



Em **S**ociedade

Casamento Infantil no Brasil: uma colonialidade de gênero

*Camila Maria Figueiredo Malcher¹
Maria Lúcia Chaves Lima²*

¹Mestre em Psicologia (UFPA), Psicóloga na Secretaria Municipal de Educação de Belém. Integrante do Grupo Inquietações: arte, saúde e educação. Estuda e pesquisa o pensamento Decolonial, relações de gênero e modos de subjetivação. | camila_malcher@hotmail.com

²Doutora em Psicologia Social (PUC-SP), professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará, na qual coordena o Grupo Inquietações: arte, saúde e educação. Pesquisadora com experiência nas áreas de Psicologia Social, atuando principalmente sobre feminismo, relações de gênero e modos de subjetivação, diversidade sexual. | marialuciacl@gmail.com



Resumo

Este artigo é tecido a partir dos resultados da pesquisa de mestrado em Psicologia sobre Casamento Infantil em Belém, no estado do Pará. Considerando os esforços de intelectuais latino-americanos/as para executar a proposta de um giro epistêmico insurgente que parte das múltiplas vivências do sentir-pensar a e na América Latina, a crítica decolonial possibilitou analisar o dito fenômeno casamento infantil no país como uma das expressões da multifacetada colonialidade de gênero. Nesta análise é possível perceber um jogo de interesse/desinteresse governamental no qual de um lado está o ânimo diplomático para a proteção da infância e adolescência no Brasil, e do outro a preservação da herança colonial reproduzida nas estruturas da sociedade e Estado mantendo elementos que custeiam o sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial moderno implicando na prática do casamento na infância.

Palavras-chave: Psicologia. Casamento Infantil. Colonialidade de Gênero.

Abstract

This article is based on the results of the master's research in Psychology on Child Marriage in Belém, Pará State. Considering the efforts of Latin American intellectuals to execute the proposal of an insurgent epistemic turn that starts from the multiple experiences of feeling. In Latin America, decolonial criticism has made it possible to analyze the so-called child marriage phenomenon in the country as one of the expressions of multifaceted gender coloniality. In this analysis it is possible to perceive a game of governmental interest/disinterest in which, on the one hand, is the diplomatic spirit for the protection of childhood and adolescence in Brazil, and on the other, the preservation of the colonial heritage reproduced in the structures of society and state, maintaining elements that support the patriarchal/capitalist/colonial modern world system that imply the practice of marriage in childhood.

Keywords: Psychology. Child marriage. Gender Coloniality.



1 INTRODUÇÃO

Para iniciar é importante que seja aqui delineado por onde começa o percurso desta investigação. Trata-se do contato com o pioneiro relatório divulgado no ano de 2015 no Brasil, “Ela vai no meu barco”: casamento na infância e adolescência no Brasil (TAYLOR et al, 2015), promovido pelo Instituto Promundo, Organização Não Governamental (ONG) com atuação internacional em direitos humanos ligados às temáticas de gênero e com filial na cidade de Rio de Janeiro, e apoio da Fundação Ford.

Este prenunciador estudo, que chamo de elemento disparador, é o principal material técnico no país e se desenvolveu com parcerias que, para coleta de dados, entre os anos de 2013 a 2015, contou com pesquisadores e pesquisadoras locais da Universidade Federal do Pará (Belém) e da Plan Internacional Brasil (filial de São Luiz), por estarem em territórios (estados das regiões Norte e Nordeste, respectivamente) identificados como de maior ocorrência de casamento na infância no país, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010. Tal singularidade deste estudo denota a escassez de pesquisas voltadas diretamente para esta temática.

O relatório realizado por Taylor et al (2015) se produz pela ONG PROMUNDO a partir da divulgação do ranking mundial da Seção de Estatística e Monitoramento, Divisão de Política e Estratégia (*Statistics and Monitoring Section, Division of Policy and Strategy*) feito pelo Fundo das Nações Unidas para Infância (UNICEF) em 2013, o qual destacou o Brasil como o quarto país no mundo e o primeiro da América Latina, em números absolutos, com a prática de casamentos na infância.

