

# VIOLÊNCIA NA SOCIEDADE GUARANI-CAIOÁ

Debate o discusión en teoría social

GT 28 - Interculturalidad: pueblos originarios, afro y asiáticos en latinoamérica y el Caribe

Rayanne de Sales Lima<sup>1</sup>

## RESUMO

Arendt frisa a violência como um sistema social em que dentro de si organizam-se os conflitos. Dussel define a colonização como a intersetoriação violenta e arbitrária em um continente já habitado, que considerou o outro como um mesmo inferior na escala evolutiva do imaginário europeu da história dos povos. Clastres identificou que em muitas sociedades, os chefes preferem ser amados a temidos e a dominação e o uso da força não é de controle o líder que não tem legitimidade para utilizá-la. Dessa forma, analisou-se o poder explicativo das teorias de violências ocidentais frente ao sistema organizacional da sociedade Guaranis-Caioás levando em consideração os pontos fundamentais das manifestações de violência na sociedade em questão.

**PALAVRAS-CHAVES:** Violência, Guaranis-Caioás, Cataclisma

## SOCIEDADE INDÍGENA

Os índios Guaranis Caioás são um dos três grupos (guaranis-ñandeva, guaranis-kaiowa e guaranis-mbya) que fazem parte do grande povo Guaranis. Eles estão localizados numa área que compreende o Mato Grosso do Sul, e o leste do Paraguai. Segundo o II Censo Nacional Indígena de 2002, há 12.964 índios Caioás nessa região, já a Funasa, Funai, em 2008 contabilizou 31.000 índios. A família linguística dessa sociedade é a Tupi-Guaranis.

A sociedade guaranis em geral, em especial os caioás, se estruturam por meio do *teko*. O *teko* é o comportamento, o modo de agir e de ser deles. O *teko* representa a ligação da grande família e o *tekoha*, que representa todo o ecossistema, especialmente o *ka'aguy*, que simboliza a floresta. O *ka'aguy* é um dos pontos mais importantes do *teko* porque é o grande fornecedor de sobrevivência dos caioás, além de está conectado com a cosmologia guaranis. Os Guaranis-Caioás se dedicam intensamente a agricultura, fazendo grandes roças, onde plantam milho, feijão, mandioca, arroz, e despendem pouco tempo as atividades de caça e a pesca. Segundo Galvão (1996), essa estruturação se deu por causa da restrição de terras e a limitação dos territórios, que são sem rios e com poucas áreas de floresta. Hemming (2003) aponta que a agricultura foi aprendida com o contato com missões protestantes na região. A sociedade se como extensão da família nuclear, ou seja, a aldeia é uma grande família extensa e se estruturam em cima do *tekoha*, ou terra tradicional, e essa terra é parte da vida dos indígenas, que a considera como um antepassado. Geralmente, a família é comandada pelo *tamõi*, que é o avô da família caioás, entretanto, é possível que a aldeia também seja comandada pela *jari*, que seria a avó, e a casa do *tamõi* é principal da aldeia. Eles são os responsáveis guiar a vida da aldeia e uma de suas funções é delimitar qual será o território de cada família nuclear (Almeida 2003).

---

<sup>1</sup> Aluna de Direito da Universidade de Brasília – UnB ([rysaleslima@gmail.com](mailto:rysaleslima@gmail.com))

O artigo é resultado de pesquisa desenvolvida no grupo Cidadania, Identidades e Valores Políticos – CIVES OPCA, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr Paola Novaes Ramos – Instituto de Ciência Política – Ipol/UnB ([cives@unb.br](mailto:cives@unb.br))

Segundo as observações de Galvão (2003), o território não é de todos, é propriedade privada de uma família nuclear e têm limites, entretanto, a terra se traduz como entidade possibilitadora da plena realização dos Guaranis. Segundo ele, esse comportamento aparentemente individualista é resultado do contato com o homem branco e o trabalho realizado nas fazendas para os grandes agricultores, mas ele ressalva que não há como comprovar isso, e que essa manifestação pode ser uma característica cultural dos caioás.

Pierre Clastres (1982), afirma que o fator que define a sociedade em política ou apolítica é a sua capacidade de viver autonomamente. As sociedades primitivas que se recusam a ter a economia são sociedades sem economia, mas não se pode categoricamente considera-las também como sociedades apolíticas.

