Parte III - Gênero e Cosmopolitismo

9. A ONU mulheres na aldeia: interações democráticas e mediação cultural

Denise Vitale
Renata Nagamine
Giselle Amorim de Souza

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

VITALE, D., NAGAMINE, R., and SOUZA, G.A. A ONU mulheres na aldeia: interações democráticas e mediação cultural. In: VITALE, D., and NAGAMINE R., eds. *Gênero, direito e relações internacionais: debates de um campo em construção* [online]. Salvador: EDUFBA, 2018, pp. 236-264. ISBN: 978-85-232-1863-8. <https://doi.org/10.7476/9788523218638.0010>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Parte III • Gênero e Cosmopolitismo

A ONU MULHERES NA ALDEIA: iterações democráticas e mediação cultural

Denise Vitale
Renata Nagamine e
Giselle Amorim de Souza¹

¹ As autoras agradecem o apoio do CNPq e da CAPES na elaboração deste capítulo. Denise Vitale é bolsista Produtividade em Pesquisa CNPq nível 2 (Processo # 311709/2015-0), Renata Nagamine é bolsista PNPd-CAPES, Giselle Amorim é bolsista de mestrado CAPES.

Introdução

Este capítulo aborda a atuação da ONU Mulheres em relação a mulheres indígenas no Brasil. Ele nasce de uma parceria acadêmica construída em sala de aula, em um curso sobre gênero e direitos humanos nas relações internacionais ministrado entre 2017 e 2018 no Instituto de Humanidades, Artes e Ciências “Milton Santos”, da Universidade Federal da Bahia. O curso propôs releituras de algumas teóricas feministas, sobretudo norte-americanas, que têm sido protagonistas no debate feminista desde os anos 1980. Nele analisamos instituições internacionais e questões mais pontuais, como as relações entre gênero e refúgio, gênero e raça, e o estupro em conflitos armados.

No Brasil, as hierarquias entre homens e mulheres têm sido questionadas de modo mais contundente nos últimos anos e a identidade de gênero passou a ser objeto tanto de amplo interesse quanto de acirradas disputas no debate público. Rer a profícua geração de teóricas feministas norte-americanas formada por Seyla Benhabib, Judith Butler e Nancy Fraser nos deu a oportunidade de reconhecer a contribuição e os limites das suas ideias ao nosso feminismo e ao debate público sobre direitos das mulheres no Brasil, que é, ao mesmo tempo, local e global. O curso também nos deu a rica oportunidade de olhar de distintos pontos de vista para normas, instituições, práticas e materiais sobre os quais temos nos debruçado.

Um desses materiais foi uma série de vídeos analisados no âmbito de uma parceria entre Denise Vitale e Renata Nagamine em pesquisa sobre mulheres no movimento indígena. Em artigo em coautoria, Nagamine e Vitale argumentaram que mulheres como Sônia Guajajara e Telma Taurepang são ativistas cosmopolitas enraizadas, para usar a categoria que Sidney Tarrow (2005) consagrou. São ativistas cosmopolitas, pois se engajam em questões de interesse global, que podem ser debatidas em círculos acadêmicos, como a Clacso, ou instituições globais, como as conferências da ONU. Para aí circular e atuar, as mulheres indígenas adquirem domínio sobre a gramática dessas arenas, o que implica perceber qual é a sua audiência e construir socialmente o problema para o qual

almejam chamar a atenção usando códigos e repertórios próprios à arena em que se colocam. De outro lado, elas são enraizadas porque sua ação global tem em vista os seus interesses locais. Neste capítulo argumentamos que, para agir com eficiência no local e em escala global ao mesmo tempo, elas precisam atuar como mediadoras entre diferentes culturas. (MONTERO, 2006)

O cosmopolitismo das mulheres indígenas coloca em questão o modo como o global, o local e os feminismos costumam ser pensados nas Relações Internacionais. Se considerarmos a literatura antropológica, a presença de elementos cosmopolitas em aldeias indígenas não há de causar assombro. Missionários e índios que circulam por suas redes cristãs, especialmente católicas no Brasil, podem ser enquadrados como elementos de um cosmopolitismo aldeão. Também sabemos que mulheres indígenas se engajaram em diferentes causas políticas da esquerda em países latino-americanos – Rigoberta Menchú na Guatemala, Julieta Paredes na Bolívia –, e, no Brasil, elas ascenderam como lideranças no movimento indígena. Porém, apesar da liderança de mulheres como Sônia Guajajara e Telma Taurepang, a articulação de mulheres indígenas em torno de uma agenda comum ganha destaque apenas recentemente. Uma questão passa a ser, então, como o gênero ou os direitos das mulheres indígenas se tornam uma questão nas aldeias.

Nosso objeto remete ao debate mais geral sobre cosmopolitismo, tal como proposto por Immanuel Kant (2006) e Jürgen Habermas (1998). Não é o caso de reconstruir aqui essa linhagem, mas é importante reconhecer nela uma aposta na emancipação pela afirmação de uma ordem englobante das ordens nacionais e internacional. Para Habermas (1998, 2008), essa ordem tem sido construída especialmente desde o pós-Segunda Guerra mundial e suas formas mais bem-acabadas seriam a ONU e, sobretudo, os direitos humanos, o alcance que essa ideia moral logrou desde os anos 1940.

O entusiasmo com formas contemporâneas de cosmopolitismo, incluído o de Habermas, tem sido tomado como uma adesão insuficientemente crítica ao liberalismo, i.e., a seu universalismo abstrato, articulado a partir de uma ideia específica de sujeito, do qual marcadores sociais da

diferença, como raça, cor, sexo, gênero teriam sido apagados. Teóricos pós-coloniais (CAHEN, 2013) estendem essa linha de argumentação às relações internacionais para assinalar os limites da igualdade formal das soberanias, seus usos para a reprodução das assimetrias entre estados e a persistência da civilização como um sinal diacrítico. Em qualquer hipótese, podemos apreender dos críticos de Habermas e do liberalismo (BUTLER, 2010; FRASER, 2013) que uma adesão ao universalismo liberal e a sua concepção de sujeito, teria por efeito a reprodução dessas hierarquias mediante um discurso emancipatório, que concorreria para escamotear os bloqueios à emancipação que ele mesmo erige. Para os teóricos-críticos que seguem as pegadas de Carl Schmitt nessa discussão específica, a defesa do universalismo, da humanidade, teria por fim enganar, a atacar seu cinismo, outros preferem assinalar o eurocentrismo ou mesmo o racismo que atravessa ou se cristaliza no universalismo liberal.

