

A Modernidade Colonial e o constructo especista-racista

La modernidad Colonial y el constructo especista-racista

Colonial Modernity and the racial-specist construct

Enviado: 29/09/2021

Aceptado: 19/12/2021

Priscila Teixeira de Carvalho

Dr^a em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ-Brasil)

Email: ptcarvalho1712@gmail.com

O presente trabalho pretende mostrar que o especismo, objeto de análise de teorias eticistas, implica também uma dimensão alienante para o ser humano, bem como constitui parte da base de sustentação de valores a partir dos quais se fornece o sentido a uma lógica racista colonial. Para tanto recorro a elementos analíticos das filósofas María Lugones e Hannah Arendt e dos filósofos Ludwig Feuerbach e Karl Marx. Procuro esboçar aspectos de uma antropologia filosófica que identifica o funcionamento de um constructo especista colonial na base do racismo colonial, bem como uma convocação ambígua da natureza e da identidade humana. Ainda que as/os referidas/os filósofas/os não se debrucem sobre o especismo ou sobre a ética animalista, fornecem parte dos subsídios analíticos para a análise e a hipótese que apresento.

Palavras-chave: Modernidade Colonial, Especismo, Alienação.

El presente trabajo pretende mostrar que el especismo, objeto de análisis de las teorías éticas, implica también una dimensión alienante para el ser humano, además de ser parte de la base de sustentación de valores a partir de los cuales se aportan la lógica y el sentido racista colonial. Para eso, recorro a elementos analíticos de las filósofas María Lugones y Hannah Arendt y de los filósofos Ludwig Feuerbach y Karl Marx. Busco esbozar aspectos de una antropología filosófica que identifica en la falacia especista colonial la base de una condición racista-especista egocéntrica que ha estado moldeando y distorsionando a la humanidad. Aunque los filósofos antes mencionados no abordan el especismo o la ética animal, brindan parte del sustento analítico para el análisis y la hipótesis que presento.

Palabras claves: Modernidad Colonial, especismo, alienación.

The present work intends to show that speciesism, object of analysis of ethical theories, also implies an alienating dimension for the human being, as well as being part of the support base of values from which the colonial racist logic and meaning are provided. For that, I resort to analytical elements from the philosophers María Lugones and Hannah Arendt and from the philosophers Ludwig Feuerbach and Karl Marx. I seek to outline aspects of a philosophical anthropology that identifies the functioning of a colonial speciesist construct on the basis of colonial racism, as well as an ambiguous call to nature and human identity. Even though the aforementioned philosophers do not address speciesism or animal ethics, they provide part of the analytical support for the analysis and hypothesis that I present.

Keywords: Colonial Modernity, Speciesism, alienation.

1. A Modernidade Colonial e o constructo especista-racista

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial.

(Lugones, 2014, p. 936)

Início a reflexão que ora se apresenta fazendo menção a uma experiência que vivi há poucos meses quando eu contornava o Passeio Público do Rio de Janeiro. Naquele momento notei a presença de cavalos da chamada “guarda montada” no interior da Praça do Passeio. Não pude evitar observá-los. Enquanto passava os olhos em todos me deparei com um deles, que já me olhava fixamente. Aproximei-me para retribuir um pouco o olhar com/para ele. Uma experiência intensa cujos minutos pareciam longas horas. Aquele olhar só com muito esforço objetificador não me levaria aos questionamentos dos dias seguintes: afinal por que me parece que esses seres nos percebem mais do que nós a eles? E onde situar a tal da consciência de si que julgamos ter? Quem somos nós humanos e por que nos distanciamos desses outros? O que nos aproxima e o que nos distancia deles? A ausência de códigos linguísticos comuns? Se for assim, por que estabelecemos longínqua e sólida relação de afeto com vários desses animais não-humanos? Nossa racionalidade e nossa comunicação falada não são obstáculos às relações com vários animais, mas muitas vezes são para as relações entre humanos. Portanto, se a falta de compartilhamento de códigos linguísticos fosse o problema da incomunicabilidade, como explicar os conflitos de comunicação entre seres humanos? Por que cadelas, gatas, pássaros, macacas, pequenos répteis, entre outros, são protegidas, cuidadas e adotadas como família, mas os demais são servidos como alimento ou tratados como trabalhadores? Por que em todo canto teórico a visão evolucionista sobre as mudanças no desenvolvimento da vida assume um viés hierárquico a serviço de algum arranjo social, político e econômico? Será que o tratamento vigente da comunidade humana com os demais animais diz mais respeito à falta de amadurecimento ético e crítico acerca da própria humanidade? Mais que sobre o “atraso” evolutivo dos demais animais? Mesmo percorrendo longos caminhos filosóficos, científicos e religiosos para falar de si e se diferenciar dos demais, o ser humano ainda não foi capaz de se livrar do condicionamento e alienação que parece caracterizar seu modo de estar no mundo. Suponho que falar de “nós” abre caminho para nos conectarmos com “eles”.