Clastres (1982), em sua análise, desconstrói o evolucionismo e a determinação das sociedades primitivas como as sociedades da falta. Para ele, essa construção há muito tempo fomentada é uma depreciação a verdadeira realidade dessas sociedades. O antropólogo afirma que existe uma adaptação dos povos as condições do ambiente em que vivem de forma a melhor prover as suas necessidades e as suas realidades.

Pierre Clastres (1982), em seu livro *A Sociedade contra o Estado*, desconstrói a ideia de falta das sociedades primitivas. Clastres (1982) apresenta que o entendimento de sociedade sem estado leva a irradiação de incompletude delas, como se o estado fosse a força motriz para de desenvolvimento e evolução necessárias a qualquer sociedade.

Esse desenvolvimento de ideias aceita, quase que como verdade absoluta por muitos antropólogos e estudiosos das sociedades tribais, a importação da concepção da estrutura de sociedade do pesquisador, juntamente com paradigmas estruturais que obstaculizam a compreensão de que as sociedades primitivas não são incompletas, mas sim, que possuem uma organização diferente.

Clastres (1982) afirma que não há uma lógica evolutiva entre as sociedades. Ele assegura que as sociedades tribais não são povos atrasados na linha cronológica da história, e muito menos que elas sejam o retrato da “sobrevivência anacrônica de uma fase distante e, em todos os lugares há muito ultrapassada” (CLASTRES, 1982, p.207).

De acordo com Schaden (1962), os guaranis, do qual se derivam três outros grupos, não podem ser entendidos como configuração de coesão plena. De acordo com a análise de Schaden sobre a teoria de Malinowisk (1944), os nadevas, os caioás e os mbias devem ser compreendidos como *tribo nação* quando se trata da identificação com o tronco guarani. Esse enquadramento se dá pela fluidez das relações que se estruturam dentro dessas divisões. Os indígenas de um grupo se sentem representados pela representação de outro grupo condicionadamente ao cenário que se apresenta.

Os Guaranis Caioás se estruturam em uma complexa organização política e social. O *takoha*, que é o meio em que eles vivem, não somente a aldeia, mas o mundo é chefiado por um líder, que funcionaria como o cacique em analogia as outras sociedades indígenas, entretanto, não há entre eles um termo específico para essa função. O cacique é o responsável pela condução da política com os membros externo a tribo, principalmente, com pessoas que não fazem parte de sociedades indígenas.

Na estrutura interna da sociedade, a organização tem seus pilares na grande família. A família extensa é um micro cosmo indígena, que são grupos familiares ligados por consanguinidade e por afinidade.

Quem comanda é o *tamõi*, que é o avô da aldeia, ou a *jari*, a avó. Cada família tem ou um *tamõi* ou uma *jari*. Eles têm poder maior ou menor dentro da família extensa, dependendo dos grupos que lideram dentro da aldeia. Eles geralmente são responsáveis pela vida política e religiosa da família. São eles quem decidem sobre onde as pequenas famílias se organizarão, e qual será o papel delas no *tekoha*. Quando acontece um casamento, o noivo é aglutinado a família da esposa e se torna força política e econômica para essa família. Como não há casamento dentro da mesma família, as pessoas podem pertencer a mais de uma família extensa e a qual ela vai se devotar principalmente depende da posição de prestígio que ela ocupa na aldeia.

Verifica-se, por tanto que a hierarquia se manifesta de forma difusa na organização Caioá. Visto que as relações de mando e obediência transitam dentre os membros da sociedade de acordo com a oferta de incentivos para a o estabelecimento e manutenção dessas relações.

Atualmente, as famílias nucleares moram em casas enfileiradas na aldeia, mas a casa principal é a do *tamõi*. Nessa casa há *mba'e marangatu*, um tipo de altar, que é enfeitado por cruzes, maracás e bastões, com uma parede feita de espinhos, em que são celebradas os *jeroky*, as cerimônias religiosas.

As famílias extensas tem muita liberdade de guiar a sua organização, o que faz com que haja diversos ordenamentos normativos dentro de uma mesma aldeia. Entretanto isso não é visto como um problema, pois cada integrante da comunidade sabe qual é o seu papel dentro desse universo.

Para chefe da organização política interna existe o *mboruvixa*, que tem sua função balizada pela autorização das famílias extensas. Dentre os caioás, não é possível identificar um poder centralizado, que concentre nele todas as funções de comando da sociedade.

