



Conexões Controversas entre Chefia e Parentesco Guarani^{1*}

Adriana Queiroz Testa²

Resumo

O papel das relações de parentesco na constituição e no exercício da chefia política e religiosa ameríndia aparece nos primeiros registros de viajantes e missionários, flagrando o interesse e até mesmo fascínio despertado por figuras de chefes políticos e religiosos tupi-guarani. Entretanto, é a partir dos estudos de Pierre Clastres e Hélène Clastres que os Guarani se tornam referência para a generalização de um modelo teórico da antropologia política nas terras baixas da América do Sul. O exame de fontes históricas e etnográficas revela um debate perene, recheado de controvérsias, sobre as conexões entre parentesco e chefia. Nesse sentido, observa-se que os modelos analíticos consagrados na etnologia guarani apresentam conclusões divergentes no que diz respeito à influência do parentesco na transmissão da chefia, bem como às relações entre a chefia política e o xamanismo. Nessa arena de disputas acaloradas, esta comunicação propõe que o uso de métodos computacionais pode ajudar a encontrar novos caminhos para elucidar velhos enigmas. Assim, diante de modelos teóricos conflitantes e em diálogo com etnografias clássicas e contemporâneas, este trabalho explora um *corpus* inédito de informações etnográficas sobre a chefia guarani com o auxílio das ferramentas computacionais MS-Access, MaqPar e Pajek. O exercício parte de um banco de dados contendo informações genealógicas de 1781 indivíduos, nascidos após a segunda metade do século XIX, e dados sobre o exercício da chefia religiosa e política em cerca de 80 localidades nos países do cone sul (Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai). A análise desses dados traz respostas para três problemas persistentes nos debates sobre a chefia ameríndia: (1) o peso da hereditariedade na transmissão da chefia; (2) a influência de alianças matrimoniais na constituição e no exercício da chefia; e (3) a própria natureza das relações entre a chefia política e religiosa – se elas se desenvolvem como forças opostas, conforme o modelo clastriano, se são papéis que se concentram em uma única figura, seguindo as formulações de Curt Nimuendaju e Egon Schaden, ou se os laços de parentesco constituem vias de conexão entre essas duas dimensões da chefia, indicando novas perspectivas analíticas.

Palavras-chave: Guarani, Parentesco, Chefia, Ferramentas Computacionais

Introdução

Este texto explora as conexões entre o parentesco e o exercício da chefia política e religiosa guarani mbya, população que habita um território extenso, porém, descontínuo que cobre partes do Uruguai, Argentina, Paraguai e Brasil³. Assim como os Kaiowa e Nhandeva, os Mbya compõem um subgrupo do povo Guarani, o qual se tornou marco de referência, nos

^{1*} Este texto apresenta resultados de uma pesquisa financiada pela FAPESP (Processo nº. 15/16902-9).

² Doutora em Antropologia Social – Universidade de São Paulo.

³ De acordo com Grünberg & Melià (2008), a população mbya nestes países é de aproximadamente 27,500 pessoas.

estudos de Pierre Clastres (2003[1974]) e Hélène Clastres (1978[1975]), para a generalização de um modelo teórico da antropologia política nas terras baixas da América do Sul. Em diálogo com esse modelo e com um conjunto de fontes históricas e etnográficas, são utilizadas ferramentas computacionais para analisar um *corpus* inédito de dados etnográficos coletados entre 2001 e 2016 à procura de respostas para três problemas persistentes nos debates sobre a chefia ameríndia. Em primeiro lugar, o texto trata das relações entre a chefia política e religiosa – se elas se desenvolvem como forças opostas, conforme o modelo clastriano, se são papéis que se concentram em uma única figura, seguindo as formulações de Curt Nimuendaju e Egon Schaden, ou se os laços de parentesco constituem vias de conexão entre essas duas dimensões da chefia. Na sequência, são abordados o peso da hereditariedade na transmissão da chefia e a influência de alianças matrimoniais na constituição e no exercício da chefia.

Um exame das fontes históricas revela que a chefia entre as populações indígenas sul-americanas é tema privilegiado desde os primeiros registros de viajantes e missionários, flagrando o interesse despertado por figuras de chefes políticos e religiosos tupi-guarani. Por exemplo, no que diz respeito ao vocabulário usado para designar estas e outras personagens de liderança, a profusão de termos registrados é seguida por controvérsias sobre sua adequação e seus significados⁴. Ao problema da terminologia, acrescentam-se análises sobre o estatuto da chefia e a existência de uma espécie de gradiente de funções e prestígio dos chefes tupi-guarani. Nesse sentido, além de figuras cujas capacidades guerreiras e de formação de alianças políticas supralocais davam-lhes renome e destaque como “grandes chefes cuja autoridade era reconhecida nas escalas da província...” (H. Clastres 1978: 45), uma especial atenção fora dada aos xamãs e à divisão deles segundo graus de capacidade e prestígio, tendência que se seguiu do século XVII até meados do século passado (D’Euvreux 1864[1615]; Lozano 1873-75 [1745]; Nimuendaju 1987[1914]; Schaden 1962; H. Clastres 1978[1975]).

Chefia Religiosa e Política: poderes divididos e forças opostas?

Uma análise da chefia entre as populações ameríndias passa, necessariamente, por verificar se a liderança política e religiosa é cumulativa ou se esses dois poderes se distribuem

⁴ Neste texto, utilizo os termos “cacique” e “rezador”, em referência aos chefes políticos e religiosos, respectivamente, empregando o mesmo vocabulário frequentemente adotado pelos meus interlocutores para traduzir termos como: *tamoĩ*, *karai*, *jaryi*, *kunhã karai* (os dois primeiros referem-se a rezadores masculinos, enquanto os últimos às rezadoras) e *tuvixa* (usado para designar lideranças políticas principais). Sobre a proliferação de termos e suas controvérsias, ver Testa (2018) e Cariaga (2019).

entre figuras distintas. Esse problema não escapou à atenção de cronistas e missionários. Por exemplo, o capuchino Yves d'Evreux (1864[1615]: 104, 289-91, 306-09) descreveu a existência de dois líderes principais em cada aldeia tupinambá: o *mourouichave* (*chef*) e o *pagy ouassou* (*grand sorcier*), aos quais correspondiam, respectivamente, atribuições políticas e religiosas. A julgar por esse registro, o exercício da chefia política e religiosa tupi-guarani no século XVII era distinto e dividido. Porém, ao longo do século XX, as configurações da chefia guarani e, em especial, a relação entre a liderança política e a religiosa suscitaram controvérsia entre dois modelos analíticos tão célebres, quanto inconciliáveis.

