucault foram, esses sim, uma grande fonte de inspiração para mim. Quanto ao método de desconstrução, naturalmente, Derrida foi central.

Dias: Neste sentido, você se coloca a certa distância do marxismo e de certa forma do pós-estruturalismo.

Cavarero: Sim. Isto é interessante. Tenho conhecimentos sólidos do marxismo porque tinha vinte anos no maio de 68, quando se dava por certo que Marx fosse lido. Então eu tenho bons conhecimentos sobre Marx e o marxismo. No entanto, como eu tinha lido muito Hegel, eu sempre interpreto Marx como ele mesmo dizia, como um filósofo que colocou a filosofia sobre seus próprios pés; ou seja, quando leio Marx, sempre tenho a dialética hegeliana muito presente. Devo dizer que Hegel deixou em mim uma marca muito mais forte que a deixada por Marx. No início dos anos 80, escrevi um livro bastante acadêmico chamado *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*.⁶

Quanto ao pós-estruturalismo, já disse que li os principais nomes, mas também Barthes e Bataille; ou seja, sou bastante familiarizada com esta produção. No entanto, e isto é o mais importante, eu não tive uma formação pós-estruturalista. Compreendi isto imediatamente quando entrei em contato com estudiosos estadunidenses, como Judith Butler e Bonnie Honig, que tiveram uma formação pós-estruturalista e pós-moderna. Não se pode generalizar, é claro, mas a mentalidade mais difundida entre eles parte do princípio de que tudo o que é fragmentário, tudo o que se fragmenta na diferença, na *différance*, tudo o que é virado do avesso, desorganizado, destruído no sistema para se tornar um fragmento giratório — tudo isso é por eles considerado o bem, o justo, o princípio saudável. Consequentemente, leem os textos antigos para fragmentá-los ou para identificar um precedente da desconstrução ou da desconstrução do sujeito.

Eu tenho uma formação completamente diferente e considero que esta operação que fazem, tributária da recepção do pós-estruturalismo em língua inglesa, é um tanto maneirista. Há uma espécie de cânone que é repetido muitas vezes e fortemente misturado com Lacan — também em parte com Freud,

6 Trento: Verifiche, 1984

mas sobretudo com Lacan. Com isto se cria uma grade repetitiva em que tudo se torna crítica e nada se torna construção. Pela minha formação e por ser uma sincera seguidora de Hannah Arendt, eu considero a desconstrução interessante, pois é uma operação que permite aprofundar o texto, vislumbrar aspectos e fissuras invisíveis a uma leitura ingênua. Quando se lê com um olhar desconstrutivo, o texto se torna muito mais vivo e muitas possibilidades se abrem. No entanto, meu trabalho tem sempre o esforço de construir por meio da desconstrução. Há sempre a construção de uma teoria, e sem me preocupar em ser absolutamente antissistemática. Faço como Arendt, que não era sistemática e tampouco se preocupava em ser não-sistemática.

Com a Arendt aprendi também que, em filosofia, pode-se assumir posições muito incômodas. Ela tinha uma posição incômoda, como você sabe, pois não aderiu ao marxismo nem ao antimarxismo, ao liberalismo puro. Durante a Guerra Fria, isto não era fácil; adesões como estas a teriam colocado em certa segurança, teriam garantido seguidores, mas ela as recusou. Eu procuro fazer algo parecido: conhecer e utilizar, pelo menos o suficiente para dialogar em nível internacional com a assim chamada filosofia continental — já que a filosofia analítica não me interessa —, mas sem me deixar fagocitar por este cânone pós-estruturalista, por este filtro obrigatório. Por exemplo, meus leitores na Itália e no exterior notam que eu nunca uso psicanálise, pois...

Dias: Esta era exatamente minha próxima pergunta: nesta sua posição junto aos autores-guia, como você definiu, vê-se uma distância em relação ao marxismo, ao pós-estruturalismo e, muito mais claramente, à psicanálise. Parece-me, por vezes, até mesmo uma hostilidade contra ela.

Cavarero: Quanto à psicanálise, sim, nutro uma hostilidade. Em relação ao marxismo e ao pós-estruturalismo não tenho hostilidade, e pela filosofia analítica sinto indiferença, mas contra a psicanálise eu tenho uma posição hostil.

Naturalmente, não se trata de uma hostilidade contra os textos de Freud ou de Lacan, que considero muito interessantes. Minha hostilidade nasce do uso que se faz da psicanálise como a grande explicação de tudo, principalmente por parte daqueles que a empregam também no âmbito filosófico. Existe um uso escolástico da psicanálise que tende a procurar, em qualquer texto — de Platão à literatura contemporânea — os traços da fase do espelho, do *mirror stage*. Este uso escolástico da psicanálise como a grande chave para explicar tudo desperta uma forte hostilidade de minha parte. Obviamente, reconheço a genialidade de Freud, considero a psicanálise como uma das

grandes teorias do século XX, e portanto nutro grande admiração por seus textos. Todavia, leio Freud como poderia ler Benjamin ou Adorno, ou seja, não como alguém que pariu uma grande verdade que explica tudo, mas como um autor que propôs uma teoria interessante. Em suma, podemos falar de Freud. Mas me incomoda muitíssimo se, em vez disso, falarmos das correntes filosóficas contemporâneas que usam Freud ou Lacan como grande explicação universal de qualquer texto, de qualquer situação. Considero isto nocivo porque nos impede de pensar.

Platão e Arendt

Dias: Gostaria de avançar um pouco, mas ainda em torno de autores-guia. Falemos de dois já mencionados, Platão e Arendt, que me parecem duas figuras fundamentais...

Cavarero: Platão é um autor que eu sempre estudei. Já nos tempos de universidade era um texto que eu lia e ainda hoje continuo a estudá-lo cotidianamente. Arendt eu encontrei como intérprete de Platão; uma dentre várias, mas eu a achei especialmente interessante e original, por isto comecei a ler e estudar Arendt.

Dias: A partir de Platão? A partir da interpretação que ela faz de Platão?

Cavarero: Foi casual. Eu era jovem, estava trabalhando em um livro sobre Platão e, como empenhada estudante padovana, estava lendo a bibliografia crítica sobre o filósofo; a certo ponto, encontrei Arendt falando de Platão como inventor da filosofia política, do mito da caverna, das reviravoltas e assim por diante. Então eu a conheci casualmente como intérprete de Platão, e deste encontro casual passei a estudar Arendt.

Eu a considero uma pensadora extremamente original e dela eu trago não apenas categorias como unicidade (*unicità*),⁷ pluralidade, natalidade ou sua definição de política, mas tomo para mim também o método. Como disse

7 O termo arendtiano “*uniqueness*” é traduzido para o italiano como “*unicità*” e é a ele que Cavarero faz referência aqui. Entre nós, “*uniqueness*” é traduzido como “singularidade”, que me parece uma tradução correta, mas que se afasta dos desdobramentos realizados por Cavarero. Em vários momentos importantes de sua obra, Cavarero acentua o fato de cada um de nós ter *um* rosto, *uma* voz, *uma* figura corpórea, ou seja, o fato de sermos *um* (e não dois, ou três, ou quatro). O termo “singularidade”, por sua vez, enfatiza o caráter inédito, nunca repetido deste *um* que cada um de

certa vez, creio que Hans Jonas, o método dela consiste em empurrar uma ideia até o extremo para ver o que acontece, conduzir uma tese interpretativa até o limite para observar as consequências — e em seguida reconstruir. Outra prática, que já adotava, mas que Arendt me encorajou muito a cultivar e que desde então jamais abandonei, é o uso combinado de textos filosóficos e textos literários. Eu faço muito uso de textos literários.

Dias: Minha próxima pergunta supõe uma pequena interpretação que gostaria de apresentar antes de fazer a pergunta. Você escreveu muito sobre Platão, mas sobre Arendt em quantidade relativamente menor. Parece-me que ambos desempenham papéis diferentes em seu pensamento e, para entender esta diferença, talvez seja útil notar que você escreveu ao menos três livros sobre Platão,⁸ mas apenas um diretamente sobre Arendt.⁹ Os artigos sobre ambos são muito numerosos e talvez em quantidade igual, mas quando pensamos em livros, ou seja, em textos que exigem um esforço maior e uma concentração mais intensa, há esta diferença: 3 x 1. Gostaria de te perguntar se esta diferença decorre de alguma maneira do papel diferente que cada um destes autores tem em seu pensamento, se o fato de você ter escrito três livros sobre Platão e um sobre Arendt reflete esta diferença.

