

Valores históricos e culturais da luta tradicional RÁRÁ do povo Kanhgág

Historical and cultural values of the traditional RÁRÁ wrestling of the Kanhgág people

Valores históricos y culturales de la lucha tradicional RÁRÁ del pueblo Kanhgág

Nosá Ferreira Juvêncio

Universidade Estadual de Maringá (Paraná)
nosafjuvencio@gmail.com

Isabel Cristina Rodrigues

Universidade Estadual de Maringá (Paraná)
icrodrigues@uem.br

Carlos Herold Junior

Universidade Estadual de Maringá (Paraná)
chjunior@uem.br

Resumo: O presente texto constitui uma revisão ampliada do trabalho de conclusão de curso (TCC), apresentado por um estudante indígena Kanhgág, ao Curso de Educação Física, na Universidade Estadual de Maringá (UEM), em 2021. Objetiva-se contribuir para o avanço do conhecimento, valorização e visibilidade inerentes à história do povo Kanhgág concentrando-se na análise de narrativas sobre a luta tradicional RÁRÁ, dos Kanhgág. Na metodologia optou-se pela pesquisa bibliográfica visando analisar a abordagem dedicada ao estudo das práticas corporais indígenas no âmbito da educação física (Thomas, Jr; Nelson, 2002) e, em estudos etnográficos produzidos a partir de referenciais das ciências humanas e sociais (Fassheber, 2001; 2006; Baldus, 1953; Balandier, 1969 e 1997; Treviños, 1987; Mota, 1994; Veiga, 1994; Rodrigues,

2012;). Como resultado aponta-se a importância do registro para o conhecimento pertencente à história e cultura do povo Kanhgág, uma vez que a produção acadêmica sobre essa modalidade de luta corporal indígena é inexistente.

Palavras-chave: Povos indígenas. Povo Kaingang (Kanhkág). Práticas corporais. Educação física. História e culturas indígenas.

Abstract: This text constitutes an extended review of the final course work (TCC), presented by an indigenous Kanhgág student, to the Physical Education Course, at the State University of Maringá (UEM), in 2021. The objective is to contribute to the advancement of knowledge, appreciation and visibility inherent to the history of the Kanhgág people, focusing on the analysis of narratives about the traditional RÁRÁ struggle of the Kanhgág. The methodology used was bibliographic research, aiming to analyze the approach dedicated to the study of indigenous body practices in the context of physical education (Thomas, Jr; Nelson, 2002) and ethnographic studies produced based on references from the human and social sciences (Fassheber, 2001; 2006; Baldus, 1953; Balandier, 1969 and 1997; Treviños, 1987; Mota, 1994; Veiga, 1994; Rodrigues, 2012;). As a result, the importance of the record for knowledge pertaining to the history and culture of the Kanhgág people is highlighted, since academic production on this form of indigenous body fighting is non-existent.

Keywords: Indigenous peoples. Kaingang People (Kanhkág). Body practices. Physical education. indigenous history and cultures.

Resumén: Éste texto constituye una revisión ampliada del trabajo de conclusión de curso (TCC), presentado por un estudiante indígena Kanhgág, al Curso de Educación Física, de la Universidad Estadual de Maringá (UEM), en 2021. El objetivo es contribuir al avance de conocimiento, apreciación y visibilidad inherentes a la historia del pueblo Kanhgág, centrándose en el análisis de narrativas sobre la lucha tradicional RÁRÁ, de los Kanhgág. En la metodología, se optó por investigaciones bibliográficas encaminadas a analizar el

enfoque dedicado al estudio de las prácticas corporales indígenas en el ámbito de la educación física (Thomas, Jr; Nelson, 2002) y, en estudios etnográficos producidos a partir de referencias en el ámbito humano y social. ciencias (Fassheber, 2001; 2006; Baldus, 1953; Balandier, 1969 y 1997; Treviños, 1987; Mota, 1994; Veiga, 1994; Rodrigues, 2012;). Como resultado, se resalta la importancia del registro para el conocimiento perteneciente a la historia y cultura del pueblo Kanhgág, ya que la producción académica sobre este tipo de lucha corporal indígena es inexistente.

Palabras clave: Pueblos indígenas. Pueblo Kaingang (Kanhkág). Prácticas corporales. Educación física. Historia y culturas indígenas.

Introdução

A história dos povos indígenas no Brasil e no Paraná é desconhecida da população, pois ao longo da história da formação da sociedade brasileira e da produção historiográfica no Brasil, os povos indígenas foram, deliberadamente, sendo apagados e tratados como seres pertencentes ao passado e condenados ao desaparecimento (Cunha, 1995; Mota, 1994; Mota & Rodrigues, 1999; Rodrigues, 2001).

A historiografia brasileira produziu intencionalmente esse apagamento em nome de um projeto político voltado à construção de uma nação brasileira onde houvesse a ideia de uma sociedade homogênea, harmoniosa e voltada para a construção do desenvolvimento para o progresso (Von Martius, 1844). Uma sociedade formada por um território, uma cultura, uma língua, uma religião e uma identidade que fossem únicas; na qual não houvesse espaço para o enfrentamento dos conflitos, das diferenças de raças, etnias, culturas e religiões.

Nesse processo que foi construído, principalmente a partir do século XIX, as instituições do Império e do Estado brasileiro republicano, herdeiras das ideias e práticas que remontam ao período colonial, instituíram medidas e legislações de tratamento dos povos indígenas que tiveram continuidade durante os períodos imperial e republicano. As políticas de tratamento destinadas aos povos indígenas foram focadas no projeto assimilacionista e civilizatório, para que as etnias indígenas fossem incorporadas e assimiladas pela chamada civilização brasileira, deixando para trás suas identidades e culturas próprias e se tornassem indivíduos desvinculados de seus pertencimentos étnicos e culturais específicos.

E nesse processo de desconstrução e desqualificação dessas sociedades, a escola desempenhou um papel decisivo no tocante ao processo de difusão de um ensino de história do Brasil que apontava para a existência de uma unidade, homogeneidade e harmonia no processo de construção da história da nação; difundindo o apagamento e a invisibilidade dos povos indígenas à medida que insistia no sucesso do processo civilizatório, via incorporação destes ao conjunto do que se denominou de povo brasileiro. Nessa ótica o resultado foi propagado como uma miscigenação na qual a mistura das três raças formadoras da sociedade,

onde os brancos europeus foram os que pensaram e fizeram acontecer, organizando os negros africanos escravizados e ‘índios’ brasileiros para realizarem o trabalho braçal.

E como lugar para eles na história foi atribuído o de desempenhar um papel subalterno, considerado de pouco valor. Assim, na lógica colonizadora, os indígenas apenas “contribuíram” com alguns poucos aspectos culturais como: algumas comidas, algumas danças, alguns nomes para as localidades, algumas pinturas, artesanato etc. o que significa desconsiderar e desqualificar a participação histórica, política e social dos povos originários.