De um lado do debate, Nimuendaju (1987[1914]: 75) assinala que “Antigamente os Guarani não reconheciam outro líder que o pajé-principal”, indicando que o chefe religioso exercia também a liderança política, reunindo em uma única figura a autoridade máxima na organização social guarani. Percepção que subjaz à afirmação de que “a subordinação espontânea (voluntária) à teocracia de seu pajé-principal era a única organização profundamente alicerçada no caráter e nas concepções destas hordas, não substituível por nenhuma outra (1987[1914]: 76)”. Este parece ser o caso de um dos seus principais informantes, descrito, em manuscrito de 1908⁵, como concentrando os papéis de capitão e “médico-feiticeiro”⁶. Não obstante, o autor pondera que ele: “desfruta na tribo mais prestígio como médico-feiticeiro do que como capitão” (2013: 327).

Enquanto os textos de Nimuendaju sobre os Guarani tratavam principalmente dos Apapocúva (posteriormente identificados na literatura como Nhandeva), Schaden, responsável por traduzir e publicar os primeiros manuscritos do autor, abordou e comparou as configurações da chefia política e religiosa entre os três subgrupos Guarani (Nhandeva, Kaiowa e Mbya). Apenas para este terceiro, Schaden sublinha que um único termo, “*ñanderúvitxá*” (“nosso chefe”), seria atribuído ao principal rezador e ao capitão (1962: 113). Porém, a despeito de diferenças lexicais, o autor afirma que a coincidência entre a liderança política e religiosa pode ser generalizada para os três subgrupos Guarani, já que, “segundo os padrões tradicionais, **a chefia política do grupo coincide com a liderança carismática do sacerdote ou médico-feiticeiro**” (Schaden 1962: 113, grifos meus).

⁵ O texto “Apontamentos sobre os Guarani” foi traduzido do alemão e publicado por Schaden em 1954. Nas referências a este texto, cito a reedição organizada por Barbosa e Chamorro (2013) que reproduz as notas originais de Nimuendaju e Schaden, acrescidas de novos comentários.

⁶ Assim traduzido do alemão “*medizinmänner*”, por Schaden.

A convergência desses dois aspectos da chefia seria, entretanto, progressivamente desmantelada com a intensificação de relações com as autoridades brasileiras, que, de acordo com Nimuendaju, passaram a nomear e destituir chefes, atribuindo, segundo seu próprio arbítrio, o título de capitão, uniforme e patente àqueles “que prometiam usar essa autoridade da melhor forma possível em favor dos que os nomearam” (1987: 75). A introdução de capitães teria contribuído, segundo o autor, para aumentar divisões no seio dos coletivos guarani, uma vez que parte da população se submetia ao capitão “por medo ao governo”, enquanto o restante se mantinha fiel ao “pajé-principal” ou propunha seus próprios candidatos ao cargo de capitão.

A julgar por essas informações, não eram apenas os coletivos que se dividiam, segundo lealdades a um ou outro líder, mas também o poder religioso e político que se cindia em duas figuras: aquela do pajé-principal e a do capitão. Seria esta a gênese da separação entre a chefia religiosa e política, tese defendida por Nimuendaju, ou tratar-se-ia de uma atualização do que d’Evreux já havia observado, no século XVII, sobre a presença de dois chefes distintos em cada aldeia?

As opiniões de autores na segunda metade do século XX divergiram em suas respostas a esta questão. Schaden compartilhava a opinião de Nimuendaju de que esta seria uma inovação. Já o modelo defendido por P. e H. Clastres tomava como premissa não apenas a divisão entre a chefia religiosa e política, mas também a existência de uma oposição entre estas, em flagrante exclusão da hipótese de que a separação seria uma introdução recente. Nesse sentido, cabe lembrar que a análise de H. Clastres apoia-se no exame de fontes históricas dos primeiros viajantes e missionários, cujos relatos corroboram, em grande medida, a separação de poder.

Mesmo caracterizando a liderança política e religiosa como “duas noções de chefia em luta virtual” (Schaden 1962: 116), o autor defende que, mesmo com a introdução da instituição do capitano, o chefe religioso continuava sendo a autoridade principal nas aldeias, devido à centralidade da orientação religiosa do grupo:

Embora em conflito latente, as duas chefias podem, por isso, na realidade coexistir pacificamente. O capitão não se considera competente em assuntos de natureza religiosa e o *ñanderú*, por seu turno, apesar de sua autoridade indiscutivelmente maior, não costuma imiscuir-se em questões de política interna ou externa do grupo, contanto que não atinjam, de modo mais ou menos direto, os interesses vitais da aldeia. E se nestes casos o *ñanderú* entra em ação, é porque para os problemas de real importância não concebe senão soluções de cunho religioso (Schaden 1962: 116-7).

Um pouco mais adiante, Schaden comenta que os próprios capitães não se consideram “autoridade suprema” e se aconselham com os rezadores “para melhor definir as suas atitudes e saber as medidas que deve tomar” (Schaden 1962: 119). Apesar de ser descrito como personagem secundário e desprovido do carisma e do prestígio que caracterizam os líderes religiosos, ao capitão, às vezes referido também como cacique, caberia um papel de destaque na manutenção da ordem no interior do grupo:

A instituição não se originou no seio da cultura Guarani; foi-lhe imposta de fora. No entanto, cabem-lhe hoje importantes funções na vida do grupo. O capitão representa oficialmente os interesses da aldeia perante os moradores brasileiros e é ao mesmo tempo chefe de polícia no interior do grupo. É sua tarefa restabelecer a ordem e castigar os culposos quando a desorganização social e o abuso do álcool façam surgir brigas e rixas no seio da comunidade (Schaden 1962: 116).

Ora, mesmo que divirjam em muitos pontos, é possível flagrar algumas conexões importantes entre a análise de Schaden e o modelo dos Clastres. Em primeiro lugar, as duas formas de chefia são abordadas em comparação constante, como se uma só pudesse se revelar a partir da outra. Nesse sentido, os modelos analíticos em pauta parecem pensar como os mitos, ao compasso do que ensinam os mitos e suas exegeses sobre as relações entre figuras contrárias, como observa Perrone-Moisés: “o pensamento ameríndio postula que nada existe senão como (e)feito de seu contrário” (2011: 867).

O segundo ponto, por vezes ofuscado pela centralidade que a liderança religiosa assume no modelo de Schaden, é que o chefe político parece atuar, para os três autores, como uma força centrípeta. Afinal, se o papel dele é representar o grupo perante as autoridades e a população não indígenas, como afirma Schaden, seria inevitável que o coletivo ganhasse, pelo menos nessa instância, uma imagem de unidade, mantida também por força de um líder disposto a combater qualquer tendência a perturbar tal coesão.

Porém, é a partir desse ponto que as divergências entre os autores começam a ganhar corpo. Lembremos que, para P. Clastres, o chefe, embora atue como força centrípeta em relação ao coletivo, só pode fazê-lo por meio da persuasão, pois é desprovido de qualquer poder de coerção. Em contraste com Schaden, não encontramos, nos textos de P. Clastres e tampouco de H. Clastres, qualquer referência que assemelhe um chefe político a um policial. Afinal de

contas, para estes dois autores, as configurações políticas ameríndias se apresentam em nítida recusa às figuras e formas que regem o poder de tipo estatal. Nesse modelo, não há policiais, tampouco reis⁷ ou sequer personagens análogas aos chefes de Estado das democracias modernas.