Elaborando sobre a teoria sociológica do processo político, Margaret Keck e Kathryn Sikkink (1998), e outros na esteira delas (ABU-LUGHOD, 2013) têm analisado como normas globais são apropriadas por atores situados em diferentes locais, assumindo sentidos e desempenhando papéis muito particulares. Esses estudos enfocam, sobretudo, como atores usam as normas globais e, no caso dos direitos humanos, como eles facilitam a articulação de redes transnacionais. (KECK; SIKKINK, 1998; TARROW, 2005) Para essa literatura, os direitos humanos são *frames*, ou enquadramentos interpretativos que os agentes usam atribuindo significado e para a construção de certas situações como problemas causados por determinados atores a determinar uma solução urgente. Não obstante serem normas globais, os direitos humanos são quadros de moldura ampla e elástica, que se prestam às mais distintas apropriações locais. (TARROW, 2005)

Keck e Sikkink (1998) olham para as mudanças que as redes de direitos humanos representam nas relações internacionais. Nessa literatura, o papel da retórica que embala os *frames* e os efeitos da ação política sobre os atores têm sido negligenciados – e eles nos parecem ser elementos importantes quando pensamos em situar e encarnar o sujeito dos direitos humanos como um universal sem abrir mão de seu potencial

racionalizador da razão de estado (MARTY, 2014), produtor do humano dos direitos humanos (BUTLER, 2004) e transformador da humanidade, se a entendermos como construção social. O debate teórico-político, mais especificamente a produção de Benhabib (2004, 2006, 2012), oferece um caminho para repensar as relações entre local e global, o papel das normas globais nelas, o lugar do particular, da cultura e dos direitos nacionais, no universal. São fenômenos tocantes a essas questões que Benhabib pretende capturar com a categoria, ao mesmo tempo descritiva e normativa, “iterações democráticas”, entendidas como meios para mediar a formação da opinião de maiorias democráticas e normas cosmopolitas. (BENHABIB, 2006)

Neste capítulo, queremos olhar para a atuação de um ator específico, a ONU Mulheres, na criação de condições para a constituição de uma agenda comum às mulheres indígenas no Brasil com base em normas globais de direitos humanos. Estamos interessadas no que nos parece ser um encontro profícuo para as mulheres e os povos indígenas. Pretendemos chamar a atenção para esse encontro e argumentar que, em se tratando das mulheres indígenas, a ONU Mulheres tem atuado menos como um ator político global do que como uma parte na mediação entre o local e o global. Olhar para sua atuação também nos convida a refletir, assim, sobre como temos pensado o global. Com essa análise, pretendemos contribuir com a discussão sobre o cosmopolitismo, mas também estamos interessadas em pensar como a atuação da ONU Mulheres em relação às mulheres indígenas pode iluminar a teoria de Benhabib e o debate teórico de RI.

Os direitos humanos das mulheres: panorama histórico nas instituições internacionais

No plano internacional, não distinguir em função de raça, sexo, língua ou religião é um propósito consagrado na Carta da ONU (art. 2(3)) e reaparece no preâmbulo da Declaração Universal de Direitos Humanos, de 1948, que ainda estabelece a não distinção de sexo, bem como a igualdade entre homens e mulheres em relação a temas específicos, como as relações familiares (art. 16). A ideia de que as mulheres são titulares de direitos

humanos se estabelece, pois, na letra da ordem internacional nos anos 1940, o que representa um avanço em relação ao posicionamento prevalente no plano interno de muitos estados à época e um constrangimento aos que ingressassem na sociedade internacional posteriormente a ela.² Por isso, a inscrição do sexo como causa de não distinção, a declaração da igualdade entre homens e mulheres, p.e., no casamento e, em termos mais gerais, a forma de afirmar as mulheres como sujeito de direitos humanos foram objeto de disputas e negociações na redação da Carta e da Declaração. (MORSINK, 1991)

Nos primeiros anos de funcionamento da ONU, houve, p.e., um intenso debate acerca da necessidade de se fundar uma comissão dedicada às mulheres. Um dos argumentos contrários a ela era que “uma comissão separada de mulheres seria discriminatória e desnecessária na medida em que as questões das mulheres poderiam ser adequadamente tratadas pela Comissão de Direitos Humanos”. (CHARLESWORTH; CHINKIN, 2013) Não obstante essas resistências, em 1946 foi instituída a Comissão sobre o Status das Mulheres (Commission on the Status of Women - CSW). Essa comissão, na realidade, ecoa o debate acerca dos direitos das mulheres na Liga das Nações, que se articulou internacionalmente por força da primeira onda do feminismo, seguiu discutindo o ‘status das mulheres’ e culminou na fundação de um comitê para esse fim. (EISENBERG, 2013) Nessa linha, a Comissão sobre o Status das Mulheres seria uma continuidade entre a Liga e a ONU, afastando o entendimento de que ela foi o primeiro órgão internacional a ter um mandato para fazer recomendações e promover a igualdade de direitos de homens e mulheres. Contra esse entendimento pode-se argumentar, contudo, que o comitê da Liga de fato respondia a demandas por igualdade de status, mas não por direitos humanos propriamente, porque a ideia de direitos humanos como direitos individuais tutelados internacionalmente era estranha à organização, que se ocupou prioritariamente dos direitos de minorias. (MAZOWER, 2008) Dessa ótica, a Comissão sobre o Status das Mulheres seria pioneira, e foi, com efeito, essencial para a elaboração de uma *Declaração Universal dos*

2 Neste capítulo não abordaremos a fascinante e pouco lembrada história dos direitos das mulheres na Liga das Nações. Sobre isso ver Miller (1994) e Eisenberg (2013).

Direitos Humanos (1948) com uma linguagem mais sensível às questões de gênero.

Em compensação, a igualdade é declarada, primeiro, nas relações familiares, em que é acompanhada da afirmação da família natural e da declaração de que essa família é a base da sociedade, o que ilustra bem o processo político subjacente à negociação do texto da norma. Nesse processo, a própria declaração das mulheres como um sujeito de direitos no ato de declaração de direitos universais foi objeto de discussão, e embora a foto que correu o mundo ilustrando a adoção da Declaração de 1948 seja de Eleanor Roosevelt, a opção do Comitê de Redação foi o sujeito universal consagrado pelas declarações oriundas das revoluções modernas. Assim, em que pese o debate sobre os direitos humanos das mulheres e as mulheres como sujeitos de direitos humanos, a Declaração de 1948 não menciona sujeitos de direito específicos além da pessoa humana e ignora marcadores sociais da diferença, optando por afirmar sobre eles o caráter inato, i.e., natural desses direitos.

Dito isso, podemos tomar a especificação dos sujeitos de direitos humanos como um processo de desnaturalização da “pessoa humana” e de politização do humano dos direitos humanos (ASAD, 2003; BUTLER, 2004), no qual se evidenciam as relações de força que o constituem e de que modo construções culturais restringem o alcance da universalidade das formas. No caso das mulheres, esse processo requererá repensar a separação da vida em esfera pública e esfera privada, porque o acesso ao espaço público lhes teria sido negado historicamente. A isso se dedicarão os feminismos nos estados, sobretudo dos anos 1960 em diante.

Não podemos analisar, aqui, como eles o farão, mas propomos ao menos olhar a história recente dos direitos humanos das mulheres, em que o engajamento da ONU se confunde com a inauguração de um feminismo global. (OLCOTT, 2017) O marco desse engajamento é o Ano Internacional das Mulheres, por ocasião do qual a Comissão sobre o Status das Mulheres organizou a primeira Conferência sobre Direitos das Mulheres, na Cidade do México, em 1975 – anteriormente, portanto, à própria *Convenção sobre Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres*, de 1979.

Na Conferência, ecoaram as demandas formuladas no processo de descolonização, implicando um aumento do número de estados-membros da ONU e, conseqüentemente, uma saliência maior das questões econômicas e sociais (HADDAD, 2007) nas relações internacionais, o que fica nítido no tema e no protagonismo das mulheres latino-americanas. Com o propósito de avaliar a implementação das recomendações da Comissão contra a Discriminação da Mulher e a participação feminina (HADDAD, 2007) no processo de desenvolvimento econômico e paz mundial, a Conferência do México foi a última de uma série e contou com um orçamento restrito, mesmo com o montante arrecadado a título de contribuição. Mas, se os recursos escassos mostram a desatenção da ONU à matéria, a articulação de um movimento global de mulheres nela assinala os usos transformadores que as mulheres reunidas na Cidade do México fizeram do espaço para encontros, trocas e negociações que a ONU lhes tinha aberto.