Cavarero: Para mim, Platão é como o macrotexto ocidental. Na filosofia contemporânea há esta tendência a recomençar sempre dos gregos — Heidegger com os pré-socráticos, Nietzsche com a tragédia e assim por diante. Eu também sigo esta modalidade e, para mim, recomençar dos gregos significa Platão. Significa também, é claro, a cultura clássica em geral, com a tragédia, os mitos etc., mas Platão é quem estabelece o que é a filosofia. É ele quem inventa o que é a filosofia e começa a delinear toda a linguagem filosófica: ideia, conceito, forma, a coisa em si, dois tipos de consciência e assim por diante. Portanto Platão é a base da qual se deve sempre partir, à qual se deve sempre voltar e que não se esgota nunca. É um texto infinito porque é um texto de fundamento do macrotexto ocidental.

nós é. Assim, quando falamos de Cavarero, parece melhor optar por *unicidade*. Cf. Dias (2021, p.63) e Cavarero (2025, p.11 n.6)

8 *Dialettica e politica in Platone* (Padova: CEDAM, 1976), *Nonostante Platone* (primeira edição Roma: Riuniti, 1990) e *Platone* (Milano, Raffaello Cortina, 2018)

9 *Democrazia sorgiva: note sul pensiero politico di Hannah Arendt* (Milano: Raffaello Cortina, 2019)

Arendt, ao contrário, é quase uma contemporânea minha. Uma grande pensadora do século XX que não apenas transmite conteúdos, mas, como disse antes, também ensina um método. Creio que a maneira pela qual eu volto a Platão seja muito similar àquela pela qual Arendt sempre volta a Homero, à *polis*, ao que é a ação, ao que é a política; ambas colhemos continuamente no grande lugar originário de fundamento da linguagem filosófica e do imaginário filosófico.

É um pouco assim. Mas estou pensando nisso agora. Você é quem me faz pensar nisso...

Dias: Ainda um pouco sobre Platão. No seu livro *Nonostante Platone* [Apesar de Platão] — e devo admitir que não li seus primeiros trabalhos sobre Platão...

Cavarero: Ah, não se preocupe; ninguém leu meus primeiros trabalhos sobre Platão. Foi um livro que publiquei aos 23 anos de idade.

Dias: No prefácio de *Nonostante Platone*, livro que foi bastante lido, há esta passagem significativa: “Este livro se ocupa efetivamente de antigas figuras femininas roubadas de seu contexto (...). O contexto literário é a obra de Platão (...). O caso específico, no entanto, não me parece inapropriado porque o pensamento antigo está ali em seu início e imprime sua direção no assim chamado destino do Ocidente...”¹⁰ Parece-me que esta passagem expressa bem que Platão é, para você, o lugar aonde ir para colher, para roubar alguma coisa.

Cavarero: Sim, mas eu também roubo de textos contemporâneos, não apenas de Platão. Digamos que o sistema de roubo em relação ao texto tem sua própria lógica. Mas como eu dizia antes, o texto de Platão é fundamental, é o lugar onde foi elaborado, onde foi tecido o fundamento do pensamento ocidental. Por isso, é um lugar extremamente rico.

Dias: Há uma passagem de Arendt bastante conhecida que me parece comparável com esta sua estratégia: “Em outras palavras, juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia...”

Cavarero: Me lembro bem desta passagem.

¹⁰ *Nonostante Platone*, p.20

Dias: ... com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje.”¹¹ Me parece comparável à tua estratégia.

Cavarero: Inteiramente comparável. Tenho sempre bastante presente esta frase de Arendt, que conheço de memória. Ela faz esta afirmação muito clara porque viveu exatamente naquele recorte do pensamento do século XX em que a regra comum era o desmantelamento da metafísica. E este desmantelamento é, tanto para ela quanto para mim, o desmantelamento da filosofia, porque metafísica e filosofia, na Antiguidade e em particular para Platão, são quase coincidentes. Nós sabemos, é claro, que a palavra “metafísica” foi inventada por quem colocou em ordem a obra de Aristóteles; Arendt também sabia disto perfeitamente. Daí que ela afirma, coerentemente, que não é uma filósofa, mas uma pensadora política. Ou seja, ela desmantela a filosofia e, portanto, não quer fazer parte da tradição que está desmantelando. Eu, mais modestamente, digo: eu roubo, tento destrinchar, extrair conceitos e figuras da filosofia, da história da filosofia, para construir aquilo que eu chamaria de uma filosofia feminista, ou seja, uma filosofia atenta à diferença sexual. Neste ponto devo mencionar [Luce] Irigaray, que ainda não nomeei aqui, mas que li bastante, naturalmente. Não apenas Derrida e Deleuze, mas li também muito Irigaray...

Dias: A ideia de diferença sexual...

Cavarero: Sim, mas sobretudo seu livro chamado *Speculum*, cujo cinquentenário se comemora este ano. Pediram-me que escrevesse um ensaio para esta ocasião e eu o fiz com prazer. Recolheram, ao redor do mundo, estudiosas e estudiosos que tenham lido *Speculum* há cinquenta anos. Deve estar para sair, acho que pela Cambridge University Press.

Dias: Muito interessante. Ainda sobre a técnica de roubo. Em seu *Nonostante Platone*, você afirma: “... a tática do meu furto se coloca, ao contrário, do lado externo e contra o contexto.”¹² A partir desta afirmação, gostaria de perguntar quais são os critérios que determinam a escolha da figura a ser roubada; por que escolher esta figura e não aquela?

11 *A vida do espírito*, p.159

12 *Nonostante Platone*, p.21

Cavareiro: Depende. A operação é um pouco programada e um pouco casual. Por exemplo, em *Nonostante Platone* eu roubei figuras femininas: Penélope, Deméter, Diotima e a serva da Trácia. Ali tratava-se de figuras femininas, mas em outros trabalhos meus, ou dentro da minha pesquisa, posso também roubar conceitos e ideias, arrancando-os de seu contexto e os recontextualizando, colocando-os em um contexto diferente; sempre com uma intenção clara de não fidelidade.

Mas isso não significa que eu realize operações arbitrárias e sem fundamento filológico. Minha formação na Universidade de Padova foi, de fato, muito filológica: eu leio os textos em língua original e consulto a bibliografia crítica sobre os textos, inclusive a de caráter filológico, prestando, portanto, grande atenção à precisão da leitura.

Dias: Isto se vê claramente ao ler teu trabalho...

Cavareiro: Sim, mas depois desta atenção filológica, justamente por estar atenta à precisão da leitura, eu me sinto livre para citar o texto de maneira infiel.

Dias: Ainda uma última questão sobre Platão. Para você, Platão é, portanto, um fundo de onde roubar figuras femininas ou, como disse há pouco, o macrotexto ocidental de onde você rouba figuras femininas, mas também conceitos e ideias. Há então esse uso, digamos, “negativo”, “desconstrutivo” de Platão nesse sentido. Daí que me pergunto se há algo positivamente platônico em seu pensamento. Ou seja, gostaria de perguntar se, além de ser uma fonte da qual extrair elementos, existe algo de positivo, algo em que você se reconheça em Platão.

Cavareiro: Antes de tudo, sua grande habilidade literária. Nutro uma profunda admiração por esse aspecto. Porque Platão não apenas elaborou diálogos; nos próprios diálogos, que são filosoficamente muito complexos — penso, por exemplo, no *Filebo*, no *Sofista* ou no *Parmênides* —, ele sempre aproxima mitos, narrativas, figuras. Como se não bastasse, ele o faz escrevendo diálogos, ou seja, encenando a oralidade e a conversação. Isso, a meu ver, é uma ductilidade em relação à palavra, em relação aos diversos gêneros que hoje chamamos de literários: a tragédia, a épica, a literatura, a narrativa, a tradição mítica — ou seja, linguagem em contextos distintos. Ele consegue aproximá-las e fazer do filosofar algo muito vivo. Pensemos na figura de Sócrates, que se situa sempre no centro da busca e nunca se conclui em um sistema definitivo. Esse aspecto eu admiro muito e, na medida do possível, tento imitá-lo.

Dias: Falemos agora de Arendt. Gostaria de saber, antes de tudo, se Arendt é, para você, uma fenomenóloga. No início da conversa, você indicou algo neste sentido.

Cavarero: Bem, para mim, Arendt é uma pensadora política muito original. Além disso, ela é também uma intérprete — uma intérprete extremamente original — dos textos antigos, em particular uma intérprete original de Homero. Aliás, amanhã começa um colóquio de dois dias justamente sobre Homero, e isso me fez pensar no que você dizia antes, porque, para preparar uma comunicação para esse colóquio, vou usar Arendt. No entanto, não voltei a relê-la, porque a conheço de cor. Em vez disso, reli cuidadosamente, palavra por palavra, *A dialética do esclarecimento*.