Outra distinção crucial é que o modelo clastriano não apenas divide a liderança política e religiosa, mas situa os dois aspectos em oposição, à medida que a chefia religiosa atuaria como força centrífuga, ao contrário do movimento centrípeto exercido por chefes políticos. Enquanto isso, Schaden, precedido por Nimuendaju, caracteriza a chefia tradicional guarani pela concentração dos dois papéis em uma única figura.

A dificuldade para alcançar uma definição mais precisa da relação entre a chefia religiosa e política a partir desses dois modelos concorrentes acentua-se mais, se levarmos em consideração os nuances apresentados por cada um. Nesse sentido, Nimuendaju e Schaden postulam que a chefia tradicional, baseada na convergência dos dois poderes, estava se perdendo, devido à instituição do capitanoato, que acabava por cindir a liderança política e religiosa. Já H. Clastres, embora defenda uma oposição inerente aos dois papéis, não ignora casos notórios em que uma mesma pessoa exercia ambos, sublinhando que “sua força devia provavelmente aumentar ao reunirem os dois poderes” (H. Clastres 1978[1975]: 45). Entretanto, ela traz a ressalva de que o poder religioso acabava subordinando-se ao político, uma vez que “tornar-se chefe implicava deixar de ser completamente profeta” (idem). A conciliação entre os dois papéis, segundo a autora, seria impossível, pois um chefe religioso se caracteriza por situar-se além de alianças políticas e das relações de parentesco, enquanto um chefe político encarna as alianças políticas e se faz chefe por meio de vínculos de parentesco com outros chefes dos quais é herdeiro.

Em meio a controvérsias sobre as relações entre a chefia política e religiosa, é possível que o tratamento computacional de um grande volume de dados etnográficos lance novas luzes sobre esse debate persistente. Porém, antes de passar ao exame desses dados, cumpre mencionar alguns aspectos gerais da sua composição e dos procedimentos informáticos adotados na sua análise.

As informações aqui expostas baseiam-se na análise de dados coletados por mim entre 2001 e 2016 e reunidos em um banco de dados criado no aplicativo MS-Access. Os exercícios

⁷ Em contraste, por exemplo, com Montoya (2002 [1640]), cujo *Vocabulario de la lengua guaraní* reproduz uma corte europeia completa, com rei (*mburuvichavete*), rainha (*mburuvichavete rembireko*), príncipes (*mburuvichavete ra'y*), princesas (*mburuvichavete rajy*) e nobres (*ñemoñāngatuháva*).

computacionais foram realizados com recursos do MS-Access e dos programas Maqpar e Pajek, o primeiro, desenhado para o rastreamento e a classificação de circuitos matrimoniais, e o segundo, para a exploração de redes de grande complexidade⁸.

O banco de dados contém informações sobre data e local de nascimento; data e local de óbito (quando for o caso); local de residência em 2016; relações de filiação e casamento, bem como dados sobre o exercício de posições de liderança política e religiosa para um total de 1781 indivíduos (1575 vivos e 206 mortos). Majoritariamente composto por pessoas Mbya (1628 [91,4%]), o banco de dados também inclui pessoas Kaiowa e Nhandeva (80 [4,5%]), de outros povos indígenas (32 [1,8%]) e não indígenas (41 [2,3%]), todas ligadas aos Mbya por relações de casamento. Em termos de vínculos de parentesco, foram registrados 542 casamentos, ocorridos no período de 1889 a 2016. Foram também identificadas 2398 relações de filiação (1299 de maternidade e 1099 de paternidade). No que se refere a informações sobre locais de nascimento, óbito e residência em 2016, o banco de dados abarca um total de 87 lugares, sendo 68 Terras Indígenas (demarcadas ou não) e 19 bairros urbanos ou rurais. Estas localidades encontram-se em sua maioria no Brasil, mas também contemplam Paraguai, Argentina, Uruguai e Bolívia, onde populações Guaraní se fazem presentes.

No que concerne ao exercício da chefia política e religiosa, verifica-se que, dos 1154 indivíduos contemplados no banco de dados com idade mínima de 20 anos⁹, 202 (17,5%) exercem ou exerceram algum papel de liderança (cacique, rezador ou liderança política auxiliar). A dimensão disso, no âmbito dessa rede empírica, não significa que entre os Mbya, de modo geral, uma em cada cinco ou seis pessoas seja identificada como liderança política e/ou religiosa. Trata-se de uma característica específica desta pesquisa, que, tendo por objetivo elucidar problemas relativos à chefia, privilegiou a coleta de informações sobre pessoas que exercem tais papéis.¹⁰

Das 202 pessoas identificadas como caciques, rezadoras e lideranças políticas auxiliares, 66 são mulheres e 136 são homens, mostrando que, embora as mulheres formem

⁸ Disponíveis em: <http://www.maqpar.ufsc.br/> e <http://mrvar.fdv.uni-lj.si/pajek/>.

⁹ Isso, considerando a data de 2016 para as pessoas vivas. No caso dos mortos, informações coletadas a seu respeito, por meio de entrevistas e consultas a outras etnografias, indicam que só passaram a ser reconhecidos como chefes ou lideranças auxiliares quando atingiram a idade adulta, o que frequentemente coincide também com o casamento, como veremos adiante.

¹⁰ Cabe mencionar que, assim como a liderança política de uma aldeia se distribui entre um(a) chefe principal e seus auxiliares ou, às vezes, rivais, atividades xamânicas também são exercidas por várias pessoas. Neste texto, o foco se restringe a pessoas reconhecidas como chefes religiosos principais.

pouco mais da metade da rede completa de indivíduos (904 de um total de 1781 [50,8%]), elas representam um terço das lideranças.

Agora, temos condições de examinar a proporção de pessoas que acumulam a chefia política e religiosa principal. A tabela abaixo mostra que 9 pessoas (8 homens e 1 mulher) exercem ou exerceram cumulativamente os papéis de cacique e rezador(a), representando apenas 4,4% do conjunto de lideranças. Há também 7 casos (4 mulheres e 3 homens) em que um chefe religioso principal atua ou atuava como auxiliar do chefe político principal da sua aldeia, constituindo 3,5% do universo de lideranças. Em contraste com esses casos minoritários de acúmulo de funções (7,9%), temos uma maioria esmagadora (92,1%) que se dedica exclusivamente ao exercício da chefia religiosa (14,4%), à chefia política (21,8%) ou ao papel de liderança política auxiliar (55,9%). É também interessante notar que mais da metade das lideranças de ambos os sexos se encontra nesta última categoria. Por outro lado, a proporção de mulheres rezadoras (19,7%), em comparação com caciques do mesmo sexo (6,1%), é muito maior, enquanto o inverso é verdadeiro para os homens (29,4% caciques e apenas 11,8% rezadores).

