

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais

Thaís Vieira de Paula

A SULBALTERNA JÁ FALA?

Uma Análise Discursiva Acerca dos Tratados da ONU MULHERES

Belo Horizonte

2018

Thaís Vieira de Paula

A SULBALTERNA JÁ FALA?

Uma Análise Discursiva Acerca dos Tratados da ONU MULHERES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: Otávio Soares Dulci

Área de Concentração: Instituições, Conflitos e Negociações Internacionais

Belo Horizonte

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P324s Paula, Thaís Vieira de
A sulbalterna já fala? uma análise discursiva acerca dos Tratados da ONU MULHERES / Thaís Vieira de Paula. Belo Horizonte, 2018.
132 f.: il.

Orientador: Otávio Soares Dulci
Dissertação (Mestrado)- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais

1. Teoria feminista. 2. Nações Unidas - Mulheres. 3. Direitos das mulheres. 4. Educação - Nativos - História. 5. Índios - Cultura e meios de cultura. 6. África - Relações exteriores. I. Dulci, Otávio Soares. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 396.1

Thaís Vieira de Paula

A SULBALTERNA JÁ FALA?

Uma Análise Discursiva Acerca dos Tratados da ONU MULHERES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Área de Concentração: Instituições, Conflitos e Negociações Internacionais

Prof. Dr. Otávio Soares Dulci - PUC Minas (Orientador)

Prof. Dra. Katiuscia Moreno - UFGD (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Teixeira - PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 06 de março de 2018

À mamãe pelo apoio financeiro,
à minha Tia pelo apoio incondicional,
às minhas amigas por todo apoio emocional,
à casa de Referência da Mulher Tina Martins
por ter me transformado na mulher que sou hoje,
à Olga Benario fonte infinita de inspiração.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter sido fonte de coragem, amor e apoio nos momentos de desespero. Por sempre ter se feito presente, enquanto todos diziam que Ele não existia.

Agradeço a mim, por ter sido corajosa o suficiente pra enfrentar essa batalha chamada pós-graduação, por ter acordado cedo todos os dias enquanto a vontade era de ficar na cama e por fazer tudo com tanto amor, carinho e dedicação sempre buscando a perfeição. Me agradeço também por ser esse ser humano tão persistente e tão confiante, por vezes eu pensei em desistir, mas a esperança de fazer algo útil para o mundo me impediu.

Agradeço à Alexandra Elbakyan, fundadora do Sci-Hub, site sem o qual essa pesquisa jamais teria sido concluída. Obrigada Alexandra por perceber que sem a pirataria os estudantes da periferia global jamais seriam Mestres ou Doutores.

Agradeço à minha mãe pelo apoio financeiro de sempre, por ter me colocado no mundo e por ser meu primeiro exemplo de mulherão porra!

Agradeço à minha Tia Juareza por todo amor de sempre, e que amor!! Nem em mil vidas vou conseguir agradecer tanto carinho e tanta dedicação.

Agradeço à todas as minhas companheiras da Casa de Referência da Mulher Tina Martins e do Movimento de Mulheres Olga Benario - mulheres fortes, guerreiras e de luta.

À Casa de Referência Tina Martins agradeço por ter me mostrado que feminismo é mais que escrever algumas páginas em um artigo. Feminismo salva vidas, nós salvamos vidas. E se hoje sou forte, lutadora e ocupo terrenos, devo tudo a essa Casa. Cada momento na Tina será eternizado nas minhas mais longínquas lembranças, são momentos de amor, mas, principalmente, de luta!

Às minhas amigas Luiza Carvalho, Ana Flávia Ventura, Carol Amoni, Jéssica de Castro, Marieli Fernandes, Nathália Reis, Renata Rocha, Indira Xavier, Thaís Mátia e Isabela Paiva agradeço os ouvidos, as cervejas e as risadas infinitas.

Carol, Thati e Jéssica, obrigada por sempre me lembrarem que sou capaz, que vocês me amam e obrigada pelas brigas, foram essenciais nesse processo!

Luiza, minha grande amiga e minha irmã, obrigada por todos os momentos que estivemos juntas nessa vida e por todos que ainda virão.

Otávio, obrigada pela paciência. Seria impossível sem você!

"Eu sou da América do Sul. Eu sei vocês não vão saber"
(LÔ BORGES; FERNANDO BRANT; MÁRCIO BORGES, 1967)

RESUMO

Este estudo trata da (não) representatividade das mulheres periféricas nos organismos internacionais. A proposta é desenvolver uma pesquisa clara e concisa baseada na teoria pós-colonial. Como método utilizou-se da Análise de Discurso Crítica (ADC), desenvolvida por Norman Fairclough (2005). Primeiro, é realizada uma revisão bibliográfica à luz do Grupo Modernidade/Colonialidade, passando também por Rita Laura Segato e seus ensinamentos sobre feminismo decolonial. A teoria feminista decolonial balizou todo o trabalho no sentido de ser um aparato teórico desenvolvido com base na realidade de vivência das mulheres periféricas (indígenas equatorianas). O segundo capítulo tem como objetivo desenvolver uma crítica aos direitos humanos e à sua proposta de universalização. O terceiro capítulo tem como finalidade apresentar o contexto vivido pelas mulheres indígenas no Equador. No quarto capítulo é aplicada a ADC nos principais Tratados e Convenções Internacionais que servem como base referencial para as ações da Organização das Nações Unidas (ONU) Mulheres no Equador e no mundo. Neste sentido, o trabalho analisou os documentos à luz da ADC com o objetivo de responder à seguinte pergunta: Como as mulheres periféricas indígenas do Equador são representadas pelas organizações internacionais no que se refere à universalização dos direitos da mulher? O objetivo desse trabalho é entender se os documentos referência da ONU Mulheres - geralmente relacionados às demandas e necessidades das mulheres de um modo geral -, representam as mulheres periféricas em suas mais diversas reivindicações. Os resultados demonstram ser corroborada a hipótese de que as mulheres periféricas não são representadas nos tratados de direitos humanos da mulher no que diz respeito às suas necessidades, especificidades e demandas que, por serem diferentes das demandas das mulheres brancas ocidentais, são tidas como inferiores e irrelevantes, uma vez que são demandas de minorias com pouca ou nenhuma representação no sistema internacional.

Palavras-chave: Feminismo Decolonial. Subalternidade. Mulheres Indígenas. Mulheres Periféricas. Mundo-Aldeia.

ABSTRACT

This research approaches the (lack of) account of subaltern women in international organizations based on post-colonial theory. As a method Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (2005) is employed. First, a bibliographic review based on the Group Modernity/Coloniality is developed, also including Rita Laura Segato's decolonial feminism. The feminist decolonial theory supports the entire research, since it's based on efforts to approximate itself with subaltern (Ecuadorian indigenous) women. In the second chapter a critique to human rights and its universal proposal is build up. The third chapter presents Ecuadorian indigenous women's social background. Next, in the fourth chapter, the Critical Discourse Analysis is applied aiming to answer the following research question: How Ecuadorian subaltern/indigenous women are represented in international organizations in regards to women's rights? The research objective is to understand whether or not relevant documents at United Nations (UN) Women – usually related to general understandings of women's needs – represent subaltern women in their diverse vindications. The results show that subaltern women aren't represented in Human Rights' Treats in regards to their specific needs and demands, due to their difference in regards to western and white women. Subaltern women's demands are taken as smaller or irrelevant with little or any representation in the international system.

Keywords: Decolonial Feminism. Subalternity. Indigenous Women. Peripheral Women. Village World.

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 - A metodologia impura da corrente teórica tradicional dos direitos humanos.....	56
Quadro 2 - O conflito entre as percepções dos direitos humanos.....	57
Quadro 3 - A terceira visão sugerida por Flores (2009).....	58
Tabela 1 - Abordagem discursiva sobre a representação da mulher periférica na CEDAW....	94
Tabela 2 - Abordagem discursiva sobre a representação das mulheres periféricas na DPAP.....	100
Tabela 3 - Abordagem discursiva sobre a representação da mulher indígena na Beijing +5.....	104
Tabela 4 - Abordagem discursiva sobre a representação das mulheres indígenas em Beijing +1.....	107
Tabela 5 - Abordagem discursiva sobre a representação das mulheres indígenas em Beijing +15.....	109
Gráfico 1 - As proporção das principais palavras repetidas nos textos analisados.....	116

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADC	Análise de Discurso Crítica
BM	Banco Mundial
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador
Condepe	Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador
Confeniae	<i>Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana</i>
Dineib	Direção Nacional de Educação Intercultural Bilíngue
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
FLACSO	Facultad LatinoAmericana de Ciencias Sociales
Fodepi	Fundo de Desenvolvimento dos Povos Indígenas
MPD	Movimiento Popular Democrático
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização para a Alimentação e Agricultura da Organização das Nações
Unidas	
PUC-MG	Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. A SUBALTERNIDADE DECLARADA	18
2.1 A modernidade e o descobrimento do outro	19
2.2 Subalternidade, mulheres e feminismo decolonial.....	30
3. SOBRE A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.....	43
3.1 Os direitos humanos na perspectiva tradicional	44
3.1.1 O que é a universalidade na perspectiva tradicional dos Direitos Humanos.....	48
3.2 Por uma nova teoria dos Direitos Humanos.....	50
3.3.1 Novos Direitos Humanos e a crítica às posições desiguais	56
4. O MOVIMENTO INDÍGENA NO EQUADOR	60
4.1 O histórico do movimento indígena no Equador.....	61
4.2 Mulheres indígenas no estado equatoriano	69
4.3 Gênero, feminismo, etnicidade e mulheres indígenas	75
4.4 Demandas das mulheres indígenas do Equador	79
5. SOBRE SER E SE SENTIR REPRESENTADA.....	85
5.1 A Análise de Discurso Crítica.....	86
5.2 ONU Mulheres	88
5.3 Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW)	89
5.4 Declaração e Plataforma de Ação de Pequim 95	96
5.4.1 BEIJING + 5	103
5.4.2 BEIJING +10	106
5.4.3 BEIJING +15	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

1. INTRODUÇÃO

“É o novo tópico meu bem. A vida nos trópicos, não tá fácil pra ninguém.” (EMICIDA, 2013)

A ideia de desenvolver o presente trabalho surgiu após uma palestra da antropóloga Rita Laura Segato, no ano de 2016, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Na palestra em questão, Segato demonstrou ao público sua insatisfação com o feminismo branco ocidental e enfatizou a importância da construção de um feminismo para mulheres periféricas, indígenas, negras e latino-americanas.

Além do destaque dado à importância da emancipação do feminismo por parte das mulheres latino-americanas, Segato expôs, igualmente, o quão importante é direcionarmos as atenções às mulheres indígenas do continente americano, respeitando suas necessidades, suas demandas e a diferença existente entre mulheres brancas e mulheres não-brancas. A inquietação que as palavras de Segato trouxeram em relação ao respeito e à atenção que devem ser direcionadas às mulheres indígenas desencadearam a dúvida a respeito da representação dessas mulheres nos organismos internacionais.

Através de muitas pesquisas e muita leitura foi possível perceber que as organizações internacionais que orientam políticas acerca do direito da mulher as mulheres indígenas por vezes não contavam com representação própria, ou contavam com um número ínfimo de representantes. Como consequência dessa inexpressividade aparente e da leitura do livro *Pode o Subalterno Falar?*, escrito no ano de 1985, por Gayatri Spivak, agregado a um pouco de ironia, foi decidido então o título dessa pesquisa, que consistiria em uma junção da ironia e da insatisfação com as condições as quais a mulheres indígenas é submetida na América Latina.

Sendo assim, o marco teórico que direciona o entendimento dessa pesquisa situa-se no âmbito do pós-colonialismo, mais especificamente no Grupo Modernidade/Colonialidade, do qual fazem parte autores como Walter Dignolo, Anibal Quijano, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gomez, Nelson Maldonado-Torres, Maria Lugones, Enrique Dussel, Catherine Walsh, dentre outros. A escolha do marco teórico centrado no pós-colonialismo se deu a partir do reconhecimento da relevância de se focalizar um problema da periferia através de aparatos teóricos desenvolvidos na periferia e por acadêmicos que vivenciam ou de alguma forma vivenciaram as necessidades do Sul Global.

A escolha por trabalhar com o grupo Modernidade/Colonialidade se deu também pela vontade de contar com um arcabouço teórico desenvolvido por autores sul-americanos.

Ressalta-se aqui que nem todos os autores trabalhados nessa pesquisa continuam vivenciando as experiências de serem pesquisadores no âmbito de países subdesenvolvidos e emergentes da América do Sul, contudo, dentre eles, apenas Catherine Walsh, estadunidense, não parte de uma realidade do Sul Global.

Dito isso, destaca-se que o primeiro capítulo move-se entre os entendimentos de raça, de colonialidade do ser e do saber, mas também entre as noções de feminismo decolonial trazidas por diversas autoras, sendo a mais reconhecida delas Rita Laura Segato. No contexto do feminismo decolonial é importante ressaltar que este segue duas vertentes, a desenvolvida por Maria Lugones e a vertente desenvolvida por Rita Laura Segato.

Na inclinação teórica desenvolvida por Maria Lugones, a autora parte do pressuposto de que o mundo pré-colonial era um mundo que se destacava pela ausência do patriarcado. Neste sentido, Lugones parte dos pressupostos desenvolvidos por Paula Gunn Allen, que afirma a inexistência dos modelos patriarcais nas sociedades pré-colombianas.

A outra vertente teórica desenvolvida dentro do feminismo decolonial é a de Rita Laura Segato. Crítica ávida de Maria Lugones, Segato parte do entendimento de que o patriarcado é anterior à propriedade privada e, sendo assim, existia sim o patriarcado nas sociedades pré-colombianas; entretanto, esse patriarcado é explicado por Segato como sendo um patriarcado de baixa intensidade, em que as relações de hierarquia entre os gêneros transcorriam de forma branda e pouco intencional.

Neste sentido, o presente trabalho tem como objetivo desenvolver-se à luz do pensamento de Rita Segato, mas utilizando também outras autoras que partem dos pressupostos semelhantes aos de Segato. Importa destacar também que nem toda a teoria desenvolvida por Lugones é descartada dessa pesquisa, assim, nos pontos em que o pensamento desta e de Rita Segato convergem, Lugones é sempre referenciada.

O segundo capítulo dessa pesquisa tem como propósito fazer uma crítica à universalidade dos direitos humanos. Essa crítica parte dos pressupostos das teorias pós-colonialistas que afirmam a incapacidade de teorias ocidentais em resolver os problemas das populações ao sul do Equador. Neste sentido, primeiro faz-se a explanação do conceito de universalização, que é um conceito amplamente utilizado pelos direitos humanos e depois apresenta-se uma alternativa para substituir a teoria de direitos humanos universais, alternativa esta baseada nos novos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores.

A escolha do Equador como *locus* de investigação se deu devido ao nível de organização alcança pelo movimento indígena deste país a partir da Confederação Nacional dos Indígenas do Equador (CONAIE). Assim, o objeto de pesquisa passa a ser as mulheres

indígenas do Equador e sua luta ao lado dos homens para transformar suas necessidades em realidades frente ao poder estatal.

A bibliografia selecionada foi escolhida, principalmente, na biblioteca da Facultad LatinoAmericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Andes e Equador. Isso se deu devido à importância com que a FLACSO trata as questões indígenas e a visibilidade dada por essa instituição aos indígenas que vivem nas regiões andinas. A CONAIE também foi um dos *locus* de pesquisa, contudo, as informações repassadas em seus meios de comunicação e mídias sociais não foram satisfatórias para elaborar, no capítulo 3, a contextualização do objeto estudado.

Por fim, o quarto capítulo consiste em uma análise de discurso baseada no método de análise de discurso crítica (ADC) desenvolvido por Norman Fairclough (2005). A escolha desse método de análise justifica-se devido ao foco que a ADC dá aos problemas que afetam grupos oprimidos pela estrutura social, neste sentido, podemos citar as opressões socioeconômicas, raciais e de gênero. Assim, o processo da ADC pode apontar tanto o que deve ser mudado, como apontar caminhos para tal mudança. Outro motivo que justifica a escolha da ADC como metodologia para a pesquisa consiste no afastamento que a ADC cria da percepção de que o pesquisador deve ser neutro e distante de seu tema de pesquisa. Logo, Fairclough (2005) deixa bem clara a necessidade de um posicionamento moral nas pesquisas que envolvem a ADC. Entretanto, a autora chama atenção para a importância de não cair em um delírio de criação de um mundo perfeito, uma vez que, o que realmente importa é criar um horizonte que contribua para direcionarmos os sistemas político-econômicos para uma orientação mais igualitária e humanitária.

Norman Fairclough (2001) entende o discurso como uma forma de prática social e não como uma atividade que esteja no campo da individualidade ou que seja um reflexo de variáveis situacionais. Contudo, é indispensável para o entendimento do discurso como prática social que este seja compreendido como um modo de ação que está historicamente situado e que tanto é constituído socialmente, como também é constitutivo de identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crenças. Assim, linguagem e sociedade não são constituídas por uma relação externa, mas por uma relação interna e dialética. O entendimento do discurso como uma prática social implica várias situações. A primeira implicação é de que o discurso como prática social deve ser entendido como um modo de ação, ou seja, uma maneira que as pessoas utilizam para agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, além de implicar também um modo de relação. A segunda implicação refere-se ao fato de o discurso, a prática social e a estrutura social se relacionarem de forma

dialética. Assim, o discurso é considerado uma prática que visa não apenas a representação do mundo, mas sua significação em que o mundo é constituído e construído através do discurso (FAIRCLOUGH, 2001).

Entre os aspectos construtivos do discurso Fairclough (2001) cita 3 como fundamentais: (1) o discurso em sua prática contribui para construção do que é chamado identidades sociais; (2) O discurso é uma maneira de construir relações sociais entre as pessoas; (3) é a partir do discurso que se dá a construção de conhecimentos e crenças. Juntos, esses três aspectos correspondem a 3 funções da linguagem, respectivamente: (a) função identitária, relacionada às formas com que as identidades sociais são estabelecidas no âmbito do discurso; (b) função relacional que se refere à maneira como as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e negociadas; (c) função ideacional, que é relacionada as formas com as quais textos podem significar o mundo e os seus processos, entidades e relações. O aspecto constitutivo do discurso é a prática discursiva, e pode ser constituída tanto de maneira convencional como criativa, e contribui tanto para reproduzir a sociedade, quanto para transformá-la (FAIRCLOUGH, 2001).

Exposta a metodologia aqui utilizada, é importante ressaltar que o objetivo geral deste trabalho consiste em compreender a partir do modelo da análise de discurso crítica, doravante ADC, se os tratados que convergem as ações da ONU Mulheres relacionados às demandas e necessidades das mulheres têm representados as necessidades das mulheres periféricas. Neste caso, a pergunta de partida que segue o objetivo geral é: Como as mulheres periféricas indígenas do Equador são representadas pelas organizações internacionais no que se refere à universalização dos direitos humanos da mulher?

Para tanto, afirmar que os tratados de direitos humanos da mulher são universais é reiterar que todas as mulheres estão compreendidas nesses tratados e devidamente representadas, independente de sua religião, etnia, raça, classe ou cor. Desta forma, trabalhar-se-á com a hipótese de que as mulheres periféricas não são representadas nos tratados internacionais de direitos humanos no que diz respeito a suas necessidades, especificidades e demandas que, por serem diferentes das demandas das mulheres brancas ocidentais, são tidas como inferiores e irrelevantes, uma vez que são demandas de minorias com pouca ou nenhuma representação no sistema internacional.

Desta forma, essa pesquisa justifica-se na disciplina de relações internacionais por tratar de assuntos que se tornaram esquecidos pelo campo, de forma que os direitos humanos foram secundarizados pelas relações internacionais a partir do momento em que assuntos como economia política internacional e segurança internacional prevaleceram. Como

consequência deste trabalho, espera-se criar a consciência da necessidade do debate dos direitos humanos nas relações internacionais e da necessidade de se trabalhar com referenciais teóricos que não estejam localizados no *mainstream* das teorias de relações internacionais.

2. A SUBALTERNIDADE DECLARADA

“Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirá glorificando al cazador.” (PROVÉRBIOS AFRICANO apud GALEANO, 1997)

Estudar um assunto a luz de uma teoria Pós-Colonial requer a sensibilidade de entender que "O Outro" somos nós e que em meio ao racismo e ao etnocentrismo presentes no mundo é indispensável falar e escancarar a importância da produção de um conhecimento periférico. A alteridade por muito tempo foi reconhecida como um defeito carente de ser sanado. Atualmente, tenta fazer-se diferenciada como prioridade básica para demonstrar que sua existência vai muito além do que não é igual e se mantém alicerçada no concreto da cultura.

Pensar na condição da subalternidade é pensar em um novo caminho e em uma nova forma de construção do saber, do ser e do existir. E pensar em subalternidade deve ir muito além de pensar a própria condição como "O outro". É preciso entender que dentro da condição de ser "O Outro", está inserida condição de ser "A Outra". E a desvalorização constante dessa afirmação muitas vezes se duplica quando se trata de uma mulher.

Para tanto, é necessário que para entendermos os problemas do Sul as perspectivas do Sul sejam utilizadas. E como forma de clarear o entendimento a respeito das construções teóricas periféricas este capítulo tem como objetivo apresentar os ensinamentos Pós-Coloniais nas perspectivas dos teóricos do Grupo Modernidade/Colonialidade. Assim, perpassar-se-á pelo entendimento da modernidade, da colonialidade do poder e da colonialidade do ser.

Na segunda parte, esclarecer-se-á as questões relativas à colonialidade de gênero e suas implicações para o feminismo periférico. Neste sentido, dar-se-á ênfase à importância da construção de uma corrente teórica feminista que seja fundamentada nas necessidades reais das mulheres do Sul e que, para além disso, seja construída com base na realidade da mulher periférica. Entende-se nesta pesquisa a importância do feminismo ocidental para as diversas conquistas femininas, contudo, parte-se do pressuposto de que esse feminismo não mais se adapta à realidade subalterna e por esse motivo é importante que outras alternativas sejam reconhecidas. Neste sentido, autoras como Rita Segato e Maria Lugones serão essenciais no entendimento do feminismo decolonial.

2.1 A modernidade e o descobrimento do outro

Enrique Dussel (1994) explica que a Modernidade originou-se nas cidades europeias medievais que eram identificadas por sua cultura de liberdade e a enorme criatividade desenvolvida, principalmente no que se refere às artes. Esse conceito, originário das províncias europeias, nos ensina Dussel (2005), compreende a modernidade como uma forma de emancipação da imaturidade, que compreenderia um esforço de transição para o pensamento crítico em busca de uma nova forma de desenvolvimento humano. E esse novo processo de assimilação intelectual é marcado na literatura pelos fenômenos da Reforma, da Ilustração e da Revolução Francesa¹ (DUSSEL, 1994; 2005).

Para o entendimento do mito da modernidade, Dussel (1994) critica autores como Hegel e Habermas, que atribuem o nascimento da modernidade apenas à países centrais europeus e exclui a América Latina, assim como Espanha e Portugal do período constitutivo da modernidade. O autor afirma que, ao contrário do que é defendido por esses autores, a América Latina é um constitutivo da Modernidade e Espanha e Portugal pertencem à constituição desse momento, uma vez que, o "ego" ou a "subjetividade" europeia começam a desenvolver-se com a chegada de Hernán Cortés no México. Nas palavras do pensador, a chegada de Cortés ao México caracteriza-se pelo "primeiro "espaço" em que o "ego" efetivamente se desenvolverá como um protótipo" e nesse protótipo o outro é identificado. Contudo, em um segundo momento, Dussel (2005) enfatiza o nascimento desse conceito no momento em que a Europa confrontou-se com "O Outro" e com a ideia de exercer poder sobre esse "outro" em um nível de controle tanto de pensamento, quanto de força que tornou esse "outro" conquistado, controlado e vencido por um ideal europeu civilizatório. Esse segundo momento caracterizou-se por uma determinação europeia de se colocar no "centro" da história mundial. Isso quer dizer que, em termos de emancipação de conhecimento europeu, nunca houve uma história mundial que datasse um período anterior ao ano de 1492 (ver também DUSSEL, 1994).

¹ É necessário, para maior clareza a respeito do tema, explicar a partir de Arturo Escobar (2000) que a modernidade pode ser dividida em: (i) contexto histórico como descrito por Dussel (1994), identificada a partir do século XVII no norte da Europa, em especial na França, Alemanha e Inglaterra, em meio ao desenvolvimento da Reforma, da Ilustração e da Revolução Francesa; (ii) contexto sociológico, que afirma que a modernidade pode ser caracterizada pelo surgimento de algumas instituições, a mais importante delas o Estado-Nação; (iii) culturalmente, pois a modernidade pode ser caracterizada em termos de uma racionalização do mundo-vida, acompanhada por uma universalização e uma individuação; (iv) filosoficamente, descrita através da emergência da noção do "homem" como o fundamento de todo conhecimento e ordem no mundo, ou seja, a separação entre o homem, o natural e o divino (ESCOBAR, 2000).

O teórico (1994) atribui à data de 1492 como sendo o momento do nascimento da Modernidade² como um conceito correto. A esse momento o autor atribui origem de um "mito", o mito do descobridor, do conquistador, do colonizador que, utilizou de todos esses adjetivos para transformar a alteridade em algo que deveria ser penalizado, sacrificado e encobrido. Aquilo que era não-europeu, deveria passar por processos civilizatórios que o aproximasse da cultura dominante europeia e por vezes, na maioria das vezes, esses processos se caracterizavam pela violência, a chamada violência sacrificial que encontrava justificativas na defesa da cultura do centro.

A Espanha, segundo Dussel (2005), deve ser entendida como a primeira nação "moderna" durante o período que está expandindo suas rotas de navegação, que é considerada a primeira etapa "Moderna": o mercantilismo mundial. Nesse momento, com a "descoberta" da América Latina, a descoberta de enormes quantidades de ouro e prata no novo continente colocam a Espanha no centro do comércio mundial e da história mundial e isso mostra-se como um determinante fundamental da Modernidade. A partir disso, essa Europa Moderna que começa a se constituir, em 1492, como "centro" da história mundial passa a reconhecer todas as outras cultura diferentes da sua como sendo sua "periferia".

O entendimento de todas as culturas não-europeias como "periferia" só é reconhecido quando percebe-se a centralidade com que a Europa se colocou na história mundial. Mesmo que cada cultura tenha um ponto de etnocentrismo em si, o etnocentrismo europeu, de uma forma centralizadora, colocou-se na história mundial como identificador da "universalidade-mundialidade", porque o "eurocentrismo" configurado na ideia de Modernidade é, segundo Dussel (2005), uma confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta³ que foi hegemônica pela Europa como "centro".

A alteridade percebida com a chegada de Cortés ao México permite que uma nova visão mundial da Modernidade seja reconhecida. Essa nova visão consiste, segundo Dussel (1994), em um novo entendimento da Modernidade e uma concepção de "ego" como significado de senhor do mundo, como poder de vontade. A partir dessa concepção entende-se que, a Modernidade era compreendida em termos de uma ideia emancipadora. No entanto,

² É importante ressaltar que Dussel (2005) explica que, no entendimento comum, a interpretação mais utilizada da modernidade ignora tanto Portugal, quanto a Espanha, e a expansão desses dois Estados sobre América Latina como sendo o início da Modernidade. Para o entendimento comum, o período de início das colonizações data o fim da Idade Média e não o início da Idade Moderna. (DUSSEL, 2005).

³ Dussel (1994; 2005) busca o sentido de universalidade concreta em Kant em seu princípio da moralidade. Para um entendimento maior, ver mais em: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Ebook (Domínio Público): Edição Acrópolis: [1781-1787].

unto com o conceito de mito da emancipação, deve-se incluir também o caráter ofensivo e destruidor que caracteriza a Modernidade.

Dussel (2005) explica que, se o núcleo da Modernidade é identificado como a transição da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, que não se estende a todo o planeta, ao mesmo tempo essa Modernidade faz valer-se de um processo irracional que não é percebido mesmo diante de seus olhos, logo, o conteúdo negativo dessa transição é entendido como a prática irracional da violência nos períodos que se seguem às colonizações. Neste sentido, Dussel (2005) caracteriza o mito da Modernidade descrevendo-o da seguinte forma:

- 1) A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
- 2) A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
- 3) O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a "falácia desenvolvimentista").
- 4) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra colonial justa).
- 5) Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como ato inevitável e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc).
- 6) Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (por opor-se ao processo civilizador) que permite à "Modernidade" apresentar-se não apenas como inocente mas como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas.
- 7) Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc. (DUSSEL, 2005, p. 49).

Segundo Walter Mignolo (1995), para entender a colonização é necessário entendermos que com o início do colonialismo na América também inicia-se não apenas os processos organizacionais do mundo, mas ao mesmo tempo dá-se início à constituição colonial dos saberes, das linguagens e da memória. Assim, torna-se necessário o mito da insignificância e da subalternização do outro para que sejam exercidos controles de dominação que fossem efetivos às necessidades europeias (MIGNOLO, 1995).

O período da modernidade/colonialidade a que se refere Mignolo (1995) é segundo este autor o primeiro passo da organização das diferenças entre colonizador e colonizado, tornando as diferenças hierarquicamente estruturadas. A modernidade e o mito constituído em torno de sua significância institui uma espécie de formação discursiva em torno da construção

da Europa/Ocidente e o outro, do europeu e o índio, do lugar privilegiado do lugar de enunciação associado ao poder imperial. A América nos períodos que antecedem o ano de 1492 não constava em nenhum mapa geográfico e com a chegada dos espanhóis e portugueses esse continente, que antes era habitado por diversos povos e cada região possuía um nome diferente, foi "unificada" e denominada América. Povos tradicionais que habitavam o continente foram reduzidos a um só povo: os índios. Em nenhum dos 3 continentes já cartografados nada conhecia-se a respeito do continente, recentemente descoberto, que veio a ser denominado América e, posteriormente, América Latina (MIGNOLO, 2005).

Contudo, ao que explica Mignolo (2005) a América não foi um continente descoberto, mas sim uma invenção desenvolvida pela história colonial europeia, invenção esta que permitia a consolidação e a expansão das ideias e instituições ocidentais. A ideia da descoberta fez com que fosse desconsiderada a presença e a existência de povos tradicionais que já habitavam o continente desde séculos antes. Seguindo a ideia de "descoberta" deu-se então a propriedade dessas terras aos espanhóis e portugueses, que chegaram ao continente e criaram o imaginário de um novo mundo.

Para Mignolo (2005) "descobrimto" e "invenção" devem ser entendidos como duas nomenclaturas distintas de um único acontecimento: a chegada dos europeus em um mundo de povos tradicionais, que por diversas vezes não compartilhavam nem a mesma língua e nem os mesmos costumes. O termo "descobrimto", de acordo com o pensador é entendido como parte de um pensamento hegemônico e imperialista que foi adotado por uma Europa que considerava-se triunfante e vitoriosa, também caracterizada como modernidade. A perspectiva da invenção representa uma visão crítica dos povos que foram deixados de lado, de modo que a percepção da "invenção" parte do pressuposto da negação da existência de um povo e de seus costumes inseridos no continente recém "descoberto".

Inicia-se então, a partir da ideia de "descobrimto", a noção de colonização do ser, que para Mignolo (2005) trata de uma ideia racista e opressora de que determinados povos não são parte da história, ou não são seres humanos. A partir dessa noção de colonização do ser é possível entender que por trás da história europeia de descobrimto, foram silenciadas diversas histórias, experiências e relatos de quem estava fora das categorias estabelecidas pelo colonizador, como: seres humanos, atores de relevância histórica e entes racionais. O surgimento de colonialidade do ser como um conceito, surge, segundo Maldonado-Torres (2003) como uma forma de esclarecer a dúvida a respeito dos efeitos da colonialidade na experiência vivida e não apenas nas mentes dos subalternos. Para Maldonado-Torres (2003) a

colonialidade do ser introduz ao debate decolonial os níveis genéticos, existenciais e históricos em que o ser deixa evidente seu lado colonial e suas fraturas.

Importa ressaltar neste texto que colonialidade não é o mesmo que colonialismo. Maldonado-Torres (2003) explica que o colonialismo refere-se à relações políticas e econômicas demarcadas pela soberania de um povo em detrimento de outro. Em outras palavras, colonialismo diz respeito à dominação da soberania de um povo por outra nação, constituindo uma relação assimétrica de poder, que também é intitulado imperialismo. A colonialidade distingue-se do colonialismo no sentido que aquela é o resultado que surgiu do colonialismo moderno. Contudo, diferente do colonialismo, a colonialidade não está apenas limitada às relações formais de poder entre povos e nações, mas refere-se à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam através não do mercado capitalista mundial, mas também da ideia de raça constituída no momento que se sucedeu à descoberta do outro. Ocorrendo desta forma, fica claro que, o colonialismo precede a colonialidade, porém a colonialidade se mantém mesmo que o colonialismo seja extinguido. Logo, a colonialidade pode ser identificada em várias forma de relação e de produção existentes nas sociedades que sofreram com o colonialismo e pode-se então identificá-la nos critérios para o desenvolvimento de trabalhos acadêmicos, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, no modo de se vestir, de se comportar e em vários outros aspectos da vida. E para Maldonado-Torres (2003) a colonialidade não é apenas um resultado de qualquer tipo de relação colonial: esta emerge de um contexto sócio-histórico que, neste caso particular, seria delimitado pelo "descobrimento" e "conquista" das Américas. O momento que sucede o "descobrimento e a conquista da América" permitiu a criação de uma estrutura necessária da expansão não apenas do território europeu, mas de seu estilo de vida e de seu comportamento, o que em diversas bibliografias é considerado como um período de progresso da humanidade. Assim, explica Mignolo (2005), caracterizou-se por uma cadeia histórica linear que uniu a criação do mundo com o presente e ficou para trás quem não estava atento ao "trem" da modernidade. Isso configurou-se como um momento crucial na história, o momento em que as exigências da modernidade impuseram gama de valores específicos atrelados às exigências da modernidade que se apoiavam na lógica colonialidade. Por assim dizer, a teoria da "invenção da América" formulada a partir do ponto de vista da colonialidade aponta que os avanços da modernidade fora da Europa dependem de uma matriz colonial de poder e isso inclui o uso de novos termos para nomear as terras colonizadas e os povos que nelas habitavam. Grupos étnicos e civilizações inteiras da América e povos africanos trazidos para utilização forçada de sua mão

de obra foram reduzidos às categorias de "índios" e "negros". Portanto, o estudo a partir da colonialidade consiste então em revelar a lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração que estavam ocultos a partir do discurso de salvação, progresso, modernização e bem como inseridos na falácia do progresso trazido pela modernidade (MIGNOLO, 2005).