A UNICEF, órgão internacional das Nações Unidas que atua em defesa dos direitos das crianças, se baseou nos dados brasileiros fornecidos pela Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher (PNDS) feita pelo Ministério da Saúde (MS) em 2006 que, em investigação com mulheres na faixa etária dos 20 a 24 anos sobre a “idade da primeira união”, 877 mil informaram ter sido aos 15 anos de idade e 3 milhões de mulheres disseram ter casado com menos de 18 anos. Foram essas as informações que colocaram o Brasil entre os cinco países no mundo com maior ocorrência desse tipo de união, isto é, como nomeado casamento infantil.

Vale ressaltar que, pelo último censo do IBGE em 2010, o relatório identificou que cerca de 90 mil pessoas, entre meninos e meninas, com idades de 10 a 14 anos, no Brasil,



encontravam-se em uniões conjugais, sendo que 7% deste total, com registros civil e/ou religioso. No Estado do Pará, o maior território identificado com uniões formais e informais nesta faixa etária, o censo registrou, aproximadamente, 6.000 pessoas casadas, sendo aproximadamente 4% com registro civil e/ou religioso.

Inclusive, pelos dados de registros civis de 2003 a 2011, as relatoras observaram que, na região metropolitana de Belém, não houve mudanças significativas na redução dessas relações, contrariando a estimativa nacional. Na região paraense, quando analisado o sexo nesta faixa etária (10 a 14 anos), por volta de 1.500 pessoas do sexo masculino encontram-se vivendo em algum tipo de união com coabitação. Porém, o número de meninas é três vezes maior. Os dados dos Estados do Pará e Maranhão mostram padrões similares.

Entre as idades de 15 a 17 anos, neste Estado mencionado do Norte, 31.000 pessoas do sexo feminino encontram-se envolvidas em situação de casamento, enquanto o número de meninos é de pouco mais de 4.000. Logo, percebe-se que as mulheres são as mais envolvidas nestes tipos de uniões, indicando uma questão relacional de gênero prescindindo maior aprofundamento.

As pesquisadoras do relatório trouxeram, além da PNDS (2006) e IBGE (2010), mais uma fonte censitária nacional para mensurar a ocorrência desses casamentos, formais e informais, como a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), também de 2010, consideradas principais para ter acesso aos dados sobre o assunto no Brasil.

As fontes não questionam diretamente sobre o casamento na infância, porém, o IBGE traz perguntas fechadas e opções para as respostas, a exemplo: “Vive em companhia de cônjuge ou companheiro (a)?” Se a resposta é sim, a pergunta seguinte é: “Qual é a natureza da união?”. As respostas são: (1) “casamento civil e religioso”, (2) “só o casamento civil”, (3) “só o casamento religioso” e, (4) união consensual. Vale ressaltar que “casamento religioso” e “união consensual” não são incluídos nas Estatísticas de Registro Civil. Então, percebe-se que pela natureza predominantemente informal, a documentação de dados torna-se difícil por serem informações subnotificadas.

Quanto à idade mais comum para contrair o casamento na infância, segundo padrão observado no Brasil dentro dessa perspectiva, entre os meninos configura a idade de 18 anos, enquanto entre as meninas revela-se a idade de 15 anos (IBGE, 2010). Vale informar que Taylor et al (2015) identificaram, dentre as pessoas participantes da pesquisa, uma média de diferença entre os cônjuges de até 9 (nove) anos e da mesma classe social.



Logo, as autoras do relatório sugerem que essas uniões são de pessoas jovens, em sua maioria, que se enlaçam, desfazendo a fantasiosa ideia de que, aqui no Brasil, trata-se de gerações predominantemente distantes e diferentes e/ou de relações arranjadas/forçadas como se imagina acontecer em outros países. Portanto, é de extrema importância que se comece a contextualizar essas uniões e distingui-las.