Papel	Homens		Mulheres		Total	
Cacique-Rezador(a)	8	5,9%	1	1,5%	9	4,4%
Liderança Política Auxiliar-Rezador(a)	3	2,2%	4	6,1%	7	3,5%
Cacique	40	29,4%	4	6,1%	44	21,8%
Rezador(a)	16	11,8%	13	19,7%	29	14,4%
Liderança Política Auxiliar	69	50,7%	44	66,6%	113	55,9%
Total	136	100%	66	100%	202	100%

Tabela 1 Distribuição dos Papéis de Chefia

Esta análise, que inclui algumas lideranças descritas por Schaden, em vez de corroborar seu modelo, reforça o de seus rivais, mostrando que a chefia política e religiosa é exercida por pessoas distintas, com pouquíssimas exceções. Entretanto, ainda é preciso averiguar se estes papéis realmente se colocam em oposição ou se existem outros meios que juntam chefes políticos e religiosos, tais como laços próximos de parentesco.

O estudo das conexões entre parentesco e chefia é escasso na literatura guarani, diante do grande volume de trabalhos voltados à cosmologia e às práticas de territorialidade. Mesmo

com uma produção crescente de pesquisas sobre a política guarani (Pereira 1999 e 2004; Ciccarone 2001; Pissolato 2006; Sztutman 2008; Nogueira da Silva 2008; Macedo 2009; Pimentel 2012; Benites 2014; Crespe 2015; Keese dos Santos 2016; Cariaga 2019; Valiente 2019), afirmando a importância das relações de parentesco na constituição e no exercício da chefia, ainda falta uma análise ampla das redes genealógicas guarani que contribua para um entendimento mais preciso das conexões entre parentesco e chefia.

Um passo nessa direção envolve estudar a existência de laços genealógicos entre pessoas que exerçam a chefia política e religiosa em uma mesma aldeia. No caso desta pesquisa, o recorte abrange 26 aldeias em que foi possível identificar os responsáveis principais pelo exercício simultâneo dessas duas formas de liderança. Nesse conjunto de aldeias, foi constatado que 16 caciques se conectam aos rezadores principais das suas comunidades por laços de consanguinidade, enquanto outros 10 são ligados por vínculos de afinidade. A próxima tabela especifica o tipo de relação estabelecida entre chefes políticos e religiosos de uma mesma aldeia, bem como a distribuição desses laços. Assim, a primeira coluna identifica a quantidade de caciques que se encontra no tipo de relação estabelecida com o/a rezador(a) principal, que é descrita na coluna à direita.

Nº de Caciques	Relação com Chefe Religioso Principal
7	irmão/irmã de rezador(a)
4	filho/filha de rezador(a)
3	pai/mãe de rezador(a)
1	tio ¹¹ de rezador
1	primo ¹² de rezador
3	sogro/sogra de rezador(a)
3	cunhado/cunhada de rezador(a)
2	genro/nora de rezador(a)
1	marido de rezadora
1	cunhado da neta de rezador

Tabela 2 Tipos de Relações de Parentesco entre Chefes Políticos e Religiosos Principais das Aldeias

¹¹ De acordo com a terminologia nativa, esse tio chama o rezador (sobrinho) de filho, pois trata-se do filho de um germano de mesmo sexo.

¹² Segundo a terminologia nativa, os dois primos são classificados como irmãos.

De acordo com esses dados e considerando as classificações de parentesco mbya, há 8 casos em que os chefes políticos e religiosos principais de uma aldeia são conectados por laços de germanidade e um número equivalente por elos de filiação. Somados, estes representam mais de 60% da amostra, configurando, portanto, os tipos de relações mais frequentes, seguidos por suas contrapartes, em termos de afinidade, onde a relação entre sogro(a) e genro/nora representa 19% e a conexão entre cunhados(as) 12%. Isto significa que, nos casos analisados, as principais lideranças políticas e religiosas de uma mesma aldeia estão conectadas por laços genealógicos muito próximos. Portanto, embora sejam atribuições frequentemente divididas entre duas pessoas, o parentesco é um elemento de ligação fundamental entre elas. Cumpre também salientar que as duas formas de liderança nunca se desvinculam completamente, seja porque caciques e rezadoras principais mantêm estreitos vínculos de parentesco entre si, seja porque o exercício da chefia política envolve atividades xamânicas e *vice-versa*.

Também é possível refinar esse recorte para examinar como relações genealógicas figuram na sucessão da chefia em uma mesma aldeia e na criação de novas aldeias vizinhas. Um exemplo da transmissão geracional da chefia está presente no próximo diagrama, composto por dados publicados por Ciccarone (2001) e atualizados por mim entre 2009 e 2016. Formado por quatro gerações, ele retrata as configurações da liderança, primeiro na aldeia Boa Esperança, localizada no estado do Espírito Santo, e depois naquelas que surgiriam no seu entorno (aldeias Piraque-açu e Três Palmeiras), a partir da formação de novos núcleos de liderança política e religiosa que despontaram de uma mesma parentela.

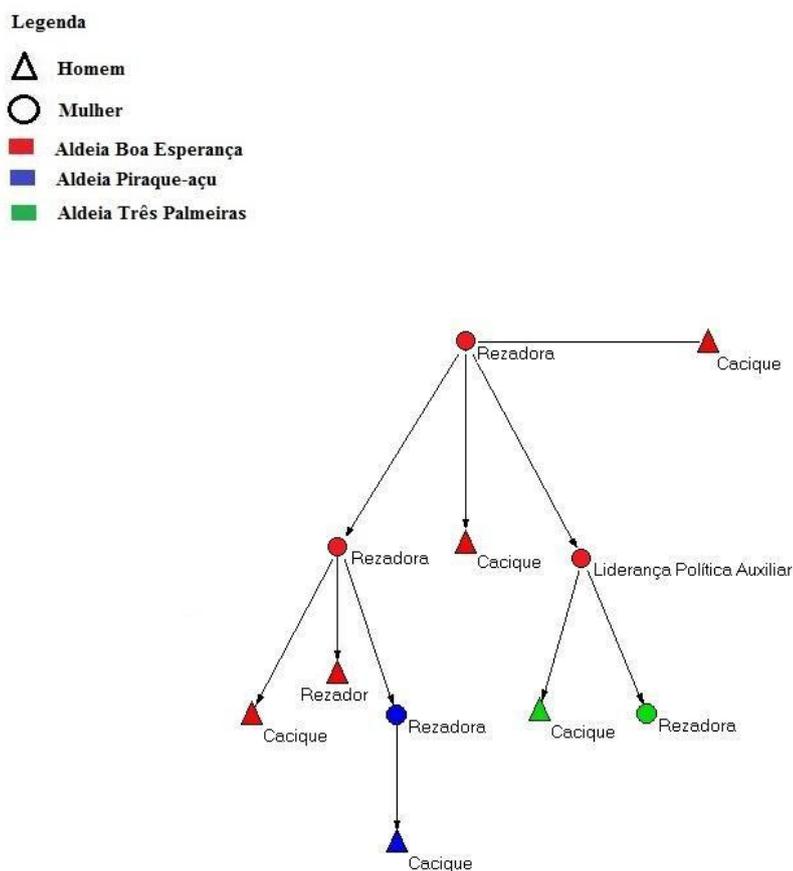


Figura 1 Relações de Parentesco entre Chefes Políticos e Religiosos nas Aldeias do Espírito Santo