Ninguém põe em questão pressupostos consensuais da tese evolucionista. Inclusive porque entender as diferenças poderia ajudar a prover respeito e respeito à vida de todos. Distante disso, a explicação evolucionista é invocada culturalmente como justificativa para hierarquização e dominação da natureza e exaltação do ser humano, posicionando-o no cume evolutivo das espécies. Por ser desprovido de habilidades físicas de excelência frente a muitos dos outros animais, algumas habilidades humanas são destacadas como essência da espécie: a capacidade racional, de consciência e autodeterminação, representariam assim nossa senha de acesso ao topo da pirâmide evolutiva. É, portanto, com base na tese evolucionista, e em sua posição na pirâmide evolutiva, que o animal

humano se autorizou a dispor dos demais, e de outras formas de vida. A autorreferência e a distância epistemológica e política entre diferenciar e hierarquizar não tem sido tratada como questão ética relevante para a autocentrada humanidade. Chamo essa autorreferência de *cultura especista autocentrada* e procuro mostrar que tal postura consiste em uma *ideologia dominante* que é tanto fruto de um processo alienante pela forma como é utilizada abusivamente para fins de dominação e exploração dos animais não humanos. Além de integrar a base de sustentação do racismo colonial configurando o que chamo de *constructo especista colonial*. A fim de desenvolver essa reflexão recorro a alguns elementos de análise de Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Hannah Arendt e María Lugones. Embora nenhum/a desses/as filósofos/os tenha se debruçado sobre o especismo, ainda assim fornecem recursos importantes que mobilizo para o desenvolvimento dessas hipóteses sustentadas neste trabalho, que serão tratadas nas duas próximas seções.

1.1.A convocação ambígua da natureza: primórdios de uma cultura especista

Nesta seção pretendo mostrar que embora seja consensual o fato da humanidade ser uma comunidade de seres tanto natural como cultural, a forma como ela lida com a natureza resulta em danos tanto para si como para os demais animais e outras formas de vida na Terra. Ao falar em dano para si podemos imediatamente pensar nas mudanças naturais presumidamente dramáticas que se avizinham devido ao excesso de exploração devastadora e predatória da ação humana no planeta, porém o que pretendo mostrar nesta, e na próxima seção, diz respeito a outro tipo de dano: sugiro que, com exceção dos povos indígenas, as demais culturas humanas recorrem à natureza de forma alienante, convocando a condição natural do ser humano de forma ambígua.

À primeira vista podemos identificar fatores positivos nessa convocação, como é o caso dos direitos compartilhados da exaltação científica, filosófica, religiosa, e até do senso comum, em relação às capacidades humanas que decorreram do desenvolvimento do sistema nervoso: comunicação verbal e inteligência são de longe nossos principais diferenciais. E por serem comuns à comunidade tais características passaram a configurar parte do fundamento para o reconhecimento da necessidade de compartilhamento de um conjunto de direitos básicos, chamados direitos humanos. A concepção mais requisitada para esse respeito universal a todos os seres da comunidade humana encontra-se na Filosofia de Immanuel Kant, sobretudo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, contribuição teórica que articula e conecta dever ético, racionalidade, natureza humana, dignidade e capacidade de autodeterminação. A relação entre o uso prático da razão e o universo da moralidade é central na análise de Kant:

A natureza racional existe como um fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e neste sentido é um princípio subjetivo das ações humanas. [...] é, portanto, simultaneamente um princípio objetivo [...] A autonomia é, pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (Kant, 2007, p. 69; 79).