E além disso, promoveu um ensino de história no qual a imensa diversidade de etnias, línguas e culturas indígenas, que segundo Cunha (1995), na época da chegada dos colonizadores era em torno de 5 milhões de pessoas e mais de 1300 línguas, foi reduzida a uma banalização chamada de “cultura indígena”.

Essa cultura indígena entendida como existente nas primeiras décadas do século XVI, na época da chegada dos colonizadores portugueses, foi dada e ensinada como que desaparecendo à medida que a colonização foi se desenvolvendo e que esses indígenas também foram saindo do seu estágio de desenvolvimento ‘pré-histórico’ e se transformando em pessoas à semelhança dos *fóg*¹ europeus, cristãos, sem gozar dos mesmos tratamentos e privilégios destes últimos. Ledo engano! Apesar de todo processo de reconhecido genocídio, os dados do Censo do IBGE, realizado em 2022, confirmam a existência e permanência de 305 etnias no Brasil, que falam mais de 220 línguas (IBGE, 2022).

Das ações do Estado brasileiro, do poder econômico, das forças de segurança, da igreja católica e do processo de escolarização formal, resultou essa sociedade excludente, preconceituosa e racista, erigida às custas da dizimação, silenciamento e apagamento da história dos povos indígenas.

E dos movimentos de resistência e de lutas dos povos indígenas, resultou a continuidade e permanência das etnias indígenas e dos direitos

¹Termo que na língua Kaingang se refere aos ‘brancos’, não indígenas.

garantidos ao longo da história, dos quais um dos exemplos é a Constituição Federal de 1988, que no Capítulo VIII – dos Índios, Artigo 231, reconhece os direitos reivindicados desde o início do contato:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

Nesses quinhentos e vinte e três anos de história, a vida dos povos indígenas tem sido sempre de resistência e luta em busca de seus direitos e dignidade, todavia ainda há muito o que ser feito nesse sentido e há muito o que ser ensinado nas escolas para que os povos indígenas sejam conhecidos, pois sem conhecer a história não é possível que sejam reconhecidos e nem valorizados².

No Brasil, somente a partir da segunda metade da década de 1980 é que a historiografia brasileira trilhou por caminho de redenção³, e desde então vem produzindo uma historiografia, numa perspectiva multidisciplinar, que está restabelecendo o lugar de direito e de sujeitos históricos, de protagonistas, que os povos indígenas tiveram e têm na construção da sociedade e da história do Brasil, valendo-se das contribuições de estudos antropológicos, sociológicos, linguísticos, arqueológicos etc.

É no bojo desse movimento de produção inter e multidisciplinar que este artigo está inserido, pois assim como a história se vale de outras disciplinas do conhecimento científico, a educação física também trilha o mesmo percurso e deve ancorar-se nos estudos históricos e antropológicos que oferecem o suporte teórico, metodológico e de conteúdo para ser possível contextualizar uma trajetória de existência e permanência,

² Para conhecer sobre a história dos povos indígenas, ver: CARNEIRO DA CUNHA, 1995; MONTEIRO, 1998; SOUZA LIMA, 1995; OLIVEIRA, 1998, 2016

³ Sobre a inauguração de uma linha específica na historiografia brasileira que vem restabelecendo os espaços de direito aos povos indígenas na historiografia Brasileira, ver, entre outros: (CUNHA, 1995; MONTEIRO, 1995; MOTA, 1994, 1998; OLIVEIRA, 1998; 2006; 2016).

ressignificação e atualização de um tema como o pautado aqui: aluta corporal *Rará*, pertencente à tradição *Kanhkág*.

Nesse sentido este artigo visa apresentar um registro e análise da luta corporal indígena *Kanhkág*, o *RáRá*, fruto de uma pesquisa iniciada para um trabalho de conclusão de curso de graduação (TCC), de um dos autores deste. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica e de tipo etnográfico (Treviños, 1987), realizada através de técnicas padronizadas para a coleta de entrevistas semi estruturadas (Thomas; Nelson, 2002), somada à pesquisa do tipo etnográfica, destacando-se o uso da observação participante por um dos autores, sendo o mesmo indígena *Kanhkág*, que atua numa escola indígena do ensino fundamental, situada numa terra indígena.

Para a análise das entrevistas, realizou-se primeiro uma descrição da luta conforme as narrativas dos entrevistados e, a partir da descrição uma reflexão sobre a importância histórica e cultural da revitalização da luta tradicional *Rará*, para o povo *Kanhkág* e para a história dos povos indígenas.

O texto está dividido em duas partes, sendo a primeira uma síntese da história e de aspectos socioculturais do povo *Kanhkág*; e, a segunda, uma descrição e análise da Luta Tradicional *RáRá*, por meio das narrativas contidas em duas entrevistas com os *Kofá Kanhkág* (velho), sábios e detentores dos conhecimentos ancestrais, históricos e culturais.

Aspectos sócio-históricos e culturais do povo Kanhgág

Como dito anteriormente, a história do povo *Kanhgág* foi, durante muito tempo, apagada da história do Paraná e do Brasil (Rodrigues; Jatobá; Rigonato, 2020), mas o povo *Kanhgág* está vivo e representa atualmente uma população de mais de 45 mil pessoas, vivendo nos estados do Paraná, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo a terceira maior população indígena no Brasil (Quinteiro; Marechal, 2020, p. 161).

De acordo com o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2022, a população indígena no Brasil é de 1.693.535 pessoas, que representa 0,83% do total de habitantes do país

(IBGE, 2022). No Paraná, esse número é da ordem de 30.460 pessoas (MPE/CAOP, 2023) pertencentes às etnias *Kanhgág*, Guarani e Xetá e algumas famílias de Fulniô e Xokleng. Os Kaingang no território paranaense estão em quatorze Terras Indígenas e em alguns acampamentos urbanos e em vários territórios denominados por eles de “retomadas” ou “autodemarkações”, que juridicamente ainda não pertencem a eles. No Paraná, constituem a maior população indígena. No censo de 2010 eram em torno de treze mil pessoas⁴.

Acredita-se que este artigo sobre a luta tradicional *RáRá* é a oportunidade de dar visibilidade à história, a cultura e às tradições do povo *Kanhgág*, que desde a chegada dos *fóg* (branco ou não indígenas), tem lutado e se organizado num movimento de resistência contra o projeto integracionista e assimilacionista dos estrangeiros que vieram colonizar o espaço e colonizar os povos que habitavam o território (Oliveira, 2006; Rodrigues; Jatobá; Rigonato, 2020), constituído como brasileiro, desde, aproximadamente, 8 mil anos antes do presente, como nos ensina o etnohistoriador Lúcio Tadeu Mota, em diversos de seus livros e artigos produzidos sobre os povos indígenas no Paraná (1994, 2008).

Os estudos históricos e antropológicos/etnográficos apresentam o povo *Kanhgág* como constituído por duas metades clônicas opostas que se complementam, ou seja, os *Kanhgág* pautam sua vida por uma visão a partir da constituição de suas metades tribais, conforme narradas no mito de criação descrito mais à frente, às quais pertencem: metade *Rá Joj* e metade *Rá Ror*, também apresentados como *Kamé e Kairú*, (Rodrigues, 2012; Fernandes, 1998; Borba, 1998; Baldus, 1953; Veiga, 1994).