Se, na primeira geração, as duas formas de chefia se concentram na figura de um casal, nas gerações seguintes, a distribuição dos papéis segue laços de consanguinidade. Nesse sentido, após a morte do marido, que era cacique, a principal rezadora é acompanhada na chefia política por um dos seus filhos. Quando essa rezadora falece, ela é sucedida por uma filha, conectada ao cacique por um laço de germanidade, mesmo tipo de vínculo que liga os dois à liderança política auxiliar. Com a morte desse trio de irmãos, um dos filhos da rezadora assume a chefia política da Aldeia Boa Esperança e seu irmão assume a liderança religiosa, enquanto a irmã deles funda a aldeia Piraque-açu, onde exerce a chefia religiosa, acompanhada por seu filho na chefia política. Já o casal de filhos da falecida liderança política auxiliar cria a aldeia Três Palmeiras, onde a irmã exerce a chefia religiosa e o irmão a chefia política. Esses dados parecem revelar diferentes faces ou fases de um mesmo fenômeno, a saber: que as relações estreitas de parentesco que articulam a chefia política e religiosa passam de uma geração para a próxima, de modo que o vínculo de filiação que conecta lideranças de gerações adjacentes é posteriormente refletido em relações de germanidade entre chefes.

As configurações da chefia nessas aldeias, além de ilustrarem a prevalência da distribuição de papéis de chefia por laços de filiação e germanidade, também flagram dois outros aspectos interessantes. Em primeiro lugar, a transmissão ocorre por via matrilinear e, em segundo lugar, a chefia principal se divide por gênero. Nesse sentido, observa-se que, ao longo de quatro gerações, a liderança política principal é exercida por homens, enquanto a chefia religiosa é atividade feminina, com uma única exceção. Este segundo aspecto reflete uma tendência geral da divisão da chefia política e religiosa, uma vez que, na rede completa de lideranças femininas há uma proporção maior de rezadoras do que caciques, enquanto o inverso é verdadeiro para os chefes masculinos. Já o primeiro aspecto, referente à transmissão matrilinear da chefia é específico a esse recorte, como veremos adiante.

Constatada a existência de laços genealógicos muito próximos entre aqueles que exercem a chefia política e religiosa em uma mesma aldeia, cabe verificar em que medida lideranças de diferentes localidades se conectam por meio de relações de parentesco. Nessa direção, a análise de dados genealógicos revela que, de um total de 202 caciques, rezadores e lideranças políticas auxiliares, 192 (95%) são ligados entre si por relações de parentesco. Isso pode ser verificado na próxima figura de um único componente genealógico formado por 1490 indivíduos – 192 lideranças e 1298 pessoas que não exercem papéis de chefia, mas estão envolvidas nessa rede de parentes.

Legenda:

- △ Homem
- Mulher
- Liderança
- Não-Liderança
- | Filiação
- Casamento

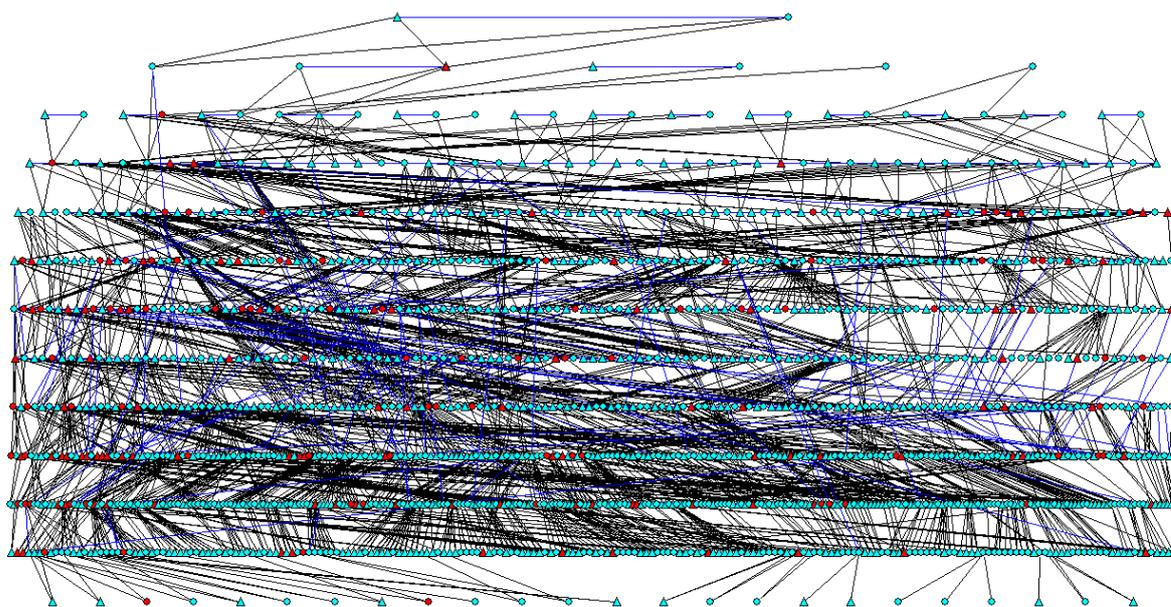


Figura 2 Relações Genealógicas entre Lideranças

Se chefes políticos e religiosos de uma aldeia são diretamente conectados por laços genealógicos estreitos, as conexões entre chefes de locais diferentes frequentemente são intermediadas por parentes que não estão envolvidos em atividades de chefia, mas que são elos fundamentais de ligação entre as lideranças da rede, do ponto de vista das relações de parentesco. Isso significa que, se excluirmos esses parentes intermediários, o que era uma rede coesa se fragmenta em 110 componentes distintos, sem nenhuma relação genealógica primária (filiação ou casamento) entre eles, como vemos na próxima figura, em que aparecem apenas caciques, rezadores e lideranças auxiliares.