O filósofo relaciona dignidade com racionalidade e liberdade e faz da capacidade de autodeterminação e autonomia racional da vontade humana a sustentação para o valor imperativo das ações morais, sua validade universal é um princípio que prescreve o respeito universal. Como argumenta Kant:

[...] todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que se possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo.
(Kant, 2007, p. 82)

A inteligência/racionalidade é concebida como uma capacidade naturalmente universal. As habilidades culturalmente desenvolvidas, tais como a consciência de si, da vida e da morte e a capacidade de autodeterminação, isto é, a capacidade livre de deliberação e de constituição ética da humanidade, são concebidas em decorrência da capacidade naturalmente racional. A ação humana é igualmente livre porque é regida pela autonomia da razão. Juntas razão e autodeterminação formam os pré-requisitos para capacidade de legislação moral e resultam na dignidade humana e em sua condição de *fim em si mesmo*. Com essa caracterização o ser humano não poderia, portanto, ser usado como meio para o que quer que seja. Por isso, essas características passam a constituir a dignidade como característica humana, que justifica, por sua vez, a condição inalienável dos direitos naturais. Ocorre que, em dado momento fez-se necessário complexificar esse arranjo que relaciona racionalidade, capacidade de autodeterminação e dignidade, introduzindo as condições sociais e econômicas que constituem *a fortiori ratione* a condição *sine qua non* para o exercício pleno dessas habilidades. Compreendendo as diferenças socioeconômicas como resultado da violação de direito de acesso ao trabalho, às oportunidades e à riqueza produzida por todos – que deveria ser universal – inúmeras reivindicações e embates institucionais deram lugar à segunda geração de direitos humanos. No Brasil, por exemplo, os direitos de segunda geração estão previstos no Artigo 6º de sua Constituição. A inclusão dos direitos sociais como direitos humanos é um dos exemplos de como a natureza é convocada de maneira ambígua. O reconhecimento e a garantia de tais direitos se tornaram polêmicos e encontram adversários na notória defesa liberal dos direitos humanos apenas como direitos naturais, sob o argumento que todos têm “as mesmas capacidades” (argumento evolucionista), o que justifica que as “condições socioeconômicas devem estar acordo com ‘esforços’ de cada pessoa”. A ironia e incoerência deste apelo não pode, contudo, escapar da própria lógica evolucionista que o argumento aciona: segundo o paradigma evolucionista, que embasa a noção de natureza humana e de capacidades naturais compartilhadas pela espécie, vários fatores, tais como tipo de clima, solo, oferta de alimentos, dentre outros, forçaram necessidades de adaptação, que por sua vez, geraram o desenvolvimento de certas características e a própria evolução das espécies. Dessa maneira, as capacidades naturais que a “espécie” adquiriu dependeram

e dependem da oferta das mesmas condições para todos. Esse fato parece incontornável e faz do argumento liberal contra os direitos sociais uma espécie de falácia política cujo apelo à condição natural de igualdade das capacidades revela um interesse econômico, nesse caso: negar as condições de igualdade social. Talvez seja considerável a importância dessa constatação sobre a convocação da natureza não por seu funcionamento em si, já conhecido, mas porque ela perpassa toda a lógica da organização social, atribuição de direitos e deveres, constituição das relações sociais da instituição familiar, normatização de padrão sexo-gênero e alcança as relações entre a comunidade humana e a comunidade dos demais animais e as relações entre os seres humanos. Sem procurar identificar o ponto específico de contato entre o argumento liberal/capitalista e o argumento evolucionista, pretendo apenas mostrar que ambos não se sustentariam se não houvesse uma forte cultura alienante. Nesse primeiro momento, a natureza nos parece bem convocada se nos serve de referendado para nossa posição de mais desenvolvidos em relação às demais espécies. Por que então a cultura a convoca de forma tão seletiva e ambígua?

1.2. Alienação, ideologia e condição humana: um ponto de convergência

A alienação é um fenômeno que pode se apresentar em âmbitos diversos da vida humana. Para os presentes propósitos procuro partir de sua caracterização nos âmbitos social e religioso conforme aparecem em Karl Marx e Ludwig Feuerbach. A partir disso, relaciono-a com a condição da mundanidade e com a cultura especista.