O momento era oportuno. O processo de contestação da ordem internacional deflagrado na Conferência de Bandung, em 1955, com a articulação do Movimento dos Países Não Alinhados, e a Guerra do Vietnã tinham desgastado a imagem dos Estados Unidos, que precisavam de uma plataforma a partir da qual dialogar com os países do Terceiro Mundo. Os direitos das mulheres, pouco conflituosos à época, teriam sido essa plataforma, de modo que o ano de 1975 aparece como marco de um segundo momento na história dos direitos humanos das mulheres, em que há um aumento na adoção de leis e programas governamentais de proteção. Com a Conferência teve início a “década de valorização da mulher”, que se estendeu de 1976 a 1985. Nele se elaborou a *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres* (1979), que desdobrou os direitos das mulheres em direitos específicos e tutelados internacionalmente, e afirmou as mulheres como sujeitos de direitos humanos.

Os anos subsequentes ainda testemunharam avanços institucionais. Entre esses são habitualmente destacados a instituição do Comitê para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher (CEDAW), formado por especialistas que fiscalizavam e monitoravam os estados no que diz respeito ao cumprimento da Convenção de 1979, e o Instituto Internacional

de Pesquisa e Treinamento para o Progresso da Mulher (INSTRAW), responsável por estimular e auxiliar a coleta e disseminação de informações para o avanço das mulheres por meio da pesquisa. Relatórios preparados pela Comissão sobre o Status das Mulheres nos anos 1990 constataram, porém, que os avanços obtidos na Década das Mulheres não tinham sido suficientes para alcançar os objetivos propostos. Não obstante a implementação das estratégias de Nairóbi, muitos obstáculos persistiam. Para superá-los, a Assembleia-Geral da ONU determinou a realização da IV Conferência Mundial sobre a Mulher: Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz, a ser realizada em Pequim, na China, em 1995, por recomendação do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC). Nela, as preocupações de Nairóbi foram reiteradas, (NAÇÕES UNIDAS, 1996) com a demanda de se renovar, reformar e revitalizar partes do sistema das Nações Unidas, especialmente no que tange ao aumento do financiamento e status para a Divisão para o Avanço da Mulher (Division for the Advancement of Women (DAW)), a fim de melhorar sua eficiência e eficácia.

Um aspecto crucial da Conferência de Pequim foi a associação, no âmbito das instituições internacionais, entre direitos das mulheres e direitos humanos, que a fórmula de Charlotte Bunch (1990) “direitos das mulheres são direitos humanos, direitos humanos são direitos das mulheres” consagrada pela primeira-dama dos Estados Unidos à época, Hillary Clinton, resume tão bem. A fórmula de Bunch circulou em um material do ativismo como parte de um esforço por encontrar uma ponte entre mulheres do Norte e do Sul, negras e brancas, do qual resultou a plataforma de combate à violência contra a mulher. (KECK; SIKKINK, 1998) O segundo aspecto fundamental de Pequim para o movimento feminista global foi o deslocamento da categoria “mulheres” para “gênero”, em linha com o debate teórico e ideias da terceira onda do feminismo. Essa literatura já estabelecia que o gênero é uma interpretação do sexo com base em convenções e códigos sociais, ou, simplesmente, uma interpretação cultural do sexo, supostamente natural. Em 1995, Butler (2010) também já havia sustentado que o gênero não é só a interpretação do sexo com base na cultura, mas é uma interpretação que sustenta a ficção da naturalidade do

sexo. Em contrapartida, argumentou-se na Conferência que gênero era uma categoria relacional e despolitizaria a luta das mulheres, entre outras razões, por abrir caminho para discussões relacionadas com a identidade de gênero e orientação sexual e distanciar o patriarcado como referência.

Quanto ao fim de conferir maior racionalidade e eficiência ao tratamento das questões relacionadas com as mulheres na ONU, uma decisão importante tomada na Conferência de Pequim foi a adoção da estratégia de “gender mainstreaming”, ou transversalização de gênero. Nos anos 1990, essa estratégia se populariza como meio de corrigir a posição de desigualdade das mulheres a partir da promoção, pelos governos e outros atores, de “uma política ativa e visível de integração de uma perspectiva de gênero em todas as políticas e programas, de modo que, antes de as decisões serem tomadas, seja feita uma análise dos efeitos desta para os homens e mulheres”. (CHARLESWORTH, 2005) A integração dessa perspectiva implicou na extensão da perspectiva de gênero a todas as áreas de trabalho das comissões e órgãos das Nações Unidas. O Conselho Econômico e Social identificou, então, uma série de diretrizes a serem observadas nesse processo (CHARLESWORTH, 2005), entre as quais: (i) trabalhar para que questões que atravessam diferentes áreas de atuação sejam elucidadas de forma que as diferenças de gênero possam ser identificadas e neutralizadas; (ii) a responsabilidade em traduzir a perspectiva de gênero na prática é de todo o sistema, e os resultados devem ser monitorados constantemente; (iii) a necessidade de esforços para ampliar a participação das mulheres nos centros de decisão; (iv) a não-comutabilidade da transversalidade do gênero pela necessidade de políticas, programas e ou leis específicos.

A implementação das diretrizes de Pequim esbarrava, no entanto, não na arquitetura descentralizada das Nações Unidas, que resultou numa fragmentação e sobreposição de órgãos e instâncias jurídicas e políticas, inclusive no que se refere às diversas convenções, conferências e declarações. Diante dessa debilidade institucional buscou-se um profundo programa de reforma durante o mandato do secretário-geral da ONU Kofi Annan (1996-2005) a fim de garantir maior eficácia às Nações Unidas otimizando suas funções institucionais. (CHARLESWORTH; CHINKIN,

2013, p. 2) O escopo da reforma foi “a coerência do sistema”, em busca da transformação de um emaranhado de órgãos e instâncias em um instrumento mais efetivo à consecução das prioridades. O engajamento em prol de uma coordenação eficiente para enfrentar a fragmentação institucional tocou a agenda de gênero apenas em 2010, levando à criação da Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres, conhecida como ONU Mulheres (ou UN Women).

ONU Mulheres e mulheres indígenas: cenas de um encontro

Na história sucintamente reconstruída na seção anterior, a Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres, ou ONU Mulheres, emerge de um processo de reorganização da ONU empreendido por Kofi Annan e continuado por Ban Ki-moon com o propósito de gerenciar a fragmentação do sistema e, com isso, aumentar sua eficiência. Internamente ao sistema, a ONU Mulheres atua como secretariado da Comissão da ONU sobre o Status das Mulheres e articula a Divisão para o Avanço das Mulheres (DAW), o Instituto de Pesquisa e Treinamento para o Avanço das Mulheres (INSTRAW), o Escritório do Conselheiro Especial sobre Assuntos de Gênero (OSAGI) e o Fundo das Nações Unidas para o Desenvolvimento das Mulheres (UNIFEM). No mundo ela se propõe a implementar normas internacionais de direitos humanos com foco nos interesses das mulheres e atua para marcar presença em todos os continentes, com escritórios regionais.