A começar pelo mencionado termo “casamento infantil” que quando anunciado remete a uniões de meninas pré-púberes sendo que, como já descrito, a faixa etária que coloca o Brasil no ranking internacional é de 15 a 17 anos. Ocorre que esta expressão é utilizada globalmente por pesquisadores, pesquisadoras e profissionais para qualquer união formal ou informal na qual pelo menos um dos envolvidos ou das envolvidas possui idade inferior a 18 anos, pois se pautam na Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança de 1989 que, no Art. 1, diz considerar criança “todo o ser humano menor de 18 anos, salvo se, nos termos da lei que lhe for aplicável, atingir a maioridade mais cedo” (BRASIL, 1989, não paginado). Ou seja, abrange um só tipo de infância.

E, neste trabalho, ainda que o Brasil tenha em seu ordenamento jurídico personalizado da criança e do adolescente, o Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei 8.069, de 1990, que divide a infância em duas fases, sendo criança a pessoa com até doze anos de idade incompletos e adolescente aquela entre doze e dezoito anos (BRASIL, 1990), a expressão casamento infantil é a forma utilizada, pois comumente veiculada nas mídias e redes sociais, debates políticos, formulações de leis, coletivos feministas e a maneira que o faz ter visibilidade. Porém, esta universalização carrega tensionamentos e problematizações ao homogeneizar infâncias.

Taylor et al (2015), além dos levantamentos dos dados censitários sobre o casamento infantil, buscaram investigar quais fatores são predominantes para estas uniões e, dentre tantas, as principais que identificaram foram: a gravidez e o controle da sexualidade como necessidade de proteger a reputação da menina e da família; a busca por segurança financeira; a intenção das próprias meninas em deixar a casa dos pais, ora por cerceamento de liberdade, ora por exposição à violência doméstica; além da preferência dos homens em casar com pessoas mais jovens por considerá-las mais atraentes aos seus interesses.

Dentre a população pesquisada foram encontradas consequências que o casamento nesta faixa etária pode acarretar ou exacerbar, bem como fatores de risco e de proteção em torno deste tipo de relação, atrelando, tais como: a gravidez e subsequentes problemas de



saúde maternal, neonatal e infantil, atrasos e desafios educacionais, limitações à mobilidade e às redes sociais das meninas, exposição à violência do parceiro íntimo bem como oferta inadequada e muitas vezes discriminatória de serviços de proteção dos direitos da criança, adolescente e/ou de meninas casadas e este está para além das instituições jurídicas, mas as de assistência social, educacional e de saúde.

Como pode ser observado, debruçar-se sobre o casamento nesta infância implica considerar os direitos da criança e de adolescentes, direitos sexuais e reprodutivos, educação de meninos e meninas e a construção de feminilidades, masculinidades e uma gama de categorias que envolvem este complexo das relações de gêneros.

2 CASAMENTO INFANTIL E A COLONIALIDADE DE GÊNERO

É necessário que tenhamos uma visão mais ampla de um “fenômeno” que predomina na América Latina, uma vez que as evidências mostram que, em sua maioria, as uniões nos demais países desta região são informais, sendo as relações de coabitação difíceis de mensurar quando relacionados à estatística de suas ocorrências, ou seja, esta é uma prática comum ao eixo sul do mundo.

Decerto que, a partir deste elemento disparador sobre casamento infantil, outras produções financiadas por órgãos da ONU chegaram a tratar das implicações na saúde e mortalidade, fecundidade, educação, força de trabalho e segurança, tratando o assunto como uma questão centralizada de violência, no entanto, este trabalho encontra a necessidade de se debruçar sobre outro viés, justamente, o que se propôs o objetivo principal da pesquisa de mestrado (MALCHER, 2019): o que pensam as meninas entre as idades de 13 a 17 anos sobre casamento em suas idades? Ou seja, se preocupou em investigar, conhecer e compartilhar elementos que constroem as suas subjetividades para o avanço da proteção de crianças e adolescentes, conforme o entendimento de suas demandas em uma periferia da Amazônia. Logo, guiada por esta pergunta, a crítica decolonial oferece suporte para esta análise ao se sustentar por outra narrativa, a própria da América Latina e que considera a herança colonial.