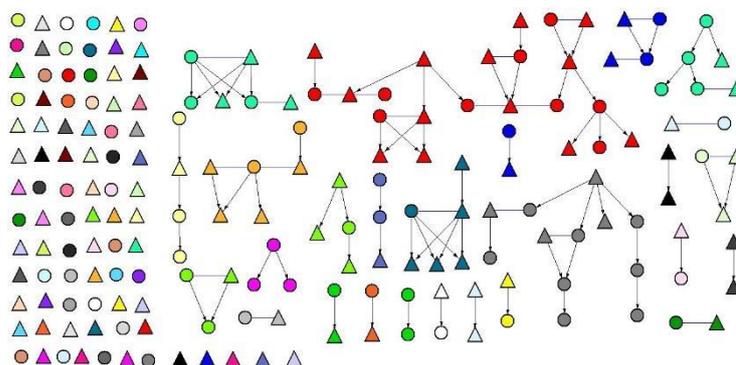


Figura 3 Rede de Relações entre Lideranças Fragmentada em 110 Componentes

A Influência da Hereditariedade na Transmissão da Chefia

O próximo passo na análise das conexões entre parentesco e chefia implica examinar a influência da hereditariedade na transmissão da liderança política e religiosa guarani, questão abordada por Montoya, em manuscrito do século XVII, quando assinala que “Para a posição de chefe é de ordinário designado aquele que pertence à família de algum chefe falecido” (*apud* Schaden 1962: 96). Três séculos depois, Nimuendaju (1987[1914]), Schaden (1962), P. Clastres (2003[1974]) e H. Clastres (1978[1975]) também eram unânimes na afirmação de que a transmissão da chefia política guarani seria hereditária. Já no caso dos chefes religiosos, H. Clastres enfatiza que os profetas (*carai*), à diferença dos xamãs menores e dos chefes políticos, procuravam situar-se fora das alianças políticas e das relações de parentesco. Um registro do Pe. Lozano¹³ da Companhia de Jesus é citado como testemunho dessa exterioridade peculiar aos profetas:

os mais corajosos e mais audazes, tentavam persuadir a população de que eram filhos da virtude suprema, sem pai terrestre, embora admitissem haver nascido de mulher (...) Eram considerados como santos, obedecidos e venerados como deuses (*apud* H. Clastres 1978[1975]: 39).

Partindo do entendimento de que “não ter pai significa, para os tupis-guaranis, patrilineares, não ter parentes” (H. Clastres 1978[1975]: 41), a autora contrapõe a chefia política, transmitida patrilinearmente, à chefia religiosa:

¹³ O manuscrito do século XVIII foi editado e publicado em Buenos Aires sob o título de *História de la Conquista del Paraguay; Río de la Plata y Tucuman*, entre 1873 – 1875, em cinco volumes, dos quais H. Clastres cita o primeiro.

se os *carais* não têm pai terrestre, é porque a única genealogia que possa convir-lhes é a que os ligaria aos grandes heróis celestes. Em todo caso, os *carais* não teriam desmentido essa interpretação, eles que podiam afirmar que "eram Deus e que nasceram deuses"!¹⁴ (H. Clastres 1978[1975]: 42).

Embora os Mbya atuais continuem afirmando vínculos de parentesco com os deuses, independentemente de serem ou não xamãs, desconheço qualquer informação contemporânea sobre alguém que situe essa relação em recusa a vínculos de filiação com pai ou mãe humanos. Pelo contrário, exemplos reunidos em pesquisas anteriores (Testa 2007 e 2018) revelam que capacidades e saberes xamânicos circulam entre consanguíneos e afins, mostrando que, embora as relações de parentesco não sejam o único fator a favorecer essas redes de circulação, elas certamente têm um peso importante.

É precisamente o objetivo de elucidar melhor o peso dessa influência que motiva os próximos exercícios de análise de informações etnográficas concernentes à transmissão não apenas da chefia religiosa, mas também de papéis de liderança política. Nessa direção, cabe investigar em que medida lideranças políticas e religiosas herdaram esses papéis de seus genitores e/ou avós.

No que diz respeito à hipótese de transmissão hereditária da chefia entre gerações adjacentes (G+1 e Ego), do total de 202 lideranças (chefes políticos e religiosos principais e lideranças políticas auxiliares) identificadas no banco de dados, há informações sobre vínculos de paternidade e maternidade de 165 delas¹⁵, portanto, a análise se detém nesse universo. Desse conjunto de lideranças, 91 (55%) são descendentes de pai e/ou mãe lideranças¹⁶, sendo que a transmissão é cognática em 40 (44%) casos, patrilinear em 32 (35%) casos e matrilinear em 19 (21%) casos. Isso significa que, mesmo considerando a presença maior de lideranças masculinas na rede documentada, a análise não comprova uma tendência predominante de transmissão patrilinear da chefia. Por outro lado, o fato de que mais da metade do recorte é descendente direto de outra liderança sugere, sim, que a hereditariedade tem influência importante na transmissão da chefia.

¹⁴ O trecho entre aspas refere-se a um registro de Pe. Manuel da Nóbrega (1549) em uma carta, na qual cita a afirmação de um xamã em resposta à pergunta sobre de onde acreditava vir seu poder.

¹⁵ Como era de se esperar as lacunas de informações sobre paternidade e maternidade concentram-se entre pessoas mortas há bastante tempo. Além disso, há 7 casos em que só foi possível determinar o pai ou a mãe do indivíduo.

¹⁶ A distinção por sexo de Ego revela que, das 53 lideranças femininas, 32 (60%) são filhas de lideranças, enquanto, no caso dos 112 homens, 59 (53%) são filhos de lideranças.

Para colocar à prova a afirmação de H. Clastres, de que a transmissão da chefia política seria patrilinear, em contraste com a chefia religiosa, é preciso focar nessas duas figuras principais¹⁷, abarcando apenas aquelas para quem há informações sobre pai e mãe. Dos 34 caciques, há 10 casos em que a transmissão foi patrilinear, 2 em que ela foi cognática e nenhum matrilinear. Outros 9 caciques são filhos de pais e/ou mães rezadores ou lideranças políticas auxiliares (transmissão patrilinear: 4 casos, matrilinear: 4 casos, cognática: 1 caso). Esses dados corroboram a afirmação de H. Clastres, quando a transmissão é específica (de um cacique na G+1 para seu filho/a). Porém, apenas 35% dos caciques são descendentes diretos de outros caciques, portanto, a tendência patrilinear não se aplica à maioria dos chefes políticos principais, os quais descendem de outras figuras de liderança ou têm genitores que sequer exerceram papéis de chefia.

No universo de 28 chefes religiosos principais, 2 são filhos de pai rezador e 5 são filhos de mãe rezadora. Outros descendem de outras figuras de chefia: 3 são filhos de pais caciques, 1 é filho de pai e mãe cacique e 1 é filho de pai e mãe lideranças políticas auxiliares. Isso significa que apenas 7 (25%) dos rezadores são descendentes diretos de outros rezadores, com uma tendência à transmissão matrilinear nestes casos. A transmissão é basicamente indiferenciada para os 5 rezadores que descendem de outras figuras de liderança.