Importa destacar aqui que colonialidade é um termo muito menos utilizado do que modernidade e por vezes atrelado ao conceito de colonialismo, contudo, como já foi explicado, colonialismo refere-se a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial. Colonialidade, por sua vez, demonstra a estrutura lógica do domínio colonial subjacente no controle espanhol, holandês, britânico e português e de todas as outras nações que usaram do colonialismo para disseminar seu imperialismo nas regiões colonizadas do planeta (MIGNOLO, 2005).

Os condenados da "ferida colonial" foram os povos que se viram obrigados a adotar os padrões de vida e "civildade" europeus. Essas feridas coloniais, sejam físicas ou psicológicas, foram consequência do racismo, do discurso hegemônico que pôs em questão sua humanidade (MIGNOLO, 2005).

Quijano (2005) ilustra que a constituição da América é composta pela noção do primeiro espaço/tempo de um poder de vocação mundial e, por esse motivo, tornou-se a primeira id-entidade da modernidade. Esse espaço/tempo foram estabelecidos a partir de dois eixos fundamentais do novo padrão de poder que surgiu com a ideia de modernidade: (i) a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça; (ii) e a vinculação de todas as formas históricas do controle de trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

A ideia de raça é tratada por Quijano (2005) como uma categoria mental da modernidade. O autor elucida que, em seu sentido moderno, o conceito de raça não tem história conhecida antes da "descoberta" da América. No desenvolvimento desse conceito, o pensador acredita que a noção moderna de raça tenha surgido como uma maneira de referenciar as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas frisa que, desde muito cedo a ideia de raça foi erguida no contexto que enfatiza as diferenças biológicas que marcavam as relações entre esses dois grupos.

As relações sociais que se configuraram a partir da "descoberta" da América produziu no seio dessa região identidades sociais historicamente novas, como índios, negros e mestiços, e redefiniu as que já existiam. Neste sentido de redefinição, termos como espanhol e português e, posteriormente, europeu, que até o momento da "descoberta" eram apenas

desígnios de regiões geográficas ou país de origem, passaram a pertencer a uma nova classificação identitária, dando aos termos uma conotação racial. (QUIJANO, 2005).

Com essa nova classificação das identidades sociais e na medida em que as relações interpessoais começavam a se configurar como relações de exploração, tais identidades passaram a ser associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes. Logo, raça e identidade racial passaram a ser entendidas como uma forma de classificação social básica da população e, na América, a ideia de raça emergiu como uma forma de legitimar as relações de dominação impostas pela conquista (QUIJANO, 2005).

Com a emergência da ideia de raça, uma nova forma de legitimação de ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados exteriorizou-se. A partir disso, a ideia de raça demonstrou ser o mais eficaz e duradouro instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro mecanismo de dominação igualmente universal, contudo, mais antigo: a dominação intersexual ou de gênero. Desta forma, raça tornou-se um preceito para que a população mundial fosse dividida categoricamente a partir dos níveis, lugares, e papéis que desempenhavam na nova estrutura de poder que emergiu a partir da "descoberta" da América (QUIJANO, 2005).

Mignolo (2005) afirma que a história da América Latina surgiu a partir de uma articulação e desarticulação complexa que foi feita pelos descobridores, pelos conquistadores e pelos colonizadores e que tinha como objetivo beneficiar apenas a construção da imagem histórica da Europa para fora. Essa construção de imagem a partir de uma concepção linear e homogênea deu à história uma concepção de América Latina fundamentada em um ideal. Mignolo explica que desde essa construção histórica embasada apenas no conhecimento europeu, deu-se o que ele hoje chama de a "a ideia de América Latina".

Sob a égide dessa "ideia", foi necessário criar uma construção ideológica do racismo. Segundo Mignolo (2005), as caracterizações e classificações específicas, que ainda hoje fazem parte do ordenamento social, tiveram início a partir da introdução dos índios à mentalidade europeia, da expulsão dos mouros e judeus da Península Ibérica e da redefinição de negros africanos como escravos. Assim, a colonização e a justificação para a apropriação da terra e a exploração de mão de obra, passaram a ser alicerçadas na construção de uma ideologia racista e de supremacia de alguns povos em detrimento de outros.

No modelo de humanidade criado com base nos modelos renascentistas europeus, índios e escravos africanos ou eram considerados humanos de segunda classe, ou nem eram considerados seres humanos. Tudo isso fundamentado nos preceitos históricos, demográficos e raciais do mundo moderno/colonial. E partindo desses contexto histórico, a questão da raça

passa a não se relacionar apenas com a cor da pele ou a pureza do sangue, mas também com a categorização dos indivíduos de acordo com seu nível de semelhança com os modelos e pressupostos do ideal de humanidade criado pela colonização (MIGNOLO, 2005).

A percepção de raça passou a ser semelhante à noção de etnia, uma vez que raça é um referente da genealogia sanguínea, genotípica ou de cor da pele. Etnia, neste caso, inclui também o idioma/língua, a memória e um conjunto de experiências compartilhadas, sendo compreendida a partir de um sentido cultural de comunidade que abrange o que indivíduos possuem em comum. Para tanto, quando o termo raça começou a oficialmente ser substituído por etnia e acentuou-se o enfoque no sangue e na cor da pele, raça se transformou em racismo. E com base nessas distinções de pele e sangue, surge o racismo por meio de membros de determinadas raças e etnias se colocando em lugar privilegiado e dando-se o direito de classificar quem não está inserido em suas características físicas de ser humano (MIGNOLO, 2005).

A distinção racial que surgiu com a modernidade/colonialidade não estava compreendida apenas na distinção entre cor da pele, índio e negro. Essa categorização embasava discursos de supremacia que entendia o outro como inferior porque ele não se parecia com que o colonizava. Se não é igual a mim, então é inferior e essa inferioridade é o que dava suporte para as práticas violentas na tentativa de domar a selvageria do outro e torná-lo mais próximo do ideal de humano, nas palavras de Mignolo (2005).

O pensador afirma que com a dominação cristiana houve uma ressignificação do antigo modo de divisão populacional, surgindo assim uma divisão populacional embasada em sua classificação étnica e religiosa da população. Essa nova classificação dada pelo cristianismo começou a ficar evidente no século XVI, uma vez que, as viagens de Cristóvão Colombo deixavam em evidência que as novas terras "descobertas" eram uma entidade geográfica distinta daquilo que já era parte do entendimento europeu (MIGNOLO, 2005).

A modernidade como fato que implica a colonização do tempo pelo europeu é entendida por Maldonado-Torres (2008) como a criação de novos espaços históricos que contribuíram para a construção da modernidade em solo europeu. Seu conceito nos discursos dominantes esconde o espaço como forma fundamental para a construção desses discursos dominantes que pregam a modernidade como algo benéfico e universalizador, extinguindo seu caráter de dominação e a importância que a geopolítica exerceu para a denominação do outro como subalterno, ignorando a ligação direta que existe entre modernidade e experiência colonial.

Maldonado-Torres (2008) afirma que a modernidade traz em si a existência de um padrão pré-determinado nas relações de poder exercidas com a chegada da modernidade. Esses padrões de poder podem ser caracterizados pelas relações de dominação e de binarismos que marcaram o encontro do europeu com o outro, sendo algumas elas: branco/vermelho, homem/mulher, cristão/pagão, o colonizador e o colonizado.

Essa nova relação de dominação teve como sua base uma articulação entre raça e capitalismo, o que culminou na gênese e no crescimento da expansão da rota comercial atlântica (MALDONADO-TORRES, 2008). Essa matriz de poder que relacionava raça e capitalismo, controle do trabalho, o Estado, e a produção do conhecimento, foi denominada por Quijano como sendo a "Colonialidade do Poder" (QUIJANO, 2001).

Quijano (2001) afirma que o poder colonial não deve ser reduzido apenas às dominações econômicas, políticas e militares do mundo por parte da Europa, mas elas envolvem também os fundamentos epistêmicos que contribuíram para que os modelos europeus de produção de conhecimentos se tornassem hegemônicos no mundo moderno. O poder colonial deve ser criticado a partir de seu núcleo epistêmico, ou seja, deve-se criticar os conhecimentos que ajudaram a legitimar o domínio colonial europeu e sua necessidade de universalizar essa dominação.

Segundo o autor, o colonialismo está enraizado nas epistemologias que classificaram hierarquicamente as populações colonizadas a partir do séculos XVI. Contudo, sua legitimação se deu a partir do uso de modelos naturalistas e biológicos de classificação do ser entre o séculos XVIII e XIX. A partir desses modelos, a população mundial foi dividida em raças, que ficaram estaticamente classificadas no interior da hierarquia social determinada nesses períodos (QUIJANO, 2001). Construir uma ideia de que a existência de raças superiores e raças inferiores poderia ser justificada a partir da natureza, ajudou a Espanha a consolidar seu domínio em relação à América e contribuiu para uma forma de legitimar o poder colonial nos séculos que se seguiram (CASTRO-GOMÉZ, 2005).

A colonialidade do poder como categoria de análise corresponde a uma investigação das estruturas de dominação que foram implementadas nas colônias americanas desde o ano de 1492 (CASTRO-GOMÉZ, 2005). As relações de poder que foram constituídas com a colonização da América eram, segundo Quijano (2001), fundamentadas na ideia de uma superioridade ética e cognitiva dos espanhóis e portugueses sobre os colonizados. As matrizes de poder que se estabeleceram não consistiam apenas na dominação militarizada, mas também na forma com que colonizadores buscaram destituir os conhecimentos dos

colonizados, colocando como pensamento ideal o horizonte cognitivo do dominador. O pensador descreve dessa forma a colonialidade do poder:

Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ser imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos e significaciones (QUIJANO apud CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 62).

É importante destacar que, na colonialidade de poder, o meio mais utilizado para exercer a dominação é o uso da força, contudo, este não é o único método. Reprimir os dominados naturalizando o imaginário cultural europeu tornou-se mais eficaz nos períodos de colonização, pois naturalizou o comportamento europeu, suas formas de relacionarem-se com a natureza, com o mundo social e com a subjetividade. Colonizados passaram então a aprender os costumes europeus para que suas culturas fossem aproximadas e o sistema de dominação fosse mais eficaz (CASTRO-GOMÉZ, 2005).

Castro-Gómez (2005) afirma que o projeto europeu de colonização caracteriza-se por seu caráter *sui generis*. Esse caráter é identificado a partir da necessidade do colonizador de mudar as estruturas cognitivas, afetivas e volitivas do colonizado. Resignificar essas estruturas seria transformar o outro em um novo homem, que fosse a imagem e semelhança do homem branco ocidental. Para isso, o Estado Espanhol designou pessoas para integrar os índios aos padrões culturais da etnia dominante; denominou-se essa missão de encomenda. O papel do encomendador consistia em converter os índios aos padrões culturais dos europeus a partir da sistematização da evangelização e do trabalho corporal. Isso respaldava-se na "importância" da transformação da intimidade do colonizado, fazendo-o sair de sua inferioridade para ascender aos pensamentos e ações da vida civilizada.

Desde a colonização até hoje o padrão de poder que intermedeia as relações internacionais consiste,

(1) na colonialidade do poder, isto é, a ideia de "raça" como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; (2) no capitalismo como padrão universal de classificação social básica e de dominação social; (3) no Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; (4) e no eurocentrismo como forma hegemônica de controle da

subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento. (QUIJANO, 2000).

Assim, Quijano (2000) explica que a colonialidade do poder como parte dos elementos que fundamentam o atual padrão mundial de poder insere dentro desse padrão a ideia de raça como forma básica de classificação social. Essa classificação que foi originada com a "descoberta" da América tornou-se o principal expoente da dominação colonial e mesmo com o fim da colonização continua sendo profunda e perdurável.

Desde o surgimento desse padrão a essência desses fatores ainda influencia de forma intrínseca todas as áreas de interação social e com ele as formas de dominação social, material e intersubjetiva tornaram-se meios efetivos de exercer a dominação sobre aquele considerado inferior, o subalterno. A categoria do capitalismo encontra-se inserida em diversas formas de controle social nas atuais estruturas de poder, podendo ser percebida através do controle do trabalho ou exploração, escravidão, servidão, pequena produção mercantil independente, reciprocidade e salário (QUIJANO, 2000).

Sobre essa categoria, é importante afirmar ainda que as formas de controle exercidas pelas estruturas de poder situam-se de forma articulada por meio de uma ordenação conjunta em torno do predomínio da forma salarial, chamada capital. Para tanto, o capital exerce seu domínio por meio do controle/exploração do trabalho a partir da mercantilização da mão-de-obra e do domínio do ser a partir de sua condição dominante na conjuntura estrutural de exploração em que o outro está inserido (QUIJANO, 2000).

A categoria Estado como estrutura que exerce autoridade e como forma de dominação coletiva é percebida desde a antiguidade. No entanto, não é possível identificar o período exato em que essa prática passou a ser inserida nas comunidades antigas. O moderno Estado-nação e sua configuração é, em termos históricos, relativamente recente, ainda que, segundo Quijano (2000), não esteja consolidado em todos os espaços de dominação estatal ou países

As características que significam esse moderno Estado-nação consistem:

(1) na cidadania ou presunção formal de igualdade jurídico-política dos que habitam em seu espaço de dominação não obstante sua desigualdade nos demais âmbitos do poder; (2) na representatividade política que, sobre essa base, se atribui ao Estado com respeito ao conjunto de cidadãos e não só, como nas outras variantes de Estado, de algum interesse social particular ou setorial; [...] (3) Na etapa atual do poder colonial/capitalista, sua "globalização", em especial desde meados dos anos 1970, pressiona pelo desvirtuamento daqueles traços específicos, inclusive pela reversão de seus respectivos processo, em

particular do conflito social em torno da ampliação da igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social. (QUIJANO, 2000).

Por fim, o eurocentrismo caracteriza-se como uma modalidade de conhecimento embasada nos pensamentos sistematicamente produzidos na Europa. Esses conhecimentos eram demarcados pela eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. Assim, a Europa passou a ser percebida não só como uma expressão das experiências de colonialismo e de colonialidade do poder, mas também como um modelo de necessidades e experiências do capitalismo. Posteriormente, esse padrão de poder e dominação exercidos pela Europa foram mundialmente impostos e, subsequentemente, reconhecidos como única racionalidade legítima (QUIJANO, 2000).

A modernidade eurocêntrica como ideal a ser repetido faz perceber o caráter reducionista e homogeneizante do modo com que europeus percebiam e identificavam o outro. Surgiram então dualismos como "razão" e "corpo" e "sujeito" e "objeto" que contribuía para separar as culturas "descobertas" e as inserir em uma posição de subalternidade em que costumes, religiões e características étnicas foram alocadas para o lugar de "outro". E esse outro se mais parecido poderia deixar de ser o "outro", mas se muito diferente era colocado em uma posição de exploração, ocupando assim um não-lugar.

Faz-se imprescindível entender que o outro não era alisado de forma só, ele possuía sua outra que, posteriormente, tornou-se objeto da colonização e teve seu corpo por vezes utilizado para satisfazer a necessidade do colonizador. Quando se refere ao outro, importa atentar para o fato de que esse outro não estava sozinho que suas companheiras (as outras) passaram a sofrer diretamente com a colonialidade do ser, do poder, do saber, mas também com a colonialidade do gênero.

2.2 Subalternidade, mulheres e feminismo decolonial

Rita Segato (2010) discorre sobre as práticas descoloniais como um novo campo teórico que posiciona-se contrariamente a um mundo que está estigmatizado pelas práticas de colonialidade. Para Segato (2010), a colonialidade pode ser entendida como uma matriz que ordena de forma hierárquica o mundo de uma maneira estável. Contudo, essa matriz tem uma história interna. Essa histórica classifica-se não apenas a partir da colonialidade do poder e da raça como objetos de classificação, mas também a partir das relações de gênero que estão inseridas dentro da bolha do patriarcado.

Dentro do contexto histórico do feminismo como teoria, Segato (2010) reconhece posições: (1) o feminismo eurocêntrico que entende as hierarquias de gêneros e as dominações patriarcais acontecem em um contexto universalista, sem maiores diferenças entre uma região e outra, e por isso buscam uma unidade e uma disseminação no campo dos direitos da modernidade às mulheres não-brancas, indígenas e negras dos continentes colonizados.; (2) A segunda posição consiste na intervenção de autoras como Maria Lugones e Oyeronke Oyewumi, que sustentam em seus discursos a inexistência das hierarquias de gênero em um mundo pré-colonial; (3) e a terceira posição, na qual Segato (2010) se inclui, que é respaldada em evidências históricas e relatos etnográficos, que reconhece a existência das relações hierárquicas de gêneros em sociedades pré-coloniais.

Embasada em uma crítica aos estudos de gênero da comunidade Yorubá realizados por Oyeronke Oyewumi, Segato (2010) parte do pressuposto de que as sociedades pré-coloniais reproduziam discursos que fomentavam a hierarquia de gêneros, contudo, suas organizações patriarcais se davam de formas completamente diferentes das hierarquias de gênero reproduzidas pelas sociedades ocidentais. A autora caracteriza o patriarcado nessas sociedades pré-coloniais como um patriarcado de baixa intensidade, pois estudos e documentos históricos demonstram, segundo a autora, a existência de uma diferença entre homens e mulheres, sendo o que nas sociedades modernas seriam caracterizadas por hierarquias de gênero.

Entretanto, ainda que fique claro as diferenças de gênero existentes nos períodos pré-modernidade, a descoberta do "outro" e a chegada do colonizador às terras colonizadas faz com que as percepções de gênero de colonizador e colonizado se choquem. O choque entre essas duas formas de patriarcado faz com que o patriarcado ocidental se sobreponha ao patriarcado do "outro" e o modifique, e faz também com que as estruturas relacionais dos povos colonizados reorganizem-se transformando os sentidos e introduzindo novas ordens regidas a partir de diferentes normas (SEGATO, 2010).

A pensadora propõe, então, fazer uma conexão entre o mundo pré-colonial e a modernidade a partir das percepções de transformações de sistemas de gênero. Para isso é necessário não apenas introduzir o gênero entre as categorias de análise da colonialidade do poder, mas dar ao gênero um aparato teórico e epistêmico examinando-o como:

[una] categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno. (SEGATO, 2010; 12).

É necessário entender como era percebida a questão do gênero nas sociedades pré-colombianas para entender como essa variável influenciava e influencia nas estruturas sociais que foram impostos a partir dos processos que contribuíram para a constituição do capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Assim, é preciso compreender que a colonização do gênero foi um processo lento e permeado pela colonialidade do poder e que nesse processo as mulheres colonizadas foram violentamente inferiorizadas. O gênero deve ser percebido como uma das variáveis que influenciam o processo de construção das dicotomias de poder e, por esse motivo, torna-se elementar, relacionar o gênero como uma das categorias de dominação (LUGONES, 2014).

Segato (2016) afirma que a colonização contribuiu para a minimização de todos os aspectos da vida das mulheres. Por minimizar, pode-se entender tratar a mulher como "menos" e também pode-se entender à associação dos temas que a desrespeitam apenas ao âmbito particular, como um tema de minoria e, como consequência, um tema minoritário. Logo, o processo de colonização favoreceu, durante a transição entre vida comunal e sociedade moderna na América latina, os elementos que determinavam minimização das mulheres.

As relações interpessoais durante o período em que sucede a modernidade-colonialidade é caracterizado por um grande impacto na organização das relações de gênero nas sociedades que anteriormente eram caracterizadas por padrões de comunidade e coletividade de convivência (SEGATO, 2016). Assim, as relações que antes eram pautadas por um patriarcado com características de dominação menor, passaram a ser conduzidas pelos modelos patriarcais eurocêtricos que estabeleciam a dominação do homem sobre a mulher e, como forma de garantir essa dominação, a mulher foi diminuída a um viés de propriedade privada, em que ocupava o lugar de subalterna.

O lugar de subalternidade ocupado pela mulher na colonização deixa em evidência os pontos de convergência entre os padrões históricos, culturais e de poder. A colonialidade/modernidade traz o protagonismo do Estado moderno europeu como um mecanismo ordenador e normatizador da história, da cultura e das relações de poder (RODRIGUÉZ, 1998). O lugar que a mulher passa a ocupar com a reordenação desses padrões torna-a um ser colonizado, dotado de obrigações domésticas que ocupa um não-lugar dentro da sociedade em que vive.

Segato (2016) explica que, primeiramente, o mundo-aldeia⁴ foi invadido pela frente colonial, e, posteriormente, pela frente colonial estatal que invadiu o mundo-aldeia e introduziu os seus conceitos em diversos espaços da vida social. É necessário entender que o sistema inserido no mundo-aldeia configura-se pela dualidade de sua estrutura e as divisões bem demarcadas entre o público (a política, os negócios, o parlamento e a guerra) e o doméstico (habitado pelas mulheres). Nesse mundo dual, o doméstico e o público não podem se englobar, uma vez que estão situados em esferas completamente diferentes e exercendo funções diferentes dentro da sociedade.

Neste sentido, o espaço público que é projetado para os homens, a política e suas intermediações não podem englobar o espaço doméstico, que era exclusivamente habitado pelas mulheres, pelas famílias e suas diversas atividades compartilhadas. Assim, o homem tornou-se dentro do mundo colonizado um sujeito universal que, segundo Segato (2016), foi projetado pelo humanismo colonial-moderno a uma posição de sujeito universal.

Faz-se necessário entender que após a intervenção da frente colonial-estatal no mundo aldeia, as esferas duais da vida em comunidade deixaram de interferir uma na outra. A vida privada passou a não mais interferir na vida pública e as mulheres do mundo aldeia, que em algum momento, de certa forma, interferiam na vida pública tiveram seus direitos cerceados à vida privada. Houve então uma separação entre o público e o privado e esses espaços não mais puderam se misturar, de maneira que houve uma introjeção da vida social do europeu/branco/cristão na vida do mundo aldeia colonizado/índio/pagão.

Desta maneira, o mundo dual passou a inserir-se nas configurações binárias de classificação colonial e o outro/a outra deixaram de vivenciar a sua plenitude ontológica para cumprir a função de outro/outra. A mesma destituição aconteceu com a outra do outro, a outra (feminina, não-branca, colonial, marginal, subalterna e deficitária), que passa a ser vista apenas como uma condição, uma possibilidade para existência de um sujeito universal, humano e com H, de homem (SEGATO, 2016).

Deu-se dessa forma a inserção da esfera pública no contexto histórico de estruturação do que hoje é conhecido como América Latina. Essa esfera constituiu-se como um espaço público de domínio masculino em um mundo antes caracterizado pelo que era comunitário. Assim, Segato (2016) afirma que a constituição histórica da esfera pública tem participação e se entrelaça com a história da constituição da forma moderna/colonial de patriarcado na América Latina.

⁴ Como a autora se refere às Américas antes da colonização.

A partir dessa visão, torna-se pouco possível dissociar a história da esfera pública da história da constituição do sentido de gênero e de suas hierarquias no mundo-aldeia. Para tanto, sendo a esfera pública em sua totalidade constituída a partir das dissociações de gênero, de acordo com Segato (2016), todos os discursos produzidos nessa esfera transformaram-se em *locus* de enunciação dos discursos políticos proferidos a partir de uma instância dominada pelo patriarcado.

Assim, Segato (2016) afirma que:

[...] el sujeto natural de esa esfera pública, heredera del espacio político de los hombres en la comunidad, será, por marca de origen y genealogía: 1) masculino; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) blanco o blanqueado; b) propietario; c) letrado; y d) pater-familias (describirlo como "heterosexual" no es adecuado, ya que la sexualidad propiamente dicha del patriarca sabemos muy poco). Por lo tanto, a pesar de sus atributos particulares, todos los enunciados del sujeto paradigmático de la esfera pública serán considerados como de interés general y poseerán valor universal. Es a partir de ese proceso que se puede armar que la hisótia de los hombres, el proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado, y su genealogía masculina se revela cotidianamente. (SEGATO, 2016, p. 94).

Tendo o eurocentrismo como uma forma de construção do conhecimento do mundo e relacionado à invenção da Europa e dos europeus como a versão mais completa da evolução humana, Quijano (2008) explica que, o eurocentrismo percebe os povos colonizados como povos sem história e a partir dessa ideia passa a negar suas epistemologias e seus status de seres humanos. Em razão disso, o eurocentrismo influenciou, diretamente, na construção do subjetivo e do intersubjetivo entre os europeus e os não-europeus, caracterizando então os binarismos definidos pelos europeus como modelo ideal a ser seguido e distinguindo a civilização da barbárie. Este era o adjetivo empregado aos nativos e aquele o adjetivo empregado aos europeus.

Neste sentido, ao considerar a não-humanidade dos povos colonizados e sua não-representatividade dentro do seio da cultura europeia, o eurocentrismo reinventa a ideia de mulher dentro do mundo aldeia e atribui outro significado à separação de gênero que já existia anteriormente. Essa resignificação se deu a partir da reinvenção da mulher de acordo com as normas e princípios que guiavam a mulher na sociedade europeia. Contudo, atrelados à essas normas foram implementados também os princípios discriminatórios de gênero ocidentais (MENDOZA, 2014).

O contexto criado pela colonização produziu um campo de variáveis em que as mulheres indígenas e colonizadas perdem os direitos de igualdade que, mesmo que em um contexto relativo, existiam no mundo-aldeia. Doravante, mulheres indígenas e mulheres

negras saíram da contextualização do patriarcado de baixa intensidade para um patriarcado de alta intensidade, fruto do domínio ocidental. Assim, a mulher periférica passou a ser colonizada não apenas pelo homem europeu, mas também pelo homem colonizado (MENDOZA, 2014) e, para Lugones (2007), existiu uma conspiração entre colonizador e colonizado que possibilitou a exploração da mulher colonizada e a introdução dessa mulher no sistema europeu de dominação patriarcal.

Contudo, Mendoza (2014) afirma que o pacto social não foi apenas entre homens brancos e homens não-brancos. Antes do pacto entre colonizador e colonizado existir já havia o pacto entre os homens brancos europeus. Esse pacto, segundo a autora, constituiu-se como uma comunidade de interesses que excluiu a mulher branca e, desta forma, as mulheres brancas não obtiveram acesso nem à cidadania e nem ao trabalho como os homens brancos, e além disso, perderam o domínio de seus corpos e não se beneficiaram da colonialidade do poder como os homens brancos.

Entretanto, como explica Mendoza (2014), o pacto entre os homens brancos constituiu-se a partir de pilares frágeis que eram ancorados nas relações capitalistas de exploração entre os homens e na subordinação das mulheres. Logo, esse pacto, por estar constituído em pilares frágeis, pode ser quebrado com a revolta de trabalhadores masculinos ou quando as mulheres brancas exigem entrar no pacto social constituído até então por homens brancos. Para tanto, a exigência da mulher branca ao trabalho assalariado e à completa cidadania configura-se como uma forma desestabilizadora do pacto, originando uma tensão entre homens brancos e mulheres brancas.

Muñoz (2014) afirma que teólogos do século XVI como Sepúlveda, Las Casas e Vitoria recorriam a diversas abordagens para explicar a natureza dos índios. Alguns desses teólogos não reconheciam a natureza humana dos ameríndios e a partir desse não reconhecimento legitimavam a barbárie como forma de introduzir a civilização neste povo percebido como bárbaro. Muñoz explica que é possível encontrar nos escritos desses teólogos pressupostos que constituem a base do civilizador que buscava implantar fora da Europa todos seus ideais civilizatórios e universalizar sua cultura para o Novo Mundo.

Os pressupostos evidenciados por esses teólogos negavam ao índio sua qualidade de sujeito com plenos direitos e revestiam-no de uma qualidade negativa, como, segundo a autora, é o caso de Sepúlveda. Ou então, revestiam-nos de excessos de qualidades positivas como no caso de Las Casas. Este, por sua vez, contribuiu para posicionar as identidades indígenas no lugar do "outro", negado e subordinado (MUÑOZ, 2014).

Contudo, nos 3 teólogos citados, Muñoz (2014) consegue encontrar pontos de interseção em seus debates que demonstram que a "conquista" da América foi construída a partir de 3 pontos: (1) a escravidão (estilização); (2) a racionalização (das populações colonizadas); (3) a feminização dos índios (contribuindo para incorporar em sua cultura o sexismo e a misoginia). Esses elementos combinados demonstram a configuração dos padrões de poder e de dominação que posteriormente fariam parte da estruturada do sistema-mundo-moderno-colonial.

Muñoz (2014) elucida que Ginés de Sepúlveda era o principal partidário da desigualdade-inferioridade-bestialização dos índios. A pensadora explica ainda que em seus textos Sepúlveda enfatizava que os povos tradicionais da América não possuíam as condições necessárias para que fossem caracterizados como seres humanos e por não carregarem essas características não precisariam ser abrangidos pelos direitos que estavam relacionados à humanização do ser. Assim, em seus discursos, Sepúlveda, segundo a autora), feminizou o índio e o anulou como sujeito, atribuindo-o qualidades que tornavam-o apto apenas para servidão.

A esse tratamento atribuído aos índios por Sepúlveda, Muñoz (2014) caracteriza como como feminização do índio, sintetizando assim o caráter bestial dos índios equiparando-o à mulher, cuja condição de submissão é perpétua e permanente. Ao contrário de Sepúlveda, de acordo com Muñoz (2014), Bartolomé De Las Casas percebia os índios como seres com traços cristãos, mas em uma condição selvagem que para ascender para a condição de seres humanos precisariam do reconhecimento da fé cristã.

Muñoz (2014) explica que tanto nos discursos de Bartolomé De Las Casas, quanto de Sepúlveda, existe uma necessidade de universalizar a cultura e os costumes europeus, negando assim os costumes do "outro". Essa negação do "outro", torna-o bestializado, sem valor e de cultura inexistente ou irrelevante para os padrões. Para a autora, a escravidão (bestialização) e feminização (encobrimento) do "outro" configuram os principais elementos da colonialidade paneuropeia.

Os corpos colonizados são marcados pela violação e pela guerra que surgem em um contexto de racialização e de implementação de denominações de gênero no contexto colonial. Maldonado-Torres (2007) elucida que a mortalidade e a violação corporal estão inscritas nos corpos coloniais e o não exercício por parte dos colonizados de sua autoridade transformou os homens colonizados em permanentemente feminizados. Essa feminização qualificou a forma com que se construiu as relações entre colonizador e colonizado. Contudo,

ao mesmo tempo que os homens não-brancos eram feminizados, eles também representavam ameaças à mulher branca.

A hiperssexualização do órgão reprodutor masculino, principalmente, do homem negro simbolizava um perigo à mulher e, principalmente, à mulher branca. Já a mulher negra foi objetificada e transformada em um ser altamente erótico que tinha como obrigação satisfazer as necessidades sexuais do padrão e as necessidades de reprodução para a continuidade da mão de obra (MALDONADO-TORRES, 2007). A mulher indígena também foi objetificada devido à liberdade de suas vestimentas típicas e a liberdade sexual com que se relacionava com os homens de suas tribos e até pela forma com que se banhava nos rios.

Judith Grant em seu livro *Fundamental Feminism*, de 1991, busca narrar as versões mais conhecidas do feminismo radical, liberal e socialista, tendo como objetivo em cada um deles levantar questões que apontam suas falhas em teorizar sobre as necessidades de mulheres que não estão no espectro de seu *locus* de enunciação. As críticas partem de 3 conceitos básicos desenvolvidos dentro desses feminismos, sendo eles os conceitos de: (i) mulher; (ii) experiência; e (iii) política pessoal.

Grant (1991) afirma que o conceito mulher é utilizado dentro desses feminismos como uma dimensão biológica e como uma construção social. Partindo dessas duas perspectivas e levando em consideração que a categoria mulher é percebida a partir dos conceitos e estereótipos desenvolvidos pela opressão patriarcal que descreve a mulher como um ser passivo e emocional, entende-se a partir dessa perspectiva que a opressão sexista é compreendida como um fenômeno universal, ainda que não sejam caracterizados os tipos de opressão e os diversos contextos históricos e culturais que essas opressões ocorrem (GRANT apud BAIROS, 2014).

Em termos de definição de opressão, Grant (1991) afirma que o feminismo caracteriza esse conceito com base no conceito de experiência, e este, por sua vez, caracteriza a opressão como qualquer situação em que a mulher defina como sendo opressão. Contudo, além de deixar um espaço para que se criem generalizações, definir esse conceito em termos de experiência, demonstra a importância da subjetividade, em oposição à objetividade no contexto dos feminismos desenvolvidos no ocidente (GRANT apud BAIROS, 2014).

Neste sentido, o conceito de experiência é trazido pelo feminismo liberal e socialista como algo a ser entendido a partir da mulher e de suas experiências, caracterizada erroneamente por esses feminismo como uma experiência universal. A primeira definição surge a partir do termo maternidade, esta configurando-se como um ponto central na experiência das mulheres. A segunda definição parte do pressuposto da sexualidade,

entendida como um poder exercido pelo homem que objetifica o corpo da mulher (BAIRROS, 2014).

No campo da política pessoal, o último conceito básico do feminismo, algumas vertentes feministas trazem a ideia de que os problemas das mulheres não são problemas que ficam habituados no campo meramente pessoal. Assim, o movimento feminista buscou, em termos de universalização do feminismo, estabelecer soluções comuns para os problemas que eram apresentados pelas mulheres ao redor do mundo (GRANT apud BAIRROS, 2014).

Em crítica a esses conceitos desenvolvidos pelo feminismo branco ocidental, Luiza Bairros (2014) buscou transformá-los e revisitá-los a partir das perspectivas de um feminismo que não fosse construído no ocidente. Dentro do argumento da autora estão as críticas à necessidade dos feminismos ocidentais de universalizar a mulher e sua opressão de forma a não perceber as necessidades diferenciadas que cada povo e cada mulher têm em relação às demandas do feminismo.

O feminismo ocidental, segundo Bairros (2014), não leva em consideração e não oferece alternativas para interseções de gênero, classe, raça e orientação sexual, assim, continua mantendo apenas a experiência como o núcleo definidor da opressão sexista e parte do pressuposto que a experiência é a variável mais importante dentro do sistema opressor. A falta de crítica que se relaciona ao não entendimento de que um grupo pode ser mais oprimido/discriminado do que o outro faz com que os feminismos ocidentais tornem-se generalizadores de problemas e não apresentem formulações que deixassem em evidência como homens e mulheres são afetados pelo sexismo em suas diversas formas - homofobia, machismo e misoginia.