De acordo com a ONU Mulheres, os principais marcos jurídicos de sua atuação são: (i) a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, de 1979; (ii) a Declaração e Plataforma de Ação de Pequim, de 1995; (iii) a Resolução 1325 do Conselho de Segurança sobre Mulheres, Paz e Segurança, de 2000; (iv) a Declaração do Milênio e Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, de 2000. Como podemos notar, três entre os quatro documentos citados pela entidade consagram proposições que enquadramos como diretrizes políticas, não normas jurídicas, e por isso mesmo eles têm sido reiterados e ou atualizados com curta periodicidade (no caso da Declaração e Plataforma de

Ação de Pequim, p.e., a cada cinco anos). Redefinirá-los, i.e., reiterar sua enunciação é parte de seu processo de implementação. Esses padrões são menos densos normativamente e conferem menor alavanca à ONU Mulheres em relação aos estados; em compensação, prestam-se melhor a apropriações locais e à cooperação entre a entidade e governos, facilitando a articulação e a composição política. Nessa dinâmica, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres aparece como um mínimo denominador comum de juridicidade aos demais documentos.

Independentemente do modo como esses marcos se articulam, um ganho que a ONU Mulheres pode representar é situar o sujeito universal dos direitos humanos das mulheres e ajudar a enfrentar, através deles, outras hierarquias, como a racial, a sexual, a econômica, além da de gênero. No Brasil, p.e., ela tem apostado em parcerias com ONGs, órgãos de governo brasileiro e estrangeiros, agências, fundos e programas da ONU para atuar em relação a direitos civis, econômicos e sociais de refugiadas, negras e indígenas.

Nosso primeiro contato com a relação entre a ONU Mulheres e as mulheres indígenas se deu mediante um curto documentário, intitulado *Voz das Mulheres Indígenas*, que a entidade onusiana difundiu pelo Twitter. Produção de Glicéria Tupinambá e Cristiane Pankaru, ele foi lançado no Brasil em 2015, sendo objeto de debate em alguns espaços acadêmicos, ocasionalmente com a presença das próprias mulheres. O documentário apresenta mulheres de distintas idades e etnias, sobretudo do Nordeste, Norte e Centro-Oeste, falando sobre o que é ser uma mulher indígena, o que é ser índia, seu significado e desafios. Entre relatos de violência física e discriminação social em relação a si por homens indígenas, a seus povos e a seus filhos, elas respondem ao desafio lançado por um interlocutor inaudito de se comunicar com e a uma audiência não indígena assinalando que são mulheres e indígenas: são mulheres em sociedades em que as mulheres são inferiores aos homens – a sociedade indígena e a não indígena – e indígenas em uma sociedade em que homens, mulheres e crianças indígenas são inferiores aos não indígenas, a sociedade brasileira. Elas se afirmam como mulheres indígenas e reclamam direitos como tais, mas

suas falas nos despertam para uma minoria dentre minorias e seus trânsitos entre potenciais espaços de sujeição. Em contraste com esses potenciais espaços, aquele em que estão reunidas e em que os depoimentos foram registrados aparece, assim, como um lugar de construção de subjetividade. Nele, índias de diferentes etnias se afirmam como mulheres, indígenas e sujeito de direitos, em contraposição à mulher que são na aldeia e à indígena que são na cidade.

O espaço em que se encontram não é o escritório da ONU Mulheres; mas é, de algum modo, criado por ela. A ONU Mulheres teria reunido mulheres indígenas de diferentes etnias em um mesmo local para dar início a um projeto homônimo ao documentário, financiado pela Noruega. O que a ONU Mulheres ajuda a criar não é, portanto, um espaço objetivo, mas um lugar de encontros e trocas, comunicação e (re)conhecimento, constituição de agentes e demandas por transformação dirigidas às sociedades indígenas e à brasileira como um todo. Trata-se, pois, de um espaço intersubjetivo, para falar com Hannah Arendt, constituído unicamente a partir do encontro das mulheres indígenas reunidas pela entidade da ONU e dependente de suas trocas recíprocas: um espaço, em suma, que as mulheres indígenas convidadas pela ONU Mulheres podem reconstituir em suas aldeias.

Em outro vídeo, veiculado em 2016, parte das indígenas que aparecem na peça de 2015 se encontra em Brasília, no escritório da ONU Mulheres, falando diretamente sobre o projeto *Voz das Mulheres*, os ganhos com as trocas nos dias que passaram juntas e sobre como pretendem atuar nas aldeias. Já há, portanto, uma ideia de sua forma de atuação, que é como ‘multiplicadoras’, levando e trazendo informações da ONU Mulheres para as aldeias e das aldeias para a ONU Mulheres, escutando e transmitindo as demandas das mulheres de suas aldeias. Mas o título da oficina, “Mulheres Indígenas e suas Estratégias em Defesa dos Direitos Indígenas”, e sua descrição daquilo que os dias com a ONU Mulheres e o *Voz das Mulheres* representam para elas assinalam que o projeto se dedica a formar lideranças políticas para a defesa dos direitos indígenas. Isso nos permite entender as repetidas menções à importância de as mulheres

estarem ‘ao lado’ dos homens, e não ‘competindo’ com eles, bem como o tom e o teor de suas falas relacionadas com o gênero.

Essa compreensão dos sentidos e efeitos que o gênero assume para as mulheres indígenas a partir da ação da ONU Mulheres ilumina, ademais, uma diferença entre suas falas nos curtas de 2015 e de 2016. Neste último, elas parecem compartilhar uma linguagem com base na qual tratam das suas questões de gênero, não obstante pertençam a etnias distintas e lidem com desafios particulares em suas sociedades. Chama a atenção, em especial, o uso da categoria “empoderamento” – ausente no documentário de 2015 e recorrente nas peças da ONU Mulheres – e que uma ou outra ressalte a ‘socialização de um vocabulário’ para falar de gênero como algo importante propiciado pelo encontro. Dados os usos e os discursos documentados em 2015 e 2016, empoderar significaria, no caso das mulheres indígenas, constituí-las como atrizes políticas aptas a interpelar sua condição em relação aos homens indígenas e o lugar dos povos indígenas no estado e os termos da cidadania no Brasil. Para tanto, elas se apropriam da sua condição de sujeitos de direitos humanos internacionais duplamente minoritários, como mulheres e indígenas. Como pertencentes a uma maioria demográfica historicamente transformada em minoria política e a uma minoria ancestral, as mulheres indígenas desafiam as relações desses dois grupos com o estado, a cidadania e o direito internacional, os termos de construção do *demos* e da humanidade. Na produção mais recente difundida pela ONU Mulheres, a ação política das mulheres indígenas é enquadrada como uma questão de direito e justiça.

Na peça, patrocinada pelo Canadá, a narração de uma mulher não indígena se sobrepõe a cenas registradas (i) na V Kuñangue Aty Guasu, ou Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá, que ocorreu em 2017 no Mato Grosso do Sul e contou com a presença de Nadine Gasman, representante da ONU Mulheres no Brasil, e (ii) no Acampamento Terra Livre de 2018, em que falou Luiza Carvalho, diretora regional da ONU Mulheres para Américas e Caribe. Nadine Gasman, Luiza Carvalho e a Ministra do Desenvolvimento Internacional e da Francofonia do Canadá, Marie-Claude Bibeau, falam no documentário, em que a narradora dá

voz a mulheres indígenas, remetendo o espectador ao projeto *Voz das Mulheres Indígenas*.