Quando surgem situações que afetam o *tekoha*, as diferentes famílias se sentem tocadas é possível verificar a existência da unidade dentro da aldeia, e é solicitada a atuação do cacique. Entretanto essa unidade é efêmera, e a escolha do chefe também pode variar de aldeia para aldeia, assim como a condução da vida no *tekoha*.

Configuração que conversa com a identificação feita por Pierre Clastres (1982) que em algumas sociedades indígenas na América, o poder individual é a fonte de destruição das liberdades da tribo, e por isso, qualquer manifestação dessas vontades é rechaçada. A sociedade tem por objetivo à manutenção da sociedade.

A estrutura de organização da sociedade Guarani Caioá é multifacetária, ela depende do que compreende o *tekoha*, e como se dá o contato com o mundo exterior a aldeia. Além disso, a força de cada liderança interna se dá por sua localização na estrutura familiar e o grau de prestígio que ela possui. Não há um único líder, e não há poderes pré-estabelecidos, as funções se dão de acordo com a necessidade da família ou do *tekoha*.

## VIOLÊNCIA

De acordo com Schaden (1956) a sociedade guarani como um todo configura a sua organização cotidiana simbioticamente à questão cosmologia. As estruturas econômicas relacionadas ao meio ambiente e a sociedade são regidas pela ritualística voltadas a celebração do mundo sobrenatural e a sua possível influencia no plano terreno.

Por tanto, para se verificar o poder explicativo das teorias de violências ocidentais ao sistema organizacional da sociedade guarani caioá se faz necessário apresentar os pontos fundamentais da crença cosmológica guarani como um todo e depois, as particularidades relacionadas aos caioás, observando as nuances de suas manifestações e como ela se apresenta aos integrantes da sociedade em questão.

Hannah Arendt (1994) afirma que a violência possui um papel importante nas relações humanas, o que intriga pelo fato de não ter sido profundamente estudada. Segundo ela, esse aparente esquecimento da violência é consequência da naturalização desse fenômeno em meio à sociedade, e da sua aplicação arbitrária, o que culminava para entendimento da violência como “fenômeno marginal” (ARENTE, 1994, p.7).

Bartomeu Melià (2010), em entrevista à revista do Instituto Humanistas Unisinos, afirma que os Guaranis tem em sua cosmologia a busca pela “*yvy marane'ÿ*”, que é a terra sem males, ou a “*ka'a marane'ÿ*”, que é a selva sem-mal, que são inicialmente descritas no livro *Tesoro de la Lengva Gvarani*, escrito em 1693, pelo Padre Antonio Ruiz da companhia de Iesvs.

Na cosmologia guarani, a *yvy marane'ÿ* é aquela terra que ainda não foi explorada e nem tocada de forma alguma, os indígenas a comparam com a *kuña marane'ÿ*, que seria a jovem e pura virgem. Essa

terra sagrada seria o início da plenitude do paraíso, que já se realizaria no plano terreno, estaria alforriado de todo o tipo de coerção e seria a verdadeira concretização da liberdade.

Entretanto, a plenitude da terra sem males está sempre ameaça. A mitologia Guarani apresenta inúmeras metáforas para o que seria a destruição da terra plena, essa destruição não é natural, não é provocada por forças divinas, é causada por mão humana.

Segundo Melià (2010), os caioás acreditam que a destruição da *kuña marane'y*, que gera a destruição do chão, gera medo, o homicídio, e as ações contra a moral guarani, o conjunto que eles identificam por violência, acontecem por causa do rancor. Quando se ofende, quando não se desculpa as ofensas, não se compartilha o amor, não há colaboração entre os homens, quando não há harmonia entre os seres humanos, a *kuña marane'y* é destruída.

Melià (2010) aponta ainda que os Guaranis asseguram que o mal entrou na terra com a colonização, o início das modificações no ambiente e da dizimação das populações. Esse mal destrói a concretização do ideal da terra sem males na terra. a terra se esvazia por meio da ação egoísta do homem, e esse homem que destrói é o mesmo que sofre com o distanciamento da terra plena.