Essas marcas que indicam as metades tribais às quais pertencemos *Kanhgág* cumprem funções sociais e cosmogônicas vitais na organização social estão referentes, por exemplo à personalidade dos *Kanhgág* e suas habilidades para o desenvolvimento das capacidades físicas ou intelectuais; e também definem as regras de parentesco, a exemplo de como devem ocorrer os casamentos ideais, realizados entre as metades opostas: *Kamé*

⁴Ainda não foi possível acessar as tabelas do Censo do IBGE, de 2022, por estado e por terras indígenas porque ainda não foram disponibilizados para consulta. Os dados acessados até o momento são os gerais.

(*Rá Joj*) só pode casar com *Kairú* (*Rá Ror*) e vice-versa. Por isso são metades opostas, mas que se complementam pelas relações de alianças.

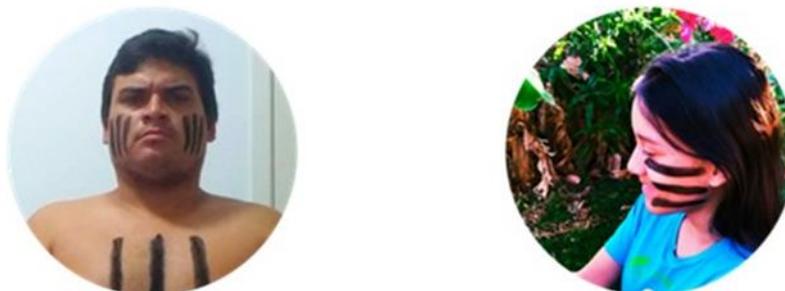
As metades clônicas são representadas graficamente por desenhos. Os *Kamé* ou *Rá Joj*, são representados por duas listras ou riscos retos no rosto, nos braços e nas costas e estessão feitos com os dedos indicador e médio, de cima para baixo em uma só vez. E a outra metade dos *Kairú* ou *Rá Ror*, é representada, na forma redonda, por contornos em forma de círculos, dispostos de maneira triangular. E para que saia perfeito é utilizado uma taquara, cortada no sentido transversal e molhada na tintura, é usada como um carimbo, ficando o desenho de bolinhas ocas, todas iguais e do mesmo tamanho. Depois são preenchidas de preto, formando uma bola.

Conforme a Terra Indígena ou região ela podia ser representada por três riscos retos, descendo de perto dos olhos para o queixo usando os três dedos, o indicador, médio e anelar onde era feito de duas formas: horizontal, sentido nariz para orelha e era feito em um movimento só, um dedo ficava perto do olho, outro abaixo do nariz, e outro embaixo da boca que era feito no sentido nuca; vertical, executada da mesma forma em um movimento, que era feito na bochecha (figura 1).

Na visão dos *Kofá*(velhos) entrevistados, as metades tribais *Kamé* e *Kairú*, possuíam características diferentes e de oposição: os *Kamé* são do lado oeste e pertencem ao sol (*Rã*), são fortes, bravos, tem força física, não tem o hábito de pensar estratégias de luta ou defesas, pois essa função cabe aos *Kujà* (lideranças religiosas dos *Kanhgág*).

Se um coroadado adocece seriamente ele consulta o “Kange” [kujá] um velho e experiente curandeiro que o trata com fumaça de ervas e remédios. Se o tratamento não faz efeito o curandeiro procura achar a causa da doença por intermédio de sonhos e adota remédios fortes [...] Idolatria e adivinhações do futuro tem papel saliente na vida dos Coroados principalmente nos casos de doença, caça, viagens, e nas guerras dá-se muito valor aos sonhos do Kafangé e do cacique. (Königswald, 1908, *apud* Veiga, 1992, p. 63).

Representação gráfica das metades Rá Jój ou Kamé



Representação gráfica das Metades Rá Ror ou Kairú



Figura 1 - Representações gráficas

Fonte: Nosá Ferreira Juvêncio - Acervo pessoal (2021)

Já para esses entrevistados, os *Kairús* são indígenas mais fracos fisicamente, mais sensíveis e por isso dedicados mais para o outro lado, do exercício do pensamento, da elaboração de estratégias de luta e defesa. São do lado leste e pertencem à lua (*Kysã*).

A herança das metades tribais ou clônicas, neste contexto, é estabelecida de forma patrilinear, sendo transmitida pelo pai. Os descendentes de um pai *Kamé* são identificados como *Kamé*, enquanto aqueles cujo pai é *Kairú* são designados como *Kairú*. Este sistema de descendência estabelece a influência paterna na determinação da filiação. Além disso, a prática tradicional de residência é caracterizada pela uxorilocalidade ou matrilocidade. No passado, durante a celebração de um novo casamento, o casal estabelecia sua residência na casa da família da noiva. Os genros, nesse contexto, assumiam a responsabilidade de viver

com os sogros, dedicando-se ao serviço destes últimos (Fernandes, 1998, p. 37). Essa dinâmica social e familiar revela a importância das relações patrilineares e matrilocais na estrutura cultural dessas comunidades.

Os *Kofá* (velhos) também destacaram uma utilização intrigante da metade tribal: a indicação do grau de parentesco existente entre essas divisões. Quando um indígena visitava outra aldeia, perguntava sobre a afiliação do interlocutor à sua metade tribal. Se o recém-chegado pertencesse ao mesmo grupo que a família do anfitrião, era tratado como irmão de sangue. Esse critério desempenhava um papel crucial nos matrimônios nas comunidades indígenas Kaingang em tempos remotos.

Na tradição Kaingang, era imperativo que o marido pertencesse a uma metade tribal diferente da esposa. Uniões dentro da mesma metade não eram consideradas ideias nem vantajosas, pois, se ambos compartilhassem a mesma afiliação tribal, o matrimônio era desqualificado, uma vez que o noivo seria percebido como irmão da noiva, assim, a realização do casamento não seria possível.

Como anunciamos anteriormente, um dos autores é *Kanhgág*, e o trecho a seguir é uma narrativa sua sobre suas experiências e vivências como indígena residente em território indígena:

Sobre a organização política aprendi conforme o costume feito por transmissão oral de meu povo: ouvindo, por meio de várias conversas sobre este assunto e outros relacionados à nossa história, cultura e tradições. Só assim passamos a conhecer profundamente nossa forma de organização social, política, cultural, econômica e cosmológica e as mudanças que ocorrem em todos os setores da vida. E não poderia ser diferente no cenário brasileiro, tanto na política, na economia, nas culturas e na vida social.

Dentro das comunidades indígenas *Kanhgág*, isso não é diferente. Sobre isso, a liderança indígena *Vãn Fy*, nascida em 1956, *Kanhgág* de 64 anos, servidor da FUNAI, que já morou nas Terras Indígenas Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina (Pedrinhas), Mangueirinha, no Paraná e no Rio Grande do Sul, nos ensina que na organização política interna de antigamente, ainda na época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o representante era escolhido por indicação dos mais velhos.