Sua narração desfia ações e conquistas das mulheres indígenas, que são intercaladas com falas das próprias mulheres que esclarecem o significado da terra e das rezas para os povos indígenas. Um aspecto interessante desse documento é que a narração conta as ações de um ator político coletivo, “as mulheres indígenas”. Ele trata as ações desse ator como se ele as precedesse, mas, como sabemos, não é esse o caso. Como um ator coletivo, as mulheres indígenas nos parecem ser um ator em construção incipiente. Perceber isso nos faz pensar que o documentário mostra, portanto, alguns momentos da constituição do coletivo “mulheres indígenas” e, ao mostrá-lo, também concorre para a sua constituição. Não por acaso, e diferentemente do que víamos nas outras peças, a narração menciona claramente a tônica das ações, “liderança e participação política”, e sua “pauta nacional comum”, elaborada com base nas demandas reunidas por vinte “multiplicadoras” no âmbito do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, que ouviram 104 dos 305 povos indígenas presentes no Brasil.

O documentário apresenta essa pauta, que abrange: (i) a violação dos direitos das mulheres indígenas, ‘incluindo a violência contra as mulheres, mas não se limitando a ela’; (ii) o direito à terra e processos de retomada; (iii) o direito à saúde, educação e segurança; (iv) direitos econômicos; (v) o ‘empoderamento’ político das mulheres indígenas; (vi) a formação de uma estratégia de ‘incidência política’; (vii) tradições e diálogos intergeracionais; (viii) comunicação e processos de conhecimento; (ix) processos de resistência; (x) sustentabilidade e financiamento. Esses nos parecem ser, no entanto, grandes temas, não demandas pontuais, e alguns deles são esclarecidos pelas próprias mulheres, quando elas falam não só dos significados da terra e da reza para seus povos, mas do que é a educação para as crianças indígenas, da importância das tradições e do respeito à natureza, dos sentidos e momentos da luta dos indígenas pela terra, do papel da mulher nela, da falta de acesso das mulheres indígenas à saúde, ilustrada pelo atraso no pré-natal. Parte dessas dificuldades decorreria de que, nas palavras de uma das mulheres que fala no documentário, “parece que indígena não é gente”.

Sua articulação política – ressalta a narradora – tem lugar em ‘espaços tradicionais de poder’, para os quais a ONU Brasil pode ser convidada, como aconteceu na V Kuñangue Aty Guasu. O documentário destaca o papel da ONU no movimento de mulheres indígenas, mencionando a Comissão para o Status da Mulher e o Fórum Permanente dos Povos Indígenas (VITALE, 2014) como canais em que elas têm afirmado sua pluralidade e “capacidade de incidência”. O próprio fato de que Noruega e Canadá patrocinam suas ações assinala, enfim, a importância da cooperação internacional nesse movimento e a atenção da arena, ela mesma global, à questão de gênero.

Nessa linha de argumentação, entendemos que as interpelações das mulheres indígenas podem contribuir para desbloquear os caminhos à sua emancipação, bem como para a emancipação das mulheres e dos povos indígenas em geral. Entre tais bloqueios podem-se encontrar universais abstratos, usados para a reprodução de mulheres e indígenas como Outras. Mas, como sustentaremos na seção seguinte, trabalhar sobre bloqueios que as falas das mulheres indígenas mostram não implica descartar os direitos civis e os direitos humanos. Não implica, em síntese, recusá-los, mas abordar criticamente a sua universalidade, abrindo caminho para situá-los no tempo, no espaço, e encarná-los.

‘Um outro cosmopolitismo’? A contribuição de Benhabib ao debate entre universalistas e relativistas

Conforme aventado na Introdução a este capítulo, o aprofundamento dos processos de globalização que marcam o cenário mundial a partir do fim da Guerra Fria levou a uma retomada do conceito de cosmopolitismo, revisitado através de diversos olhares. A proposta original apresentada por Kant em sua *Paz Perpétua*, no final do século XVIII, oferece pistas importantes para autores de referenciais teóricos distintos repensarem as possibilidades e os limites do potencial universalista e cooperativo do ideário kantiano.

Em “Kant’s Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years Historical Remove”, Habermas argumenta que, na proposta kantiana de 1795, Kant

não podia vislumbrar uma comunidade internacional constitucionalmente organizada, pois o estado constitucional era exceção, não a regra. (HABERMAS, 1998) Contudo, o desenvolvimento político e institucional desde então permitiu que o projeto cosmopolita kantiano fosse adaptado às organizações internacionais, reformulando a concepção original. Habermas está convencido de que tal reformulação precisa enfrentar o problema de uma ordem global complexa e diversificada que pode ser entendida, contudo, como um estágio de transição entre a ordem internacional e a ordem cosmopolita. Nesse sentido, a paz significa um processo que “[...] visa não apenas a prevenção da violência, mas a satisfação das pré-condições reais para uma coexistência pacífica de grupos e pessoas”. (HABERMAS, 1998, p. 185)

Seguindo a análise habermasiana, o debate sobre a reformulação do projeto kantiano levou, por um lado, a propostas importantes no processo de reforma da ONU e, por outro, a críticas da retórica do universalismo. De fato, desde a metade dos anos 1990, em parte sob o estímulo do próprio processo de reforma da ONU, o debate sobre cosmopolitismo ganhou espaço no campo das instituições globais, num esforço por redefinir a democracia global. Autores como David Held e Daniele Archibugi propuseram a conexão entre cosmopolitismo e democracia, argumentando que desenhos institucionais contemporâneos encerram maior participação política nos níveis local, regional e internacional. (ARCHIBUGI 1998; HELD, 2010) O processo de democratização depende, assim, da criação de órgãos deliberativos nos níveis regional e internacional, além de um comprometimento com a democracia nos níveis local e nacional. Para os autores, se a democracia cosmopolita for um projeto sério, ela requererá uma reforma das instituições internacionais, que deve incluir a criação de um Parlamento Global, um sistema judiciário global e um Conselho de Segurança da ONU reestruturado, o que levaria a metas de curto, médio e longo prazo. (HELD, 2007)

Em contrapartida, os argumentos para a construção e o fortalecimento de instituições universais há tempos têm sido objeto de críticas que os qualificam de simples retórica. Carl Schmitt (2009) sintetiza bem essa visão cética do universalismo quando alerta para o fato de que ações em

nome da humanidade podem esconder opressões e intenções de poder. Mais contemporaneamente, as críticas schmittianas ao potencial emancipatório do universalismo têm resultado em uma contestação do ideário cosmopolita, que, se argumenta, não pode ser uma mera expansão do modelo eurocêntrico para as demais partes do mundo, gerando ou um falso universalismo ou um universalismo hegemônico, capaz de escamotear configurações assimétricas. Nessa linha a busca por um ideal universal não poderia ser fundada em uma forma de vida particular ou em uma experiência social e política específica, por mais “progressiva”, “desenvolvida”, “avançada” e “moderna” que ela seja.