Arendt (1994) afirma que a violência não é um simples meio para realizar um objetivo: as guerras, a corrida armamentista e a superioridade bélica não tem sentido prático, visto que se esse poderio fosse utilizado contra o inimigo significaria, também, a destruição do agressor. A autora sinaliza que as análises de violência durante guerras dos séculos XIX e XX que a indicavam o fenômeno como a extensão de atos políticos, ou como precedente de paz, foi refutada.

Segundo ela, o fim da segunda guerra não anunciou um novo mundo de pacificidade e harmonia em que a paz seria o centro das relações entre os Estados, mas sim, um novo desenho de tensão: a Guerra Fria.

Essa análise, por tanto, mesmo que historicamente datada nos períodos pós-guerras, revela um importante aspecto para a compreensão da manifestação da violência na sociedade Guarani-Caioá: a violência supre em si mesmo. Ela não tem objetivos, ela é o objetivo.

Arendt (1994) afirma que a violência é o fim em si mesmo. Se há possibilidades de se utilizar de outros meios, a política entendida aqui como a resolução pacífica de conflitos, para dissolver as tensões e essa possibilidade é preterida em função das ações violentas, violência é o verdadeiro objetivo.

Essa visão relaciona-se com percepção de violência no panorama Guarani-Caioá, que é compreendida como uma ação desprovida de sentido social que impossibilita a plenitude do usufruto da terra para todos os indivíduos e conseqüente destruição do mundo.

Schaden (1962) apresenta uma fase interessante da tradição guarani importante para a compreensão de seus comportamentos: A liberdade. Ao contrário das religiões cristãs, que acreditam que o comportamento do individuo na terra influencia em sua vida pós-morte com merecimento ou desmerecimento do céu, os guaranis acreditam que o fim da vida inevitavelmente leva *yvy marane'y*, a terra sem males.

A cosmologia guarani se estrutura como ponto fundamental de resistência que mantém a coesão da sociedade. A manifestação de desajustes à rotina desse tronco social se configura como ponto de partida para a realização do fim do mundo. O destino é responsável pela plenitude da felicidade eterna, sem que haja a necessidade de merecimento. É notável a falta de relação entre a destinação da alma com a responsabilidade moral, a liberdade se configura como não sujeição.

A sua primeira e maior paixão consiste na liberdade e na independência absolutas, que não se restringem por coisa alguma deste mundo ou fora dele. Só a força reconhece para a s suas ações norma que não seja a da sua própria vontade. Dos seus caprichos, que mudam diariamente é que mudam diariamente, é que depende o fazer ou deixar de fazer qualquer coisa. (MÜLLER,1919 apud SCHADEN,1962, p. 148)

O surgimento de um estado de dependência dentre os membros da sociedade é considerada a principal forma de violência contra eles. Dentre os três ramos guaranis, essa compreensão se mantém presente,

de formas diferentes sim, porém é notável a questão da liberdade como plano de fundo da cosmologia do cataclismo. Os guaranis, de acordo com Schaden (1962), buscaram a plenitude de suas ações terrenas e a impossibilidade de limitação de sua liberdade.

Dussel (1994) apresenta duas faces da colonização ibérica: a colonização do espaço físico, que estruturou os futuros países como áreas periféricas desde a invasão dos colonizadores até hoje, capitalistas e fornecedoras de matérias primas. E o segundo olhar apresentado é o de que o colonizador também se apossou da vida dos habitantes originários, totalizando suas rotinas, escravizando seu trabalho, transformando as pessoas em assalariados de suas próprias terras, dominando corpos e almas.

A dominação da alma se configurou no momento em que houve a catequização dos povos originários, a imposição a eles da religião europeia e a demonização das crenças praticadas no território, onde que os princípios de harmonia, fraternidade, caridade e amor foram violentamente impostos.

Não quero aprender nada com vocês, nem quero saber nada de seu modo de vida; isso talvez seja bom para vocês, nós seguiremos o nosso regime. (...) Nada quero saber dos seus remédios, nem quero saber nada do seu Deus, nem do seu batismo. (...) Ora, se você quer viver só com gente boa, não venha ter conosco; nós somos assim mesmo. Se não pudermos permanecer como somos, não poderemos viver com você. Que é que você fala de ser bom? Pois eu não quero ser bom (MÜLLER,1919 apud SCHADEN,1962, p. 148)

O paraíso caioá está sempre presente no imaginário dessa sociedade como um local em que todos os indivíduos da terra se estabelecerão futuramente. Ele é a celebração da plenitude infindável. Contudo, enquanto as condições na terra se apresentem favoráveis para a continuidade da vida em equilíbrio e perfeição, a chegada à Terra Plena se apresenta como um ideal de distante concretização. Esse entendimento revela que a terra prometida só deve ser alcançada no fim da vida: tanto pela extinção do corpo carnal, quanto da destruição do mundo terreno.