Feuerbach estudou a forma como o ser humano se relaciona com suas narrativas religiosas. Ele argumenta que apesar dessas narrativas serem criadas pelo próprio humano a situação se inverte e o ser humano passa a se conceber como criatura de sua criação: é o que se passaria com a ideia de Deus. Para Feuerbach ao tentar explicar a existência dos seres, planetas e fenômenos que não foram criados pela humanidade, o ser humano chega à ideia de Deus, convertendo-o em seu criador. Para caracterizá-lo, o ser humano projeta suas próprias qualidades no Criador, sofisticando-as e elevando-as ao nível suficiente para concebê-lo como um Ser Superior. Ao fazer isso, a humanidade se distancia e se diferencia dessa entidade Divina, passando a temê-la e a lhe servir. Feuerbach nomeia esse processo de *Alienação*. Ocorre que a alienação assume uma função nas relações de poder estabelecidas entre os grupos sociais, o que vai despertar interesse investigativo no filósofo Karl Marx, que aplica o conceito de alienação ao modo como funciona na vida social. Ao não perceber que a dinâmica e as mudanças na estrutura material e econômica que dão origem às divisões sociais e às instituições é a História, o ser humano não percebe também que na medida em que segue o fluxo dos acontecimentos ele mesmo faz a História e pode, portanto, alterá-la. Ao não se ver como sujeito histórico os seres humanos tampouco identificam o papel que os modos de produção exercem na organização e nas relações sociais, mas, incoerentemente, se concebem como livres para pensar e agir, no que consiste uma alienação social e intelectual de si e do mundo que ele mesmo cria. Segundo Marx e Engels:

A produção de idéias, de representações e da consciência está em primeiro

lugar direta e intimamente ligada à atividade material e 'ao comércio material dos homens'; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, etc., mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde [...]. (Marx; Engels, 2002, p.18-19)

Não há novidade quanto a isso. Qualquer leitor/a de Marx sabe da explicação sobre a vigência dessas formas de alienação que se faz possível devido a manutenção de uma *ideologia dominante*, isto é, um conjunto de ideias sempre estratégicas para manutenção da organização social que atende aos interesses e privilégios da chamada classe dominante que detém o poder sobre os modos de produção, sobre o trabalho e sobre a dinâmica social das sociedades. Interessa para os presentes propósitos que Marx destaca que a ideologia dominante faz parecer que as diferenças e divisões sociais entre as pessoas e grupos de pessoas seriam algo natural. Eis seu funcionamento: deslocar as ideias que são frutos das convenções e criações humanas para o universo dos acontecimentos sobre os quais não temos comando. Assim, aquela visão liberal que naturaliza as disparidades sociais é endossada pela ampla maioria das pessoas que se prejudica por ela. Dessa ótica, a ideologia funciona como uma “mágica” que dá legitimidade à certas ideias e explicações e as tornam inquestionáveis: elas não são tratadas como um ponto de vista que são, mas, como algo irrefutável, natural. E o que é natural? Algo que segue um fluxo necessário, sobre o qual não temos ingerência direta e ao qual não cabe questionamento da ordem dos valores, já que são como são. Nesse sentido, assim como as capacidades humanas naturais compartilhadas por todos, os fatos sociais também seguiriam uma lógica que não há como ter ingerência direta, ainda que em seu comando estejam aqueles que são naturalmente poderosos. Porém, uma vez naturalizado, o processo que levou a isso não é posto em questionamento. Logo, o mundo do *nomos* – das normas, convenções e deliberações políticas – é visto como resultado do mundo da *physis*, cuja dinâmica se impõe independente da vontade humana. Essa constatação nos leva a um impasse: ou bem somos livres em nossas deliberações ou devemos ser conduzidos por algum ritmo ou lógica que nos dita as normas sociais. A natureza é inferior quando se trata de dominá-la, mas se tornou uma ferramenta de operação de discurso para referendar *status quo* e demais dinâmicas sociais. Afinal quem é ser humano? Um ser integrado à natureza a qual pertence? Um ser apartado? Um ser co-originariamente cultural e natural que se harmoniza com as duas esferas de pertencimento? O que qualquer desses arranjos deve implicar na forma como nos vemos e tratamos os demais animais e à nossa própria comunidade humana?

Se Feuerbach está certo sobre o processo de autoalienação criado pelos seres humanos

e Marx está certo sobre o funcionamento e a influência da ideologia sobre a vida social, será que essas influências se restringem a uma esfera ou aspecto da vida social? Qual a relação que podemos estabelecer entre esses processos e a condição humana propriamente dita? Da perspectiva evolucionista o ser humano se caracteriza primordialmente por suas capacidades decorrentes do processo evolutivo da espécie, mas a maneira que ele constrói o mundo no planeta que o acolhe pode revelar muito mais que apenas capacidades ou habilidades desenvolvidas. Se procuramos as concepções sobre Ser Humano encontramos majoritariamente aquela exaltação à suposta superioridade humana e à sua essência ou natureza, mas ao perscrutar a dinâmica social e a relação dos seres humanos com a natureza é inevitável descobrir que o Ser Humano dela se aparta. Vê-se um hiato incoerente que separa as visões naturalistas/essencialistas sobre si de condição de pertencimento à natureza.