Autores de diferentes correntes teóricas e epistemológicas endossam essa crítica. Sergio Costa (2006, p. 17), ao analisar o ideário cosmopolita à luz do racismo no Brasil, enfatiza que, não obstante as relevantes contribuições de autores como Habermas, Beck e Giddens, suas análises permanecem presas à metáfora do Atlântico Norte e não superam os limites de uma sociedade mundial monocêntrica, que celebra as “conquistas da modernidade”. De outra parte, autores próximos dos estudos culturais e pós-coloniais desafiam ideais universais alegando que a modernidade não pode ser dissociada da escravidão e do colonialismo. Stuart Hall (1996) e Paul Gilroy (1993), autoridades nos estudos culturais negros no Reino Unido, propõem uma mudança epistemológica no campo das ciências sociais, desconstruindo o binário “West/Rest” e, em consequência, as relações de hegemonia contidas no discurso da modernidade, que pressupõe um processo de gradual “europeização” do mundo. A emergência e o desenvolvimento dos direitos humanos na Europa seriam contingentes e históricos, como são as relações estabelecidas pelo colonialismo europeu nas Américas, África e Ásia e as subsequentes lutas sociais de emancipação nas antigas colônias. A metáfora do Atlântico Negro evoca a análise da modernidade não como um processo linear e gradual, produzido pelo “West” e recebido pelo “Rest”, mas como um processo dialético e complexo, resultante de histórias entrelaçadas na modernidade. (COSTA, 2006, p. 39)

Seguindo o mesmo caminho e argumentando em base mais epistemológica, Raewyn Connell (2007) defende que é necessário repensar o

conhecimento respeitando tradições intelectuais da periferia global. Assim, o estudo do Sul deve considerar os países nele situados não apenas como objeto, mas também como produtores de análise social e teórica. Apesar da predominância e da tradição das teorias sociais do Norte, sua perspectiva permanece limitada, já que trabalha com categorias produzidas no centro/metrópole e ignora ou marginaliza análises teóricas produzidas na periferia. Isso implica a necessidade de uma virada epistemológica ou, ao menos, uma maior abertura para um pluralismo epistemológico que inclua visões não-ocidentais de conceitos como progresso e desenvolvimento, sobretudo em temas afetados pelo colonialismo, como questões raciais e indígenas.

Walter D. Mignolo (2010), a seu turno, argumenta que o cosmopolitismo, como o globalismo, é principalmente uma questão de pensadores ocidentais e, nesse sentido, é unidirecional. Seguindo a crítica já esboçada, seu potencial universalista só pode ser pensado ao lado da sua dimensão pós-colonial. Deve-se, assim, adotar um duplo ponto de partida: a transformação da matriz colonial, que consolidou o imperialismo ocidental entre os séculos XVI e XX, e a imposição de uma descolonização do cosmopolitismo na esfera da sociedade política, especialmente expressa nos movimentos sociais. Desse modo, o desafio contemporâneo é substituir o cosmopolitismo eurocêntrico kantiano, mais bem definido como “localismo ocidental”, por um cosmopolitismo plural, não-ocidental, “já que há diversas memórias e feridas coloniais provocadas pelo racismo, formas de vida, linguagens, crenças, experiências conectadas ao Ocidente, mas ao mesmo tempo não subsumíveis a ele”. (MIGNOLO, 2010, p. 126-127) Mignolo não dá muitas pistas, contudo, de como aquela transformação e descolonização do cosmopolitismo ocorreriam. Ele indica os agentes desse processo, os movimentos sociais, que, no entanto, são, na prática, comprometidos com ideias e valores múltiplos e equívocos.

Na mesma direção, Eduardo Mendieta argumenta por uma concepção mais ampla de cosmopolitismo, que deveria substituir o que ele chama de modelo kantiano imperial. Embora Mendieta (2009, p. 253) reconheça Kant como “nossa maior fonte contemporânea de inspiração para o ideal cosmopolita” seu cosmopolitismo peca pela parcialidade

de sua visão de mundo, expressa em seus escritos sobre Antropologia e Geografia Física, nos quais a superioridade dos povos europeus sobre os demais é manifesta. Essa premissa bloqueia outras narrativas referentes ao cosmopolitismo. Como alternativa, Mendieta propõe o que chama de cosmopolitismo dialógico, pensado a partir das propostas de Seyla Benhabib.

Com efeito, Benhabib (2004, 2006) desenvolve a ideia de iterações democráticas como um caminho para superar, ou ao menos diminuir, o abismo entre o direito positivo nacional e o direito cosmopolita, entre a soberania e a hospitalidade, um abismo que é reforçado pelo arcabouço formal das relações internacionais na medida em que os estados são protagonistas na sociedade internacional. Com a categoria “iterações democráticas” Benhabib pretende apreender trânsitos, trocas e transformações que se estabelecem entre o local, o internacional e o cosmopolita, que, cabe notar, tem uma relação de co-constituição com o processo. Para ela, essas relações tornaram-se muito mais fluidas, dinâmicas e intrincadas (BENHABIB, 2006, p. 68) com o fim da guerra-fria. Como Benhabib (2006, p. 31) esclarece:

Embora territorialmente vinculados, os estados são gradualmente mais sujeitos às normas internacionais, sendo eles próprios, estados, os principais signatários e executores dos múltiplos tratados de direito internacional e convenções por meio das quais as normas internacionais se espalham. Nesse processo, o estado é tanto negado quanto reforçado em sua autoridade.

Benhabib está mais preocupada com as consequências do abismo entre direito positivo nacional e direito cosmopolita, soberania e hospitalidade em relação aos estrangeiros nas comunidades políticas. Seu olhar se lança, assim, sobre os Outros do *demos*. Mas a própria autora nuança sua análise ao afirmar que os Outros não estão necessariamente além-fronteiras e as fragilidades das distinções binárias entre nacionais e estrangeiros, cidadãos e migrantes diante de fenômenos políticos e sociais contemporâneos. Com essa nuance, notamos que Benhabib está olhando tanto para os Outros do *demos* quanto para o próprio *demos*, cuja constituição ela

pressupõe ser histórica, i.e., estar em constante transformação. Em seu processo de constituição e ou transformação consideram-se diferenças de estrutura política e os muitos Outros da cidadania, sejam eles ou não cidadãos formais.

No entender de Benhabib nós estamos testemunhando um processo de “desintegração da cidadania”, no sentido de que o conceito tradicional de cidadania tem mudado por força do direito comunitário, supranacional, e, podemos acrescentar, da precedência dos direitos humanos como ideia moral. (MOYN, 2010) Em linha com a argumentação de Benhabib, um dos efeitos desse processo seria a abertura de possibilidades para a reconstrução do *demos* a partir do desalinhamento de três termos: nacionalidade, ou identidade coletiva, pertencimento político, ou personalidade jurídica, e titularidade de direitos e benefícios sociais. Segundo Benhabib (2006, p. 46), esses têm se separado na medida em que muitos residentes legais estrangeiros passaram a ter acesso a regimes de direitos civis e sociais, além de serem protegidos por legislações nacionais, i.e., local e supranacional.