E neste contexto ao qual se refere *Vãn Fy*, o representante era conhecido como capitão (cacique). O “nome era dado como capitão porque os responsáveis do SPI eram militares”.

Inclusive seu pai, Antonio Pedro *Vynhkág*, na época foi o escolhido para assumir o lugar do capitão Antonio Marcondes, assassinado por um não índio em Pedrinhas, nome como a Terra Indígena Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra/Pr) era chamada no passado. Ele afirma que essa autoridade da épocaSPI, ficava por tempo indeterminado e o capitão Antonio Pedro *Vynhkág* permaneceu por quatorze anos como cacique da terra indígena.

A substituição só ocorria quando ele não queria mais o cargo ou não atendesse mais os anseios da comunidade. No decorrer do tempo, ocorreram mudanças na organização política dentro da comunidade, que resultou numa transformação na forma de escolher os representantes que são o cacique e vice cacique. Eles são escolhidos por eleição direta, onde só votam os moradores maiores de dezesseis anos, podendo se candidatar quem quiser.

Geralmente são poucos os que se candidatam variando de dois a quatro candidatos. Os candidatos participam de uma reunião com a comunidade e expõem suas ideias. Depois marcam um dia para que ocorra a votação; são escolhidos mesários com parcerias com outra comunidade indígena ou Terra Indígena, para garantir a imparcialidade das pessoas que trabalharão no processo eleitoral, para que estas não interfiram na votação, contagem dos votos ou no resultado. Após a contagem dos votos, seguida da divulgação do resultado, o vencedor escolhe seu vice cacique e seu grupo de lideranças. O mandato de cacique tem duração de quatro anos. (N.F.J., 2021).

A mudança na forma de escolha política é um exemplo da dinâmica cultural e histórica. Segundo Rodrigues (2012, p. 135), os grupos humanos se relacionam entre si e estabelecem relações de reciprocidade, de apropriação, apreensão e ressignificação das práticas que apreendem de outros grupos, dando a eles um significado que faça sentido para o grupo e que atenda às necessidades desse grupo. Isso quer dizer que não existe “aculturação”, pois não existe povo aculturado, ou seja, povo sem cultura. A cultura é viva, dotada de dinâmica e se constitui e reconstitui todo o tempo, assim como a história.

A luta tradicional RáRá contada pelos KofáKanhgág

Reafirma-se o objetivo desta parte no tocante ao compromisso de registrar os conhecimentos e lembranças, que estão na memória dos entrevistados acerca da luta tradicional *RáRá*.

O processo de revitalização da história da luta *RáRá* e da luta como integrante da cultura corporal do povo *Kanhgág* demonstra que hoje, no interior dos territórios indígenas, tem-se muito respeito pelos *Kofá* e pelos *Kujá*, pelas suas memórias, suas histórias, muito ricas em conhecimentos e muito importantes para a continuidade da vida em comunidades indígenas.

Os *Kofá* são pessoas das comunidades *Kanhgág* que detêm o conhecimento tanto de forma prática, quanto de forma a elaborar esses conhecimentos e socializar com as diferentes gerações de seus grupos.

Os *Kofá* são os guardadores e resguardadores das memórias, das histórias e dos conhecimentos produzidos por seus antepassados (Balandier, 1997). Um dos autores deste artigo é *Kanhgág* e foi o responsável pela coleta das entrevistas, tendo também um importante papel como sujeito de direito na escrita do presente artigo. Por isso é importante destacar suas percepções acerca do trabalho de pesquisa nas terras indígenas (t.is.) como pesquisador e ao mesmo tempo, sujeito da pesquisa:

Para nós, indígenas, a nossa história é toda contada pelos nossos velhos ou pelos *Kujá* (autoridade religiosa do povo *Kanhgág*) que têm conhecimento de tudo que conhecemos como plantas medicinais, cosmologia espiritual, saber como organizar a comunidade seja politicamente, logisticamente, aconselhar os jovens e adultos e transmitir nossos conhecimentos para as crianças, para o êxito da comunidade. São os *Kujá* e os *Kofá* que falavam e mostravam para a comunidade sobre o significado e importância dessa prática corporal *Kanhgág*. E hoje ainda falam, pois os *Kujá* continuam existindo nas nossas comunidades e continuam nos aconselhando e atualizando, ressignificando nossas tradições, mitos e histórias.

Segundo Rodrigues (2012, p. 89),

[...] os estudos etnográficos sobre os kaingang reafirmam as classificações antropológicas de pertencimento étnico, entre elas dualismo, patrilinearidade, matrilinearidade e

faccionalismo político, presentes na vida cotidiana e constantemente atualizados. É inegável que o violento processo de contato provocou mudanças e rupturas, mas também permanências, que resultaram na ressignificação, (re)invenção e atualização de princípios ligados à sua tradicionalidade.

São esses *Kofá* sábios os que conhecem e tiveram a oportunidade de vivenciar essa luta no tempo em que eram crianças e jovens nas suas t.is. Por isso, ir entrevistar os *Kofá*, Sr. J.T. e Professor L.G. vivem hoje, respectivamente, nas t.is. Apucarantina (Tamarana/Pr) e Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra/Pr) foram pessoas fundamentais para essa análise, pois dada a carência de estudos anteriores sobre a *RáRá*, é imprescindível recorrer às narrativas que buscam e trazem à tona as memórias e as histórias acerca das experiências vividas por essas pessoas que guardam, organizam, atualizam e compartilham esses conhecimentos do passado.

Esses conhecimentos cujos *Kujá* e os *Kofá* são os guardiões, precisam ser ensinados para serem conhecidos pelas gerações atuais e pelas que estão por vir. Esse papel cabe também aos educadores indígenas, por meio do processo de escolarização formal, ofertada nas escolas indígenas⁵ existentes no interior das terras. Não podemos deixar esses conhecimentos sobre história do povo Kaingang se perder. É preciso que os costumes e tradições do passado sejam revitalizados, isto é, conhecidos, ensinados e praticados.

Para isso acontecer os educadores que atuam nas escolas e os estudantes indígenas que estão nas universidades, precisam assumir essa responsabilidade de pesquisar, registrar e sistematizar esses ensinamentos transmitidos oralmente, por meio de observações participantes, realização de entrevistas ou rodas de conversas e registrar na memória e por escrito esses relatos dos mais velhos para transmiti-los, ensiná-los nas escolas indígenas e ter onde guardar essas informações que fazem parte dos conhecimentos de povo Kaingang, onde

Nós indígenas Kanhgág, da juventude, gostamos muito de conversar com os mais velhos para que eles nos falem e

⁵A Constituição de 1988 garantiu, no artigo 231 direitos indígenas, dentre os quais o direito a uma educação própria, definida na LDBN 9394/1996, no artigo 210, como uma educação escolar indígena intercultural, específica e bilingue (BRASIL, 1996).

ensinem sobre uma atividade como a luta corporal *RáRá* que é oriunda do povo kanhgág. Nós, do povo kanhgág, somos da parte oral e gostamos muito de conversar e aprender vários aspectos da cultura com os mais velhos pois eles são detentores do conhecimento dos kanhgág.