No próprio Marx encontram-se divergências em relação às concepções naturalistas do ser humano justamente porque tais concepções pressupõem um estado de coisas imodificável e resultariam em alienação social sobre os fatores materiais que ditam as dinâmicas no mundo humano. É impossível negar que compartilhamos uma fisiologia, biologia, anatomia, entre outras características comuns entre nós. Considerando isso Marx fala em uma “natureza em geral” e uma “natureza modificada”, que explica as mudanças históricas nas relações e formas de organização social que incidem sobre o que somos e pensamos. A alienação e ideologia atuaram historicamente nos modificando.

Os/as filósofos/as existencialistas e fenomenólogos/as também olham para existência e para o mundo para pensarem o ser humano, negando qualquer característica essencial que defina e limite o ser humano. Porém, haveria algo no próprio ser humano que permitiria o sucesso do empreendimento ideológico alienador? E se houver, seria algo do âmbito natural, da “natureza em geral” da humanidade ou uma constituição culturalmente desenvolvida? A fim de relacionar e colocar em perspectiva a autocompreensão humana e a alienação experimentada na vida concreta recorro às pistas encontradas na filósofa Hannah Arendt ([1958],1991), para quem a postura do ser humano no mundo “em nosso tempo” reflete sua irreflexão e temores.

Como Marx e como os/as existencialistas, Arendt nega a existência de uma natureza humana no sentido essencialista. A filósofa concebe a diferença da existência humana em relação aos demais modos de vida por meio do que chama de condição humana, constituída a partir do modo como a vida humana se dá na Terra. Com a expressão *Vita Activa* a filósofa designa as atividades centrais do ser humano: o Labor, o Trabalho/Obra e a Ação, às quais correspondem respectivas condições humanas, a saber: a própria vida, a mundanidade e a pluralidade. O que interessa para nossos propósitos é que por meio do *labor* Arendt evidencia um caráter comum, embora peculiar, entre ser humano e as outras formas de vida, mas faz do *Trabalho/Obra* e da *Ação* as duas atividades de criação e autocriação propriamente humanas, ao mesmo tempo em que argumenta que as criações humanas exercem influência sobre a humanidade.

Assim, enquanto o *Labor* consiste na dinâmica metabólica e orgânica da vida em si, como um “trabalho” interno, corporal, orgânico. O *Trabalho* ou *Obra* é a atividade de criação humana. Se a vida humana é uma criação natural e seu *labor* é a condição da própria vida, e nesse sentido é algo que a humanidade compartilha com as demais espécies e vidas na Terra, sua forma de estar no planeta é a constante criação e recriação do seu mundo por meio de artefatos e artifícios. O mundo humano resulta desse universo composto pelos artefatos artificiais – porque não naturais – criados pelo ser humano, que se somam à criação natural. Além disso, os seres humanos se relacionam diretamente uns com os outros por meio da *Ação*, atividade propriamente política porque não se refere à espécie somente, mas a cada ser humano posto em relação com os outros. Dela decorreria a condição da *Pluralidade*, constituída pelos diversos modos de ser de cada qual. Para Arendt, essa seria a *conditio per quam* da vida política, dimensão na qual as relações se dão. A *Ação* faz a História e cria a memória. Se Arendt afirma que a condição humana da *Mundandade* e da *Pluralidade* emprestariam sentido ao seu tempo de vida na Terra, podemos dizer que essas fazem do humano um ser cuja condição, em certo sentido, também é criada por si. No entanto – e aqui está o que nos serve para pensar a condição alienante do ser humano seguindo o caminho que nos propomos –, Arendt compreende que apesar das coisas do mundo serem criação humana, o Ser Humano se condicionaria por tudo que cria, o que faz de suas criações uma condição não vital, mas igualmente constitutiva de sua existência. Como argumenta Arendt:

Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a vida activa consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra, e até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais [...] O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana complementam-se uma à outra. (Arendt, [1958], 1991, p. 17)

Arendt explica que nenhuma das três atividades humanas, seja a *pluralidade*, a *mundandade* tampouco a *natalidade-mortalidade*, é suficiente para definir quem é o ser humano ou, ainda, condicioná-lo em absoluto. Não obstante, há uma dinâmica de autocondicionamento que funciona como condição existencial ativada pelo ser humano. Sugiro que tal condição converge com a estrutura de funcionamento do fenômeno da alienação religiosa que Feuerbach desenvolveu.