Comparando os dados referentes aos chefes políticos e religiosos principais, observa-se que há uma proporção menor de rezadores filhos de outros rezadores (25%), em comparação com caciques filhos de caciques (35%). A diferença se acentua quando comparamos caciques filhos de qualquer tipo de liderança (62%) e rezadores filhos de qualquer tipo de liderança (43%), indicando que a hereditariedade tem um peso maior na transmissão da chefia política, do que na chefia religiosa.

Porém, para cercar o problema da hereditariedade na transmissão da chefia, devemos tomar uma perspectiva mais ampla e incluir na análise relações entre chefes em gerações alternadas, isto é, examinar casos em que a chefia política e religiosa passa de avós para netos. Afinal, entre os Mbya não é raro que crianças sejam criadas por seus avós e sejam preparadas para sucedê-los no desempenho da chefia, quando for o caso. Caberá, portanto, investigar conexões genealógicas entre lideranças e seus avós bilaterais.

Neste caso, o recorte se restringe a lideranças para as quais seja possível determinar pelo menos um parente na Geração +2, o que resulta em um universo de 127 indivíduos em posição

¹⁷ Para comparar chefes políticos e religiosos, foram excluídas do recorte pessoas que acumulam os dois papéis.

de Ego. Destes, 38 (30%) são netos/netas de outras lideranças, sendo que 8 possuem avós lideranças tanto do lado paterno, como materno. Daqueles que possuem avós lideranças, 6 não são filhos de lideranças, o que significa que a transmissão de um papel de chefia pulou uma geração em 16% dos casos.

Ao todo, a inclusão de conexões entre lideranças distribuídas em três gerações (Ego, G+1, G+2) revela que, do universo de 127¹⁸ lideranças para as quais é possível identificar pai e mãe, bem como pelo menos um avô ou avó, 83 (65%) possuem relações de consanguinidade linear com outras lideranças. O fato de que quase dois terços das lideranças descendem de outra liderança indica uma conexão forte entre a chefia e a transmissão hereditária, mesmo que não seja possível afirmar que esta seja condição necessária exclusiva ou suficiente para que alguém venha a se tornar chefe.

Alianças matrimoniais entre chefes e famílias de chefes

A investigação de alianças matrimoniais entre chefes e famílias de chefes, visa elucidar um terceiro aspecto das conexões entre parentesco e chefia e, mais especificamente, a influência das relações de afinidade na transmissão e no exercício da liderança religiosa e política mbya.

Nesse caso, a análise abrange o recorte de 168 lideranças casadas, excluindo, portanto, 34 lideranças para as quais não foi possível obter dados sobre seus cônjuges. Convém salientar que, destas 34 lideranças, apenas 6 nunca foram casadas, as outras 29 constituem um pequeno recorte de pessoas mortas ou viúvas cujos cônjuges não foram identificados. Das lideranças realmente solteiras, 5 são jovens lideranças políticas auxiliares e 1 foi cacique, durante um curto período. Também cabe mencionar que a condição conjugal excepcional deste cacique foi sublinhada em outra etnografia (Ciccarone 2001). Essa baixíssima incidência de lideranças solteiras, por sua vez, indica que o casamento é condição fundamental do exercício da chefia, como já foi apontado por Lowie (1948) e P. Clastres (2003[1974])¹⁹. Isso também nos aproxima de um ponto levantado por Perrone-Moisés (2015: 37) sobre a chefia ameríndia:

¹⁸ Este número exclui 38 indivíduos contemplados na análise da transmissão de chefia de G+1 para Ego, porque, embora seja possível identificar pai e mãe, não foi possível identificar nenhum parente na G+2.

¹⁹ Os dois autores não apenas descrevem o casamento como condição da chefia, mas dão destaque à poliginia. No caso dos Mbya, coletei vários relatos sobre poliginia e poliandria, sobretudo, entre chefes, mas pude confirmar apenas uma quantidade irrisória deles: 6 casos de uniões múltiplas simultâneas, ou seja, cerca de 1% do total de 542 casamentos registrados no banco de dados.

a chefia, entre os índios, é patentemente um cargo que só pode ser assumido por um casal. (...) O papel das esposas de chefe e donos de festa está longe de ser coadjuvante no estabelecimento do prestígio do marido, mesmo porque não existe chefe solteiro.

Ora, se isso for verdadeiro para os Mbya, não basta constatar a raridade de chefes solteiros, caberá também investigar em que medida ambos os cônjuges exercem algum papel de chefia. Nesse sentido, das 168 lideranças casadas, observa-se que 92 (55%) delas têm cônjuges que também exercem algum papel de chefia, contra as 76 (45%) que são casadas com não lideranças. Esses dados revelam que pouco mais da metade das lideranças casa preferencialmente entre si ou, uma vez casadas, compartilha a liderança com seu cônjuge. Situações em que uma liderança já estabelecida contribui para que seu cônjuge assuma uma posição análoga foram registradas em pesquisa anterior (Testa 2007), nos casos de xamãs experientes (de ambos os sexos) que compartilham conhecimentos e poderes com seus jovens cônjuges, fazendo da convivência conjugal uma instância privilegiada para a formação de novos xamãs. Futuros estudos poderão ajudar a distinguir entre situações em que lideranças casam entre si e aquelas em que uma pessoa se torna liderança, após o matrimônio com um chefe.

Todavia, cabe salientar que a proporção de casamentos entre lideranças se altera consideravelmente quando consideramos o critério de gênero. Isto é, das 61 lideranças femininas casadas, 46 (75%) são casadas com outras lideranças, contra 46 lideranças masculinas que representam 43% do total de 107 homens chefes casados. Isso significa que mulheres lideranças tendem a ser casadas com homens que desfrutem do mesmo estatuto, numa proporção muito maior do que ocorre com as lideranças masculinas.

Pesquisas futuras poderão explicar essa diferença de gênero, no tocante às alianças matrimoniais entre lideranças, e também analisar a quantidade considerável de casos em que a chefia não se concentra na figura de um casal. Porém, desde já, é possível levantar a hipótese de que, mesmo nessas situações, o casamento sirva de elo entre chefes políticos e religiosos de uma mesma aldeia e que, por meio da geração de novos vínculos de consanguinidade e afinidade, contribua para a formação de outras figuras que exerçam papéis de chefia (filhos/as do casal, genros, etc.). Como vimos na **tabela nº 2**, alianças matrimoniais conectam os chefes religiosos e políticos principais de uma aldeia em 10 (40%) casos. O mesmo se aplica às relações entre as 92 lideranças incluídas na **figura nº 2**, que são conectadas por 479 vínculos de afinidade.

Embora indicativas de que a chefia passe por relações de afinidade, essas informações não bastam para definir a existência ou não de uma tendência preferencial para o estabelecimento de alianças matrimoniais entre descendentes de chefes. Uma forma de enfrentar esse problema implicaria olhar para além dos cônjuges e pensar o casamento como aliança entre famílias (Lévi-Strauss 1986), nesse caso, como relações entre famílias de chefes.