Os caioás atribuem muita importância a sua relação com a estabilidade das condições cotidianas. O meio em que vivem e as relações sociais estão coligados com a fé que eles possuem no equilíbrio e manutenção de suas condições terrenas. Os indivíduos dessa sociedade em nenhum momento tentam adiantar a chegada do momento final, o cataclima destruídos do universo que os levará à terra sem males se não haja a certeza de que se apresentam elementos relevantes para acreditar que o fim está próximo.

A terra sem males, *yvy marane'ỹ* se configura como futuro de plenitude caioá. Como foi apresentado por Padre Antonio Ruiz da companhia de Iesvs (1693), o paraíso caioá é a fonte de todo o sentido. A *yyy marane'ỹ* se mantém sempre presente no imaginário indígena e quando se apresentam estados de crise – perturbação no equilíbrio das relações do *teko* – ele se apresenta com mais força e importância. Contudo, segundo Schaden (1962), as estruturas do mundo caioá não se abalam facilmente. Eles precisam de uma manifestação concreta da destruição futura do seu mundo. O antropólogo afirma que essa condição se materializou, inicialmente, com a colonização.

A violência se apresenta como um fator externo à sociedade Guaraní Caioá, sendo um fenômeno suficientemente impactante capaz de ativar os sensores de desestabilidade dentro do seio indígena. A violência, por tanto, instaura o que Schaden (1962) define como situações de crise.

O fator de ativação do estado de crise entre os caioás se materializou, inicialmente, nas ações colonizadoras. A atuação concreta do colonizador europeu foi tão significativamente invasiva e calamitosa frente à harmoniosa relação que os caioás tinham com o *teko*, que foi fator suficiente para desencadear a execução de comportamentos que os levassem o mais rápido possível ao encontro com o paraíso caioá. “(...) sobre a base do pessimismo se aviva por sua vez o ideal paradisíaco, e a comunidade em peso se entrega com grande fervor aos exercícios religiosos que levam a salvação”. (SCHADEN,1962 p.173).

Enrique Dussel (1994) define a “Conquista do Paraíso” como a intervenção violenta e arbitrária em um continente já habitado e ocupado anteriormente. Violência, essa, sem levar em consideração o outro como outro, o que implicou em reconhecer as particularidades como um mesmo, entretanto um mesmo inferior na escala evolutiva do imaginário europeu da história dos povos.

O autor explicita que o descobrimento de novos mundos é parte de um mito fundador heroico europeu. Novo mundo se refere à contraposição a algo já estabelecido e civilizado, que no caso seria a Europa, e descoberta alude ao fato de que não havia nada e nem ninguém nessas terras, que elas estavam à deriva no planeta, a espera dos grandes descobridores. A ideia de mundialidade transmoderna é apresentada então como a razão do outro.

No Brasil, contudo, a violência contra os Guaranis-Caioás não ficou restrita ao período colonial. O direito dos povos indígenas continua negligenciado em nome da modernidade e do desenvolvimento. Ainda não há o devido reconhecimento de suas particularidades e nem respeito por suas identidades. Segundo Cunha (1992) a ficção criada em torno da figura dos indígenas, que eles são povos crianças aquém do desenvolvimento civilizatório humano, se configurou como base teórica para a formulação de políticas indigenistas que objetivavam a absolvição desses povos na sociedade brasileira.

A Lei nº 6001 de 1973, que cria o Estatuto do Índio, foi uma tentativa de conjugar a economia com as particularidades dos povos indígenas. Ela buscava garantir aos indígenas bases para a manutenção de sua sobrevivência e dignidade ao mesmo tempo em que previa a possibilidade de intervenção do governo federal em seus territórios se houvesse interesse para o desenvolvimento nacional. A mineração, a exploração de recursos hídricos, a abertura de estradas em território indígena se apresentavam como porta de entrada para intervenção da União nas terras, já reconhecidas e demarcadas desses povos em nome do avanço econômico.