2.1 A CRÍTICA DECOLONIAL

Aníbal Quijano (2005) se baseia na configuração global que se assentou o capitalismo e regionalização de mundo e que o divide em centro-periferia, eixo norte-sul, países desenvolvidos e em desenvolvimento, primeiro mundo e terceiro mundo como queira, para chamar atenção do regulador existente que perpassa por todas essas formações. Isto é, o padrão de controle hierarquizado do trabalho, de seus recursos e de seus produtos feito pela Europa e, posteriormente, Estados Unidos (centro), que alcança questões para além de econômicas e políticas, mas étnica-racial, cultural, intelectual e subjetiva sobre outros países (periferia), convocando para uma nova leitura da História, formação da América Latina e sua insurgência.

Ramón Grosfoguel (2008) aponta que a necessidade na “opção decolonial” é de fazer implicações epistemológicas que descolonizem este conceito de “capitalismo global” para incorporar saberes ditos subalternos nos processos de produção de conhecimento, uma vez que esta premissa global da categoria de análise “sistema-mundo capitalista” parte de uma perspectiva euro-norte-americana moderna/capitalista/colonial/patriarcal que divide o mundo em centro-periferia e insistentemente tenta produzir existências desconsiderando as particularidades de territórios não europeus. Isto é, excludente.

Nesse sentido, analisar o casamento infantil em uma periferia amazônica está para além de um espaço sociogeográfico no qual o território estaria distante de centros ou socialmente excluído. Este lugar está determinado estrategicamente desde a formação deste sistema-mundo global, ao final do século XV, nas macro e micropolíticas. É a periferia do capitalismo, essencial para a construção e manutenção desse sistema e expropriação em prol de um centro.

O capitalismo, logo, se funda na desigualdade e para isso ela precisa ser combinada, logo, está nas entranhas das relações de poder, na economia e política, na produção do saber e na mais violenta de todas, na constituição do ser, pois a partir deste instrumento de controle de subjetividades é que se mantém o domínio das instituições. E a colonialidade de gênero está dentro dessas premissas, considerando a produção e controle de corpos periféricos a partir de gênero, raça e sexualidade.

A contrapartida para a colonialidade produzida desde o início das grandes navegações, logo, atrelada a modernidade, pois sua exploração e domínio se inicia para além do



colonialismo administrativo das terras invadidas, está na transmodernidade utópica pluriversal proposta pelo filósofo argentino Enrique Dussel como crítica a esta pós-modernidade eurocêntrica. Partindo do pressuposto de que as Eras históricas compõem uma linha do tempo prevalentemente correspondente à História do Continente Europeu, sua narração é reducionista e não contempla a todos e todas. Ou seja, a transmodernidade:

Indica todos os aspectos que se situam "além" (e também, cronologicamente, "anteriores") das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal (DUSSEL, 2016, p. 63).

Logo, apreendendo esses iniciais pressupostos, o empreendimento na crítica decolonial do conhecimento possibilita desenvolver outra espécie de análise: a que se atém aos grupos constantemente silenciados, convocando-os a participar da construção de nossa própria História, saberes e/ou inscrevendo suas sapiências ao reconhecermos as estruturas coloniais as quais estamos formatados e as resistências que nela existem.

A América Latina, como um todo dentro do sistema-mundo capitalista, está classificada como periferia dos centros europeu e estadunidense, a região amazônica periférica em relação ao sul do país, pessoas catalogadas com baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) subordinadas às outras de padrão mais elevado neste mesmo indicador, ainda que estejam ocupando o mesmo espaço, como pude ouvir, por diversas vezes, as meninas participantes se referirem ao lugar que moram como “a baixada” do charmoso bairro da capital do Estado do Pará. Este exemplo denota a dinâmica noção de periferia levantada por Quijano e Grosfoguel como a formada por pessoas subalternizadas por outras nas relações, sejam elas de poder, saber e ser, originadas pela compreensão do projeto racial europeu de modernidade capitalista colonial (QUIJANO, 2005; GROSGOQUEL, 2008).

Em vista disso, tais exclamações que são feitas nesta discussão, derivam em resposta dos artifícios empregados pelos detentores da razão eurocêntrica fundamentada a partir da auto intitulação de superioridade usada para justificar uma suposta adequação benéfica. Porém, forjada e padronizada, promovida por líderes antiéticos que os classificaram como espécie Outra, não humanos, bárbaros, selvagens, desde os fins do século XV, ao mesmo tempo em que proclamaram a Era Moderna caracterizada pelas mudanças progressistas na política, economia, religião, sociedade e cultura no mundo.