Para Cumes (2014), o feminismo hegemônico assustou-se com emergência de outros feminismos, principalmente no que se refere às epistemologias do sul. Foram vários anos e muitas lutas travadas para tentar atingir a igualdade de gênero. As novas formas de feminismos que surgem, principalmente na periferia do sistema internacional, buscam o multiculturalismo, ou seja, o reivindicam a diferença como forma legítima de reconhecimento dentro do feminismo mundial.

Cumes (2014), explica que as mulheres indígenas possuem ampla participação nos movimentos e organizações enquanto lutam como indígenas, contudo, ao lutar como mulheres e exigirem suas demandas, coloca-se em questão as relações de poder que existem mesmo dentro do mundo-aldeia. Lutar como mulheres para os homens indígenas significa categorizar as mulheres indígenas como traidoras, separatistas e ocidentalizadas e esse discurso fica ainda

mais evidente quando adotam no nível privado de suas famílias as categorias de gênero e feminismo.

Em busca de entender os questionamentos dos homens indígenas e suas aversões às categorias de gênero, Cumes (2014) organizou as demandas masculinas em escopos: (a) gênero e feminismo como categorias ocidentais; (b) como categorias ocidentais, gênero e feminismo podem danificar o caráter social comunitário presente no mundo-aldeia; (c) como imposição da cooperação, tratar de gênero e feminismo dentro das organizações indígenas pode fazer com que essas organizações percam sua autonomia; e (d) gênero e feminismo são uma nova forma de colonialismo.

Dentro da reivindicação de que gênero e feminismo são categorias ocidentais, Cumes (2014) afirma que, por reconhecerem gênero e feminismo como categorias ocidentais os homens indígenas tentam interditar seu uso. A justificativa dessa interdição é de que homens e mulheres indígenas não mantêm relações de exploração, de forma que a ocidentalização do mundo-aldeia faz interpretar que as relações características de homem e mulher indígena sejam pautadas pela dominação, desigualdade e opressão, contudo, os homens indígenas postulam que as relações entre homens e mulheres possuem diferentes significados dentro do contexto da cultura indígena.

O segundo ponto de reivindicação indígena se relaciona ao quão nocivas as categorias gênero e feminismo podem ser para a cultura de caráter social comunitário que é exercida dentro do mundo-aldeia. Neste ponto, homens indígenas buscam evidenciar o caráter ocidental que permeia os significados de gênero e feminismo. Para esses homens, inserir essas categorias dentro do mundo-aldeia alteraria a forma organizacional com que essas culturas são estruturadas, dando ênfase sempre no quão ocidentalizador seria introduzir essas duas perspectivas dentro da comunidade indígena (CUMES, 2014).

No terceiro enfoque, os homens indígenas afirmam que a presença das categorias gênero e feminismo partem de exigências da cooperação internacional. O debate do terceiro ponto nos discursos masculinos partem do pressuposto de perda de autonomia por parte das organizações em que estão inseridos. Contudo, deixam de fora a noção de que essas organizações são construídas e compostas também por mulheres e que sua autonomia não é construída de fora pra dentro, mas de dentro pra fora (CUMES, 2014).

O quarto ponto parte do pressuposto de que gênero e feminismo são uma nova forma de colonialismo e que por esse motivo devem ser impedidos de entrarem no mundo-aldeia. Homens indígenas não querem que as condições de subordinação feminina dentro do mundo-aldeia seja pautada dentro de perspectivas ocidentalizantes, uma vez que essas perspectivas

configurariam uma nova forma de colonizar o mundo-aldeia, transformando-o mais uma vez em um protótipo da universalização do ocidente (CUMES, 2014).

Segundo Pichardo (2014), a proposta da descolonização é fomentar os processos de independência de povos e territórios que sofreram com a dominação colonial e carregam em seus traços político, econômico, social e cultural os reflexos da colonialidade do poder. A autora explica que falar de descolonização no âmbito das ciências sociais é referir-se aos impactos que o período da colonização exerceram no pensamento e na formação desse estudo no âmbito dos países colonizados.

Seguindo a linha de pensamento da descolonização, o feminismo "outro" busca, além do reconhecimento da dominação histórica econômica, política, social e cultural, o reconhecimento da dependência em que sujeitas e sujeitos políticos possuem frente aos processos culturais resultantes do capitalismo, da modernidade ocidental, da colonização europeia de seus processos de racialização e sexualização das relações sociais. A descolonização que busca o feminismo é também pautada na crítica à heterossexualidade obrigatória, da legitimação de um pensamento único e da naturalização e institucionalização de muitas práticas de movimentos sociais que sucumbem à dependência e subordinação em torno de políticas desenvolvimentistas e das lógicas coloniais de cooperação internacional (PICHARDO, 2014).

Ochy Curiel Pichardo (2014) ensina que,

La descolonización para algunas feministas [se trata de una] posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva; nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de 'cimarronaje' intelectual, de prácticas sociales a la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. (PICHARDO, 2014, p. 326).

O feminismo decolonial coloca-se em um *locus* oposto ao feminismo ocidental. Essa diferenciação se deve às características que pautam a agenda das feministas ocidentais no que tange ao caráter político do movimento. Dentro do pensamento feminista eurocêntrico defende-se a ideia de que a dominação de gênero e a dominação patriarcal são questões universais e não se diferenciam de um lugar para o outro. E a partir dessa crença na universalidade dos problemas enfrentados pelas mulheres, o feminismo eurocêntrico tem como propósito transmitir às mulheres subalternizadas os avanços da modernidade no campo dos direitos das mulheres (SEGATO, 2016)

A afirmação da universalização por parte das feministas eurocêntricas corrobora a hipótese de que essa corrente se coloca em um lugar de superioridade moral, que dá a elas a autoridade de intervir nos costumes, culturas e aspectos das mulheres que não estão inseridas no contexto ocidental de produção de conhecimento e de disseminação de cultura. Contudo, inserido em um contexto de descolonização do pensamento, a necessidade que o feminismo ocidental tem de intervir nas culturas não-ocidentais pode ser entendido como uma nova missão civilizadora colonial/modernizadora (SEGATO, 2016).

Paredes (2010) ensina que o patriarcado é mais antigo do que a propriedade privada e explica ainda que houve uma junção entre o patriarcado existente no mundo-aldeia e o patriarcado ocidental. A junção desses patriarcados configurou-se na dupla exploração da mulher, primeiro pelo colonizado e depois pelo colonizador. Assim, a pensadora considera que não é necessário recuperar a denúncia do nascimento do conceito de gênero para, posteriormente, denunciá-lo. Pelo contrário, é necessário superar esse conceito ambíguo que é fruto do neoliberalismo e para superá-lo é necessário que ele seja transcendido.

Logo, transcender a existência do gênero configuraria reconhecer as disparidades existentes nas relações entre homens e mulheres, mas esse reconhecimento deve ser pautado desde antes da colônia e da herança colonial. Assim, descolonizar o gênero significaria localizar o gênero cultural e geograficamente não apenas no nível privado, mas nas relações de poder internacional impostas pelo ocidente (rico) e o sul (pobre) e a partir disso questionar as mulheres ricas do norte e sua cumplicidade com o patriarcado transnacional (PAREDES, 2010).

A pensadora explica que o feminismo ocidental nasce com a Revolução Francesa e com a implementação da democracia e do Estado Moderno na França. Esta revolução e a ascensão do liberalismo burguês implementaram na ideologia francesa os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade. Contudo, as ideias que a partir de então passaram a fazer parte do ideal de vida francês foram implementados como um aparato de direito que pertencia apenas aos homens e quando as mulheres buscavam ser atendidas pelos ideais do Estado francês, eram mandadas para a guilhotina? como explica, foi por esse motivo que o movimento feminista surgiu no ocidente.

Na discussão de seu texto, Paredes (2010) situa o feminismo ocidental como uma necessidade de afirmação da mulher frente ao indivíduo homem, uma vez que a Revolução Francesa dá aos homens o direito à propriedade privada, à liberdade, ao voto, à igualdade entre os homens, mas não concede os mesmos direitos para as mulheres. Em contrapartida,

situa o feminismo decolonial como um feminismo comunitário que parte do princípio da inclusão para a construção de um feminismo comunitário.

A construção de um feminismo comunitário consiste, primeiramente, na desmistificação do *chacha-warmi* (homem-mulher), que é segundo Paredes (2010) a principal forma de impedir a análise da realidade da vida da mulher no mundo-aldeia; a ideia não é pensar as mulheres frente aos homens, mas pensar mulheres e homens em relação à comunidade. Desmistificar o *chacha-warmi* seria reconhecer a real situação da mulher no mundo-aldeia, denunciando a presença das discriminações de gênero que permeiam as relações interpessoais no mundo-aldeia, desnaturalizar as discriminações pelas quais passam as mulheres e desnaturalizar a exploração e opressão que os parceiros praticam em relação às suas mulheres. Segato (2016) explica que é um erro pensar que no mundo-aldeia as relações de gênero são configuradas entre relações individuais entre homem e mulher, como pensam os ocidentais. A teórica ressalta que as relações de gênero no mundo-aldeia são pautadas pelas hierarquias de grupos de gênero, não existindo divisões entre os interesses universais e os interesses privados. Todos os interesses fazem parte de uma mesma dimensão, sendo ela o mundo-aldeia.

A consequência da colonialidade do poder no mundo-aldeia foi, para Segato (2016), o encontro do mundo múltiplo (mundo-aldeia) com o mundo Uno (mundo ocidental), uma vez que, o mundo Uno captura e modifica as estruturas e padrões que correspondiam ao mundo múltiplo. A colonização do mundo múltiplo resultou na despolitização do espaço doméstico no mundo-aldeia, tornando-o vulnerável e frágil. A autoridade, o valor e o prestígio das mulheres e sua esfera de ação passou a ser reduzido à vida doméstica. A mulher passou de uma plenitude ontológica ao nível de resto da nova sociedade que foi inserida no mundo-aldeia.

Atualmente, o debate acerca da mulher periférica está inserido na contextualização de seus direitos e na abrangência dos direitos humanos para essa mulher. É importante entender que as mulheres do Sul Global, em termos de direitos, encontram-se em um nível inversamente proporcional ao das mulheres ocidentais. Para tanto, defender os direitos dessas mulheres requer também questionar a existências desses direitos e a sua universalidade.

3. SOBRE A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

"Yo considero que el machismo es el arma del imperialismo como lo es el feminismo". (BARRIOS, 2012)

O debate a respeito dos direitos humanos levanta um emaranhado de polêmicas tanto em nível doméstico como em nível internacional. Algumas correntes esforçaram-se por muito tempo para afirmar que os direitos humanos correspondem a um direito fundamental absoluto inerente à natureza humana. Com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), passou-se a acreditar que o ser humano possuía um valor intrínseco que não fazia diferença entre raça, cor, sexo, cultura ou etnia. Todos deveriam gozar dos mesmos direitos frente as necessidades que cada um possuía no decorrer de sua vida.

Contudo, essa ideia de que a/o mulher/homem já nasciam com direitos enraizados em sua condição de seres humanos por diversas vezes tornou-se motivo de questionamento por quem acreditava não se encaixar na gama de direitos concedido apenas pela condição de ser humano. O questionamento a respeito da efetividade desses direitos e de sua abrangência iniciou-se logo após a DUDH, contudo, é a partir do início do século XX que esse debate ganha força entre os acadêmicos da área.

Em busca de proteger essa identidade universal que os direitos humanos carregam, a comunidade internacional manifestou por diversas vezes a preocupação de proteger esses direitos em âmbito internacional, recorrendo à criação de diversas agências que possibilitassem a propagação e trabalhassem em busca do respeito a esses direitos. Entretanto, nenhum desses esforços foi necessário para conter o debate que questiona essa ideia de universalização desses direitos.

Neste sentido, buscar-se-á neste capítulo demonstrar a discussão que permeia a natureza dos direitos humanos, principalmente no que tange o âmbito internacional, além de fazer uma exposição conceitual que transpassa os direitos humanos universais e a teoria dos novos direitos humanos proposta por Joaquín Herrera Flores (2009).

Não é objetivo do presente capítulo adentrar no mais profundo debate a respeito dos direitos humanos; o que se pretende aqui é entender como a visão tradicional e como a nova visão percebem esses direitos. A construção tradicional dos direitos humanos será necessária para entender qual o propósito da universalização no que se relaciona aos direitos humanos. Já a nova proposta trabalhada por Joaquín Herrera Flores (2009) contribuirá para um maior entendimento das necessidades que transpõem os cidadãos que não se consideram protegidos

por esses direitos e como a universalidade pode ter sido um mito construído ao redor dos direitos humanos.

3.1 Os direitos humanos na perspectiva tradicional

De acordo com Norberto Bobbio (1992), "os direitos humanos não nascem todos de uma vez, nem de uma vez por todas" (BOBBIO apud PIOVESAN 2005). O que Bobbio desenvolve a partir deste pensamento refere-se à pauta dos direitos humanos como um direito que surge paulatinamente e não são definitivos. Como qualquer tipo de garantia, os direitos humanos estão em constante processo de construção e de reconstrução, podendo vir a existir novos direitos ao mesmo passo que alguns podem ser extinguidos (ARENDETT, 1979).

A origem desses direitos foi fundamentada e consolidada com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, no dia 10 de dezembro de 1948. Para Bobbio (2004), aDUDH faz parte da única representação que prova que um sistema de valores pode ser humanamente fundado e portanto, reconhecido (BOBBIO, 1992).

Contudo, o ato de se declarar a existência de direitos humanos não os torna significativos se eles não possuem encadeadas três qualidades principais referidas como o naturalismo, a igualdade e a universalidade. Primeiramente, o direitos humanos têm de ser naturais, uma vez que, devem ser inerentes aos seres humanos. Devem ser iguais, pois carecem de produzir os mesmos efeitos para todos, sem que haja exclusão de qualquer ser humano, independente de sua religião, raça, cor, etnia ou espaço geográfico que ocupe. Terceiro, os direitos humanos devem ser universais. fazer parte de uma seleta gama de direitos que são aplicáveis por toda parte (HUNT, 2009).

Para Hunt (2009), falar de universalidade dos direitos humanos é pressupor que esses direitos sejam conhecidos por todos os humanos em qualquer região do mundo e se fazerem iguais para qualquer indivíduo que deles precisar. Contudo, ainda que seja necessário o caráter natural, igual e universal dos direitos humanos, estes não se fazem suficientes se não estiverem inseridos e significados em uma dimensão política. Os direitos humanos não podem e não conseguem ser desenvolvidos em um cenário de estado de natureza, pois se fazem desenvolver em um estado em que haja uma sociedade solidificada e pronta para absorver as necessidades que esses direitos impõem (HUNT, 2009).

Campos (1989) afirma que para falar sobre a dignidade do homem é importante que se tenha em mente que essa dignidade é inerente ao seu ser, à sua essência e à sua natureza. Nascer humano por si só já permite que a mulher/homem gozem dos direitos inerentes à

dignidade humana, assim o direito de ser homem/mulher faz-se englobar todos os demais direitos de ser reconhecido e viver com a dignidade própria da pessoa humana. o AUTOR explica ainda que a própria natureza da mulher/homem lhe concede direitos pelo simples fato de ser um pessoa e o simples fato de ser uma pessoa já lhe faz ter o direito à dignidade. Direitos humanos são fundamentados na ética mas também na questão da moralidade. Assim, para Campos é possível afirmar que:

... la ética de los derechos ya la ética de la persona humana delineam el contorno - también ético y por supuesto filosófico - dentro del cual tiene sentido axiológico hablar del hombre e de sus derechos al modo como lo interpreta y postula la filosofía de los derechos humanos. (CAMPOS, 1989, p. 86).

O autor explica que nem todos os assuntos poderão ser considerados como sendo direitos humanos. Só poderão ser entendidos como tal se tiverem relação com o sistema de valores em que tais direitos repousam, ou seja, direitos humanos assentam-se dentro de espectros democráticos que vão mais além das diferenças acidentais que fazem parte dos sistemas culturais e das áreas geográficas particulares de cada um (CAMPOS, 1989).

Nas relações internacionais os direitos humanos possuem o núcleo de suas ideias na crença de que os Estados são responsáveis por satisfazer certas condições no que se refere ao tratamento de seus cidadãos e caso os Estados desrespeitem o cumprimento dessas condições podem acarretar alguma correção ou prevenção por parte da comunidade internacional, além dos constrangimentos que essas ações podem acarretar frente às organizações internacionais dos quais esses atores sejam Estados-membro (BEITZ, 2012).

A prática dos direitos humanos toma forma após a II Grande Guerra com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1946. Contudo, é importante ressaltar que a humanidade carrega um histórico de violência e torturas que desencadearam tardiamente garantias individuais que, posteriormente, compuseram o aparato burocrático de direito conhecido hoje como direitos humanos.

Hunt (2009) explica que até a construção e efetivação dos direitos humanos, a população mundial passou por diversas fases grotescas em que a violência era tratada de forma normal e corriqueira na vida dos cidadãos. As punições eram transformadas em *shows* de horror que poderiam ser assistidas por plateias inteiras que não demonstravam nenhum tipo de repulsa ao que estavam assistindo. Nesse cenário de horror em que as punições ocorriam e

no cenário de pós-Guerra em que os direitos humanos ganham força, a Carta da ONU surge como um mecanismo de defesa que protege a vida e concede direitos que estão amparados na noção de humanidade de quem lhes faz uso.

A Carta da ONU, segundo Beitz (2012), consiste em diversos artigos que em sua maioria estipulam tanto proteções mais, quanto proteções menos específicas, incorporando a percepção de que a Carta foi criada com a intenção de formar um todo integrado. A Carta sugere, de fato, já em seu preâmbulo a necessidade da proteção da dignidade do ser humano como parte fundamental do aparato dos direitos humanos. Assim, fica clara a necessidade do reconhecimento dos direitos humanos por parte da comunidade internacional para que a dignidade das pessoas seja protegida de forma igual (ONU, 1948).

Rabinovich-Berkman (2014), que também dispõe sua pesquisa através das antigas concepções de direitos humanos, afirma que eles são direitos que pertencem ou são relativos ao homem. Assim, direitos humanos seriam poderes concedidos ao homem e que estão amparados pela comunidade e que além de direitos trazem obrigações de cumprimento de determinadas condutas por parte dos beneficiários desses direitos, no caso, o ser humano.

Para o autor todo direito é humano, uma vez que, na maioria dos Estados, animais, por mais completo que sejam seus intelectos, não fazem jus a quase direito nenhum. O autor explica ainda que mesmo que existam aparatos burocráticos de proteção à baleia, aos golfinhos e a alguns animais não se pode dizer que estes são titulares de algum direito, pois sua defesa não está relacionada ao reconhecimento dos direitos dos animais em serem protegidos; o que ocorre é uma defesa da comunidade que por meio de instituições resolve amparar esses animais e punir pessoas que infligem a lei de proteção em que eles encontram amparo. Caso aconteça algum crime em relação à proteção desses animais, as sanções que serão impostas a quem praticou o ato não serão conduzidas em nome de uma baleia, mas em nome do ser humano que se mobilizou para punir o infrator.

Além de seu próprio significado, os direitos humanos carregam em seu corpo teórico diversos outros tipos de direitos que tecnicamente estão intrínsecos aos direitos humanos, como: direitos fundamentais, direitos básicos, direitos naturais e direitos essenciais, que estão dentro da gama de direitos que fazem parte da grande área dos direitos humanos. Os direitos fundamentais são direitos que, segundo Rabinovich-Berkman (2014), são inerentes à dignidade humana, pois são necessários ao desenvolvimento da personalidade do ser humano e estão inseridos nas constituições e tratados modernos que direcionaram a eles valores jurídicos superiores devido à sua importância na formação da personalidade humana. Os direitos humanos são inseparáveis da dignidade humana, pois não existe, direito humano sem

dignidade. Assim, não possuir algum dos direitos humanos exigíveis significaria não possuir dignidade .

Tanto os direitos fundamentais como os direitos básicos, segundo Rabinovich-Berkman (2014), precisam se reconhecer para que as prerrogativas dos direitos humanos possam fazer sentido. Como exemplo, o autor ensina que não adianta existir um tribunal que proteja o direito de ter uma casa se o mesmo não protege o direito de viver. Assim, para falar em direitos humanos os direitos básicos precisam estar protegidos.

Desta maneira, é importante destacar que a teoria tradicional dos direitos humanos, principalmente, no que foi elaborado por Rawls (1999) postula 4 aspectos principais que podem resumir o significado de direitos humanos. Esses aspectos são formulados em 4 pontos principais e convergem a direção dos estudiosos dos direitos humanos no que tange a necessidade de identificar quais são os aspectos principais que possuem os direitos humanos dando enfoque principal às relações internacionais e em como os direitos humanos são pautados nessa área.

O primeiro aspecto formulado por Rawls (1999) descreve os direitos humanos como uma classe especial de direitos que são chamados direitos urgentes. Fazem parte dos direitos urgentes o direito à vida que inclui todas as formas necessárias de subsistência. A liberdade pessoal, incluindo a liberdade de consciência, a propriedade privada e o tratamento igualitário sob a ótica da lei. Assim, esses direitos se fazem necessários para que haja qualquer tipo de justiça comum (RAWLS apud BEITZ, 2012).

O segundo aspecto formulado por Rawls (2009), afirma que os direitos humanos propriamente ditos não incluem todos os direitos que fazem parte da agenda de direitos internacionais dos direitos humanos. Assim, segundo Rawls (2009), falar que todos os direitos internacionais são direitos humanos configura uma colocação errônea (RAWLS, 1999 apud BEITZ, 2012). Como consequência, Rawls (1999) não inclui em sua lista sobre direitos humanos o direito de liberdade de expressão e o direito à liberdade de associação, nem os direitos à participação política democrática. A justificativa baseia-se na existência de instituições específicas que regulamentam esses direitos, não tendo necessidade de eles serem protegidos no âmbito dos direitos humanos (RAWLS, 1999 apud BEITZ, 2012).

Em terceiro lugar, Rawls (2009) explica que os direitos humanos são universais no sentido em que fazem se aplicar a todas as sociedades contemporâneas. Contudo, mesmo com essa universalidade o mundo ainda abriga Estados que são considerados fora da lei, uma vez que não asseguram os direitos humanos. Esses Estados atuam na perspectiva de que os direitos humanos não são compatíveis com a crenças morais que prevalecem nessas

sociedades e entre os seus governantes. Neste sentido, essas sociedades desrespeitam os direitos humanos e secundarizam a sua importância (RAWLS, 1999 apud BEITZ, 2012).

O quarto aspecto diz respeito à importância política dos direitos humanos em relação às sociedades de povos. Assim, um Estado só pode ser considerado da sociedade de povos se aderir perfeitamente às condições dos direitos humanos e cumprir todas as exigências para a construção de uma sociedade mais justa. Nesse sentido, a sociedade que possui instituições que descumprem os direitos humanos de seus cidadãos pode vir a ser condenada pela sociedade mundial e pode ser alvo de uma intervenção para proteger os direitos humanos. (RAWLS apud BEITZ, 2012).

Mbaya (1997) afirma que os direitos humanos, que na antiguidade eram direitos exclusivos de pessoas privilegiadas, com a adoção dos princípios estabelecidos na Carta da ONU passaram a ser um direito de inclusividade e de universalidade. O movimento surgido nos períodos que se seguem à instituição da Carta como mecanismo norteador dos direitos humanos foi um movimento pautado pelas reivindicações dos povos no sentido de exercerem sua autodeterminação, além de buscarem a proteção dos direitos de seus povos e de suas mulheres/homens (MBAYA, 1997).

Desta forma, diante das reivindicações surgidas no que tange aos direitos conquistados com a Carta da ONU, a grande questão que se faz presente é até que ponto a universalidade pode estar presente e até que ponto os direitos humanos podem se fazer representar diante das diversidades das culturas existentes. Contudo, diante dos problemas apresentados na conceituação da universalidade dos direitos humanos sabe-se que os direitos humanos são inerentes a qualquer ser humano independente de raça, sexo, língua ou etnia.

3.1.1 O que é a universalidade na perspectiva tradicional dos Direitos Humanos

A teoria tradicional dos direitos humanos encontra uma grande dificuldade em conseguir conceituar o que é a universalidade e como ela converge em direção aos atores internacionais na tentativa de criar aparatos que estejam em confluência com os direitos humanos e com a universalidade, que é um pressuposto desses direitos. Para Rainer Arnold (2013), a universalidade tornou-se um dos conceitos mais complexos dos direitos humanos e para ser entendida é necessário incorporar a esse conceito as dimensões geográficas, culturais, históricas e políticas que estão inseridas no mundo moderno (ARNOLD, 2013).

Para Arnold (2013), é preciso entender a universalidade como um propósito a ser cumprido para que os direitos humanos possam caminhar rumo a uma aceitação global. Ele chama esse caminho de dimensão territorial ou dimensão externa dos direitos humanos. Nesta dimensão, pode-se identificar duas formas de aceitação dos direitos humanos como universais, a vertical e a horizontal. (ARNOLD, 2013).

Ocorre a aceitação vertical dos direitos humanos em três níveis distintos, sendo eles: nacional (local), regional e internacional. Essa perspectiva se dá de forma interativa, pois um nível interage com o outro e isso possibilita à universalidade uma visão abrangente sobre a funcionalidade dessas interações. Na dimensão horizontal, a aceitação dos direitos humanos ocorre em todas as partes geográficas do mundo (ARNOLD, 2013).

A universalidade, segundo Arnold (2013), também possui uma dimensão interna que, por sua vez, tem relação com as qualidades da universalidade como tal. Desta forma, a universalidade dos direitos humanos em sua dimensão interna é distinguida por seus aspectos substantivos e funcional. Os aspectos substantivos incluem: (a) o aspecto ativo dos direitos humanos, afirmados como direitos inerentes aos seres humanos; (b) o aspecto passivo, o qual compreende que os direitos humanos devem ser protegidos de invasões tanto dos poderes públicos, quanto dos poderes privados; (c) e o aspecto objetivo, que compreende os direitos humanos devem proteger valores como a dignidade, a liberdade e a autonomia dos indivíduos tanto de forma explícita, como de forma implícita.

Por sua vez, o aspecto funcional da dimensão interna dos direitos humanos incluem os seguintes pontos: (a) limitações necessárias da atuação dos atores devem respeitar os princípios da otimização dos direitos humanos; (b) intervenções praticada pelo poder público devem estar respaldadas em lei, além de estarem apoiadas em razões legítimas; (c) o núcleo dos direitos humanos não pode ser desrespeitado; (d) proteção judicial eficiente é indispensável. Desta maneira, ressalta-se então que a universalidade dos direitos humanos é pautada nos aspectos horizontais, verticais e internos de aceitação.

Para Mbaya (1997), a universalidade dos direitos humanos está ancorada nas premissas da igualdade em dignidade e valor de todos os seres humanos, sem que haja qualquer tipo de discriminação e tratamento diferenciado por parte das instituições. Além disso, a universalidade pressupõe um reconhecimento por parte da humanidade em relação aos valores comuns e às nações como tendo direitos essenciais à sua própria existência e à sua identidade. Assim, a universalidade, a dignidade, a identidade e a não discriminação fazem parte do núcleo central quando se fala em direitos humanos.

3.2 Por uma nova teoria dos Direitos Humanos

Segundo Joaquín Herrera Flores (2009), mesmo com a ascensão da ONU os direitos humanos são o grande desafio do século XXI. Para o autor existe um enorme esforço das nações na tentativa de construir um aparato legal que possa alcançar todos os indivíduos e formas de vida que compõem o planeta Terra. Mas, ainda assim, o autor nos diz que as perspectivas tradicionais e hegemônicas dos direitos humanos confundem os planos da realidade e da razão na DUDH.

Dentro dessa noção de confusão entre os planos da realidade e planos da razão, Flores (2009) esboça uma teoria em que particulariza 3 níveis de trabalho dentro dos direitos humanos. Esses três níveis citados por ele concentram-se em tratar "O QUÊ", "O POR QUÊ" e o "PARA QUÊ" dos direitos humanos. Esses níveis explicados abaixo, serão de suma importância para entender os direitos humanos dentro de uma gama não generalizada e permitem ainda que os direitos humanos sejam entendidos não apenas como um direito que te concede direitos. Para o autor é preciso se ter em mente que os direitos humanos são uma convenção cultural, sendo que essa convenção é utilizada para introduzir uma tensão entre os direitos que são reconhecidos e as práticas sociais que buscam seu conhecimento. Neste sentido, falar que os direitos humanos não são apenas direitos que concedem direitos, é esclarecer que por trás de cada direito humano concedido há uma luta, uma prática social e pessoas que carecem desses direitos. O primeiro nível traçado por Flores (2009) refere-se aos direitos humanos não apenas como direitos propriamente ditos, mas como processos. O fato de serem processos faz-nos entender que os direitos humanos são resultados provisórios das lutas que os seres humanos colocam em prática para conseguir ter acesso aos bens que lhes são necessários para uma vida digna. Assim, direitos humanos negam a positividade atribuída a eles por alguns autores, uma vez que não devem se confundir com os direitos já positivadas em âmbito nacional ou internacional.

O que Flores (2009) ressalta no nível "O QUÊ" é a importância de se entender que o fato de existirem tratados internacionais ou constituições não quer dizer que os direitos humanos também existem. Dessa maneira, ter em mente que o direito não cria direito impede-nos de cair na ilusão criada pelo positivismo de que os direitos são uma constante e que a cada direito cria-se um novo direito. A grande problematização do nível "O QUÊ" está na busca do entendimento de como um direito humano se torna um direito e não de como um direito se torna um direito humano.

O autor define os direitos humanos como sendo,

[...] uma convenção cultural que utilizamos para introduzir uma tensão entre os direitos reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto seu reconhecimento positivado como outra forma de reconhecimento ou outro procedimento que garanta algo que é, ao mesmo tempo, exterior e interior a tais normas. (FLORES, 2009, p. 28).

Quando o autor fala do reconhecimento exterior, ele está relacionando o reconhecimento por parte das constituições e dos tratados internacionais com os resultados de lutas sociais que não estão inseridas no âmbito do direito positivado. E reconhece também que essas lutas existem com o objetivo de conseguir um acesso igualitário e não hierarquizado aos bens necessários para viver. O reconhecimento interior relaciona-se ao quanto essas lutas sociais podem influenciar e conseguir resultados com base em certos níveis de garantias para que seu cumprimento seja reforçado.

Flores (2009) ensina, portanto, que para se discutir direitos humanos faz-se imprescindível começar discutindo os "bens" que são de suma importância para viver-se com dignidade. Tais bens são correlacionados a: expressão, convicção religiosa, educação, moradia, trabalho, meio ambiente, cidadania, alimentação sadia, tempo para o lazer e formação, patrimônio histórico-artístico, etc. Ressalta-se que os bens citados são bens que satisfazem necessidades, e não direitos positivados. Assim, para que esses bens desejados transformem-se em direitos terá que haver luta para se ter acesso aos bens.

As lutas sociais nem sempre estarão inseridas em um contexto de independência das garantias já formalizadas e institucionalizadas. Poderão escorar-se em uma norma já formalizada e, desta forma, promoverão uma união entre a luta social e a luta jurídica, mas não em todos os casos as lutas poderão se apoiar a uma norma já existente (FLORES, 2009).

Logo, falar de direitos humanos é falar de:

[...] dinâmicas sociais que tendem a construir condições materiais e imateriais necessárias para conseguir determinados objetivos genéricos que estão fora do direitos. Quer dizer, ao lutar por ter acesso aos bens, os atores e atrizes sociais que se comprometem com os direitos humanos colocam em funcionamento práticas sociais dirigidas a nos dotar, todas e todos de meios e instrumentos - políticos, sociais, econômicos, culturais ou jurídicos - que nos possibilitem construir as condições materiais e imateriais necessárias para poder viver. (FLORES, 2009, p. 29).

O segundo nível, que Flores (2009) chama o nível "POR QUÊ" dos direitos, vem após ser estabelecido "O QUÊ" são direitos humanos - processos dirigidos à obtenção de bens materiais e imateriais. É importante para fazer uma crítica a respeito do motivo de todas as

lutas, ou em outras palavras, por quais razões objetiva-se construir essa convenção chamada direitos humanos.

A crítica de Flores (2009) à teoria tradicional reside, segundo o próprio autor, no fato de que a teoria tradicional está focada em explicar o que são direitos humanos, não explicando o porquê e o para quê servem esses direitos. Para o autor, a luta pelos direitos humanos baseia-se primeiro na necessidade de ter bens exigíveis para viver, e em segundo lugar, os bens exigíveis para viver não estão disponíveis em qualquer lugar e isso dificulta o acesso das pessoas que necessitam deles.

Neste sentido, é primordial reconhecer que a luta pelos direitos humanos é forjada na dificuldade da obtenção dos bens necessários para a sobrevivência. E esse acesso aos bens é pautado na posição ocupada pelo indivíduo para que esse tenha acesso aos bens, logo, para uns é mais fácil obter os bens e para outros torna-se uma tarefa mais árdua e muitas vezes impossível (FLORES, 2009).

Os processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano é quem determina a posição que cada indivíduo vai ocupar e qual a facilidade que este terá para ter acesso a bens como educação, moradia, saúde, liberdade de expressão, meio ambiente e etc.

Diante do exposto até o momento, é possível levantar o questionamento: mulheres indígenas ocupam a mesma posição que mulheres brancas? É nesse *locus* que as lutas pelos direitos começam: quando consideramos o processo de divisão do fazer injusto e desigual. Isso faz pensar que a luta a favor dos direitos humanos tem início quando se percebe que nem todas e todos possuem condições materiais concretas que lhes deem acesso aos bens necessários para sobrevivência (FLORES, 2009).

O terceiro nível proposto por Flores (2009) trata do "PARA QUÊ" os direitos humanos existirem. Não entender o "PARA QUÊ" dos direitos humanos coloca-os no limbo dos ideais abstratos, tirando seu potencial de materialidade. Flores (2009) denuncia as pretensões da elite intelectual que afirmam existir neutralidade nas condições reais em que vivem as pessoas, ignorando as diferentes posições que cada um ocupa e, por consequência, ignorando as limitações que existem na realidade de cada indivíduo para conquistar os bens necessários para a sua sobrevivência).