Dussel (1994) apresenta a ideia de que a modernidade é um mito e não um conceito. A maneira de se retratar o avanço tecnológico e intelectual em oposição ao novo mundo, segundo Dussel, não pode ser chamando de conceito: esse momento de encobrimento é mais bem caracterizado com *mito*. O autor afirma que se se utilizar o vocábulo *conceito* para designar modernidade esconde-se o caráter violento e opressor frente a outras civilizações.

Com a promulgação da constituição cidadã de 1988, o direito dos povos indígenas se estruturou como questão importante para a configuração do Estado Nacional. O Brasil, ao reconhecer, no artigo nº 231, a organização social e os direitos originários dos povos indígenas firmou o compromisso de proteger e preservar as particularidades de cada povo, sem o propósito apresentado pela constituição de 1967, que visava à incorporação dos indígenas a fluida nação brasileira. Contudo, em nome do desenvolvimento nacional, o governo brasileiro ainda age de encontro aos interesses dos povos originários.

Schaden (1962) relata que o Governo Federal, em meados dos anos 1950, determinou a repartição das propriedades Guaranis-Caioás da aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, entre os agricultores não indígenas. As condições de sobrevivência na aldeia se esvaíram e em meio aquela situação de caos se estabeleceu uma situação de crise ligada a noção cataclísmica, e a consequente necessidade de se acelerar a revelação da localização da *yyy marane'ÿ*.

O não reconhecimento de posse das terras originárias, invasão e degradação dos territórios, estruturou caminho para sérios conflitos entre os indígenas e o Estado brasileiro que, até os dias de hoje, se encontram sem solução. O Relatório da Violência Contra os Povos Indígenas, do Conselho Indigenista Missionário – CIMI divulgou em 2012, que o Governo Federal, ainda não articulou políticas que incluíssem na agenda governamental a situação que se encontram os Guaranis-Caioás. E mesmo com a evidente sinalização da concreta situação de crise e os suicídios caioás, em 2012 não foi verificada nenhuma declaração ou homologação de terra indígena como pertencente a eles.

Schaden (1962) afirma que muitas comunidades guaranis praticavam o ritual do *aguydjê*, que consiste em alcançar a *yyy marane'ÿ* com o afastamento da morte, ou seja, sem a necessidade de abandonar o seu corpo. Contudo, autor relata que a presença constante da violência aos Guaranis e a ativação perene

das situações de crise provocam um profundo incomodo entre os indivíduos desses povos, resultando em tanatomania.

A violência causa uma inversão da vontade do guarani: ao invés de se alcançar a terra prometida depois de um longo período de vivencia no plano terreno, ou até mesmo sem precisar abandona-lo, abrevia-se a vida terrena para fugir da morte, entendida nesse contexto, como a submissão de sua liberdade e a impossibilidade usufruir plenamente a terra.

É importante salientar que para os Guaranis como um todo, principalmente os Caioás, a violência, ao ativar a situação de crise, apresenta a possibilidade da eterna permanência da morte. Os Caioás acreditam que quando a terra fosse destruída para que o caminho para a terra fosse revelado, haveriam macacos alados, armados com arco e flecha demolindo esse mundo.

Essa situação não causaria desespero, medo ou dor, pois seria esse o sinal de que a *yyy marane'y*, destino de toda a humanidade, finalmente se estabeleceria nesse plano. Porém, como os sinais da terra futura não se apresentam, e dentre os indígenas se configura um cenário de fome, doença, pobreza, dor e dependência, apreende-se que os Caioás não veem a proximidade do fim do mundo, mas eles necessitam que o mundo se finde.

Dessa forma, os rituais para a aceleração do fim são praticados, as intenções do *aguydjê* são invertidas, suicídios se tornam frequentes: abandonar a vida não significa morte, significa alcançar a terra plena, enquanto que viver no estado de penúria é a própria configuração da morte eterna, sofrimento continuado e desnecessário, situação inaceitável para aquele que objetiva a liberdade.

Solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. (...) Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. (CIMI, 2012. p.6)

De acordo como Relatório sobre Suicídios por Aldeia de 2008, da Fundação nacional de Saúde – FUNASA, de 2000 até o meio do ano de 2008, foram contabilizados 410 casos de suicídios dos Caioás. Segundo o relatório da Violência Contra os Povos Indígenas, dos 23 casos de suicídios de índios no Brasil, detectados pelo CIMI em 2012, 9 foram de índios Guaranis-Caioás. Já a Secretaria Especial de Saúde Indígena, registrou um número mais elevado, a quantidade de 56 ocorrências de suicídios entre os caioás.