Para tanto, é preciso analisar o universo de 98 lideranças de ambos os sexos que possuem pelo menos um ascendente linear na G+1 e outro na G+2 e são casadas com pessoas para as quais também é possível identificar ao menos um ascendente em cada uma dessas gerações. Neste recorte, observa-se que 65 (66%) são descendentes lineares de outras lideranças e, destas 65 lideranças herdeiras, 29 (45%) são casadas com descendentes de outras lideranças. Em síntese, é possível constatar que, de um total de 98 casamentos envolvendo pelo menos um cônjuge liderança, 29 (30%) representam alianças entre famílias de chefes.

Outro dado que desponta na análise desse universo de 98 lideranças casadas é que existem apenas 10 delas que não possuem qualquer relação de consanguinidade linear, casamento ou afinidade linear com outras lideranças, embora 6 destas sejam sobrinhos/as ou cunhados/as de chefes. Isso significa que, em 94 (96%) dos casos, esses chefes religiosos, políticos e seus auxiliares são conectados a outras lideranças por laços genealógicos próximos.

Para aprofundar o estudo de alianças entre famílias de chefes, é possível estender a análise de relações genealógicas lineares para todos os 542 casamentos documentados, inclusive aqueles em que nenhum dos cônjuges é liderança, permitindo averiguar casos em que o matrimônio conecta lideranças nas duas gerações ascendentes. Desse universo de alianças matrimoniais, há 109 casos para os quais é possível identificar pelo menos um ascendente linear em ambas as gerações ascendentes (G+1 e G+2) para os dois cônjuges. O que se observa na análise desse recorte é que 48 uniões representam alianças matrimoniais entre descendentes lineares de chefes. Isso significa que, mesmo que nenhum dos cônjuges exerça um papel de liderança, há 44% de casos em que o matrimônio se configura como uma aliança entre famílias de chefes.

Considerações finais

A literatura guarani ofereceu importantes contribuições teóricas e etnográficas à antropologia política das terras baixas sul-americanas. Trata-se de uma produção extensa em termos quantitativos, temporais e também no que diz respeito ao escopo de questões estudadas

e ângulos analíticos. Diante desse panorama, o presente trabalho constitui um exercício inédito de investigação das conexões entre parentesco e chefia, por meio do tratamento informático de um grande volume de dados genealógicos. Isso permitiu elucidar problemas e controvérsias que atravessam séculos de debates não apenas sobre a chefia guarani, mas sobre as configurações políticas ameríndias, de modo geral, tais como: as relações entre chefes religiosos e políticos, o papel da hereditariedade na transmissão da chefia e o peso de alianças matrimoniais entre chefes e famílias de chefes. Como era de se esperar, os resultados desse estudo apontam para novas questões que demandam futura investigação.

No que concerne às relações entre a chefia política e religiosa, além da baixa incidência de casos em que uma mesma pessoa exerça os dois papéis, também foram constatadas relações genealógicas muito próximas entre chefes políticos e religiosos, seja numa mesma aldeia, seja entre localidades diferentes. Se o exercício desses dois papéis raramente coincide em uma única figura, tal como a de cacique-rezador, corroborando parcialmente o modelo clastriano, ainda não está claro que a política e o xamanismo operem em oposição. Nesse sentido, a identificação de laços estreitos de parentesco entre as pessoas que desempenham esses papéis permite aventar outras formas de relação, como a colaboração, seguindo o ideal que regeria relações entre consanguíneos e afins próximos. Todavia, nada impede que esse ideal seja contrariado. Por exemplo, os mitos ameríndios, inclusive a narrativa guarani dos irmãos Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua), abundam em exemplos em que a germanidade marca relações de oposição, como assinalado por Lévi-Strauss (1993: 65-66).

No que tange à hereditariedade da chefia, foi constatado que mais da metade das lideranças é descendente linear de outras lideranças, sendo que a taxa sobe para 65%, a depender do recorte analisado. O exame computacional de dados genealógicos também permitiu enfrentar temas que receberam pouca atenção na literatura guarani, como o estabelecimento de alianças matrimoniais entre lideranças e famílias de chefes. No primeiro caso, vimos que mais da metade das lideranças casa entre si e, quando filtramos por gênero, a porcentagem alcança 75%, tomando como Ego as mulheres lideranças. No que diz respeito a alianças matrimoniais entre famílias de chefes, verificamos que isso só se aplica a 30% dos casos, mas aumenta para 44%, nos casos em que o casamento liga lideranças nas duas gerações ascendentes, mesmo que os cônjuges não sejam chefes. Além dos avanços que isso representa, no âmbito dos estudos guarani, esses pontos também trazem novas perspectivas para a comparação com outros

contextos etnográficos, como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu, em que a constituição e o exercício da chefia são notoriamente influenciados por relações de consanguinidade e afinidade.

Referências

BENITES, Tonico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado. Museu Nacional/Universidade Federal de Rio de Janeiro.

CARIAGA, Diógenes E. 2019. *Relações e diferenças: a ação política kaiowá e suas partes*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina.

CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CLASTRES, Héléne. 1978[1975]. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. 2003[1974]. *A Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.

CRESPE, Aline. C. L. 2015 *Mobilidade e temporalidade entre os Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Grande Dourados.

D'EVREUX, Yves. 1864 [1615]. *Voyage dans le nord du Brésil*. Leipzig & Paris: Librairie A. Franck.

GRÜNBERG, Geroge & MELIÀ, Bartomeu (orgs.). 2008. *Guarani Retã: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. São Paulo: CTI.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2016. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. “A família”. In: C. LÉVI-STRAUSS, *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LOWIE, Robert. 1948. “Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines”. *JRAI* 78: 11-24.

LOZANO, Pedro. 1873-1875[1745]. *História de la Conquista del Paraguay; Río de la Plata y Tucuman*, v. 1. Buenos Aires: Casa Editora (Imprensa Popular).

MACEDO, Valéria M. de. 2009. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 2002[1640]. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Asunción: CEPAG.

NIMUENDAJU, Curt. U. 1987[1914]. *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. In: EMMERICH, C. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (trad.). São Paulo: HUCITECH/EDUSP.

NIMUENDAJU, Curt U. 2013[1908]. “Apontamentos sobre os Guarani”. *Tellus* 13(24): 311-360.

NOGUEIRA DA SILVA, Fabio. 2008. *Elementos de etnografia Mbyá: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá - São Paulo)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Levi M. 1999. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas.

PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”. *Revista de Antropologia* 54 (2): 857-883.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e Guerra*. Tese de Livre-Docência. Universidade de São Paulo.

PIMENTEL, Spensy K. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

PISSOLATO, Elizabeth P. 2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo.: Difusão Européia do Livro.

SZTUTMAN, Renato. 2008. *O Profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

TESTA, Adriana Q. 2007. *Palavra, Sentido, Memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbyá*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

TESTA, Adriana Q. 2018. *Caminhos de saberes guarani mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

VALIENTE, Celuniel A. 2019. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Grande Dourados.