A teoria forjada por Flores (2009) visa opor-se aos processos hegemônicos de divisão do ser humano e a neutralidade científica, empenhando-se em elaborar discussões aprofundadas sobre as dinâmicas sociais de luta em favor da conquista dos bens necessários à sobrevivência. O objetivo desse novo estudo acerca dos direitos humanos é empoderar e fortalecer pessoas e grupos que sofrem violações sem promover silenciamentos em nome da

neutralidade científica. Para tanto, segundo o autor é necessário partir de novas bases teóricas e induzir práticas renovadas na lutas universais pela dignidade.

Neste sentido, Flores (2009) parte da afirmação de que os direitos humanos surgiram no Ocidente como um maneira de responder às indagações sociais e filosóficas que partiam do pressuposto de que a consciência da expansão global de uma nova forma de relação social estava interligada à constante acumulação do capital. Essa resposta foi categorizada posteriormente a partir do entendimento de que a condição de humano requeria notável proteção especial e foi qualificada sob o conceito, aparentemente universal, de direitos humanos. Estes foram formulados e organizados em documento pela primeira vez sob a égide desta denominação na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em 1948. Anteriormente a isso, os direitos humanos eram tratados apenas como direito do homem e do cidadão, sempre no masculino, desde a Revolução Francesa.

A DUDH ainda é, nos dias de hoje, um importante mecanismo na luta pelo processo de humanização das sociedades. Os conflitos que surgiram após a sua instauração e os desacordos entre as grandes potências - até mesmo a Guerra Fria que fez parte do cotidiano internacional durante 40 anos - não conseguiram apagar a importância desse documento na defesa dos direitos humanos. Contudo, é fundamental ter-se em mente que os fundamentos ideológicos e culturais dos direitos humanos partem de pressupostos enraizados unicamente na cultura Ocidental, o que não anula a importância do texto, mas o situa dentro de uma porção mais favorecida da sociedade internacional que usufrui de vantagens desconhecidas pelo restante da população (FLORES, 2009).

Para tanto, Flores (2009) sugere uma reformulação dos direitos humanos numa linha realista e crítica e que não esteja submetida ao engessamento da teoria tradicional. Assim, o autor buscou elaborar uma teoria que apresente novas reflexões e novas práticas acerca dos direitos humanos e para alicerçar sua teoria elaborou 4 condições e 5 deveres básicos para uma nova teoria de direitos humanos que seja realista e crítica, ao mesmo tempo.

A primeira condição consiste em assegurar que essa teoria tenha uma visão que seja realista a respeito do mundo em que vivemos e em que desejamos atuar utilizando meios que nos trazem os direitos humanos. Para isso, é necessário adentrar nos estudos e entendimentos da realidade para ter condições de orientar racionalmente a atividade humana. Logo, é necessário que se perceba a realidade como algo que está sujeito à quebra e à transformação, levando em consideração que nenhuma realidade possui características totais ou absolutamente construídas (FLORES, 2009).

A segunda condição para a criação de uma nova teoria dos direitos humanos é de que o pensamento crítico deve ser entendido como um pensamento de combate. Assim, o papel desempenhado por esse pensamento deve levar a uma maior conscientização de que é necessário lutar contra o adversário e reforçar os próprios objetivos e fins.

Em terceiro lugar, é necessário ter em mente que o pensamento crítico surge em coletividade e para as coletividades sociais. Essas coletividades necessitam desse pensamento para que possam elaborar uma percepção alternativa do mundo e se sintam seguras ao lutar pela dignidade. É preciso que se faça entender que o direito é um produto cultural que busca alcançar determinados objetivos e não surge por causalidade ou vontade abstrata do legislador. Assim, os dois pilares que devem sustentar uma teoria crítica dos direitos humanos consiste em reforçar as garantias formais reconhecidas juridicamente e empoderar grupos mais desfavorecidos que lutam por novas formas mais igualitárias e generalizadoras de acesso aos bens de direito.

A quarta condição substancial para a criação de uma nova teoria dos direitos humanos consiste em entender que o pensamento crítico tem como demanda a busca permanente pela exterioridade em relação ao sistema dominante. Contudo, Flores (2009) afirma que essa busca pela exterioridade não deve significar que na ação social os novos direitos humanos devam partir do zero. Pelo contrário, o autor reconhece que toda corrente ou movimento é fruto de alguma ideia herdada.

Os cinco deveres básicos para criação de uma nova alternativa para os direitos humanos sem imposições colonialistas nem universalistas e levando em consideração a necessidade de sempre gerar espaços de luta pela dignidade são: (1) o reconhecimento; (2) o respeito; (3) a reciprocidade; (4) a responsabilidade; e (5) a redistribuição. Esses deveres devem fazer parte de uma gama da qual surgirá a vontade necessária para que sejam criadas frentes emancipadoras, que possibilitem posições de igualdade para quem dela necessite (FLORES, 2009).

O reconhecimento é crucial para que todos, sem exceção, possam reagir culturalmente frente ao entorno de relações em que estão inseridos. Assim, torna-se necessário o reconhecimento da cultura como uma aptidão universal. O respeito como um atenuante, mas não único no momento de praticar a luta pela dignidade. Ou seja, é imprescindível o respeito para que se possa diferenciar quem está em posição de privilégio e quem está em posição de subordinação nas relações estabelecidas no mundo (FLORES, 2009).

A reciprocidade como característica dos deveres básicos é importante na medida em que ensina a devolver o que tomamos dos outros para construir nossos próprios privilégios. A

responsabilidade nos diz sobre a necessidade do reconhecimento dos danos causados aos outros como, por exemplo, por meio de políticas e práticas coloniais. A redistribuição consiste no estabelecimento de regras jurídicas, fórmulas institucionais e ações políticas e econômicas que permitam satisfazer não apenas as necessidades vitais primárias como também as necessidades secundárias, que possibilitem a construção de uma dignidade humana que não seja sedimentada em processos depredadores impostos pelo sistema (FLORES, 2009).

Os 4 deveres e 5 condições para a construção de uma nova teoria dos direitos humanos são também uma crítica utilizada por Flores (2009) em relação à metodologia dos direitos humanos tradicionais, ao qual ele entende ser uma metodologia impura e que descaracteriza o verdadeiro propósito dos direitos humanos. O autor critica o excesso de purismo que persiste em estar enraizado nas teorias tradicionais de direitos humanos, que por vezes nos dá como obrigação uma atuação no mundo em que sejamos perfeitos na busca pelo conhecimento.

Flores (2009) também afirma que um dos erros da visão tradicional dos direitos humanos é entender os direitos humanos de uma maneira isolada. Isso quer dizer que os direitos humanos carecem de ser entendidos como algo que se relaciona com os demais objetos de investigação e com os fenômenos que se produzem nas sociedades. Assim, os direitos humanos devem ser pesquisados a partir de categorias como espaço/ação, pluralidade e tempo e utilizando uma metodologia que seja além de holística, uma metodologia relacional. Como consequência, os direitos humanos passarão a ser interpretados como parte de um processo amplo de relações sociais, políticas teóricas e produtivas.

Para Flores (2009), os direitos humanos devem ser teorizados a partir de uma concepção real de mundo, em que se possa perceber as diversas situações de desigualdade, de diferenças e disparidades, de impurezas e mestiçagens que não podem e não devem ser ocultadas por um "véu da ignorância". O que o autor ressalta é que os purismos intelectuais nos levam a teorizar sobre objetos que não conhecemos, apenas contemplamos.

Flores (2009) justifica, então, que apenas uma teoria impura dos direitos humanos pode ser acessível, devido ao espaço, ao contexto e ao conjunto de situações em que está inserido. Somente o impuro pode ser descritível, pois apenas o impuro pode ser dividido em partes e estudado em meio a toda sua complexidade. E apenas o impuro pode ser relatável, ou seja, pode ser objeto de interlocuções, porque permite que sejam estabelecidos vínculos entre os fenômenos.

Neste sentido, Flores (2009) explica que uma teoria impura desenvolver uma maneira de perceber e atuar no mundo que obriga aos seres humanos a estarem sempre atentos ao que ele chama de "matizes da condição". Essas matizes são caracterizadas pelo espaço, pela

pluralidade e pelo tempo, além de serem baseadas no afã por conhecimento. Assim, entender os direitos humanos em uma perspectiva impura, requer entendê-los a partir de uma realidade corporal que é uma resposta normativa a um compilado de necessidades e expectativas que esses direitos pretendem satisfazer.

Assim, as categorias metodológicas para uma análise impura dos direitos humanos estabelece 3 instrumentos de trabalho: (1) o espaço; (2) a pluralidade; (3) narrações, cada um desses instrumentos conta com 3 pontos de ação que devem ser incansavelmente trabalhados para a conquista de uma análise impura desses direitos, como podemos ver no quadro abaixo:

Quadro 1 - A metodologia impura da corrente teórica tradicional dos direitos humanos

ESPAÇO	Contextos sociais, econômicos e culturais	Posições ocupadas nos processos de acesso aos bens	Os direitos humanos compreendidos em função dos vínculos entre o jurídico, o político, o econômico, o social e o cultural
PLURALIDADE	Reconhecimento das "diferenças" como recursos públicos que devem ser tidos em conta pelas instituições públicas e privadas	Disposições ativas dos agentes que se enfrentam às posições desigualmente ocupadas nos processos de acessos aos bens	Os direitos humanos compreendidos como normas que nos proporcionam meios concretos para atuar frente à desigualdade de posições ocupadas nos processos de acesso aos bens
NARRAÇÕES	Todo o impuro é susceptível de ser narrado sempre que estejam submetido à história que criam os seres humanos nas suas distintas e plurais formas de reagir diante dos entornos de relações nos quais vivem.	Todo o impuro é susceptível de ser transformado, já que depende da nossa vontade de luta por conseguir cada vez maiores cotas de dignidade	Os direitos humanos nos compreende como produtos culturais ocidentais que, pouco a pouco e impulsionados pelas lutas sociais, podem generalizar-se sem imposições coloniais ou imperialistas

FONTE: Flores (2009, p.84 e 85).

3.3.1 *Novos Direitos Humanos e a crítica às posições desiguais*

A partir da nova perspectiva de direitos humanos idealizada e criada por Flores (2009), os direitos humanos devem se posicionar de maneira prática em relação às posições desiguais que seres humanos e grupos ocupam tanto em nível local, quanto em nível global. Se colocados desta forma, os direitos humanos não seriam mais utilizados, como são hoje,

para perpetuar as desigualdades e os obstáculos que os modos de relações sociais baseados na acumulação do capital impõem. Como consequência desses obstáculos, Flores (2009), sugere uma construção de disposições críticas contra a atual estruturação do mundo, sendo elas:

- 1) Afirmar constantemente as estratégias de reprodução das relações de força hegemônicas - que colocam pessoas e grupos (tanto em nível local quanto em nível global) em posições desiguais em relação ao acesso aos bens materiais (que conformam os objetivos de qualquer campo social) - é algo que deve estar sempre presente nas análises teóricas. Com isso, evitaríamos que tais estratégias de reprodução/dominação se ocultassem sob mantos ideológicos - ou pretensamente científicos - que impedem a observação e a consequente crítica das ordens sociais;
- 2) Apresentar o fato de que tais estratégias de reprodução/dominação cumprem três funções que é preciso denunciar constantemente: (a) a perpetuação dessas mesmas estratégias de sorte a rechaçar a possibilidade de alternativas; (b) a geração de obrigações morais com relação à estrutura hegemônica de posições e disposições; e (c) a construção de sistemas de garantias jurídicas, políticas e econômicas de dita reprodução/dominação, que se apresentam como "cláusulas pétreas" que não admitem transformação;
- 3) Denunciar e visibilizar constantemente as manipulações simbólicas que essas estratégias promovem por meio dos processos educativos, culturais e midiáticos. O mecanismo básico reside em apresentar tais manipulações como fenômenos naturais que pouco ou nada têm a ver com as desiguais posições de força que ocupamos numa determinada estrutura social. Assim, são elas assimiladas como algo próprio por aqueles mesmos excluídos e explorados. (FLORES, 2009, p. 90).

Essas condições transformadoras de Flores (2009) têm com objetivo superar as abstrações que sustentam a teoria tradicional dos direitos humanos, além de propor reflexões que tornem possível impulsionar, sistematizar e complementar as práticas sociais a partir de um sentido crítico, subversivo e transformador. Assim, essa aposta teórica encontra seu respaldo nas ações sociais, direcionando sua atenção ao estado das lutas pela dignidade.

É importante a consciência de que falar em direitos humanos na contemporaneidade significa enfrentar desafios completamente opostos aos desafios que foram enfrentados pelos redatores da DUDH em 1948. Logo, os direitos humanos estão situados no núcleo de uma polêmica que pode ser percebida de a partir de duas visões, duas racionalidades e duas práticas.

Quadro 2 - O conflito entre as percepções dos direitos humanos

Visão abstrata --> Racionalidade Jurídico/Formal --> Práticas Universalistas
Visão localista --> Racionalidade Material/Cultural --> Práticas Particulares

Fonte: Flores (2009, p. 149)

A visão abstrata, de acordo com Flores (2009) é uma visão vazia de conteúdo e referências, pois não percebe as reais circunstâncias em que o ser humano está inserido e é

centrada em uma concepção ocidental de direito de do valor da identidade. A visão localista faz permanecer o próprio, e é fundamentada em uma ideia particular de cultura e do valor da diferença. E cada visão leva-nos a identificar um tipo de racionalidade e uma forma diferente de colocar essa racionalidade em prática.

A visão abstrata conduz a uma racionalidade jurídico/formal, em que é encarada pelo direito como algo neutro, que poderá garantir a "todos" e não a uns frente aos outros. A visão localista orienta a uma racionalidade pautada no material/cultural e pretende garantir a sobrevivência de alguns símbolos, de formas de conhecimentos e de valoração que contribuam para orientar a ação de determinados grupos para os fins ideais buscados por seus membros. Contudo, quando essas duas visões consideram-se uma superior à outra começa a surgir um conflito entre os direitos e os ideais perseguidos. Assim, Flores (2009), acredita ser necessário desenvolver uma visão complexa dos direitos humanos para que seja possível superar a falsa noção dos direitos com sendo universais e a aparente particularidade das culturas, que segundo ele são duas visões distorcidas e reducionistas da realidade. Mas uma terceira visão deverá assumir a complexidade que é tratar de direitos humanos e buscar superar as polêmicas existentes entre o universalismo dos direitos e as particularidades de cada cultura.

Quadro 3 - A terceira visão sugerida por Flores (2009)

Visão complexa --> Racionalidade de resistência --> Prática intercultural

Fonte: Flores (2009, p. 150)

Neste sentido, Flores (2009) afirma que o universalismo dos direitos e as particularidades das culturas, por não relacionarem suas propostas com os contextos reais, contribuem para uma ontologização e uma dogmatização dos seus pontos de vista. Para tanto, a visão complexa sugerida por Flores (2009) aposta em se situar na periferia, uma vez que só existe um centro e o que não está em consonância com ele é abandonado à marginalidade. Em contrapartida, existem muitas periferias e, segundo o autor, tudo é periferia se partirmos do pressuposto de que não há nada puro e tudo está relacionado.

Neste sentido, vislumbrar uma visão complexa dos direitos humanos é assumir a realidade e a presença de muitas vozes. E na visão complexa pautada por Flores (2009), todos tem a oportunidade de se expressar, denunciar, a exigir e a lutar, impedindo que os direitos sejam percebidos e conduzidos à uma aceitação cega de discursos especializados. Assim, adotar uma visão de mundo complexa consistiria em passar de uma concepção representativa

do mundo a uma concepção democrática em que prevaleçam a participação e as decisões coletivas.

Desta forma, Flores (2009) ensina que os direitos humanos não podem ser tratados unicamente como declarações textuais e também não podem ser tratados como produtos que admitem apenas uma interpretação de uma cultura determinada. Os direitos humanos são meios discursivos, expressivos e normativos que defendem que os seres humanos sejam reinseridos no circuito de manutenção da vida e contribuem para que haja mais espaço de luta e reivindicação. Por esse motivo, devem ser encarados como processos dinâmicos que permitem a abertura, a consolidação e a garantia de espaços de luta pela dignidade humana, não podendo ficar à mercê de uma cultura centralizadora que idealiza o universalismo desses direitos enquanto vários povos nem imaginam que eles existem, ou não compartilham desses direitos, como as mulheres indígenas. (FLORES, 2009).

4. O MOVIMENTO INDÍGENA NO EQUADOR

“Ama llulla, ama qhilla, ama suwa.” (PROVÉRPIO QUÉCHUA)

O Movimento indígena no Equador tornou-se institucionalmente organizado a partir da criação da Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), no ano de 1986. A CONAIE transformou-se no principal nome da proteção e da busca dos direitos indígenas no Equador e consolidou a sua luta em prol da organização dos povos, comunidades, nacionalidades, centros e associações indígenas do Equador.

Seus objetivos fundamentais durante a constituição dessa organização centravam-se em consolidar a luta pela terra e territórios indígenas para os povos indígenas equatorianos; lutar por uma educação própria, que fosse intercultural e bilíngue; lutar contra a opressão por parte das autoridades civis e eclesiásticas; lutar por uma identidade cultural de povos indígenas, contra o colonialismo e pela dignidade de povos e nacionalidades indígenas; e manter relações internacionais entre as nacionalidades indígenas dentro do continente *Abya-Yala*⁵, com intuito de viabilizar uma comunicação alternativa entre os povos indígena, e com outros setores comprometidos com a causa indígena. Fazem parte do CONAIE as seguintes etnias: Secoya, COFAN, Huaorani, Shuar, Achuar, Siona, Kichwas, Zapara, Andoa, Shiwiar, Epera, Awa, Chiachi e, Tsachila, totalizando 14 etnias (CONAIE, 2017).

Neste capítulo, far-se-á uma síntese da história do movimento indígena no Estado equatoriano, bem como uma linha cronológica a respeito de todas as mais importantes movimentações políticas dentro das fronteiras do Estado. Após a apresentação da cronologia, o enfoque será direcionado às mulheres indígenas e às suas lutas ao lado das comunidades indígenas no Equador.

Ressaltar-se-á a importância da mulher indígena na luta coletiva e para além disso luta como indivíduos que sofrem violência de gênero e são reprimidas dentro de suas comunidades quando tentam inserir a perspectiva de gênero ao debate institucional organizado. As demandas das mulheres indígenas serão pautadas na última seção do capítulo, que dará voz às perspectivas das mulheres indígenas no que tange à construção de um mundo aldeia que seja igualitário e que ao mesmo tempo não precise abrir mão de sua cultura para que a mulher indígena seja percebida.

⁵ Nome dado pelo povo Kuna, e usado por diversas etnias indígenas atualmente, como contraponto ao nome América. *Abya Yala* significa Terra Madura, Terra Viva ou Terra em Florescimento. Não é um sinônimo de América, é uma contraposição ao termo.

4.1 O histórico do movimento indígena no Equador

De acordo com Ospina (2000), a democracia equatoriana foi forjada a partir de uma sociedade que carregava em sua essência diversos tipos de exclusões estruturais, uma delas e talvez a de maior impacto na sociedade seria o preconceito contra os povos tradicionais que habitam as diversas regiões do Equador. As exclusões sociais de grupos étnicos, de povos com costumes e organizações tradicionais próprias remonta toda história de surgimento do Estado equatoriano.

Em decorrência das desigualdades ocorridas dentro dos territórios equatorianos, na década de 1990 houve uma série de manifestações indígenas convocada pelas grandes organizações indígenas. Essas manifestações resultaram-se de uma série de conflitos existentes entre governo e as organizações indígenas presentes no território equatoriano. As causas foram justificadas como sendo econômicas e sociais, contudo, os grupos étnicos reclamavam da distância existente entre os povos tradicionais e as instituições modernas que constituíam o Estado (OSPINA, 2000).

O levante indígena do Equador ocorreu em um momento crítico do país. O Equador estava inserido em um contexto de crise econômica que era fruto de sua dependência estrutural e de seu endividamento externo, que foi agravada pela adoção de políticas neoliberais que trouxeram graves consequências para a população como o aumento do desemprego, a queda na renda dos trabalhadores e o aumento significativo da pobreza (SOUSA, 2003).

O levante indígena denominado *Inti Raymi*, contou com o apoio de diversas organizações sociais, contudo, foi protagonizado e coordenado pela Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE). O intuito da CONAIE era convocar os grupos subalternos do país para denunciar as diversas situações de exploração e opressão vividas por esses grupos, além de lutar para que o Estado equatoriano adotasse medidas imediatas para o atendimento de suas reivindicações. (SOUSA, 2003).

As manifestações foram iniciadas no dia 28 de maio de 1990 quando, de forma pacífica, os indígenas ocuparam a Igreja de Santo Domingo. Aos poucos as ocupações aumentaram e foram se espalhando por outros territórios do Equador. As ocupações se espalharam para os órgãos públicos, interdição de estradas centrais, paralisação de transportes, ocupação de praças e ruas das capitais e principais cidades das províncias, ocupação de fazendas acompanhada da exigência de sua desapropriação e etc. Em suas

extensões, as manifestações eram identificadas por seu caráter pacifista, guiadas pela entonação de cantos e expressões tipicamente indígenas (SOUSA, 2003).

Para além das demandas pontuais que faziam parte das exigências indígenas durante o levante, as lideranças indígenas organizadas pelo CONAIE mantiveram-se preocupados em estabelecer uma continuidade entre o levante e a história de luta do movimento indígena. Para tanto, a CONAIE buscou relacionar o levante não apenas como uma histórica resistência indígena no Equador, mas também como uma resposta ao sistema de opressão e discriminação em que esses grupos subalternos estavam inseridos (SOUSA, 2003).

Os indígenas que participavam do levante percebiam o Estado equatoriano como catalisador e difusor das violências estruturais que sofriam. Suas políticas públicas eram, para os indígenas, de caráter fragmentário, estratificado e mantenedoras das desigualdades estruturais, sociais e culturais da sociedade nacional e, diante dessas críticas, os indígenas tinham como objetivo combinar demandas étnicas, específicas e históricas das populações indígenas com as reivindicações gerais que abarcavam as necessidades de toda a população pobre do país, sendo suas demandas classificadas como classistas, étnicas e cidadãs (SOUSA, 2003).

O levante indígena do Equador mobilizou não apenas a opinião pública nacional, mas também a internacional. Esta, por sua vez, se solidarizou fortemente à causa indígena equatoriana. No âmbito interno, a aproximação das eleições legislativas pressionavam o governo a assumir uma postura que desse abertura ao diálogo entre Estado e a CONAIE, que representava os interesses dos indígenas durante o processo do levante (SOUSA, 2003).

Por parte da Conaie, foi apresentado ao Estado e à sociedade equatoriana um documento intitulado *Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indígenas*. Esse documento continha as principais demandas das comunidades indígenas que foram sintetizadas em 16 pontos de reivindicações. Todos esses pontos foram levados ao Estado e era exigência das comunidades indígenas que o governo se comprometesse a garantir o cumprimento de cada um desses pontos. Alguns dias mais tarde, outro documento também foi apresentado pelo movimento, o *Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quíchua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza*. Esse projeto foi anexado ao primeiro e passou a fazer parte da pauta de negociação da CONAIE com o governo e serviu como base para a construção do Projeto Político da CONAIE, também serviu como meio norteador das ações da organização (SOUSA, 2003).

Em seu aspecto geral, as demandas apresentadas pela Conaie estavam distribuídas em 4 eixos: (a) de ordem agrária; (b) de ordem educacional/cultural; (c) que envolviam

investimentos estatais em infraestrutura; (d) de ordem jurídico-administrativa. No primeiro eixo, as exigências estavam relacionadas aos fatores como a legalização dos territórios indígenas situados na região da Amazônia equatoriana, à desapropriação e distribuição de terras às comunidades indígenas e ao perdão das dívidas camponesas com instituições financeiras públicas. (SOUSA, 2003).

O segundo ponto relacionava-se às questões culturais e educacionais desenvolvidas dentro do sistema de educação equatoriano. As demandas desse eixo consistiam na exigência de um sistema de educação bilíngue e intercultural, incluindo o aumento do financiamento público para a Direção Nacional de Educação Intercultural Bilíngue (Dineib) para aperfeiçoar os programas de controle e proteção dos sítios arqueológicos situados nos territórios equatorianos (SOUSA, 2003).

O terceiro eixo demandado pelos indígenas referia-se aos investimentos estatais na infraestrutura. Com isso, o objetivo era recuperar e construir estradas, ampliar os sistemas de abastecimento de água entre outras demandas. No quarto ponto, as demandas eram voltadas para a ordem jurídico-política do Estado equatoriano. Neste ponto, as reivindicações eram pautadas no objetivo de se reestruturar o Estado equatoriano com a adoção de um modelo estatal que fosse baseado no respeito à diversidade cultural e histórica que permeavam a ancestralidade do Equador, construindo assim um Estado que fosse constitucionalmente Plurinacional (SOUSA, 2003).

Segundo Bittencourt (2000), os movimentos indígenas no Equador, através do CONAIE, representam grandes mudanças na cultura políticas dos povos indígenas e de suas comunidades. Assuntos que antes eram tratados por órgãos governamentais e por atores não-indígenas passaram a ser assumidos por esses movimentos, colocando em pauta as reais demandas indígenas e dando voz a um povo que antes era representado apenas de forma burocrática (BITTENCOURT, 2000).

Essas organizações representam grandes mudanças na forma organizacional em que esses índios estavam inseridos. Ao contrário do que se pensava, esses índios inseridos em organizações não perderam o senso comunitário, não se desintegraram e permaneceram com a consciência étnica fortalecida. O surgimento dessas organizações contribuiu para afirmar o referencial étnico e manter a suas culturas, o que mais tarde tornaram-se a base para o fortalecimento de reivindicações (BITTENCOURT, 2000).

O levante indígena que tomou conta do Equador, na década de 1990, não foi um fato isolado na história indígena deste Estado. Desde o início dos anos 1970, o Equador abandonou as políticas indigenistas e parou de responder aos requerimentos dos povos

indígenas. Com o retorno da democracia no país, no ano de 1979, foram elaboradas e executadas diversas políticas públicas intermitentes direcionadas às comunidades indígenas e camponesas. Entretanto, não levou-se em consideração as demandas indígenas direcionadas ao Estado que pautavam as necessidades básicas de sobrevivência dessas comunidades (GARCIA, 2011).

Em busca de representar não apenas as comunidades indígenas, mas também as comunidades camponesas, o Projeto Político entregue pela CONAIE, em 1990, além de propor um Estado plurinacional, adentrou em um contexto de ausência de iniciativas do restante da sociedade civil. O movimento indígena tornou-se, então, uma voz perante ao governo que representava não apenas as necessidades dos povos indígenas, mas dos povos camponeses e dos pobres do Equador. Suas propostas do Plano Político eram propostas que traziam bem-estar não apenas para a comunidade indígena, mas para todos os grupos subalternos do Equador (GARCIA, 2011).

Após a entrega dos 16 pontos ao governo no ano de 1990, o segundo episódio mais importante que marcou o movimento indígena foi no ano de 1992, com a marcha organizada pela Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniæ), outra organização indígena que faz parte da CONAIE. Essa marcha foi feita para enfatizar as necessidades de legalização dos territórios indígenas no Estado. A reivindicação indígena era de que fossem reconhecidos como 3.959.578 hectares de terra como pertencendo aos povos indígenas do Equador. Essas terras compreendiam tanto terras amazônicas, quanto terras da costa equatoriana (GARCIA, 2011).

No ano de 1994, o movimento indígena organizou o segundo levante indígena nacional. O levante do ano de 1994 paralisou o Estado por 20 dias e ocorreu devido à contrariedade indígena ao projeto de lei agrária que incorporou ao mercado as terras das comunidades indígenas serranas que eram consideradas pelo governo como improdutivas. Como justificativa de tal reforma na lei agrária, o Estado equatoriano assinalou que as terras indígenas improdutivas freavam o desenvolvimento e a modernização do campo. Após os 20 dias de paralisação do país, o então presidente Durán Ballén aprovou a reforma que impedia a comercialização das terras indígenas comunitárias (GARCIA, 2011).

Em 1996, ano de eleições diretas no Equador, os indígenas decidem por meio do Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País candidatarem-se a cargos públicos para terem uma maior representação no cenário político equatoriano. O objetivo dos indígenas era tomar o poder local pela via democrática e eleitoral para, posteriormente, ascender ao poder central. Nessa investida, foram eleitos 75 funcionários públicos indígenas

pela primeira vez no Equador. Esse número só foi possível devido às decisões do Congresso Nacional, de 1979, que permitiam aos analfabetos votarem e ao reconhecimento, em 1994, dos movimentos políticos independentes como capacitados para participar das eleições políticas. Com a eleição dos 75 indígenas, os partidos mais tradicionais do Equador perderam o monopólio da representação política (GARCIA, 2011).

Após as eleições de 1996 e com o candidato Jaime Abdalá Bucaram Ortiz eleito, as organizações indígenas exerceram um papel de oposição a esse governo. Os constantes escândalos de corrupção levaram o movimento indígena novamente para a rua e as manifestações desencadeadas levaram à deposição do presidente, em 1997, 6 meses após ter sido eleito. O movimento indígena acusava Bucaram de ter criado o Ministério de Assuntos Étnicos e nomeado um indígena amazônico para ministro com o intuito de dividir o movimento indígena (GARCIA, 2011).

O ano de 1998 foi marcado pelos acontecimentos que desencadearam a nova Constituição do Estado do Equador. Na assembleia constituinte quatro indígenas representaram o movimento indígena do Equador, que cumpriram um papel de suma importância na aprovação do caráter plurinacional e pluriétnico do Estado equatoriano. Esse reconhecimento deu aos povos indígenas e afroequatorianos direitos coletivos, pluralismo jurídico e a demarcação de territórios indígenas (GARCIA, 2011).

As eleições parlamentares, no ano de 1998, elegeram seis deputados do Movimento Pachakutic, filiado ao CONAIE, incluindo Nina Pacari, uma doutora indígena que foi nomeada segunda vice-presidente do Congresso entre 1998-2000. Antes da posse do presidente eleito, Yamil Mahuad, o movimento indígena participou de intensas negociações e, como resultado destas, após eleito Mahuad criou o Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador (Condepe) com status de secretaria de Estado e subordinada à presidência e criou também a Direção de Saúde Indígena, órgão pertencente ao Ministério de Saúde Pública (GARCIA, 2011).

Ainda no ano de 1998, sob as orientações do deputado indígena Miguel Lluco, foi ratificada no Equador a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) Sobre os Povos Indígenas e Tribais. Com isso, foram complementadas as reformas constitucionais que se encerraram naquele ano. Os processos de negociação que se iniciaram com o governo, em 1992, a respeito dos desenvolvimento dos povos índios e negros do Equador ganharam mais força, em 1998, e como resultado das negociações foi concedido um empréstimo por parte do Banco Mundial (BM) e da Organização para a Alimentação e Agricultura da Organização das Nações Unidas (ONU). Nesse projeto dirigido por negros e

índios, foram investidos 50 milhões de dólares para a realização das seguintes questões (a) delimitação de territórios indígenas e negros; (b) fortalecimento das organizações indígenas e negras; (c) créditos para projetos produtivos; e (d) bolsas para a formação de estudantes universitários. Como exigência, a organização indígena participou dos projetos em todas as suas fases (GARCIA, 2011).

O ano de 1999 foi marcado por novos levantes nacionais. Durante o exercício do mandato do presidente Mahuad, em 1999, os indígenas realizaram outro levante, dessa vez posterior ao feriado bancário. Esse levante contestava o congelamento das contas bancárias decretado pelo poder Executivo, teve duração de 4 dias, contou com a mobilização de todo movimento indígena que se manifestou fechando as estradas das principais províncias do Estado. As negociações que sucederam o evento ficaram marcadas pela pluralidade de movimentos sociais envolvidos e demarca a primeira vez que o movimento indígena faz alianças com movimentos de outros setores (GARCIA, 2011).

Em 2000, ano de eleições no Equador, o movimento indígena participou de forma ativa das campanhas com candidatos próprios e com alianças com outros partidos. No fim do período eleitoral, o movimento indígena elegeu candidatos para 22% das prefeituras provinciais, 14% dos territórios, 12% dos conselhos provinciais, 9,5% de conselheiros eleitos e 61% das juntas paroquiais rurais (GARCIA, 2011).

O presidente eleito nas eleições de 2000 foi Gustavo Noboa. Seu governo foi marcado por um novo levante indígena nacional. O conflito deu-se início no ano de 2001, e as causas foram as medidas econômicas adotadas pelo governo, sendo as principais o aumento dos preços dos combustíveis e das tarifas dos transportes públicos. O mês do conflito foi um importante marco nas negociações entre os indígenas e o novo presidente do Equador (GARCIA, 2011).

Em relação aos indígenas, o governo de Noboa caracterizou-se pelas diversas decisões tomadas. No âmbito do Congresso Nacional, foi aprovada a criação, em seu interior, de uma Comissão de Assuntos Indígenas e Outras Etnias. Essa Comissão, desde seu início, vem sendo presidida pelos indígenas do movimento Pachakutik e vem obtendo importantes conquistas para as etnias do Equador, como a criação de um decreto executivo, no mês de maio do ano de 2002, em que foi instaurado a criação de um Fundo de Desenvolvimento dos Povos Indígenas (Fodepi) (GARCIA, 2011).

O ano de 2002 foi marcado pelo veto da Lei de Exercício dos Direitos Coletivos dos Povos Indígenas do Equador por parte do presidente Noboa. Essa lei estava sendo discutida entre a CONAIE e o governo desde a reforma constitucional, de 1998. O projeto de lei foi

amplamente discutido e elaborado pela CONAIE com a ajuda de acadêmicos e intelectuais envolvidos nas causas indígenas e exigia uma base social e política que respaldasse os direitos indígenas. No dia 08 de janeiro de 2002, o veto total à lei foi enviado ao Congresso Nacional pelo presidente Noboa e essa decisão fez com que o Congresso arquivasse definitivamente o projeto de lei.

No final do ano de 2002, o Executivo colocou em vigência o Regulamento de Consulta e Participação para a Realização de Atividades Hidrocarburíficas. Este instrumento jurídico permitiu que fosse reiniciada a exploração de atividades petrolíferas nos territórios indígenas. Essa decisão foi marcada pela omissão do poder judiciário. Esse episódio foi seguido pelas constantes investidas do novo presidente Lucio E. Gutiérrez Borbúa contra o movimento indígena (GARCIA, 2011).