Dias: Agora, porém, tenho uma questão ainda mais ampla sobre a importância de Arendt no seu pensamento. A meu ver, o papel de Arendt em sua reflexão é o de fornecer alguns pontos cardeais. Isso, me parece, pode ser visto no seguinte fato — escolho um exemplo quase arbitrariamente. A sua obra, na minha opinião, passa por uma mudança importante em 1987, quando você publica aquele texto que se tornou uma espécie de manifesto do feminismo italiano, ou talvez de um certo feminismo italiano; refiro-me a *Per una teoria della differenza sessuale* [Por uma teoria da diferença sexual].

Nesse texto não há muitas referências explícitas, diretas a outros autores ou autoras. Mas Arendt está lá, em particular com a ideia de início — uma ideia à qual você, ao longo de sua obra, vincula a maternidade, tema dos seus dois livros mais recentes: *Donne che allattano cuccioli di lupo* [Mulheres que amamentam filhotes de lobo] e *Donna si nasce* [Mulher se nasce].

Talvez se possa dizer que a escassez de menções a outros autores e autoras naquele texto de 1987 se deva ao gênero praticado naquela ocasião, já que se trata, justamente, de uma espécie de manifesto, e nesse tipo de texto não é muito adequado citar muitos autores. No entanto, a mesma coisa acontece no livro seguinte, *Nonostante Platone*, de 1990, onde Arendt é pouco mencionada — três ou quatro vezes —, mas em momentos especialmente importantes, já que ela aparece como o segundo eixo teórico na introdução. Na produção posterior, a partir dos anos 1990, Arendt aparece com frequência um pouco maior, mas geralmente com esse papel de fornecer pontos cardinais e depois “desaparecer” um pouco do texto.

Quais seriam esses pontos mais fundamentais? Alguns já discutimos aqui. Estamos falando de pontos filosóficos, éticos ou políticos? Sobre os aspectos filosóficos e metodológicos, já conversamos um pouco.

Cavarero: Aqui é preciso fazer uma referência à minha biografia. Aqueles anos em que me formei e comecei a trabalhar sobre Platão, depois de ter absorvido tanto Hegel, são os mesmos em que comecei a me engajar no feminismo e a compreender a importância, não apenas de uma militância no campo dos direitos das mulheres e da paridade entre os sexos, mas também de um pensamento da diferença sexual. Foi, portanto, a partir desta minha exigência que encontrei em Arendt um ponto cardinal porque ela propõe a categoria de natalidade em vez da de morte.

E ela está correta. Quem conhece a tradição filosófica ocidental — como ela conhecia, como eu conheço — de Platão até os dias de hoje, passando por Heidegger e além, sabe que há sempre essa centralidade da categoria da morte e, portanto, do finito, daquilo que encontra seu limite na morte. Trata-se de uma filosofia marcada pelo luto, na qual, como se sabe, o luto é invertido e a filosofia passa a ser um “viver para a morte”. E esse viver para a morte, essa tentativa de superar a morte, de assumi-la como dimensão do pensamento, é contemporâneo do fato de que a filosofia se ocupa muito pouco dos corpos, do corpo. A filosofia se ocupa do pensamento, é uma linguagem que reflete sobre si mesma e, por isso, opera uma abstração em relação aos corpos, mantendo a morte no centro.

Frente a isso, Arendt oferece dois pontos fundamentais, verdadeiramente centrais. Um é a categoria da natalidade: ou seja, nada de luto, mas o início, algo que começa, algo voltado para o futuro. E a natalidade está ligada a um conceito igualmente fundamental: o de unicidade¹³ — uma categoria praticamente ausente na história da filosofia; uma categoria, aliás, incômoda, porque o particular não cabe no universal, e por isso o particular é considerado pouco interessante. Daí decorre também a categoria arendtiana de pluralidade. Portanto, há sim pontos nodais arendtianos e são exatamente estes: natalidade, unicidade, pluralidade.

Com relação a esses pontos, então, eu dou um passo adiante, porque, em relação a Arendt, pertenço a outra época. E esse passo posterior consiste no seguinte: para ela, a natalidade é o início, é o novo começo, o recém-nascido — mas não lhe interessa absolutamente como esse recém-nascido veio ao mundo, nem de qual corpo foi gerado. O que eu tento fazer, então, é dar concretude à natalidade, entendendo-a como o nascimento sempre de alguém em carne e osso, que nasce do corpo de uma mãe, também em carne e osso. Esse é o passo a mais que eu dou.

13 Cf. Nota n. acima

Dias: Eu havia preparado uma pergunta a respeito dos limites da obra de Arendt na sua opinião e tinha anotado “corpo”, porque me parece de fato que ...

Cavarero: Sim, esse é o limite dela. Eu escrevi um capítulo sobre isto chamado “*Un bambino è nato fra noi*” [Um menino nasceu entre nós] — já não me lembro em qual livro, mas eu escrevi.¹⁴ Os limites estão no fato de Arendt não ter aprofundado uma concepção de corpo; mais do que isto, para ela a dimensão corpórea é um tanto incômoda, tanto é que a categoria de trabalho [*lavoro*] é vinculada ao corpo: o corpo que trabalha [*lavora*] ou, como dizem os napolitanos, o corpo que fatiga [*fatiga*]. Os napolitanos não dizem trabalhar [*lavorare*], eles dizem fatigar [*faticare*].

Dias: Fatigar?

Cavarero: Sim, mesmo para se referir a um pós-doutorado, que é uma atividade intelectual, eles perguntam: “E quando você recomeça a fatigar? Quando começa a fatigar em São Paulo?” Esta é, aliás, uma tradução bastante próxima do latim “*labor*”, se você pensar que “*labor*” é também trabalho [*travaglio*], como o trabalho [*travaglio*] da mulher que pare.¹⁵

De todo modo, se há uma parte frágil em Arendt é realmente o fato de ela ter marginalizado o tema do corpo. Além deste, tem também aquele outro ponto frágil — que todos reconhecem e que você também deve saber — que é rígida a distinção entre privado, político e público. Mas isto, hoje, todos sabem.

Dias: Esta marginalização do corpo parece de alguma forma ligada a uma marginalização da natureza no pensamento de Arendt.

Cavarero: Eu tenho uma ideia bastante própria a este respeito. A concepção que ela tem da natureza é muito grega, muito clássica. Ela não é a única a ter, mas tem. Sendo uma pensadora moderna, muito interessada no conceito de

14 Ela se refere ao capítulo intitulado, mais exatamente, “Arendt: ‘*Un bambino è nato fra noi*’”, que está no livro *Inclinazioni: critica della rettitudine* (Raffaello Cortina, 2013), ainda sem edição brasileira.

15 Cavarero se serve aqui de vários termos italianos — *lavoro*, *fatiga*, *travaglio* — que podem ser traduzidos por “trabalho”. Parece-me útil explicitar esta variedade e remeter à discussão brasileira a respeito da tradução dos termos “*labor*” e “*work*”, “*Arbeit*” e “*Herstellen*” no contexto da obra de Arendt. Cf., entre outros, a “Apresentação à nova edição brasileira” escrita por Adriano Correia para as edições mais recentes de *A condição humana* de Hannah Arendt.

liberdade, que é típico dos modernos, ela distingue, ou melhor, ela contrapõe a esfera da liberdade, que é a esfera humana da ação, à esfera da necessidade, que é a esfera natural. Assim, para ela, a natureza é o reino da necessidade, onde tudo se torna aquilo que deve se tornar, seguindo a mesma cadência com que o sol se levanta e se põe.

No meu *Donne che allattano cuccioli di lupo*, adotei uma ideia diferente de natureza porque a natureza é, por um lado, o reino da necessidade — basta pensarmos nos processos químicos elementares, nas células de que somos feitos. No entanto, se adotarmos o ponto de vista neodarwiniano, compreenderemos rapidamente que a necessidade é contingente, que é a própria contingência quem cria o erro na repetição, ou seja, na replicação; é a contingência quem cria a mudança e, assim, a evolução. A natureza é, portanto, muito diferente daquilo que pensava Platão, e Arendt pensa ainda como Platão — a natureza como o reino da necessidade. Assim, com este conceito de natureza, ela não poderia ter um pensamento ecológico. Não poderia também porque em sua época o pensamento ecológico não era ainda um tema muito difundido nem filosoficamente elaborado. Para elaborar um pensamento ecológico, como tentei fazer em *Donne che allattano cuccioli di lupo*, é preciso olhar para o humano em sua corporeidade, em sua animalidade, em sua naturalidade; isto porque, como é óbvio, somos parte da natureza.

Platão dizia que, sim, como corpo, como animais, nós somos parte da natureza; as mulheres dão à luz filhos no trabalho (*travaglio*) de parto — no *Banquete*, ele diz “*anthropoi*”, ou seja, “os homens” dão à luz — mas este processo é substancialmente partilhado com os animais; a vaca e a cabra também realizam este processo, então a filosofia não considera esta questão interessante. Para mim, Arendt está dentro desta linhagem, segundo a qual isto não é interessante para a filosofia. Eu, ao contrário, penso que tematizar o início de alguém, o início de cada ser humano em sua unicidade, e portanto tematizar o fato de sermos corpos e, mais, o fato de os corpos femininos parirem e portarem em si a experiência do outro, trazendo à luz um novo ser em sua singularidade, é um tema muito interessante para a filosofia.