Portanto, é vital que demarquemos que essas aprazíveis transformações aconteceram basicamente na Europa, único território “descoberto”. Do contrário, em outros (americano, africano, asiático), iniciava-se um processo de colonização justamente mantenedor dessa Era no continente. Aqui, no Brasil (nos situaremos na América Latina), por exemplo, se inaugurava um período de colonialismo exploratório promovido por nações imperialistas que separaram “a gente” “deles” formando e expandido um sistema-mundo capitalista no qual há um centro (Europa e, mais tarde, Estados Unidos) e periferias (cultura islâmica, Ameríndia, Índia, China, outras culturas). Isto é, uma configuração que se estrutura em dois polos: dos que usufruem e dos que servem, dos que sabem e dos que não sabem, e esta dinâmica viaja no tempo para ser formar em cada um de nós hoje.

Logo, o convite é para o constante exercício de decolonizarmos o pensamento. Pois, ao voltarmos para a nossa realidade, reconhecendo em que estrutura estão feitas nossas fundações, não é ocasional os países com maior ocorrência de casamento infantil no mundo estarem localizados no eixo sul do globo como Índia, Bangladesh (continente asiático), Nigéria (continente africano) e Brasil na América do Sul (UNICEF, 2013) e que, em comum, foram regiões que sofreram as violências exploratórias que suprimam a Era Moderna na Europa.

Enrique Dussel (2016, p. 51) pontua que “essas culturas periféricas foram colonizadas, excluídas, desprezadas, negadas e ignoradas pela Modernidade eurocentrada, porém, não foram eliminadas”. Ou seja, esta invencionice europeia que o autor chama de sistema colonial cultural se formulou sob medidas hierárquicas e dicotômicas de culturas superiores e “as outras” (primitivas). De um lado a cultura Ocidental e de outro as culturas pré-modernas, tradicionais e subdesenvolvidas.

Em síntese, não se trata de uma denúncia que busca partir da matriz da dependência dos países ditos “em desenvolvimento”, “terceiro mundo”, “periferia”, “eixo sul”, diante da hegemonia dos países europeus e dos Estados Unidos que as autoras e autores do pensamento intimamente latino saem com a crítica a fim de tornar-se a face do outro lado da moeda da opressão para confrontar o seu opressor. A proposta está em sustentar e incorporar as diversas ações e maneiras culturais existentes que são insistentemente silenciadas, por serem classificadas como inferiores, em suas múltiplas expressões – sejam elas políticas, econômicas, epistêmicas, religiosas, subjetivas – para um possível rompimento dessas



relações hierárquicas e dicotômicas conservadas pela ordem mundial globalizada, mantenedora da desigualdade abissal entre os territórios e seus moradores.

Isso expõe a supremacia ocidentalista que naturaliza a verticalização, assimetria de diálogos iniciados desde as grandes navegações e a manutenção desse arcabouço até os dias de hoje. Sob o nome de colonialidade nas mais diversas expressões, agora, é possível detectar, por exemplo, a manipulação que vende o ideal de pessoa cosmopolita resultante da Modernidade que superou as fases do colonialismo, paroquialismo e eurocentrismo e tornou-se cidadã do mundo global, em outras palavras, universal.

Será? Quantas de nós, por estarmos na academia, achamos descartável o saber do outro que está fora dela? Com Grosfoguel (2008) o lugar e corpo-político da pessoa que fala precisam ser ambos situados em um lócus epistêmico sob a premissa de diálogos simétricos. Tais afrontas se dão para pensarmos sobre a História, a nossa história e de qual lugar e por quem ela é contada. Afinal, sabendo de onde viemos, sabemos onde estamos e para onde queremos ir. É preciso, portanto, pluriversalizar o conhecimento e as existências. E, aqui, adentramos na principal crítica à Modernidade: a racialização de pessoas não brancas e não europeias, o mito da universalização e os artifícios da colonialidade.