O governo de Gutiérrez fez constantes ações de intimidação e rompeu com os movimentos sociais, as quais contribuíram para sua queda, no mês de abril de 2005. Contudo, após a queda de Gutiérrez, o movimento indígena passou por um período de divisão e enfraquecimento, fazendo com que as organizações regionais se dividissem e enfraquecessem a atuação da CONAIE no território equatoriano. O movimento indígena não participou ativamente na queda de Gutiérrez; foram as organizações de outros setores que mobilizaram a população equatoriana contra o governo (GARCIA, 2011).

O ano de 2006 foi marcado pela negociação e aprovação do Tratado de Livre Comércio com os Estados Unidos, juntamente com a Colômbia e o Peru. Os movimentos sociais voltaram às ruas contra as decisões imperativas do governo e o movimento indígena, a partir da CONAIE, retomou parte do protagonismo que havia perdido paralisando as principais vias de comunicação entre a Serra equatoriana e o resto do país como forma de protesto. Em resposta às investidas dos movimentos sociais, o governo declarou estado de emergência e reprimiu fortemente as mobilizações dos indígenas (GARCIA, 2011).

O ano de 2006 também foi marcado por mais um período eleitoral no Equador. Devido ao apoio populacional readquirido com as manifestações, no início de 2006, o movimento indígena recuperou seu protagonismo e optou por lançar uma candidatura para correr a presidência ao invés de apoiar os candidatos já existentes. O movimento indígena lançou então a candidatura de Luis Macas Ambuludi, candidato que representava o Movimento Pachakutik e mais 100 candidatos de etnia indígena que eram representantes dos movimentos indígenas (GARCIA, 2011).

Com a forte oposição do candidato Rafael Correa Delgado, Macas obteve apenas 2,12% dos votos válidos da população, sendo o sétimo colocado entre todos os candidatos à

presidência do Equador. Entre os 100 deputados que concorriam à cadeiras na câmara dos deputados, apenas 6 foram eleitos. Isso fez com que um nova fase de diminuição do protagonismo político chegasse para o movimento indígena, em que decaiu a margem de participação no governo e junto com ela o apoio popular (GARCIA, 2011).

Rafael Correa, entre todos os candidatos à presidência do Equador após os levantes indígenas, foi o presidenciável com a maior identificação pública por parte dos indígenas, devido à importância que tratava os aspectos simbólicos e culturais dos povos indígenas. As premissas políticas de Correa eram embasadas no interesse em criar um elo como passado equatoriano desvalorizado e ignorado. Em seus discursos públicos falava em *quichua*; em suas vestes haviam desenhos que remetiam à herança indígena; em seu gabinete, após a eleição, vários indígenas tomaram posse na condição de ministros ou ocupando outros cargos públicos. Nos períodos de campanha, diversos acordos foram firmados entre Correa e a CONAIE, como por exemplo o Acuerdo País y Pachakutik-CONAIE. Nesse acordo ficou estabelecido que os votantes indígenas votariam no candidato Correa (TRUJILLO, 2010).

Contudo, a emergência de outras organizações indígenas distantes da CONAIE fez com que esta se tornasse apenas em mais uma voz entre as todas as organizações e seu protagonismo passou político passou a ser dividido. Esse episódio contribuiu para a polarização do governo de Correa: de um lado estavam a CONAIE e os Pachakutik e, de outro lado, as outras organizações indígenas. Correa também foi acusado de importar-se com a opinião dos dirigentes indígenas apenas quando essas opiniões estivessem de acordo com a do governo e isso criou um rechaço por parte da CONAIE que começou uma frente de oposição (TRUJILLO, 2010).

No ano de 2008, a nova Constituição do Equador consagrou e desenvolveu diversos direitos coletivos que já constavam na Constituição de 1998. Como consequência da reforma constitucional, foi reconhecido o estatuto de nacionalidade dos povos indígenas e começaram a serem desenvolvidos os projetos de demarcações territoriais indígenas e afroequatorianas.

Em 2009, A CONAIE e o Movimiento Popular Democrático (MPD) lideraram um levante contra o governo de Rafael Correa, devido às decisões do governo que não estavam em consonância com os acordos feitos entre indígenas e Estado. O levante começou na Serra do Equador, mas seu impacto principal foi na Amazônia equatoriana, onde a palavra do Presidente Correa perdeu sua legitimidade. Os protestos e as manifestações que se seguiram causaram a morte de um professor da etnia Shuar e o fato terminou por desacreditar a imagem democrática de Rafael Correa (TRUJILLO, 2010).

Da mesma maneira que aconteceu na década de 1990, o governo de Correa estabeleceu uma mesa de negociação de alto nível presidida por ele mesmo. Essas negociações, posteriormente, foram desmembradas em mesas de negociação por temas que sinalizaram a primeira mudança na postura hostil do governo desde o início das manifestações. Contudo, essas mesas de negociação não chegaram ao fim devido à insatisfação dos dirigentes indígenas com os rumos que as negociações estavam tomando. Os indígenas afirmavam que as posições defendidas pelo governo de Correa desvalorizavam as propostas e os dirigentes indígenas (TRUJILLO, 2010).

O governo de Rafael Correa pautou-se na interculturalidade, cidadania e discriminação positiva. A interculturalidade foi pauta principal de seu governo. Para Correa, todo equatoriano deveria falar pelo menos um idioma indígena, da mesma forma que ele esforçou-se para aprender *quechua*. Correa também buscou incentivar o intercâmbio entre as culturas e reconheceu que os programas de discriminação positiva poderiam isolar ainda mais os indígenas do restante do país e a educação bilíngue, por exemplo, acabaria sendo uma medida voltada apenas para os pobres (TRUJILLO, 2010).

No ano de 2015, um novo levante foi organizado no Equador pela CONAIE. Os indígenas reclamavam os avanços das petroleiras e mineradoras em suas terras. Os indígenas se opuseram às práticas pois alegaram que causariam um grave impacto ambiental. Evo Morales, presidente da Bolívia, intercedeu por Correa e pediu aos indígenas que não deixassem os partidos de direita influenciarem nos bons julgamentos a respeito do Presidente Correa (PORTAFOLIO, 2015).

Apesar de alguns conflitos pontuais, durante seu mandato Correa manteve uma boa relação com as lideranças indígenas a ponto de torná-las quase dispensáveis no cenário em que ocupavam. As organizações indígenas perderam um pouco de sua força durante o mandato de Correa, mas quando o mandato já estava caminhando para o final e com a eleição de novas lideranças indígenas, o movimento indígena busca recobrar a força que adquiriu na década de 1990.

4.2 Mulheres indígenas no estado equatoriano

O movimento indígena no Equador vem ganhado força desde o final do século XX com as diversas reações contra o Estado e contra as políticas neoliberais que começaram a impedir que as etnias gozassem de plenos poderes nos territórios que ocupavam e tivessem acesso aos mesmos direitos que cidadão comuns têm em âmbito estatal. Os movimentos

indígenas adentraram profundamente na arena política equatoriana exigindo o reconhecimento e a valorização de sua identidade étnica, além de exigirem seus direitos econômicos, sociais e políticos.

Segundo Pequeño (2009), as mobilizações indígenas introduziram na agenda governamental temas relacionados às identidades e diversidades étnicas presentes no Equador, o que contribuiu para que a comunidade prestasse atenção à importância do debate étnico e de identidade no âmbito acadêmico, estatal e na própria sociedade civil. Reconhecer a existência do multiculturalismo dentro do Estado proporcionou reconhecer a importância de tratar temas que antes não eram reclamados e que, por esse motivo, passavam em branco perante as autoridades estatais.

Contudo, mesmo nesse novo cenário propício às discussões de etnicidade e diversidade e com apoio da sociedade civil nas causas indígenas, a discussão sobre gênero no contexto do mundo-aldeia foi inexistente. Mesmo entre os acadêmicos que realizaram diversos tipos de estudo a respeito dos indígenas e do movimento social indígena, não houve nenhuma pesquisa que pautasse as necessidades da mulher indígena, suas lutas e suas realidades foram um aspecto ausente de todos os trabalhos que envolviam de alguma forma o movimento indígena (PEQUEÑO, 2009).

Nas organizações equatorianas, as mulheres indígenas são reconhecidas por sua militância e por seu importante papel nos levantes iniciados na década de 1990. Antes dos levantes, as mulheres indígenas já atuavam nos espaços locais de suas comunidades nos anos que se seguiram ao levante, principalmente no que se refere aos períodos pós anos 2000: a representação das mulheres indígenas tem sido presença forte nos âmbitos regionais, nacionais e internacionais (TORRES, 2009).

Mesmo com sua desenvoltura política, no Estado equatoriano as mulheres indígenas continuam sendo vítimas de diversas desigualdades de gênero. Por exemplo, a mulher indígena equatoriana sofre com os altos índices de pobreza, discriminação política e marginalização econômica. Mesmo com seu protagonismo nos levantes dos anos 1990, as mulheres indígenas são discriminadas da política formal e censuradas por suas próprias organizações quando tentam constituir organizações indígenas voltadas para a discussão de gênero (PICQ, 2009).

As reformas políticas que ocorreram no Equador, entre os anos de 1997 e 2000, contribuíram para fomentar a participação da mulher na política, o que culminou para que o período pós-reforma fosse um marco na história das mulheres na política do Equador. Contudo, essa reforma, com o passar dos anos, não se demonstrou satisfatória, pois a política

de quotas para mulheres no congresso equatoriano não foi efetiva, uma vez que apenas dar quotas e não preparar as mulheres para a vida política fez com que a mulher se percebesse como indivíduo incapaz de fazer política (PICQ, 2009).

No movimento indígena - mesmo sendo protagonistas em várias das conquistas durante os períodos de levante, principalmente a conquista da educação bilíngue intercultural - as mulheres são menosprezadas na urna pelo seu gênero, falta de educação formal e idioma (PICQ, 2009). Além disso, a discriminação ocorre no seio de suas comunidades quando elas demonstram interesse em concorrer a cargos políticos. A família também não demonstra nenhum tipo de apoio quando as mulheres indígenas buscam atuar em algum cargo político e a justificativa que se dá é a de que um cargo público faria com que o trabalho doméstico exercido dentro de sua comunidade ficasse secundarizado (PICQ, 2009).

As mulheres indígenas são as guardiãs da cultura indígena. São as representantes da resistência e da continuidade de seu povo, uma vez que são consideradas, por natureza, as portadoras e transmissoras das histórias, dos saberes e dos conhecimentos indígenas (CANQUI MOLLO, 2009). Fundamentados nessa justificativa, os homens indígenas impedem a vida pública de suas mulheres, pois legitimam seu impedimento na crença de que um afastamento da mulher acarretaria na morte da cultura indígena.

Inseridas em um contexto majoritariamente rural, as mulheres indígenas do Equador vivem em sua maioria em áreas rurais e agrícolas e realizam o manejo da agricultura com base na produção de subsistência e para o consumo de mercado. Em comparação aos homens indígenas e às mulheres não-indígenas equatorianos, as mulheres indígenas equatorianas são mais excluídas dos benefícios para o desenvolvimento concedido pelas instâncias governamentais (RADCLIFFE, 2014).

As mulheres indígenas, no Equador, são as que mais possuem seus direitos violados e toda essa violação relaciona-se também ao seu gênero. Muitas vezes essas mulheres são forçadamente esterilizadas, não possuem serviços adequados de saúde, sua língua tradicional é desvalorizada e sofrem preconceito por parte da população não-índia. Contudo, a discriminação sobre essas mulheres não é feita em um contexto que exclui o mundo-aldeia; pelo contrário, homens indígenas são pautados em uma falsa ideia de que a tradição e a cultura tornam a mulher indígena um sujeito inferior ao homem indígena. Muitas vezes, dentro da tradição indígena, a discriminação encontra forças no pretexto aos usos e costumes, mas também na falsa idealização do "bom ecologista indígena", da "complementariedade" e de outras figuras criadas em sua grande maioria por homens, para justificar a subordinação das mulheres e as relações desiguais (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Dentro da tradição indígena, as relações de gênero são pautadas dadas as importâncias e incumbências de cada gênero dentro da cultura/tradição/etnia em que esse povo está inserido. Os padrões de comportamento são baseados no que é culturalmente adequado dentro daquela sociedade e cada sexo possui um direcionamento de ação que deve ser seguido para que a aldeia esteja em harmonia com os costumes pré-estabelecidos. Porém, ainda que esses comportamentos sejam parte da construção social do mundo indígena, essa sociedade não está livre da apropriação de comportamentos advindos das sociedades chamadas hegemônicas (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Mulheres indígenas estão inseridas em um contexto de discriminação que perpassa as fronteiras da própria aldeia. Elas se sentem inferiorizadas em todos os âmbitos da sociedade em que percorrem. Além do menosprezo que ocorre por parte dos pais, irmãos e parentes do sexo masculino, as mulheres indígenas se sentem diminuídas e sem importâncias por parte de outros atores que estão vinculados à sua vida cotidiana, como professores e professoras, comerciantes, médicos e até mesmo agentes promotores de desenvolvimento. Fora do mundo-aldeia, os grupos de discriminação podem aumentar ainda mais (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Entre as priores formas de discriminar as mulheres indígenas podemos citar: (a) pobreza; (b) saúde; (c) educação; (d) atividades econômica e emprego; (e) acesso aos recursos; e (f) participação política. Para Montalva e Velasco (2006), a pior discriminação sofrida pela mulher indígena é relacionada à pobreza. A desigualdade socioeconômica sofrida por essas mulheres relaciona-se as formas deficientes de distribuição de ativos, recursos e conhecimentos. A distribuição desses bens passa primeiro pelas mãos dos homens, o que desfavorece a mulher e aumenta sua situação de dependência em relação ao homem indígena. Contudo, essa pobreza não pode ser medida apenas nas fronteiras do mundo-aldeia, segundo Montalva e Velasco (2006), pois as mulheres indígenas também saem em desvantagem com relação outras mulheres, por exemplo, mulheres viúvas e mulheres abandonadas (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Outro ponto importante no que diz respeito às discriminações sofridas pelas mulheres indígenas é a saúde e, dentro desse eixo, a saúde reprodutiva. Existe uma resistência muito grande por parte das mulheres indígenas a darem entrada em postos de saúde pública devido à deficiência no atendimento a elas dispensado. Muitas vezes são sugeridos, à mulher indígena, devido às suas altas taxas de natalidade, métodos contraceptivos definitivos como a retirada das trompas, impossibilitando a fecundação do óvulo. No seio na comunidade indígena, esse

tipo de método não é visto como um mero contraceptivo, mas como uma forma de etnocídio (MONTALVA; VELASCO, 2006).

As mulheres indígenas estão sempre muito ligadas aos processos educacionais, uma vez que a elas é incumbida a função de repassar para as crianças a cultura, as tradições, as formas de comportamento e a língua de seus povos. A educação é percebida no mundo-aldeia como uma forma de ensinar às crianças a se relacionarem e a conviverem harmonicamente na sociedade em que estão inseridas. Entretanto, quando existem recursos disponíveis para serem empregados na educação, esses recursos são direcionados para os meninos, devido à ideia de que os meninos são considerados o futuro da aldeia (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Além disso, na maioria das comunidades indígenas do Equador as mulheres devem cumprir diversas tarefas desde muito pequenas como cuidar dos irmãos menores, ajudar na cozinha, cortar lenha para o fogão e etc. Seus pais acreditam que, para as meninas indígenas, basta que saibam ler e escrever, já que seus espaços devem ser limitados à vida doméstica e a partir dessa vida doméstica é que elas devem desenvolver suas qualidades (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Na tradição indígena as mulheres sempre ocuparam um papel ativo e reconhecido no que diz respeito o sustento econômico de suas aldeias e no trabalho comunitário. No entanto, a entrada da modernidade no mundo-aldeia fez com que a mulher indígena fosse perdendo seu espaço e se tornando mais dependente de seu companheiro. Ainda que a perda de espaço no controle cultural da economia de seu povo tenha sido reduzido tanto para a mulher, quanto para o homem indígena, o homem conseguiu adequar seus trabalhos aos novos modos de produção em que estava inserido. Como exemplo, pode-se citar a substituição da caça pela venda de animais por parte dos homens. Contudo, esses animais são criados pelas mulheres que dependem de seus maridos para vendê-los. Dessa forma, os homens continuam mantendo seu status de sujeito autônomo dentro da comunidade em que está inserido, enquanto as mulheres têm que se adequar às novas barreiras que a modernidade impõe (MONTALVA; VELASCO, 2006).

O trabalho artesanal das mulheres indígenas também sofreu com o processo da modernidade. Agora, existem mais dificuldades para conseguir as matérias-primas, no caso a produção de tecidos. Houve, ainda, uma diminuição na criação de animais devido à deterioração ambiental e, por esse motivo, as mulheres passaram a ter que comprar lã para produção de tecido, ao invés de criar ovelhas para a extração. A procura de empregos fora das aldeias representa outra barreira na inserção da mulher indígena ao mercado de trabalho. O gênero e a etnia são dois fatores que atrapalham a mulher indígena a conseguir empregos fora

da aldeia e, junto a esses fatores, são considerados também os baixos níveis de escolaridade e a dupla jornada enfrentada diariamente entre os trabalhos na aldeia e os trabalhos fora da aldeia (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Na cultura indígena, mesmo que a responsabilidade de repassar a tradição, a cultura, os princípios, os valores e a língua sejam da mulher, quando se trata de herança o direito recai apenas sobre o homem. Nas comunidades indígenas impera a patrilocalidade, que é a residência da família situada na terra do varão; a patrilinealidade, em que a herança é distribuída primeiro aos filhos e só o que resta vai para as filhas; e o direito masculino sobre as políticas públicas de distribuição de terra, o que impede que a mulher exerça direitos sobre o lugar onde vive (MONTALVA; VELASCO, 2006).

No que tange à participação política das mulheres, estas são barradas com justificativas que se baseiam na tradição como impedimento do exercício político. Existem muitas barreiras que impedem as mulheres de participarem ativamente da política nos âmbitos locais, municipais e internacionais. Contudo, quando optam por infringir a regra são chamadas de feministas, termo que é utilizado pejorativamente para designar mulheres que introjetaram a cultura hegemônica. Nos círculos externos de seus relacionamentos também são chamadas de aculturadas, como se tivessem deixado de lado a cultura para fazer valer seus direitos políticos (MONTALVA; VELASCO, 2006).

4.3 Gênero, feminismo, etnicidade e mulheres indígenas

Torres (2009) explica que nem sempre o tema gênero foi questionado no âmbito de participação política das mulheres indígenas. Suas organizações políticas sempre tratavam como pauta principal de suas agendas os assuntos cujo interesse partia da coletividade, principalmente coletividade masculina, deixando de lado questões importantes como violência de gênero, hierarquias de gênero, subordinações e participação política das mulheres. Contudo, nos processos de participação política e nos levantes que permaneceram na agenda do movimento indígena do Equador por um longo período de tempo, as mulheres indígenas tomaram consciência de seu protagonismo político e da importância de defender seus direitos perante a sociedade. Esse reconhecimento trouxe várias reflexões para as mulheres indígenas e implicaram diretamente em suas ações, em suas participações e na construção de projetos políticos que as incluíam nas pautas de seus movimentos políticos (TORRES, 2009).

O termo gênero foi introduzido nas reflexões femininas dos movimentos indígenas tardiamente. O contexto dessa palavra vem sendo constantemente conceituado de forma errônea e agressiva, colocando mulheres e homens em confronto direto e tornando o tema um assunto que deve ser discutido apenas por mulheres. Em razão dos equívocos causados pelo uso da palavra gênero, o tema passou a ser tratado dentro das estruturas apenas como mulher, segundo as lideranças organizacionais o uso do termo mulher não implica uma divisão, como é entendida a palavra gênero, mas um espaço para que as mulheres desenvolvam suas políticas nas estruturas das organizações (TORRES, 2009).

Para Torres (2009), no mundo-aldeia o gênero é constantemente associado ao feminismo e este não leva em conta a cultura, a tradição as experiências e as formas de socialização de mulheres não ocidentais. A variável gênero não é levada em consideração nos diversos estudos sobre povos indígenas que são feitos por estudiosos e as desigualdades de gênero presentes dentro dos grupos étnicos indígenas passaram a ganhar visibilidade recentemente e são disseminadas principalmente pelas próprias mulheres indígenas. De forma geral, essas mulheres acreditam que as atuais formas de machismo, patriarcado e violência intrafamiliar foram introduzidos a partir da colonização e a da invasão cultural.

Em busca de uma nova conceituação a respeito da palavra gênero, as mulheres indígenas buscam redefinir esse conceito a partir de suas visões, realidades e perspectivas, contextualizando-o a partir da realidade de suas culturas. Assim o gênero na perspectiva indígena é percebido não a partir desigualdade entre homens e mulheres, mas a partir da

complementariedade e equilíbrio que deve existir entre homens e mulheres. Desta maneira, o enfoque ao gênero é entendido pelas mulheres indígenas como a prática de uma relação respeitosa, equitativa, balanceada e equilibrada entre os homens e mulheres indígenas, buscando sempre o respeito, a harmonia e as oportunidades iguais (TORRES, 2009).

Para as mulheres indígenas o mundo deve ser entendido como uma relação de equilíbrio entre homens e mulheres e isso permite que juntos possam travar lutas contra a violência e as desigualdades dentro de suas comunidades e dentro de suas organizações, além de poderem juntos criar demandas de participação e inclusão frente aos homens de suas organizações. Essa visão de complementariedade na visão da mulher indígena não é uma visão excludente, mas uma ideia de maior inclusão e igualdade das mulheres nas decisões comunitárias (TORRES, 2009).

A violência sofrida pelas mulheres indígenas ultrapassa o nível privado, refletindo também no nível institucional. A CONAIE, organização indígena de maior visibilidade no Equador, ganhou legitimidade e poder político quando durante os levantes que se iniciaram, na década de 1990, institucionalizou-se e legalizou o partido Pachakutik, em 1996. O movimento indígena conquistou espaço e ganhou poder de barganha dentro do Estado equatoriano a partir de sua bem desenvolvida estratégia de mobilização popular. Essa estratégia partiu principalmente das mulheres, devido ao seu alto nível de estratégia de mobilização e capacidade de organização. Contudo, após a estabilidade da organização ter sido adquirida, as mulheres não estavam entre os quadros de direção política. O que aconteceu foi exatamente o inverso, mulheres passaram a ser reprimidas quando manifestavam algum ideal de participação política ativa (PICQ, 2009).

No ano de 1996, após diversas negativas por parte da CONAIE de integrar mulheres ao quadro de direção política, cinco mulheres decidiram enfrentar a cultura machista da organização e criar o Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE). Nina Pacara, Tereza Simbaña, Blanca Chancoso, Vicenta Chuma e Rosa Bacanela criaram a CONMIE com o intuito de colocar na agenda da organização as pautas voltadas para as questões de gênero dentro do movimento indígena e também de proteger os direitos individuais das mulheres dentro do grupo étnico (PICQ, 2009).

Imediatamente, todas as organizações indígenas se colocaram contra a criação da CONMIE, considerando-a uma ameaça à coesão e à força do movimento indígena. Foram feitas inúmeras ameaças, intimidação e acusações de traição às cinco mulheres que fundaram a CONMIE e, além disso, os dirigentes da CONAIE propuseram às mulheres que abandonassem a CONMIE - uma posição política estratégica dentro da organização da

CONAIE. Assim, Nina Pacari e Blanca Chancoso passaram a integrar cargos importantes com enfoque étnico dentro da CONAIE, secundarizando assim as questões de gênero (PICQ, 2009).

A CONMIE ainda existe no Equador. No entanto, a saída de suas principais expoentes fez com que a organização não atingisse a relevância necessária exercendo hoje um papel à margem dos movimentos sociais, étnicos e de gênero. Após uma década, a CONAIE criou um departamento especializado em assuntos de gênero, porém esse departamento é limitado às questões pautadas primeiramente pela CONAIE, não possuindo grande poder e autonomia para traçar as próprias pautas (PICQ, 2009).

No que tange à vida das mulheres indígenas do Equador, têm-se que em sua maioria elas ocupam as regiões rurais e agrícolas, em que as formas de plantio e criação mesclam o cultivo para própria subsistência e o cultivo para o mercado. É importante ressaltar que, devido à sua posição de subordinação na hierarquia da tradição e da cultura indígena, a mulheres indígenas vivem concentradas em assentamentos e em terras de má qualidade. Como consequência, de acordo com uma pesquisa realizada no norte do Equador, foram detectados diversos problemas nutricionais nessas mulheres, uma vez que não possuíam irrigação, animais e capacidade para produzir alimentos nutritivos e orgânicos (RADCLIFFE, 2014).

Gallardo e Nopo (2009) explicam que na América Latina nas condições de trabalho femininas ficam evidentes as desvantagens e subvalorização em relação ao trabalho dos homens. Em média, os salários masculinos chegam a ser 17% superiores em relação aos salários femininos. Contudo, ao adicionar a esses dados a variável étnico-racial, essa diferença pode chegar a até 28%. Essa diferença se deve à baixa escolaridade, faltas de oportunidades e racismo sofrido pelas mulheres indígenas (GALLARDO; NOPO apud RADCLIFFE, 2014).

Além da luta contra as desigualdades sociais, a luta pela não-violência de gênero é outra pauta de suma importância na agenda das mulheres indígenas do Equador. Contudo, uma das denúncias mais recorrentes é a da negação, por parte das organizações indígenas, da ocorrência de conflitos que envolvem agressões entre mulheres e homens nas comunidades indígenas. Por vezes a violência de gênero é negada nessas comunidades e os agressores permanecem impunes, ainda que haja aparato legislativo que proteja o direito dessas mulheres (LANG, 2014).

Para a mulher indígena, ainda é um desafio muito grande falar a respeito da violência de gênero em suas organizações. O movimento indígena por muitas vezes ignora o direito das

mulheres e busca silenciá-las quando estas apontam, em suas comunidades, as agressões sofridas. O silenciamento levou as mulheres indígenas a secundarizar essa luta por falta de apoio, uma vez que, é considerado que não existe esse tipo de problema nas comunidades (LANG, 2014).

Lang (2014) afirma que o discurso do movimento indígena negava a existência de violência de gênero dentro das aldeias e comunidades indígenas como uma reação ao discurso hegemônico, racista e classista que afirma que a violência contra as mulheres é uma problema que está concentrado nos atrasados, nos pobres e nos indígenas. No contexto em que os movimentos indígenas estão lutando pelo reconhecimento de sua cidadania, precisar defender-se de acusações de misoginia seria, segundo eles, torná-los ainda mais estereotipados no discurso hegemônico (LANG, 2014).

Entretanto, é importante ressaltar que a negação da violência contribui para a sua perpetuação e, no contexto da mulher indígena, a violência de gênero é somada ainda à violência institucional, à violência social, à violência patrimonial, à violência étnica, à violência racial e muitas outras violência que o contexto subalterno em que estão inseridas pode trazer. Assim, ignorar a violência de gênero para não se enquadrar nos preceitos racistas do sistema hegemônico contribui para o aumento da violência contra mulher e para a perpetuação dessa prática por parte do agressor.

No que tange aos programas de desenvolvimento fornecidos pelo governo, as mulheres indígenas consideram o desenvolvimento como um desenvolvimento de exclusão. Isso porque os programas desenvolvidos pelo Estado não as considera gestora dos recursos naturais, o que as deixa de fora dos recursos destinados aos projetos de desenvolvimento para as comunidades. Assim, segundo Radcliffe (2014), os poucos projetos de desenvolvimento destinados às mulheres são de curto prazo, com poucos recursos e que fazem uma leitura errada a respeito das necessidades das mulheres indígenas e de suas perspectivas.

Radcliffe (2014) explica que os projetos de desenvolvimento destinados às mulheres indígenas criam diversos tipos de conflitos entre mulheres e homens indígenas e com as mulheres e os trabalhadores do projeto. O problema com os homens indígenas surge devido ao fato de que eles acreditam que os recursos pra eles diminuem a partir do momento em que passam a ser destinados também às mulheres. Já com os trabalhadores, o conflito é recorrente devido a não familiarização das mulheres indígenas com o idioma do país e a crença, por parte dos trabalhadores, de que as mulheres representam um passado que deve ser deixado para trás, não fazendo parte das práticas de desenvolvimento que eles trazem com seus

serviços, uma atitude que ajuda a perpetuar as relações hierárquicas que atravessam as práticas desenvolvimentistas.

Radcliffe (2014) afirma, ainda, que além das discriminações étnicas e de gênero, a barreira do idioma faz com que os projetos de desenvolvimento não cheguem até as mulheres. Poucas mulheres indígenas no Equador dominam o idioma castelhano e os projetos liberados pelo Estado não contam com pessoas que falam o idioma indígena nem com tradutores que possam contribuir para repassar as capacitações necessárias. Dentro da crítica aos valores dos investimentos direcionados, existe a constante crítica do "micro", em que as mulheres reclamam que qualquer tipo de política direcionada às mulheres indígenas são políticas "micro", como microcréditos e microprojetos, diferentemente do que acontece com os projetos direcionados aos homens indígenas.

4.4 Demandas das mulheres indígenas do Equador

As mulheres indígenas do Equador buscam uma imagem que as associe às suas culturas e tradições, mas que ao mesmo tempo não as perceba como vítimas nem as vitimize por estarem inseridas em um contexto rural, com prejuízos educacionais e dentro de uma cultura ancestral que é percebida pela modernidade como algo obsoleto e sem espaço nas sociedades atuais. É preciso que o Estado trabalhe para sanar as enormes rupturas deixadas desde o processo de colonização entre os povos tradicionais e a população ocidental. Para tanto, é necessário que seja construída uma agenda focada nas necessidades dessas mulheres que querem ser percebidas como cidadãs membras do Estado em que estão inseridas.

As movimentações das mulheres indígenas se iniciam pela necessidade de serem tratadas como sujeitas autônomas e não como mero produto da marginalização de seu gênero conjugado à marginalização de sua etnia. Segundo Radcliffe (2014), o governo equatoriano trata as mulheres indígenas como beneficiárias marginais das políticas públicas direcionadas aos povos tradicionais que habitam o Equador. Além disso, os direitos que essas mulheres requerem não perpassam apenas pelo campo do desenvolvimento de sua agricultura e de seu artesanato, mas também por diversas esferas de necessidades presentes nas comunidades indígenas do Equador.

Em muitas de suas demandas, as mulheres indígenas se orientam pelo direito de serem tratadas de forma igual aos homens, possuindo direitos à propriedade, aos créditos, bem como ter políticas públicas de criação de emprego direcionadas à elas e, quando empregadas, requerem remunerações iguais para o mesmo tipo de trabalho. Em suas reivindicações, as

mulheres indígenas ressaltam as constantes diferenças entre os discursos do governo e as realidades materiais, apontando sempre deficiências nas políticas públicas com foco em gênero quando se trata das questões étnicas (RADCLIFFE, 2014).

A mulher indígena do Equador é considerada uma guardiã indispensável à manutenção da cultura e das tradições indígenas. Dentro das comunidades indígenas, o principal papel da mulher é manter a união familiar e da comunidade. Neste sentido, a mulher assume um papel que lhe confere a responsabilidade de manter intactas a ordem familiar e perpetuar as tradições, a identidade, a educação, a língua e principalmente a cultura. Assim, a percepção que se tem da mulher indígena é que ela é protetora e reprodutora da cultura e que em suas comunidades são consideradas mais índias do que os homens; devem trabalhar na perpetuação de sua cultura, repassando práticas cotidianas como vestimenta, idioma, trabalho e alimentação (PICQ, 2009).

Entretanto, mesmo sendo consideradas mais índias do que os homens, as mulheres indígenas sofrem diretamente com os problemas de invisibilidade social, econômica, cultural e política. Essa invisibilidade é causada pelo silenciamento que se formou em meio às denúncias de desigualdade de gênero, racismo, identidade étnica, agressões sofridas e diversos outros fatores a que as mulheres indígenas estão expostas por serem mulheres-indígenas-pobres-campesinas.

Sendo assim, as demandas das mulheres indígenas têm início nas políticas públicas de gênero e etnia, uma vez que tais políticas têm como objetivo reduzir as desigualdades principalmente no que tange sociedades que são fragmentadas socialmente. Essa noção de políticas públicas atribui aos estados a responsabilidade de determinar mecanismos que possibilitem a identificação adequada das necessidades e o tratamento para supri-las (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Contudo, é necessário levar-se em consideração tanto o enfoque de gênero, quanto o enfoque étnico e multicultural necessários para a construção de políticas públicas que estejam à altura das necessidades das mulheres indígenas. É certo que desde os levantes, nos anos 1990, o enfoque étnico está mais presente na agenda equatoriana. Contudo, esse enfoque, juntamente com o de gênero, ganhou mais relevância não a partir do governo, mas de organizações não governamentais que defendem os direitos indígenas e os direitos da mulher. Esse rompimento com a política tradicional foi amplamente apoiado e impulsionado por marcos jurídicos internacionais voltados para o povo indígena (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Apesar do apoio e da mobilização gerados em torno desses assuntos, a inclusão das variáveis étnicas e de gênero foi e tem sido um processo lento e complexo no que diz respeito às normas institucionais do Estado equatoriano. O Estado justifica lentidão para integrar essas variáveis pela dificuldade de incorporar as mudanças culturais necessárias, de ampliar a visão dos usuários, funcionários e autoridades e a falta de interesse por parte destes em superar as desigualdades de gênero e etnia (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Ademais, essas políticas são criticadas pelas mulheres indígenas por não serem planejadas com um enfoque direto em suas necessidades de caráter imediato. Uma das reclamações é que as políticas públicas desenvolvidas não apontam uma modificação na importância dos papéis de gênero e nem têm como pressuposto básico a mudança na divisão sexual do trabalho. Além dos interesses básicos, existe uma demanda para a modificação dos interesses estratégicos, que têm como objetivos modificar as relações de poder, papéis e capacidades entre homens e mulheres indígenas (MONTALVA; VELASCO, 2006).