A luta tradicional *RáRá* é conhecida internamente nas Terras Indígenas *Kanhgág* do sul do Brasil. As conversas e entrevistas com os *Kofá*, sobre a luta, nos levou uma viagem histórica e cultural onde pudemos conhecer como essa luta acontecia e agora pode se ensinada, praticada e revitalizado esse costume tradicional *Kanhgág* com crianças, jovens e docentes na escola. (N. F. J, 2023)

Um dos entrevistados, Sr. Tapixi, contou da preparação do lutador desde que ele é criança; contou sobre o modo de competição da luta; falou que havia regras rígidas a serem seguidas na luta pelos competidores; regras a serem seguidas para a organização da competição pelos organizadores; e regras de preparação dos lutadores de *RáRá*.

Disse que a competição acontece entre lutadores de Terras Indígenas diferentes e que os lutadores devem ser, sempre, das metades opostas: *Kamé* contra *Kairú* e vice-versa. Falou sobre a organização da competição no que se refere ao agendamento, local e os dias, tudo sendo marcado com antecedência para que os competidores possam receber o devido treinamento e preparação.

Sobre o processo de preparação do lutador, os dois entrevistados concordam que o processo de preparação do lutador de *RáRá* é longo e começa quando ele ainda é criança, assim como o processo de formação do *Kujá* também começa quando ele ou ela é criança.

O lutador é preparado por um ou uma *Kujá*, que é a maior autoridade dos *kanhgág*. Geralmente o *Kujá* é conhecido entre os não indígenas como o rezador ou autoridade religiosa tradicional das comunidades indígenas. Tapixi explicou que mesmo o competidor sendo preparado desde criança para a luta, quando a competição é marcada, o lutador passa por um período de treinamento, que segue uma rotina rigorosa de preparação física e espiritual, sob o acompanhamento e orientação do *Kujá*.

Cabe ao treinador o trabalho de preparar tecnicamente o lutador - as técnicas, os passos, golpes, derrubadas, para que o lutador esteja preparado e tenha resistência na luta. Nas palavras de Tapixi:

Tinha o treino do competidor que era feito na sua própria Terra indígena mesmo e o treinador chama outro lutador mais experiente para ajudar no treinamento do lutador e mostrar as técnicas de derrubar, defender e imobilizar onde ele fazia incansavelmente.

Tapixi quando narra sobre a competição que ele se lembra (não soube dizer o ano, mas foi no final da década de 1970), ocorrida na Terra Indígena Ivaí, explica que havia um lugar onde a luta acontecia. Nesse lugar marcado havia uma pista de corrida de cavalo, que tinha vaga para três cavalos e no centro era redondo, nesse lugar era onde ocorreu a luta.

O lutador tinha o treinador onde no momento da luta ele falava para seu lutador na língua materna *não facilite, cuida bem, não pisque, se defenda por baixo e cuidado*. Ele vai contando:

Esse lutador de Pedrinhas tinha uma Kujá. Ela cuidava da parte de remédio do mato e na parte de sonhar com que vai ocorrer na jornada e podendo até sonhar com a vitória e derrota e mais importante sonhava com o percurso, da onde saía até onde iriam dormir e tinha que curar com remédio do mato todos os dias este competidor.

Outro aspecto relevante envolvia a peculiaridade das viagens, todas realizadas a pé. O trajeto era delineado de maneira única, sendo a *Kujá* a detentora do dom especial de sonhar com as nuances da jornada. Era ela quem sonhava o percurso, visualizando os caminhos percorridos, os pontos de descanso e os locais para repouso noturno. Em seus sonhos, a *Kujá* não apenas testemunhava a aparência dos lugares, mas também antecipava rituais fundamentais. Durante as noites o lutador dormia rodeado pelas pessoas do grupo que o acompanhavam, as quais formavam um círculo ao seu redor.

Essa prática estratégica tinha como objetivo protegê-lo, uma vez que o *Kujá* do oponente poderia enviar influências negativas, como doenças ou privações alimentares, buscando desestabilizar o adversário e levá-lo a lutar em condições físicas desfavoráveis.

Dessa forma, a *Kujá* desempenhava esse papel crucial não apenas para resguardar o competidor, mas também para evitar que influências

negativas, enviadas pelo *Kujá* do lutador oponente, alcançassem seu protegido.

Conforme descrição da narrativa acima, a competição se realizava obedecendo o ritual de realização e as regras do modo de ser *kanhgág*: competidores de metades opostas. Então era *Kamé* contra *Kairú* e vice-versa, para ver qual era a melhor e mais forte marca. E na luta narrada pelo senhor Tapixi, o indígena competidor de Pedrinhas (atual Terra Indígena Barão de Antonina), venceu seu adversário.

Esse lutador ganhador era da metade *Kamé* e o perdedor era o da metade *Kairú*. Ele conta que viram os familiares e comunidade do lutador que perdeu, muito tristes quando perderam; perceberam que houve choro entre os mais velhos e familiares do perdedor.

O entrevistado contou que retornavam para sua terra Indígena após o fim da competição e aí quando eles estavam chegando à Terra Indígena eles cantavam na língua Kaingang. Cantavam narrando como foi a trajetória de ida e volta; como foi até chegar na comunidade dos parentes onde aconteceu a luta; cantavam o fato de conhecerem outros parentes e cantavam os detalhes ocorridos no evento sobre a competição e o sobre as conversas fora da competição.

Explicou que depois que o lutador ganhava, não podia tomar banho porque não podia tirar o remédio passado em seu corpo pela *Kujá*:

Só no outro dia ele tomava banho e daí ele fazia suas marcas da metade tribal da cor branca, mas não soube explicar a origem dessa coloração. Já de volta na aldeia de origem, à noite havia uma festa – baile - em comemoração à vitória do competidor de Pedrinhas. Então esse lutador ia para o baile como vencedor: vestido de terno branco, lenço branco no pescoço, chapéu branco e ele era único assim e se destacava em meio às outras pessoas e todos sabiam que ele era o campeão, vitorioso e forte (Sr. Tapixi).

Nos relatos do professor Gino, ele afirma que tinha vários locais onde ocorria esta luta, e que os indígenas pequenos lutavam muito mais que os adultos:

Lutavam após brincarem de bola, confeccionada de saco plástico e meias. Após isso para ver se tinham resistência, quando estavam cansados de jogar bola, eles lutavam no campinho. Antes não havia saneamento básico, água encanada, banheiro dentro das comunidades, então lutavam também quando iam tomar banho no rio, tanto para brincar ou tomar banho em um fim de tarde. Como tinha vários indígenas pequenos que tomavam banho juntos no rio, então os mais velhos falavam e escolhiam quem lutava com quem. O critério de escolha dos lutadores se dava conforme o porte físico, era escolhido os de mesmo porte ou porte físico semelhante para ficarem mais iguais e vencia quem derrubava o outro no rio ou no barro. (Professor Luís Gino).