Schaden (1962) explica que com a invasão dos territórios indígenas, a degradação do ambiente e das condições de vida da sociedade, estruturou-se um estado de “penúria cultural”, (SCHADEN,1962. p.172) e resultou na utilização a crença cataclismológica como veículo de denuncia social contra a violência, que instaurou o estado de crise permanente e desestruturou o equilíbrio da sociedade.

## CONCLUSÃO

A violência é um fenômeno multifacetário que transcende a particularismos sociais. Cada comunidade possui a possibilidade de se deparar com o fenômeno, ou fenômenos, da violência e ela se devolve na intensidade em que foi provocada. Nota-se que a violência é percebida em diferentes aspectos da organização de um grupo e para além dele, quando se relacionam com outras sociedades.

Hannah Arendt (1994) afirma que a violência é um fenômeno central da organização humana que passou um longo tempo da história negligenciado e tratado com um “fenômeno marginal” (AREN, 1994, p.7). Reflexo de sua consequente naturalização devido à utilização frequente e desenfreada em diferentes espaços da sociedade.

Hannah Arendt (1994) apresenta a violência como um fenômeno sem sentido e destruidor. Ela é a sua própria finalidade. A sua utilização não possui objetivo além de sua própria existência e utilização. É a banalização do mal, é o mal pelo mal, sem, contudo, equacioná-la no mal.

Arendt (1994) afirma que a violência é o contrario do poder. Ela surge quando não se tem o poder ou quando ele está abalado, mas se deixar que a violência conduza as relações de poder o resultado será a extinção do que ela afirma proteger. Essas características da violência apresentadas por Arendt (1994) também surgem na realidade Caioá e são ferramentas interessantes para compreender o fenômeno no meio guarani.

Enrique Dussel (1994) apresenta uma perspectiva importante para entender o contexto de desenvolvimento do pensamento, da cultura e da história mundial, não só pelo fato de ele apontar como se deu a *conquista* da América, mas também, por chamar a atenção para um mundo exterior a Europa e propor um diálogo respeitável entre as estruturas de formulação do conhecimento para com as sociedades não europeias.

Ele provoca a reflexão ao atentar para o fato de que a modernidade é um mito e não um conceito, um o pensamento de superioridade frente às sociedades já habitantes da América antes da colonização. A modernidade se apresentou como concretização da violência configurada como o desrespeito e desconhecimento sobre a autonomia do outro como outro importante, mas sim como mesmo em escala inferior.

Dussel (1994) reflete sobre a problemática de que a América não foi colonizada e sim violentada. Violência que está baseada no mito europeu de modernidade necessária, e na falsa ideia de que outras sociedades espalhadas pelo globo não estavam tão evoluídas quanto à europeia.

Clastres (1982) em seu livro “A Sociedade contra o Estado”, conversa com esses pontos da teoria de Dussel, e desconstrói a ideia de falta das sociedades primitivas. Ele põe em dúvida o entendimento de que a estrutura europeia de organização se apresenta completamente necessária para a existência de uma sociedade minimamente evoluída.

Clastres (1982) acusa que uso do termo “sociedade sem estado” leva a difusão da concepção de não desenvolvimento de organizações sociais diferentes da europeia, dando a falsa ideia da necessidade de um estado para o desenvolvimento e modernidade desejada e fundamental a qualquer sociedade, pensamento falacioso e que abre portas para a intervenção da violência travestida de modernidade.

Dussel (1994) aponta que há uma valorização artificiosa quanto à modernidade. Quando a violência foi praticada e imposta como método domesticador dos povos na pré-América, ela era vista como necessária para o desenvolvimento e libertação daquelas terras atrasadas, atestando a teoria de que a modernidade se estrutura com um mito e não como um conceito.

Considerando os pontos apresentados pelos teóricos da violência, e a literatura sobre povos indígenas, a violência na sociedade Guarani-Caioá apresenta os seguintes aspectos:

A violência é um fator externo à sociedade Guarani-Caioá, suficientemente impactante, capaz de ativar os sensores de desestabilidade no âmago indígena e gera situações de crise.