Visto como uma condição existencial é possível pensar que o condicionamento re-

sulta em alguma dimensão de alienação e suas múltiplas apresentações – na vida social, na vida psíquica, na vida espiritual – faz do ser humano um ser que está sujeito constantemente à alienação. O que procuro mostrar é que a alienação de sua condição natural é a mais estrutural de todas porque adoece ao ser humano e aos demais animais e perpassa os discursos que referendam o *modus operandi* político e econômico. Uma vez que não se tem percepção desse processo, ele se mantém não somente como uma cegueira existencial, mas como um operador de discurso ideológico, tal qual acontece com a falta de percepção histórica e política que Marx sinaliza ao falar do papel dos modos de produção na manutenção das ideologias dominantes. Poderíamos dizer que encontramos na análise de Arendt uma antropologia filosófica que considera tanto a dimensão da liberdade como a da condicionalidade. E por essa via de contribuição – embora Arendt nomeie como animais apenas os não humanos, mantendo a ideologia de desconexão alienante que temos sobre nós – podemos recolher da autora a noção de condicionamento existencial para explicarmos uma dimensão humana que repercute a autoalienação como terreno fértil para a alienação social e política e para ideologias dominantes.

Posto isso sustento que no cerne da ligação entre esse condicionamento, os processos de alienação e a vigência de ideologias que os conduzem está uma explicação evolucionista tanto da espécie como da História. Como no caso do sexismo androcêntrico global que causa danos a todos e todas, mas faz das mulheres – sobretudo as mulheres indígenas, pretas e miscigenadas – o segmento subalternizado e mais intensamente danificado, o paradigma do senso comum cultural evolucionista funciona como meio de submissão dos animais não humanos e do restante da natureza a todo tipo de situação, mas afeta também a própria comunidade humana de duas maneiras: (a) com exceção das culturas indígenas, forja a condição de alienação humana, que como vimos, também se revela capitalista e (b) constitui uma categoria que resulta de uma dicotomia colonial e, ainda hoje, serve de reforço ao racismo entre humanos: o especismo, que também se revela capitalista. Podemos identificar, com a ajuda da filósofa María Lugones, que não pensou o especismo, mas identificou o racismo colonial, que procuro mostrar, se sustenta graças a uma *falácia especista colonial*, alimentada pela justificativa evolucionista que, também, gera e mantém nosso *autocentramento especista alienante*. Indo muito além do isolamento desses conceitos, a filósofa María Lugones nos fornece a ferramenta para relacionarmos o racismo estrutural mobilizado desde a modernidade colonial com essa falácia especista, mesmo que não o nomeie assim.

2. Especismo: categoria que resulta da dicotomia central da modernidade colonial e constitui a base do racismo e da Colonialidade de gênero

Desde as primeiras problematizações éticas animalistas de Humphrey Primatt (1776) até os tempos hodiernos, tivemos muitas contribuições analíticas sobre a precária eticidade humana incurta na instrumentalização dos demais animais. Como todo sistema de dominação e exploração essa instrumentalização precisava ser diagnosticada e nomeada.

Com o termo especismo, Richard Ryder (1998) batiza o que ele e muitas/os outros teóricos contribuíram para diagnosticar: a hierarquização entre espécies a partir da qual o ser humano se autoriza a todo tipo de ação, considerando os demais animais como meios para seus fins, ignorando os sofrimentos causados e os direitos dos demais animais estarem no planeta de acordo com suas próprias necessidades e modos de vida.

O conceito de especismo converge com parte do mapeamento desenvolvido pelas teóricas ecofeministas, que mostram como a subordinação das mulheres pela cultura androcêntrica se vale dos preconceitos que já nutriam contra a natureza e os demais animais. Assim, a partir do par conceitual natureza-cultura, a cultura humana masculinista e androcêntrica identificou e situou apenas os homens com a dimensão cultural na qual prevalecem, dentre outras, as capacidades de discernimento, de abstração, de autonomia. Ao mesmo tempo, situou e identificou as mulheres com a dimensão natural, na qual prevaleceu o corpo, as emoções, os instintos, a imanência. A cultura androcêntrica, portanto, se alimenta desse tipo de sistema de valores e padrão conceitual que primeiro toma a natureza como fonte de inferioridade, desprezo, desrespeito, que passou a ser nomeado de especismo. A fonte de desqualificação inicial é a própria natureza, mostraram as ecofeministas. Tornados sujeitos de sua vida e autônomos, os homens, varões, se autorizam historicamente a subalternizar as mulheres, já que seriam seres menos culturais e mais naturais. O conceito de especismo tem, portanto, importância teórica analítica para o entendimento das ferramentas ideológicas do sistema político-cultural sexista e patriarcal. Por isso, para as ecofeministas a erradicação desse sistema de valores contribui tanto para a libertação das mulheres como para a libertação dos demais animais. Elas mostram que a antagonização entre natureza-cultura serve para essa dupla opressão.