Feminismo

Dias: Falemos agora de feminismo.

Cavarero: Finalmente! Quer um chocolatinho? Tenho vários aqui.

Dias: Bem, um chocolatinho não se nega, não é?

Dias: Falemos de feminismo. Como eu disse antes, creio que teu texto de 1987 sobre a diferença sexual é um marco em teu percurso e no feminismo italiano — ou pelo menos em certo feminismo italiano. Neste texto, você descreve com bastante força o que é a diferença sexual, um tema que permanece no centro de suas preocupações até hoje, como se vê no fato de que seu livro mais recente, *Donna si nasce*, escrito com Olivia Guaraldo, se abre justamente com um capítulo dedicado expressamente a este tema. Em termos gerais, o que é a diferença sexual?

Cavarero: A diferença sexual é um dado corpóreo, um dado natural, um dado biológico; ela é igual a muitos outros dados, como andarmos eretos e termos os olhos na cabeça. Há dados que são assim e não de outro modo. Entre os dados que dizem respeito aos humanos, a diferença sexual é um dos que — talvez seja o que mais — foi notado, visto por todas as culturas e ao qual todas elas conferiram interpretações.

O dado da diferença sexual — estou falando de coisas muito visíveis — significa não apenas que homens e mulheres têm uma anatomia diversa, mas significa também algo muito mais visível, que é o fato de que as mulheres dão à luz, e que portanto é o corpo feminino que pare, que cria a espécie, que cria os indivíduos. Não se pode deixar de notar este fato: os humanos são de dois sexos, um é o que gera, o outro não gera. Este fato foi amplamente notado nas culturas chamadas arcaicas, pré-históricas etc. Sabemos disto a partir dos achados arqueológicos, dos artefatos e assim por diante.

Na tradição que chamamos de ocidental, a interpretação é a de que, assim sendo, então a mulher, o corpo feminino, pertence à regeneração da natureza, dos animais, das flores e assim por diante, pertence à mera função de reproduzir corpos. Quanto aos homens, que têm uma anatomia diferente e não geram, sua especialidade é, ao contrário, o *logos*, o pensamento, e são portanto aptos ao comando porque dominam o *logos*. A diferença sexual foi, assim, interpretada não como diferença entre dois sexos, mas como um diferir que torna o sexo masculino superior. Surge aqui toda a construção que chamamos de patriarcal e que, embora fragilizada, ainda está viva nas sociedades modernas ocidentais.

Assim, ocupar-se da diferença sexual significa ver como foi interpretada e, então, como se pode desconstruir toda a tradição — tradição que compreende a diferença sexual como o fundamento de uma hierarquia; primeiro

o homem, abaixo a mulher. Pode-se fazer aqui um trabalho de desconstrução, e pode-se caminhar a vida inteira porque os textos são muitíssimos.

Mas este é um trabalho que me interessa só até certo ponto. Eu o fiz e ainda o faço, mas me interessa apenas até certo ponto porque o que me interessa de fato é o trabalho de construção: como se pode compreender a diferença sexual em sentido não hierárquico?

Em sentido não hierárquico, um passo fundamental da diferença sexual — que agora é já uma tradição, pois já tem cinquenta, quase sessenta anos — é que nós mulheres começamos a pensar, não como os homens nos pensaram (destinadas à casa etc.), mas começamos a nos pensar a partir de nossa subjetividade, de nossa especificidade — que é também uma parcialidade. Pensar a própria parcialidade. Ou seja, eu não falo pelo outro sexo; não digo a você, um homem, o que você é, onde está na hierarquia, o que deve fazer. Na tradição, os homens raramente pensaram sua parcialidade, como se percebe na própria língua, que diz “homem” para significar “ser humano”, algo típico daqueles que não pensam a parcialidade de serem homens.

Dias: Há diferenças importantes entre o que você pensava a este respeito em 1987 e hoje? No texto de 1987, a diferença sexual é exatamente a mesma de que você falou agora?

Cavarero: Bem, uma diferença importante é que se passou um bom pedaço de história. Nos anos oitenta, elaborar uma teoria feminista ou militar pelo feminismo acontecia muito frequentemente em aliança com outras minorias sexuais — minorias gays, minorias trans — porque havia um interesse comum em desconstruir o patriarcado e começar a falar a partir da própria parcialidade. Não eram apenas as mulheres que estavam pensando a partir de si — “a partir de si” era, aliás, uma espécie de fórmula — mas também os gays e as pessoas homossexuais pensavam a partir de si.

Nesse meio-tempo, desde então, houve um desenvolvimento bastante rápido por parte das minorias sexuais, que elaboraram teorias — ou poderíamos até dizer: adotaram ideologias, porque, quando uma teoria é repetida, repetida, repetida e usada como um código, ela se transforma justamente em uma ideologia. Elas não se baseiam de modo algum na consciência da própria parcialidade, mas, a partir dessa especificidade, dessa parcialidade, elaboram uma linguagem que é imposta a todos, tornando-se universal.

Não sei como andam as coisas no Brasil, mas aqui temos, por exemplo, o *schwa*, terminações particulares, asteriscos... Não se pode mais dizer

“mulheres e homens” ou “todas e todos vocês”, mas deve-se dizer “tuə” o “tuttə” com o *schwa*.¹⁶ Ou seja, aquilo que foi elaborado a partir das exigências específicas das minorias, que está ligado às identidades sexuais deles, é assumido e transformado em uma linguagem que se torna inclusiva, mas obrigatória para todos.

O livro recente, *Donna si nasce*, procura se confrontar com esta realidade, uma realidade que coloca um conflito entre o pensamento da diferença sexual e todas as teorias deste tipo, as quais podemos chamar de galáxia LGBT. Não sei como estão as coisas no Brasil, mas aqui está assim.

Dias: Estão um pouco da mesma maneira, inclusive o debate, a guerra pela linguagem e uma espécie de ética de vigilância. Como se chama o livro de Foucault em italiano?

Cavarero: *Sorvegliare e punire* [Vigiar e punir]

Dias: *Sorvegliare e punire*. Me parece que existe, ao menos no Brasil, uma espécie de ética de vigiar e punir.

Cavarero: Ah, eu sempre digo isso: há ali um vigiar e punir. Eu te proponho uma fórmula que dá justamente a ideia dos termos elementares deste conflito. Na época do primeiro texto que você mencionou, lutava-se junto com as minorias sexuais contra o patriarcado. Agora, estas minorias sexuais — vigiar e punir — combatem o binarismo, ou seja, o próprio fato da diferença sexual. Assim, eles realizam uma ação não apenas de tipo disciplinar, mas também metafísica.

Dias: Eu tinha aqui duas questões sobre as diferenças na militância política nesses dois momentos. À segunda você já respondeu, mas a primeira gostaria

16 O polêmico *schwa* tem entre os italianos papel equivalente àquilo que no Brasil chamamos de linguagem neutra, já que ambos consistem em substituir a terminação de certas palavras por uma letra ou símbolo a fim de não impor à palavra um gênero; é o caso de *menine*, *garotx*, *bonite*, *espertx* e assim por diante. Na Itália, recorreu-se ao asterisco — como em *car* amic** ou em *tutt* ragazz** — e a uma letra do alfabeto fonético chamada *schwa* (em português, também grafado como “xevá”), que representa uma vogal central média, não arredondada e de timbre indistinto. Seu símbolo é um “e” invertido — /ə/ para o singular e /ɜ/ para o plural — e na linguagem neutra italiana resulta em palavras como *carə* e *amicə*, por exemplo. Cavarero e Guaraldo apresentam uma explicação, ao mesmo tempo respeitosa e crítica, em seu livro mais recente, *Donna si nasce*, p.145-7. Para uma explicação feita de um ponto de vista favorável à linguagem neutra italiana, cf. Marotta, I., & Salvatore, M. — “Un linguaggio più inclusivo? Rischi e asterischi nella lingua italiana”. in. *gender/sexuality/italy*, 3, 1-15.

de fazer mesmo assim, porque me interessa comparar o movimento atual com o de 1987. Aquele texto de 1987 me parece particularmente ligado a uma experiência política muito intensa com o grupo *Diotima*, os grupos de autoconsciência e, se não me engano, também com a *Libreria delle donne di Milano* [Livraria das Mulheres de Milão].

Cavarero: Eu não participei desta última.¹⁷

Dias: Eu mencionei, mas não tinha certeza. Bem, o que eram estas atividades? Como vocês se organizavam?