A violência é uma ação desprovida de sentido social que impossibilita a plenitude do usufruto da terra por todos os indivíduos e a consequente destruição da sociedade.

A violência se opõe a liberdade.

Por estruturarem sua rotina em bases religiosas, as relações como uma realidade sobrenatural conduz os pensamentos e as ações dos Guaranis-Caioás. Povos essencialmente migrantes, e de hierarquia difusa, a organização não se estrutura em Estados, ao modelo europeu.

Eles veem a destruição do planeta como elemento existencial de sua crença cataclismologica, porém, uma imagem que deveria ser distante da realidade do tempo presente. Um pavor profundo da dependência, da submissão, da inexistência de meio e de ferramentas para se usufruir da plenitude do mundo se instaurou com a interferência destruidora do contato cultural.

Com esse contato, estabeleceu-se um estado de privação como que eles foram obrigados a conviver, uma realidade de sofrimentos inaceitável e incompreensível, pois a precariedade das condições de sobrevivência, segundo o entendimento Caioá, não destrói somente um delimitado espaço no planeta, mas toda a existência.



E a violência desorganiza o complexo cotidiano social Guarani-Caioá, gerando medo e desespero aos integrantes da comunidade, a ponto de inverter a intenção dos rituais e as vontades tradicionalmente construídas, e apresentar a calamitosa situação atual desse povo, que segundo o relatório do CIMI, se configura em um genocídio silencioso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de & MURA, Fábio.(2003). *Guarani Kaiowá Povos Indígenas do Brasil*, Instituto Socioambiental. São Paulo.
- ARENDT, Hannah.(1994). *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará,
- BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Acessado em 16 de março de 2013. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/16001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm)>
- BRIDGEMAN, Loraine. (1966). *Os Parágrafos Gramaticais, Fonológicos e Léxicais na Língua Kaiwá*. em *Fifty Years in Brazil - Um Tributo aos Povos Indígenas*, Mary Ruth Wise, Robert A. Dooley, Isabel Murphy (EDS), Dallas TX: SIL International.
- CIMI (2012). *Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas - Dados 2012*. Acessado em 6 de julho de 2013. Disponível em <<http://www.cimi.org.br/pub/viol/viol2012.pdf>>
- CLASTRES, Pierre. (1982). *Sociedade contra o estado: Pesquisas de antropologia política(a)*. 2. ED. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). (1992). *Legislação Indigenista no Século XIX: Uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão pró-índio de São Paulo.
- DUSSEL, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro* (Hacia el origen del "mito de la Modernidad"). Colección Académica nº Uno. La Paz. Plural editores. Acesso em: 31 de janeiro de 2013. Disponível em <[http://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/06/dussel-enrique\\_1492-el-encubrimiento-del-otro-hacia-el-origen-del-mito-de-la-modernidad.pdf](http://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/06/dussel-enrique_1492-el-encubrimiento-del-otro-hacia-el-origen-del-mito-de-la-modernidad.pdf)>
- FUNASA. (2008). *Suicídios por aldeias*. DSEI/ MS. Brasília, DF.
- HEMMING, John. (2003). *Die if You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*, London: Panmacmillan.
- GALVÃO, Eduardo. (1996). *Diário de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaióá e índios do Xingu*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.
- LAPERRIÈRE, Anne. (2008). *A teorização enraizada (grounded theory): procedimento analítico e comparação com outras abordagens similares*. In: Poupart J, Deslauriers JP, Groulx LH, Laperrière A, Mayer R, Pires AP. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes. p. 353-409.
- MELATTI, Julio Cezar. (1970). *Índios do Brasil*. Instituto Nacional do Livro (Brasil) Brasília: Coordenada.
- MELIÀ, Bartomeu; LIEBGOTT, Roberto & BRAND, Antonio, et al. (2010). *Os guaranis*. Palavra e caminho. Revistas do Instituto Humanista Unisinos. São Leopoldo. Ed. 331.
- SCHANDEN, Egon. (1962). *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. Corpo e Alma do Brasil. Difusão europeia do livro. São Paulo.
- SUSNIK, Branislava. (1982). *Los aborígenes del Paraguay*. Etnohistoria de los Guaranies. Assunção : Museo Etnográfico “Andres Barbeiro”.