Nas falas dos dois entrevistados, há vários aspectos comuns como a definição do local que a luta acontecia na comunidade; a organização dos puxirões, que os não indígenas conhecem por mutirão, ou seja, os indígenas organizavam esses puxirões para realizar trabalhos coletivos envolvendo uma atividade de manutenção coletiva da comunidade, onde eram designados serviços como capinar, roçar, lavar escola, posto de saúde etc., nos espaços de convivência comuns e coletivos nas t.is.

Então usavam também o puxirão⁶ na organização da festa do dia do índio onde todos tinham que ajudar na organização. Os homens se ocupavam dos serviços apontados acima e as mulheres cuidavam da preparação da comida, servindo lanche e almoço coletivo. Na hora do almoço coletivo enquanto todos estavam descansando, chamavam as crianças entre 10 e 13 anos para lutar para eles durante a refeição e era uma diversão para os adultos. Para as crianças era uma brincadeira, onde elas estavam aprendendo uma atividade da sua cultura, mas também competiam, queriam ver quem era melhor que o outro; para os adultos era um espetáculo para assistir durante seu descanso.

Já outro local/evento que tinha muito as lutas tanto das crianças e de jovens, era na festa do índio, que quando estava na festa um levantava e chamava alguém para lutar com ele e daí quem fosse do mesmo porte físico e quisesse lutar levantava e ia para luta onde eles estavam em momento de alegria e festa.

⁶Termo utilizado pelo povo kaingang para se referir ao mutirão.

Durante os puxirões, o caráter da luta era de diversão, mas também tinha um caráter educativo, formativo, pois as crianças e jovens iram aprendendo a luta corporal tradicional *RáRá*, treinando, sendo preparadas para serem os lutadores futuros. O professor Luís Gino disse que entende a *RáRá* como uma atividade de lazer: *a luta era uma diversão entre as crianças e jovens*. O senhor Tapixi a reconhece como uma competição. Afirmou que a luta servia também para resolver um problema de casamento, então como competição para provar quem dos pretendentes a marido era mais forte:

Antigamente o casamento quando tinha mais de um pretendente a noivo, quando mais de havia mais de um pretendente gostava da moça, então se usava a luta para resolver quem casava com a moça. O ganhador da luta podia casar com a moça pretendida (Tapixi).

Quando perguntado aos entrevistados sobre a relação da luta com as metades tribais dos *kanhgág*, Tapixi afirmou que:

Para nosso povo significa uma identidade para percorrer todas as comunidades *kanhgág*. Essa identidade de nossa marca tribal, nós usamos quando chegamos a uma Terra Indígena onde estamos indo pela primeira vez e não conhecemos nossos parentes. Quando chegamos lá pela primeira vez, os indígenas desta aldeia perguntarão para você primeiramente qual metade tribal que você pertence, então se for da mesma marca (metade tribal) ele te considera como da mesma família, irmão mesmo sem te conhecer e te trata como tal. Então isso também era feito para casamentos onde quem era da mesma metade tribal não podia se casar, só podiam casar se fossem de metades diferentes, assim quem era Kamé só pode casar com quem é da marca Kairú, por que os mais velhos falavam que se isso acontecesse era um casamento entre irmãos, mesmo que ambos não se conhecessem. (Tapixi)

De acordo com os entrevistados, na luta tinha esse contexto da visão *kanhgág*, na qual essas duas metades tribais diferentes organicamente, se estabelecem no regramento do jogo, como, por exemplo, na disputa entre metades opostas. Segundo histórias contadas pelos antigos, a metade tribal *Kamé* era forte, boa de luta ágil e não tinha muita estratégia, formava bons guerreiros. Conforme Tapixi:

Então a esta metade cabe pegar e tomar frente nas lutas, nas batalhas para resolver. Já a outra metade, Kairú era fraca, não era ágil mais era esperta estrategicamente, formava bons pensadores. Então os pertencentes a essa metade eram mais estratégicos para solucionar os problemas que surgirem. Então a luta se dava em virtude de ver qual metade tribal ganhava e mostrava qual era melhor, mais forte marca, se Kamé ou Kairú.

Esse entendimento sobre as características de cada uma das metades tem origem nos mitos fundadores do povo *Kanhgág*, dentre eles, no mito da Origem dos Homens, registrado por diferentes estudiosos. Abaixo reproduzimos a narrativa registrada por Telêmaco Borba (1908; 1982), no qual ele registra o mito de origem do povo Kaingang, que narra a história dos irmãos *Kamé* e *Kairú* e a diferença entre eles, conforme grifos abaixo:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das agoas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a Ella levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cançados (sic.), afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, passaram muitos dias seguros aos galhos das arvores; e allí passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaramse em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com o seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crinjijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho para o interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucrê, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservados os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que

incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e o carvão fizeram tigres, ming, e disseram a elles: - vão comer gente e caça -; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinha mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, oyoro, e disseram: - vão comer caça -; estas, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com Mao modo: - vão comer folhas e ramo de arvore -; dessa vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas. Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lheás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga -; eis o motivo porque o Tamandoá, loty, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia esses animaes, Camé fazia outros para os combater; fez os leões americanois (mingcoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues; viram que os tigres eram mãos e comiam muita gente; então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos de Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, a fim de que ellescahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de Camé; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram se com as unhas; o de Camé quis atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camé, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dosCaingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes a amigos (Borba, 1908, p. 20-22).

No mito acima podemos perceber vários componentes do sistema de normas e regras do povo Kaingang. Os mitos têm a função de organizar o conjunto de regras e o funcionamento de uma determinada sociedade. O mito fundador dos Kaingang, que nos apresenta os demiurgos *Kamé* e *Kairú*, dois irmãos opostos que se complementam – o dualismo –, traz a organização e a normatização que define as coisas do mundo para os *Kanhgág*: *Kamé*, pertence ao sol, criou a onça e a anta, enquanto *Kairú* que pertence à lua, criou o tamanduá e as abelhas boas. E assim cada irmão foi criando coisas no mundo. Por isso na luta *RáRá*, as regras são de acordo com os preceitos do mito: a disputa entre metades opostas e a crença nas capacidades diferentes de cada metade, como explicitação do papel social de cada metade na sociedade *Kanhgág*.

As narrativas dos dois *Kofá*, demonstram que o objetivo principal era praticar, difundir e preparar bons e bravos guerreiros. Pode-se inferir que esse objetivo e o conjunto de regras da luta, demonstram a estratégia de continuidade e perpetuação do modo de ser *Kanhkág*, ou seja, o modo de socialização adotado pela etnia para estreitar os laços de amizade e firmar novas alianças, já que a luta ocorria, de acordo com os entrevistados, entre lutadores de aldeias distintas, fazendo da competição um evento esportivo e festivo cujo objetivo era proporcionar o “bem viver” entre os participantes, envolvendo os competidores, treinadores e torcedores das comunidades que sediavam a luta e seus convidados, ou seja, seus oponentes, torcedores e visitantes das demais comunidades indígenas que participavam e convidados não indígenas das proximidades da aldeia que sediava a competição.