Cavarero: Os grupos de autoconsciência são bastante emblemáticos. Eles eram formados por mulheres de vários estratos sociais e de idades diferentes que se reuniam e permaneciam juntas para falarem entre si. Falar entre si significava confrontar as próprias experiências, confrontar o próprio uso da palavra, das palavras, dos termos. Este tipo de operação acontecia em um contexto, em uma sala física, em uma situação em que estavam presentes os corpos, em que se falava uma com a outra, cada uma com sua própria voz. Era, então, muito diferente de, por exemplo, contar a própria experiência frustrante de mulher a um psicanalista. Ali era muito diferente porque se fazia ver as diferenças, os confrontos, as convergências, as divergências, e se discutia também o uso da linguagem.

Então era um crescimento de consciência linguística e conceitual, mas não era um crescimento solitário, feito com um livro que te diz: “Quer se tornar uma mulher perfeita? Quer se tornar livre?”. Era um crescimento que surgia na interação — você, como arendtiano, compreende — e a própria interação produzia subjetividades plurais. Isto foi muito importante!

Isto ocorria não apenas nos assim chamados grupos de autoconsciência, mas tornou-se prática difundida nos vários grupos feministas que, em várias partes da Itália — mas não só na Itália —, se encontravam e procuravam transformar em ato uma interação contextual, no mesmo espaço físico. Uma das características era que se falava entre mulheres, ou seja, era um

17 Credita-se a Luisa Muraro os maiores desenvolvimentos intelectuais vinculados às atividades da *Libreria*. Cf. Cavarero / Restaino — *Le filosofie femministe*, p.69-77. Embora Cavarero não tenha participado das atividades da *Libreria*, o livro *Non credere di avere dei diritti* [Não acreditar ter direitos], resultante das atividades deste grupo, é parte importante do argumento de Cavarero em *Olha-me e narra-me* e está no centro da marca deixada por ela no projeto literário de Elena Ferrante. Cf. Ferrante, *id. ibid.*

espaço separatista. Não no sentido de que houvesse ódio contra os homens — isso nunca existiu, muito pelo contrário. Mas porque a presença de homens ou de rapazes significaria a presença de sujeitos acostumados a dominar, a fazer *mansplaining*, acostumados a dizer: “A minha linguagem é a correta”. Havia, portanto, uma seleção com base no sexo: um elemento de escolha política — ainda que Arendt talvez não o chamasse assim. É possível reunir-se com base na classe, no sexo, na idade... Para Arendt, isso não faz parte propriamente da política; são elementos periféricos. Mas a ação, a interação, era real e corpórea, e produziu um grande crescimento. Por isso, não se tratava apenas de um processo de liberação — uso novamente uma categoria arendtiana —, mas da própria construção do “gosto pela liberdade”, como diz Arendt.

Dias: Hoje a experiência política é muito diferente, assim como a teoria, que nasce da experiência. E hoje existem movimentos de política sexual que estão, digamos, um pouco em guerra com a diferença sexual. Gostaria justamente de lhe perguntar: quais são as diferenças entre o gênero, ou a teoria de gênero, e a diferença sexual?

Cavareiro: Bem, a teoria da diferença sexual é esta de que falamos há pouco: parte de um dado, elabora este dado e é vinculada a práticas.

A atenção filosófica para a categoria de *gender* remonta às teses da jovem Judith Butler expostas em *Problemas de gênero* e *Corpos que importam*; depois, o movimento *queer* retoma essas teses e as leva ao extremo. Essa radicalização consiste em afirmar que não existe a diferença sexual, a qual seria uma construção discursiva — ou seja, um efeito do discurso produzido por aqueles que detêm o poder. Segundo essa teoria, quem detém o poder são os heterossexuais. O poder a ser combatido, dizem, já não é mais o poder patriarcal — que agora lhes interessa bem menos —, mas sim o poder heteronormativo, isto é, o binarismo, cujo sujeito disciplinador é a heterossexualidade. O dado biológico da diferença sexual é apenas, dizem, produto do discurso dos heterossexuais, um discurso que postula que os sexos são dois. Não se trata, portanto, de um fato, mas de um efeito discursivo, e isto, para a galáxia *trans* ou *queer*, é considerado opressivo. Este discurso segundo o qual existem dois sexos, produzido pelos heterossexuais, é visto como um mecanismo de grande opressão. Ela é grande porque não se dá apenas contra homossexuais e pessoas trans, mas contra todos de modo geral, porque pretende enquadrar todos os seres humanos como homens ou mulheres — pretende impor uma norma, um comando.

Segundo eles, a solução do problema é então não apenas sustentar que não existe a diferença sexual e que quem afirma a existência da diferença sexual é um seguidor do sistema opressor binarista, mas também sustentar que a identidade sexual é livremente determinada por cada indivíduo. Assim, você tem o sexo que você percebe em si mesmo, podendo ser masculino, feminino, mas também ambos, nenhum, ou uma passagem contínua de um ao outro, ou ainda pode não ter sexo algum, não ter qualquer identidade sexual. O fato de não ter uma identidade sexual se torna uma das muitas identidades sexuais possíveis. Então estamos no campo do individualismo neoliberal mais desenfreado, posto que o indivíduo decide o real. Eu chamo isto de metafísica; pela minha formação, chamo de metafísica porque, se eu decido, por meio da autopercepção, aquilo que eu sou, estamos efetivamente no campo da grande fantasia.

Dias: Então, para eles, não há o real, não há o mundo...

Cavarero: Não há o real; é tudo autoperformado e a autoperformance se torna o real.

Dias: Para você, ao contrário, há a diferença sexual, há o mundo, há o real. Podemos fazer da linguagem o que quisermos, mas estas coisas existem. Talvez seja essa a diferença mais elementar entre a sua posição e a da teoria do *gender*, não? E você falou de metafísica. Em seu texto de 1987, encontramos uma *essência da mulher*. Eu estava pensando um tanto sobre estas palavras e...

Cavarero: Ah, isto é uma história antiga. Não te deixo nem terminar a pergunta. Vamos lá: os americanos — não apenas os americanos, mas o farol do pensamento está hoje nos Estados Unidos — não tiveram uma formação filosófica boa porque, como você sabe, eles não têm filosofia na escola. Estudam filosofia apenas quando adultos e, quando adultos, não partem dos pré-socráticos em grego, do que Tales queria dizer, do que significa *hólon*... entende? Eles partem de Deleuze, que disse algo sobre Platão e Aristóteles, mas na maioria dos casos eles nunca leram e nem lerão Platão ou Aristóteles. Por isso, quando falam de “essência” ou de “essencialismo”, usam categorias que são simplesmente postas ali como categorias negativas, usam sem conhecer sequer a história destes termos.

Eu nunca falei da essência da mulher. Não há nenhuma “essência da mulher”. Não posso ser arendtiana e falar de essência da mulher. Eu digo que

um dado, um fato é que o sexo feminino gera. Isso é essencialismo? Penso que é mais biologismo que essencialismo. Eu nunca disse como as mulheres devem ser, ou como é a “mulher em si”. Talvez eles nunca tenham lido Kant!

Dias: Sim, de fato há isto, mas na minha pergunta havia um elogio ao teu uso da palavra “essência”.

Cavarero: Um elogio?

Dias: Sim, um elogio. Eu a formulei assim: Você, e isto me parece uma vantagem da fenomenologia (ou de certa fenomenologia), não tem medo da palavra “essência”.

Cavarero: Sim, você tem razão, mas desde que concordemos que não é uma palavra negativa! Isto indica simplesmente a ignorância de quem diz: “Ah, mas somos todos diversos e você essencializa!” Vamos nos entender sobre o que está sendo dito. Eu falo frequentemente, por exemplo, de ontologia, e de modo algum eu considero “ontologia” um termo negativo...

Dias: Eu pretendia...

Cavarero: ... ontologia quer dizer “condição humana”.

Dias: Isso! Eu pretendia terminar a entrevista com esta palavra. Mas me deixe, antes, ler um pequeno extrato do seu texto de 1987: “A essência que estamos procurando é então a essência histórica de um sujeito real que quer se compreender a partir de si. (...) A definição da essência da mulher só é real se eu, mulher, reconheço nela a minha experiência tal qual eu sou, e não como poderia ter sido em um improvável dia que já se foi. (...) A essência encontrada no pensar sobre si é, portanto, a experiência da separação.”¹⁸ Gosto muito desta passagem.

Cavarero: Estou muito de acordo com o que você diz. Mas eu incluiria ainda que é necessário sempre enfatizar a pluralidade. O eu não é o modelo de tudo. Há a pluralidade, uma pluralidade que se dá no encontrar-se, no interagir. Tudo isto é verdade, mas apenas se o vê em contexto de interação em

¹⁸ “Per una teoria della differenza sessuale” pp.59-60

devir, a qual pode se converter em precariedade, como diria Butler. Então, estou de acordo com o que você diz, mas você está usando no sentido que eu uso, enquanto eles usam de outra forma. Para eles, “essência” é como dizer “fascista”. É a mesma coisa: dizer que você é essencialista é como dizer que você é fascista. Fazem sempre isso comigo.