No que está relacionado aos direitos e participação, as mulheres indígenas demandam que sejam reconhecidos todos os seus direitos, o cumprimento das orientações e dos instrumentos internacionais, fortalecimento das organizações femininas e apoio à promoção da liderança de mulheres garantindo sua participação nas organizações mistas de seus povos e também em cargos públicos de âmbitos locais e nacionais (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Como forma de atingir esse objetivo, Montalva e Velasco (2006) propõem que o Estado produza conhecimento a respeito de suas próprias normas internas, bem como das normas internacionais. Além de introduzir as mulheres indígenas às instâncias de monitoramento e acompanhamento dos acordos, é necessário, ainda, que as mulheres indígenas tenham acesso a cadeiras de direção e à participações em cursos que contribuam para o fortalecimento das lideranças entre as mulheres (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Como forma de conscientização da população respeito dos direitos da mulher indígena, é necessária a divulgação de seus direitos de forma que chegue ao conhecimento de toda a população. Também é imprescindível a realização de encontros mistos que tenham como foco a discussão dos direitos humanos e dos direitos da mulher indígena para que possam ser criados sistemas de defesa para essas mulheres com o apoio do Estado e da população. Para tanto, importa criar sistemas capacitação que contribuam no fortalecimento e no conhecimento dos marcos jurídicos regulatórios por parte não só das mulheres indígenas, mas também da população (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Na área do fomento econômico e de trabalho, as necessidades das mulheres indígenas são pautadas nas ofertas de trabalho em que sejam justamente remuneradas e que concorram

em nível de igualdade com os homens indígenas e mulheres não indígenas. Para as mulheres que vivem da produção de artesanato, agricultura e pecuária, é necessária a criação de políticas públicas voltadas para iniciativas econômicas e produtivas das mulheres, incluindo o acesso ao crédito nas mesmas condições que os homens indígenas. É fundamental também o reconhecimento das contribuições das mulheres indígenas à economia local e nacional (MONTALVA; VELASCO, 2006).

No contexto econômico e de trabalho é imprescindível que as mulheres indígenas sejam capacitadas em termos de seguridade social e direitos laborais, bem como sejam beneficiadas com facilidades de concessão de créditos e melhoras do acesso aos serviços financeiros. A capacitação laboral também se torna fundamental para que as mulheres consigam exercer suas funções dentro da sociedade e, para aquelas que trabalham de forma autônoma, a capacitação contribuiria para fortalecer suas capacidades de produção e de comercialização (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Em termos de saúde, as mulheres indígenas carecem de políticas públicas focadas na saúde reprodutiva plena que tenham como enfoque não apenas a mulher, mas o casal. Contudo, deve-se ter consciência que as políticas públicas voltadas para a mulher indígena precisam dar enfoque à saúde intercultural com profissionais treinados para as necessidades indígenas e com a atenção voltada às questões da tradição e da cultura indígena. Além disso, é necessário que existam profissionais voltados para a nutrição infantil e materna, uma vez que é comum, em algumas comunidades indígenas do Equador, mãe e filhos sofrerem de desnutrição devido à escassez de alimentos nas aldeias (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Para atender às necessidades de saúde das mulheres indígenas é necessário que se criem postos de saúde intercultural que vinculem os conhecimentos tradicionais de saúde juntamente com os conhecimentos da medicina ocidental. Também é essencial que sejam implementados programas de educação sexual nas comunidades indígenas e que permitam diminuir o índice de alcoolismo e a erradicação da violência no interior das famílias indígenas (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Na instância do meio ambiente, as mulheres indígenas almejam uma maior orientação para a população do país a respeito da necessidade de proteção do meio ambiente e da biodiversidade. Outra demanda que é feita em torno das questões ambientais é sobre a necessidade da criação de patentes e direitos intelectuais a respeito do conhecimento das mulheres indígenas sobre sementes e plantas medicinais. As demandas também perpassam pela necessidade do plantio e cultivo de sementes tradicionais e não transgênicas: as mulheres indígenas posicionam-se totalmente contra o plantio de sementes transgênicas e exigem que

sua forma de plantio seja reconhecida pelo Estado, bem como seus conhecimentos tradicionais sobre agricultura e alimentação (MONTALVA; VELASCO, 2006).

As áreas da educação e da cultura são consideradas pelas mulheres indígenas como sendo as principais demandas para que, a partir delas, mulheres indígenas consigam alcançar outras demandas. Primeiramente, é necessário que se crie um programa de alfabetização de meninas e mulheres, pois nas aldeias indígenas a educação é uma prioridade para os meninos e homens, tendo a mulher seu direito secundarizado. Em segundo lugar, exige-se uma educação que tenha como prioridade direcionar oportunidades iguais tanto para homens quanto para mulheres. Em terceiro lugar, as mulheres indígenas demandam que haja uma promoção dos idiomas indígenas em todos os níveis da educação, para que a tradição e a cultura indígena não se percam. Em quarto lugar, a demanda é voltada para a capacitação profissional e técnica da mulher indígena para que esta possa ser incluída no mercado de trabalho e possa concorrer em condições de igualdade com outras mulheres e com os homens indígenas (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Para que as demandas da educação sejam atendidas, é proposta a criação de um Currículo de Educação Intercultural Bilíngue (EIB) que seja validado e reconhecido em todo território equatoriano. Para as indígenas também é importante que seja criada uma Academia de Línguas Indígenas como forma de valorização dos idiomas indígenas e reconhecimento da importância da cultura indígena na construção e na cultura do Estado. Também é necessário criar programas de nivelção de estudo com foco em gênero, uma vez que, os homens indígenas são prioridade nos estudos em detrimento da mulher (MONTALVA; VELASCO, 2006).

Dentro das relações apresentadas a partir das demandas criadas pelas mulheres indígenas, é importante perceber que todas as reivindicações são pautadas nos direitos do coletivo/comunidade. As mulheres indígenas, apesar de exigirem condições mais equitativas em relação aos direitos dos homens, pensam em conquistas de direitos de forma coletiva. Além do mais, é considerado importante para as demandas femininas o desenvolvimento da comunidade indígena como um todo sem que haja exclusão dos homens. Os direitos requeridos pelas mulheres indígenas são pautados mais no direito ao acesso aos recursos por parte da população indígenas do que diretamente relacionados apenas aos direitos da mulher.

Em nome da tradição e da cultura, percebe-se que a mulher indígena busca formas equânimes para viver e sobreviver no mundo aldeia. Contudo, esses direitos estão sempre relacionados e em consonância com a cultura e a tradição de seus povos. Os discursos machistas enfrentados pelas mulheres indígenas por vezes buscam apoiar-se na tradição e na

cultura indígena com o embasamento de que a mulher é inferior ao homem no que se relaciona aos direitos dentro do mundo-aldeia. Há, entretanto, um entendimento que, como guardiã da cultura indígena, a mulher indígena pode sim cumprir as mesmas funções de importância no mundo-aldeia.

As demandas das mulheres indígenas apresentadas aqui estão situadas no ano de 2006. Isso ocorre porque, devido ao excesso de machismo presente entre os homens indígenas das organizações e movimentos sociais do Equador, por algum tempo as mulheres vêm sofrendo silenciamento e suas participações nas organizações foram reduzidas ao nível da luta coletiva (entre homens e mulheres). É importante ressaltar que o tema da reprodução da colonialidade do gênero no âmbito das organizações indígenas do Equador será objeto de estudo de uma futura tese e por isso não será aprofundada aqui.

5. SOBRE SER E SE SENTIR REPRESENTADA

"Yo creo firmemente que el respeto a la diversidad es un pilar fundamental en la erradicación del racismo, la xenofobia y la intolerância." (MENCHÚ, [19--])

Neste capítulo utilizar-se-á da Análise de Discurso Crítica como o método de análise dos discursos selecionados para a orientação da pesquisa. Importa justificar que os discursos selecionados consistem em tratados de direitos humanos da mulher que representam o direito das mulheres no âmbito internacional e que, ao mesmo tempo, contribuem para convergir os posicionamentos da ONU Mulheres frente à comunidade internacional.

Os tratados aqui analisados fazem parte dos documentos de referência da ONU Mulheres. O primeiro documento a ser analisado será a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as mulheres, mais conhecida como CEDAW. Esta convenção é conhecida por ser a lei de direitos das mulheres e é considerada o aparato burocrático principal dos programas da ONU Mulheres.

O segundo documento a ser analisado será a Declaração e a Plataforma de Ação de Pequim, que foi um documento adotado pelos governos na Conferência Mundial sobre a Mulher, de 1995. Neste documento várias obrigações ficam impostas aos Estados signatários para ampliar os direitos das mulheres. Além da Declaração e a Plataforma de Ação em Pequim, serão analisados também a revisão global de cinco anos da já citada convenção, a revisão de 10 anos e a revisão de 15 anos.

A Resolução 1325 do Conselho de segurança sobre Mulheres, Paz e Segurança e suas Resoluções adicionais 1820 (2008), 1888 (2009), 1889 (2009) e 1969 (2010) não serão analisadas. A justificativa para não analisar os documentos previamente citados ancora-se no fato de que esses documentos estão direcionados às mulheres que estão inseridas em contextos de guerra e conflitos armados. Neste sentido, como as mulheres indígenas do Equador não fazem parte de uma região que está sob risco de guerra ou de qualquer outro conflito armado em sentido *stricto sensu*, não precisam acionar essas resoluções para requererem seus direitos.

5.1 A Análise de Discurso Crítica

Fairclough (2005) considera a ADC uma perspectiva teórica sobre a língua e, de forma mais geral, sobre a semiose tornando o caminho para quem utilize da ADC um acesso amplo sobre as possíveis reflexões a respeito do processo social. Neste sentido, a autora considera que o discursos deve ser entendido como um momento das práticas sociais, uma vez que a vida social é percebida pela ADC como uma rede interconectada de práticas sociais de diversos tipos: econômicas, políticas, culturais e sociais, entre outras. Podemos entender as práticas sociais como formas relativamente permanentes de agir na sociedade e essas práticas podem ser determinadas pela posição que se ocupa dentre de uma rede de práticas estruturadas. Mas também é possível entender a práticas sociais como um domínio de ação social e interação que reproduz estruturas, podendo até transformá-las. Todas as práticas são práticas de produção, são arenas em que a vida social é produzida.

Para tanto, as práticas sociais incluem os seguintes elementos:

- (a) atividade produtiva;
 - (b) Meios de produção;
 - (c) Relações sociais;
 - (d) Identidades sociais;
 - (e) Valores culturais;
 - (f) Consciência ;
 - (g) Semiose;
- (FAIRCLOUGH, 2005, p. 329).

Segundo Harvey (1996) esses elementos se relacionam de forma dialética. Isso quer dizer que, embora sejam elementos diferentes, não estão totalmente separados e distintos entre si. Por esse motivo, Fairclough (2005) define a ADC como uma análise das relações dialéticas entre semioses e outros elementos das práticas sociais. Por isso, a principal preocupação da ADC está relacionada às mudanças radicais na vida social contemporânea, no papel que a semiose tem dentro dos processos de mudança e nas relações entre a semiose os outros elementos sociais dentro da rede de práticas.

Contudo, o papel da semiose dentro das práticas sociais precisa ser estabelecido por meio de análise. O papel de análise da semiose não se fará de igual importância em todas as práticas sociais determinadas e a importância que ela ocupa em determinada prática pode variar de acordo com o tempo. Destaca-se que na representação e auto-representação de práticas sociais a semiose constitui os discursos, que são as várias representações da vida social (FAIRCLOUGH, 2005).

A ADC é uma ciência social crítica que foi criada com o intuito de mostrar problemas enfrentados pelas pessoas em razão das formas particulares de vida social e tem como objetivo fornecer recursos que possibilitem uma solução a esses problemas. Segue uma estrutura analítica que está representada abaixo:

1. Dar ênfase a um problema social que tenha um aspecto semiótico;
2. Identificar obstáculos para que esse problema seja resolvido, pela análise:
 - a) Da rede de práticas no qual está inserido;
 - b) Das relações de semiose com outros elementos dentro das práticas particulares em questão;
 - c) Do discurso (a semiose em si):
 - i. Estrutura analítica: a ordem de discurso;
 - ii. Análise interacional;
 - iii. Análise interdiscursiva;
 - iv. Análise linguística e semiótica;
3. Considerar se a ordem social (a rede de práticas) em algum sentido é um problema ou não;
4. Identificar maneiras possíveis para superar os obstáculos;
5. Refletir criticamente sobre a análise (1-4). (FAIRCLOUGH, 2005).

Fairclough (2005) afirma que para obter sucesso nas análises feitas a partir da ADC é importante focar na combinação de elementos relacionais (2) com os elementos dialéticos (4). Neste sentido, o autor indica que é necessária a combinação de elementos que possuem apreciação negativa no diagnóstico do problema, com elementos que possuem apreciação positiva.

Para realizar a ADC nesta pesquisa será necessário, primeiramente, situar a/o leitor/a no contexto em que ONU Mulheres foi criada e como está inserida na proteção das mulheres. Como principal organismo internacional de representação das mulheres, é imprescindível a apresentação da ONU Mulheres para entender como os tratados internacionais analisados posteriormente se enquadram dentro de seus documentos de referência e de que forma a representatividade da mulher é exercida dentro dessa organização. Salienta-se aqui que o foco da pesquisa situa-se na análise dos discursos que são referência documental para ONU Mulheres e não a análise desta organização internacional como um todo.

5.2 ONU Mulheres⁶

Criada no ano de 2010, a ONU Mulheres é uma agência das Nações Unidas que tem como objetivo unir, fortalecer e ampliar os esforços mundiais em defesa dos direitos humanos das mulheres e meninas. As premissas da ONU Mulheres baseiam-se no ideal de que mulheres e meninas de todo o mundo tenham uma vida livre de discriminação, violência e pobreza. Além disso, a ONU Mulheres parte do pressuposto de que para alcançar o desenvolvimento primeiro deve-se alcançar a igualdade de gênero

A criação da ONU Mulheres deu-se não apenas por iniciativa dos Estados-membros, mas surgiu também por parte das ativistas dos direitos das mulheres. Foi reconhecido, a partir das suas lutas, que para tornar a igualdade de gênero uma questão central e de relevância no cenário internacional era importante a criação de uma organização de alcance mundial, além de uma experiência consolidada e de recursos que contribuíssem para a propagação dos ideais defendidos.

A ONU Mulheres surgiu da fusão de quatro organizações da ONU que possuíam um sólido histórico de pesquisa, programas e ativismo em quase todos os países. Fizeram parte dessa fusão a Divisão da ONU pelo Avanço das Mulheres, o Instituto Internacional de Pesquisa e Treinamento pelo Avanço das Mulheres, o Escritório da Assessora Especial para Questões de Gênero e o Avanço das Mulheres e o Fundo de desenvolvimento das Nações Unidas para as Mulheres.

Desta forma, a ONU Mulheres defende a participação equitativa das mulheres em todos os aspectos da vida, mas tem como enfoque: (1) Aumentar a liderança e a participação das mulheres; (2) Eliminar a violência contra mulheres e meninas; (3) Engajar as mulheres em todos os aspectos dos processos de paz e segurança; (4) Aprimorar o empoderamento econômico das mulheres; (5) Colocar a igualdade de gênero no centro do planejamento e dos orçamentos de desenvolvimento nacional.

Neste trabalho a importância da ONU Mulheres é reconhecida não apenas como um mecanismo de defesa dos direitos das mulheres frente a demais organizações internacionais e Estados-membros da ONU, mas como uma forma de promover os direitos e o empoderamento das mulheres em cada lugar do mundo que necessita da sua efetividade. Contudo, considera-se aqui importante que sejam feitas críticas sobre o contexto em que são formulados os aparatos normativos da ONU Mulheres e até que ponto esses realmente

⁶ Esta seção é baseada nas informações fornecidas no site da ONU Mulheres.

representam todas as mulheres. A crítica que é feita aqui parte da suposição de que é possível que os direitos humanos sejam representativos para todas as mulheres, mas para que isso aconteça importa antes encontrar em quais pontos esses direitos estão deixando de ser representativos para serem excludentes e, algumas vezes, descontextualizados das realidades periféricas. Para tanto, dar-se-á início à ADC dos tratados e convenções propostos na introdução deste capítulo, sendo a Convenção Sobre a Eliminação de todas as Formas de Violência contra a Mulher (CEDAW) a primeira a ser analisada.

5.3 Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW)

A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher constitui um aparato burocrático internacional aprovado, no ano de 1979, pela Assembleia Geral das Nações Unidas. É reconhecida internacionalmente como declaração internacional de direitos das mulheres, tendo entrado em vigor no dia 03 de setembro de 1981 e é, atualmente, ratificada por mais de 188 Estados-membros das Nações Unidas. (ONU MULHERES, 2017).

A CEDAW é reconhecida, ainda nos dias de hoje, como o primeiro tratado internacional que abrange de forma mais ampla os direitos humanos da mulher. Como objetivos visados a partir de sua elaboração, a CEDAW busca promover os direitos humanos da mulher para promoção da igualdade de gênero, além de reprimir quaisquer discriminações contra a mulher nos Estados-parte deste tratado (PIMENTEL, 2006).

A adoção da CEDAW deu-se através de diversos esforços internacionais que tinham como objetivos a proteção e a promoção dos direitos das mulheres do mundo inteiro. Esse tratado é resultado de diversas iniciativas tomadas dentro da Comissão de Status da Mulher (CSM) da ONU. Tal órgão foi constituído dentro do sistema das Nações Unidas, em 1946, objetivando criar um aparato de análises, além de criar recomendações de formulações de políticas direcionadas aos vários países signatários de diversas pequenas Convenções que já sinalizavam os direitos das mulheres. Neste sentido, o objetivo da CSM era o aprimoramento do *status* da mulher nos Estados-membros da ONU (PIMENTEL, 2006).

Iniciando a análise de discurso da CEDAW, o problema social com aspecto semiótico identificado é a falta de percepção por parte da CEDAW a respeito dos diferentes tipos de mulheres e das diferentes necessidades que essas mulheres carregam. Considerando que os direitos humanos da mulher foram produzidos em um contexto ocidental e com base nas

vivências e experiências de mulheres ocidentais, conseqüentemente na hora da produção dos discursos leva-se em consideração a vivência e o lugar em que a maioria das mulheres, produtoras dos discursos, estão inseridas. Esta posição de centro ocupada por quem detém o poder de construção desse discurso pode contribuir para a marginalização de outras necessidades que não são percebidas ou não fazem parte do contexto de uma nação desenvolvida.

Os obstáculos para a resolução desse problema advêm de uma falta de inserção de mulheres ativistas periféricas nessas práticas que seguem uma lógica hegemônica em que a participação na construção desse tipo de discurso por diversas vezes é limitada a uma realidade acadêmica, não fazendo parte da realidade da maioria das mulheres ativistas periféricas. No caso das mulheres indígenas, por exemplo, conseguir uma formação na educação básica já é um obstáculo muito grande e sua inserção na luta política se dá através de uma prática diária e não por meios acadêmicos.

Esse problema se torna um problema semiótico, uma vez que é por meio dos recursos textuais que esses direitos são inseridos nas práticas do mundo moderno. Contudo, o mundo moderno é pautado por uma lógica capitalista, hegemônica e ocidentalizada que busca inserir em um contexto periférico as necessidades de países ocidentais sem levar em consideração que as lutas, por partirem de realidades tão diferentes, ganham conotações diferentes dentro de cada prática social em que se está inserida.

Entende-se neste trabalho que mulheres são diferentes (em termos de raça, classe, gênero, etnia, cor e etc.) e, por esse motivo, nem sempre suas necessidades são as mesmas. Uma mulher situada em um contexto de pobreza na África não apresenta as mesmas demandas que uma mulher em situação de pobreza na Holanda dispõe. Por muitas vezes as reivindicações das mulheres que vivem na periferia do sistema internacional estão pautadas na sobrevivência e ainda nos dias de hoje as mulheres periféricas, em sua maioria, lutam para não serem assassinadas por seus parceiros, enquanto suas iguais ocidentais partem de uma realidade em que a proteção é mais efetiva e, por isso, podem ir para as ruas lutar por salários iguais.

Neste sentido, a relação da semiose com as outras práticas sociais acontece quando a ideologia de igualdade cria uma falsa noção de sobreposição no que se relaciona às realidades culturais, econômicas e políticas das mulheres. Conseqüentemente, nos textos dos discursos a palavra igualdade aparece 34 vezes, reforçando a ideia de que igualdade ocorre antes de qualquer direito que possa ser conquistado pelas mulheres. Contudo, essa presunção não leva em consideração que a percepção de igualdade das mulheres indígenas em relação à

percepção de igualdade das mulheres ocidentais pode ser entendida de forma completamente diferente. Mais do que diferentes percepções de igualdades, mulheres indígenas podem estar buscando tipos de igualdade, em 2017, que já foram alcançadas pelas mulheres ocidentais na década de 1990, por exemplo.

A CEDAW tem como objetivo, para além da promoção da igualdade, a eliminação da discriminação contra a mulher. A palavra discriminação é tratada no âmbito da CEDAW apenas como existente entre homens e mulheres, ignorando o fato de que mulheres periféricas sofrem todos os dias com o racismo de outras mulheres. Ignora-se também as constantes denúncias por parte das mulheres indígenas em relação às discriminações sofridas por elas pelo fato não apenas de serem mulheres, mas de serem mulheres indígenas/não-brancas. Ademais, essas discriminações se tornam mais evidentes quando essas mulheres precisam trabalhar, estudar e ter acesso à saúde pública.

É importante que se entenda que a discriminação que existe para com as mulheres indígenas não parte apenas de suas relações desiguais de gênero com os homens indígenas, mas de sua relação com o meio social mais amplo em que estão inseridas. A herança colonial deixada pelos intensos processos de colonização nas Américas criou um ideal de ser, de raça e de saber que situa a cultura e a mulher indígena à margem da mulher branca tanto equatoriana, quanto ocidental. Essa marginalização e discriminação sofridas marginalizaram não apenas a condição de mulher, mas a condição de mulher indígena.

No décimo parágrafo do preâmbulo da CEDAW encontra-se o seguinte trecho:

Salientando que a eliminação do apartheid, de todas as formas de racismo, discriminação racial, **colonialismo**, **neocolonialismo**, agressão, ocupação estrangeira e dominação e interferência nos assuntos internos dos Estados é essencial para o pleno exercício dos direitos do homem e da mulher. (CEDAW, 1979, p. 1, grifo Nosso).

Nesse trecho da Convenção fica explícito que para os homens e as mulheres exerçam seus direitos de forma plena é preciso combater, entre muitas coisas, o colonialismo e o neocolonialismo. Contudo, a Convenção ignora que a ausência do colonialismo não pressupõe a ausência da colonialidade. Como nos explica Aníbal Quijano (2002) ainda que o período de colonização esteja situado no passado nas nações do Sul global, a colonialidade é uma herança que nos dias de hoje ainda está presente nas relações de poder existentes nessas sociedades e não apenas nas relações presentes nas sociedades colonizadas, mas também nas relações entre colonizadores e ex-colonizados.

Ignorar essa crítica é ignorar que as relações de poder do sistema capitalista global ainda são afetados pelas classificações sociais "básicas" e "universais" em torno da ideia de raça. A ideia de raça, como sugere Quijano (2002), continua sendo o mais eficaz instrumento de dominação social, material e intersubjetiva existente. Desconsiderá-la significa desconsiderar que a colonialidade ainda é um elemento da colonização presente nas sociedades colonizadas e denota o não reconhecimento de que as discriminações raciais sofridas pelas mulheres indígenas hoje são fruto da criação da ideia de raça como maneira de dominar os povos oprimidos.

No artigo 1º da Parte I da Convenção, outro trecho que chama atenção é o seguinte:

Para os fins da presente Convenção, a expressão "discriminação contra a mulher" significará toda a distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo e que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, independentemente de seu estado civil, com base na igualdade do homem e da mulher, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural, civil ou qualquer outro campo. (CEDAW, art. 1º, p. 2).

O artigo em questão não leva em consideração que as discriminações sofridas por mulheres podem, além de baseadas em construções de gênero, serem uma intersecção entre raça, classe e etnia. Neste sentido, como propõe Segato (2010) o entendimento da discriminação contra a mulher parte de um pressuposto eurocêntrico em que as hierarquias de gênero e as dominações patriarcais acontecem de forma universal, sem grandes diferenças entre uma região e outra. Assim, junto com o gênero, raça e etnia devem ser percebidos como variáveis que influenciam nos processos de dominação e hierarquias que inferiorizam a mulher indígena. Pois discriminações contra mulheres podem ser escalonadas quando as variáveis raça e etnia se fazem presente.

No que se refere às demandas das mulheres em relação à vida política, a CEDAW estabelece que:

Os Estados-Partes tomarão todas as medidas apropriadas para eliminar a discriminação contra a mulher na vida política e pública do país e, em particular, garantirão, em igualdade de condições com os homens o direito a:

- a) votar, em todas as eleições e referenda públicos e ser elegível para todos os órgãos cujos membros sejam objeto de eleições públicas;
- b) participar na formulação de políticas governamentais e na execução destas e ocupar cargos públicos e exercer todas as funções públicas em todos os planos governamentais;
- c) participar em organizações e associações não governamentais e que se ocupem da vida pública e política do país. (CEDAW, art. 7º, p. 4).

Assim, a CEDAW garante às mulheres o direito de votarem e serem votadas, de ter vida política ativa e de participarem ativamente em organizações políticas governamentais e não governamentais. Neste sentido, o pensamento hegemônico falocêntrico dentro das comunidades indígenas no Equador impede que as mulheres tenham suas próprias organizações internacionais voltadas para suas demandas. Isso dentro das aldeias é entendido como uma afronta aos costumes e uma ocidentalização das demandas indígenas.

O artigo 10º da Convenção apresenta os seguintes direitos:

Os Estados-Partes adotarão todas as medidas apropriadas para eliminar a discriminação contra a mulher, a fim de assegurar-lhe a igualdade de direitos com o homem na esfera da educação e em particular para assegurar, em condições de igualdade entre homens e mulheres:

a) As mesmas condições de orientação em matéria de carreiras e capacitação profissional, acesso aos estudos e obtenção de diplomas nas instituições de ensino de todas as categorias, tanto em zonas rurais como urbanas; essa igualdade deverá ser assegurada na educação pré-escolar, geral, técnica e profissional, incluída a educação técnica superior, assim como todos os tipos de capacitação profissional

[...]

c) A eliminação de todo conceito estereotipado dos papéis masculino e feminino em todos os níveis e em todas as formas de ensino mediante o estímulo à educação mista e a outros tipos de educação que contribuam para alcançar este objetivo e, em particular, mediante a modificação dos livros e programas escolares e adaptação dos métodos de ensino;

[...]

(e) As mesmas oportunidades de acesso aos programas de educação supletiva, incluídos os programas de alfabetização funcional e de adultos, com vistas a reduzir, com a maior brevidade possível, a diferença de conhecimentos existentes entre homem e a mulher;

(f) A redução da taxa de abandono feminino nos estudos e a organização de programas para aquelas jovens e mulheres que tenham deixado os estudos prematuramente. (CEDAW, art. 10º, p. 4 e 5).

Em consonância com as demandas das mulheres indígenas, a Convenção busca a igualdade de direitos de educação entre homens e mulheres. Contudo, dentro da problemática de sua universalização, não contempla as demandas das mulheres indígenas no sentido de não ponderar sobre as diversas culturas e as diversas línguas utilizadas por essas culturas. Um grande impedimento para que mulheres indígenas frequentem a escola no Equador é a barreira do idioma, pois por viverem nas zonas rurais, as mulheres indígenas só aprendem os idiomas de suas comunidades e isso se torna um problema quando decidem frequentar a escola.

Além do mais, nas aldeias indígenas equatorianas a prioridade para o estudo é dada sempre para o homem. A mulher, apesar de guardiã da cultura e da tradição é deixada em segundo plano no que se refere à educação formal. As vagas destinadas aos indígenas nas

universidades equatorianas são, por escolha dos homens indígenas, destinadas prioritariamente para homens indígenas.

Em parte das demonstrações que se seguiram foram analisados partes da CEDAW em que se apontam falhas na ordem dos discursos, gerando problematizações no momento de sua interpretação no que tange as mulheres indígenas do Equador e também as mulheres periféricas, de forma geral. A seguir será apresentado um quadro que demonstra a escolha de palavras e orações que complementam a análise desse discursos.

Tabela 1 - Abordagem discursiva sobre a representação da mulher periférica na CEDAW

Igualdade	Discriminação Contra a Mulher	Colonialismo	Dominação Colonial	Igualdade entre Homens e Mulheres	Direitos Humanos	Dignidade Humana
35	25	1	2	21	3	3

Fonte: Elaboração da autora com base nos dados obtidos na CEDAW

Para compreender a tabela acima, é preciso entender que nesse trabalho compreendem-se os direitos humanos como algo que universal e presumido em termos de igualdade e abrangência de esferas a que os DH propõem proteger. No contexto dos direitos humanos das mulheres os direitos humanos ditos universais são examinados da mesma maneira, isto é, como sendo direitos capazes de abranger as necessidades das mulheres a partir de qualquer região a que essas mulheres estejam inseridas e independentemente de suas culturas, tradições, religiões, etnias e raça. Neste sentido, a pouca repetição do termo direitos humanos leva a crer que seu significado possa ser interpretado a partir de termos como igualdade.

Assim, exercer um pensamento crítico a respeito da abrangência universal da CEDAW requer, além de criticar a universalidade dos direitos humanos, entender a necessidade das mulheres periféricas relacionadas a esses direitos. A CEDAW é, sem dúvida, o documento internacional de maior importância e relevância no que tange os direitos humanos da mulher. Contudo, em sua leitura, muitas vezes é possível identificar que no ano de sua aprovação, 1979, a Convenção demonstra pouca (e em muitos parágrafos nenhuma) intimidade com as necessidades das mulheres inseridas na periferia do sistema internacional. Isso se comprova

quando comparamos a CEDAW do ano de 1979 com as últimas demandas indígenas do ano de 2006 e percebemos que existe um atraso de 27 anos entre as recomendações contidas na CEDAW e as demandas do movimento indígena no Equador.

Neste sentido, o que é analisado mais profundamente é: com base em quais demandas a CEDAW foi elaborada, uma vez que, ainda no ano de 2006, mulheres indígenas do Equador faziam demandas tão parecidas com os direitos concedidos pela CEDAW? É impossível não pensar que, no ano de 1979, essas mulheres indígenas, que ainda não estavam organizadas em um movimento social, possuíam reivindicações muito mais profundas do que os direitos concedidos universalmente às mulheres pela CEDAW.

Sugerir eliminar o colonialismo, a discriminação racial e o racismo logo em seu preâmbulo não quer dizer que a CEDAW tenha feito o mesmo em seu texto. Construir uma Convenção internacional que seja capaz de universalizar os direitos da mulher requer entender que a construção desses direitos deve ser feita com base na existência de discriminações de gênero, mas também nas discriminações de raça, etnia e cultura. Segato (2016) nos diz que a colonização foi o fio condutor para a minimização de todos os aspectos da vida das mulheres indígenas e das mulheres periféricas como um todo. A mudança do patriarcado de baixa intensidade para um patriarcado de alta intensidade é uma realidade enfrentada por todas as mulheres indígenas ainda nos dias de hoje.

Tratar a discriminação do homem contra a mulher como faz a CEDAW é reforçar um comportamento ocidentalizado que é baseado na crença de que mulheres são exploradas, discriminadas e sofrem vários tipos de violência apenas de homens. Mulheres periféricas são vítimas de discriminação todos os dias não apenas por parte de homens, mas também por parte de mulheres brancas, ocidentais e liberais que estão em seus Estados desenvolvidos lutando por direitos a salários iguais, enquanto suas irmãs do Sul Global ainda lutam pelo direito de moradia, creche e de se manterem vivas.

A agressão física ainda é uma realidade latente nas tribos indígenas equatorianas e o Estado e as organizações internacionais não interferem nesses aspectos por medo de intromissão na cultura indígena. Contudo, quando o assunto é o capitalismo, o liberalismo e o acúmulo desenfreado de bens, o Estado adentra nas terras indígenas e retiram todos os recursos de que dispõem essas comunidades em prol de um desenvolvimento que nunca chega ao mundo-aldeia.

A frente colonial invadiu o mundo-aldeia e a colonialidade do poder continua sendo uma realidade vivida todos os dias na periferia. A alteridade reconhecida com a colonização permanece enraizada em várias instâncias institucionais internacionais. Neste sentido, o

feminismo branco, ocidental e liberal se inseriu nos organismos internacionais com intuito de perpetuar a prática do capitalismo e da dominação e permanece exercendo a dominação sobre as mulheres periféricas.

Nenhum direito à terra, nenhum direito à educação bilíngue, nenhum direito à preservação do meio ambiente foram citados como preocupação ou como sendo um direito efetivo das mulheres. E, desta forma, a CEDAW não pode ser universal se não considera que esses direitos humanos também fazem parte das necessidades das mulheres indígenas do Equador.

Dando prosseguimento às análises de discurso será apresentada na próxima seção a análise da Declaração e Plataforma de Ação de Pequim (DPAP) e suas derivadas. Primeiramente, será feita uma apresentação sobre a DPP e, posteriormente, seguir-se-á analisando o texto com base na ADC. Nesta análise apresentar-se-á a situação que comprova o silenciamento das mulheres indígenas no que se relaciona à construção da DPP.

5.4 Declaração e Plataforma de Ação de Pequim 95

A IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, que ocorreu em Pequim no ano de 1995, deu origem à Declaração e Plataforma de Ação de Pequim. A Conferência visava discutir igualdade, desenvolvimento e paz para as mulheres. O encontro, além de propor novas medidas para alcançar a igualdade de gênero, reuniu as resoluções propostas nas Conferências anteriores e criou, assim, a Declaração e Plataforma de Ação de Pequim. Tal documento tinha o propósito de superar os obstáculos enfrentados por meninas e mulheres e alcançar a igualdade entre os gêneros (DPAP, 1995).

Podem-se identificar no documento 12 áreas temáticas prioritárias para guiar a ação dos Estados sobre os quais as prioridades para o desenvolvimento de políticas públicas são realizadas. As áreas temáticas prioritárias eram respectivamente: 1) crescente proporção de mulheres em situação de pobreza; 2) desigualdade no acesso à educação e à capacitação; 3) desigualdade no acesso aos serviços de saúde; 4) violência contra a mulher; 5) efeitos dos conflitos armados sobre a mulher; 6) desigualdade quanto à participação nas estruturas econômicas, nas atividades produtivas e no acesso a recursos; 7) desigualdade em relação à participação no poder político e nas instâncias decisórias; 8) insuficiência de mecanismos institucionais para a promoção do avanço da mulher; 9) tratamento estereotipado dos temas relativos à mulher nos meios de comunicação e desigualdade de acesso a esses meios; 10) desigualdade de participação nas decisões sobre o manejo dos recursos naturais e proteção do

meio ambiente; necessidade de proteção e promoção voltadas especificamente para os direitos da menina; 12) deficiências na promoção e proteção dos direitos da mulher (DPAP, 1995).