Os direitos humanos têm contribuído para a reconstituição da comunidade política como ideias morais e proposições formais. Keck e Sikkink (1998) mostram que, como normas jurídicas, eles possibilitam a atores locais explorar vias internacionais para desbloquear vias nacionais. Benhabib contribui, ao seu turno, com essa literatura ao refletir sobre os usos dos direitos humanos como ideias morais e seus efeitos sobre os sujeitos, que se constituem em atores políticos no curso de ações demandando reconhecimento de sua condição de sujeitos de direitos. Na linha de argumentação de Benhabib, tais direitos possibilitam, em suma, situar os sujeitos no tempo, no espaço, e encarná-los. Em arenas democráticas, os trânsitos e as trocas que a autora pretende capturar com a categoria “iterações democráticas” abrem, além disso, a possibilidade de repetir um conceito, uma ideia ou uma norma internacional e, ao mesmo tempo, resignificá-los. Em suas palavras:

A iteração e a interpretação de normas, e de qualquer aspecto do universo de valor, nunca é, no entanto, meramente um ato de re-

petição. Toda iteração envolve atribuir sentido a um original fidedigno em um novo e diferente contexto. O antecedente, portanto, é reposicionado e resignificado via usos e referências subsequentes. O significado é reforçado e transformado (BENHABIB, 2006, p. 48).³

Para pensar como os sujeitos dos direitos humanos são situados, encarnados, e as normas internacionais resignificadas, Benhabib recupera um artigo chamado *Nomos and Narrative*, publicado pelo teórico do direito norte-americano Robert Cover no início dos anos 1980. Nesse escrito, Cover (1983) parte do pressuposto de que habitamos um mundo normativo para argumentar que por isso somos intérpretes das normas sociais, culturais e jurídicas que constituem o mundo que habitamos. Isso implica que, embora não tenhamos autoridade, tomamos parte na produção dos significados que essas normas assumem na vida social. Também implica que tanto os sujeitos dos direitos humanos quanto os sentidos que as normas universais assumem são locais, enquanto sua validade seria universal. Nos termos em que Benhabib a concebe, a categoria “iterações democráticas” pode ter alto rendimento analítico nas Relações Internacionais. Ela permite articular local e global de modo singular e produtivo, sem comprometer o potencial emancipatório dos direitos humanos. Permite, em síntese, localizar o global e universalizar o local através de agentes que ela cuida de situar e encarnar. Esses agentes, entre os quais mulheres indígenas e a ONU Mulheres, atuam em culturas distintas, entre as quais transitam e nas quais são produtores de significado. Com sua atuação eles facilitam a compreensão intercultural, sem supor que tudo pode ser traduzido ou que a cultura é estática. No caso das mulheres indígenas que falam aos documentários, elas nos parecem distinguir, interessantemente, cultura de práticas sociais, como o machismo, a desigualdade em participação ou sua maior ocupação com as coisas da casa e da família. Para transformar essas práticas sem transformar o que

3 “The iteration and interpretation of norms, and of every aspect of the universe of value, however, is never merely an act of repetition. Every iteration involves making sense of an authoritative original in a new and different context. The antecedent thereby is repositioned and resignified via subsequent usages and references. Meaning is enhanced and transformed.”

é, para elas, sua cultura, tais mulheres lançam mão, contudo, de ideias, categorias e discursos aprendidos em trocas umas com as outras e com as funcionárias da ONU no espaço que a ONU Mulheres proporcionou. Entre essas ideias, categorias e discursos estão, como procuramos mostrar, os direitos humanos, os direitos dos povos indígenas, questões relacionadas com a educação e a saúde, a autonomia da mulher e, por conseguinte, sua participação nos assuntos tanto das sociedades indígenas quanto da sociedade não-indígena. Pensa-se que, falando ao seu modo em suas aldeias, elas os colocarão em circulação, reunindo as mulheres e buscando a compreensão dos homens.

Considerações finais

O debate sobre cosmopolitismo sintetizado na seção anterior reconhece a relevância do conceito para as sociedades contemporâneas. No entanto, suas contradições só podem ser superadas pelo processo político que contenha o fortalecimento da sociedade civil e dos movimentos sociais. Habermas direciona a solução das críticas inspiradas em Schmitt apontando para uma política de direitos humanos no contexto de uma ordem jurídica internacional. Para ele, direitos humanos universais, que estão no coração da ordem cosmopolita, devem ser interpretados como um projeto jurídico-político e, por conseguinte, definido deliberativamente pela comunidade política global. Numa proposta semelhante, Sergio Costa aposta em “contextos transnacionais de ação” influenciados por movimentos e redes transnacionais, mas eles só serão legítimos no nível nacional, pois concepções universalistas de sociedade civil seriam sempre parciais, i.e., uma parte do todo e, portanto, não teriam função legitimadora. Walter Mignolo (2011), ao seu turno, argumenta que o cosmopolitismo descolonizado que ele propõe deveria ser colocado dentro da esfera da sociedade política, como forma de tornar a “história invisível” – a história da colonialidade escondida atrás da história da modernidade – visível. Finalmente, Mendieta confia na ideia de iterações democráticas de Benhabib, que descreveriam processos políticos democráticos interconectando o nacional e o universal.

Neste capítulo mostramos o ganho que as elaborações de Benhabib, em especial a de iterações democrática, representam para a análise dos usos das normas internacionais de direitos humanos em esferas públicas nacionais e processos políticos transnacionais. Com a categoria “iterações democráticas” podemos tornar mais nítidos os efeitos e o potencial emancipatório de processos transnacionais em relação ao nacional. O ganho analítico que ela representa para a análise desses processos fica mais claro quando consideramos que muitas teorias de Relações Internacionais, como a abordagem construtivista de Keck e Sikkink (1998), olham prioritariamente para os efeitos deles no internacional ou em comportamentos de instituições nacionais, negligenciando a construção das próprias comunidades políticas. É para esse processo que Benhabib olha. Ela imagina as possibilidades que os direitos humanos abrem para se transformar um *demos* étnico em um *demos* cívico (BENHABIB, 2004, 2006), ou uma comunidade comprometida com a reprodução da nação em uma comprometida com a incorporação dos que são obrigados por suas leis no espaço da cidadania. Para Benhabib, como dissemos acima, isso resultaria na incorporação dos Outros da cidadania no *demos*.

No caso das mulheres indígenas, a ONU Mulheres, uma entidade global com atuação local, tem atuado como mediadora entre normas e instituições globais, a sociedade brasileira e as sociedades indígenas no Brasil. Mais recentemente, a partir de 2015, passou a atuar principalmente na formulação e implementação de projetos que ela também contribui para tornar concretos, mediante captação de recursos financeiros junto a outros governos, como o da Noruega e o do Canadá. No caso de seu principal projeto relacionado com a causa, o *Voz das Mulheres Indígenas*, a ONU Mulheres tem facilitado material e ideacionalmente a formação de espaços de troca e circulação de ideias, discursos e experiências.

Esses espaços são intersubjetivos e se formam quando a ONU Mulheres reúne mulheres indígenas em torno de um projeto comum. Neles têm lugar processos de subjetivação e reconhecimento, que passam pela percepção de si e das outras mulheres indígenas como mulheres e indígenas, mas também Outros em relação tanto à sociedade não-indígena quanto à sociedade indígena. Sua estraneidade é radical, porque o lugar

de indígenas na sociedade brasileira – não-indígena – é singular, e nela se cruzam raça, cor e classe. Para tirar as mulheres indígenas dessa estranheza em relação ao demos, sem assimilá-las ou facilitar sua assimilação à sociedade não-indígena, a ONU Mulheres aposta na capacidade das próprias mulheres de se situar em relação a suas sociedades e a sociedade brasileira. Ela tenta contribuir para a participação dos povos indígenas em ações globais e a ascensão das mulheres indígenas entre eles. Também lhes abre as vias globais para o ativismo em matéria de gênero. Por fim, e não menos importante, põe em circulação ideias, categorias, normas e discursos globais entre as mulheres indígenas. Com base no material publicado pela entidade onusiana, entre 2016 e 2018 as mulheres indígenas que atuariam como ‘multiplicadoras’ os colocaram em circulação, para a formulação de sua própria agenda, que não se confundiria com os interesses de suas sociedades, nem seria idêntica à agenda global feminista, apesar de convergente em temas como a violência contra a mulher. Para formular sua agenda junto às mulheres de suas sociedades, elas precisaram interpretar as ideias, categorias e normas globais para compreendê-las nas reuniões da ONU Mulheres, no debate público na sociedade não-indígena, e para esclarecê-las na aldeia. Os sentidos que essas normas ganharam no processo são, assim, locais, dialógicos e uma produção de cosmopolitas situadas.