O cuidado com os lutadores e com a preparação de seus corpos faziam parte do processo de formação preparação de um guerreiro *Kanhgág*. O Sr. Tapixi assim descreve um remédio preparado pelos *Kujá* para tratar os corpos dos guerreiros;

Eles usavam o Espinho Agulha (*Sónh*): é uma árvore que é cheia de espinho onde ninguém tocava ou abraçava, por isso que os índios usavam, tirava do mato e torrava no fogo ao ponto de carvão. Depois esse carvão era moído e ficava só o pó para ser passado no corpo das crianças, para que no momento de uma batalha, luta ou guerra o seu oponente não conseguisse segurar, porque iria furar suas mãos. Na visão

Kanhgág quando o menino é preparado com o espinho agulha, o seu adversário não consegue segurá-lo, então o lutador consegue escapar mais rápido. Outro usado era a Planta Criciúma (krẽ), os mais velhos retiravam a planta e raspava suavemente a casca que solta um resíduo verde o qual era umedecido com a sua saliva e passava no corpo das crianças e com mais intensidade nas articulações. Passava e o velho índio ou Kujá falava na língua Kaingang: “quando alguém vai te bater com uma paulada, esta paulada não vai te atingir forte e ela vai escorregar”. Assim se acreditava que quando o lutador fosse atingido por uma vara-pau (instrumento de madeira), ele escorregava e não atingia fortemente, pois em uma luta ou guerra o índio não era atingido por completo pelo o agressor. Os mais velhos dizem que a criciúma é uma planta fina e lisa, e é difícil de quebrar com uma paulada. Outro material que era usado é a Aranha Caranguejeira. Ela era capturada, torrada no fogo até virar carvão para ser moída e tornar-se pó, então pega a criança (masculino) e passava esse pó nas articulações. Na crença kanhgág quando esta criança ficasse adulta todos a temeriam, por que se acreditava que aranha era respeitada pelo seu porte e quando era vista tinha um cuidado com ela, pois ela possui porte e veneno que pode causar incômodo. Então não chegava de qualquer jeito por ter certo risco. O lutador que é preparado desde criança para a luta, é tratado com calma e na hora briga ou guerra os oponentes não chegava de qualquer jeito, por que este índio estava curado com o pó da aranha. Usava também o Broto da Taquara, que os kanhgág coletavam, amassavam com as mãos e passava nas costas da criança com um movimento de baixo para cima na região lombar, para que seu corpo se desenvolvesse e ficasse mais alto que os demais. Na preparação do lutador cuidavam também de sua dieta. E consideravam que boa alimentação para este lutador seria o peixe, óronh, guaraná (nár), palmito e coró do tronco do pinheiro. Os kanhgág acreditavam que essa alimentação seria ideal para que o lutador treinasse bem e não lhe faltasse nutrientes que lhe dessem uma boa resistência para enfrentar o esforço que ele fazia para treinar e lutar (Sr. Tapixi).

Os remédios eram preparados pelos *Kujá* para cuidar dos corpos e dos espíritos dos *Kanhgág*, fosse para fortalecê-los, fosse para curá-los de alguma doença. No caso da descrição acima, ele era usado para o fortalecimento físico e espiritual das crianças, jovens e adultos para auxiliar no processo de formação do guerreiro, do lutador de *RáRá*, do jogador ou jogadora de futebol. Essas práticas demonstram o cuidado que as e os *Kujá* tem com o seu povo e o respeito que o seu povo seu com ele, pois,

preparação e a administração do remédio seguem um ritual rígido e sistemático que exige disciplina e resiliência de todas as partes envolvidas no processo.

Considerações finais

Pode-se afirmar que a luta corporal *RáRá* é originária do Brasil, do povo *kanhgág* que vem sendo lembrada de geração por geração até os dias de hoje, embora não seja realizada com frequência em todos os territórios *Kanhgág*.

E de acordo com as narrativas dos Kofá, estes indicam que as competições de *RáRá*, tinham duas características: de lazer e de competição, cujo objetivo era formar o guerreiro. Características essas, intimamente relacionadas ao modo de ser e de conduzir relações sociais dos *Kanhgág* tanto interna, quanto externamente às suas comunidades.

Nas narrativas também se destaca a caracterização da luta *RáRá* como uma festividade que estreitava as relações sociais, políticas, culturais, servindo para que os participantes das diferentes comunidades pudessem se conhecer, se encontrar, competir, torcer, comemorar e estabelecer laços de afinidade, como propiciar futuras alianças (casamento); bem como se relacionar com os *Fóg* (não indígenas), isto é, com a sociedade envolvente ou globalizante. Isso demonstra a dinâmica das relações políticas, culturais, econômicas, cosmogônicas e sociais, com os seus próximos, sejam eles indígenas *Kanhgág*, indígenas de outras etnias e com grupos não indígenas.

Na condução vida e da luta *RáRá* o modo de ser e de viver os conduzem ao contato e conhecimento de outros grupos humanos e com eles criar e estabelecer laços de convivência, que nem sempre foram e são amigáveis, mas com esse povo tem lutado ao longo de sua existência.

Outro aspecto importante a ser destacado é o de que o autor indígena deste artigo, desempenhando a função de professor de Educação Física no Colégio Estadual Indígena da Terra Indígena Apucarantina (Tamarana/PR), destaca-se como um protagonista ativo no processo de revitalização da *RáRá*.

Sua dedicação é guiada pelos objetivos delineados neste artigo e respaldada pelo seu profundo conhecimento e vivência enquanto membro da etnia Kaingang. No cotidiano, ele defende o imperativo de afirmar e reafirmar os princípios Kaingang, direcionados à revitalização da história, tradições culturais, costumes diários e à preservação da língua materna de seu povo atua firme na revitalização da história e dos costumes/tradições culturais.

Nos excertos das narrativas contidas neste texto, torna-se evidente que a Luta *RáRá* também é definida pelo dualismo exogâmico que se complementa, destacando-se como a característica mais crucial de sua organização.

As narrativas dos entrevistados explicitam a manifestação do modo de vida Kaingang na prática da luta tradicional *RáRá*. Nesse contexto, a *RáRá* é descrita como um confronto entre dois oponentes de metades clônicas opostas. Este embate é regido por uma simetria cuidadosamente equilibrada, incorporando características contrastantes entre os lutadores, tais como peso, altura, capacidade de força e equilíbrio. As narrativas também destacam os objetivos da luta, que consistem em desequilibrar o oponente, conforme as regras estabelecidas para a competição, mas, como apontado anteriormente, consiste em praticar, difundir e preparar bons e bravos guerreiros.