A partir das temáticas apresentadas, o documento traz um aparato de recomendações que são compostos por uma lista de ações para serem alcançados. Essas medidas auxiliam os Estados-Partes, as organizações internacionais e a sociedade civil a promover a igualdade e o empoderamento de gênero. Essa declaração é considerada o documento mais completo, em termos de direitos humanos das mulheres produzidos pela ONU, uma vez que traz três inovações que foram essenciais para a promoção dos direitos humanos das mulheres: o conceito de gênero, a noção de empoderamento e o enfoque na transversalidade (DPAP, 1995).

Neste sentido, a elaboração do conceito de gênero permitiu passar de uma análise de situação da mulher baseada no aspecto biológico para a uma compreensão das relações entre homens e mulheres como produtos de padrões determinados social e culturalmente e, portanto, passíveis de modificação. O empoderamento da mulher, que é um dos objetivos centrais da Plataforma de ação, pode ser definido como a importância de que a mulher adquira o controle acerca de seu desenvolvimento, sendo o governo e a sociedade responsáveis por criar as condições para que esse desenvolvimento seja possível e apoiar as mulheres nesse processo. A transversalidade tem como objetivo assegurar que a perspectiva de gênero passe efetivamente a integrar as políticas públicas em todas as esferas de atuação governamental (DPAP, 1995).

Na leitura do texto o problema social com aspecto semiótico encontrado foi a não representação física das mulheres indígenas nas discussões a respeito da construção do documento que teoricamente seria desenvolvido para a representação de todas as mulheres do mundo. No 3º e 4º parágrafos do Preâmbulo da DPAP encontram-se as seguintes mensagens:

3. Determinados a fazer avançar os objetivos de igualdade, desenvolvimento e paz para todas as mulheres, em todos os lugares e no interesse de toda a humanidade,
4. Reconhecendo os anseios de todas as mulheres de todas as partes do mundo, considerando a diversidade das mulheres e de seus papéis e condições de vida, prestando homenagens às mulheres que abriram novos caminhos e inspirados pela esperança que está depositada na juventude mundial. (DPAP, 1995, p. 5).

Nas delegações presentes para a construção do documento que, posteriormente, seria chamado Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, não constavam representações indígenas. As delegações eram compostas por mulheres diplomatas, acadêmicas e militantes feministas que tinham como objetivo criar um documento

que fosse universal e abrangesse todas as mulheres, embora contasse com a participação de poucas mulheres indígenas. O 5º parágrafo do Preâmbulo sinaliza a seguinte situação:

5. Constatamos que a situação da mulher progrediu em alguns importantes aspectos na última década mas que esse progresso tem sido irregular, pois persistem desigualdades entre homens e mulheres e continuam a existir grandes obstáculos, com sérias consequências para o bem-estar de todos, [...].(DPAP, 1995, p. 5)

É necessário problematizar esse parágrafo no sentido de que a constatação que ele faz pode gerar uma série de transtornos pra quem o interpreta. Ele afirma um progresso na situação da mulher em todas as partes do mundo. Entretanto, neste mesmo ano as mulheres indígenas do Equador estavam lutando ao lado dos homens indígenas para manter uma série de direitos que lhes estavam sendo cerceados. Ainda que na afirmação posterior a Declaração sinalize que esse progresso tenha sido irregular, é possível perceber, na contextualização histórica feita no capítulo 3, que as mulheres indígenas do Equador não estavam progredindo nos direitos aos quais requeriam, mas sendo cerceadas deles.

Neste sentido é importante ressaltar que, na década de 90, vários países latino-americanos se depararam com os povos indígenas como sendo o principal elemento de práticas, discursos, propostas e mobilizações sociais que demandavam diversos direitos. Por exemplo, no Equador, na década de 90, o movimento indígena demandava uma reforma política do Estado para declarar seu caráter plurinacional. Em 1994, na Bolívia, é criada a frente sindical dos camponeses de Chapare, que faziam oposição à agenda internacional americana que pretendia criminalizar o cultivo das folhas de coca. Ainda em 1994, ressurgiu no México o movimento zapatista, que se colocava contra o acordo de livre comércio entre México, Estados Unidos e queria chamar a atenção para a marginalização dos indígenas locais, entre eles os descendentes dos Maias (QUIJANO, 2006).

Os movimentos indígenas na América Latina possuem diversos indicadores de participação na política de seus Estados. Entre os países latinos, os que mais se sobressaem com seus movimentos indígenas são Equador e Bolívia, que atuam em múltiplas estratégias e agendas levando-as ao poder político local. O movimento indígena do Equador destaca-se, por exemplo, por ter sido um dos primeiros a afirmar que uma libertação da colonialidade do poder não equivaleria à destruição ou eliminação de outras identidades que foram produzidas a partir da sua colonização, mas para erradicar a diferença nas relações sociais de poder (QUIJANO, 2006).

No ano de 1995, antes do início da IV Conferência Mundial da Mulher em Pequim, as mulheres indígenas se reuniram no que foi intitulado o Primeiro Encontro Continental de Mulheres Indígenas de Abya Yala. O Encontro aconteceu em Quito, Equador, e foi convocado pela CONAIE. Seu propósito era sintetizar em um documento as aspirações das mulheres indígenas para um mundo mais igualitário, sintetizadas em um documento chamado Declaração do Sol (SANCHEZ, 2006).

Após a elaboração do documento, as mulheres indígenas seguiram para Pequim em um pequeno grupo formado por mulheres do continente asiático, africano e americano. Essas mulheres participaram da Conferência articulando-se na delegação intitulada La Carpa Indígena, que era liderada por indígenas famosas como Tarcila Rivera, Rigoberta Menchú, Nancy Elisabeth Henríquez, Sofria Robles e Victoria Tauli (SANCHEZ, 2006).

Durante a Conferência, as relações entre mulheres brancas e mulheres indígenas foram marcadas pelas constantes tentativas das mulheres brancas de silenciar as mulheres indígenas. Conseqüentemente, as reivindicações das mulheres indígenas durante o período em que ocorreu a Conferência foram tratadas como demandas de qualquer outro movimento que reclama direitos específicos. E, após a Conferência, Rigoberta Menchú em uma entrevista concedida demonstrou sua insatisfação com a pouca voz que suas companheiras indígenas tiveram. Nesta mesma entrevista, Menchú citou o caráter racista com que a delegações trataram as mulheres indígenas e sugeriu que não existia dentro da Conferência uma representação verdadeira das mulheres indígenas, uma vez que suas reivindicações não eram atendidas (SANCHEZ, 2006).

No ano de 1997, as mulheres indígenas se juntaram no que foi denominado Segundo Encontro Continental de Mulheres Indígenas que ocorreu na Cidade do México. Esse encontro se deu para que pudesse ser avaliada a participação das mulheres indígenas na IV Conferência que ocorreu em Pequim. Nesse Encontro as mulheres indígenas concluíram que houve falta de assistência das mulheres brancas para com elas, pois suas propostas não foram levadas em consideração na construção da Declaração e Plataforma de Ação (SANCHEZ, 2006).

Deste encontro surgiu a declaração denominada México-Tenochtitlan, em que as mulheres indígenas denunciavam as políticas neoliberais e os projetos das empresas transnacionais que atentavam contra a dignidade dos povos indígenas. Após seus constantes silenciamentos na IV Conferência, as mulheres indígenas resolveram distanciarem-se das mulheres brancas e mestiças pois não se sentiam representadas pelas políticas sugeridas por

um povo que era considerado ocidentalizado e não reconhecedor das necessidades indígenas (SANCHEZ, 2006).

Com o propósito de entender e, posteriormente, analisar a Declaração e Plano de Ação de Pequim, demonstrar-se-á abaixo uma tabela que evidencia a repetição de palavras e delimita as palavras de maior ocorrência no âmbito da DPAP.

Tabela 2 - Abordagem discursiva sobre a representação das mulheres periféricas na DPAP:

Igualdade	Dignidade Humana	Direitos Humanos	Direitos Humanos Universais
217	3	217	4
Colonialismo	Dominação Colonial	Colonização	Mulheres Indígenas
0	2	1	17

Fonte: Tabela desenvolvida pela autora com base nas informações presentes na DPAP

O termo mulheres indígenas foi citado 17 vezes no texto da DPAP. Nas análises dos artigos em que essas mulheres são citadas percebe-se o despreparo e o desconhecimento do tema que levam a DPAP a fazer afirmações vazias de significado e que evidenciam o descaso com as necessidades indígenas. O título II que trata sobre o contexto mundial em que as mulheres estão inseridas traz apenas um artigo que fala de forma leviana sobre a condição da mulher indígena.

32. O último decênio tem presenciado também um reconhecimento cada vez maior dos interesses e das preocupações específicas das mulheres indígenas, cuja identidade, tradições culturais e formas de organização melhoram e fortalecem as comunidades que vivem. Com frequência as mulheres indígenas enfrentam barreiras tanto por sua condição de mulher como por serem membros de comunidades indígenas. (DPAP, art, 32, Título II, p. 14).

As mulheres indígenas do Equador não apenas melhoram e fortalecem as comunidades em que vivem: elas são as guardiãs da cultura indígena, são responsáveis por passar suas culturas e tradições para as gerações mais novas e são quem repassam a identidade indígena

para seus descendentes. As mulheres indígenas fortalecem as aldeias em que vivem no sentido de que trabalham arduamente plantando, criando e produzindo artesanatos para compra de alimentos, pois suas terras estão improdutivas ou, por vezes, são invadidas por empresas que não respeitam as demarcações de suas terras.

Falar que "com frequência" as mulheres indígenas enfrentam barreiras por sua condição de mulher e de indígena é não reconhecer que o racismo é intrínseco às sociedades modernas. As mulheres indígenas enfrentam tripla opressão, pois são oprimidas tanto pelos companheiros, quanto pela sociedade em que vivem e pelas mulheres não-indígenas. A condição de indígena as coloca em um não-lugar que marginaliza seu pertencimento à sociedade e seu reconhecimento como ser humano, porque ainda hoje a figura do indígena é bestializada pela sociedade branca.

A segunda ocorrência do termo mulheres indígenas na Declaração ocorre no capítulo 4, letra q, e retrata os seguintes objetivos estratégicos para atender às necessidades das mulheres indígenas:

q) adotar medidas especiais para promover e fortalecer políticas e programas para as mulheres indígenas, que permitam sua participação plena e que respeitem sua diversidade cultural, de maneira que tenham oportunidades e possibilidades de opção nos processos de desenvolvimento, afim de erradicar a pobreza que as afeta. (DPAP, cap. IV, letra q, p. 21).

É interessante perceber que a Declaração sugere que políticas e programas que beneficiem mulheres indígenas devem ser fortalecidos e que esses mecanismos devem respeitar sua diversidade cultural. Contudo, o que se pode perceber com as denúncias feitas pelas mulheres indígenas é que sua cultura, sua raça, sua etnia e suas reivindicações não foram respeitadas na IV Conferência. O fato de as mulheres brancas terem silenciado as mulheres indígenas é evidência suficiente de que as mulheres indígenas não puderam participar ativamente da construção da DPAP e, por esse motivo, suas demandas não se encontram explícitas no texto dessa Declaração.

Em outras partes do texto, a Declaração recomenda que os mesmos programas de educação que são desenvolvidos para lutar contra a pobreza sejam aplicados tanto para mulheres indígenas, quanto para qualquer outra mulher de qualquer região do mundo. Essa recomendação deixa de levar em conta as exigências das mulheres indígenas no que se refere às questões de desenvolvimento, principalmente porque essas mulheres buscam um desenvolvimento que seja sustentável e isso não é levado em consideração no texto da Declaração. No que tange à educação das mulheres indígenas, a Declaração propõe avanços

mais efetivos do que a CEDAW e reconhece a necessidade de uma educação que seja multicultural, mas não deixa claro a importância de uma educação bilíngue que ensine para as mulheres indígenas o idioma do Estado em que vivem.

Sobre a saúde das mulheres indígenas, a Declaração apenas recomenda que essas mulheres tenham pleno acesso à saúde e que a infraestrutura esteja em condição de igualdade a qualquer atendimento que seja feito para a população não-indígena. A Declaração orienta que a medicina tradicional seja vinculada à medicina ocidental, contudo ignora a necessidade de uma educação sexual satisfatória que trabalhe de acordo com a cultura indígena, que o alcoolismo é uma realidade nas comunidades indígenas e faz parecer que a saúde indígena deve ser tratada como qualquer outra saúde, sem os conhecimentos e as especificidades que diferenciam esse povo dos demais. A Declaração reconhece que as mulheres indígenas estão situadas em um grupo mais vulnerável à violência doméstica, entretanto, não oferece nenhum tipo de solução para que essa violência cesse; apenas remete à CEDAW o combate à violência.

As mulheres indígenas acreditam na construção de um feminismo que seja pautado em suas vivências e necessidades do dia a dia e, por esse motivo, construir um documento que se diz universal sem levar em consideração a opinião dessas mulheres descaracteriza a universalidade e reafirma a crença de superioridade existente na relação de mulheres brancas com mulheres não-brancas. Neste sentido, é possível observar que o feminismo ocidental tem a pretensão de situar mulher à frente não apenas do indivíduo homem, mas da mulher não-branca.

Quando as mulheres indígenas comparecem em uma delegação para participarem do desenvolvimento da Declaração e levam suas próprias demandas elas deixam claro, através do não discurso, que suas demandas são específicas demais para serem entendidas por quem não está inserido naquele lugar de fala. O ato de silenciar essas mulheres por parte das mulheres brancas demonstra o desinteresse em produzir um documento que perceba a igualdade, palavra repetida 217 vezes no texto, como algo imprescindível não apenas entre homens e mulheres, mas entre mulheres brancas e mulheres não-brancas.

A igualdade de direitos precisa ser entendida como algo universal. Precisa ser entendida como indispensável não apenas entre os gêneros, mas nas relações de pessoas do mesmo gênero que possuem características diferentes. O resultado dessas ações pode ser identificado como uma ação da colonialidade ainda atua em ação direta nas relações sociais, políticas e culturais dos povos. A ideia de raça que se sucedeu à descoberta da alteridade mantém-se enraizada nos costumes, nas políticas e na cultura e, ainda hoje, a ideia do outro,

inferior e bestilizado, fica ainda mais evidente quando as demandas de mulheres brancas e mulheres indígenas entram em confronto. Este, por sua vez, demonstra a estrutura lógica de dominação em que estão inseridas as mulheres indígenas.

A Declaração de Pequim sem dúvidas foi um marco muito maior na história das mulheres e das mulheres indígenas. Ao contrário da CEDAW, que generalizou em seu texto todas as mulheres, atribuindo a todas as mesmas características, reivindicações a Declaração de Pequim inova quando reconhece a existência de várias mulheres e de várias demandas que surgem dessa infinidade, mas contradiz a universalidade dos direitos humanos quando não respeita o lugar de fala das mulheres indígenas.

5.4.1 BEIJING + 5

A primeira Assembleia Geral sobre Mulher que ocorreu posteriormente a Beijing 95 realizou-se no ano de 2000 sob o título: "Mulheres 2000: igualdade de gênero, desenvolvimento e paz para o século XXI". A Assembleia aconteceu na sede das Nações Unidas, em Nova York, entre os dias 5 e 9 de junho. O documento final foi denominado "Novas Ações e Iniciativas para Implementar a Declaração e Plataforma de Ação de Pequim".

A resolução adotada pela Assembleia Geral no Beijing +5 é tentativa de tornar mais eficazes as recomendações dispostas na Declaração de Beijing. Nos termos do Plano de ação, a Beijing +5 traz novos reconhecimentos que a primeira Declaração não trazia. A palavra indígena é citada na convenção 12 vezes, um número ainda muito inferior se relacionado à quantidade de vezes que a palavra igualdade (72) e direitos humanos (59) são citadas. A tabela abaixo demonstra as principais palavras buscadas no texto e a quantidade de vezes que cada uma delas é representada.

Tabela 3 - Abordagem discursiva sobre a representação da mulher indígena na Beijing +5

Igualdade	Indígenas	Violência Contra Mulher	Colonialismo
72	12	33	0
Discriminação de Gênero	Direitos Humanos	Dignidade Humana	Neocolonialismo
34	59	3	0

Fonte: Elaboração da autora com base nos dados obtidos na Beijing +5

Na leitura do texto o problema social com aspecto semiótico encontrado mais uma vez é um aspecto implícito nas linhas do texto e se relaciona à não participação das mulheres indígenas na elaboração do documento. Esse aspecto, quando relacionado a aspectos de direitos humanos, causa estranheza, pois se a luta é pela representação e pela conquista de direitos é importante que todas as mulheres participem.

No quinto parágrafo do anexo da Plataforma de ação há um reconhecimento das dificuldades enfrentadas por mulheres devido à sua raça, linguagem, etnia, cultura, religião ou incapacidade.

5. The Platform for Action recognizes that women face barriers to full equality and advancement because of such factors as their race, age, language, ethnicity, culture, religion or disability, because they are indigenous women or of other status. (BEIJING + 5, p.3).

Reconhecendo a importância da educação para a igualdade de gênero a resolução enfatiza a importância de uma educação que empodere mulheres e crianças, sobretudo para mulheres e crianças de comunidades indígenas e outros grupos marginalizados. Contudo, o mesmo parágrafo chama atenção quando menciona o esforço que deve ser feito para inserir as mulheres marginalizadas, entre elas as indígenas, nas áreas de estudos não-tradicionais, ignorando que as mulheres indígenas em suas demandas valorizam suas culturas e buscam realizar uma mescla entre seus conhecimentos tradicionais e os conhecimentos das sociedades ocidentalizadas.

Measures were taken in all regions to initiate alternative education and training systems to reach women and girls in indigenous communities and other disadvantaged and marginalized groups to encourage them to pursue all fields of study, in particular non-traditional fields of study, and to remove gender biases from education and training. (BEIJING +5, p. 4).

A afirmação a respeito da educação que deve ser desenvolvida para essas mulheres pode gerar duplo entendimento devido ao seu caráter ambíguo. A oração utilizada pode ser entendida tanto como uma forma de aproximar as mulheres indígenas de campos de estudos não-tradicionais como, por exemplo, o cinema. Também pode ser entendida como uma forma de afastar as mulheres indígenas de seus campos tradicionais de estudos como, por exemplo, o estudo das ervas medicinais, da agricultura orgânica e da pecuária sustentável.

Em relação à proteção ao meio ambiente e ao desenvolvimento sustentável, a resolução recomenda a utilização do conhecimento e da tradição das mulheres indígenas para contribuir com a recuperação do meio ambiente e com o desenvolvimento sustentável. O papel da mulher indígena é reconhecido, principalmente, pelo manuseio dos recursos naturais e pelas suas lutas para a preservação da biodiversidade.

Sobre a participação da mulher indígena na política, a resolução volta a enfatizar a necessidade de que essa participação seja efetiva, de que as mulheres indígenas precisam de espaço nos debates políticos e nas mesas de negociação. Entretanto, a própria resolução não deu espaço necessário para que essas mulheres manifestem suas vontades, suas demandas, suas reivindicações e suas reclamações. A delegação da Beijing +5 foi formada por diversas representantes de todos os continentes do mundo, mas contou com apenas uma delegada que representava a América Latina, curiosamente a delegada Mônica Martínez, equatoriana, mas não descende de nenhuma grupo étnico que habita o Equador.

A Beijing 95 possuía uma pequena delegação de mulheres indígenas que contava com a representação de Rigoberta Menchú, entre outras indígenas. A delegação Beijing +5 não contava com nenhuma representação indígena e isso confirma o silenciamento que as mulheres indígenas vêm sofrendo perante as organizações internacionais. Sobre a violência contra a mulher indígena, a resolução inova no quesito de reconhecer que as mulheres indígenas sofrem diversos tipos de violência e que precisam de meios e programas apropriados que sejam efetivos no combate à violência contra a mulher.

De um modo geral, Beijing +10 inova na forma de se referenciar às mulheres indígenas e aos seus direitos. Mas no que tange a participação das mulheres indígenas e suas reivindicações serem ouvidas no ato da construção do documento, a Beijing +10 demonstra a

mesma indiferença no tratamento das mulheres indígenas e um silenciamento no sentido de não convidarem as indígenas para compor a delegação.

5.4.2 BEIJING +10

Dez anos após Beijing 95, as mulheres voltaram a se reunir em uma Assembleia geral com intuito de examinar a aplicação da Plataforma de Ação de Beijing. O documento final foi intitulado "A mulher no ano 2000: igualdade entre os gêneros, desenvolvimento e paz para o século XXI". Neste sentido, o problema social com aspecto semiótico encontrado neste documento está relacionado à superficialidade com que as causas indígenas são tratadas.

Em um capítulo no documento intitulado "outras questões" os direitos das mulheres indígenas foi tratado em uma seção de um capítulo em que dividia espaço não apenas com assuntos pertinentes a outras mulheres, mas com assuntos como tecnologia da informação e comunicações. Contudo, diferente da Plataforma de Ação de 95, a Beijing +10 traz uma seção direta relacionada apenas aos assuntos indígenas e ao exame de suas necessidades.

Beijing +10 faz uma grande análise da situação das mulheres indígenas, mas de forma superficial e sem grandes aprofundamentos. O documento reitera a necessidade de investimentos em educação, sustentabilidade, políticas contra violência, políticas contra discriminação por motivos de gênero, raça, origem étnica. Porém, não inova em nenhuma sugestão que possa tornar eficaz e que sustente esses programas. Em termos de representação em contexto, Beijing +10 foi o documento que mais vezes citou o termo mulheres indígenas, como é possível ver na tabela abaixo.

Tabela 4 - Abordagem discursiva sobre a representação das mulheres indígenas em Beijing +10

Igualdade	Neocolonialismo	Dominação Colonial	Dignidade Humana
332	0	0	1
Direitos Humanos	Discriminação contra Mulher	Mulheres Indígenas	Direitos Humanos Universais
116	129	130	0

Fonte: Tabela desenvolvida pela autora com base nas informações do documento citado.

O documento, que possui mais de 170 páginas, conta com apenas seis páginas direcionadas às mulheres indígenas. O documento celebra a importância do Foro Permanente para as Questões Indígenas, contudo desconsidera a necessidade dessas mulheres de dialogarem com mulheres não indígenas para expor o real contexto em que estão socialmente inseridas. Além disso, o documento transferiu a responsabilidade da questão da mulher indígena para o Foro, que é um espaço em que se discute a vida dos indígenas de forma geral. Transferir a responsabilidade sobre a questão da mulher indígena, mesmo que não totalmente, pode sinalizar o descaso com que essas mulheres são tratadas no âmbito dessas organizações, além de ignorar a importância de se ter um diálogo intercultural como uma das formas de combater o racismo e o preconceito étnico.

Pela primeira vez em um documento oficial destinado às mulheres, Beijing +10 reconhece disparidades existentes entre mulheres indígenas e não indígenas. O documento também reconhece a vulnerabilidade das mulheres indígenas perante todas as formas de violência e propõe assessoramento direto aos Estados para sanar essas injustiças. Neste sentido, o documento reconhece a existência de mais de 150 milhões de mulheres indígenas no mundo, sendo que a maioria vive em comunidades rurais em situação de extrema pobreza. Mesmo diante desses dados, durante o período em que as delegações que comporiam Beijing +10 nenhuma mulher indígena foi convidada a participar; a participação de mulheres indígenas se deu através de reivindicações enviadas a ONU a respeito da necessidade da presença de mulheres não-brancas e periféricas na construção do documento.

Beijing +10 contou com a participação de 3 representantes das mulheres negras e indígenas latinoamericanas sendo elas: Florinda López Miró (Panamá); Martha Sánchez (México, representando a Assembleia Nacional Indígena Plural pela Autonomia) e Berta Arzú (Honduras, representando a Aliança de Mulheres Negras. Essas mulheres participaram da avaliação de 10 anos da Plataforma de ação de Beijing (CEPAL, 2007).

Como considerações a respeito da participação na Beijing +10, as representantes concluíram que desde a CEDAW as mulheres indígenas e negras vêm ocupando um espaço maior na ONU e em suas agências, sendo que, o encontro em questão foi um divisor de águas para que as mulheres indígenas pudessem mostrar seu trabalho. Contudo, apesar de reconhecerem a abertura da ONU para tratar de seus temas, as mulheres indígenas atribuem essas vitórias às lutas travadas com as mulheres ocidentais em busca da afirmação de seus direitos. E ainda que a representação tenha aumentado em termos de números de participantes e, até mesmo, no que se refere aos espaços destinados para as mulheres indígenas nos documentos oficiais, suas representações ainda enfrentam diversas limitações (CEPAL, 2007).

Sobre a Plataforma de Ação, as mulheres indígenas declararam a importância desse documento, sobretudo no que está associado à sua saúde e educação. Para essas mulheres Beijing +5 contribuiu para o conhecimento de seus direitos e para identificar quando esses direitos estão sendo violados. Além disso, a partir da Plataforma de Ação foi possível desencadear uma maior consciência dos governos a respeito das problemáticas indígenas. (CEPAL, 2007).

Contudo, mesmo que os reconhecimentos tenham aumentado ao longo dos anos por parte da ONU e de suas agências, a participação das mulheres indígenas em Beijing +10 só aconteceu após estas demandarem serem incluídas pela organização do evento. Com a experiência adquirida do silenciamento tanto em Beijing 95, quanto em Beijing +5, as mulheres indígenas foram para Beijing +10 com um plano estratégico definido e uma proposta concreta em relação às reivindicações que possuíam (CEPAL, 2007).

Foi constatado, por parte das mulheres indígenas, que não existe grande espaço de participação destinado a elas. Uma reclamação constata era a falta de menção às mulheres indígenas por parte dos representantes dos Estados. Neste sentido, foi concluído, por parte das mulheres indígenas, que faltam ações coordenadas em relação ao monitoramento das recomendações e dos compromissos do governo em matéria de direitos indígenas. A partir da experiência de Beijing +10 concluiu-se a necessidade da construção de uma agenda e de planos de ação por parte das indígenas que implique o reconhecimento e seguimento desses

planos por parte das Nações Unidas, para que as mulheres indígenas possam dialogar com clareza não apenas entre elas, mas também entre os representantes da ONU (CEPAL, 2007).

5.4.3 BEIJING +15

O encontro de Beijing +15 aconteceu entre os dias 1 e 12 de março de 2010. Seu objetivo era celebrar os 15 anos que se passaram desde a Declaração e Plano de Ação de Beijing 95 e reafirmar as reivindicações das mulheres frente as desigualdades de gênero que continuavam crescendo no mundo. Não foram encontrados informes a respeito da participação das mulheres indígenas na construção do documento. Assim, o problema social com aspecto semiótico encontrado no documento perpassa entre falta de representantes indígenas e a superficialidade com que os problemas indígenas são tratados. Além de não existir conteúdo no texto que seja suficiente para entender a condição da mulher indígena.

Contudo, em resposta ao documento, mulheres indígenas emitiram seus pareceres sobre a aplicação das resoluções advindas a Plataforma de Ação de todas as Conferências de Beijing (95, +5, +10 e +15). As declarações ocorreram no âmbito da do Fórum Internacional de Mulheres Indígenas (FIMI). Como é possível perceber na tabela abaixo, Beijing +15 não se aprofunda no direito das mulheres indígenas e, portanto, não cabe aqui uma análise muito profunda desse documento.

Tabela 5 - Abordagem discursiva sobre a representação das mulheres indígenas em Beijing +15

Igualdade	Dignidade Humana	Direitos Humanos
209	1	79
Mulheres Indígenas	Discriminação Contra as Mulheres	Direitos Humanos Universais
3	73	0

Fonte: Tabela desenvolvida pela autora com base nas informações do documento analisado.

Sobre a Plataforma de Ação de Beijing +15, as mulheres indígenas ressaltam que mais importante do que desenhar políticas de gênero específicas para elas, é imprescindível que elas sejam priorizadas nas construções das políticas sociais. A forma com que essas mulheres indígenas são visibilizadas nas políticas públicas nas recomendações da Plataforma de Ação

coloca-as em uma situação de vulnerabilidade, sem nenhum reconhecimento de suas capacidades e potenciais (FIMI, 2010).

Assim, as mulheres indígenas apontaram vários erros que a Declaração e suas posteriores resoluções cometem em relação às realidades e às reivindicações indígenas. Sobre a igualdade de gênero, as mulheres indígenas queixam-se que as orientações para o acesso à educação, economia e sociedade em termos de igualdade não são suficientes. Para que essas medidas sejam eficientes, as organizações internacionais deveriam orientar os Estados para as necessidades de investir em infraestrutura, tecnologia e serviços sociais que realmente promovam a igualdade (FIMI, 2010).

A crítica relacionada à assistência e ao desenvolvimento social está centrada na incapacidade que essas recomendações têm de proteger pessoas. Ao invés disso, mantêm-nas em condições de vulnerabilidade. Segundo as mulheres indígenas, as políticas orientadas para reduzir as brechas de desigualdade não representam as mulheres dos grupos vulneráveis da forma que deveriam e precisam ser desenhadas para proteger essas mulheres, não para deixá-las ainda mais vulneráveis (FIMI, 2010).

No que se refere ao desenvolvimento econômico, é preciso que as organizações internacionais e os Estados entendam as mulheres indígenas como agentes econômicos ativos que conseguem desenvolver alternativas econômicas possíveis. Para tanto, é necessário que as políticas públicas desenvolvidas a partir da Declaração de Beijing reconheçam as capacidades produtivas das mulheres indígenas e acompanhem seu desenvolvimento com assistência técnica oportuna e reconhecimento de seus trabalhos com um valor justo (FIMI, 2010).

Sobre a erradicação da violência, as mulheres indígenas possuem a seguinte postura:

La violencia contra las mujeres, es uno de los indicadores más contundentes de la discriminación de las mujeres, además es un obstáculo estructural para su desarrollo y para el desarrollo social de los países de la región, los Estados están comprometidos a la erradicación de la violencia ya han dictado leyes, diseñando programas, campañas y centros de atención, para prevenir, atender y castigar la violencia contra las mujeres. A pesar de que las mujeres indígenas se encuentran priorizadas, es importante considerar que la violencia contra ellas presenta mayores complejidades por su pertenencia a grupos familiares y comunidades cuya cultura patriarcal dificulta el trabajo contra la violencia. Es necesario que los Estados, dentro de sus políticas, consideren la necesidad de profundizar en los diagnósticos, propuestas y desarrollo de estrategias que, partiendo de la experiencia del trabajo de las organizaciones y redes de mujeres indígenas, desarrollen las alternativas de trabajo efectivo para la erradicación de la violencia contra las mujeres indígenas en todas sus modalidades: violencia institucional, violencia patrimonial, violencia laboral, violencias en las escuelas, violencia comunitaria y violencia familiar. (FIMI, 2010, p. 14).

Esse trecho deixa em evidência a importância de dar voz para que essas indígenas externalizem suas reivindicações. Dar voz a essas mulheres representa dar espaço para elas dentro das organizações internacionais e tornar o espaço de discussão um lugar democrático ao invés de centralizador de demandas. Segundo a FIMI (2010) a população de indígenas no Equador constitui 43% da população, sendo que as mulheres indígenas somam em torno de 50% do percentual da população indígena. No continente americano, por exemplo, a população indígena representa 54.654.142 milhões de indígenas, uma porcentagem estimada em 7,09% dos habitantes. E, mesmo com sua presença significativa, ainda são silenciados quando precisam falar (FIMI, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considera-se, neste trabalho, que falar sobre a representação dos direitos humanos vai além de uma contagem de palavras. Consequentemente, se fez imprescindível uma análise que fosse mais além do significado de cada palavra e que conseguisse perceber nas entrelinhas dos discursos onde estão inseridos o racismo, a dominação, a colonialidade e o etnocentrismo, entre outros.

O questionamento sobre a universalidade dos direitos humanos parte do pressuposto da teoria pós-colonial em relação à existência de uma herança colonial: a colonialidade do poder, sempre pensada aqui como um legado da colonização e atrelado à colonialidade de gênero. Importa ressaltar que a descoberta do outro serviu para emergência de um *status* de dominação que exerceu controle sobre o corpo, o pensamento, sobre as ações do outro e isso se reflete ainda hoje nas instituições e nas relações de poder entre centro e periferia.

A Europa ainda ocupa uma posição central nas decisões mundiais; suas políticas ainda são referência e estímulo para governantes e seus pensamentos ainda dominam a centralidade das tomadas de decisão. Neste sentido, a superioridade do pensamento europeu/moderno/etnocêntrico pode ser percebida no pensamento dominante e no desinteresse em buscar alternativas que não estejam no escopo europeu/branco/centro.

O não compartilhamento de identidades e a crença na inferioridade e na subalternidade dos costumes do outro faz com que as diferenças sejam hierarquicamente estruturadas. A posição “colonizador e colonizado” ainda está alicerçada nas relações desiguais que residem no seio da construção dos direitos humanos.

Assim, a colonialidade pode ser identificada nas várias formas de produção e de relação da sociedade e, no sentido trabalhado nesta pesquisa, a colonialidade repercute nas relações formais entre os povos e as nações. A ideia de raça, que teve sua constituição com a descoberta do outro, também é um contínuo da colonialidade e pode ser percebida nos contextos de trabalho, de conhecimento, de autoridade e nas relações intersubjetivas. Consequentemente, o contexto em que as indígenas são retratadas nos documentos analisados descreve o comportamento que pode ser entendido como o entendimento, talvez intersubjetivo, de supremacia de um povo sobre o outro.

Os padrões de poder que situam o relacionamento entre o centro e a periferia, entre mulheres brancas e mulheres indígenas está codificado na ideia de raça e no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, mas também no conceito de gênero. A posição de subalternidade que a mulher indígena ocupa desde a colonização reflete ainda hoje nas

relações estabelecidas com mulheres brancas. Sua cultura passou a ocupar um não-lugar, criado a partir da reordenação dos padrões de trabalho do mundo-aldeia.

A ideia eurocêntrica de construção do mundo influencia na concepção de universalidade dos direitos humanos, uma vez que percebe os povos periféricos como povos sem histórias e carentes da construção de uma nova identidade que esteja inserida em um contexto cultural "civilizado". Para tanto, ser um não-europeu de cultura indígena significa estar inserido num contexto de barbárie e dependência, esta relacionada à necessidade de salvação das mulheres indígenas pelas mulheres brancas.

Neste sentido, Segato (2016) afirma que o pensamento feminista ocidental defende que as dominações patriarcais são dominações universais, pois acontecem de uma mesma forma em qualquer região não se diferenciando de cultura para cultura. Assim, o feminismo eurocêntrico não acredita em uma dissociação de lutas, nem em uma diferença de reivindicações, pois analisa suas lutas a partir de suas realidades e acreditam que todas as realidades são iguais.