Referências

- ABU-LUGHOD, L. *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- ARCHIBUGI, D. Principles of Cosmopolitan Democracy. In: ARCHIBUGI, D.; HELD, D. H.; KOHLER, M. (Ed.). *Re-imagining Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998. p. 198-228.
- ARENDT, H. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

- ASAD, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, UK: Polity, 1992.
- BENHABIB, S. Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation. *Signs*, v. 24, n. 2, p. 335-361, 1999.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.
- BENHABIB, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BENHABIB, S. *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BENHABIB, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge, UK: Polity, 2011.
- BENHABIB, S. *The Future of Democratic Sovereignty and Transnational Law: On Legal Utopianism and Democratic Skepticism*. 2012. Strauss Working Paper 03/12.
- BENHABIB, S. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- BULL, H. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. 3rd ed. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2002.
- BUNCH, C. Women's Rights as Human Rights: Toward a Revision of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, v. 12, n. 4, 1990.
- BUTLER, J. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CAHEN, M. *O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade: uma abordagem "pós-colonial" da subalternidade*. São Paulo, 2013. (mimeo).
- CHARLESWORTH, H.; CHINKIN, C. *The creation of UN Women*. Canberra, Australia, 2013. RegNet research paper series, 2013/7.

CHARLESWORTH, H. Not Waving but Drowning: Gender Mainstreaming and Human Rights in the United Nations. *Human Rights Journal*, v. 18, p. 1-18, Spring, 2005.

CONNELL, R. *Southern Theory*: The global dynamics of knowledge in social science. Cambridge: Polity Press, 2007.

COSTA, S. *Dois Atlânticos*: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

COVER, R. Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*, v. 97, n. 4, p. 4-68, 1983/1984.

EISENBERG, J. The Status of Women: A Bridge from the League of Nations to the United Nations. *International Organizations in Action*, v. 4, n. 2, p. 8-24, 2013.

FRASER, N. *Fortunes of Feminism*: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis. London: Verso, 2013.

GEERTZ, C. *Available Light*: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GILROY, P. *The Black Atlantic*: Modernity and Double Consciousness. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other*: Studies in Political Theory. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

HABERMAS, J. The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society. *Constellations*, v. 15, n. 4, p. 444-455, 2008.

HADDAD, T. M. A. *Diplomacia pública*: a política externa brasileira e as ONGs na Conferência de Beijing (1995). 2007. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HALL, S. The West and the Rest: Discourse and Power. In: HALL, S.; HELD, D. (Ed.). *Modernity*: an Introduction to Modern Society. Oxford: Blackwell, 1996.

HELD, D. Catastrophe in the Making: Globalization and the Environment. In: HELD, D.; MCGREW, A. (Ed.). *Global Transformations*. Stanford: Stanford University Press, 1999. p. 375-413.

- HELD, D. Reconstructing world order: towards cosmopolitan social democracy”. In: HELD, D.; MCGREW, A. *Globalization/Antiglobalization*. Cambridge: Polity Press, 2007. p. 206-220.
- HELD, D. *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- KANT, I. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- KECK, M.; SIKKINK, K. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- MARTY, M. D. *Direito penal do inumano*. Tradução de Renata Nagamine. Belo Horizonte: Forum, 2014.
- MAZOWER, M. *No enchanted palace: The end of empire and the ideological origins of the United Nations*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- MENDIETTA, E. From imperial to dialogical cosmopolitanism. *Ethics & Global Politics*, v. 2, n. 3, p. 241-258, 2009.
- MIGNOLO, W. Cosmopolitanism and the De-colonial option. *Studies in Philosophy and Education*, v. 29, n. 2, p. 111-127, 2010.
- MIGNOLO, W. The Global South and the Word Did/Order. *Journal of Anthropological Research*, v. 67, n. 2, p. 165-188, 2011.
- MILLER, C. “Geneva - The Key to Equality”: Inter-war Feminists and the League of Nations. *Women’s History Review*, v. 3, n. 2, p. 219-245, 1994.
- MONTERO, P. (Ed.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.
- MORSINK, J. Women’s Rights in the Universal Declaration. *Human Rights Quarterly*, v. 13, n. 2, p. 229-256, 1991.
- MOYN, S. *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge, Mass: The Belknap Press; London: Harvard University Press, 2010.
- [PELAS MULHERES INDÍGENAS] COMO É A VIDA DA MULHER INDÍGENA NA SUA ALDEIA?. [Produzido por] Mulheres indígenas. 2014a. 1 vídeo (5min). <<https://www.youtube.com/watch?v=AUQ7JoXNYog&t=os&list=PL3QmGlKtQQAjCPQdCVVVpOuQZoU3PyPoh&index=14>> . Acesso em: 22 set. 2018.

[PELAS MULHERES INDÍGENAS] COMO É A VIDA DA MULHER INDÍGENA NA SUA ALDEIA?. [Produzido por] Mulheres indígenas. 2014b. 1 vídeo (5min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AUQ7JoXNYog&t=os&list=PL3QmGlKtQQAjCPQdCVVpOuQZoU3PyPoh&index=14>> . Acesso em: 22 set. 2018.

MULHERES INDÍGENAS VOZES POR DIREITOS E JUSTIÇA. [Produzido por] ONU Brasil. 2018. 1 vídeo (15min09s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZlEllhtllao&t=os&list=PL3QmGlKtQQAjCPQdCVVpOuQZoU3PyPoh&index=51>>. Acesso em: 22 set. 2018.

MULHERE-SE | CONEXCIDADES | INDÍGENAS - MULHERES PATAXÓS BLO1, [Produzido por] Programa Mulhere-se. 2016. 1 vídeo (13min28s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oZoAqrvHIhE&index=14&list=PL3QmGlKtQQAjCPQdCVVpOuQZoU3PyPoh>>. Acesso em: 22 set. 2018.

MULHERE-SE | CONEXCIDADES | INDÍGENAS - MULHERES PATAXÓS BLO2. [Produzido por] Programa Mulhere-se. 2016. 1 vídeo (10min49s). 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nPHH-LBKKqg&index=15&list=PL3QmGlKtQQAjCPQdCVVpOuQZoU3PyPoh>>

NAÇÕES UNIDAS. Declaração de Beijing. In: CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE A MULHER, (4., 1995, Pequim, China). *IV Conferência Mundial sobre a Mulher*. [Brasília]; Rio de Janeiro: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher: Editora Fiocruz, 1996. Nota 51, para. 309.

OLCOTT, J. *International Women's Year: The Greatest Consciousness-Raising Event in History*. New York: Oxford University Press, 2017.

SCHMITT, C. *O conceito de político*. Translated by Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

TARROW, S. *The New Transnational Activism*. New York: Cambridge University Press, 2005.

VITALE, D. *Deepening Global Deliberative Democracy: The Participation of the Amazon Indigenous Peoples at the United Nations*. Florence: European University Institute, 2014. Post-Doctoral Research Paper.