2.2 A COLONIALIDADE DE GÊNERO

A autora decolonial Maria Lugones (2014) chama atenção para práticas que podem ser de resistência à colonialidade de gênero na diferença colonial e o casamento infantil se inclui nesta análise, pois parte do pressuposto de que está seria a própria vivência decolonial, requerendo compreensão.

Já vimos que a expansão marítima e comercial do século XVI até a independência da colônia Brasil foi sustentada pela tomada e exploração de terras e colonização do/a Outro/a que, na lógica da razão egocêntrica europeia, “não pensa, logo, não é”, inviabilizando todas as formas de vidas anteriores à sua invasão, dissimulando a nossa história no mundo ocidental em uma modernidade que na outra face carrega a colonialidade.

Adentrando, em específico, no que diz respeito às relações íntimas e, dentre elas, a construção da infância, Lugones (2014) conceitua que a colonialidade de gênero é uma das formas de ler o pensamento capitalista colonial moderno quanto à raça, gênero e sexualidade que operou amparado por uma lógica categorial dicotômica e hierárquica.



A começar que, ao chegarem por esses lados, os colonizadores não encontraram um mundo de mentes vazias e de animais em evolução:

Ao contrário, encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações. (LUGONES, 2014, p. 941).

Pode-se dizer que, ao contrário do poeta português, viver era preciso, navegar, não. No entanto, os povos originários foram reduzidos a seres primitivos, bestiais, menos que humanos, pecaminosos e precisavam ser transformados para se ajustarem na empreitada capitalista colonial. Porém, esta missão supostamente civilizatória precisava de mais possibilidades para a ocupação e exploração do território.

Através do poderoso instrumento do cristianismo, os europeus empreenderam uma colonização que perpassou pelas noções de si, relações intersubjetivas e a destes com o ambiente, espiritualidade, práticas sexuais e reprodutivas, convertendo em múltiplas formas de controle e opressão, os modos de vida que já não mais reconheciam sua morada quando a olhavam de frente e enxergaram as mudanças sociais que se prescreviam.

O Bem Viver de uma civilização viva e resistente passou a ser um entrave para a Modernidade Colonial. Para se ter a ideia de tal conceito, precisaria de uma atenção maior por ser de extrema importância, mas neste trabalho o Bem Viver está sendo mencionado por complementar o pensamento de Lugones (2014) sobre o viver criativo, uma vez que esta teoria nasce da resistência indígena ao longo dos séculos e se propõe como uma alternativa à ideia moderna devastadora de desenvolvimento – não apenas para si e entre os povos tradicionais, mas para a sociedade como um todo – caminho importante para América Latina sair da agressividade do capitalismo proposto pela modernidade, como sintetizou Pablo Dávalos do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais em entrevista para a FIOCRUZ em 2016

Diante desta observação, Lugones (2014) sinaliza que o principal objeto da colonialidade de gênero é a generificação dos corpos, pois veio acompanhada de uma imposição categorial dicotômica e hierárquica de dominação. Defendendo a autora que, para uma posição decolonial, precisa haver a indagação do engendramento de padrões



eurocêntricos tidos como universais, como ser branco/a, burguês/burguesa, heterossexual, cristão e seu modelo patriarcal em detrimento de outras práticas e modos de ser que ignoram e desvalorizam pessoas (LUGONES, 2014), e que, acrescento como adultocêntrica.

A autora reitera o conceito de gênero explicando que ele não se encaixa para pessoas de cor, etnias e não burguesas, de outras religiões espirituais e que desdobra o modelo patriarcal, pois essa é uma marca categorial que faz parte de um sistema que se propôs em apagar e destruir formas outras de ser, naturalizando a existência destes como espécies. À exemplo, enquanto uma mulher, cristã, burguesa, branca se incomodava com o sistema patriarcal, o confinamento do lar e era encarada como um corpo frágil, as outras (de cor, latinas, escravizadas e colonizadas) lutavam pela sobrevivência, para ser vistas como pessoas e não simples fêmeas não humanas aptas para servir à (re)produção do capital e à exploração.