Destaca-se a relevância desta prática corporal indígena como uma eficaz ferramenta didático-pedagógica no processo de ensino e aprendizagem da história e cultura do povo Kaingang, assim como dos demais povos indígenas. Adicionalmente, destina-se àqueles que não pertencem a essas comunidades, mas que necessitam aprender e compreender a história dos povos indígenas. Sendo essa compreensão fundamental para reconhecer a presença, participação e atuação desses grupos como sujeitos históricos atuantes e protagonistas na construção da história do Brasil, sugere-se que mais pesquisas sejam feitas sobre o *RáRá*, tanto do ponto de vista histórico e cultural, quanto como um conteúdo valioso a ser trabalhado em variados contextos escolares pelo componente curricular de educação física.

Fontes Primárias

Entrevista com o Senhor João Rodrigues Tapixi - Terra Indígena Apucarantina, realizada no dia 10/03/2021.

Entrevista com o Professor Luís Gino - Terra Indígena Barão de Antonina, realizada no dia 26/03/2021.

Referências

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BALDUS, Herbert. *Sinopse da história dos Kaingang paulistas*. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo: São Paulo em Quatro Séculos. São Paulo, v. 1, p. 313-320, 1953.

BORBA, Telêmaco. *Actualidade Indígena*. Paraná-Brazil. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1998. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba1908-actualidade>. Acesso em 21 abril, 2021.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 de nov. de 2023.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. *LDB - Lei nº 9394/96, de 20 de dezembro de 1996*. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 29 novembro, 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. 2009. p. 609-609.

DO NASCIMENTO JUNIOR, José Roberto Andrade; FAUSTINO, Rosângela Célia. Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional Kaingang. *Pensar a prática*, v. 12, n. 3, 2009

.FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Etno Desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang*. 2006. Tese de Doutorado. [sn].

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. *Antropologia do corpo: reflexões sobre a diversidade corporal dos xamãs*. *Conexões*, v. 1, n. 6, 2001.

FAUSTINO, Rosangela Celia; NOVAK, Maria Simone Jacomini; RODRIGUES, Isabel Cristina. O acesso de mulheres indígenas à universidade: trajetórias de lutas, estudos e conquistas. *Revista Tempo e Argumento*, v. 12, n. 29, p. 0103, 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. UFSC.1998. Tese de doutorado.

FUNAI, Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas. <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas#:~:text=O%20levantamento%20aponta%20que%20a,83%25%20do%20total%20de%20habitantes>. Acesso em: 29 de novembro, 2023.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo Demográfico de 2010*. IBGE 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em 23 abril, 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo Demográfico de 2022*. IBGE 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em 26 novembro, 2023.

MPPR/PR/CAOP. no Censo do IBGE apresenta dados sobre indígenas Paraná. *MPPR/Notícias*. 09/08/2023. Disponível em: <https://site.mppr.mp.br/direito/Noticia/Censo-do-IBGE-apresenta-dados-sobre-indigenas-no-PR#:~:text=Nesta%20semana%2C%20foram%20divulgados%20n%C3%BAmoros,%C3%A9%20de%2030.460%20pessoas1>. Acesso em: 27 novembro, 2023.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná, 1769-1924*. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

MOTA, Lúcio Tadeu; RODRIGUES, Isabel Cristina. A questão indígena no livro didático: toda a história. *História & Ensino*, v. 5, p. 41-59, 1999.

MOTA, Lúcio Tadeu; DA SILVA NOVAK, Éder. *Os Kaingang do vale do rio Ivaí, PR: história e relações interculturais*. Universidade Estadual de Maringá, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista MANA*, 4 (1):47-77, Rio de Janeiro, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. 2016.

QUINTERO, Pablo; MARÉCHAL, Clémentine. Populações Kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto

Uruguai (1941-1977). *Horizontes Antropológicos*, v. 26, p. 155-190, 2020.

RODRIGUES, Isabel Cristina. *A temática indígena nos livros didáticos de História do Brasil do Ensino Fundamental - 5a a 8a séries*. 2001. Dissertação (Mestrado) - UEM, 2001.

RODRIGUES, I.C.; JATOBÁ, E.; RIGONATO H. Os Povos Kaingang, o direito às cidades e o ensino de história indígena. RODRIGUES, I.C.; RAMOS, M.E.R. *Construindo futuros - Residência Pedagógica em História UEM*. Clube de Autores, 2020. Pag. 95-120.

RODRIGUES, Isabel Cristina. *VenhJikréSy - Memória tradição e costume entre os Kaingang da T.I. Faxinal (Cândido de Abreu/Pr)*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco da paz - poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMAS, JR; NELSON, JK. *Métodos de Pesquisa em Atividade Física*. Porto Alegre: ArtMed, 2002.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. 1994.

VON MARTIUS, Karl Friedrich Phillip. "Como se deve escrever a história do Brasil." Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1844.

Nosá Ferreira Juvêncio (Kangág)

Possui graduação em Educação Física (licenciatura) pela Universidade Estadual de Maringá (2021) na cidade de Maringá-PR. Atualmente sou professor do Colégio Estadual Indígena Benedito Rokag na Terra Indígena Apucarantina na cidade de Tamarana-PR, Escola Estadual Indígena João Kavantã Vergílio e membro do Coletivo Nen ga da Terra Indígena Apucarantina. Tem experiência na área de educação indígena específica e diferenciada, experiência com política de permanência universitário indígena. pesquisador do PIBIC no EAIC com pesquisa sobre povo Kanhgág, pesquisador sobre Luta tradicional RÁRÁ do povo Kanhgág e organizador do Jogos Fág-Fy da terra Indígena Apucarantina em Tamarana-Paraná.

E-mail: nosafjuvencio@gmail.com

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0317447279315508>

Isabel Cristina Rodrigues

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá (1988); Mestrado em Educação pela mesma instituição (2001) e Doutorado em Ciências Sociais Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2012). Atualmente é professora associada do Depto. de História da Universidade Estadual de Maringá; pesquisadora do Grupo de Pesquisa do CNPq Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações - Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história da UEM (PIESP/LAEE); docente nos Programas de Pós-graduação Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da UEM e do Mestrado Profissional em Políticas Públicas (PPP) da UEM.

E-mail: icrodrigues@uem.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0643613119453873>

Carlos Herold Junior

Possui graduação em Educação Física pela Universidade Estadual de Maringá (1995), mestrado em Educação concluído na Universidade Estadual de Maringá (2000) e doutorado em educação obtido na Universidade Federal do Paraná (2006) com período sanduíche na Universidade de Estrasburgo. Foi professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO de 1999 a 2013, atuando na graduação em pedagogia e no programa de pós-graduação em educação. Também trabalhou como docente permanente e colaborador no programa de pós-graduação em educação da UFPR, na linha de pesquisa Trabalho, Tecnologia e Educação, de 2010 a 2014. Desde julho de 2013 atua no Departamento de Educação Física da Universidade Estadual de Maringá - UEM, lecionando na graduação em Educação Física e como docente permanente no Programa de Pós-Graduação Associado em Educação Física UEM/UEL (PEF), no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEM (PPE), na linha História e Historiografia da Educação e no curso de Mestrado Profissional em Educação Física em Rede Nacional (PROEF).

E-mail: chjunior@uem.br

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9723444517016722>

Recebido para publicação em novembro de 2024.

Aprovado para publicação em fevereiro de 2025.