Para Segato (2016) o pensamento universalista disseminado pelas feministas eurocêntricas as coloca em uma posição de superioridade moral e essa superioridade é quem autoriza suas intervenções nas culturas, costumes, tradições e aspectos das mulheres periféricas. Como consequência desse comportamento universalizador e superior, pode-se então perceber a discrepância entre as demandas das mulheres indígenas e as recomendações dos documentos internacionais.

O maior problema social com aspecto semiótico encontrado na análise de discurso foi a não participação de representantes indígenas na elaboração dos documentos analisados. Não que a problemática da construção textual não esteja sendo levada em consideração, mas existe um erro muito grotesco quando se elabora um documento chamado universal em que não há representação de mulheres de todos os nichos da sociedade.

O segundo problema social com aspecto semiótico que foi encontrado na análise corresponde ao deslocamento dos assuntos das mulheres indígenas para uma organização temática voltada para os povos tradicionais. Isso configura um problema em primeiro lugar porque expõe a condição de vulnerabilidade da mulher indígena ao invés de solucionar seus problemas. O que as mulheres indígenas buscam é serem tratadas de forma iguais, não isoladas em um nicho onde só poderão ser ouvidas por elas mesmas. Neste sentido, o outro problema relacionado a esse deslocamento de organização é a falta de comunicação que o afastamento entre mulheres indígenas e mulheres brancas dá margem. Assim, se o ato de se fazerem ser ouvidas dentro da organização que prega a existência de direitos humanos

universais configurava um trabalho árduo, falar a partir de uma organização de *status* inferior seria decretar silenciamento constante.

Após a reflexão geral, é importante voltar os entendimentos da análise de discurso para a CEDAW, o mais importante e reconhecido documento da ONU sobre direitos humanos da mulher. Contudo, em nenhum de seus parágrafos a CEDAW reconhece a importância da mulher indígena e, na realidade, não reconhece a existência da mulher indígena, pois o termo aparece em um total de zero vezes em todas as páginas da Convenção.

Sabe-se que a Convenção em questão sinaliza de forma superficial o fato de existirem mulheres de diversas culturas, contudo o não apontamento para a mulher indígena torna confere à menção um caráter leviano e generalizador. Desta forma, pode-se concluir que nas páginas da CEDAW a mulher indígena não se encontra representada.

Sobre Beijing 95, o silenciamento das mulheres indígenas e a falta de uma representação efetivamente ouvida contribuiu para que mais uma vez as reivindicações das mulheres indígenas fosse feitas por mulheres brancas. O termo mulheres indígenas foi mencionado 17 vezes e em todas essas vezes as recomendações feitas possuíam caráter superficial e distante da realidade da mulher indígena. No mesmo documento os termos direitos humanos e igualdade são mencionados 217 vezes cada. A percepção que se tem é que essa igualdade e esses direitos são voltados para um nicho de mulheres que possuem voz, força e pele branca que as possibilita de criar os próprios direitos.

Algo semelhante aconteceu em Beijing +5, onde as mulheres indígenas mais uma vez foram excluídas da delegação. Neste caso, o continente sul-americano foi representado por Mônica Martinez, uma mulher branca, equatoriana que não possui a menor afinidade com as questões indígenas que deveriam ser tratadas. Mesmo Beijing +5 inovando em alguns reconhecimentos sobre as mulheres indígenas e o termo ter sido repetido 17 vezes no documento, as mulheres indígenas continuaram sem voz e sem representação na construção do documento que citava "suas" próprias necessidades.

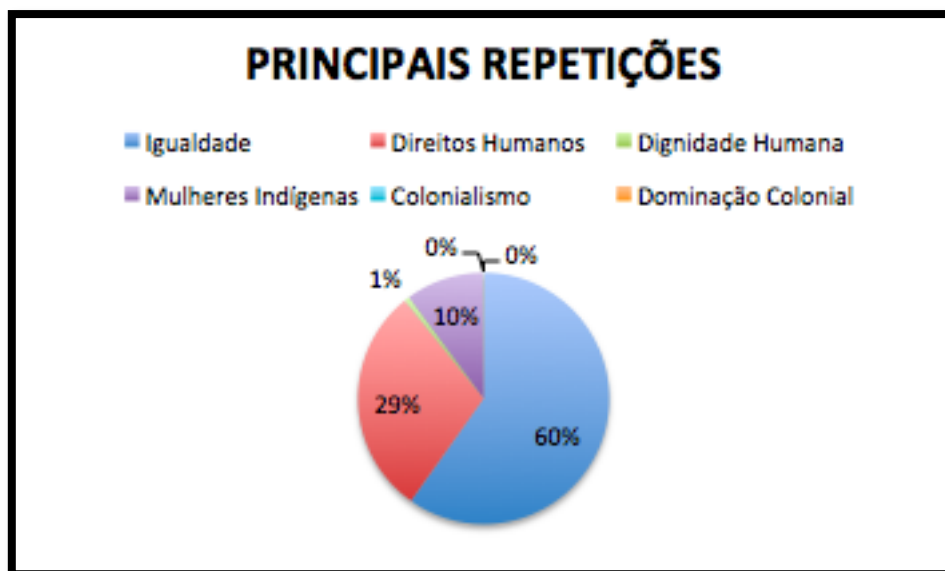
Entre os documentos da Declaração e Plataforma de ação de Beijing, o documento que registrava seus 10 anos de existência foi sem dúvidas o que mais citou o termo mulheres indígenas. Foram 130 vezes, em um documento que possuía 170 páginas e apenas seis destinadas às questões relacionadas às mulheres indígenas. Esse documento enfatiza a necessidade do Foro Permanente para as Questões Indígenas para tratar das reivindicações das mulheres indígenas, criando assim um distanciamento entre os direitos da mulher indígena e da mulher branca.

Deslocar as reivindicações do âmbito da ONU Mulheres para um Foro que não trata apenas das questões da mulher indígena, pois além de revitimizar essas mulheres, fomentam o tratamento desigual que lhes é dado e coloca essas mulheres numa posição de ainda mais vulnerabilidade. Isso acontece por não poderem externalizar para além de suas realidades quais são as violências e injustiças de gênero, raça, classe e etnia que sofrem. Além disso, nenhuma mulher indígena de nenhuma etnia ou organização foi convidada a participar do exame quinquenal realizado por Beijing +10.

No último exame quinquenal realizado para analisar os efeitos da Declaração de Beijing o termo “mulheres indígenas” apareceu apenas três vezes no texto do documento, contra 209 vezes do termo “igualdade”, 79 vezes do termo “direitos humanos” e 73 vezes do termo “discriminação contra a mulher”. Mais uma vez a noção de igualdade, de direitos humanos e de discriminação contra mulher estão inseridos em um contexto de realidade que não reconhece que uma mulher pode ser oprimida por outra mulher. As noções de igualdade e trabalhadas no documento são todas relacionadas à igualdade entre homens e mulheres, ignorando o fato de que mulheres não são iguais.

O gráfico abaixo foi uma seleção das principais palavras que aparecem no texto, sendo essas palavras não as que mais aparecem mas as que dão ênfase a corroboração da hipótese de pesquisa. O termo mulheres indígenas representa 10% das principais palavras repetidas nas centenas de páginas analisadas para essa pesquisa. Colonialismo e dominação colonial que seriam termos que corroborariam uma possível hipótese de reconhecimento das influências da colonização no contexto da mulher indígena, apareceram num total inferior a 0%.

Gráfico 1 - As proporção das principais palavras repetidas nos textos analisados



Fonte: A autora com base nos documentos analisados.

Neste sentido, considera-se corroborada a hipótese de que as mulheres periféricas não são representadas nos tratados de direitos humanos da mulher no que diz respeito às suas necessidades, especificidades e demandas que, por serem diferentes das demandas das mulheres brancas ocidentais, são tidas como inferiores e irrelevantes, uma vez que são demandas de minorias com pouca ou nenhuma representação no sistema internacional.

Assim, como forma de solucionar o problema social como a análise de discurso crítica, este trabalho propõe, primeiro lugar, uma nova aplicação dos direitos humanos que seja feita a partir da teoria impura desses direitos. Esta sugestão é feita a partir da percepção da dificuldade enfrentada pelo universalismo em não relacionar suas propostas aos contextos reais em que estão inseridos as culturas, as tradições e os povos indígenas. Neste sentido, importa para uma visão complexa de direitos humanos que de acordo com Flores (2009) situa a periferia e a realidade e presença de muitas vozes num contexto que permite a discussão e a elaboração de aparatos normativos que sejam mais do que normas cegas à realidade periférica.

Em segundo lugar, sugere-se que o universalismo paute suas propostas em um contexto real, investigando: antes de emitir qualquer documento, a realidade da mulher periférica que está abandonada à marginalidade deve ser entendida. E em terceiro lugar, é preciso que se entendam as múltiplas realidades das mulheres em todo mundo. E para isso, sugere-se a criação delegações representadas pelas mulheres indígenas que estejam pelo menos de acordo com a porcentagem de sua existência no mundo. Desta forma, essa

delegação seria responsável por nortear os direitos humanos no que tange às reivindicações das mulheres indígenas e elas seriam devidamente representadas e teriam voz efetiva nas organizações internacionais de direitos das mulheres.

Importa ressaltar aqui algumas dificuldades e barreiras enfrentadas na elaboração deste trabalho. A primeira delas foi a dificuldade em encontrar as demandas das mulheres indígenas, pois esbarrou-se nas barreiras criadas pelo patriarcado. Mais uma vez ressaltar-se-á a dificuldades em que as mulheres indígenas estão inseridas no contexto de suas comunidades. Por esse motivo, por diversas vezes chegou-se a conclusão de que dentro de suas aldeias e de suas organizações as mulheres indígenas são cerceadas de lutar a favor de suas demandas em prol de lutar pelas demandas comuns.

Neste sentido, os homens indígenas fundamentam suas negativas na justificativa de que o feminismo é uma luta ocidental e que não desrespeita às lutas indígenas. Para tanto, lutar somente pela causa das mulheres seria uma traição à cultura e as tradições que os povos indígenas lutam tanto para preservar. Assim, essa percepção da pesquisadora deu origem a um projeto de doutorado recém-aprovado que se propõe a pesquisar sobre a presença da colonialidade de gênero no seio dos costumes indígenas.

Importa destacar aqui que a pesquisa entende que o Equador, em termos de direitos indígenas, é um dos Estados mais avançados da América Latina. Contudo, o objetivo deste trabalho não era analisar como as demandas indígenas são recebidas pelo Estado, mas sim como são recebidas pelas organizações internacionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Paula Gunn. THE SACRED HOOP: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Ed: Open Road. New York, 1992.

ARENDRT 1979

ARNOLD, Rainer. The Universalism of Human Rights. Vol: 16. Ed: Springer. New York, London, 2013.

BALLESTRIN, Luciana M. A. Feminismos Subalternos. Revista: Estudos Feministas, 25(3): 530, Setembro-Dezembro. Florianópolis, 2017.

BALLESTRIN, Luciana M. A. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, n 11. maio-agosto, pp.89-117. Brasília, 2013.

BALLESTRIN, Luciana M. A. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo perdido do Giro Decolonial. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol.60. n.2, 2017. pp. 505 a 540.

BAIRROS 2014

BARRIOS 2012

BEITZ, Charles R. La idea de los derechos humanos. Ed: Marcial Pons. Madrid, 2012.

BITTENCOURT, 2000

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Ed: UFMG. Belo Horizonte, 2013.

BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. Ed: Elsevier. Rio de Janeiro, 1992.

BOBBIO 2004

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. Cadernos Pagu. Janeiro-junho de 2006. p. 329-376.

BOGDANDY, Armin. PIOVESAN, Flávia. ANTONIAZZI, Mariela Morales (org). Estudos Avançados de Direitos Humanos: Democracia. Integração Jurídica: Emergência de um novo Direito Público. Ed: Elsevier. Rio de Janeiro, 2013.

CAMPOS, Germán J. Bidart. Teroria General de Los Derechos Humanos. Ed: Unversidad Nacional Autonoma de Mexico. Ciudad del Mexico, 1989.

CANQUI MOLLO, 2009

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault: Colonialisme et Géopolitique. p.257-280, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. LATINOAMERICANISMO, MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN: Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930) / Santiago Castro-Gómez. - 1a ed. - Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Grosfoguel, Ramón. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA., Eduardo. Teorías sin disciplina: (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Mexico, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. LA POSCOLONIALIDADEXPPLICADA A LOS NIÑOS. 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 1958- La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) / Santiago Castro-Gómez. -- 1a ed. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CLAVERO, Bartolomé. DERECHO GLOBAL: Por una Historia Verosímil de los Derechos Humanos. Ed: Trotta. Madrid, 2014.

CORRADETTI, Claudio. Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism. Ed: Springer. New York, 2009.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. Revista: Estudos Feministas. setembro-dezembro/2014. Florianópolis.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. Revista: Fragmentos, n.39, p. 045/059. Florianópolis, 2010.

CUMES 2014

DUSSEL, Enrique. Caminos de Liberacion Latinoamericana. CLACSO, 1972.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrismo y Modernidad (Intruducion a las Lecturas de Frankfurt). The Post Modernism Debate in Latin America. Ed: Duke University Press. London, 1995.

DUSSEL, Enrique. Filosofica Etica Latinoamericana: De la Erótica a la Pedagógica 6/III. Ed: Edicol. Ciudad del México, 1977.

DUSSEL, Enrique. The Underside of Modernity: apel, ricoeur, rorty, taylor and the philosophy of liberation. Ed: Humanities Press. New Jersey, 1996.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Revista: Sociedade e Estado. Volume 31. Número 1. Janeiro/Abril 2016.

EMICIDA 2013

DUSSEL 1994

ESCOBAR, Arturo. Mundo y Conocimientos de Otro Modo. Ed: Tabula Rasa. Bogotá, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise Crítica Do Discurso Como Método Em Pesquisa Social Científica. Ed: Sage, p. 121-138. Londres, 2005.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso e Mudança Social. Ed: UNB. Brasília, 1992.

FLORES, Joaquín H. A (RE)INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS. Ed: Fundação Boiteux. Florianópolis, 2009.

FRANZ, Fanon. Pele negra, máscaras brancas. Ed: EDUFBA. Salvador, 2008.

FORSYTHE, David P. Human Rights in International Relations. 2ed. Ed: Cambridge. Cambridge, 2006.

GALEANO 1997

GARCÍA, Fernando (org). Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI. FLACSO. Ecuador, 2000.

_____ CHOQUE, Maria E. La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas. Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI. FLACSO. Ecuador, 2000.

GONZÁLEZ, Diana C. RENGIFO, Nelson S. P. Derecho, Interculturalidade y Resistencia Étnica. Universidad Nacional de Comlombia. Bogotá, 2009.

_____ CURRIEL, Ochy. Las paradojas de la política de la identidad y de la diferencia. Derecho, Interculturalidade y Resistencia Étnica. Universidad Nacional de Comlombia. Bogotá, 2009.

_____ MOJICA, Dairo A. S. Batallas por el corazón del mundo. La Emergencia de "ciudad perdida" y las luchas por el uso diferencial del territorio en la sierra nevada de Santa Marta. Derecho, Interculturalidade y Resistencia Étnica. Universidad Nacional de Comlombia. Bogotá, 2009.

_____ GARCIA, Camilo B. Multiculturalismo o Interculturalidade? Derecho, Interculturalidade y Resistencia Étnica. Universidad Nacional de Comlombia. Bogotá, 2009.

_____ GIRÓN, Adela K. H. Colonialidad del saber: chamanismo y occidente. Derecho, Interculturalidade y Resistencia Étnica. Universidad Nacional de Comlombia. Bogotá, 2009.

_____ GONZÁLES, Diana C. La Jurisdicción Indígenas: del multiculturalismo de 1991 a la resistencia de un movimiento. Derecho, Interculturalidade y Resistencia Étnica. Universidad Nacional de Comlombia. Bogotá, 2009.

GRANT 1991

HERNANDEZ, R. (Edit) *Etnografias e historias de resistencia. Mujeres indigenas, procesos organizativos y nuevas identidades politicas*. Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropologia Social: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Genero, 2008.516 p.

HERNANDEZ, R. **Descentrando el feminismo, lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indigenas.** p.15-44.In: HERNANDEZ, R. (Edit) *Etnografias e historias de resistencia. Mujeres indigenas, procesos organizativos y nuevas identidades politicas*. Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropologia Social: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Genero, 2008.p.15-44.

HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos: uma história. Ed: Companhia das Letras. São Paulo, 2007.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.

LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. CLACSO.

LANDER, Edgardo. Eurocentrismo y Colonialismo en el pensamiento social latinoamericano. CLACSO.

LANDER, Edgardo (Org). A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____ CASTRO-GÓMEZ. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____ CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____ DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____ ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____ LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____ MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

_____QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO. Buenos Aires, 2005).

LANG, Mirian. KUCIA Anna (org). Mujeres Indígenas Y Justicia Ancestral. UNIFEM. 1a edição. Equador, 2009.

_____ LANG, Miriam. Mujeres indígenas, movimiento de mujeres y violência de gênero. Mujeres Indígenas Y Justicia Ancestral. UNIFEM. 1a edição. Equador, 2009.

_____ MAYO, Norma. Políticas de la CONAIE a nivel nacional para fortalecer el acceso de la justicia de las mujeres indígenas. Mujeres Indígenas Y Justicia Ancestral. UNIFEM. 1a edição. Equador, 2009.

_____ SIERRA, Maria T. Género, diversidad cultural y derechos: las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. MUJERES INDÍGENAS Y JUSTICIA ANCESTRAL. UNIFEM. 1a edição. Equador, 2009.

_____ TIBÁN, Lourdes. Desafios en la contrucción de un Estado plurinacional. MUJERES INDÍGENAS Y JUSTICIA ANCESTRAL. UNIFEM. 1a edição. Equador, 2009.

LANG 2014

LÔ BORGES; FERNANDO BRANT; MÁRCIO BORGES, 1967

LARA, Felipe B. Transiciones y rupturas: El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX. FLACSO Equador. Quito, 2010.

_____ ECHEVERRÍA, Julio. Complejización del campo político en la construcción democrática en el Ecuador. Transiciones y rupturas: El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX. FLACSO Equador. Quito, 2010.

LEBON, Nathalie. MAYER, Elisabeth. De lo Privado a Lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina. México, Lasa. Siglo XXI: 2006.

_____ SÁNCHEZ, Nelly P. Las Mujeres Indígenas: Surgimiento de Una Identidad Colectiva Insurgente. De lo Privado a Lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina. México, Lasa. Siglo XXI: 2006.

LI, Xiaorong. Ethics, Human Rights an Culture: Beyond Relativism and Universalism. Ed: Palgrave Mamilian. New York, 2006.

LUCAS, Kintto. La Rebelión de Los Indios. Ed: Abya-Yala. Quito, 2000.

LUGONES, Maria. Multiculturalism and Publicity. **Hypatia**, Sao Paulo, v. 15. 2000

LUGONES, Maria. Feminist Epistemologies of Ignorance. **Hypatia**, v. 21, n. 3, p.75-85, 2006.

LUGONES, Maria. Purity, Impurity and Separation. **Signs**, v. 19, n. 2, p.458-4791994.

LUGONES, María: “Heterosexualism and the Colonial /Modern Gender System”, *Hypatia* vol. 22, no. 1 (Winter 2007).

MAGALHÃES, Izabel. MARTINS, André R. RESENDE, Viviane M. (org) *Análise de Discurso Crítica: Um Método de Análise Qualitativa*. Editora: UNB. Brasília, 2017.

MAGALHÃES, Izabel. *INTRUDUÇÃO: A Análise de Discurso Crítica*. Ed: DELTA, Especial, p.1-9. 2005.

MACKAY, Fergus. **Los Derechos de Los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional**. Aprodeh, Lima, 1999.

MAGALHÃES, Célia (Org). **REFLEXÕES SOBRE A ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO**. Belo Horizonte, Faculdade de Letras UFMG, 2001.

_____ MAGALHÃES, Célia. *A Análise Crítica do Discurso enquanto Teoria e Método de Estudo*. **REFLEXÕES SOBRE A ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO**. Belo Horizonte, Faculdade de Letras UFMG, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la Colonialidad Del Ser: Contribuciones al Desarrollo de Un Concepto*.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Transdisciplinaridade e decolonialidade*. 2015.

MALDONADO -TORRES, Nelson. **Pensamento Crítico desde a Subalteridade: OS ESTUDO ETNICOS COMO CIENCIAS DESCOLONIAIS OU PARA A TRANSFORMAÇÕES DAS HUMANIDADES E DAS CIENCIAS SOCIAIS NO SECULO XXI**.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento.Modernidade, império e colonialidade*. In: **REVISTA CRITICA DE CIENCIAS SOCIAIS**. 2008.

MASSAL, Julie. BONILLA, Marcelo (org). *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. FLACSO. Quito, 2000.

MALDONADO-TORRES 2003 e 2007

_____ ANDRADE, Pablo. *Teoria democrática, democracia política y movimientos sociales: elementos para una revisión crítica del cambio politico en las sociedades andinas*. *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. FLACSO. Quito, 2000.

_____ GARCIA, Fernando. *Presente y persperspectiva del movimiento indígena ecuatoriano*. *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. FLACSO. Quito, 2000.

OSPINA, Pablo. Reflexiones sobre el transformismo: movilización indígena y regimen polici en el Ecuador (1990-1998). Los movimientos sociales en las democracias andinas. FLACSO. Quito, 2000.

MENDONZA 2014

MBAYA 1997

MELO, Iran F. Análise Crítica do Discurso: modelo de análise linguística e intervenção social. Ed: Estudos Linguísticos, p. 1335-1346. São Paulo, 2011.

MIGNOLO, Walter. HISTORIAS LOCAIS/PROJETOS GLOBAIS. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Ed: UFMG. Belo Horizonte, 2003.

MIGNOLO, Walter. DESAFIOS DECOLONIAIS HOJE. FOZ DO IGUAÇU. PP.12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Genero y descolonialidad**. Buenos Aires: del Signo, 2008.

MIGNOLO, Walter. **LA IDEA DE AMÉRICA LATINA**: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO 1995

MIKKELSEN, Cecilie. El Mundo Indígena 2013. Ed: Grupp Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. Copenhage, 2013.

MINELLA, Luzinete Simões. FUNCK, Susana B (Orgs). SABERES E FAZERES DE GÊNERO: entre o local e o global. Ed. UFSC. Florianópolis, 2016.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. CORREAL, Diana G. MUÑOZ, Karina O. (Orgs). TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ BAIRROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ CASTILLO. Rosalva A. H. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ CELESTINE, Francesca G. Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ CORREAL, Diana M. G. Feminismo y modernidad/colonilidade: entre retos de mundos posibles y otras palabras. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo,

epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ CUMES, Aura Estela. Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ CUSIQUANQUI, Silvia R. La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad post-colonial: indígenas y mujeres en Bolívia. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ DIAZ, NATALIA Q. Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ LERMA, Betty R. L. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ LUGONES, Maria. Colonialidad y género. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ MARCOS, Sylvia. La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ MUÑOZ, Karina O. El debate sobre las y los ameríndios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la raciolización. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

_____ PAIVA, Rosália. Feminismo paritario indígena andino. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

NAVAZ, Liliana Suárez. CASTILLO, Rosalva Aída Hernández Castillo. **Descolonizando el Feminismo Teorías y Prácticas desde los Márgenes**. Catedra. 2008

ORDÓÑEZ, María P. A. LEDESMA, María B.C. Los Derechos Coletivos. Hacia su efectiva comprensión y protección. Ed: Ministerio de La Justicia Y Derechos Humanos. Quito, 2009.

_____ CASSALS, Neus Torbisco. La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos. Los Derechos Coletivos. Hacia su efectiva comprensión y protección. Ed: Ministerio de La Justicia Y Derechos Humanos. Quito, 2009.

_____ KYMLICKA, Will. Derechos individuales y derechos colectivos. Los Derechos Coletivos. Hacia su efectiva comprensión y protección. Ed: Ministerio de La Justicia Y Derechos Humanos. Quito, 2009.

OSPINA, Pablo P. Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi. CLACSO. Quito, 2006.

_____ ARBOLEDA, María. Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi.

_____ Maldonado, Carlos L. Crisis, descentralización y desarrollo local en el Ecuador. Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi. . CLACSO. Quito, 2006.

_____ ORTIZ, Alejandra S. Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik. Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi. CLACSO. Quito, 2006.

ORO, Ari Pedro (Org). Latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos. Ed: Hucitec. São Paulo, 2008.

_____ BRANDALISE, Carla. A Ideia e concepção de "latinidade" nas Américas: a disputa entre nações. Latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos. Ed: Hucitec. São Paulo, 2008.

_____ GUMUCIO, Cristian P. Identidad latina e integración sudamericana. Latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos. Ed: Hucitec. São Paulo, 2008.

_____ SEGATO, Rita L. A monocromia do mito, ou onde achar a África na Nação. Latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos. Ed: Hucitec. São Paulo, 2008.

MONTALVA e VELASCO, 2006

Muñoz (2014)

PALOMO, Nellys. (2004). Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente. Em Revista Asuntos Indígenas (1-2): 42-4.

PAREDES, Julieta. Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario. Ed: Creative Commons. La Paz, 2010.

PATEMAN, C. **O contrato Sexual**. Paz e terra. São Paulo, 1993.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: Uma crítica da afirmação do óbvio**. Campinas: Edunicamp, 1997.

PEQUEÑO, Andrea (org). Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ BUENO, Andrea P. Vivir violencia, cruzar los límites. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ PEQUEÑO, Andrea. Introducion. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ CARLOS, Alejandra F. Mujeres ayamaras: política y discursos en torno al feminismo. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ GALLANGOS, Flérida G. La violencia contra las mujeres indíengas en México: um primer acercamiento. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ MONTALVA, Margarida C. Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ PEQUEÑO, Andrea. Introducion. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ TORRES, Georgina M. Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y Mexico. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ VILLALVA, Maritza S. Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ ROJO, Clorinda C. Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígenas. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

_____ PICQ. Manuela L. La violencia como factor de exclusion política: mujeres indígenas en Chimborazo. Participación y políticas de mujeres en contextos latinoamericanos recientes. Ministério de Cultura. FLACSO. Equador, 2009.

PICHARDO, Ochy C. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. TEJIENDO DE OTRO MODO: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Ed. Universidade del Cauca. Colômbia, 2014.

PICQ 2009

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Revista: Sociedade e Cultura, V. 11, n.2, jul/dez 2008. p. 263-274.

PIOVESAN, Flávia. DIREITOS HUMANOS e Justiça Internacional. Ed. Saraiva. São Paulo, 2013.

PIMENTEL, 2006

PRIETO, Mercedes. Estado y Colonialidad: ujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975. Mujeres Indígenas Y Justicia Ancestral. UNIFEM. 1a edição. Equador, 2009.

PRIETO, Mercedes. CORONEL, Valeria (org). Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana. FLACSO Equador. Quito, 2010.

_____ CORONEL, Valeria. El discurso civilizatorio y el lugar del trabajo en la nación postcolonial. Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana. FLACSO Equador. Quito, 2010.

_____ PRIETO, Mercedes. CORONEL, Valeria. Introducion. Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana. FLACSO Equador. Quito, 2010.

_____ PRIETO, Mercedes. Los indios y la nación: historias y memorias en disputa. Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana. FLACSO Equador. Quito, 2010.

_____ RADCLIFFE, Sarah A. Historia de vida de mujeres indígenas a través e la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género e locación. Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana. FLACSO Equador. Quito, 2010.

QUIJANO, Aníbal. COLONIALIDADE, PODER, GLOBALIZAÇÃO E DEMOCRACIA. Revista: Novos Rumos. Ano: 17, n. 37. 2002.

QUIJANO, Aníbal. (2006). **Estado-nación y “movimientos indígenas” en la región Andina: cuestiones abiertas.** Em OSAL 15 7(19):15-24

QUIJANO, Aníbal. Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. Ed: Duke University Press. Vol: 20. N.3, p: 140-155.

QUIJANO, Aníbal. Paradoxes of Modernity in Latin America. University of San Marcos, Lima, Peru. (1999).

QUIJANO, Aníbal. Poder y Democracia en el socialismo. CLACSO. Buenos Aires, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Qué tal Raza!. Revista: América Latina em Movimento. N. 320. Ano: 2011.

QUIJANO, Aníbal. *Socialism and Democracy*. Ed: Routledge. London, 2014.

Quijano 1992, 2000, 2001, 2005

RABINOVICH-BERKMAN, Ricardo. *Como se hicieron los derechos humanos? un viaje por la historia de los principales derechos de las personas*. Vol. I. Ed: Didot. Madrid, 2014

RADCLIFFE, Sarah A. El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *Revista: Eutopia*. N. 5, Agosto 2014, pp 11-34.

RAWLS 1999

RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. *Análise de Discurso Crítica*. Ed: Contexto. São Paulo, 2006.

ROBERTSON, David. *A Dictionary of Human Rights*. Ed: Europa Publications. Londo and New York, 1997.

RODRIGUÉZ, Illeana. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ed: Duke Press. Durham, 2001.

SACCHI, Ângela. **Violência e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina**. *Patrimônio e Memória*. São Paulo, Unesp, v.10, n.2, p. 62-74. 2014.

SAJÓ, András (org). *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*. Ed: Spriger Science. Leiden, 2004.

_____ MUTUA, Makau. *The Complexity of Universalism in Human Rights*.). *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*. Ed: Spriger Science. Leiden, 2004.

_____ SAJÓ, András. *Introduction: Universalism with Humility*.). *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*. Ed: Spriger Science. Leiden, 2004.

SANCHEZ, N. *Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente*. *Asuntos indígenas*, n.1-2., 2004.p.42-49.

SEGATO, Rita. *Identidades políticas y alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global*.

SEGATO, Rita. **EL SEXO Y LA NORMA: FRENTE ESTATAL, PATRIARCADO, DESPOSESIÓN, COLONIDAD**. *Revista Estudos Feministas*, vol. 22, núm. 2, mayo-agosto, 2014, pp. 593-616.

SEGATO, Rita et al. *Raza y racismo*. **Crítica y Emancipacion**: *Revista Lationamericana de Ciencias Sociales*, v. 3, 2010.

SEGATO, Rita. *Géneroy colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*.

SEGATO, Rita. **La guerra contra las mujeres.**

SEGATO, Rita. *La Nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.* Buenos Aires: Prometeos Libros, 2007.

SEGATO, Rita Laura: "Que cada povo teça os fios da sua história: O pluralismo Jurídico em diálogo didático com legisladores". Su última y revisada versión en *Rev. Direito.UnB*, V. 1, No. 1, Janeiro a Junho de 2014.

SEGATO, Rita Laura: "La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación", en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.* Buenos Aires: Prometeo 2007.

SEGATO, Rita Laura: "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción" *Nueva Sociedad* No. 208, marzo-abril de 2007. También en Segato, Rita: *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo, 2015

SEGATO, Rita Laura: "Los cauces profundos de la raza latinoamericana—una relectura del mestizaje". Buenos Aires: *Revista Crítica y Emancipación*", año II, n. 3, 2010. También en Segato, Rita: *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo, 2015

SEGATO, Rita Laura: "Cotas: por que reagimos?" *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 76-87, dez. jan. fev. 2005/2006

SEGATO, Rita Laura: "Raza es Signo", en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.* Buenos Aires: Prometeo 2007

SEGATO, Rita Laura: "Introducción: Colonialidad del poder y una Antropología por Demanda", en Segato, Rita *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo, 2015

SEGATO, Rita Laura: "Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana". La Habana, Cuba: *Revista Casa de las Américas* No. 266, 2012. También en Segato, Rita *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo, 2015

SEGATO, Rita Laura: *L'Oedipe Noir. Des mères e des nourrices* . Paris: Payot et Rivages, Petite Collection Payot, 2014. Versión en español

SEGATO, Rita Laura: *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*, Brasília-DF: AGENDE-UNIFEM-DFID, 2006.

SEGATO, Rita: "Patriarcado del borde al centro: Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica el capital", Segato, Rita: *La Guerra contra las Mujeres.* Madrid: Traficantes de Sueños, 2016

SCHWARCZ, Lilia M. *O ESPETÁCULO DAS RAÇAS: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930.* Ed: Companhia das Letras. 1a ed. São Paulo, 1993.

SEGATO, Rita L. Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Ed: Prometeo. Buenos Aires, 2010.

SOUSA, Adilson A. O Estado Plurinacional e o Movimento Indígena no Equador: O projeto político da CONAIE. Cadernos do CEAS, 204. pp. 65-87. Salvador, 2003).

TORRES, 2009

TRUJILLO, Jorge L. Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa. Revista de Ciencias Sociales, N 37. pp. 13-23. FLACSO. Quito, 2010.

WALSH, Catherine; Linera, Carcia; Mignolo, Walter. Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento Buenos Aires: Del Signo. 2006

ZEA, Tarcila Rivera. Mujeres Indígenas y Políticas de Población. 1995. Documento preparado de Mulheres para Cairo. Salud Reproductiva y Justicia.

ZEA, Tarcila Rivera. Mujeres Indígenas Americanas luchando por sus Derechos. In: NAVAZ, Liliana Suárez. CASTILLO, Rosalva Aída Hernández Castillo. Descolonizando el Feminismo Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Catedra. 2008.

SITES:

www.flacsoandes.edu.ec - acesso: 08/06/17

www.onumulheres.org.br - acesso: 10/10/2017

www.conaie.org - acesso: 08/08/2017

www.onumujeres-ecuador.org acesso: 06/05/2017

Foro Permanente para Cuestiones Indígenas - ONU: www.un.org/esa/socdev/pfiil acesso 10/06/2017

Foro Internacional de Mujeres Indigenas www.fimi-iiwf.org/ acesso: 09/09/2017

Tratados e Convenções

CEDAW. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres. ONU. Dezembro, 1979.

BEIJING 1995. IV Conferência Mundial Sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz. Declaração e Plataforma de Ação. Beijing, 1995.

BEIJING +5. REVISÃO GLOBAL DE CINCO ANOS. IV Conferência Mundial Sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz. Declaração e Plataforma de Ação. New York, 2000.

BEIJING +10. REVISÃO GLOBAL DE DEZ ANOS. IV Conferência Mundial Sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz. Declaração e Plataforma de Ação. New, York, 2005.

BEIJING +15. REVISÃO GLOBAL DE QUINZE ANOS. IV Conferência Mundial Sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz. Declaração e Plataforma de Ação. New, York, 2010.