A universalização do ser mulher sem essas considerações é o que a autora chama de colonialidade de gênero. As outras formas silenciadas de ser existiram e existem, mas dentro desse processo de colonialidade sofreram e sofrem um emudecimento, quando não, uma condenação.

Lugones (2014) nos convida para desatender o raciocínio dicotômico e considerar uma coalização do oprimir ↔ resistir. Segundo a autora, desta junção há um esfacelamento que se torna contraditório à lógica do capital, ou seja, neste lugar habita uma diferença colonial. É um lócus fraturado que gera um entre-mundo e morar nele é existir de forma criativa, cria novos sentidos renováveis. A essa capacidade, Maria Lugones assemelha ao pensamento de fronteira de Glória Anzaldúa que estará descrito mais à frente.

Então, segundo a discussão de Lugones (2014) podemos dizer que as pessoas colonizadas passaram a viver em um entre-mundo que sente a opressão e ao mesmo tempo resiste, sendo intrínsecos um ao outro. Não há como se descolonizar, mas é possível ter modos de ser e saber existindo em um mundo que é diferente, contrário à imposta lógica moderna. E que, ao mesmo tempo que performam colonialidades, a enfrentam, construindo novos sentidos que conservam um pensamento fronteiro seja naquele período, seja atualmente, na reconfiguração do colonialismo, isto é, da colonialidade. Agora, não se tem naus que ancoram: temos a globalização que objetiva a mesma missão civilizatória do “terceiro mundo”.

Assim como podemos ver, Lugones diz que o pensamento de fronteira é este lugar múltiplo que aciona tanto as colonialidades quanto a diferença colonial. Coexistem. Carrega



uma memória povoada que se movimenta entre a desumanização da colonialidade do ser e a atividade criativa do ser-sendo.

Como saber que estamos fazendo isso? Não seria porque aquelas de nós que rejeitam a oferta – feita repetidamente por mulheres brancas em grupos de conscientização, conferências, oficinas e reuniões de programas de estudos de mulheres – percebem-na como um fechar de portas à coalizão que iria realmente nos incluir? Não seria o caso de termos sentido uma noção de reconhecimento tranquila, plena e substancial quando perguntamos: “O que significa seu ‘nós’, mulher branca?” Não seria o caso de termos rejeitado a oferta a partir do lugar de Sojourner Truth e estarmos prontas para rejeitar a resposta delas? Não é o caso de termos recusado a oferta na diferença colonial, certas de que para elas havia somente uma mulher, uma realidade apenas? Não seria o caso de já nos conhecermos umas às outras como videntes múltiplas na diferença colonial, concentradas em uma coalizão que nem começa nem termina com essa oferta? Estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar (LUGONES, 2014, p. 950-951).

É a partir desses aportes que a leitura não só sobre a infância, mas como sobre o casamento em nossa sociedade que se procura caminhos que sinalizem para a pluriversalidade do ser e problematiza a categoria que se faz sobre a infantilidade, ressaltando que o pensamento decolonial permite que acessemos as experiências individuais e coletivas e comecemos a refletir para quem e do que estamos falando.

Esta proposta de resistir à colonialidade de gênero diz que há um viver criativo no entre-mundo que aciona construções sociais dos lugares e épocas que ocupamos e vivemos, especificando ser infantil em uma periferia da Amazônia. Neste ponto, para ilustrar, questiono, o que é ser infantil como afirmado internacionalmente? O que é ser infantil no Brasil? Qual o sentido dado ao casamento no país?

Logo, acredito na construção do conhecimento emanado pela pessoa a partir de suas linhas-veias fronteiriças como território, classe, raça, gênero, dentre outras, questionando justamente a colonialidade e enfatizando a diferença colonial que compartilha modos de existência, rompendo com a visão homogeneizante que se torna violadora diante das múltiplas organizações de vida, ainda que estejamos inebriados nesse lugar periférico.

Deste aporte, verifico que tratar a infância de maneira homogeneizante viola, novamente, as vivências das pessoas que não se adequam à construção que há no entorno delas e às novas que se configuram, pois, no mais, verificam-se como anticapitalistas mais do que violências pessoais. E quando relacionadas ao “viver junto”, “morar junto”, “casar” não



enxergam como abuso sexual, possuindo toda uma noção diferenciada sobre se relacionarem sob essa configuração.