O que, no entanto, é mais recente é a análise da filósofa María Lugones que mostra que a desqualificação dos povos colonizados da África e da América Latina e Caribe passa por essa mesma desqualificação. Lugones opera uma ruptura com o pensamento unicategorial ao conectar raça e gênero no exame da modernidade colonial, sofisticando as análises de Aníbal Quijano, que concebera tais categorias de forma separada como impactadas pelo Padrão Mundial de Poder colonial, mas não estruturantes do mesmo. De acordo com Lugones, o Sistema *Colonial de Gênero* se estruturou conceitualmente por meio daquela que seria a principal dicotomia da modernidade colonial, qual seja, humano e não-humano. Ao investigar o pensamento e as estruturas coloniais Lugones demonstra que o pensamento categorial e dicotômico que caracteriza o eurocentrismo, permitiu à modernidade colonial organizar ontologicamente e materialmente o mundo, as relações sociais e de trabalho por meio da racialização do gênero e gendramento da raça desde essa aproximação entre povos colonizados e natureza. Ela explica que o sexismo patriarcal não operou de forma igual na Europa, na África e na América Latina. A modernidade eurocêntrica colonial exerceu opressão e subalternização sobre as mulheres brancas europeias a partir de mecanismos diferentes aos exercidos sobre as mulheres de cor das

Américas. Enquanto as mulheres europeias foram submetidas ao sexismo cultural, se destinando a perpetuar a “raça” branca e as riquezas da família (raça e capital) através de sua “pureza sexual”, as mulheres colonizadas foram desqualificadas como seres naturais, selvagens, abjetos. Nas palavras de Lugones:

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (Lugones, 2014, p.936)

O conceito de gênero, portanto, não se aplicava a essas porque sendo esse um passaporte, eu diria, para a humanidade, não cabia às pessoas, sobretudo às mulheres, racializadas. Logo, mulheres europeias não teriam sua humanidade negada apesar de terem sido subordinadas por sua condição de mulher. Conforme Lugones: “A consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p.939). No entanto, o conceito de gênero não se aplicava porque o de espécie e raça resultava em negação do gênero para as colonizadas, o que não impedia sua subalternização, mas a tornava mais perversa do que já era entre as mulheres europeias. De fato, ainda assim Lugones não nomeia o especismo como sistema de opressão nem o conecta direta ou expressamente em seu mapeamento sobre a Colonialidade de gênero, mas ao identificar o par conceitual humano-não-humano como categoria central da modernidade colonial e manter a raça como categoria associada à Colonialidade e conectada ao gênero, a filósofa nos brinda com a análise que nos permite mostrar que o especismo está totalmente associado ao racismo, não somente ao gênero, o que resulta em uma necessidade de ampliação do escopo ecofeminista, mas também do seu próprio escopo decolonial.

A racialização colonial e, mais especificamente, das mulheres colonizadas, fornece o exemplo paradigmático da conexão entre raça e gênero, conforme mostra María Lugones, mas também, sustento, entre raça e espécie ou, ainda, raça, espécie e gênero. Desde esse mapeamento é possível e urgente falar do especismo como um dos sistemas de dominação, opressão e exploração articulado para fins de dominação da natureza, dos seres humanos e dos demais animais. Se o racismo colonial resulta na geopolítica do conhecimento através de uma normatização epistemológica racista que nega aos povos colonizados sua autonomia para produzir conhecimento legitimamente, assim como deslegitima suas autênticas experiências existenciais por uma suposta incapacidade de atribuir sentido às suas vivências, argumento que em igual medida, o racismo colonial potencializa um *constructo*