Dias: Posso imaginar...

Cavarero: Mesmo aqueles que escrevem resenhas dos meus livros nos Estados Unidos dizem que é um belo livro, maravilhoso etc. Depois, como precisam — com razão — dizer algo crítico, afirmam: “Mas há esse resquício essencialista”. É sempre “essencialista”.

Clarice Lispector

Dias: Agora, gostaria de conduzir nossa conversa a um tema que, como brasileiro, me é particularmente caro: Lispector — ou, como a chamamos no Brasil, Clarice. Nunca dizemos “Lispector”; acho esse “Lispector” um pouco estranho, formal demais. Bem, Clarice parece ser uma autora importante para o seu pensamento, para o seu percurso. Ela não ocupa a centralidade de Arendt ou de Platão, nem mesmo a de Derrida ou Levinas...

Cavarero: Levinas! Sim, eu me esqueci de mencionar. Ele foi muito importante para mim. O pensamento judaico é muito importante para mim.

Dias: Apesar de não ter esta centralidade, é com Clarice que você conclui *Nonostante Platone* e inicia, ao lado de Ferrante e Ernaux, seu livro mais recente, *Donne che allattano cuccioli di lupo*, publicado este ano. Entre os dois livros há mais de trinta anos, e isso sugere uma persistência no seu interesse por ela, sugere que é uma autora importante para você.

Cavarero: Com certeza! Descobri Clarice lendo *A paixão segundo G.H.* — um livro que achei esplêndido, de grande profundidade, de grande originalidade — e desde então eu continuo a lê-la; também li tudo o que encontrei sobre ela. Eu coloquei Lispector em paralelo a Ferrante e Ernaux, mas ela faz algo a mais. E faz algo a mais porque é filósofa, enquanto as outras não; ela tem uma linguagem que ressoa mais com a minha formação. E faz algo a mais porque no famoso episódio de *A paixão segundo G.H.* em que ela esmaga a barata com a porta

do armário, fazendo sair uma matéria densa do corpo da barata, ela diz algo como: também eu sou feita desta matéria, todos nós somos feitos desta matéria.

De uma parte, há aqui todo o lado místico de Clarice, que é muito interessante, mas que no fim termina por colocá-la dentro de uma tradição determinada, de uma determinada palavra mística, e isto é talvez a parte que menos me interessa. Por outro lado, no entanto, neste dizer “somos todos feitos da mesma matéria”, neste dizer “somos feitos do mesmo sangue” tem um pensamento biocêntrico que, a meu ver, é muito interessante. Se eu roubo algo de Clarice, roubo isto, roubo este biocentrismo, ou seja, a consciência de que o humano não é uma espécie privilegiada, criada por Deus para estar no vértice da pirâmide e dominar todas as demais. Não! A espécie humana é uma forma vivente entre formas viventes. E é apenas postulando, aceitando, sendo consciente do fato de que a espécie humana é uma forma e que eu, pessoalmente, sou um humano singular — pois as espécies são apenas um nome classificatório, mas o que é vivo é sempre singular; a vida é sempre singular; não existe “a Vida” com “V” maiúsculo... — pois bem, Clarice, com este conceito de neutro, oferece uma categoria muito importante, capaz de iluminar a relação de cada humano singular com as formas do vivente que estão interconectadas entre si.

E há também aquela descrição que ela faz do eu como — estou citando de memória — expressão temporária de uma forma de vida que, no entanto, faz parte desta matéria da qual somos todos feitos. A ideia é que, ao esgarçar esse eu — aí está o caminho místico —, ao fazer com que o eu ultrapasse seus próprios limites no contato com a barata, o eu pode compreender essa comunidade com as formas vivas. Portanto, por um lado, dissolver-se enquanto eu — e isso seria o misticismo —, mas, por outro lado, fazer uma experiência que é do nível de interconexão do vivente na complexidade do vivente, e, assim, também da marginalidade da forma de vida humana no conjunto do vivente. Porque é assim que é. Quando dizemos “o homem está destruindo a natureza, será o fim do mundo”, estamos dizendo uma bobagem; porque talvez seja o fim da espécie humana, mas não será o fim do mundo. A forma do vivente é muito mais ampla do que a espécie humana. Lispector oferece categorias de grande importância filosófica, como esta — se você as rouba, as retoma e as reinscreve em outro contexto.

O sujeito

Dias: Agora, caminhando para o último passo de nossa conversa, vamos a um assunto bastante ligado a isto que você acabou de dizer: a questão do sujeito.

Cavarero: Sim.

Dias: Você acabou de falar do eu, da interconexão, da comunidade com as formas vivas, e de um eu que sai de si. No seu *Olha-me e narra-me*, você desenvolveu, na minha opinião de forma brilhante, o tema arendtiano do “o que” e do “quem”. Você levantou a questão da individuação, da singularidade, da unicidade do eu. Ali há um esforço declarado de criticar o sujeito moderno clássico, mas sem caminhar em direção a um sujeito inteiramente descentralizado.

Cavarero: Absolutamente!

Dias: Em certo ponto do livro, você menciona MacIntyre, Ricoeur e Charles Taylor, e afirma: “Em um âmbito muitíssimo interessante da filosofia contemporânea (...), o sentido da identidade é reconduzido à ‘unidade de uma narração encarnada em uma vida singular’ ou à ‘componente narrativa da compreensão de si’ (...). A nossa filosofia da narração é atraída, contudo, particularmente pelo entrelaçamento dessa temática com a inessencialidade do texto. A tal propósito, a referência a Hannah Arendt, mais uma vez, torna-se decisiva.”¹⁹ Gostaria de te perguntar o que é esta inessencialidade do texto.

Cavarero: As análises filosóficas e literárias — frequentemente as de crítica literária — feitas pela comunidade intelectual internacional prestam atenção demais ao texto. Como na famosa figura da morte do autor, por exemplo. Então, analisam, por exemplo, as *Confissões* de Agostinho ou de Rousseau e dizem que o si narrante não é o si narrado, que o si narrado é uma performance, é um produto discursivo, enquanto o si narrante é um outro. O autor é como que morto porque o texto etc. Há uma grande atenção à textualidade, uma grande atenção à escrita.

Naquele livro, ao contrário, eu tratei de práticas narrativas concentrando-me sobretudo nas práticas de narração oral, ou seja, nas práticas que

19 *Olha-me e narra-me*, p.68

podemos ter aqui, neste momento. Quando você chegou aqui em casa, te pedi “me conta de você” e você me falou de São Paulo. Ou seja, as práticas orais — de novo, arendtianamente — estão em seu fazer-se, elas acontecem. É como Ulisses, que estava na corte dos Feácios, ouve uma narração a seu respeito e compreende quem é.

Na filosofia contemporânea há atenção demasiada ao texto e à escrita; há uma espécie de obsessão pelo texto e pela escrita: Roland Barthes, Derrida, escritura, textos... A meu juízo, quando se presta demasiada atenção ao texto e à escrita, corre-se o risco de realizar sobre o tema operações artificiais que a oralidade, por sua vez, não te inspira a fazer; a oralidade não inspira a estas operações artificiais a respeito da desapareição do si, ou do si como efeito performativo do discurso.

Dias: Bem, a formulação inicial dessa pergunta era um pouco mais breve: qual é o estatuto ontológico do texto, na sua visão? Me parece que você já respondeu.

Cavarero: Sim, o texto naturalmente pode existir, existe — as *Confissões* de Agostinho existem —, mas não é isso que eu entendo por prática narrativa. Como você viu, sendo eu muito arendtiana, não entendo a prática narrativa como autobiográfica, mas sobretudo como biográfica, ou seja, como a história do outro.

Dias: Ainda sobre *Olha-me e narra-me*; neste livro o ato de narrar é apresentado como um ato feminino...

Cavarero: Tradicionalmente é mais feminino que masculino. Tradicionalmente. Aqui estamos no campo dos estereótipos.

Dias: Mas eu gostaria de te pedir que apresentasse, em termos gerais, esta ideia do narrar como algo feminino e ameaçador à ordem simbólica patriarcal. Se aqui encontramos o mesmo critério usado no seu roubo de figuras femininas de Platão, por exemplo.

Cavarero: O ato de narrar — refiro-me sempre ao ato de narrar oralmente — é muitas vezes feminino também por motivos estereotípicos. No sentido de que as amigas que se encontram e contam o que aconteceu, contam suas vidas umas às outras; ao ponto de, mais tarde, a amiga poder até me contar a minha própria vida porque eu a contei para ela muitas vezes. Num nível estereotípico

— e isso, claro, não vale para toda a humanidade —, frequentemente, quando os homens se encontram entre amigos, não falam de si nem de suas vidas, mas falam de futebol, de política, dos grandes sistemas. E não é por acaso que, do ponto de vista literário, a narradora por excelência seja Sherazade. Há outras figuras literárias também que expressam isso. Essa é a minha posição.

Além disso, o que há de feminino, se quisermos dizer assim, é que o feminino está tipicamente — estereotipicamente — ligado ao cuidado com o particular. E as histórias são sempre histórias do particular, são histórias de um personagem; mesmo quando são inventadas, como aquelas que Homero criou, são histórias de um personagem, em sua vida particular. E isso é completamente diferente do nível linguístico e conceitual da filosofia, que sempre lida com o universal, com os grandes problemas, com os grandes temas. A filosofia se irrita com o particular, considera-o bastante incômodo.

Dias: E se pensarmos em termos de subjetivação? Porque, no livro, narrar é parte importante da constituição do eu. Se há um eu, este é constituído pelo outro...

Cavareiro: É o eu do outro que me diz quem sou eu. Então, não é o eu da tradição cartesiana — *cogito ergo sum*. É uma unicidade encarnada que pergunta: *quem sou? quem é você?* E então, justamente, tanto Karen Blixen quanto Arendt dizem: só é possível responder a esta pergunta por meio da maneira clássica de contar uma história.

Dias: Este eu que depende do outro para ser eu...

Cavareiro: Para ser quem é. Porque o outro lhe revela que é um *quem*, não um *o que*. Falemos arendtianamente: quem sou, a minha identidade pessoal, nunca aparece para mim e sempre aparece para os outros, os quais justamente me olham e podem me narrar. O eu precisa do outro para saber quem é.

Dias: Isso. Portanto, não é soberano.

Cavareiro: Absolutamente. Aliás, quando o eu se narra ele se enrola. Porque a autobiografia é sempre uma operação narcísica de autoengano. Para Arendt isso é muito claro: ninguém sabe quem é. É o outro que sabe quem somos. Ninguém sabe quem é, ninguém é soberano. Eu posso te dizer algumas das minhas essências, ou seja: posso te dizer que sou uma mulher, que sou idosa, que sou italiana, que gosto de música... entende? Posso te dizer muitas coisas que talvez até sejam interessantes. Mas só meus amigos ou os que me amam

podem dizer *quem sou*. Porque a narração vem sempre do outro. O outro é sempre necessário para que o *quem* se revele. Talvez nunca se revele, mas o desejo de que se revele existe em nós. Ou seja, em nós existe o desejo de ter aquilo que, com Blixen, eu chamo de “o desenho da cegonha”, não?

Dias: Isso é muito bonito! É muito interessante esta maneira de pensar o sujeito não soberano...

Cavarero: Porque, veja, a crítica ao sujeito soberano é central em toda a filosofia contemporânea — quero dizer, na segunda metade do século XX —, e ela é fundamental porque essa grande narrativa do eu, do sujeito soberano, do sujeito que se fundamenta em si mesmo, é desmantelada junto com a metafísica. Antes, eu pensava que fosse o sujeito cartesiano, mas agora penso que é o sujeito kantiano. “Age de tal forma que sua ação seja a lei universal”; “Duas coisas maravilham o meu coração: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim.” Autônomo, direito, reto... não?

Contra este sujeito que se proclama soberano, o pensamento pós-moderno opôs a fragmentação do sujeito. O sujeito desaparece, se fragmenta. Eu não sigo este caminho: para mim, o melhor caminho é a inclinação do sujeito, não sua fragmentação. Os pós-modernos o dissolvem, o fragmentam — e então desaparece a subjetividade. E se a subjetividade desaparece, não há nenhuma possibilidade de uma ética. Se não há um sujeito, quem é o responsável?

Dias: A meu juízo, cada um de seus grandes livros, de 1990 em diante, traz uma forma distinta de realizar esta crítica do sujeito, e neles há sempre, creio, a dependência em relação ao outro ou a algo que está fora do sujeito. Talvez possamos chamar de feminino este ingresso do outro no si. Quando o outro entra no sujeito, a soberania se perde — e isso, pelo que encontro nos seus livros, perturba a ordem simbólica patriarcal. O mesmo ocorre, se não me engano, com a voz: quando a voz é inserida no *logos*, esse *logos* perde sua soberania. E é por essa razão que a voz é também feminina — e perturba a ordem simbólica patriarcal. Parece-me que estamos indo nessa direção, não?

Cavarero: Sim, é nessa direção, embora, naturalmente, seja mais complexo. Porque, também aqui, eu sempre parto dos estereótipos; ninguém pode se iludir de que exista um pensamento original que surge de fora como um milagre, como se eu fosse mais inteligente que os outros. Parte-se da linguagem e dos valores da linguagem, que são estereotípicos. E, na tradição, estereotipicamente, a voz é feminina: as sereias, as cantoras, as sopranos, a diva... ou seja, a voz é feminina.

É claro que os homens também têm voz, também os animais têm voz, mas a voz é representada sobretudo como feminina, porque a voz é corpo, é matéria, e o corpo é pensado como feminino. Existem imagens que se sustentam mutuamente: o corpo que se oferece e a materialidade do corpo que vibra na voz.

Assim como a tradição patriarcal sempre tentou dominar as mulheres, colocá-las em seu devido lugar — a esposa em casa e, do lado de fora, as se-reias que seduzem e fazem morrer de prazer —, a tradição filosófica sempre se interessou pelo *logos*, ou seja, pelo semântico e não pelo vocal. Pelo semântico, portanto, pela linguagem, pelo que ela significa, por como é estruturada... enfim, toda a linguística (coisas maravilhosas, de que gosto muito). Mas digamos que valorizar a voz, ou colocar a voz no centro, significa investigar aquilo que a voz comunica enquanto voz, e aquilo que ela significa também em termos do gozo de quem a emite.

Neste momento, aliás, estou escrevendo sobre o gozo das sereias — e não sobre o gozo de Ulisses, que escuta. Isso é perturbador para a filosofia, para a tradição patriarcal.

Dias: E agora mais um passo a respeito do sujeito, a respeito desta participação do outro no eu, ou seja...

Cavarero: Sim, mas, é preciso que entremos de acordo a respeito das palavras. Para mim, o outro é sempre o outro. Não é a alteridade que entra no eu e o dissolve etc. Não partilho das prédicas pós-estruturalistas e não me reconheço no código deles. Uso estes termos como modo de dizer. O outro é você. Você não entrou em mim, você está aí. Eu te vejo na sua singularidade encarnada. Entende?

Dias: Sim.

Cavarero: O meu contato com você é que nos vemos e nos falamos. A partir disto podemos nos interrogar: eu dependo do outro? Talvez sim. Dependendo de você? Talvez sim. Neste momento, sim; neste momento, você também. Eu sou constituída pelo outro? Com certeza. Por todos os outros que encontrei. A primeira outra, aliás, é minha mãe, que me deu à luz, que me colocou no mundo. Mas não há uma alteridade geral, com “A” maiúsculo, que entra em mim ou que me desestabiliza.

Dias: Sim. É sempre aquele que narra, aquele que escuta. É sempre *este* outro.

Cavarero: Isso. É *este* outro, em carne e osso, em sua singularidade encarnada.

Dias: Este que narra, esta voz, este rosto.

Cavarero: Exato. Sempre *este*. Nunca esse papo da alteridade que entra em mim. Você sabe, “eu como um outro” ... besteira! São besteiras filosóficas: o eu não é como um outro. Porque, se eu tenho uma dor, é a minha dor, não é a sua dor! Entende?

Dias: Entendo. Essa participação — a participação do outro na minha constituição — também sustenta, ao que me parece, a sua formulação do tema da violência.²⁰ Gostaria de saber o que há do outro também aqui. Já que todos nós somos corpos, estamos expostos tanto à violência quanto ao cuidado. Se não me engano, encontramos também nessa dualidade — violência e cuidado — uma oposição ao sujeito soberano moderno.

Cavarero: Sim. Absolutamente sim. Porque é o sujeito moderno que é beligerante, que é violento. Foi Hobbes quem imaginou este sujeito individualista, violento. Veja só: o que é a igualdade para Hobbes? É o fato de que podemos, igualmente, matar uns aos outros, é o fato de que todos temos medo da morte; esta é a igualdade moderna, que foi pensada no século XVII. Até então ninguém tinha jamais pensado em igualdade, que é de fato um conceito fantástico; Aristóteles sequer conhecia a palavra! “Todos os homens são iguais” é uma ideia que vem da tradição judaico-cristã — mais cristã que judaica — e indica que, no fim dos tempos, quando estivermos diante do juízo final, seremos todos iguais. Esta era a ideia de igualdade. Então veio este inglês, que vivia em meio a uma guerra civil, e disse: somos todos iguais porque todos nós podemos matar e todos temos medo da morte; e assim nasceu o conceito moderno de igualdade. Quando nasce o sujeito moderno, ele nasce como sujeito soberano e violento; no caso de Locke, fala-se em “individualismo possessivo”, um sujeito racional e proprietário.

20 O tema da violência é abordado extensamente por Cavarero em *Orrorismo: ovvero della violenza sull'inerte* [Horrorismo, ou sobre a violência contra o indefeso] (primeira edição, Feltrineli, 2007). Nas edições em inglês e em espanhol, o subtítulo escolhido para do livro é, em tradução livre, “nomeando a violência contemporânea”, tema que inspirou Butler em *A força da não-violência*, livro que circula no Brasil há alguns anos. Cf. tb. o texto que Butler dedicou às noções de interdependência, violência e ética em Cavarero e que se encontra em *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence* (ver referências)

Obviamente, se você pensa a subjetividade como subjetividade em relação, como dependente do outro, da comunidade, das formas de vida; se pensa que todos nós nos aparentamos, que todos nós nos conectamos; se pensa a relação como constitutiva do existente em sua unicidade, bem, então você não pensa a partir da violência, você tem um ponto de vista completamente diferente. Mas a violência existe, é claro, e cabe a mim também julgá-la.

Dias: Um grande e mais recente passo seu na crítica ao sujeito e à ordem simbólica masculina me parece ser a desconstrução da retidão como postura corporal.²¹ O *homo erectus*, em sua própria retidão, recebe da tradição conteúdos e valores importantes para a ordem simbólica masculina, já que, ereto, o *homo erectus* é universal, egoísta, logocêntrico, autossuficiente. Portanto, contra a retidão, você propõe a inclinação como postura. Desta vez, há um recurso maior a imagens que a textos, mas me parece que isso faz parte do mesmo projeto, não?

Cavarero: Inteiramente. É isto que você disse: a inclinação desequilibra o eu. Isto é Arendt. Quando você é um sujeito em pé, com a postura reta, você está afincado, fundado; você tem seu equilíbrio autônomo. Mas, se você se inclina, em certo ponto seu equilíbrio se esvai e você balança. Por isto, a inclinação é um debruçar-se sobre o outro. Todas as figuras de inclinação são figuras em que o eu se projeta para o outro e, assim, entra em relação com o outro. Aqui na Itália, os hospitais se chamam “*cliniche*” — não sei se no Brasil também se chamam assim —, e “*cliniche*” vem de *kline*, que significa cama em grego. Ou seja, a clínica é um lugar onde os médicos se inclinam, se curvam sobre a cama do doente. Daí que a inclinação é uma postura ética de relacionalidade e dependência, e a retidão, em contrapartida, é uma figura ética de autossuficiência, autonomia e soberania.

Dias: A meu juízo, seu feminismo — ou sua filosofia em geral, mas muito feminista neste ponto — vai muito profundamente quando se coloca contra a retidão.

Cavarero: Esta coisa da inclinação também agrada bastante a um público não filosófico. Por exemplo, eu fui a Berlim falar a convite de um departamento de *dance theory* — todos artistas, meio doidos — e eles me diziam que o meu

21 Refiro-me aqui ao livro *Inclinazioni: Critica della rettitudine* (Milano: Raffaello Cortina, 2013).

livro *Inclinazioni* era fundamental para a teoria da dança. Eu não entendi o porquê, só estou repassando o que afirmaram. Tem sido muito usado por atores, em dança, recitações. Como aconteceu com o livro sobre a voz; continuo a ser convidada para fazer conferências sobre o livro da voz.

Dias: Para terminar, preparei uma pequena provocação. Se eu não estiver enganado, nessa sequência de diferentes formas de criticar o sujeito que se desenvolve em sua obra, temos talvez uma ontologia do humano. Parece haver, ao longo da obra, a ideia de que nós, seres humanos, somos corporais, únicos, temos uma figura, um rosto, uma voz, uma narrativa de si. Somos também vulneráveis. Daí que eu gostaria de concluir dizendo, mais uma vez, que você não tem medo dessas palavras: ontologia do humano.

Cavarero: Absolutamente! Porque eu compreendo a ontologia como a condição humana. A condição do ser. Do ser aqui, não do Ser com “S” maiúsculo. Por isso se pode também falar de uma ontologia da relação, além da ontologia da unicidade.

Dias: Então, gostaria de saber se esta lista de traços humanos elementares — corporeidade, unicidade, vulnerabilidade — é exaustiva desta ontologia. E, finalmente, se você está atualmente trabalhando sobre algum outro elemento fundamental desta ontologia, talvez um elemento que ainda falte em seu projeto filosófico.

Cavarero: A lista é exaustiva se você adicionar a palavra “relacionalidade”. Porque nunca são unicidades isoladas, divididas, autônomas; são sempre relacionais — dependência e relacionalidade constituem dois conceitos chave da minha visão da condição humana.

Atualmente estou trabalhando sobre um tipo de relacionalidade que me interessa muito, que é cantar em coro; uma relacionalidade vocal. Estou trabalhando sobre a figura das sereias, concentrada neste prazer da vocalidade plural, tomada do ponto de vista de quem canta, não de quem escuta.²² Porque, em geral, já a partir das sereias, o tema é sempre o prazer de escutar, ou seja, o prazer de Ulisses. Eu estou investigando o prazer das sereias, o gozo vocal das sereias, e como o canto em coro pode ser imaginado, descrito, não

22 Ao longo do processo de edição desta entrevista, saiu o livro *Il canto delle Sirene* [O canto das Sereias] (Roma: Castelvecchi, 2025)

tanto como certos cantos polifônicos, mas como um canto plurifônico, ou seja, um canto que expressa justamente a pluralidade como condição ontológica do vocal. Estou trabalhando com isto. E também com o maldito Adorno!

Referências

- ARENDT, H — *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 (4.ed.)
- DIAS, T — “A política da voz e do dizer segundo Adriana Cavarero” in. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* v. 39, n.º 2/2021, pp.57-68.
- BERTOLINO, E — *Adriana Cavarero: Resistance and the Voice of Law*. New York: Routledge, 2018
- BUTLER, J — *Relatar-se a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- — *A força da não-violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- — “Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Caravero” in. Huzar, T / Woodford, C — *Toward a Feminist Ethics on Nonviolence*. New York: Fordham University Press, 2021, pp.46-62.
- CARDILLO, P / Silverbloom, R (org.) — *Political bodies: Writings on Adriana Cavarero's Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 2024
- CAVARERO, A [1987] — “Per una teoria della differenza sessuale” in. *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La tartaruga, 1987, pp.41-79
- [1990] — *Nonostante Platone*. Roma: Castelvecchi, 2023
- [1995] — *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*. Roma: Castelvecchi, 2024
- [1997] — *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*. Roma: Castelvecchi, 2021 [ed. bras. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2025]
- [2003] — *A più voci: filosofia dell'espressione vocale*. Milano: Feltrinelli, 2003 [ed. bras. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.]
- [2007] — *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*. Roma: Castelvecchi, 2022.
- [2007] — *Il femminile negato: La radice greca della violenza occidentale*. Vila Verruchio: Pazzini, 2021 (3.ed.)

- _____ [2012] — *Inclinazioni: Critica della rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina, 2012.
- _____ [2019] — *Democrazia sorgiva: Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Milano: Raffaello Cortina, 2019.
- _____ [2023] — *Donne che allattano cuccioli di lupo. Icone dell'ipermaterno*. Roma: Castelveccchi, 2023.
- CAVARERO, A / GUARALDO, O — *Donna si nasce (e qualche volta lo si diventa)*. Milano: Mondadori, 2024.
- CAVARERO, A / RESTAINO, F — *Le filosofie femministe*. Milano-Torino: Pearson, 2022.
- CAVARERO, A. / BUTLER, J — “Condição humana contra ‘natureza’”. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 650, set. 2007.
- FERRANTE, E — *I margini e il dettato*. Roma: E/O, 2021 [edição brasileira: *As margens e o ditado: sobre o prazer de ler e escrever*. Rio de Janeiro: Instrínseca, 2023.]
- GUARALDO, O — “Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero” in: *Estudos feministas*. 15 (3) set-dez 2007, pp.633-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300010>
- HUZAR, T / WOODFORD, C — *Toward a Feminist Ethics on Nonviolence*. New York: Fordham University Press, 2021.
- RONCALLI, E — “An Imaginary of Hope: In Conversation with Adriana Cavarero” in: *The Future of the World is Open*. Albany: SUNY Press (Series in Contemporary Italian Philosophy), 2012, pp.109-51.