Se esta é uma característica que se mantém no tempo longo de adultização tanto para a preparação para o mercado de trabalho, quanto para o de sobreviver em meio ao sistema capitalista e aqui, o casamento nesta infância, uma herança de quando ante à construção da infância, o casamento era incentivado, lembro que o objetivo deste trabalho é a investigação do que pensam determinadas pessoas que têm uma problemática discutida de que fazem parte. Portanto, nesta análise busco demonstrar que a infância, para elas, ou ser infantil, está demarcado como algo que não faz parte de suas idades, mas de funcionamento psíquico e que perpassa por todas as pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O maior dilema encontrado neste pensamento, à primeira vista, é na diferenciação entre opressão e resistência. Se, aparentemente, casamento na infância é visto como uma opressão ele também pode ser, na verdade, uma prática de resistência. Este argumento passou a ser sustentado na medida em que passei a conhecer as vivências das meninas participantes desta pesquisa.

Entre as vozes que me falam, da dicotomia do certo e errado e do que elas entendem sobre infância e casamento, entre o ato de peneirar as colonialidades impulsionadas pelas normas tradicionais que violentam corpos e as práticas exercidas por estas meninas, conduzir esta investigação pela crítica decolonial foi como surfar as ondas de um fenômeno da natureza típico da Amazônia chamado a Pororoca.

Explico o porquê. Enquanto pesquisadora, pelas vozes que me falam, as críticas feministas, o senso comum, as produções na área, a mídia, as políticas públicas perpetuamente tratando o casamento infantil como uma violência sexual de exploração e abuso, um estrondo; de outro lado, as meninas participantes desta pesquisa tratando o casamento informal em suas idades como uma relação possível de se ter, ou seja, aparentemente um prazeroso deslizar nas águas.

Nota-se que neste trabalho optei por despir-me do pensamento de caráter universal social moralizador com definição de “certo” ou “errado”, “cedo” ou “precoce”, para uma posição ética e política de discorrer sobre modos de existências que se organizam diante de



suas próprias realidades e entendimentos enveredando por uma escuta por vezes, de vozes silenciadas, desacreditadas e relegadas ao descaso.

Fica evidente que há infâncias e, no caso delas, está atrelada a uma atitude que pode perpassar toda a vida, a infantilidade, e não um estágio atrelado ao ser criança, desafiando os pressupostos universais da psicologia do desenvolvimento e de políticas internacionais das quais o Brasil é signatário.

Quanto ao casamento, a concepção de que as meninas fazem desse tipo de união em suas idades, suas problematizações não estão no envolvimento de uma relação amorosa com coabitação, mas nas relações sociais de gênero que são instituídas. Então, sendo o casamento uma instituição, percebe-se que há em suas idealizações um movimento de forças instituintes para construir novos tipos de relações.

Mas, como reinventar a vida, traçar novos caminhos, ver cores nas cinzas da estrada se a todo tempo estão capturadas pela receita cultural do marido, da família e do cuidado da rotina introduzido pela colonialidade de gênero que permanece subjetivando meninas através do dispositivo amoroso?

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, G. La conciencia de La mestiza/rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005.

BRASIL. **Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990**. Promulga a Convenção sobre os Direitos da Criança. Brasília, DF, 22 nov. 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D99710.htm. Acesso em: 31 jul. 2019.
-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html. Acesso em: 31 jul. 2019.

BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, e dá outras providências. 3. ed. Porto Alegre: Assembléia Legislativa.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 51-73, apr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00051.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2019.
106

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/pdf/697>. Acesso em: 12 fev. 2019.



IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49230.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2019.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Perspectivas latino-americanas). p. 117-142.

TAYLOR, A. Y. et al. **“Ela Vai no meu Barco”**: casamento na infância e adolescência no Brasil. Resultados de Pesquisa de Método Misto. Rio de Janeiro: Instituto Promundo; Washington, DC: Promundo/US, 2015.