ideológico especista. Parte da força do constructo raça emana do especismo. Nesse sentido, as análises e denúncias ecofeministas que em algum momento incomodou parte do movimento feminista em geral, por esse não perceber a conexão entre gênero e espécie, pode igualmente incomodar às mulheres latinas e negras, se a conexão entre espécie e raça não for devidamente demonstrada. Talvez, devido à cultura indígena se caracterizar por maior experiência de aproximação com o restante da natureza – o que explica que os demais animais lhes sirvam de referência para atribuição de qualidades e poderes, mais que de desqualificação – arrisco a afirmar que seu grau de empatia é maior que seu grau de especismo. Sugiro que essa equação pode resultar em maior senso de compromisso ético das mulheres indígenas e menos incômodo sobre a associação ecofeminista entre raça e espécie. De todo modo, para que uma nova cultura humana possa se erguer em lugar do especismo racista (quicá patriarcal) talvez seja necessário a ruptura com todos os sistemas de opressão que em alguma medida se relacionam e fortalecem. É preciso dizer, a propósito, que a lógica racista colonial se atribui também aos homens colonizados que, no entanto, tentavam compensar sua condição de explorados subalternizando as mulheres, como mostra Lugones.

Pode-se objetar a relação entre especismo e racismo, argumentando que a humanidade vem passando por um momento de conscientização e, por isso, é capaz de lançar promessas e metas para diminuir a dominação e exploração devastadora da natureza enquanto o racismo segue vitimando milhões de morte, porém, analisando mais a fundo vê-se que essas promessas ambientais não incluem diretamente os demais animais que dela fazem parte. A única motivação da incursão na recente preocupação ambiental se deve aos impactos dos incontornáveis fenômenos naturais, incluindo perdas financeiras. É somente em nome dessas duas razões que a humanidade vem sendo forçada a adaptar, não repensar, seu *modus operandi*. Ainda assim, o que vem sendo concebido como preservação da vida tem como cerne a preocupação com a humanidade, o que nos leva a constatar que em momento algum a narrativa especista está sendo posta em questão. Não por acaso, a agenda e o debate públicos se esquivam de qualquer consideração ética acerca da postura abusiva e predatória no trato com os demais animais, como também se esquia de reconsiderar a relação entre cultura e natureza de qualquer ótica que não seja reiteradora do especismo. Talvez a ampla maioria da humanidade sequer tenha consciência de que pratica e endossa tal prática abusiva. Além disso, nos insultos e injúrias racistas permanecem a associação entre pessoa e demais animais, o que só representa ofensa porque o especismo é a ideologia dominante, indissociável do racismo. Se ser não humano é ser meio, ser coisa, desumanizar é o primeiro passo para coisificar, processo que de maneira diferente, mas igualmente perverso atua sobre a categoria raça e a categoria gênero.

A ambiguidade da convocação da natureza se apresenta novamente no especismo-racializador. Romper com essa falta de pertencimento ou ofensa pelo pertencimento, como se o mesmo diminuísse a dimensão cultural do ser humano ou se justificasse as

perversidades que ainda estão em funcionamento talvez só seja possível se uma reflexão profunda a extensão da condição de fim em si mesmo for atribuída também aos demais seres. Se a superficial reflexão e autocrítica ética da humanidade der lugar a tal autonomia racional, associada pela inteligência empática, a capacidade de autodeterminação, de criação de artefatos e de criação do mundo poderão ser exercidas sem qualquer desdobramento especista. Desse lugar a condição alienante na qual o ser humano se encontra sobre seu pertencimento à natureza também terá sido superada.

Bibliografía

- Arendt, H. (1991[1958]). *A condição humana*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Carvalho, P. T. (2019). “A perspectiva dos Funcionamentos aplicada a uma concepção ecofeminista não essencialista e antiespecista”. In: Dias M. C. (Org.). *Perspectiva dos Funcionamentos. Fundamentos teóricos e aplicações*. 2ªed. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Ape’Ku Editora e Produtora Ltda., v. 1, p. 257-281.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes.
- Feuerbach, L. (2009). *Preleções sobre a essência das religiões*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- Lugones, M. (2017) “Rumo a um feminismo descolonial”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.
- Marx, K.; Engels, F. (2002). *A Ideologia Alemã*. São Paulo-SP: Martins Fontes.
- Quijano, A. (1991). “Colonialidad, modernidad/racialidad”. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.
- Ryder, R. D. (1998). *The political animal*. London: McFarland.

PRÍSCILA TEIXEIRA DE CARVALHO

É professora substituta no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IFCH/UERJ); pesquisadora do Laboratório Antígona de Filosofia e Gênero da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); pesquisadora do Núcleo de Ética Aplicada (NEA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora do Laboratório de Ética Animal e Ambiental (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF).