



HAL
open science

Les Tenetehar-Tembé du Guama et du Gurupi, Povo verdadeiro!: "santé différenciée", territoire et indianité dans l'action publique locale

Vanderlúcia da Silva Ponte

► **To cite this version:**

Vanderlúcia da Silva Ponte. Les Tenetehar-Tembé du Guama et du Gurupi, Povo verdadeiro!: "santé différenciée", territoire et indianité dans l'action publique locale. Sociologie. Université Paris-Nord - Paris XIII, 2014. Français. NNT: 2014PA131009 . tel-01233266

HAL Id: tel-01233266

<https://theses.hal.science/tel-01233266>

Submitted on 24 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Universidade Federal do Pará
Institut de Philosophie et
Sciences Hhumaines
Programme d'Etudes Supérieures
en Sciences Sociales



Université Paris 13 (Paris Nord)
Ecole Doctorale Erasme
Centre de Recherche sur l'Action Locale
CERAL
Doctorat en Sociologie

| | | | | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|

N° attribué par la bibliothèque

VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE

**LES TENETEHAR-TEMBÉ DU GUAMÁ ET DU GURUPI, *POVO VERDADEIRO!*: «SANTÉ DIFFÉRENCIÉE », TERRITOIRE ET INDIANITÉ
DANS L'ACTION PUBLIQUE LOCALE**

Belém

2014

VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE

LES TENETEHAR-TEMBÉ DU GUAMÁ ET DU GURUPI, *POVO VERDADEIRO!*:
« SANTÉ DIFFÉRENCIÉE », TERRITOIRE ET INDIANITÉ DANS L'ACTION
PÚBLIQUE LOCALE

Thèse présentée au Programme d'Études Supérieures en Sciences Sociales de l'Institut de Philosophie et Sciences Humaines de l'Université Fédérale du Pará et à l'École Doctorale Erasme de l'Université Paris 13 pour l'obtention du grade de Docteur en Sociologie.

Thèse dirigée par :

Professeur Maria José Da Silva Aquino Teisserenc
(PPGCS/UFPA)

Professeur Pierre Teisserenc (Université Paris 13)

Belém

Ponte, Vanderlúcia da Silva

Les Tenetehar-Tembé du Guamá et du Gurupi, *Povo Verdadeiro!*: « santé différenciée », territoire et indianité dans l'action publique locale/Vanderlúcia Da Silva Ponte - 2014.

Thèse dirigée par : Maria José Da Silva Aquino Teisserrenc et Pierre Teisserrenc

Thèse de doctorat-Université Fédérale du Pará, Institut de Philosophie et Sciences Humaines, Programme d'Etudes Supérieures en Sciences Sociales et thèse de doctorat de l'Université Paris 13, Ecole Erasme, soutenue à Belém, 2014.

1. Indiens de l'Amérique du Sud - Pará. 2. Indiens Tenetehara -Pará. 3. Indiens Tembé-Pará. 4. Réserves indigènes-Pará. 5. Services de santé publique-Pará. 6. Indiens - santé et hygiène. I. Titre.

CDD - 22. ed. 980.4115

VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE

LES TENETEHAR-TEMBÉ DU GUAMÁ ET DU GURUPI, *POVO VERDADEIRO!*:
« SANTÉ DIFFÉRENCIÉE », TERRITOIRE ET INDIANITÉ DANS L'ACTION PUBLIQUE
LOCALE

JURY :

Maria José da Silva Aquino Teisserenc, professeure de sociologie – PPGCS/Université
Fédérale du Pará

(Directrice de la thèse)

Pierre Teisserenc, professeur émérite de sociologie - Université Paris 13

(Directeur de la thèse)

Véronique Boyer, Directrice de recherches au MOMA CNRS/EHESS

(Rapporteur)

Elizabeth Mary Beserra Coelho, professeure d'anthropologie - PPGCSoc/Université Fédérale
du Maranhão

(Rapporteur)

Eneida Corrêa de Assis, professeure d'anthropologie - PPGCS-Université Fédérale du Pará

Philippe Plas, maître de conférences en sociologie à l'Université Paris 13

A ma mère chérie , Mme Vanda Ponte, à qui je dois les plus fort et doux souvenirs d'un enfance vécue au bord du fleuve. Sa riche mémoire demeure jusqu'à présent dans mon subconscient, en partageant des histoires qui s'entrecroisent.

Aux Tembé, auxquels je dois ma gratitude pour m'avoir laissé rentrer dans leur vie, pour m'avoir fait plonger dans une expérience très riche et pour m'avoir appris énormément sur le monde et l'être humain.

REMERCIEMENTS

Écrire une thèse implique toujours une diversité d'affections, de désirs, d'idées, de doutes, qui sont partagés avec beaucoup de personnes auxquelles je remercie indistinctement.

À la Coordination pour le Perfectionnement du Personnel de Niveau Supérieur/Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEE), qui a financé mon stage doctoral à Paris.

À mes maîtres du PPGCS, avec lesquels j'ai appris le difficile exercice du savoir-faire scientifique et auxquels je dois ma passion pour l'anthropologie et pour les sciences des humanités.

À l'Université Paris 13 qui a rendu possible l'accomplissement de mon stage doctoral à Paris.

À l'équipe de l'Observatoire et de GEPI pour la riche expérience qui nous a uni aux Tembés.

Je suis reconnaissant aussi à la Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará qui m'a accordé la licence pour l'étude, en rendant possible la réalisation de ma recherche sur le terrain et de mon stage doctoral.

Je tiens à remercier profondément ma fille Naiara, qui m'a aidé dans mes pensées et réflexions par ces innombrables questions. On a pu surmonter tous les moments difficiles et d'absence grâce à notre grande complicité qui nous tiendra unies toute la vie. *Je t'aime ma fille !*

Je suis très reconnaissant à ma mère et à mon père (*in memoriam*), avec lesquels j'ai appris à aimer les gens et la vertu de la simplicité et du respect envers l'autrui, mais aussi à mes frères, pour l'affection qui nous joint et par la solidarité quotidienne.

À mes directeurs de thèse, Maria José Da Silva Aquino Teisserenc et Pierre Teisserenc, mes maîtres, mais avant tout des personnes chères, qui m'ont apporté toutes les conditions (émotionnelles et intellectuelles) pour écrire cette thèse. La générosité de l'acte pédagogique continu et l'aide émotionnelle ont contribué à que tout soit plus doux.

À Pascale de Robert, Eneida Assis, Luis Fernando, Elizabeth Coelho par les critiques constructives, par la sévérité académique dans les corrections du projet de qualification, mais principalement par l'expérience partagée.

À Véronique Boyer pour avoir m'accueillie à Paris, ainsi que ma directrice de thèse, et par sa générosité lors de la lecture critique et suggestive de l'article qui faisait l'objet de ma thèse.

À mes compagnons du 2ème étage de la Maison du Brésil, également à Déa, Regi, Rô, Victor, Juninho, Alberto, Bárbara, Kaline, Josy, Akarília, Nathalie, Elise et Gercilene pour notre belle rencontre, pour les allées et retours aux bibliothèques, librairies, séminaires, et pour la chaleureuse affection pendant les jours d'hiver les plus froids.

De tous les changements de langue que doit affronter celui qui voyage dans les terres lointaines, aucun n'est égal à celui qui l'attend dans la ville d'Ipasie, parce qu'il ne touche pas aux mots mais aux choses.

Italo Calvino

RESUMO

Neste estudo analisa-se a relação entre « saúde diferenciada », território e indianidade, utilizando referências conceituais da sociologia da ação pública local, na Terra indígena do alto Rio Guamá (TIARG), nordeste do Pará, território reivindicado por seus habitantes, o povo Tembé-Tenetehar das Aldeias do Guamá e do Gurupi. O processo central observado relaciona a apropriação do discurso da « saúde diferenciada », pelas lideranças Tembé que passam a utilizá-lo como um recurso político em ações pela defesa de uma identidade associada à defesa de seu território. Um território híbrido é então vivenciado e construído em referências simbólicas, cosmológicas específicas de uma cultura singular que se integra em uma ação pública local cujo sistema de atores aponta uma atuação em esferas de competência abrangentes do ponto de vista do serviço público, neste caso, o da saúde. Entre direitos sociais específicos e direitos sociais universais, as duas aldeias, buscam ampliar seus recursos e desenvolver novas estratégias integrando território tradicional à exigências que alcança níveis globais. Tais estratégias, sobretudo a reedição de rituais tradicionais, são meios que se dão os Tembé para continuar a enfrentar outros interesses em seu território – o de madeireiros, fazendeiros e colonos. Isso tem permitido aos Tembé, tanto do Guamá como do Gurupi, dinamizarem, reinventarem a cultura imprimindo um caráter eminentemente político às suas ações ao defenderem ao mesmo tempo a indianidade e o território. Comparando os dois blocos de aldeias observam-se as diferenciações, aprendizados e transmissão de conhecimentos que demonstram os Tembé do Gurupi a por em marcha estratégias e discursos de resistência e defesa do território mais fechadas. O grupo do Guamá, mais afetados pelas iniciativas ligadas à exploração da madeira e às fazendas, defendem um « novo » território, tipicamente emergente que, guarda no entanto correspondências com os limites do território, atualizado na memória coletiva, em que as referências não são exatamente as mesmas.

Palavras-chave: Território. Indianidade. Tenetehar-Tembé. Ação Pública. « Saúde diferenciada ».

ABSTRACT

This study analyzes the relationship between « differentiated health », territory and Indianness , using conceptual frameworks from the sociology of local public action in the Indian Land High River Guama (TIARG) , northeastern Pará , territory claimed by its inhabitants , the people Tembe - Tenetehar Villages Guamá and Gurupi . The central process observed relates to appropriation of the discourse of differentiated health Temb  by leaders who spend using it as a political resource in the defense of an action associated with the defense of its territory identity. A hybrid territory is then constructed and experienced in specific symbolic, cosmological references a unique culture that integrates in a local public people whose action points system performance in a comprehensive spheres of competence from the perspective of public service, in this case the health. Between specific social rights and universal social rights, the two villages, seek to expand their resources and develop new strategies for integrating traditional territory requirements which achieves global levels. Such strategies, especially the reissue of traditional rituals are ways that give the Temb  to continue to address other interests in their territory - the loggers, ranchers and settlers. This has allowed Tembe, both Guam  as the Gurupi, streamline, reinvent culture printing an eminently political character of its shares at the same time defend the territory and Indianness. Comparing the two groups of villages are observed differentiations, learning and transmitting knowledge to demonstrate the Temb  Gurupi to set in motion strategies and discourses of resistance and defense of the most closed country. The group Guam , most affected by the initiatives linked to logging and farms, advocate a new territory, typically emerging that keep in itself however, correspondence with the limits of the territory, updated in collective memory, in which the references are not exactly the same.

Key-words: Territory. Indianness. Tenetehar-Tembe. Public action. « Differentiated health »

RESUMÉ

Cette thèse analyse la relation entre la politique de « santé différenciée », le territoire et l'Indianité, en s'appuyant sur les références conceptuelles de la sociologie de l'action publique locale, à partir de l'étude de la Terre indigène du Haut Rio Guama (TIARG) au Nord-Est de l'Etat du Para, un territoire revendiqué par ses habitants, le peuple Tembétetehar et, en particulier, les communautés de Guama et de Gurupi. Le processus principal sur lequel s'appuie cette recherche concerne l'appropriation du discours public sur la politique de « santé différenciée » par les leaders Tembés, en particulier la manière dont ils réussissent à l'utiliser comme ressource politique dans la conduite d'actions pour la défense de leur identité associée à la défense de leur territoire. Ce territoire « hybride » se présente comme animé et construit à partir de références symboliques, cosmologiques, propres à une culture singulière qui contribuent à la production d'une action publique locale et d'un système d'acteurs ; une action locale qui se concrétise dans un domaine de compétences qui concerne un des secteurs du service public, celui de la santé. Partagées entre les droits sociaux particuliers du fait de leur Indianité et les droits sociaux universels, les deux communautés s'efforcent d'amplifier leurs ressources et de développer de nouvelles stratégies de manière à intégrer dans le territoire de leurs traditions les exigences de l'Etat brésilien et celles des organismes internationaux. De telles stratégies qui ne remettent pas en cause la permanence de leurs rituels sont les moyens que se donnent les Tembés pour défendre les intérêts de leur territoire contre les exploitants de la forêt, les grands propriétaires terriens et les agriculteurs de la réforme agraire (agriculture familiale). Cela permet aux Tembés, tant de Guama que de Gurupi, de dynamiser et de réinventer une culture fortement imprégnée d'une dimension politique qui se manifeste dans des actions locales et, en même temps, de défendre leur Indianité et leur territoire. Une analyse comparative entre les deux communautés permet d'observer des différences qui se manifestent en termes d'apprentissage et de transmission des connaissances et qui montrent en particulier que les Tembés de Gurupi adoptent des stratégies et des discours de résistance et de défense plus fermés. Les Tembés de Guama, moins affectés par les initiatives liées à l'exploitation de la forêt et par l'action des grands propriétaires de la terre, se mobilisent davantage pour défendre un « nouveau » territoire, typiquement émergent, qui conserve cependant des correspondances avec les anciennes limites de leur territoire, en s'efforçant de réactualiser leur mémoire collective qui se nourrit des références de leurs traditions, des traditions que partagent les Tembés de Gurupi.

Mots-clé : Territoire. Indianité, Tembétetehar-Tembé. Action Publique. « Santé Différenciée ».

LISTE DES TABLEAUX

| | | |
|------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Tableau 1- | La légende des «nouveaux villages» et «vieilles villages» énumérés dans la carte ethnographique..... | 67 |
|------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

LISTE DES FIGURES

| | | |
|------------|------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Figure 1 - | Cartre de la Terre Indígène Alto Rio Guamá..... | 19 |
| Figure 2 - | Cartre etno-histórico de Curt Nimuendajú de la migration des Tenetehar-Tembé | 50 |
| Figure 3 - | Carte ethnographique du territoire Tembé | 68 |

SOMMAIRE

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| INTRODUCTION..... | 14 |
| Les Tenetehar Temb ..... | 17 |
| 1 CHAPITRE I: CONSTRUCTION DE L'OBJET : « SANTÉ DIFFÉRENCIÉES » TERRITOIRE ET INDIANITÉ..... | 21 |
| 1.1 Les villages du Gurupi..... | 22 |
| 1.2 Les villages du Guam ..... | 22 |
| 1.3 Chemins méthodologiques entre Rio Guam  et Rio Gurupi : « fusion d'horizons » | 23 |
| 2 CHAPITRE II - LES LIDERANÇAS TEMB , L'ENVIRONNEMENT ET LA RECONNAISSANCE ETHNIQUE DANS LA DÉFENSE DE LA TIARG..... | 26 |
| 2.1 L'insertion des Temb  dans les discussions autour de la question environnementale et de la reconnaissance ethnique..... | 28 |
| 2.2 Les « Novas lideranças », les « lideranças », les « velhas lideranças », le « cacique » et la « capitoa » : distinctions politiques entre les Temb  du Guam  et du Gurupi..... | 29 |
| 3 CHAPITRE III : LE SYSTÈME D'ACTEURS DANS L'ACTION PUBLIQUE LOCALE..... | 33 |
| 3.1 Le modèle théorique de l'action publique locale: la politique de décentralisation de la santé..... | 33 |
| 3.2 Le système d'acteurs | 35 |
| 3.3 Le système de santé brésilien et la création du sous-système de santé indigène..... | 36 |
| 3.4 Du Sous-système de Santé Indigène..... | 38 |
| 3.5 Le modèle de « Santé Différenciée »: l'implantation des DSEI..... | 39 |
| 4 CHAPITRE IV: « SANTÉ DIFFÉRENCIÉES » TERRITOIRE ET INDIANITÉ LE CAS DES TEMB  DU GUAM  ET DU GURUPI..... | 43 |
| 4.1 La création de la SESAI et l'Autonomie des Districts : Les Temb  entre la Différenciation et l'Universalisation..... | 45 |
| 5 CHAPITRE V : LES TEMB  EN MOUVEMENT POUR LEUR TERRITOIRE..... | 49 |
| | |
| 5.1 Les Temb  dans la littérature historique et anthropologique..... | 49 |
| 5.2 « Pacification » et « tutelle » : indigénisme et indianité Temb ..... | 50 |
| 5.3 L'argument du « mélange» et le contrôle du territoire..... | 51 |
| 5.4 La politique du développement, la création de la FUNAI et la liaison avec l'Académie | 53 |
| 6 CHAPITRE VI : L'ORGANISATION ET LA REAPPROPRIATION DE LA TIARG..... | 59 |
| 6.1 Organisation Interne des Temb  du Guam  et du Gurupi..... | 60 |
| 7 CHAPITRE VII - TERRITOIRE (HYBRIDE) ET LA TERRITORIALITÉ..... | 65 |
| 7.1 Les ressources des Temb  du Guam  et du Gurupi face à l'action publique locale..... | 69 |
| 8 CHAPITRE VIII : RÉINVENTER LA CULTURE DANS LA POLITIQUE | |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| | 72 |
| 8.1 Système cosmologique et production de connaissance entre les Tenetehar | 74 |
| 8.2 Rituel, indianité et stratégies dans les actions publiques locales | 76 |
| 8.3 Le rituel : préliminaires, célébration, passage | 76 |
| 8.4 En célébrant la « Mulher Verdadeira », nous allons au moqueado ! | 77 |
| 8.5 Culture et apprentissage : le rituel comme ressource | 80 |
| 8.6 Connaissance sanitaire et connaissance traditionnelle: organisation, accords, pouvoir et conflit entre des experts et des indigènes | 82 |
| CONCLUSION FINALE : TERRITOIRE, ACTIONS ET EMERGENCE DE NOUVELLES PROBLEMATIQUES : A L'INTERIEUR ET AU-DELA DE LA TERRE INDIGENE..... | 84 |
| <u>BIBLIOGRAPHIE.....</u> | 86 |

INTRODUCTION

La problématique de cette thèse commença à naître dans mon esprit pendant ma participation au Séminaire Régional Nord - Amazonie Légale II - qui abordait le sujet de la décentralisation, de l'autonomie des Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Districts de Santé Indigène) et de la création du Secretaria Especial de Saúde Indígena-SESAI¹ (Secrétariat Spécial de la Santé Indigène- SESAI). Lors de la manifestation, j'ai pu observer des affrontements politiques dû à la municipalisation de la santé indigène et les positions des « lideranças » amérindiennes². À ma plus grande surprise les « lideranças » réclamaient une participation du peuple amérindien dans la gestion du Sous-Système de Santé Indigène, particulièrement dans la gestion des DSEI³.

En ce qui concerne la direction que la Politique de la Santé devrait prendre, suite à la création de la SESAI et à la décentralisation du DSEI, il a été clair que les *lideranças* amérindiennes Tembé ainsi que la plupart des participants de l'événement, même s'elles n'étaient pas pour la municipalisation, envisageaient de rester près des organes de décision et d'occuper des postes dans la SESAI, tout en participant à la gestion de la santé des peuples indigènes. Je commençais à m'intéresser au débat sur la santé amérindienne que deux questions se sont posées. Premièrement, pourquoi les « lideranças indigènes » en général et les « lideranças » Tembé en particulier, défendaient fermement la décentralisation des Districts? Deuxièmement, pourquoi s'opposaient-elles de façon si véhémement à la municipalisation de la santé? Mon admission au Programme d'Études Supérieures en Sciences Sociales - PPGCS, mention Sociologie et le choix de ce sous-domaine m'a apporté la base théorique pour commencer à développer mon rapport. Au fur et à mesure que je me familiarisais avec la thématique de l'action publique locale et la dynamique des territoires, certains indices ont commencé à se révéler.

¹ Le processus de décentralisation des districts est dû à un des principes établis dans le Sistema Unico de Saúde (Système Unifié de Santé - SUS), le système de Santé brésilien qui a adopté le transfert des ressources et des pouvoirs aux municipalités. Une partie de ce processus a été soutenu par le Mouvement de la Réforme de la Santé et par le Comité Secrétaires d'État et Municipaux pour la Santé - COSSEMS, il s'agit d'une instance gestionnaire connecté au SUS. Ce concept sera mieux développé plus tard.

² Piná et Naldo Tembé sont des «lideranças» Tembé très importantes qui agissent comme des acteurs sociaux dans les actions de revendications des droits. Naldo est le cacique du village principal et le leader externe du groupe pour les questions concernant principalement le domaine de l'éducation et du territoire. Piná est une leader forte du village Ituaçu et du village Guamá. Sur la Partie I de cette étude, je vais aborder le rôle de ces leaders plus en détail.

³ La création de la SESAI et la décentralisation des Distritos Sanitários Especiais Indígenas, suite à la nouvelle refonte Politique, serait alors géré par le Ministère de la Santé, l'organisme fédéral responsable de la santé du peuple brésilien.

Au début, le premier indice ne mettait pas en évidence l'existence d'un lien entre la question de la santé - le processus de la décentralisation des DSEI - et la question du territoire.

Pour moi, ce n'était pas clair que la défense d'une « santé différenciée » représentait une façon de garantir le droit au territoire, j'ai donc considéré qu'il était nécessaire de me consacrer à cette question. D'une part, je me suis renseignée sur les différences entre le concept de santé dominant dans la société hégémonique et d'autre part sur le concept de perceptions de la « santé » qui sont pré-dominants dans les cultures indigènes.

Le choix de mes recherches sur le peuple Tembé ne s'est pas révélé de suite, mais avec le temps. Au commencement, j'ai réalisé que les agents de la FUNASA étaient étrangement surpris de mon intérêt pour le peuple Tembé. Pourquoi cette réaction ? En fait, les fonctionnaires de cette fondation, d'après mes observations, assimilaient ce peuple à des « bagarreurs » et non à des « amérindiens », et donc pour eux n'étaient pas « légitimes ». J'ai appris par la suite qu'il avait des questions qui méritaient d'être analysées aussi bien dans le discours des « lideranças » Tembé et des agents de la FUNASA : dans une approche générale, pourquoi les Tembé ne sont-ils pas considérés comme légitimes auprès des agents de l'État ? Si les Tembé ne sont pas légitimes, comment pourraient-ils avoir le droit d'occuper les Terres Indigènes ? Et pour conclure, qui sont vraiment les Tembé ?

À partir de ces questions, je vais pouvoir démontrer qu'il existait un lien fort entre la question de la « santé différenciée », le territoire et l'indianité.

Le deuxième indice m'est apparu après avoir observé l'articulation entre le discours des agents de la FUNASA et la défense implicite dans le discours des « lideranças » Tembé⁴ concernant la garantie à une « santé différenciée » et à l'indianité basée sur la défense de l'identité ethnique du peuple Tembé. On peut dire que ce moyen de défense a contribué à ce que l'État reconnaisse, dans le cas des amérindiens, qu'il était nécessaire que les actions de santé se fassent selon les paramètres culturels de chaque groupe, et par conséquent que les Tembé devraient être intégrés et pris en charge par les services de santé dans les villages. (Au moins dans le discours, car dans la pratique, je n'ai trouvé aucune différence entre les services offerts par les systèmes de santé aux peuples indigènes et à la population brésilienne en général). Parmi toutes ces questions, une question essentielle m'est apparue, celle de la nécessité de comprendre les façons dont les acteurs amérindiens agissaient, s'organisaient et établissaient leurs ressources matérielles et symboliques pour défendre leur territoire.

⁴ Lorsque je fais référence au terme « liderança indígena », je veux en fait exprimer, selon Garnelo (2003), qu'il s'agit d'une organisation spécifique des groupes ethniques qui mènent des actions politiques au but d'avoir accès aux droits, contrairement aux mesures indigènes, et également d'une organisation liée à l'univers du village. J'aborde ce sujet avec plus de richesse et de détail dans le chapitre II quand je discuterai de l'émergence des « lideranças Tembé ».

Je savais que les Tembé s'étaient constitués en tant qu'une force politique expressive aux domaines de la santé indigène et aux domaines de la politiques publiques, par contre je ne comprenais pas comment s'était déroulé le processus d'apprentissage de cette compétence.

Une fois que j'ai pu faire la relation entre le monde extérieur du village, le fonctionnement de l'univers Tembé et l'introduction de ses principales « lideranças » dans le contexte de la politique publique, en particulier la santé indigène, j'ai pu observer l'émergence d'un processus imbriquant le monde local et l'univers global. De ce fait, j'ai pu commencer à développer les articulations de cette thèse, à savoir: à partir de l'action publique locale compte tenu de l'émergence de politiques publiques dans les villages, par le processus de décentralisation de la santé et la façon dont nous avons mis le Sous-Système de la santé des Indigènes et les DSEI, qui a rendu possible aux Tembé d'élaborer des stratégies, de créer des ressources propres et d'établir la coordination d'un réseau d'alliances.

La création des DSEI et le déploiement des politiques de santé dans les villages se sont configurés suite à l'insertion de « lideranças » indigènes dans l'administration et dans l'exécution de la politique via des accords avec des Associations Indigènes qui, à mon avis, favorisa et exacerba les conflits d'un côté entre les Tembé du Guamá et du Gurupi et de l'autre côté entre les agents de l'Etat et les divers groupes des villages amérindiennes.

Ces questions n'ont trouvé de réponse qu'après ma qualification et mon stage de doctorat à Paris. Pendant cette période, avec un matériel de recherche considérable sur le terrain, j'ai pu m'éloigner de mes interlocuteurs et participer aux Séminaires de l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHSS) et aux réunions du Centre de Recherche sur L'Action Local de l'Université Paris 13.

Lors de l'écriture de mon premier article⁵, j'ai réalisé que les Tembé adoptaient une série de ressources politiques et symboliques qui les renforçaient face au litige foncier. Cependant, ce conflit prend une nouvelle dimension suite aux nombreux changements qui ont eu lieu dans le contexte de la politique publique indigène, par la décentralisation de ces politiques et surtout par l'insertion d'une partie des « lideranças » Tembé dans la gestion de la Santé Indigène et dans les méandres politiques des Conseils de District et local, déployé à travers la création de la Politique de Santé Indigène dans les villages.

Compte tenu de ces questions et en analysant le matériel de recherche sur le terrain, aussi bien qu'en approfondissant ma recherche bibliographique, surtout auprès des auteurs de

⁵ Cet article (en cours de publication) intitulé : « action locale, territoire et service public de santé : les Tenetehara-Tembé entre la différenciation et l'universalisation » il a été élaboré pour être intégré dans le livre qui rendra hommage au Professeur Pierre Teisserenc qui sera publié par l'Université Paris 13 et dans la revue Revista Pós Ciências Sociais (REPOCS) – du Programme de Master et Doctorat en Sciences Sociales (PPGCSoc) de l'Université Fédéral du Maranhão (UFMA).

la Sociologie Politique Française, je commence à établir les liens entre « santé différenciée », territoire et indianité. Grâce à ces trois éléments, je peux identifier que les Tembé, aussi bien que les « lideranças » Tembé créent des stratégies distinctes à partir de la création du Sous-Système de Santé Indigène et déploiement des DSEI.

La création du Sous-Système de la Santé Indigène et le déploiement des DSEI permirent le renforcement de son organisation politique visant à protéger et à assurer la permanence du groupe sur le territoire. La question de la « santé différenciée » devient une ressource pour avoir l'accès au droit à la terre. La ressource de l'indianité et de l'identité Tembé, constitua un discours par lequel il était possible de demander à l'Etat des services de « santé différenciés », puisque les peuples amérindiens ont obtenu cette prérogative dans la Constitution de 1980.

De cette analyse, il est possible de comprendre la relation entre « santé différenciée » et territoire, ainsi que les questions concernant les Tembé du Guamá, et également du Gurupi dans la défense de la culture. En s'appropriant le discours de la « santé différenciée », les « lideranças » Tembé l'utilisèrent comme une ressource politique pour renforcer la défense d'être indien et d'acquérir définitivement le droit au territoire, puisque même la TIARG établi en 1945 ne fut homologué que dans les années 1990, période où fut créé également le Sous-Système de Santé Indigène. Bien que l'approbation de la TIARG a eu lieu pendant cette période, pourtant cela ne signifiait pas qu'on a finalement reconnu la propriété foncière du peuple Tembé, puisque elle demeure contesté par plusieurs agents.

Les Tenetehar Tembé

Le Tenetehar qui se trouve sur l'Etat du Pará et sur l'État du Maranhão, selon Wagley et Galvão (1961), partagent la même langue, le tupi-guarani⁶, et la même tradition culturelle. Ils se considèrent, l'un comme l'autre, provenant d'un seul peuple dont le nom tribal est Tenetehar. Selon Mércio Gomes (2002, p.47), l'auto-désignation du peuple Tenetehar est composé du verbe / avoir / qui signifie (être), mais le qualificatif / ete / (« intense », « vrai ») et le nom / har (la) (« celui, le »), ce qui signifie « être intègre, vraies personnes, ou de vraies peuples ». Selon leur mythologie, les Tenetehar sont les premiers à être sur terre, à partir d'eux l'incarnation parfaite de l'humanité surgit.

Les Tenetehar ont été classés dans deux sous-groupes par des naturalistes et des voyageurs. Ceux qui ont bâti le village dans le Maranhão ont été appelés Guajajara et ceux qui

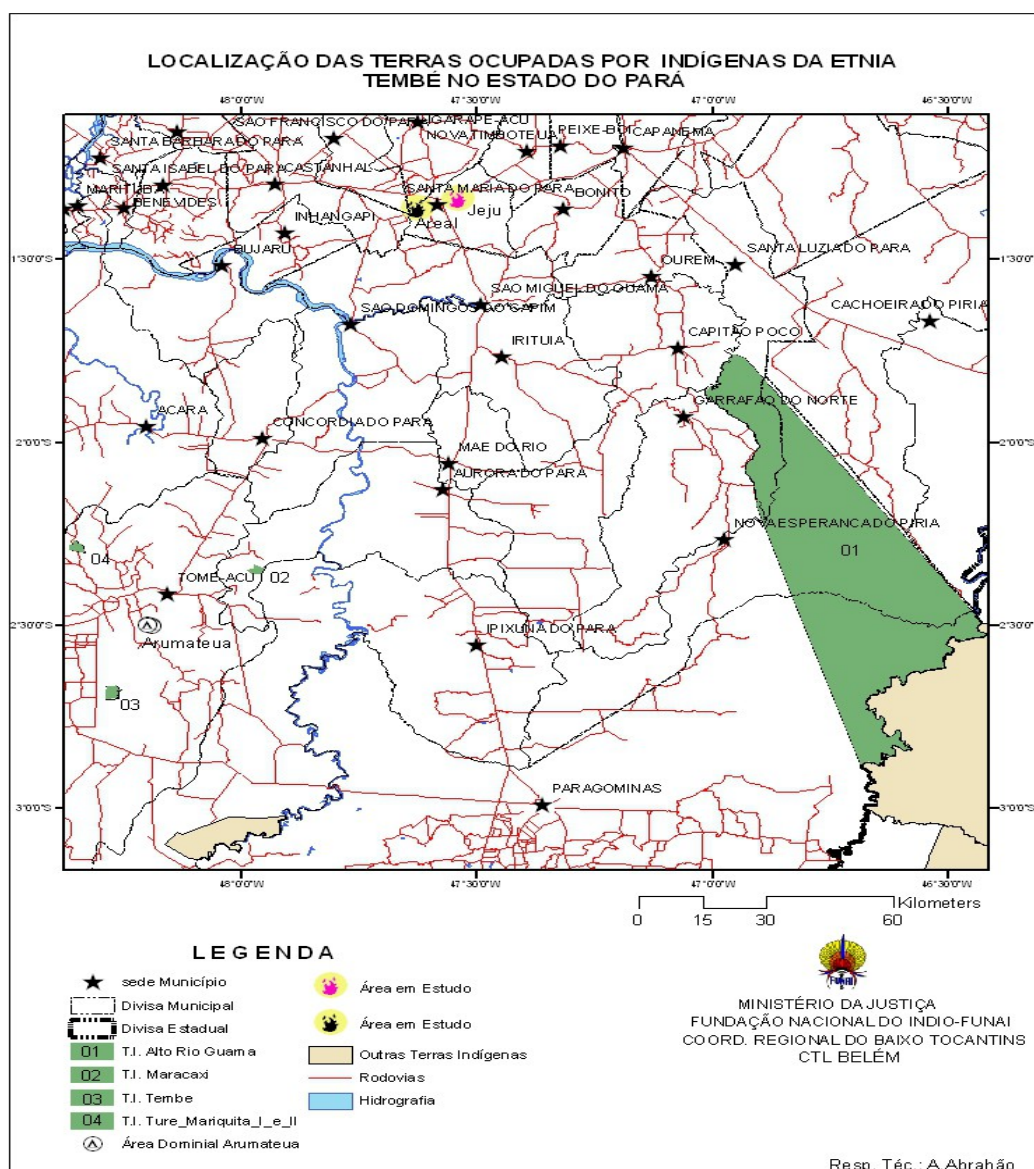
⁶ Pour nous, en tupi-guarani le mot qui désigne le chaman c'est le *paé*, qui s'écrit en portugais pajé. Cf (Laraia, 2005.)

ont décidé d'habiter dans l'État du Pará ont été appelés Tembé. Les Tenetehar-Tembé du Pará, désormais seront appelés Tembé, bien qu'ils aient été regroupés dans un seul sous-groupe, par contre il est encore possible de vérifier des différences marquantes entre un groupe de village et un autre.

Dans l'État du Pará, d'après un sondage effectué à la Fondation Nationale des Indiens (FUNAI), il existe officiellement quatre terres Tembé homologuées. Les TIs Alto Rio Guamá et Alto Rio Turiaçu forment un bloc unique et sont longés par le fleuve Gurupi. Les deux autres sont Turé Mariquita et Rio Acará Mirim. Outre ces quatre TIs, celles du Marakaxi (des Tembé de Jeju et Areal - Santa Maria) ont commencé le processus d'identification et d'approbation⁷ par la FUNAI, mais n'ont toujours pas été homologué, conformément à la carte qui suit:

Figure 1 – La cartre de la Terre Indigène Alto Rio Guamá

⁷ Les Terres des Tembé de Jeju et d'Areal sont en cours de reconnaissance. Ce processus débuta en 2001, lorsque les lideranças exigent de la FUNAI la réalisation d'une étude anthropologique. Le rapport rédigé par Mme Marlinda Melo Patrício, terme de référence n.º 126344/PPTAL/CGDI/FUNAI de 2007, a été favorable aux Tembé, mais ceci n'as pas toujours été ratifié par le Président de la République.



Cette étude vise particulièrement les Tenetehar-Tembé vivant sur la Terre Indigène Alto Rio Guamá. Le groupe Tembé s'est déplacé sur cette terre de 279.997,70 hectares⁸, conjointement avec les Timbira, Ka'apor et les Guajajara, au moyen du décret 307-21/1945, de l'intervenant Fédéral Joaquim Magalhães Barata. Son périmètre total, selon des données de FUNAI (2013) est de 366.292, 90 m. Cette zone, localisée au nord-est du Pará, à la droite du fleuve Guamá et à la gauche du Gurupi (Pará/MA), fait limite avec les villes de Garrafão do Norte, St^a Luzia, Nova Esperança do Piriá et Paragominas, en sachant qu'après

⁸ Comme c'est possible de voir sur la carte de FUNAI, la RIARG possède une extension territoriale de 279.897,70 ha, précisément.

le démembrement⁹ du secteur ont été incluses les autres municipalités comme Vizeu, Ourém et Capitão Poço, comme vous pouvez le voir sur la carte (Image 1).

Les Tembés¹⁰ qui se trouvent tout au long du fleuve Gurupi sont répartis dans 14 villages¹¹. Tous font limite avec l'État du Pará. Dans la rive opposée du fleuve Gurupi, limite avec le Maranhão, se trouvent trois villages, Arassatiwa, Sitio Novo et Cocalzinho (Kokal). Ce nombre de villages ne correspond pas au nombre officiel enregistré à la FUNAI, cela est dû à de nouvelles actions politiques des Tembés d'occuper le territoire. Dans la marge du fleuve Guamá, existent 14 villages ainsi identifiés par le Tembés : Ypid'hô, Ytwuaçú, Sede, Jacaré, São Pedro, Frasqueira, Ita Putyr, Tawari, Zawaruhu (Onça), Santana, Ytahú, Pirá, Pinawá e Yarapé.

Comme le souligne Mellatti (1987), les recherches de Wagley et Galvão sur la culture Tenetehar- Guajajara sont à l'origine de nouvelles études sur le groupe, soit pour réfuter la thèse de l'acculturation, soit pour la réaffirmer. Malgré des études focalisées sur les effets de la relation interethnique, la majorité des recherches sont préoccupées par le processus de perte de la culture Tenetehar.

Les études citées ci-dessus sont toutes centrées sur les bordures des fleuves Mearim, Pindaré et Gurupi, sans tenir compte des Tembés qui étaient fixés tout au long de la rive gauche du fleuve Gurupi. Dans le cas du Guamá grâce aux études de Sales (durant les années 1990) et plus tard, d'Alonso (également dans les années 1990), ce bloc de villages a connu une plus grande visibilité. De toute façon, ces études indiquaient déjà un aspect différent des études précédentes, vu qu'elles s'orientaient plus dans les discussions qui impliquaient les thématiques sur le territoire, la réaffirmation de l'identité de la culture Tembés, et de l'organisation sociale et politique du groupe.

⁹ Ce démembrement auquel je me rapporte fait référence au long processus d'impasses et de disputes entre l'État et les populations Tembés du Guamá et du Gurupi par l'occupation du secteur.

¹⁰ Désormais, lorsque je fera mention aux indiens Tembés il faut comprendre que je me rapporte aux indiens Tenetehara-Tembés.

¹¹ À la fin de l'étude, il y avait déjà 5 villages au Gurupi, comme l'on observe à la Carte Ethnographique du Territoire Tembés.

CHAPITRE I: CONSTRUCTION DE L'OBJET : « SANTÉ DIFFÉRENCIÉES » TERRITOIRE ET INDIANITÉ

Dans mon objet d'étude, j'ai utilisé la méthode d'analyse comparative, ce qui m'a permis d'être plus précise au sujet de la dynamique du territoire et de la relation avec le système d'acteurs. Cette méthodologie m'a permis de voir comment fonctionnait les effets produits par un processus d'intervention de la Politique de Santé Indigène dans les deux groupes de villages, Guamá et Gurupi et de forme indirecte les transformations politiques, socioculturelles et environnementales liées à la politique nationale brésilienne opérée dans la vie des Tembés. Ainsi, la dynamique de l'action publique produite au niveau local, m'a permis de comprendre la signification des justifications données par les interlocuteurs, en cherchant à analyser les moyens que ceux-ci établissaient pour être reconnus.

Dans cet aspect, en suivant les orientations d'Amblard et de Bernoux et al., (2005), les théoriciens de la théorie L. Boltanski L. Thévenot (1991) m'ont aidé dans l'approche méthodologique pour comprendre le sens subjectif que les Tembés attribuent à leurs actions. C'est au sein de la dynamique du système d'action concret que nous pouvons comprendre les articulations entre les jeux des acteurs et son système. Bernoux (1985) fait ressortir que pour cela il faut utiliser le raisonnement stratégique et le raisonnement systématique. En suivant les orientations laissées par Amblard et Bernoux et al., (2005) j'analyse le système stratégique des Tembés à partir de la logique d'un réseau, en m'appuyant sur les théoriciens de la sociologie de la traduction, Latour et Callon. Je crois que par les actions des acteurs, il est possible d'identifier leurs alliances et intérêts, traduire les diverses dispositions des négociations et les engagements établis entre eux et reconnaître qui détient les paroles et les arguments autour desquels les questions matérielles et symboliques sont exprimées.

Le premier travail de terrain a été réalisé au Gurupi et ensuite au Guamá, ce choix n'était pas le fruit du hasard, mais le fruit des diverses lectures et témoignages entendus entre les collègues de l'Université. Ayant la conviction que ce groupe serait le plus dur à étudier, à cause des conditions d'accès difficile, et de l'isolement de ce groupe par rapport à la ville, j'ai décidé pour mon premier voyage de partir au Gurupi. La recherche sur place s'est faite autour de trois villages : Cajueiro, Sussuarana et Tekohaw. Par la suite lors de mon second voyage, début mars 2011, je me suis concentré sur les villages du Guamá : Sede, Ytwuaçú et Pinawá, qui m'a permis d'approfondir encore plus mon travail sur le terrain.

1.1 Les villages du Gurupi

Le village Cajueiro¹² est un village central pour les autres villages. C'est par là que la majorité des personnes transitent ce qui permet de maintenir un contact avec les autres villages ou avec les villes telles que CAIP¹³ et Paragominas. Le village est bien équipé, l'énergie électrique fonctionne vingt quatre heures sur 24, il y a des puits artésiens, de l'eau de bonne qualité et une maison de farine, habituellement fréquentée par les femmes. Le village Suçuarana¹⁴ est semblable au modèle du village que Wagley et Galvão (1961) ont décrit: il n'y a pas d'école, ni de dispensaire, c'est pour cette raison que les villageois se déplacent vers le village Cajueiro, par contre il y a des approvisionnements d'eau de bonne qualité et des puits artésiens. La distance entre le village Cajueiro et le Suçuarana est courte, environ 20 minutes de traverser en pirogue à moteur sur le fleuve Uraim.

Le parcours jusqu'au village Tekohaw¹⁵ peut se faire en pirogue à moteur, il y a deux heures de voyage, on peut passer par le fleuve Uraim et ensuite par le fleuve Gurupi, ou bien on peut emprunter la route, en passant par le Paragominas-CAIP et par Cajueiro. On remarque que le village maintient encore, comme le village Suçuarana, les mêmes caractéristiques décrites par Wagley et Galvão (1961), autrement dit, la typologie circulaire, les maisons de format rectangulaire construite en torchis et avec des toits en paille. Le village possède une école, un dispensaire et un château d'eau. L'eau du village n'étant pas de bonne qualité, c'est peut-être l'une des raisons des maladies qui affecte les enfants.

1.2 Les villages du Guamá

Sede est le village central et la principale référence pour les autres villages liés aux «lideranças» de Naldo et de Piná. C'est aussi le village qui a la meilleure structure par rapport aux autres villages du Guamá, mais aussi du Gurupi avec environ 92 personnes. Dans le village il existe de l'énergie électrique 24 heures sur 24h, le téléphone, et également un dispensaire qui est très bien organisé. L'approvisionnement en eau est de bonne qualité et l'enlèvement des déchets est efficace. Du côté droit du terrain de football existe un petit chemin qui mène à une nouvelle zone, où on construit des logements et une école financée par l'État.

¹² Il y a 260 personnes qui habitent dans le village Cajueiro, distribuées dans 31 familles.

¹³ CAIP est le nom de l'ancienne société qui appartenait à la Fazenda Uraim Swift de la Companhia Agropecuária do Pará – CAPP, ensuite ce secteur a été revendu au groupe Casema qui a créé la Caip (Companhia Agroflorestal e Industrial do Pará Ltda, pour exploiter le bois, car la société possédait un projet de reboisement et d'extraction de bois pour la construction de maisons préfabriquées. Ce secteur a été occupé en 1996 par le Mouvement de Sans Terre, et suite à l'intervention du Maire de Paragominas, Mr Sidney Rocha, les familles ont été déplacées vers l'assentamento Paragonorte où se trouve aujourd'hui le village.

¹⁴ Au village Sussuarana il y a environ 40 personnes distribuées dans 7 familles.

¹⁵ Au village Tekohaw il y a environ 366 personnes.

Le village Ytwuaçu, où Piná est une « liderança », mais pas comme un « cacique » (le chef), est de format circulaire et très petit. Il est habité par 42 personnes. Le village a un bon système d'approvisionnement d'eau, un système de panneau solaire et une antenne parabolique. Lors de ma première visite il n'y avait pas école, ni de dispensaire. Aujourd'hui, il existe déjà une école primaire, construite par les habitants eux-mêmes, avec l'aide du CIMI.

Trois autres villages existent aux proximités des villages Ytwuaçu et Sede : le village Pirá, Ypyd' hô et Pynawá. Le village Pirá est distant à pied d'environ 15 minutes du village Sede, mais lié politiquement au groupe des villages Frasqueira et São Pedro, adversaires de Naldo et de Piná. Il possède un dispensaire construit en torchis, une école, par contre il ne possède pas d'approvisionnement d'eau. Il y a peu de maisons dans ce village, seulement 4, toutes en torchis. La population totale correspond à 41 personnes. Le village Ypyd' hô, qui est lié au groupe de Naldo et de Piná, que je n'ai pas eu l'occasion de visiter, possède une école, un approvisionnement en eau et les maisons sont toutes en torchis¹⁶, cependant il n'y a pas de dispensaire. Le village Pynawá se trouve à 40 minutes en voiture du village Sede. Il y a une seule rue et de chaque côté on y trouve des petites maisons.

1.3 Chemins méthodologiques entre Rio Guamá et Rio Gurupi : « fusion d'horizons »

Gadamer nous rappelle que le grand idéal d'une « fusion d'horizons » ne doit jamais être exercé sous la forme d'un monologue solitaire du propre Moi et que tout le reste n'a aucune existence en soi. Alors, plutôt que d'essayer de faire des interprétations solitaires, comme le souligne Gadamer, l'ensemble du réseau de contact que j'ai établi m'a aidé dans le processus d'interprétation pour comprendre ce que veut dire être Tembé et comment ce groupe exprime à leur manière, différents modes d'action. Évidemment, j'ai aussi élargi ma manière de comprendre les Tembé, en percevant les nuances et en défaisant les représentations que les agents de l'État, ainsi que les citoyens qui coexistent dans des villes proches, ont créé du groupe.

Au fur et à mesure que s'élargissait et se modifiait ma perception des Tembé à chaque nouvelle rencontre, je percevais en moi une transformation. Dans un certain sens, je sentais l'action des Tembé agir sur ma manière d'être sur le terrain, dans mes positions politiques et académique, mais surtout il naissait en moi une plus grande ouverture d'esprit et de leur côté, je percevais aussi un changement à mon égard.

Néanmoins, dans le cas des « lideranças » du Gurupi, cette relation s'est lentement mis en place, avec un certain éloignement. Le second contact avec le groupe a refroidi l'effet de la première expérience. J'ai dû à nouveau présenter mon projet de recherche, cette fois-ci au

¹⁶ Informations obtenues dans le rapport de la SESAI, 2012.

village Cajueiro. Encore une fois, les «lideranças» répétaient la nécessité de « partenariat » et de « contrepartie », de ma part. La « contrepartie » s'agissait de soutenir le groupe pour la formation d'enseignants indigènes et non indigènes qui travaillent dans les villages.

Après avoir terminé la collecte des données, j'ai organisé les informations par le biais de deux instruments primordiaux : le carnet de terrain et les entretiens. Pour regrouper les sujets du carnet de terrain, j'ai fait un classement par ordre d'importance pour m'aider dans l'analyse de l'objet de la thèse : santé (local et lieu supplémentaire), territoire, indianité et culture. Au fur et à mesure que je faisais le croisement entre une catégorie et une autre, j'ai identifié d'autres éléments complémentaires tels que : mobilité et parenté ; organisation sociale, économique et politique (« liderança » masculine et féminine) ; histoire du groupe, territoire, pacification et contrôle interne.. J'ai réalisé un total de 105 (cent cinq) entretiens, y compris avec les agents institutionnels, « lideranças » indigènes (hommes et femmes) jeunes, vieux, partenaires et avec des personnes qui maintiennent une proximité avec les Tembé, ce qui correspond à six mois d'aller-retour sur le terrain pour mes recherches.

J'ai créé un tableau regroupant les différents contacts institutionnels des Tembé, et ainsi j'ai pu identifié le réseau d'acteurs avec lesquels les Tembé rapportent, leurs discours, leurs stratégies, leurs intérêts et leurs regards, dans le territoire d'action, qui est la TIARG, donc en suivant les consignes indiquées par Latour (2010) il n'est possible de comprendre les processus d'échange entre les protagonistes de la controverse, des métamorphoses discursives qui précèdent la constitution de « boîtes noires »¹⁷ qu'en comprenant comment ils construisent leurs arguments.

Je vais présenter dans le chapitre suivant comment les arguments, les discours justificatifs et tout le processus d'introjction et de formation politique des Tembé du Guamá et du Gurupi se sont structurés au niveau national, local et international. Nous pourrons voir dans ce chapitre que le contexte de la question environnementale et de la reconnaissance ethnique corroborent à la formation d'un réseau de partenaires et d'alliés, et qui a permis aux « lideranças » Tembé du Guamá et du Gurupi de rapporter leur existence, leur manière de vivre et leurs défis territoriaux aux questions de l'« écologisation » et du déséquilibre des écosystèmes.

CHAPITRE II - LES LIDERANÇAS TEMBÉ, L'ENVIRONNEMENT ET LA RECONNAISSANCE ETHNIQUE DANS LA DÉFENSE DE LA TIARG

¹⁷ Pour « boîte noire », Latour fait référence aux propositions scientifiques achevés et renfermés en soi-même qui subsume le processus de faire la science.

L'émergence des « lideranças » Tembé se met en place dans un contexte extrêmement complexe et diffus. Les relations entre la formation des « lideranças » Tembé, principalement de Piná, de Naldo, de Waldecy, de Sérgio Muxi, de Reginaldo, mes principaux interlocuteurs pour cette étude, s'interconnectent aux discussions autour des questions environnementales et de la reconnaissance ethnique. J'analyse, dans un premier temps, l'apparition du mouvement pour l'émancipation des peuples indigènes, ensuite l'organisation du mouvement indigène du Brésil, qui rejoindra des juristes, des anthropologues, des géographes, mais aussi d'autres mouvements sociaux, en s'alliant à la Conférence Nationale des Évêques du Brésil (CNBB), et à des environnementalistes, *seringueiros*¹⁸, tout en créant une coalition de force importante contre les agents qui défendent l'utilisation privée de la terre. À la fin des années 1970, selon Carneiro da Cunha et Berno de Almeida (2009), la question indigène est devenue un sujet de préoccupation nationale. Les campagnes successives contre le projet d'émancipation des terres indigènes réveillèrent les mobilisations pour la défense des luttes indigènes.

À partir de cette mobilisation fut créé la première organisation indigène nationale, « União das Nações Indígenas » (l'Union des Nations Indigènes - UNI) et, après cela, un nombre important de Commissions et d'Associations, outre des organisations non gouvernementales et des groupes de la société civile furent engagés dans la question indigène. Ces organisations se composaient d'Anthropologues, d'avocats et de *lideranças* indigènes (Vivieros de Castro, 2006, p.01). À partir de la mobilisation de ces organisations on a développé d'innombrables campagnes pour la démarcation et la protection des terres indigènes, et également des procédures judiciaires en faveur de la cause indigène (Carneiro da Cunha et de Berno de Almeida 2009, p. 281).

Les résultats de ces alliances précédèrent la Constitution de 1988, car les *lideranças* indigènes, anthropologues, juristes, avocats, géologues, et tant d'autres, se sont rassemblé pour la défense d'un « Programa Mínimo » (Programme Minimum) pour la garantie des droits indigènes, en tenant compte des 5 (cinq) points fondamentaux : la reconnaissance des droits territoriaux ; la démarcation et la garantie des terres indigènes ; l'usufruit exclusif, par les indigènes des richesses naturelles existant dans le sol et le sous-sol de leurs territoires ; le *reassentamento* (réinstallation dans une autre zone) dans des conditions dignes et justes des *posseiros*¹⁹ qui se trouvaient dans les terres indigènes et la reconnaissance et le respect aux organisations sociales et culturelles des peuples indigènes. Ces recommandations ont été incorporées presque intégralement dans la Constitution de 1988 (cf. Lacerda, 2008).

¹⁸ N.T Seringueiro : « saigneur d'hévéa », main d'œuvre travaillant dans l'exploitation de seringueiras « arbre de caoutchouc »

¹⁹ N.T Posseiros: Ceux qui occupent des terres sans titre légitime.

Je met l'accent particulièrement , sur le processus qui a précédé l'installation de la Constituante, car à travers les « Assemblées de Chefs indigènes », le CIMI a promu aux quatre coins du pays un dynamisme riche d'échange d'expériences entre les différentes ethnies, et un processus d'approche des chefs indigènes avec la presse et les responsables de la politique indigène. Par le biais de ces assemblées, les Tembé du Guamá ont été insérés dans les discussions pour la défense du territoire en améliorant leurs stratégies pour la défense de la TIARG. Parmi les participants de ces assemblées on y trouve Kelé, Joca,ambeua, Félix, et Piná²⁰.

Dans un contexte d'appel aux nouvelles exigences environnementales, auxquelles Leite Lopes (2006) intitule « écologisation des conflits sociaux », on voit les grands programmes des politiques publiques se dessiner. Le terme « écologisation » est un néologisme semblable aux processus d'«industrialisation »/ « prolétarisation », utilisé pour indiquer un processus historique de construction de phénomènes sociaux associé à des perceptions et à l'intériorisation par les groupes sociaux d'une nouvelle question publique, perçue en fonction des transformations sous forme de langage de conflits sociaux et son institutionnalisation partielle.

C'est autour de ces discussions que les « lideranças » du Guamá commencent leur apprentissage. À partir de ce débat les « lideranças » s'insèrent dans des réseaux de relations et établissent des stratégies pour défendre leurs problèmes internes. Au départ cette discussion se tournait vers la défense du territoire, par la suite elle fut élargie aux autres questions. C'est grâce à ce débat et par la reconnaissance de son autodétermination que les Tembé du Guamá, développent leur autonomie, en se libérant de la FUNAI et en créant leur propre organisation interne.

Néanmoins, les Tembé du Gurupi ont été inséré dans ces discussions plus tard. Dans les années 1990, une fois ce processus consolidé, ils commencèrent à établir une relation plus proche avec les Tembé du Guamá, au moment où ils se rendent compte de la nécessité de «lideranças » pour établir le rôle de médiateur entre les questions internes et externes au groupe.

2.1 L'insertion des Tembé dans les discussions autour de la question environnementale et de la reconnaissance ethnique

Dans le contexte brésilien, au début des années 1990, il s'agit du moment le plus propice pour les discussions autour de la Convention de la Diversité Biologique. Cet

²⁰ Tous sont devenus des « lideranças » politiques au village Tembé du Guamá.

instrument de droit international, selon Carneiro da Cunha (1999) présente trois objectifs : la conservation de la diversité biologique ; l'utilisation durable de ses éléments constitutifs ; le partage juste et équitable des bénéfices provenant de l'utilisation des ressources génétiques. Basé sur cet instrument, entre autres, les discussions ont été développées dans la réunion des Nations Unies à Rio de Janeiro en 1992, à l'ECO-92.

Dans le contexte amazonien, toutefois, cette discussion prend une ampleur particulière, et je tiens à le souligner, principalement parce qu'il existe toute une procédure de lutte et de revendication des populations locales pour la reconnaissance de ce droit. Le processus de lutte d'un groupe pour la reconnaissance peut être traduit comme un processus de « *re-signification* du monde », de manière que ces groupes puissent développer des « *économies locales autogérées et une économie globale soutenable* » capables de s'opposer au modèle dominant de production (Teisserenc, 2010). Dans ce sens, ces individus se constituent en acteur, parce que leurs «projets et revendications sont à la fois de nature sociale, culturel et politique », car ils sont liés à ces projets par une relation intrinsèque entre «territorialisation », « écologisation » et un processus identitaire.

Les «lideranças» Tembé tant du Guamá que du Gurupi entrent dans cette lutte, en se constituant comme des acteurs locaux pour garantir la défense de leurs droits. Pour cela, nous nous sommes introduits dans les méandres politiques de la santé, en participant à l'implantation du Subsistema de Saúde Indígena (Sous-système de Santé indigène) et dans la discussion de la « santé différenciée », l'axe d'analyse de cette étude, dans les discussions sur l'éducation, dans la création des ethnoterritoires pédagogiques²¹, ainsi que dans des projets auto-soutenables et de « préservation de l'environnement ». Ces projets, programmes et politiques sont impulsés par les décrets du Président Color qui donnent les nouvelles règles pour que l'action publique locale s'élargisse. Les Tembé créent des réseaux de partenaires, mais aussi des nouvelles configurations du pouvoir local, car les décrets suivants ont été institués : la prestation d'assistance à la santé des populations indigènes ; l'éducation scolaire indigène ; la protection de l'environnement dans les terres indigènes. Les programmes et les projets pour assurer l'autosuffisance des peuples indigènes sont tous décentralisés et gérés par les États et les municipalités (GONÇALVES, 2010). Par la suite, les nouveaux acteurs entrent en action tel que : FUNASA, qui en 2010 change de statut et devient SESAI, les mairies, l'État par le biais des Secrétariats d'Environnement (SEMA), du Secrétariat de l'État pour

²¹ Conformément au décret N°6.861, de 27/05/2009, les territoires ethno-pédagogiques comprendront, indépendamment de la division politico-administrative du Pays, les terres indigènes occupées par des peuples indigènes qui maintiennent des relations entre groupes sociaux caractérisées par des racines sociales et historiques, relations politiques et économiques, filiations linguistiques, valeurs et pratiques culturelles partagées.

l'Éducation (SEDUC), l'Université à travers le POEMA et l'OEEI²² et le Ministère Public Fédéral.

À partir de l'année 2000 les Tembé du Guamá et du Gurupi commencent petit à petit à incorporer le discours officiel, assument de nouveaux rôles et établissent des relations entre le monde institutionnel gouvernemental et le village. Je pense que l'insertion des Tembé du Guamá et du Gurupi tant dans le domaine de la santé, de l'éducation et dans des projets d'auto-suffisance ont contribué à ce que les Tembé des deux groupes de villages acquièrent un plus grand capital social et des nouvelles compétences pour jouer un rôle dans les espaces politiques concernant la défense de la TIARG.

2.2 Les « Novas lideranças », les « lideranças », les « velhas lideranças », le « cacique » et la « capitoa » : distinctions politiques entre les Tembé du Guamá et du Gurupi

Pour mieux démontrer qui sont les « lideranças » Tembé et comme ils se présentent dans le groupe, tout d'abord je ferai une discussion sur les différentes catégories et comment elles sont utilisées par les Tembé dans des différents espaces. Parmi les Tembé du Gurupi les catégories qui distinguent une personne qui détient une autorité au sein du groupe sont « liderança », « cacique » ou « capitoa ».

De cette façon, pour démarquer les expériences des anciens et de ceux qui exerçaient une autorité absolue sur le groupe, les Tembé du Gurupi les appellent « cacique » ou « capitoa » et de « novas lideranças » les personnes qui sont légitimées par le groupe, qui ont commencé à établir une relation intermédiaire entre la vie dans le village et le monde externe, cela signifie qu'ils ont appris le brésilien et savent s'exprimer à travers elle, c'est-à-dire, qu'ils ont incorporé le langage utilisé par les agences officielles, en outre ils jouent un rôle institutionnel exigé par les politiques publiques, comme par exemple, conseiller, enseignant (professeur), agent de santé indigène, agent d'assainissement, conducteur, assesseur. Ils ont acquis l'habileté de négocier les intérêts du groupe face aux exigences imposées par les agences de l'État, qu'on exige des « novas lideranças » du Guamá et du Gurupi.

Par contre pour les Tembé du Guamá les catégories « lideranças », « novas lideranças » et « antiga liderança » ont des significations différentes entre les groupes du village du Guamá. Mais dans façon générale, l'« antiga liderança » a toujours une relation avec les actions du passé, qui est lié à la tutelle, ou a une étape entre la tutelle et l'autonomie du groupe, mais aussi avec les « luttes pour le territoire ». Les « novas lideranças », font référence aux personnes qui ont appris à combattre avec les « antigas lideranças » et ont continué à

²² Observatoire de l'Éducation Indigène des Territoires Ethno-pédagogiques Amazoniens.

défendre la TIARG, mais aussi aux chefs les plus jeunes qui n'ont pas vécu intensément de façon directe la défense de la TIARG, mais qui se sont insérés dans d'autres réseaux institutionnels et qui se présentent au groupe de façon flexible selon les normes internes.

Les « lideranças » féminines se présentent devant les Tembé du Guamá de façon différente de celle parmi les Tembé du Gurupi. Au Guama pour acquérir le statut de «liderança » il faut avoir une capacité d'articulation externe et de d'apprentissage d'un lexique linguistique utilisé par les organismes officiels. Au Gurupi, cette légitimité est exprimée par l'apprentissage de la gestion quotidienne de la vie du village et les culturels « coutumes ».

Je n'ai pas pu remarquer entre les villages du Guamá et du Gurupi une autorité exclusive du « cacique » et/ou de la « liderança ». Cela démontre la façon dont les villages sont dynamisés, ils sont pensés comme une extension de la ville et établissent avec elle des relations de contact fréquent. Il existe, donc, une relation interchangeable de circulation des personnes, mais aussi de biens matériels et de services. Cette circulation de personne présente des degrés de variation distinctes entre un village et autre. Toutefois, il est important de souligner que tant les Tembé Guamá, tant les Tembé du Gurupi utilisent le nom générique «liderança » sans beaucoup de distinction.

J'ai commencé à connaître chaque « liderança », ainsi que la façon dont le groupe les voyaient. J'ai perçu qu'il existait des différents avis sur la conduite de « lideranças », mais ce qui apparaît le plus fréquent tant entre le Tembé du Guamá que du Gurupi sont les reproches sur le fait qu'elles ne partageaient toujours pas les décisions que le groupe prenait. D'autre part, les villageois n'arrivaient plus à imaginer le village sans l'intervention des « lideranças », et que sans elles, ils tomberaient dans l'oubli, ils n'auraient plus aucun service dans le village, ils « mouraient dans le besoin», d'après leur avis. En faisant partie des méandres administratifs comme dans le Conseil de santé indigène, elles rajoutent des services à l'intérieur du village, elles imposent également une manière d'exister comme indigène, d'être Tembé.

Il s'agit d'une stratégie politique de façon à exercer le pouvoir des « lideranças », un exercice qui démontre les méandres des relations entre les Tembé eux-mêmes, entre les Tembé et leurs alliés et avec le monde externe, mais il s'agit également de la synthèse (hybridation), ou bien la forme comme les « lideranças » comprennent le monde externe et le monde du village. Ainsi, après avoir pris contact avec les deux groupes de villages et avoir établi une plus grande approche des « lideranças » du Guamá et du Gurupi, je soulève quelques hypothèses qui m'ont guidé vers la conclusion de tout le processus de recherche et les relations pertinentes à l'objet d'étude.

1^{er} hypothèse de la thèse - le processus de décentralisation de la santé - l'élargissement d'un réseau d'acteurs agissant localement a fait émerger une série de conflits latents. Le premier parmi eux a eu lieu dans le contexte de la dispute pour la terre et les ressources naturelles. Le second conflit porte sur la question de l'indianité Tembé. Pour avoir accès au territoire des Tembé les agriculteurs, marchands de bois et les citoyens des villes proches commencèrent à considérer les Tembé en tant qu' « obstacles pour le développement », tout en construisant une image d'indigènes acculturés, et donc, en remettant en question leur origine culturelle.

2^{ème} hypothèse de la thèse - le processus de décentralisation de la santé renforça encore davantage le processus identitaire - le conflit développé entre les différents acteurs dans la dispute pour le territoire déclencha la nécessité de dynamiser la culture et sauver la mémoire culturelle - ce processus a été déterminé par divers facteurs. Premièrement, par la menace de la perte de la terre. Deuxièmement, par la perception de la menace de perte d'identité culturelle. La création du sous-système de santé et les actions de santé dans les villages corroborèrent pour que ce processus soit fortifié davantage.

3^{ème} hypothèse de la thèse - la décentralisation, la municipalisation de la santé - déchaînèrent un processus de fortification politique du groupe. Ceux-ci commencèrent à développer un processus d'apprentissage politique sur l'administration publique, qui a entraîné un processus hybride et une action contradictoire – d'une part le renforcement de la « tradition » et d'autre part l'utilisation quotidienne d'éléments issus du monde moderne.

4^{ème} hypothèse de la thèse - les effets de la décentralisation n'ont été pas perçue de la même manière entre les groupes du Guamá et du Gurupi - dans ce premier groupe, il y a eu une plus grande intégration entre le monde du village et l'univers global, dans le deuxième groupe, il y a eu une plus grande résistance.

Je démontrerai dans cette étude, que par le biais de l'insertion des « lideranças Tembé » au domaine de la santé, tels que les Tembé du Guamá et du Gurupi, celles-ci s'approprient de l'univers et du langage du champ sanitaire, pour fortifier l'indianité, les aspects culturels du groupe et la défense de la TIARG. Ainsi, nous pouvons voir comment la participation des « lideranças » dans le contexte de la gestion de la santé et toute la procédure de décentralisation des DSEI et du Sous-Système de santé indigène, créera les conditions dans l'action publique locale, pour que la « santé différenciée » soit utilisée comme une ressource supplémentaire, cela servira de prétexte, pour fortifier l'action des Tembé pour le droit au territoire.

CHAPITRE III : LE SYSTÈME D'ACTEURS DANS L'ACTION PUBLIQUE LOCALE

Pour mieux comprendre comment les Tembé s'insèrent dans le réseau de services de santé, et comme ils s'engagent dans la lutte pour la « santé différenciée» il est important de placer comment s'est produit le processus de décentralisation de la Politique de Santé Indigène dans les villages Tembé. La discussion sur le système d'acteurs est dû au phénomène d'action locale, à l'étude et à la compréhension de la politique publique, ou à l'action publique

locale, parce qu'il permet de considérer comment les Tembé s'insèrent dans un réseau de partenariats, dans des projets et programmes qui iront se développer après l'insertion de ce groupe dans les actions de la politique de santé, d'éducation et les projets d'autosuffisance après les années 1990.

Du point de vue de l'action publique locale, on analyse le phénomène de l'action des Tembé non seulement tourné vers le champ de la santé, aspect auquel cette étude donnera un plus grand accent, mais aussi d'autres procédures vécues par le biais de l'introduction de l'éducation dans le village, et dans l'univers universitaire, à travers la création et la mise en oeuvre de projets productifs dans les villages, ainsi que l'inclusion d'une bonne partie des «lideranças» Tembé dans le réseau administratif et bureaucratique de l'État.

Ainsi, cette contribution théorique, loin de placer leurs actions exclusivement tournées vers l'action de l'État, se tourne vers l'analyse du réseau d'interaction entre les acteurs, dont leurs facteurs constitutifs peuvent converger et/ou être en conflit dans le jeu politique avec les Tembé par l'appropriation des ressources naturelles disponibles dans la TIARG. On comprend que la dispute du territoire (ou des territoires) se traduit dans un espace de pouvoir, parce que les projets et les conceptions de société distinctes sont en confrontation. Ainsi, la convergence entre ces deux univers, le local et le global, qui se présentent, parfois en intersection, d'autre fois en opposition, sera centrale dans cette étude.

3.1 Le modèle théorique de l'action publique locale : la politique de décentralisation de la santé

L'analyse autour de l'action publique locale se construit en vue des changements structurels des sociétés modernes, qui se rendent fluides et complexes, en rendant difficile l'appréhension du fait social sous le point de vue institutionnel, ou de l'État-nation, puis les frontières territoriales des sociétés s'élargissent, de sorte que les actions des acteurs politiques et économiques s'opèrent en réseau, tout en configurant le champ des relations sociales en frontières fluides et de plus en plus dynamiques (cf. Baumam, 2003).

On convient de souligner que cet apport théorique se construit à l'intérieur d'un contexte mondial de crise économique et sociale qui a touché excessivement le modèle centralisé de production économique des pays industrialisés. La décentralisation produite par le modèle post-fordiste a renforcé la nécessité d'articuler des projets, programmes et politiques de développement local, afin de favoriser les connaissances et les ressources endogènes dans les localités, et avec cela stimuler les chaînes productives et les processus de développement socio-économique (Fuini et Silva Pires, 2009). Cette nouvelle structure, et les

nouveaux mécanismes d'induction du marché ont imposé des défis dans le processus de règlement et de la planification des états nationaux, principalement concernant la gestion, qui passe d'une perspective régionale à une perspective territoriale locale.

Dans ce sens, comme fait ressortir Teisserenc (2002), le territoire se constitue d'une double définition, en tant que résultant d'un espace de la vie et à la fois produit pour le développement. Dans ces conditions, dit Teisserenc (2002), le concept de localité apparaît imprécise, tel que souligne l'auteur, c'est un espace géographique, mais aussi c'est un espace social. Dans cette conformation spatiale on y trouve ainsi un paradoxe, tel qu'analysé par Ives Barrel, qui affirme qu'il s'opère dans la localité des aspects pertinents à la singularité de l'espace habité par les populations locales, et par des aspects universels entraînés par la modernisation de la société.

Les contours entraînés par la décentralisation politico-administrative de l'État deviennent de plus en plus clairs. Au Brésil, cela s'exprime pour la première fois en 1990 quand de nouvelles dispositions, mais aussi de nouvelles déterminations politiques impulsent les conditions à la décentralisation des politiques publiques. Ces conditions ont rendu possible la participation des municipalités et des communautés locales dans les décisions de la sphère publique. Le local, le national, et l'espace international s'intègrent dans un réseau de relations complexes et d'interdépendance, en créant l'exigence de règlement permanent de ces réseaux.

Cette politique de développement local a touché les populations indigènes, vu que ces populations se sont confrontées à des visions et à des manières de vie distinctes, le monde du village et de la vie locale, et le contexte global. La façon dont chaque groupe ethnique réagira dans la vie sociale créera sur les groupes locaux des processus variés, mais dans le cas des Tembés, nous pouvons voir comment l'action publique locale a entraîné sur eux la réaffirmation de l'identité et de la défense du territoire traditionnel.

Le processus par lequel les Tembés, soit du Guamá, soit du Gurupi activent leur indianité, renforçant les composantes culturelles et dynamisant leur vie sociale se manifeste différemment d'un groupe à l'autre. Dans le cas des Tembés du Guamá le mécanisme d'intégration entre l'univers local et l'univers global produit par la société mondiale sera un moyen par lequel le groupe produira leurs ressources symboliques pour garantir le contrôle et la défense du territoire. Dans le cas du Tembés du Gurupi le processus d'appropriation du monde globalisé ne se constituera pas de la même manière pour le même groupe, le mécanisme de résistance au monde externe sera une ressource par laquelle ils maintiendront et garantiront la reproduction du groupe dans le territoire.

3.2 Le système d'acteurs

La compréhension des mécanismes d'action des acteurs abordé par les théoriciens de la Sociologie de l'Action, fondé en grande partie sous l'individualisme méthodologique, décrit par Amblard et Bernoux (2005), se produit dans un apport théorique sur lequel il est possible de comprendre la constitution de ce système.

La notion de la logique d'acteur a été développée, en grande partie, par Renaud Sainsaulieu (1977), quand il a analysé quelques réactions collectives de différents groupes sociaux de base professionnelle liés à de certaines sociétés par la défense de leurs références identitaires produites à l'intérieur de la pratique du travail. Les groupes sociaux dans des situations de confrontation et dans des positions de pouvoir, développent des stratégies distinctes à des logiques de raisonnement dominants, basés sur des valeurs communes produites tout au long de leurs trajectoires de vie partagées, soit dans le travail soit dans d'autres espaces, développent également un capital social appris collectivement qu'il sera utilisé pour les intérêts communs (Amblard et Bernoux, 2005, p.200 Apud Sainsalieu1997).

Chaque groupe d'acteur définira un modèle de relation, d'action collective, étant donné que la logique de l'action est structurée dans la confrontation, l'un essaye d'imposer sa rationalité à l'autre et les règles du jeu qui sont capables de jouer. Cette notion de logique d'action est féconde, selon Amblard et Bernoux *et al.*, (2005), parce qu'elle souligne la logique non à partir de l'acteur, mais depuis l'action, elle accentue la dimension statique de l'acteur, puisque l'acteur apparaît comme une condition préexistante à l'action, n'étant pas ses perspectives analytiques, une fois qu'on considère qu'il n'existe pas d'acteur en soi, mais qu'il est construit et défini comme tel d'après son action. C'est pour cela qu'ils trouvent préférable parler d'action et pas d'acteur.

C'est dans cette notion du système d'action que j'analyserai le cas des Tembé, bien qu'ils ne soient pas insérés à l'intérieur d'une logique de travail à la manière comme il se produit dans le modèle industriel capitaliste, pourtant ils se constituent en tant qu'acteurs et par conséquent, capables de créer une action, parce qu'il s'agit des groupes sociaux qui développent une forme qui leur est propre. Ils créent entre eux-même un sens cosmologique du monde et développent mutuellement un sentiment d'appartenance à l'endroit où ils sont nés et où ils se reproduisent socialement et culturellement. En même temps, ils ont été insérés dans plusieurs projets, programmes et politiques, avec lesquels ils apprennent et développent certaines compétences, qui ont créé les conditions d'agir autrement.

Basé sur la perspective sociologique de l'action publique, sur laquelle une partie de ce travail s'est centré, on cherche à montrer les facteurs de changement, les interactions entre

les groupes, le jeu des normes et des conflits, ainsi que la contestation de l'ordre politique. On met l'accent sur la façon d'agir à l'intérieur du champ d'action collective des acteurs. L'accent analytique donne la priorité, par conséquent, aux raisonnements d'arrière-plan et aux processus intelligibles et chargés de sens, (Boltanski et Thévenot, 1991) par lequel les actions des acteurs sont qualifiées dans l'interaction et dans le conflit entre les personnes individuelles et collectives. (Lascoumes et Le Galès, 2007 ; Amblard et Bernoux et al., 2005 ; Teisserenc 2002, 2006, 2007, 2008).

J'ai essayé de comprendre l'action collective des Tembés, alors, en tant qu'un système ouvert et fluide. Cependant, même si je me suis basé sur cet apport théorique, je ne m'imposai pas de restrictions pour observer les spécificités internes des groupes, surtout, celles qui constituent le champ des relations intra et inter-ethniques, comme nous pourrions voir pendant toute la durée de cette étude, les singularités d'agir de chaque groupe traduiront la marque de l'expérience culturelle et d'apprentissages que chaque groupe a acquis au but d'imposer la défense d'être Tembés et de légitimer leur droit au territoire.

3.3 Le système de santé brésilien et la création du sous-système de santé indigène

C'est consensuel entre les chercheurs du champ de la Santé Publique, que la législation brésilienne, ainsi que le champ de la santé actuelle, sont fortement influencées par les directives recommandées lors de la déclaration d'Alma-Ata, au Kazakhstan, intitulée « Santé pour tous dans l'année 2000 » et par la promulgation de la première Conférence de Santé du Canada, toutes les deux sous la coordination de l'Organisation Mondiale de la Santé - OMS. Lors de la conférence d'Alma-Ata, à laquelle le Brésil est signataire il a été établi qu'avoir un service de santé locale serait la solution des problèmes de la santé, puisqu'il se trouvera plus proche de la population, au-delà d'exiger des mesures simples à faible coût. Cette mesure a influencé la formulation des Lois Organiques de la Santé - LOAS, et détermina la procédure de municipalisation de la santé brésilienne.

Dans cette arène politique, souligne Madel Luz (1991), il y avait deux tendances en confrontation dans le projet de réforme sanitaire brésilienne. La tendance vers la privatisation et à l'internationalisation des services de santé et la tendance vers la nationalisation de ces services. Garnelo (2004) signala que parmi les propositions de la Réforme Sanitaire, celle qui a été mise en évidence consistait à la recommandation de la garantie d'offre de services de santé de qualité pour tous les groupes de populations sur le territoire national, entre autres, en mettant l'accent sur les populations qui vivaient en situation de pauvreté et dans les régions où il était difficile d'en avoir accès, comme c'est le cas de la plupart de la population indigène.

Le mouvement pour la Réforme Sanitaire a eu une forte et significative influence sur la création du SUS et sous les lois Organiques de la Santé, lois 8.080/90, lesquelles définissent les actions de santé comme la responsabilité de l'État, dont l'exécution se donnera dans les sphères fédérales, de l'État et les municipales, afin d'élaborer la décentralisation politico-administrative du SUS ; et de la Loi 8.142/90, laquelle garantit le processus de contrôle social, et la remise de paiements régulière et automatique du Fond National de Santé pour les Municipales, les États et le District Fédéral (Brésil, 1990).

Comme nous verrons ensuite, le réflexe de cette réforme de gestion influencera la politique de santé indigène, car plus tard les organisations indigènes et leurs « lideranças » reprendront la responsabilité sur la gestion de la santé indigène. Ce processus s'accomplira par voie d'accords entre les municipalités, la FUNASA, les associations indigènes et les ONG.

La construction de la « Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas » (Politique d'Attention à la Santé des Peuples Indigènes) au Brésil émerge au sein des discussions sur les effets du modèle néo-libéral qui entreprenait une participation minimale du pouvoir public dans les politiques sociales. Dans les années 1999 on cherchait à agglutiner les intérêts du marché, en rendant possible l'achat de services privés pour exécuter les services de santé, tout en flexibilisant les actions de l'État pour le secteur privé. À cette époque, il y a eu une participation croissante de l'organisation des peuples indigènes dans l'Amérique latine qui a joué un rôle décisif sur les textes constitutionnels, mais aussi sur les déclarations des Organisations des Nations Unies, en particulier ce qui concerne les principes de la tolérance et du multiculturalisme ethnique, exprimés dans les conventions de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture - UNESCO, et dans la Convention 169 de l'Organisation Internationale du travail.

Sur les textes constitutionnels, la force du mouvement indigène s'exprime dans la garantie des droits pour les populations indigènes, qui reconnaissent les groupes ethniques comme des peuples différenciés culturellement de la population brésilienne. Cet instrument a rendu possible d'autres législations et des normes légales pour la reconnaissance de la diversité culturelle du peuple brésilien. La décision politique du gouvernement d'opter par le Sous-système de Santé Indigène, l'« éducation et la « santé différenciée » crée des nouvelles conditionnalités institutionnelles visant l'insertion de ces groupes dans des politiques publiques spécifiques.

Il ne faut pas oublier de mentionner, selon l'analyse de Garnelo (2006), que la politique de santé pour les minorités ethniques au Brésil est également rapportée aux appels internationaux autour des questions de la conservation des ressources naturelles, une fois que

celle-ci sert de contrepoint aux changements climatiques globaux, capable de menacer la vie planétaire. Dans cette perspective, les populations indigènes font partie intégrante des écosystèmes menacés.

Garnelo (2006) considère que les pressions internationales ont influencé la politique interne brésilienne et on y trouve des résonances parmi les mouvements sociaux qui défendent les intérêts des groupes indigènes. Dans ce sens, les politiques sociales doivent être comprises dans ce contexte, principalement liées aux entités d'importance globale telle que le mouvement écologiste et la Banque Mondiale.

Dans le cas spécifique de la Politique de Santé Indigène et des directions prises par la politique indigéniste brésilienne, le processus de décentralisation crée un réseau d'acteurs associés à la participation de la société civile, et de partenariats entre le secteur public (d'état) et le secteur privé, en changeant, ainsi, les relations inter-ethniques (Gonçalves, 2010). En outre, il y existe des disputes institutionnelles et de pouvoir que deviennent de plus en plus intense entre une institution et l'autre, après les interventions sur le champ indigéniste. À cet égard, la perte considérable de pouvoir à laquelle la FUNAI est soumise est visible, suite au transfert de la gestion de la santé vers la FUNASA. La FUNASA a également dans sa tentative de se fortifier créée un partenariat pour les actions de santé avec les mairies, avec des organisations indigènes et des universités, ce qui intensifia davantage le champ de forces entre les acteurs.

3.4 Du Sous-système de Santé Indigène

Le Sous-système de Santé Indigène (Sous-système d'Attention à la Santé Indigène) a été approuvé en septembre de 1999 à travers la loi n°. 9.836/00. Connue comme « Lei Arouca », rédigé par le Député Fédéral Sérgio Arouca, cette loi marque un changement sur la manière de gérer la santé des peuples indigènes au Brésil. L'assistance aux populations indigènes se donnait par voie des Equipes Volantes de Saúde (EVS), modèle employé par l'ancien SPI, suivit par la FUNAI. La loi 8.080/90, prévue dans la Constitution de 1988, donne une ligne directive concernant le fonctionnement du Sistema Único de Saúde, qui dans sa prémisses établit la santé comme étant un droit universel, qui doit être coordonnée sous les ordres du Ministère de la Santé, et être organisée par voie des Districts Sanitaires, avec la surveillance et contrôle social des Conseils de Santé.

Le District Sanitaire, conformément à Mendes (1999), doit être attaché à la micro-région et également hiérarchisé ; les services de santé doivent s'organiser conformément au niveau de complexité technologique, du moins complexe au plus complexe en configurant la

forme pyramidale. En outre, comme il détermina la normalisation du SUS, les actions de santé doivent obéir à un ordre de décentralisation de pouvoir ; bien qu'il y ait des responsabilités sanitaires entre les trois entités fédérées, la gestion de la santé doit viser la municipalisation de l'offre de services, comme il détermine les recommandations internationales et que les actions de santé se feront plus efficaces dans la mesure que les services de santé soient organisés beaucoup plus proche de la population qui dépend de ce système.

Les Conseils de Santé sont des instances de participation, au moyen de laquelle doit être exercé le contrôle social sur l'exécution de la politique de santé, comme il détermine la Loi n°. 8.142/90. Sa composition doit être paritaire, et doit être exercée par les représentants des utilisateurs des services du SUS, par les représentants de travailleurs du système, les mouvements sociaux et les prestataires de services, ainsi que les entreprises du secteur de la santé. Tant les Districts Sanitaires, que les Conseils de Santé et toute la logique qui conduit le SUS, en ce que concerne la municipalisation, l'accent sur l' Attention Primaire de la Santé, ont été adaptés à la réalité indigène. Cela a entraîné une série de controverses, impasses et conflits qui jusqu'à aujourd'hui se font présents dans les espaces d'interlocution entre les gestionnaires du SUS et les populations indigènes.

3.5 Le modèle de « Santé Différenciée » : l'implantation des DSEI

Selon Langdon et Diehl (2007), le processus par lequel on a construit pour la première fois l'attention différenciée (soin différencié) aux peuples indigènes était dans le contexte des discussions autour de la Première Conférence de Santé Indigène, en 1986. Lors de cette Conférence, les « lideranças indigènes », les intellectuelles du domaine de la santé collective et de la santé indigène en particulier, mais aussi bien des anthropologues, travailleurs et indigénistes discutaient comment concilier la situation multiculturelle des peuples indigènes. Les discussions menées la toute première fois au sujet de la « santé différenciée » étaient attachées aux débats déjà accumulés dans le champ anthropologique visant à valoriser les savoirs traditionnels.

Par contre, nous ne pouvons pas oublier, comme souligne Ferreira (2013), que les recommandations dictées par les normes internationales de santé, exprimés dans les documents de l'OMS, selon lesquels les pratiques de la *Médecine Traditionnelle* devraient être intégrées aux politiques officielles des états nationaux, puisqu'il s'agit de soins d'Attention Primaire, dont le coût et l'efficacité sont compatibles avec la logique des projets de développement locaux de santé pour les pays en développement. Compte tenu de cela, l'OMS recommanda que les États nationaux adoptent la *Médecine Traditionnelle* dans le but de

réduire les coûts et d'assurer un accès universel pour tous les peuples. Néanmoins, si c'était un consensus entre les participants de la Conférence à propos de la nécessité de valoriser les pratiques traditionnelles, par contre ce n'était pas un consensus entre eux sur la façon de la mettre en oeuvre, parce qu'il y a avait très peu de références au Brésil sur cette expérience, du point de vue pratique et théorique.

Si d'une part la MT se présente comme une pratique d'accès facile aux populations mal desservies de politiques publiques de santé, d'autre part, elle se présente peu viable du point de vue pratique, car elle ne considère pas l'existence de contextes socioculturels divers, en outre, elle présente des normes et des méthodes thérapeutiques peu homogènes pour être appliqués aux services publics de santé (FERREIRA, 2013). Ainsi, pour qu'elle soit appliquée, il faudrait la valider à travers les méthodes scientifiques de la bio-médecine et de démontrer les évidences de son efficacité thérapeutique. Cela peut être fait, souligne Ferreira (2013, p.206) par la « recherche scientifique qui a le rôle d'épurer les aspects culturels et présenter son évidence thérapeutique ». C'est en tenant compte de ce principe que l'OMS et les États nationaux ont adopté de telles mesures.

Pour mettre ce principe en pratique le MS crée, le Subsistema de Saúde Indígenas (Sous-système de Santé Indigènes) et une série de services ayant comme base la PNASPI. Dan le but d'avoir une plus grande insertion sur la totalité du territoire brésilien, la FUNASA implanta 34 (trente et quatre) districts et 4 (quatre) autres parmi eux dans l'État du Pará, décrit ci-dessous: DSEI Guamá-Tocantins (GUATOC), DSEI Altamira, DSEI KAIAPÓ et DSEI du Rio Tapajós. (ANDRADE et BARRETO et al., 2007 ; BRÉSIL.2009. Le DSEI GUATOC est le District à travers lequel les Tembé sont assistés par le Sous-système de Santé Indigène. Le modèle de DSEI crée une superposition territoriale, même si la Politique déclare reconnaître les différences culturelles indigènes, car il rassemble des groupes ethniques, qui historiquement ont des disputes entre eux. C'est le cas des Tembé du Gurup et des Ka'apor qui sont liés au District Guamá-Tocantins.

Les DSEI s'organisent à travers les services suivants : Pôles Base, Postos de Saúde (dispensaires) e Casas do índio - CASAIS (maisons des indiens). Les Pôles Base fonctionnent dans des villes proches des villages et sont des structures administratives qui garantissent le fonctionnement de services d'assistance à plusieurs Pôles de santé installés dans les villages. Les Postos de Saúde permettent l'organisation d'actions de santé préventives ou sans grande gravité, dans les villages sélectionnés pour recevoir les services de premiers soins (d'attention primaire). Ces services sont organisés par une équipe professionnelle multidisciplinaire, en règle générale composée par des médecins, d'infirmiers, de dentistes,

des aides-soignants, d'agents indigènes de santé (AIS) et d'agents indigènes d'assainissement (AISAN). Les CASAIS servent de logement pour les personnes malades et leurs familles qui patientent en attendant d'avoir accès aux services disponibles dans les grandes villes avec une meilleure structure et une plus grande complexité (ANDRADE, BARRETO et al., 2007).

La Loi 81.42/90 comprend la participation et le contrôle social par lequel la santé indigène doit être surveillée. Conformément à la législation, et selon ce que détermine la PNSPI, il existent trois instances à travers lesquelles cette surveillance doit être exercée : les Conseils Locaux de Santé Indigène (CLSI), les Conseils de Districts de Santé Indigène (CONDISI) et le Forum Permanent des Présidents de CONDISI. Les CLSI sont composés par des représentants indigènes. Les CLSI sont des instances consultatives, ce que signifie que chaque Conseiller Local conjointement aux autres membres des villages doivent être responsable de plusieurs villages, soulever les problèmes dans la conduite des actions de santé et les rapporter au forum de Conseils Locaux, lors de la réalisation de leurs réunions, ou de les transmettre au gestionnaire local du Pôle-Base (BRÉSIL, 2009).

Les CONDISI sont des instances délibératives qui partagent avec des gestionnaires locaux la résolution des discussions menées dans le contexte des actions de santé développées dans les Districts. Sa composition doit être paritaire, de la même manière comme il est prévu au SUS (BRÉSIL, 2002). Le Forum Permanent des Présidents du CONDISI, créé par l'ordonnance n°. 644, de mars 2006, à un caractère consultatif, propositionnel et analytique (BRÉSIL, 2009). Conformément à l'ordonnance ci-dessus mentionnée, le forum est la plus haute instance de délibération et de formulation de la Politique Nationale de Santé.

Lorsque la FUNASA devient gestionnaire de la santé indigène, elle utilisa comme ressource institutionnelle le partenariat par le biais des accords avec les organisations indigènes, mairies, universités et ONG' s. Tels accords ont créé les conditions pour que l'externalisation des services soit implantée dans le champ de la santé. Cet engendrement institutionnel adopté par la FUNASA était complètement opposé à celui utilisé par le MRS, c'est-à-dire, il serait une contradiction de SUS , qui selon ses principes organisationnels défendait la municipalisation et l'exécution de la santé par des entités de l'état.

Plus qu'une fragilité institutionnelle ou du personnel, il y a un projet clair de mondialisation du savoir présent dans les actions tant de l'OMS, que de PNASPI , projet qui est mise en oeuvre par les pratiques et par le cadre théorique scientifique de la biomédecine, en tant que savoir hégémonique. Même si les indicateurs de mortalité se soient améliorés avec la création du Sous-système de Santé Indigène cela ne signifie pas que dans le quotidien où s'opèrent les relations avec les indigènes soit mis en place un projet de proportions plus

grandes, qui va au-delà de l'amélioration des indicateurs de santé. Je le souligne, parce qu'il me semble clair que par le biais de la santé, aussi bien que dans d'autres champs, tel que de l'éducation et des projets d'autosuffisance, il s'interpose entre les indigènes une action de domination.

La question de la domination est visible lorsqu'on construit une nouvelle superposition territoriale constatée par l'implantation de DSEI et de toute sa structure. Cette structure et son opération au moyen des équipes multidisciplinaires, et de l'inclusion des AIS, AISAN, ces derniers exclusivement composés d'indigènes, mais aussi, par l'insertion des «lideranças indigènes» dans le contexte des actions des Conseils Locaux et de District pour la santé, s'oppose à la logique de fonctionnement de l'organisation sociale et politique des groupes ethniques et à leur manière de vivre dans les villages. À mon avis, dans la scène locale on a mis de nouvelles configurations politiques qui créent un réseau de disputes ce qui est difficile à contrôler, puisque les actions du quotidien ne sont pas toujours exécutées par une seule voie, mais par une multiplicité d'accords qui sont déterminés dans l'échelle internationale, nationale, ce qui conditionne les acteurs locaux (mairie, universités et, principalement, les « lideranças », les indigènes) à exercer la fonction d'exécuteurs.

CHAPITRE IV: « SANTÉ DIFFÉRENCIÉES » TERRITOIRE ET INDIANITÉ LE CAS DES TEMBÉ DU GUAMÁ ET DU GURUPI

Comprendre les effets de la politique de santé localement exige de placer et de discuter le point de vue des Tembé et le processus de mobilisation et d'organisation des «lideranças» au contexte de la décentralisation de la politique de santé dans l'administration publique gouvernementale locale. Il est important d'identifier et d'analyser les idiosyncrasies de pouvoir, les stratégies, les règles et les ressources auxquelles les acteurs disposent pour justifier leurs actions dans leurs territoire. Pour analyser cette problématique, on doit cibler comment les « lideranças indigènes » et les associations qu'ils représentent s'insèrent en tant que partenaires sur l'exécution de la politique de santé. La participation des « lideranças indigènes » vise à assurer l'existence d'un service de « santé différenciée », mais il est

nécessaire pour l'apprentissage, l'introjection de pratiques administratives, qui réaffirment l'universalité d'une politique de santé publique nationale, mais qu'en fait il ne s'accomplit pas.

Dans les groupes Tembé du Guamá et du Gurupi, la participation des associations et des « lideranças indigènes » au service public de santé, et les tensions dues à cela sont différentes d'un groupe à un autre. Au Guamá, après la création des DSEI, les associations indigènes établirent des partenariats avec la FUNASA, tout en coordonnant localement la gestion de la santé indigène ; différent de ce qui se passait chez les Tembé du Gurupi, où cette gestion est coordonnée par la Mairie de la ville de Paragominas, avec assistance des «lideranças indigènes ». Les Tembé du Guamá, suite à la création des Districts, à partir de 2009, firent une association nommée Associação dos Grupos Tembé do Alto Rio Guamá (AGITARGMA), qui intègre tous les villages de la région. Cette association est basée sur le village Capitão Poço. Tout au début de sa création on y gérait le contrat de travailleurs de la santé, les suppléments de médicaments et les matériels destinés aux villages. Mais il a y eu une division dans cette association, conduite par le « cacique » Naldo et par Piná Tembé, qui à leur tour créèrent une nouvelle association, appelée Associação do Grupo Indígena Tembé das Aldeias Sede e Ytwuaçu (AGITASY), basée sur le village Sede.

Les associations qui ont établi des accords avec la FUNASA, sans avoir une maîtrise des connaissances techniques et administratives pour la gestion du service public sont devenues des défailtants et ainsi il y a été impossible de renouveler les accords avec le gouvernement fédéral, à l'exception de l'AGITASY, qui a continué à en établir des accords avec cette fondation jusqu'à la création de la SESAI. La création de la SESAI en 2010 peut être interprétée comme étant une réponse à l'exigence du mouvement indigène, qui est contraire au transfert de la compétence administrative de la gestion de la santé publique indigène vers les mairies, mais aussi la reconnaissance de l'échec du partenariat entre les agences de l'État et les organisations civiles, dans ce cas, associations indigènes.

Selon Naldo Tembé, sans les « lideranças », il serait impossible d'assurer auprès des mairies l'assistance nécessaire aux besoins de son peuple. Les maires ne les défendraient pas, car ils pourraient être issus de groupes historiquement rivaux des Tembé dans la lutte pour la terre indigène. La réaction des « lideranças » et la mobilisation entreprise par elles, face à la municipalisation font que le Ministère de la Santé rétrocède la décision de maintenir les accords avec les associations et les mairies, jusqu'à la création de la SESAI. En observant, la réaction des Tembé, nous pouvons percevoir que la municipalisation de la santé, qui pourrait signifier une approche entre les agences de l'État et les nécessités des populations locales, constituait un obstacle à la garantie du droit à la santé pour les Tembé, tout en considérant le

contexte local, dans lequel les segments sociaux tels que les indigènes n'ont pas leurs intérêts représentés au sein du pouvoir public municipal.

Il semble plausible d'aborder, selon Teisserenc (2006), le processus de mobilisation des « lideranças indigènes Tembé » dans la perspective de l'action locale et ainsi considérer la dimension du pouvoir local. Il est important de comprendre ce pouvoir et cette arène politique dans un processus de territorialisation. Deux concepts s'articulent - territoire et écologisation. Conformément à Teisserenc (2008), la notion de territoire comme un processus étroitement lié à l'idée d'écologisation, car cela nous renvoie à un contexte d'action politique où les acteurs sociaux dans l'espace public exigent la ré-appropriation et la gestion des ressources naturelles ou des biens communs. La mobilisation des acteurs indigènes, la décision des Tembé de fortifier le pouvoir politique de leurs « lideranças », leur insertion dans les espaces publics, le renforcement du mouvement et la procédure d'inclusion des « lideranças » auprès des instances de participation, à l'intérieur du secteur de la santé, de l'éducation et de la question agraire, cela traduit, ainsi, une stratégie claire pour réaffirmer une façon d'être et de vivre, différente de la population en général. Du point de vue sociologique les « lideranças indigènes » se constituent en « acteur »²³ avec la capacité d'agir et de défendre un projet clair, la reconnaissance de leur manière d'exister. Nous pouvons percevoir également que la santé est associée au territoire, puisque les Tembé affirment l'inexistence de la « santé sans la terre ». Nous pouvons comprendre cette relation à la constatation que la terre pour eux est l'endroit où habiter, vivre, se soigner, produire leur culture.

4.1 La création de la SESAI et l'Autonomie des Districts : Les Tembé entre la Différenciation et l'Universalisation

Ayant comme référence le compte rendu de Piná, je décris comment s'est produite la procédure de création de la SESAI (cette « liderança » était impliquée dans le Mouvement National pour la création de la SESAI, elle était Président du CONDISI et du GUATOC, et faisait également partie du Forum National des Présidents du CONDISI et suivait toutes les discussions nationales). Pendant la création de la SESAI, on entendait déjà une discussion autour de la « santé différenciée », le Mouvement Indigène envisageait de fortifier le rôle indigène au moyen de trois propositions : 1. La création de la SESAI ; 2. L'Autonomie des Districts ; 3. Gestion des DSEI.

²³ La catégorie acteur sera considérée ici dans la perspective de Teisserenc (2008), pour qui un acteur se caractérise selon les quatre capacités suivantes: de mobilisation collective ; de performance en réseau ; d'action en partenariat, d'action sur le territoire, et par le processus d'apprentissage ; et de qualification issue de cette expérience.

En 2010, le Gouvernement Fédéral, au moyen du décret n ° 6.878/2009, institua l'autonomie administrative et financière des DSEI. Le Ministère de la Santé, basé sur la publication du Décret n°. 7.336/2010 créé la Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI (Secretariat Spéciale de Santé Indigène) et transféra la gestion de la santé indigène de FUNASA au SESAI-MS. Suite à l'autonomie administrative et financière du DSEI et à la création de la SESAI, le ressource destiné par le MS vers le DSEI GAUTOC avant était de l'ordre de R\$ 4.000, 000.00 (quatre millions de reais), et aujourd'hui de l'ordre de R\$ 13.000, 000.00 (treize millions de reais). Mais l'autonomie telle que le souhaitait le mouvement indigène n'a as eu lieu. Cette nouvelle configuration mise en place, on estime une perte considérable de pouvoir des organisations indigènes sur le contrôle et l'exécution des actions de santé, puisque le direction du DSEI est un poste choisi et nommé par le MS à l'aide de leurs partenaires politico-partidaires.

Malgré sa création en 2010, la SESAI n'avait pas de structure physique et administrative pour fonctionner, donc les actions de santé indigène continuaient a être opérées par la FUNASA. Les années 2011 et 2012 ont été difficiles pour les populations indigènes, parce que la FUNASA dépendait des accords avec des sociétés agréées pour exécuter leur actions de santé, étant donné que la majorité de sociétés était défaillantes, la ressource ne pouvait pas être payée. À partir de 2012 le DSEI GUATOC et les autres DSEI désormais opèrent leurs actions de santé au moyen de l'externalisation de services exécutés par les sociétés sélectionnées à travers la procédure d'appel d'offres. Au DSEI GUATOC l'externalisation s'est produite à trois niveaux : à travers le contrat de l'équipe Multi-professionnel ; le contrat de l'équipe de support et le contrat pour fournir l'alimentation destinée aux CASAIS. En dehors de ça, on rajoute aussi l'insatisfaction des Tembés par rapport au modèle de gestion mené par le DSEI GUATOC qui comprend les actions de santé dans une logique de population urbaines et a une rationalité pragmatique, en établissant très peu de dialogue avec les groupes indigènes.

Quand la SESAI prend la gestion de la santé, on met en place une réorganisation des services, on tend à rationner le ressources selon la logique normative du MS par niveau de complexité. Le Sous-système de Santé Indigène est le responsable pour les soins primaires, par contre les autres services (de moyenne et haute complexité) sont réalisés dans les villes proches aux Pôle-Base. À l'époque où les organisations indigènes administraient les ressources, on a mis à disposition les médicaments et les autres services sans prendre en compte la distinction entre les services de soin primaire, de moyenne ou de haute complexité. En outre, l'AGITASY et l'AGITARGMA, en tenant compte de leur force politique, ont créé

une structure parallèle à l'administration générale des DSEI, en garantissant plus de ressources et de structure physique, avec un nombre personnel supérieur à ceux des autres pôles, situation qui a générée des conflits avec la nouvelle coordination du DSEI.

Lorsque les coupes budgétaires ont été mis en place, un conflit éclata entre la gestionnaire et les « lideranças indígenas », principalement sur les Pôles-Base de Capitão Poço et Santa Luzia. Les changements opérés, tant aux Pôles des Tembé que dans les autres Pôles-Base, combiné au manque de dialogue de la gestionnaire du DSEI avec les villages et avec le CONDISI, ont été les déclencheurs de la mobilisation pour virer la gestionnaire de la position de coordination.

Désormais, les Tembé du Guamá, avec l'aide des Tembé du Gurupi, du Tomé-Açu, de Santa Luzia, et aussi les peuples Gavião et Asuriny ont conduit ensemble un mouvement de mobilisation au but de virer la coordinatrice. Ils ont occupé pendant quinze jours l'immeuble de la SESAI-DSEI GAUTOC, on fait appel à une audience publique au MPF avec le représentant national de la SESAI. Les Tembé ont fait des articulations avec d'autres ethnies et avec leurs anciens partenaires tel que l'université, le MPF, le CIMI, des hommes politiques locaux et les indigènes de Marabá, en dehors de la mise en évidence de cette question dans la presse locale, ils ont pu également compter sur l'aide d'autres groupes ethniques. La situation de la crise dans la santé indigène a entraîné un effet interne chez les Tembé, de façon à rendre possible la cohésion entre les groupes de villages liés à l'AGITARGMA et à l'AGITASY, en mettant cette problématique dans l'ordre du jour de l'« Assembleia dos Velhos » (Assemblée des Anciens), une façon de « reprendre » les enseignements des « anciens » et à partir d'eux rendre le groupe encore plus fort.

Comme nous avons pu constaté il y a des controverses entre ce que la loi prévoit et ce qui se fait. De la part des « lideranças indígenas », la municipalisation et la décentralisation de la santé indigène, ne correspondent pas aux attentes d'une singularité sur la manière dont on conçoit la santé de ces peuples. De la part du secteur public, il y a un effort d'adapter les politiques universels issues de la population non indigène dans des différents contextes, comme c'est le cas pour les indigènes. Sur les deux côtés, il y a des progrès et des rétrocessions dans la relation de pouvoir où est mis en jeu la reconnaissance d'une culture différenciée et les re-configurations territoriales.

En revanche, de la part des « lideranças indígenas » on observe un processus d'apprentissage et de développement de nouvelles compétences, qui auparavant n'était pas possible d'obtenir, comme par exemple : une plus large connaissance sur les procédures administratives et sur la gestion publique, sur la participation, contrôle et surveillance de la

politique de santé y compris de l'éducation et de la question environnementale ; élargissement des partenariats locaux et nationaux, le développement d'un plus grand capital social et symbolique, ce qui s'exprime sur la reconnaissance de plusieurs « lideranças Tembé » tant du Guamá que Gurupi, sur l'amélioration et le développement d'une large ressource cognitive et symbolique; auxquels on perçoit de façon plus évidente lors des arguments et rhétoriques utilisées par les « lideranças » au but de défendre leurs droits au territoire. On observe principalement de la part de leur partenaires et adversaires politiques, la reconnaissance qu'ils sont devenus une importante force politique locale.

La logique fragmentée de l'État et l'acte de regrouper les différentes ethnies autour d'un intérêt commun, à mon avis, fortifie le processus de mobilisation et d'action collective des communautés indigènes, une fois qu'il crée certains mécanismes d'approche et d'échange d'expériences et savoirs, en augmentant le pouvoir d'intervenir sur le territoire et d'occuper des espaces politiques dans la scène locale.

Comme nous pourrions mieux observer dans la partie III de cette étude, la procédure de territorialisation, et des actions des acteurs locaux, sont toujours constitués de bagarre, des impasses, des conflits, en produisant sur les Tembé des marques profondes qui durant un moment déterminé rendront possible la cohésion et l'intégration du groupe, et une plus grande organisation interne entre les deux blocs de villages (Guamá et Gurupi), par contre dans d'autres moments impulseront la dispersion et les disputes entre les groupes, ce qui sera une importante stratégie politique pour délimiter le territoire. On observera également que l'argument du « mélange » et la menace de « perte » de l'indianité constamment mis en question, deviendront un élément renforçateur, comme nous le verrons ensuite, dans la défense et dans la lutte des Tembé du Guamá et du Gurupi pour l'indianité, pour le droit au territoire et le contrôle de ce dernier.

CHAPITRE V : LES TEMBÉ EN MOUVEMENT POUR LEUR TERRITOIRE

Dans ce chapitre la reconstitution historique des Tembé sera établie à partir des contributions de l'histoire et de l'anthropologie, ainsi que de la socio-économie, de la mémoire des institutions tels que SPI, AI CÉDÉ, CIMI. Dans cette reconstitution on a pu compter sur une contribution très spéciale, le témoignage des habitants les plus anciens des deux villages, Guamá et Gurupi. L'objectif est de percevoir à travers ces notes historiques les Tembé dans un processus de territorialisation (territoire en mouvement) marqué par les disputes et les diasporas.

5.1 Les Temb  dans la littérature historique et anthropologique

C'est difficile d'affirmer avec précision l'origine des Tenetehar. Il y a la thèse du naturaliste Gustavo Dodt (1939) qui prétend avoir les Tenetehar habité entre les fleuves Uraim et Gurupi, en s'élargissant jusqu'au fleuve Pindar  d'un côté, et le fleuve Capim, d'autre côté. Il existe aussi la thèse de Jo o Barbosa Rodrigues (1875) qui affirme que les Tenetehar sont une des plus grandes subdivisions des Tupinamb s, ils se seraient éparpillés à travers les fleuves Tocantins, Capim, Guam  et Gurupi, à partir de la seconde moitié du XIX siècle. L'aperçu historique réalisée par Sales (1999), et les données identifiées dans le document de la FUNAI, nommé « Memória Temb  » (cf. archives de FUNAI : Silva, R. C. Fonseca, 1992) confirment qu'il y a des nombreux éléments tendant à démontrer la circulation des Tenetehar entre les fleuves Guam , Capim et Gurupi. Nous pouvons le prouver au moyen de noyaux qui se sont formés par la migration des indigènes dans de plusieurs directions du territoire amazonien. Dans le cas des Tenetehar, ceux-ci se sont engagés dans la collecte de l'huile de copa ba qu'ils négociaient avec les marchands au sommet du fleuve. En raison de divers conflits avec ces derniers, les Tenetehar sont partir vivre au Rio Capim dans le village Candiru-A u, composé par des Indiens Tenetehar provenant de plusieurs localités.

La carte ethno-historique de Curt Nimuendaj , confirme le transit des Tenetehar, dans ce circuit Gurupi-Capim-Guam , en démontrant ainsi le déplacement du groupe. Wagley et Galv o (1961) affirment l'existence de cette même circulation indiquée par Curt Nimuendaj , en suggérant qu'on pourrait connaitre l'origine des Tenetehar en suivant le cours du fleuve Mearim de l'état du Maranh o jusqu'à atteindre les fleuves Gurupi et Guam .

Figure 2: Cartre etno-histórico de Curt Nimuendaj  de la migration des Tenetehar-Temb 



Source d'information: Fundação IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1981. Adaptation: Isis Ribeiro, 2010.

5.2 « Pacification » et « tutelle » : indigénisme et indianité Tembé

Conformément à Patika Tembé, les Tembé vivaient à l'Igarapé das Pedras, où ils ont commencé un processus de « pacification des Ka'apor ». « Pacifier » ou « amansar » (assouplir, rendre moins sévère, rendre moins strict), dans la langue native c'est un processus résultant de la politique indigéniste du SPI, lors de la création du premier « poste d'attraction » implanté au Gurupi. La politique indigéniste au XX siècle, met en pratique l'activité d'attraction des indiens Ka'apor. Pour cela, il était nécessaire de faire une intermédiation avec ces indiens, donc les Tembé furent transférées de l'entrée du rio Gurupi (CEDI, 1985, p. 183). Lima (1995) analyse ce qui a représenté l'action indigéniste tant du SPI que de la FUNAI. Selon lui, la politique de ces agences se sont basées sur une stratégie de « guerre de conquête ». Pour Lima, qui s'est basé sur Foucault, Simmel et Todorov, la « guerre de la conquête » et le « pouvoir de tutelle » de la part de l'État a engendré des procédures qui impliquaient une action radicale contre le degré de l'altérité des peuples conquis.

La matrice qui soutenait l'action de l'agence indigéniste se basait sur l'idée que l'amérindien était un être en état transitoire, ce qui exigeait de l'État des mesures de protection, pour cela l'organisme protecteur servirait de lien capable de faciliter la colonisation des indigènes auprès de travailleurs agricoles. Une fois que les indiens étaient « mûris », ils seraient placés dans des noyaux agricoles. Selon Lima (1995), la conquête s'opérait de façon à construire une nouvelle conscience d'altérité indigène, tout en l'utilisant

pour manipuler l'« ennemi » (les indiens considérés hostiles). Ainsi, l'action de la politique indigéniste renforcent les représentations des amérindiens, selon lesquelles ils seraient « sauvages » et « brabos» (féroces). Les Tembé, considérés comme les « plus adaptés » représentaient un groupe plus « civilisé » capables d'établir une médiation entre les « Indiens brabos», tel que les Ka'apor, avec la société tout en assurant leur assimilation.

L'action de la politique du SPI ne visait pas seulement à permettre l'interaction entre les groupe d'indiens « brabos » et les « mansos» en créant un groupe homogène, mais de faciliter l'introduction de l'action de l'agence indigéniste à l'intérieur des espaces de circulation des ces groupes ethniques, en permettant que ceux-ci puissent coexister entre eux dans le même territoire, en restreignant leur espace et en limitant leur circulation.

5.3 L'argument du « mélange» et le contrôle du territoire

Dans le rapport de IPHAN (2011) c'est possible de vérifier que les groupes ethniques Timbira, Ka'apor, Guajajara, Guajá y compris les Tembé affrontaient et établirent des relations entre eux-mêmes, suite au contact avec les blancs, d'une façon différente, une fois que la dimension des espaces, ainsi que la forme d'organisation particulière à chacun d'eux a configuré la nature de leur relation.

En 1928, le contact entre les Tembé et les ka'apor s'est accompli. Les Tembé ont contribué énormément au « succès de la pacification». Le Poste Pedro Dantas a joué un rôle très important dans ce processus. Suite à cet événement, les Tembé se sont déplacés vers le Rio Gurupi pour aller vivre dans le cours moyen de ce fleuve, en provoquant la fermeture du Poste General Rondon au fleuve Maracassumé. Suite à la création de la RIARG²⁴, le Poste Pedro Dantas a été transformée en Poste Indigène Canindé. La faible production agricole au Gurupi et le déplacement difficile ont impulsé les agents du SPI à stimuler le commerce entre les Tembé et les les *regatões*²⁵, en favorisant l'insertion de travailleurs locaux dans les plantations du Poste indigène Canindé. (CEDI, 1985, p.183) Il était évident, au début du XXe

²⁴Je me rapporte à la RIARG et pas à la TIARG pour aborder une action menée par l'état qui entrainera davantage plusieurs effets secondaires sur le territoire Tembé. Comme la RIARG est une réserve, elle délimite la façon de comprendre (concevoir) l'indigène, comme étant dans un état transitoire, dont l'action de l'État sur eux s'opère au moyen de la protection, alors la réserve rapporte l'idée de reliquat, quelque chose créé artificiellement pour établir un rapport avec le passé, attelé à la notion muséologique. Par contre, la dénomination Terre, ou TIARG, délimite une action dans un contexte historique, moment où les mouvements sociaux indigènes essayent de légitimer leurs droits aux terres traditionnellement occupées, droits qui ont été établis dans la Constitution de 1988.

²⁵ N.T Regatão est un commerçant nomade qui parcourt en bateau les fleuves et les rivières du Bassin amazonien. Il échange le plus souvent de la quincaillerie, des vêtements et des aliments contre les drogas do sertão récoltées par les indiens et les caboclos. Le regatão recherche le profit maximum en discutant le prix de la marchandise achetée, la dévalorisant. Il tient également le rôle d'agent interculturel (Oliveira, A. E. de. 1988. «Amazônia: modificações sociais e culturais », Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n.s. Antropologia, vol. 4, no 1, Belém, pp. 101

siècle, l'intérêt de l'Etat brésilien de consolider l'interconnexion du Pará avec le Maranhão, en investissant dans l'introduction des lignes télégraphiques dans le territoire Ka'apor et dans la construction de la route Belém- Bragança , parce que la région du Gurupi était riche en or, bois et *drogas do sertão*²⁶.

Au moyen des témoignages orales collectées parmi les habitants des villages Cajueiro et Tekohaw, il fut possible d'identifier la présence des Tembé en contact permanent avec les autres groupes qui se trouvaient de l'autre côté du fleuve Gurupi, ce qui confirma (l'hypothèse de) la circulation et de construction d'*aldeamentos*²⁷ des Tembé au Maranhão. La liste d'« anciens villages » et des zones d'utilisation sacrée par les Tembé nommées par Sérgio Muxi, Puluta et Xinaí Tembé démontrent la forte relation qu'ils ont avec les autres groupes du Maranhão qui circulaient également par le Gurupi du côté du Pará.

Toutefois, chez les Tembé Guamá, très peu de gens savent raconter l'histoire du groupe. La majorité des informations que j'ai rassemblé parmi eux sont fragmentés de même que le documents retrouvés. La majorité des documents historiques trouvés dans la FUNAI et dans la littérature anthropologique font référence au peuple Tembé comme étant un peuple mêlé, ayant vécu un fort processus d'intégration avec la société nationale et en constituant des mariages avec des noires et des blancs. Indice par lequel on comprend l'intention de l'État de ne pas les considérer comme des indigènes.

Après l'expansion du marché du caoutchouc et la croissance démographique, la région nord-est paraense a connu un fort développement . La voie ferrée Belém-Bragança sert de support à la colonisation des aires jusqu'alors non explorées et à l'amélioration du flux d'approvisionnement de produits agricoles pour desservir Belém. On observe également, la rétraction de la part de l'agence indigéniste concernant la circulation des Tembé du Guamá sur cette région, vu la nécessité de créer des *assentamentos*²⁸ pour la nouvelle population.

Ce n'est pas difficile de comprendre la politique de l'agence indigéniste lorsqu'on observe l'inexistence d'une réforme agraire dans cette région. Les conflits d'ordre foncier éclatent, provoqués par l'augmentation du flux migratoire de travailleurs de l'exploitation du

²⁶ N.T Drogas do Sertão : Produits de la forêt, issus de la cueillette et de la chasse : huiles et essences, caoutchouc, peaux, cacao, noix du Brésil, graines de puxuri, de guarana, de cumaru, fibres de piassava. Drogas do Sertao - Littéralement : drogues sauvages. Ce sont plus généralement tous les produits bruts ou transformés d'origine animale ou végétale, tirés de l'environnement amazonien.

²⁷ N.T Aldeamentos ce sont des villages indiens créés sous la contrainte par les autorités civiles et religieuses, en fonction des besoins de la logistique coloniale.

²⁸ N.T Assentamento désigne des zones de colonisation associées à la politique de réforme agraire sur des terres expropriées ou sur des terres publiques. Ces zones ont été divisées en plusieurs lots sur lesquels ont été installées des familles sans terres à des fins agricole.

caoutchouc. Au but d'assurer la main d'oeuvre nécessaire pour le développement de l'agriculture ; le SPI devient un organisme intermédiaire visant à faciliter l'exploration de la terre. L'intérêt de libérer les terres indigènes à cette finalité comptait sur le soutien d'intellectuels et de scientifiques, qui liés ou non à la bureaucratie de l'État l'aidaient à consolider l'image qui disqualifiait les Tembés.

Les immigrants qui étaient agriculteurs à l'origine, commencent à disputer la terre avec les Tembés ce qui génère plus de conflits. Avec la croissance démographique, des nouvelles villes ont été créées, c'est le cas Capitão Poço et Ourém. Après la création des villes, la RIARG a été créée et le Poste Indigène du Village Siège s'accompli. Suite à la constitution de la RIARG, les Tembés sont transférés vers l'autre côté du fleuve, en revanche, ils continuent à utiliser la terre traditionnellement occupée, vu que du côté opposé du fleuve il y avait leurs ancêtres, et ils voulaient garder toujours le contact avec ses habitants et avec les commerçants.

Il faut souligner que la RIARG institua un nouveau territoire pour les Tembés, ainsi que pour les Ka'apor, Guajá, Timbira et Guajajara. L'extension de la terre occupée par les Ka'apor, Guajaras et Timbira forme un territoire continu allongé par le rio Gurupi, lié à la Réserve Indigène Alto Turiaçu. Cette stratégie du SPI contribua à la ségrégation, en créant l'isolement et en empêchant la circulation libre et permanente des groupes.

5.4 La politique du développement, la création de la FUNAI et la liaison avec l'Académie.

Conformément au rapport intitulé « A memória Tembés » (Silva, R. C. Fonseca, 1992), les années de 1960 et 1970 sont marquées par l'implantation aux proximités de la RIARG de projets agro-pastoraux et par le soutien de l'agence indigéniste à l'entrée de colons dans la région, avec l'aide de l'INCRA. Dans la même terre donnée par l'État aux Tembés on y trouve la mise en oeuvre de la Gleba CIDAPAR, le plus grand assentamento de l'État du Pará superposé à la RIARG. Ces terres ont été négociées et ensuite transférées à la société SOUTH AMERICAN GARDEN. La société a eu le titre des Glebas qui se trouvent dans les terres indigènes.

En parallèle, le SPI est impliqué dans des scandales politiques, gérant une répercussion négative sur les médias nationaux et internationaux, celles-ci ont montré les conditions de vie des indiens en Amazonie. Ce scandale lié aux intérêts d'un État dont la priorité était le développement durant le régime militaire, amène à l'extinction du SPI en donnant la place à la création de la FUNAI, qui par son tour, suit la même politique de pacification. Les projets d'agriculture dans les postes indigènes tombent à l'eau. Les Tembés reprennent leurs agriculture de subsistance, en même temps une partie des hommes des

villages sont déplacée pour aller travailler dans un grand projet local, l'Usine Hydro-électrique de Tucuruí (UHT).

Conformément aux références trouvées dans le rapport de l'IPHAN (2011) les Tembé, du Guamá et du Gurupi, les Ka'apor, les Timbira et quelques Guajajara qui vivaient dans cette région, ont été convoqués pour aider à « pacifier » les Assurini et Parakanã, dont les territoires se trouvent dans la zone d'extension de l' UHT.

Selon Sales (2000) le processus d'« invasion » de la TIARG est déflagré par le programme « Frente Pioneira»²⁹ (Front Pionnier) intensifié dans les années 1970 avec le projet « OPÉRATION AMAZONIE ». Ces projets ont généré un effet dévastateur sur les terres Tembé. Parce qu'à partir des années 60 on met en place la création des municipalités de Capitão Poço et Paragominas, tous frontaliers à la TIARG. Car ce projet a signifié la re-configuration de l'espace foncier.

Les années 1980 et 1990, selon Lira (2009), représentèrent le moment des plus grands changements dans le profil économique de l'État du Pará, par la consolidation de l'extraction minérale, mais aussi par des projets agro-industriels, d'élevage de bétail et des marchands de bois , en formant des pôles productifs de portée nationale et internationale. Pendant cette période on voit l'éclosion de conflits entre l'administration militaire et les fonctionnaires de la FUNAI, ce qui a provoqué la démission d'anthropologues et d'indigénistes. Selon Lima (2002), les indigénistes virés de la FUNAI ont fait une alliance avec l'Église Catholique en devenant, par la suite, l'une des principales forces de mobilisation sociale pour la défense des pauvres dans l'Amazonie.

Conformément à Viveiros de Castro (2006) l'indianité a un rapport avec le projet d'émancipation introduit durant la dictature militaire des années 1970 visant l'occupation de l'Amazonie. L'intention de ce projet était de discriminer qui « était indien » et qui « n'était pas indien », en supprimant la responsabilité de l'État par les « indiens » qui seraient devenus «non-indiens». Au but de réagir contre ce projet, Viveiros de Castro (2006p. 01) affirme qu'on a créé les Comissões Pró-Índio et l'Associação Nacional de Ação Indigenista - Anaís (Association Nationale d'Action Indigéniste) , le Centro de trabalho Indigenista -CTI (Centre de travaille Indigéniste) et Povos Indígenas no Brasil - PIB (Peuples Indigènes au Brésil) ,

²⁹ Dans l'oeuvre « Economia camponesa nas fronteiras do capitalismo », Costa (2012^a, p.213) affirme qu'existent deux hypothèses de configuration des relations marchandes entre des paysans et de la société. Il y a l'hypothèse défendue par Mr José de Sousa Martins, pour lequel telles relations présentent des différences essentielles dans des moments distincts de la frontière. Au front d'expansion les paysans sont de posseiros encouragés par les nécessités propres aux structures campagnardes. A la frente pioneira les relations de propriété formelle se sont établies et les campagnards sont dirigés par les intérêts du capital financier. Néanmoins pour les auteurs José Graziano Da Silva et Otávio Guilherme Velho cette distinction n'est pas pertinente, la deuxième hypothèse est la plus valable pour comprendre la frontière.

qui en suite, donne naissance à l'Instituto Sócio Ambiental (ISA). Ces commissions, soutenues par des Anthropologues ont rendu possible une réponse politique et théorique au sujet d'être indien, selon eux ce ne serait pas une « question de porter le cocar de peine, peindre le corps avec l'urucum, savoir se servir d'arc et de flèche », mais plutôt d'un « état d'esprit », « d'une manière d'être » et « de ne pas apparaître ». L'important était d'expliquer clairement, dit Viveiros de Castro, que cet état « d'être indien » ne signifiait pas un état transitoire, vécu comme une étape en ascension jusqu'à l'état de « blanc », « civilisé ».

L'objectif de la politique indigéniste d'État était de réduire au minimum le nombre d'indiens considérés « légitimes », de façon à rendre possible la politique d'acquisition de leurs terres. Néanmoins, Viveiros de Castro (2006) souligne que le résultat de cette politique indigéniste était contraire aux prévisions, car elle a réaffirmé chaque fois plus la nécessité de reconnaître l'« indianité », en rendant les indiens plus visibles, vu qu'ils étaient inexistantes en tant qu'acteurs politiques pendant les années 1960 et 1970. Désormais, les indiens revendiquent leurs droits et finissent par obtenir la reconnaissance constitutionnelle prévue dans la nouvelle législation de 1988 qui interrompt la procédure historique de « blanchiment de ces peuples ».

Par le biais de cette procédure, les Tembé du Guamá acquièrent un apprentissage politique, tant au sein de leur groupe (par la convivialité avec les « lideranças » les plus anciens), que par l'intervention du Conselho Indigenista Missionário - CIMI (Conseil Indigéniste Missionnaire) qui interfère positivement sur les Tembé concernant leur reconnaissance en tant qu' « indiens légitimes » et de leurs droits, non seulement à la terre, mais également à d'autres politiques publiques. La relation entre territoire et indianité - le fait d'« être » où « ne pas être indien » - devient suffisamment clair à ce moment là pour les principales « lideranças Tembé », qu'elles discutèrent des formes de la réglementation de l'indianité, soit par l'interdiction du mariage avec les non-indigènes, soit par la reprise de traces culturelles qui ne se trouvent plus présentes parmi eux, tels que la langue, les rituels, les chants, la danse, etc.

Concernant la TIARG on constate que les disputes entre les Tembé et les grands groupes oligarchiques de la région tournaient autour des différentes perspectives concernant la zone destinée aux indigènes et leurs ressources forestières : du côté des Tembé, reconnue comme une source de survie, au-delà d'avoir une relation mythologique et symbolique avec les ressources naturelles, tandis que les grands propriétaires fonciers la conçoit comme une source de richesse et que les ressources forestières sont un produit à être transformé en marchandise de consommation dans le marché local et mondial.

Trois cas sont emblématiques dans la question qui nous intéresse dans cette étude, le cas Mejer, la Gleba de la Companhia Agropecuária Industrial e Mineral do Estado do Pará (CIDAPAR) et la route connue comme « Estrada Marajoara et de Rosa Madereira ». Tous ces cas font référence aux grandes propriétés privées qui se sont installées sur la terre indigène Tembé. Ces événements ont entraîné des effets contraignants sur l'organisation politique et sociale des Tembé, tant du Guamá que du Gurupi, car désormais, des nouveaux éléments tels que la dynamisation de la culture et l'intégration entre les deux groupes de villages, du Guamá et du Gurupi, apporteront des nouveaux sens et des marques déterminantes sur la manière de vie des Tembé du Guamá et du Gurupi.

À travers les Glebas CIDAPAR s'est produit un processus frauduleux qui marque les négociations entre son propriétaire, l'État et la mairie de Vizeu. Parmi les négociations des terres, 279.955 ha ont été acquis irrégulièrement au profit de Mr Moacir Pinheiro Ferreira, propriétaire de CIDAPAR, société qu'il avait achetée récemment. Après sa faillite, la Banque DENASA distribue les quotas de la société, parmi l'ensemble de sociétés qui faisait partie du consortium CIDAPAR, trois se trouve dans la TIARG, parmi elles : Cidenorte, Sadeama et Monte Cristo.

Le cas appelé Mejer, fait référence à un conflit qui a duré jusqu'à nos jours avec Mr Mejer Kabacznik, propriétaire de la société Mejer Industrial Ltda. Ce monsieur ne s'est pas seulement approprié 11 ha de la Terre Tembé quand il s'est étendu, mais il a modifié sa démarcation en occupant un secteur aux proximités du Piriá. En outre, il a ordonné la construction d'une route qui parcourrait d'une extrémité à l'autre la terre indigène, avec une extension de 24 km à l'ouest du secteur, en liant sa propriété à Vila Pau de Remo. Lorsque les travaux démarrent, les Tembé font appel à la FUNAI pour empêcher la construction de la route, mais la Présidence de la FUNAI à Brasília, fait un accord avec l'agriculteur, en lui exigeant des améliorations dans les TIARG et de l'assistance technique agricole pour les Tembé. Au final, Mr Mejer décida de ne rien faire et la procédure d'« invasion » de la zone s'intensifia par la route. La plupart des « envahisseurs » étaient des *assentados* érigés par l'INCRA qui reconnaissaient que la zone entre le Piriá et le fleuve Coaracy était propice à la réforme agraire, conformément à l'arrêté ministériel N°. 137A, rédigé par le Ministre de la Réforme Agraire, Mr Jader Barbalho et par le Ministre de l'Intérieur Telom Pinon.

Les hommes politiques locaux profitait des « colons », pour faire valoir leur droits au détriment des droits des Tembé de rester dans la TIARG. Le lieu où se sont concentrés ces segments sociaux, entre Rio Guamá et Piriá, était assez curieux, car c'est dans ce secteur qui apparaîtra plus tard les municipalités Garrafão do Norte (1988) et Nova Esperançado Piriá

(1991), ensemble elles seront les plus grandes exploitants de bois de la région, en plus d'avoir une route d'accès direct à la ferme de propriété du Mr Mejer. La zone la plus protégée contre les menaces se trouvait dans le périmètre entre le fleuve Piriá et le Gurupi, par contre tout au long du fleuve Coaracy- Paraná on y trouvait déjà la culture de *cannabis sativa* plantée par des groupes dont les indigènes considéraient comme des « envahisseurs », c'est-à-dire que désormais les menaces comprennent toute la totalité du secteur (Sales, 2000, p.)

Le troisième cas se rapporte à la création des sociétés Marajoara et Rosa Madeireira par la Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Les sociétés Rose Madeireira et Marajoara, avec l'aide de la Mairie de Nova Esperança do Piriá, en 1992, démarrèrent la construction d'une route qui lierait l'État du Pará à l'État du Maranhão. La route commencerait à Nova Esperança do Piriá en passant par le Rio Gurupi, en traversant la terre indigène d'ouest à sud-est. À 08 km à l'intérieur de la TIARG, les travaux de la construction de la route ont été interrompu grâce à la mobilisation des indigènes soutenus par l'Assemblée Législative, qui à son tour initia une étude au moyen de la création de la Commission Spéciale d'Études sur les Indiens Tembé-Tenetechar de la Réserve Indigène Alto Rio Guamá, conduite par le Député de l'État à cette époque, Edmilson Rodrigues.

Ayant comme référence les trois cas cités ci-dessus, nous pouvons constater l'augmentation des conflits d'une part entre les Tembé et les « colons », et d'autre part, entre les Tembé et les hommes d'affaire. En revanche la défense des colons devient plus forte à l'aide du Syndicat Agricole soutenus pour quelques hommes politiques qui défendaient la Réforme Agraire. Parmi tous ces événements on a trouvé une opportunité de stimuler l'entrée de nouveaux colons dans le secteur indigène, en exerçant des grosses pressions sur les Tembé pour les expulser de leurs terres, l'argument était que les Tembé « n'étaient plus indiens ».

Les Tembé du Guamá citent deux occasions qui selon eux étaient des « événements symboliques », qui marquent à cette époque, une série de confrontations et de conflits entre les colons et les *fazendeiros*, l'« attaque au Tawari » et le « massacre la libération », indiqués sur la carte de la page 68 (Figure 3). « L'attaque au Tawari », rapporte la confrontation qui a eu lieu entre les Tembé du Guamá et les colons.

J'ai décidé de reconstituer les aspects historiques de la politique indigéniste et quelques études anthropologiques au but de mieux placer le lecteur dans la construction de l'organisation interne des Tembé au processus de ré-appropriation et défense de leur territoire. Comme nous verrons au chapitre VII, la gestion de tutelle et l'argument du mélange constitueront des marques auxquelles les Tembé iront se baser lors de l'organisation interne du groupe et de la rupture avec cet organisme de tutelle.

CHAPITRE VI : L'ORGANISATION ET LA REAPPROPRIATION DE LA TIARG

Dans ce chapitre on démontrera comment les Temb  ont réagi à l'occupation de la TIARG et créèrent leurs propres mécanismes de défense et d'affirmation de leurs droits. Le

lecteur pourra observer que la dynamique de ré-appropriation du territoire ou de territorialisation au moyen des « missions » et de l'organisation interne du groupe créera les conditions nécessaires à une nouvelle directive politique, ainsi que le renforcement de la culture et de la dynamique sociale des groupes, en instituant sur les groupes du Guamá et du Gurupi des nouvelles règles et des différentes façons de concevoir l'univers Tembé.

Néanmoins, pendant cette période, l'organisation des Tembé s'élargit, en construisant une dynamique riche et complexe de renforcement de la culture et de l'indianité Tembé. Dans cet effort, les Tembé du Gurupi jouent un rôle important pour les Tembé du Guamá, en contrepartie ces derniers renforcèrent le processus d'organisation politique qui influença à son tour les Tembé du Gurupi. Parmi les deux groupes l'indianité se fortifie et on élargit de plus en plus le réseau de relation et de partenariat entre ces deux groupes associés à la lutte pour la défense, pour l'homologation et la propriété de la TIARG.

En raison du délais très long de la FUNAI d'accomplir l'intervention et de comprendre que l'intégrité de la TIARG était en danger, les Tembé Guamá réalisent une « mission » envisageant d'expulser les « envahisseurs » du village, en brûlant leurs maisons et en menaçant les colons. Comme le dossier de démarcation demeura classé sans suite, les Tembé (du Guamá et du Gurupi) décidèrent conjointement avec les Timbira, et les ka'apor de l'Alto Turiaçu de former une commission pour aller à Brasília. Le dossier fut dès lors réouvert, ce qui permis à l'enquête agraire de redémarrer, mais face aux menace répétées des *posseiros* et des planteurs de marijuana, quelque temps après, il fut à nouveau interrompu.

La Commission de l'ALEPA composée par Edmilson Rodrigues (PT), Nonato Guimarães (PT) et Luiz Cunha (PDT), en comptant sur l'avis scientifique de l'Anthropologue Noêmia Sales au-delà des « lideranças indigènes », réalise l'étude de la zone en faisant parvenir une proposition de réintégration de propriété de la terre au profit des Tembé dans les secteurs occupés par les « envahisseurs, en créant un plan intégré en partenariat avec les institutions gouvernementales afin de garantir la légitimité des Tembé dans l'usage et l'appropriation du territoire ». En 1993, le président de la République homologue par le Décret de N°. n ° 011 de 04.10.1993 la TIARG considérée comme d'occupation des Tembé, des Timbira, des Urubu-Kaapor et des Guajajara, avec une surface de 279.897,70 ha et un périmètre de 366.292,90 m.

Le processus par lequel démarre l'expropriation des « envahisseurs » et la réoccupation de la TIARG par les Tembé a été divisée en 4 étapes et la TIARG fut divisée en 4 modules. Le module A comprend le secteur du Rio Guamá jusqu'à la ferme du propriétaire Mr Mejer. Le module B comprend le début de la ferme citée précédemment jusqu'à l'Igarapé

Santo António. Le module C s'étend de l'Igarapé Santo António jusqu'au Rio Piriá. Le module D commence au Rio Piriá jusqu'au Rio Gurupi. La désoccupation des « envahisseurs » débuta par le module A, avec le retrait des familles de Vila Bacaba, où aujourd'hui on trouve le village Pynawá. Cependant jusqu'à présent, ce processus demeure inachevé. Pendant les modules B et C les familles ont été enlevés partiellement, en revanche dans le module D un nombre considérable de familles restent sur place. La procédure d'évacuation de la zone où se trouve la ferme demeura en jugement de 1979 à 2013, avec la victoire des Tembé, mais jusqu'à présent « l'expulsion » n'a pas été mis en oeuvre.

6.1 Organisation Interne des Tembé du Guamá et du Gurupi

Malgré toutes les difficultés, les Tembé mettent en place un processus d'organisation interne qui à l'heure actuelle a toujours des effets sur le contrôle du territoire. Ce processus est mise en place lorsque l'agence indigéniste FUNAI présente sur les villages change de façon significative sa manière de conduire la politique. Les années 1990 sont marquées par des profonds changements dans le pays. Après la promulgation de la Constitution de 1988, les droits indigènes sont reconnus, soutenus par les instruments internationaux qui défendent la tolérance ethnique et le multiculturalisme.

Devant la menace de la perte du Territoire, les Tembé du Guamá mettent en place une nouvelle façon de conduire ³⁰ la dynamique sociale et politique du groupe. Basés sur les orientations du CIMI et également sur l'action du Mr Dílson Marinho (chef du poste de 1992 à 1994), les Tembé du Guamá structurent leur organisation interne et leur autonomie. Le processus d'organisation interne du groupe était nécessaire, en tenant compte de toute l'histoire du groupe face aux conflits. Ce mécanisme d'organisation interne des Tembé (tant du Guamá que du Gurupi) pour obtenir le titre de propriété du territoire devient plus effectif par le biais de mesures adoptées par Mr Dílson Marinho qui, par la suite encouragera le groupe dans leurs propres luttes. Les interventions sont les suivantes : regroupement des Tembé qui avaient migré vers les anciennes demeures, site auquel le groupe maintenait un fort attachement ; renommer les villages en langue Tupi ; institutionnalisation de « novas lideranças », suite à la création d'un « cacique général » et d'un « cacique local »; délogement des « envahisseurs » ; mettre en valeur les éléments culturels ; transformation des « guerriers » et surveillance des zones indigènes ; changement des pratiques économiques.

Dans le cas des Tembé du Gurupi l'action indigéniste n'a pas été similaire. La gestion de Chico Potyguara, chef du poste Canindé, n'a pas eu le même effet que la gestion de Dílson

³⁰ Pour plus d'information à ce sujet, veuillez consulter Sales (1994) et Alonso (1996).

Marinho sur les Tembé du Guamá, mais il a quand même collaboré dans la lutte des Tembé du Gurupi. L'organisation politique du groupe débuta à peu-près dans les années 1970, lorsque une partie des hommes sont convoqués à participer de la « frente de atração » des Indiens Parakanãn proche à Tucuruí. L'absence de la figure masculine imprima une direction différente du Guamá dans l'organisation sociale et politique du groupe. En outre, les alliances entre les Tembé, les Ka'apor et les Timbira, qui étaient aussi menacés dans la Terre Indigène Alto Turiaçu, amènent d'organisation du groupe à prendre une autre direction.

Au Guamá, on met en place une procédure graduelle de contrôle interne du groupe, y compris la formation de « novas lideranças » qui rendront possible la création de différentes règles et normes du groupe et des alliances externes. Du côté du Gurupi, la même procédure s'organise, sous d'autres conditions, bien que le groupe ait un contrôle interne important, en fortifiant aussi l'apparition de « novas lideranças », les alliances que le groupe établira au niveau interne créera un mécanisme d'intégration avec les actions de leur voisins Ka'apor, Timbira et Guajajara.

Toutefois, dans tous les groupes on constituera un processus de rupture avec la politique de l'agence indigéniste, et avec les anciennes pratiques stimulées par les agents de poste, en brisant le stéréotype d'« incapacité naturelle et d'aliénation indigène ».

Dans le cas du Guamá on met en place un processus important de renforcement de l'organisation interne du groupe. C'est aussi un moment de lutte pour la défense du territoire, avec l'intensification de « missions », de surveillance du secteur et de forte cohésion du groupe. Alors, par la suite, les Tembé du Guamá crée un mécanisme de règlement interne, ce qui devient un élément important pour affirmer l'indianité Tembé. La légalisation de la première association indigène du Guamá (AGITARGMA) est une des stratégies au moyen desquelles, les Tembé iront affirmer l'autonomie du groupe. À travers un règlement interne, les Tembé du Guamá déterminèrent selon la définition culturelle, qui a le droit sur le territoire, tout en créant un critère d'exclusion et d'inclusion pour définir un « indien » et un « non indien », un « ami » et un « ennemie du groupe » (ALONSO, 1996) en renforçant alors l'indianité Tembé. Mais tout ce processus se produit avec l'aide des Tembé du Gurupi, au moyen de Nelson Tembé qui passe 6 mois dans les villages du Guamá, en enseignant les cantiques, les danses, les jeux de flèche, la langue Tenetehar (ALONSO, 1996). Il est important de souligner que l'organisation des familles, et l'émergence des nouveaux villages, rendra possible un processus d'apprentissage qui sera utile dans la consolidation d'une stratégie efficace de contrôle de la zone. Nous ne pouvons pas oublier que l'organisation

sociale et politique des Temb  est culturellement structur e en ayant comme base la « familia extensa » (famille étendue).

Il est possible d'affirmer que les relations de pouvoir sont étroitement liées à la famille. Cela est perceptible dans la structure même des villages, lorsqu'ils s'agrandissent en tenant compte de l'organisation sociale et la dynamique culturelle du groupe. Par contre, suite à l'augmentation des conflits contre les « envahisseurs » et la menace de perte du territoire, les Temb  du Guam  et du Gurupi adoptent une stratégie de contrôle du territoire avec la création de nouveaux villages.

Dans le bloc de villages du Gurupi, néanmoins, les conditions ont été opposées à celles du groupe du Guam . Contrairement au Guam , on n'observe pas de façon si intense la dispute entre les noyaux de familles, ni une stratégie de contrôle du territoire avec l'expansion des « lideranças » et non plus à des disputes internes.

Les Temb  développaient une activité économique très forte dans les zones proches des fleuves. Ils avaient la prédilection pour la pêche et pour la plantation du manioc. Cette pratique permettait la dispersion du groupe, car la pratique traditionnelle de la plantation exigeait de cultiver la terre, la laisser en repos et chercher un nouveau secteur à explorer. Cette nécessité de survie ,créait les conditions nécessaire pour que le groupe développe des villages qui s'allongeaient tout au long du Gurupi. Bien que les Temb  ne s'installaient pas dans certains secteurs, la période de permanence n'était pas longue, car ils étaient obligés de se déplacer constamment dû aux fréquents conflits contre les Ka'apor.

Le conflit avec le Ka'apor est intense, mais petit à petit se refroidit. Car ils doivent faire face aux mêmes conflits d'« invasion » de leurs territoires, ce qui permettra un rapprochement et un partage des problèmes communs concernant la défense du territoire. Au final, le contact avec les Ka'apor, les Timbira et les Guajajara qui avaient été transférés à la Terre Indigène Alto Turiaçu, zone contigus à la TIARG, créera une marque ethnique déterminante entre les Temb  du Gurupi concernant la façon de conduire la défense du territoire.

L'organisation politique sous la logique de commande du « cacique » ou de la « capitoa »³¹ provoque une apparition tardive des « lideranças » si l'on compare avec les Temb  du Guam . Mme Véronica, est décédée en décembre 2013³², avait une large connaissance concernant l'univers cosmologique du groupe. Elle maitrisait les pratiques de santé traditionnelle et fut responsable de tous les accouchements des villages du Gurupi. Elle

³¹ N.T « Capitoa »: façon dont les Temb  se rapportent à une femme qui exerce la fonction de « cacique».

³² J'ai appris sa mort avec regret, surtout parce que je comprend la signification de cette perte pour le peuple et pour la culture Temb .

connaissait les processus de guérison et les pratiques thérapeutiques. Par conséquent, on l'appelait pour contrôler les maladies et les symptômes d'origine diverses que ça soit dû à l'action humaine ou à un phénomène surnaturel.

Depuis 1970 jusqu'au aujourd'hui, ce processus d' « invasions » s'accélère dans le secteur indigène, toute cette connaissance traditionnelle acquise par Mme Véronica devient davantage dynamisée et transmise au groupe. Les rituels, les danses, les cantiques s'intensifient, et on apporte au monde extérieur au village les pratiques et les « coutumes » Tembé. Dans les années ultérieures, les années 1980 et 1990, Mme Véronica alliées aux Ka'apor, aux Timbira et aux Guajajara créèrent des stratégies internes pour la surveillance du territoire, et en se servant parfois, de la force de leurs mains pour expulser les « envahisseurs » de la TIARG. En outre, ils établirent une forte alliance avec les Tembé du Guamá et au moment du rassemblement pour garantir l'homologation du secteur indigène on voit l'émergence de « novas lideranças » du Gurupi, Waldecy et Sérgio Muxi.

Selon les informations fournies par le Coordinateur Technique de la FUNAI Belém, les Tembé du Gurupi ont le contrôle d'un secteur supérieur à la zone qui se trouve sous le domaine des Tembé du Guamá, respectivement, de 60 mille ha, et de 10 mille ha. Cela peut être expliqué en partie par l'affirmation du Coordinateur, qui selon lui au Gurupi les invasions ont été toujours sporadiques, « on s'en appropriait et en suite on partait », c'est totalement différent de ce que s'est passé au Guamá où il y eut une occupation avec la formation de lotissements.

Ce qui mérite encore d'être analysé, ce sont les motivations ou bien les conditions qui ont favorisé ou au contraire n'ont pas permis que les Tembé du Guamá aient un plus grand contrôle sur le territoire, à la différence du groupe du Gurupi qui a réussi à obtenir un plus grand contrôle de la TIARG. Selon mon hypothèse, la réponse à cette question se trouve dans la conduite interne du groupe elle-même, qui a créé les mécanismes culturels et une organisation interne propre, ce qui d'une certaine façon a bloqué l'entrée et l'installation croissantes de personnes sur leur territoire.

CHAPITRE VII - TERRITOIRE (HYBRIDE) ET LA TERRITORIALITÉ

Les effets des conflits qu'ils ont entrepris avec les marchands de bois, colons, agriculteurs sont visibles sur la trajectoire des « antigas lideranças » (anciens leaders) ainsi que sur l'apparition de « novas lideranças » (nouveaux leaders), marquant les différentes appropriations de l'espace et les différentes représentations qui entraîneront des nouveaux

flux, nouvelles frontières et des nouveaux espaces d'intersection, c'est-à-dire, on peut distinguer clairement ce qui est caractéristique du mode de vie Tembé par rapport aux expériences acquises à travers le contact des cultures externes au monde du village.

Ainsi, après avoir mentionner les conflits fonciers, je veux faire ressortir les marques symboliques exprimées sur la manière dont ils conduisent la vie politique du groupe, ainsi que les nouvelles conduites des groupes du Guamá et du Gurupi ont été importantes pour mener de façon très particulière la défense du territoire. La territorialité qu'ils produisent c'est le concept qui au mieux traduit les liens entre les groupes et le territoire, parce que c'est de cette façon que les expériences vécues, les marques de l'histoire Tembé sont mises en interaction avec les événements externes, qui ont entraîné d'avantage des impacts divers sur le quotidien des groupes. Cela est exprimé par l'incorporation, par la perception de nouveaux défis, principalement, dû au processus d'écologisation, de municipalisation et décentralisation des services publics.

Au Guamá ces conditions s'orientent vers le renforcement de la culture et la nécessité d'intégrer d'autres éléments externes à la vie du village, conséquence provoquée par le manque de ressources naturelles dans cette partie de la réserve qui était très déboisée comme nous l'avons vu précédemment. Dans le cas du Gurupi les alliances, la nécessité d'établir de nouveaux accords et des « partenariats » y compris avec les gens qui utilisent illégalement les ressources forestières de la TIARG, en leur montrant l'importance de « préserver » la forêt debout. Car on y trouve toute la « matière-première » que ça soit pour les médicaments, que pour les aliments nécessaires à la reproduction du groupe. Dans les deux discours, on exprime la nécessité de constituer un territoire hybride, marqué par l'incorporation d'éléments du monde externe et par la culture Tembé. Teisserenc (2010) comprend le territoire actuel, ou émergent, comme il l'appelle, le résultat des actions des acteurs, des accords qu'ils sont capables d'établir au but de résoudre les problèmes et d'apaiser les conflits. Le territoire est l'expression de la vie quotidienne, ainsi que des exigences d'actions publiques, qui se présentent de forme fragmentée, de même que les services publics et d'autosuffisance offerts aux Tembé.

Ces défis motivent les Tembé à construire un large réseau de partenariat et les projettent dans divers espaces de débats ce qui a contribué à l'élaboration de nouveaux arguments, principalement ceux liés à l'écologisation et à la lutte pour des droits spécifiques et « différenciés ». Ce qui a constitué un important apprentissage pour faire face aux questions du pouvoir local, reconfiguré par d'autres acteurs, tels que les maires, les secrétaires de la santé et de l'éducation, spécialistes des divers secteurs, organisations non gouvernementales,

en déterminant comme affirme Teisserenc³³ par la force de l'argument au moyen duquel les Tembé ont pu avoir accès à des nouvelles ressources, surtout, concernant à la question environnementale.

Le résultat de ce travail a rendu possible une cartographie qui comprend les diverses dynamiques, ainsi que son secteur respectif, et également l'identification des événements marquants que j'essaierai de traduire dans les classements suivants : Territoires symboliques ; zone sacrée ; zones de conflit et les pratiques traditionnelles. Les territoires symboliques se rapportent, comme déjà mentionné au chapitre précédent aux « anciens villages » tant du Guamá que du Gurupi et aux « nouveaux villages » des deux groupes. Le « massacre do livramento » (massacre de la libération) et Comme mentionné au chapitre précédent, l'« attaque do Tawari » (attaque du Tawari) marque les moments de forte représentation du dynamisme du groupe, où ils ont accompli eux-mêmes les « missions » et les affrontements avec les « envahisseurs ». Le secteur sacré, représente les secteurs de valeur affective et symbolique pour le groupe, parce qu'on y trouve les contenus de leur histoire et de leurs mythes. Ce sont des secteurs interdits et d'un accès limité, qui sont chargés de sens et de prescriptions, où on ne peut pas y accéder sans tenir compte de certaines exigences, tel que : horaires d'utilisation, condition de santé, état de liminarité et principalement l'observation de règles et les préceptes moraux. On y trouve les ressources au moyen desquelles les Tembé du Guamá et du Gurupi mettent à jour leur pratiques culturelles, mais aussi acquièrent les sources de protéine pour la survie du groupe.

Les zones de conflit se rapportent aux événements marquants, et aux disputes qu'ils ont eu ou bien qu'ils doivent toujours affronter quotidiennement pour maintenir le contrôle du territoire. Ce sont les secteurs les plus menacés et des plus grande complexité pour le groupe, parce qu'ils évoquent les pressions externes et la façon dont le territoire se révèle au monde actuel. Dans ces zones où on exerce les pratiques traditionnelles, les relations des Tembé avec la nature et avec leurs ressources sont implicites. Ce sont des appropriations qui révèlent toute la cosmologie du groupe, parce qu'on y préserve les alliances et les croyances aux êtres surnaturels et aux pouvoirs que ceux-ci exercent sur la vie du groupe. Ce sont des relations de caractère mythologique, imprégnées de symbolisme et de valeur intrinsèque, source de sagesse et de richesse culturelle du groupe.

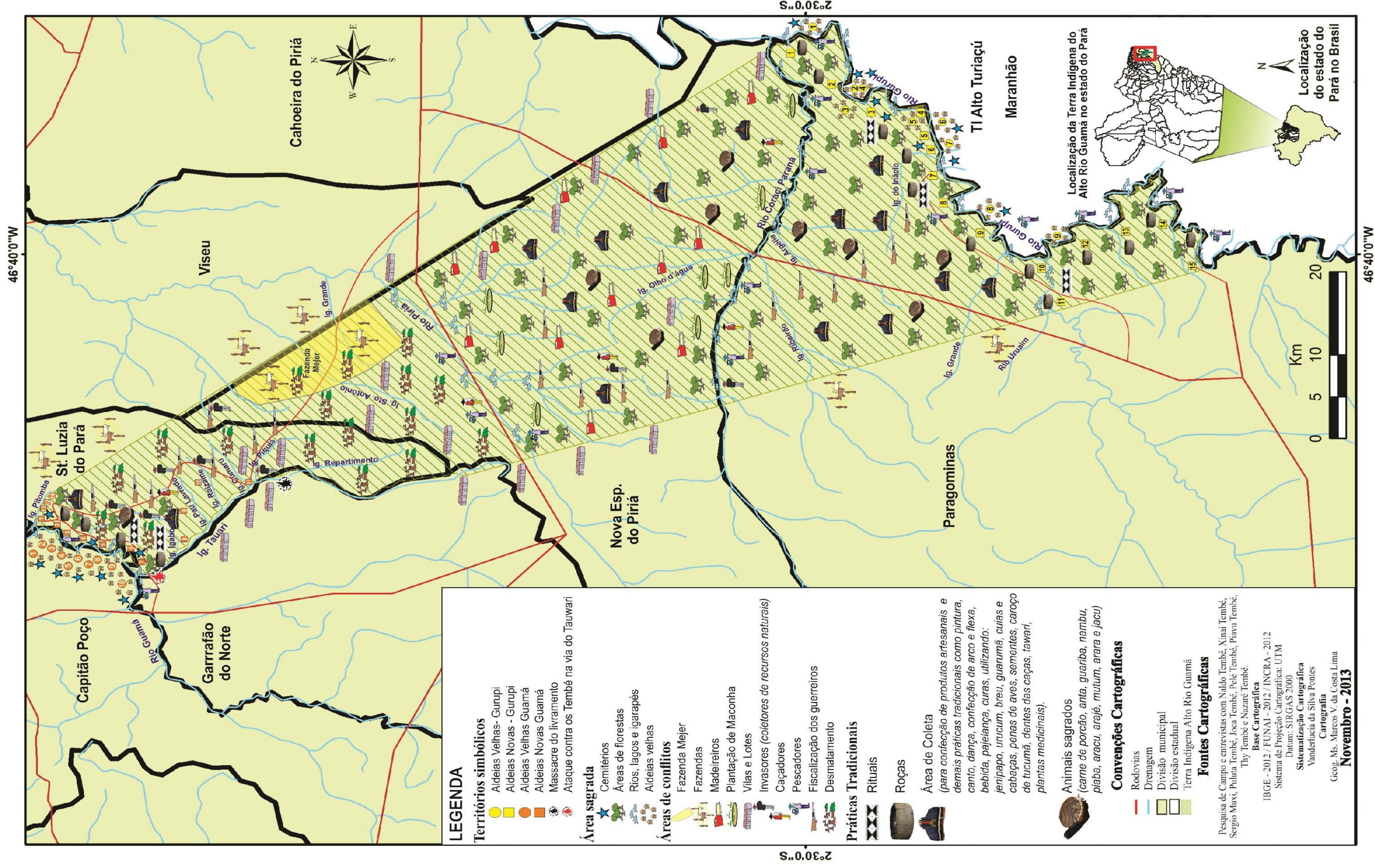
³³ Ces affirmations ont été consolidées sur les bases des discussions tenues en classe, lors du cours : TTCH AÇÃO local e Desenvolvimento sustentável do território (Action locale et Développement durable du territoire), dirigé par le Professeur Pierre Teisserenc.

Tableau 1 - La légende des «nouveaux villages» et «vieilles villages» énumérés dans la carte ethnographique

| « ALDEIAS VELHAS » GURUPI | « ALDEIAS NOVAS »– GURUPI | « ALDEIAS VELHAS » GUAMÁ | « ALDEIAS NOVAS »GUAMÁ |
|------------------------------------------------|------------------------------|--------------------------------------------------------|------------------------------|
| 1 .Kokal (Gurupi -Maranhão) | 1. Kokal (gurupi –Pa) | 1.Jeritequara (Guamá-lado oposto do rio) | 1. Ytwuaçú (Guamá) |
| 2 . Tekohaw Ywytu(Bate Vento)- (Gurupi-Ma) | 2. Bate Vento (Gurupi –pa) | 2.Igarapé Vermelho (lado oposto do rio) | 2. Sede (Guamá) |
| | | | 3. Pirá (Guamá) |
| 3. Jararaca (Gurupi-Pará) | 3. Canindé (Gurupi-Pa) | 3.Igarapé Panelão (Guamá- lado oposto do rio) | 4. Jacaré (Guamá) |
| 4. Rabo de Mucura (Gurupi- Ma) | 4.Ikatú (Gurupi-Pa) | 4.Rdo. Carneiro- tapera (Guamá-lado oposto do rio) | 5. São Pedro (Guamá) |
| 5.Banha (Gurupi-Pará) | | 5.João Antônio (Guamá-lado oposto do rio) | 6. Fraqueira (Guamá) |
| | | | 7.Ita Putyr (Guamá) |
| 6. Pedra de Anoirá (Amolar)Gurupi – Ma) | 5..Faveira (Gurupi- Pa) | | 8. Tawari (Guamá) |
| 7. Rio das Pedras (Gurupi- Ma) | 6.Tekohal (Gurupi-Pa) | 6.Igarapé Ipiranga (Guamá- lado oposto do rio) | 9. Zawaruhu /Onça (Guamá) |
| 8. uru' ai (Gurupi – Pa) | 7..Soldado (Gurupi- PA) | 7.Pedro Soares (Guamá-lado oposto do rio) | 10. Santana (Guamá) |
| 9. Ywatyw (Gurupi- Ma) | 9..Araruna (Gurupi-pa) | 8.Curupiraquara (Guamá-lado oposto do rio) | 11. Ytahú (Guamá) |
| | 10. Sussuarana (uruaim-Pa). | 9. Ig. Miri (Guamá-lado oposto do rio) | 12. Ypyd'hô (Guamá) |
| | 11. Cajueiro (Uruaim-Pa) | | 13. Yrapé (Guamá) |
| | 12 Boa Vista (Gurupi-pa).. | | 14. Pinawá (Guamá) |
| | 13. Três Furos (Gurupi-Pa) | | |
| | 14. Mangueira (Gurupi-Pa) | | |
| | 15. Piahu (Gurupi-Pa) | | |

Source d'information: Vanderlúcia Ponte, 2013.

Figure 3 - Carte ethnographique du territoire Tembê



7.1 Les ressources des Temb  du Guam  et du Gurupi face à l'action publique locale

Il est possible de percevoir que les politiques publiques mise en pratiques dans les villages n'ont pas entraînés une rupture avec les références traditionnels, mais davantage elles rendent possible aux Temb  de développer des stratégies d'articulations entre l'univers du « monde moderne » et l'« univers du village ». Cette intégration est bien acceptée auprès du groupe du Guam , par contre on constate un grande résistance chez le groupe du Gurupi.

Impossible d'exiger que les Temb  développent leurs actions sans qu'ils ne prennent pas en compte que tous les éléments de la vie sont liés entre eux. Toutefois, cette relation intégrative n'est pas perçue de la même façon parmi les deux groupes, dans la mesure qu'ils l'expriment par le biais du discours et par les différentes manières d'exécuter le savoir-faire quotidien.

Du point de vue du discours, chez les Temb  du Gurupi, le monde du village se maintient intégré dans l'univers surnaturel, naturel et culturel. C'est par l'action des ( tres) surnaturels que les individus agissent, car ceux-ci maintiennent le contrôle de leurs actions et, dans ce sens, déterminent la manière dont les ressources forestières peuvent être utilisées.

Du point de vue du discours élaboré par les Temb  du Guam , l'intégration avec le monde naturel et surnaturel n'est pas si évident, mais de toute façon, elle est implicite dans leurs rhétoriques sur l'intégration entre tous les éléments de la vie du village et la question de la terre. Pour eux, la terre a un caractère sacré, puisqu'elle permet leur introduction dans le monde, tout en marquant leurs références culturelles et identitaires. On ne peut pas imaginer l'existence des Temb  du Guam  sans la forêt.

Du point de vue de l'action, on perçoit une lutte incessante des Temb  du Guam  pour faire valoir ce qu'ils disent du point de vue du discours, puisque leurs actions sont entièrement contradictoires et la plupart du temps sont ambiguës. Il y a constamment une lutte pour faire revivre le passé, faire émerger les connaissances des ancêtres. Ils envisagent de réapprendre leurs pratiques culturelles, même si les ressources disponibles dans la TIARG soient limitées, que le secteur où ils exercent un fort contrôle soit déjà très dévasté, et ce malgré qu'ils aient un contact proche avec le mode de vie du monde « moderne ».

Concernant les services de santé nous pouvons observer que c'est parmi ces deux logiques distinctes qu'ils ont établi des accords et des tensions entre les univers opposés. D'un côté, nous avons les actions de la Politique de Santé Indigène mise en place au Brésil en prenant compte que les services de santé doivent répondre aux principes de l'équité, en reconnaissant la culture des peuples indigènes comme étant distinctement différente de celle

de la population brésilienne, toutefois cette culture nationale s'impose sur les indigènes comme si leurs univers cosmologiques étaient égaux. En outre, la logique soutenue par politique est principalement basée sur le modèle de la biomédecine qui ne crée aucune possibilité d'intersection avec l'univers et les pratiques indigènes.

Dans le cas des Tembés du Gurupi, on y observe un mouvement d'intégration des services de santé dans les villages, par contre en ce qui concernant le contrôle du territoire, on souhaite articuler les services de santé avec les connaissances traditionnelles de la culture Tenetehar au but de la maintenir vivante de nos jours, caractérisant un approche différent de celui adopté par les Tembés du Guamá. Ainsi, au but de perpétuer et de dynamiser la croyance au surnaturel et aux pouvoirs magique, ils réalisent le rituel « menina moça », réapprennent la langue, la danse, les cantiques et l'artisanat. Cette croyance est l'élément principal qui relie tout le groupe et les aide à maintenir leur culture dynamisée.

Au Brésil la question du territoire indigène est associée au sujet environnemental, parce qu'il représente le renforcement des populations traditionnelles lié à l'idée de développement durable. Ce principe se développa principalement après l'Eco - 92 à Rio de Janeiro. Il est en quelque sorte intégré dans les discours des mouvements indigènes et des « lideranças ».

Dans le cas du Guamá, il est possible d'observer l'existence de deux perspectives au sujet de la soutenabilité. Le discours des Tembés du Guamá, traduit une relation d'harmonie avec la forêt et leurs ressources, un sentiment d'intégration entre l'homme et la nature, mais aussi il révèle l'appropriation du concept de développement durable, tout en lui rendant un caractère de conservation inter-générationnelle. Par contre, parmi les Tembés du Gurupi ce même discours est imprégné d'une connaissance mystique et surnaturelle.

Les Tembés du Guamá et du Gurupi utilisent une série de ressources pour agir dans la défense du territoire. Concernant la ressource politique, ils établissent plusieurs alliances, qu'elles soient internes ou externes. Dans les deux groupes Guamá on élabore des stratégies de Gurupi de renforcement de la « liderança ».

Il y a également la ressource familiale. C'est le réseau de familles qui permet d'avoir un plus grand capital social pour les « lideranças ». Ce réseau se constitue au moyen d'un héritage social, transmise par la branche paternelle dans le cas des « lideranças » du Guamá, et maternelle dans le cas des « lideranças » du Gurupi.

Quatrièmement, ils utilisent la ressource symbolique et mythologique. C'est la mémoire et la valeur affective envers la terre qui permet d'actionner le sentiment d'appartenance à la terre. Il s'agit d'une mémoire vivante, d'un collectif qui s'exprime au

moyen des mythes, de la danse, des cantiques, de l'artisanat, des rituels, et principalement par la mémoire affective des expériences vécues au moyen des ancêtres.

En cinquième place, la ressource du discours. La mise en évidence des questions suivantes « développement durable », « socio-diversité » et « tradition » permet aux « lideranças indigènes » de s'insérer dans un réseau d'acteurs chaque fois plus large. Grâce à cette ressource ils peuvent faire des alliances entre le pouvoir public et les organisations non gouvernementales. Certaines de ces alliances se caractérisent par la relation personnelle avec des personnes connues du grand public. C'est le cas, par exemple, du Procureur de la République Felício Ponte, du député Edmilson Rodrigues, du sociologue Claudemir Couto Monteiro du CIMI, d'Eneida de Assis, enseignante et chercheuse de l'Université Fédérale du Pará, et de forme plus sporadique, Claudionor Dias et Thomas Mitschein, du Programa Pobreza e Meio Ambiente da Amazônia - POEMA (Programme Pauvreté et Environnement de l'Amazonie), considérés leur alliés.

La ressource de la santé et de l'éducation ce sont de moyens intermédiaires d'appropriation du territoire. Ce sont eux qui permettent l'accès à certains mécanismes, à certains espaces, afin de rendre plus efficace l'action des Tembés sur la défense de leurs droits à la terre. Cette ressource est viable suite à un processus d'apprentissage et de développement de certaines compétences, surtout, bureaucratiques, administratives et politiques, qui vont améliorer la façon d'agir des Tembés du Guamá et du Gurupi.

CHAPITRE VIII : RÉINVENTER LA CULTURE DANS LA POLITIQUE

Dans cette partie de l'étude je souligne les aspects rapportés à la culture traditionnelle Tenetehar et je montre comment à partir des conflits avec des marchands de bois, les *fazendeiros* et les colons, les Tembé du Guamá et du Gurupi développèrent une procédure de dynamisation de leur culture. L'acte de dynamiser ou de réinventer la culture a un caractère absolument politique pour les Tembé, parce qu'il marque primordialement la défense du territoire et de l'indianité Tenetehar Tembé.

Relancer ces éléments est une forme de maintenir et d'assurer la légitimité du territoire. Alors, savoir mettre en oeuvre la «*festa da moça*», parler l'idiome natif, danser, chanter, chasser, etc., ce sont des preuves visibles et réelles de cette légitimité. Wagley et Galvão se rapportent aux indiens Tenetehar comme une tribu qui vivaient un processus de grande assimilation et ils représentaient l'un de rares descendants du peuple tupi-guarani³⁴, qui s'est éparpillé sur les terres brésiliennes et qui a eu une grande influence dans notre culture. Conformément à Silva Sampaio (1997), Wagley et Galvão avaient déjà prévu la transformation des Tenetehar en *caboclos*³⁵, en se basant sur des histoires que les voyageurs leurs racontaient, mais aussi sur le processus historique de contact avec la société non indigène, liée aux pressions du développement et du progrès. Telle thèse a été réfutée par Mércio Gomes dans les années 1970 et par Diniz, quand ils ont étudié les Tenetehar dans les années 1977 et 1979, et par Galvão lui-même, car dix après il a pu reconnaître qu'en fait il s'agissait plus d'un phénomène d'assimilation que d'acculturation³⁶.

Conformément à Carneiro da Cunha (2009, p.236) le concept d'acculturation est attaché à l'idée de constituer une nationalité. Comme en Afrique par le passé, pendant les luttes d'indépendance post-colonial, où l'appartenance ethnique était vue comme un obstacle à la constitution de la nation moderne.

Basé sur ce concept d'acculturation et en comprenant que le Tenetehar tendaient à disparaître en tant que groupe tribal, Wagley et Galvão entreprennent leurs études. Convaincus de ce concept, les auteurs ont décrit les « traces culturelles » identifiées entre les Tenetehar. Wagley et Galvão ont constaté que les relations de parenté entre les Tenetehar

³⁴ Le mot tupi-guarani qui, parmi nous, désigne la *xamã* c'est *paé*, écrit en brésilien *pajé*. Cf. (Nebraska Press, 2005)

³⁵ N.T Caboclo: Habitants de la várzea et de la terre ferme, population de petits paysans issue du métissage entre colons et indigènes.

³⁶ Silva Sampaio (1997), se rapporte à l'acculturation comme un processus socio-culturel dans lequel s'enregistrent les changements ou les transformations dans les sociétés et cultures, qui se retrouvent et coexistent ensemble, en incorporant ou en rejetant des traces culturelles, en entraînant des modifications significatives fréquentes sur la culture résultante. Dans ce processus, l'assimilation est le dernier moment d'acculturation, c'est-à-dire, le moment où règne l'abandon ou l'oubli de la culture native et où on accomplit l'insertion dans une autre culture.

étaient matrilocales, de prédominance monogamique et de co-résidence. Les liens d'affinité étaient plus importants que les consanguins, l'unité était plus importante que la structure familiale et que la famille étendue. La base de l'économie de ce peuple était la plantation, ils renversaient et brûlaient une partie de la forêt vierge pour en suite la cultiver. Chaque secteur renversé était utilisé pour seulement deux ou trois ans, et ensuite était abandonné. Parmi les pratiques agricoles et d'alimentation, la consommation de la farine de manioc prenait la place la plus importante dans le régime alimentaire et dans la vie économique des Tenetehar, dû à la légende du héros culturel, le Maíra.

Selon des informations obtenues par des chercheurs, la légende du manioc se rapporte à la croyance que c'était Maíra (le héros culturel de ce peuple) qui l'a apporté à l'humanité. Le manioc naissait spontanément, se reproduisait en abondance et il avait besoin que d'une journée pour être mûre. *Maíra* épousa une femme, une jeune qui se refuse à croire que le manioc pouvait se proliférer dans si peu de temps. Contrarié, Maíra ordonna que désormais les Tenetehar devraient attendre tout l'hiver pour que le manioc finisse de se développer, en revanche les Tenetehar devraient travailler durement pour sa récolte. À partir de la légende du manioc, on perçoit que pour les Tenetehar le lien nature et culture comprend des correspondances et des oppositions entre le monde naturel et surnaturel.

Wagley et Galvão (ibid.) mentionnent que les Tenetehar croyaient que à la majorité des animaux possédaient un esprit (piwara), quelques-uns parmi eux exerçaient un pouvoir maléfique sur l'homme qui enfreindrait certaines règles, pendant les occasions considérées spéciales, par exemple, lorsque la femme du chasseur tombe enceinte ou lorsque il devient père d'un enfant nouveau-né. Conformément aux Tenetehar, Wagley et Galvão affirment, au cas où le chasseur n'accomplissait pas une règles parmi d'autres, celle par exemple, de ne pas chasser en excès un animal déterminé, cela entraînerait pour lui une punition, puisqu'il avait commis une infraction contre les êtres surnaturels, considérés comme les gardiens de la forêt.

Pour maintenir vivante cette culture dans les nouvelles générations, les Tenetehar faisaient, (et ils le font toujours) une procédure de socialisation des enfants, mais aussi des jeunes hommes et des jeunes filles, au but de former l'individu Tenetehar, de l'imprégnée des croyances et prescriptions, et ainsi rendre possible à l'homme et à la femme adultes de reproduire la culture et de maintenir la relation d'équilibre avec la nature. Conformément à Wagley et Galvão (ibid., 71), il y avait une série de restrictions, pendant les premières années de vie du bébé pour les parents, ainsi que pendant la grossesse de la femme, qui était délimité par un système de classement complexe et de règles de comportement que ceux-ci devraient suivre.

8.1 Système cosmologique et production de connaissance entre les Tenetehar

On croit que la production de la connaissance entre les Tenetehar peut être plus clairement observée si l'on comprend leur système cosmologique et leur efficacité symbolique, car selon Wagley et Galvão (1961), ce système est imprégné de croyances aux actions des héros culturels, dotés de pouvoir surnaturels. Cela est plus évident si l'on observe les rituels, comme celui de la puberté.

Pendant le processus de puberté, selon Wagley et Galvão (ibid. : 88, 89, 91), les Tenetehar accomplissent la cérémonie du *moqueado*. Ce rituel - le rite passage appelé Wiraohawo délimite la transition entre la puberté (des jeunes des deux sexes) au moyen d'une seule cérémonie. Le rite consiste dans la construction d'une petite *toca*³⁷ individuelle faite avec des feuilles de palmiers qui servira d'abri aux jeunes en isolement. Les adolescents restent dans les *tocas* pendant environ dix jours. Il ne peuvent pas quitter ce site et leur mère leurs prépare à manger sur place. Durant toute cette période, ils sont soumis à des restrictions alimentaires.

Au dernier jour de réclusion, les tripes de *cotia* sont allongées face à la porte de la *tocaia* sous la forme de « X », le lendemain les parents doivent les rompre, récupérer leurs enfants et les amener au village. Dans le cas d'une jeune fille, l'un des hommes du village doit faire ce rituel. Suite à la rupture des tripes, les jeunes filles doivent courir vers la direction de *Igarapé* le plus proche, et s'enfuir de la persécution des jeunes, par la suite elles doivent s'y baigner. La cérémonie de la puberté précédait la fête du maïs, ayant lieu pendant la saison de pluie. Elle est réalisée au moyen de danses, de chansons et d'activités de chamanisme. Ce rite se déroule de la même façon que la fête du maïs³⁸. Pendant la cérémonie, les *Xamãs* (Chamans), possédés par d'esprits surnaturels, dansaient, chantaient, tandis que le groupe de jeunes (filles et garçons) accompagnaient les autres participants de la cérémonie en tapant les pieds par terre. À la fin de l'après-midi, les *pajés* évoquent les êtres surnaturels à travers des nuages de fumée. Au couché du soleil on cesse les danses, le chant et les activités du *pajé*, et le chef tire deux fois dans les air, pour indiquer que son fils est devenu homme. Les jeunes hommes et les jeunes filles chantent durant toute la nuit suivit par les autres participants. Le lendemain, on sert le *moqueado* (chasse cuite, capturée par les hommes du village à l'aide des jeunes hommes), qui était servi dans un banquet, moment auquel les jeunes hommes et les jeunes femmes pouvaient le manger. Après le repas, les filles sont décorées.

³⁷ Selon Galvão et Walter (ibid.). « *tocaia* » est un petit abri, appelé de cette façon au niveau régional pour désigner les cachettes provisoires durant la chasse.

³⁸ La fête du maïs est un rituel qui a comme intention de garantir une bonne récolte et de protéger le maïs de l'action du *azang* (les propriétaires du maïs). Cf. Wagley et Galvão (ibid.)

Les Tenetehar se rapportent aux surnaturels par la désignation *Karowara*, en les distinguant au moyen d'à peu-près quatre catégories : les créateurs ou les héros culturels, parmi eux se détachant les jumeaux (*Maira-ya et Mukuwra-ya*)³⁹ responsables pour la création et la transformation du monde ; les propriétaires des forêts (*Marana ywa* ou aussi *caipora*) qui punissent l'utilisation inappropriée des ressources de la forêt, des eaux ou des fleuves (*Ywan*), auxquels ils attribuent la cause d'une partie de maladies et de malheurs, ceux-ci sont les plus dangereux parmi les êtres surnaturels; les *azang* sont les esprits errants des défunts, retrouvés fréquemment proche des cimetières, ces esprits sont craints par les Tenetehar, principalement pendant la nuit; il y aussi les esprits des animaux (*Piwara*), ils sont maléfiques et agissent comme des protecteurs de l'espèce contre l'abus des chasseurs, c'est la raison pour laquelle les personnes en état de liminarité (entre la phase d'adolescence et adulte) doivent suivre les prescriptions alimentaires.

Maira est le plus important des héros culturels, (créateur de l'homme et de la femme). Il a enseigné à l'homme la culture du manioc et à faire de la farine. Il a apporté le coton et leur a appris à faire des hamacs. Il a aussi apporté le feu et leur à montrer comment cuire la viande d'urubus. Encore aujourd'hui il vit parmi les *Karowara* en grande abondance. Les Tenetehar, conformément à Wagley et à Galvão (ibid.) croyaient à *Tupã*, le désignant comme analogue au Dieu chrétien. Zannoni (1999) en contredisant Wagley et Galvão dit que les récits des Tenetehar à propos de l'origine du monde est chargé d'éléments chrétiens, comme le paradis, la désobéissance et la punition, et que ces éléments ont été incorporés probablement par la catéchèse des jésuites pendant la période coloniale.

Durant le rituel de la « *menina-moça* » on peut voir comment les êtres surnaturels et les enchantés sont repris par les Tembé du Guamá et du Gurupi. Grâce aux êtres surnaturels et les enchantés on verra la culture Tenetehar être reprise, réinventée et dynamisée par les deux groupes. Ils activent d'autres marques ou d'autres éléments culturels.

Cette production culturelle, investie de nouvelles significations comme nous le verrons ensuite, sera dynamisée de manière très créative par les Tembé. Au moyen de la « *festa da moça* », et de sa réinvention, je montrerai comment les Tembé du Gurupi reprennent les éléments de la « tradition » et renforcent les coutumes Tenetehar, différemment du Tembé du Guamá qui les flexibilisent en construisant de nouvelles significations en lui donnant d'autres sens.

8.2 Rituel, indianité et stratégies dans les actions publiques locales

³⁹ Zannoni (1999) rapporte à cette désignation des héros culturels.

Ponte et Aquino (2013) affirment que malgré les contacts favorisés par le Service de Protection Indigène (SPI) et la participation des hommes Tembé dans les « frentes de atrações », les Tembé du Gurupi continuèrent à vivre de la même façon, dont ils ont été rapportés sur les études menés par Wagley et Galvão dans les années 1940. Pour autant, ils se sont basé sur des études postérieures à celle de Wagley et Galvão, tel que le rapport du CEDI (1985) et les recherches qu'ils ont fait sur le terrain.

Par contre, on ne constate pas la même chose chez les Tembé Guamá, dû au contact avec les villes qui se sont développées, ils ont établi des mariages inter-ethniques, et adoptèrent les coutumes d'autres cultures, en perdant des éléments culturels, toutefois, ils croient toujours aux êtres surnaturels et à leurs actions sur les maladies.

Comme rapportée par Ponte et Aquino, (2013) la « festa da moça » est toujours réalisée par les Tembé malgré une chasse moins abondante et les changements provoqués par les autres références culturelles. Il s'agit d'un cérémonial perçu comme favorable au développement écologique durable et à la conservation de la biodiversité correspondant à l'*écologisation*. Parler de la « festa da moça » exige de placer la procédure d'apprentissage de la culture, dans le jeu des acteurs au but de réaffirmer l'indianité et l'accès aux droits. J'analyse la « festa da moça », en montrant les distinctions entre les Tembé du Gurupi et du Guamá, lorsque j'aborde les questions pertinentes à la cérémonie et aux nouveaux éléments qui intègrent maintenant ce rituel dans les deux villages. On mettra l'accent sur le rituel en tant qu'action politique d'affirmation de la culture et de l'identité Tembé.

8.3 Le rituel : préliminaires, célébration, passage

Le rituel qui marque la préparation des femmes pour la vie adulte est appelé pour les Tenetehar-Tembé de « festa da moça ». Dans les années 1940, ce rituel était appelé *wiraohawo*, dont la signification peut être traduite, selon Wagley et Galvão (1961), par « pequena festa do moqueado » (Ponte et Aquino, 2013). Lors des études menées sur les Tenetehar- Guajajara dans les années 1990, Zannoni (1999) a perçu que la « festa da moça » possédait une importance substantielle pour l'organisation sociale, économique et politique de ce groupe, une fois qu'il était possible pour les chefs d'établir des contacts avec d'autres familles, en augmentant leur prestige au moyen du mariage. L'auteur décrit le rituel comme un moment de présentation des jeunes femmes à de possibles mari, rendant possible aux chefs de famille d'élargir leurs liens de parenté et par conséquent leur pouvoir.

Tant aux villages du Guamá que du Gurupi, il a trois moments importants du rituel : peinture corporelle suivi par l'isolement dans la « tocaia »⁴⁰, la préparation du *mingau* et la cérémonie de la fête. Selon Zannoni (1999), chaque période correspondait dans le passé à une cérémonie séparée, avec des dates correspondants aux différentes saisons de l'année. Par contre avec une chasse moins abondante et des ressources limitées, il a été réduit et maintenant il est réalisé, comme c'est le cas des Tembé du Guamá et du Gurupi, durant deux cérémonies la « festa do mingau » et la « festa da moça » (fête de la jeune fille). Néanmoins, cette étude mettra l'accent sur la « festa da moça ». Cette fête a lieu dans le village de Tekohaw au Gurupi et Yta Putyr au Guamá.

Les préparatifs pour la « festa da moça » débutent avec l'établissement de partenariats par les « lideranças » au but d'assurer les aliments pour le début de la « fête ». Dans le cas du Guamá, on investit plus à la recherche d'aliments industrialisés, bien qu'on pratique aussi la chasse. Pendant cette cérémonie les partenariats entre les Tembé du Guamá s'élargissent, de façon qu'ils peuvent compter avec l'aide des maires, *fazendeiros* et de quelques hommes politiques locaux, alors que dans d'autres situations, comme pendant les conflits agraires ils sont vus comme d'ennemis.

Au Gurupi, on investit énormément dans la chasse des animaux de plume coloré qui se digère bien, dans la collecte de semences et du *jenipapo*, et dans la confection d'ornements et d'instruments musicaux. Par contre au Guamá cette tâche devient plus difficile, compte tenu du déboisement et de la pénurie des ressources naturelles, dans ces cas là, ils font appel aux « parentes » (membres de la famille) du Gurupí.

8.4 En célébrant la « Mulher Verdadeira », nous allons au *moqueado*⁴¹!

Au Gurupi, avec la présence des invités, on démarre vers 15h, les préparatifs de la fête. Les « meninas-moças » (jeune filles) et les jeune hommes se font peindre le corps et chantent, dansent jusqu'à la tombée de la nuit. Au Guamá le processus est similaire mais dans un tranche horaire différent, puisqu'il commence le matin. Au Gurupi, durant la tombée de la nuit les « as meninas-moças » et les jeunes hommes sont isolés, impossible de leur parler. Au Guamá s'est pareil, tant pour les « meninas-moças » que pour les jeunes hommes, par contre ils n'obéissent pas à la règle d'isolement, en se déplaçant d'un endroit à autre et en sortant de

⁴⁰ Dans le dictionnaire de la langue portugaise, le terme peut être défini comme embuscade, piège, guet-apens, guette à l'ennemi ou chasse. Lieu camouflé où on attend la chasse. Mais pour les Tembé, il représente une cache où on isolent les « meninas-moças ». Galvão et Walter (1961), observèrent que les tocais ont été faites dans la forêt, dans des endroits éloignées des lieux d'habitation. Actuellement les « tocais » sont construites dans l'espace domestique, ou proche de celui-ci, mais avec la même fin.

⁴¹ Moqueado était le nom de la fête attribuée par les Tenetehar à cette cérémonie. Actuellement, elle est appelée « festa da moça » ou « festa da menina-moça ».

la *sede*⁴². Au Gurupi, le lendemain vers 5h du matin, les femmes, considérées comme les « donas da festa » (propriétaires de la fête), au moyen d'un chant, clamant aux esprits de la forêt la protection pour les « meninas-moças » et pour les jeunes hommes. La mélodie ramène petit à petit les personnes à la « ramada », local du village où on fait des réunions et célébrations. Il arrive alors le moment le plus attendu de la fête : les « donas da festa » passent de la viande d'*inhambu*⁴³ sur le corps des initiés précédemment peint en noire, elles décorent leurs corps. Les franges des « meninas-moças » sont coupées par le « cacique » en symbolisant que désormais elle peuvent ingérer tout aliment. Au Guamá, au contraire, la cérémonie est organisée par les connaisseurs de la « tradition » du Gurupi. La cérémonie commence avec les cantiques chantés par les mêmes personnes qui chanteront pendant toute la Fête, puisque les femmes du Guamá ne maîtrisent pas cette cérémonie.

Au Guamá après les cantiques on forme un acte politique où les invités et les partenaires sont appelés à se manifester. À ce moment on met en évidence l'importance de la TIRG et des luttes que les Tembé ont menés pour défendre le droit à son usufruit. Après avoir débarrassé la table, il y a un autre moment important dans la fête, il s'agit de montrer l'importance du travail réalisé par l'un des partenaires, il s'agit ici, du lieutenant colonel qui les a aidé dans le processus d' « expulsion » des *posseiros* de la TIARG, ce monsieur offre une bannière éducative sur l'importance du recyclage et de la conservation environnementale en cadeau aux Tembé du Guamá. Aussitôt, les « meninas-moças » font des photos avec les hommes politiques, les *fazendeiros* et les parrains de la fête.

Ce moment est suivi d'une émotion collective, à travers l'évocation des êtres surnaturels, lorsque les chanteurs, les plus vieux et connaisseurs des cantiques rejoignent les femmes Guajajara, en fredonnant ensemble une chanson qui touche profondément tout le monde. Ils dansent en file, l'un devant l'autre, ensuite, ils reculent lentement. C'est le moment où le *pajé* incorpore les esprits qui aideront dans la protection de la santé des jeunes initiés.

Pour les Tembé du Gurupi ce moment d'acte politique et éducatif et de prises de photos ne se déroulent pas de la même façon, car ils préfèrent montrer aux plus jeunes la fonction des futurs guerriers. C'est la raison qu'on invite les « guerriers », hommes de prestige et de grande connaissance à l'intérieur du village, à s'approcher de la « ramada ». Ils portent sur leur dos d'innombrables chasses dans des *paneiros* et/ou la *guariba* rôtie, les *maracás* dans leur mains. Ils assistent à la preuve morale par des testes publics de la virginité

⁴² Nom auquel les Tembé du Guamá appellent l'endroit où il y a les grands événements politiques et culturels.

⁴³ Oiseau qui protégera les initiés et leur assurera qu'ils peuvent ingérer tout aliment, de même les considérées « reimosos », sans que cela nuise leur organisme. Les aliments « reimosos » sont des aliments dangereux, qui font du mal. (cf. Maués, 2006).

des initiés. Plusieurs anecdotes sont racontées aux initiés, de manière à leur provoquer le rire et la perte de concentration ; si cela se produit c'est le signe qu'ils ne sont plus vierges et ne sont pas préparés pour la procréation et la maternité saine (Ponte et Aquino, 2013).

Pendant le rituel du Gurupi les femmes les plus âgées rentrent dans la « ramada » avec les seins nus, le corps peints et décoré, accompagnées d'un enfant. Elles dansent et chantent, se dirigent vers les chanteurs en parlant dans la langue native: « nous entendons dire que dans ce village n'existe pas des *mulheres verdadeiras* (vraie femmes) , nous sommes là et nous sommes vraies ! », en signifiant leur grande expérience de vie et de procréation. Au Guamá aussi il y a l'entrée des « guerriers », mais conjointement avec leur femmes. Mais ce moment ne se produit qu'après le reproche fait par le *pajé* aux participants, puisque ce n'est pas tout le monde qui veut fêter avec les « iniciandos » (ceux qui sont en cours d'initiation). C'est alors que Piná prend le rôle de conductrice de la fête, et exerce la fonction d'animatrice, en dansant avec la *guariba* dans ses bras, en mettant en cause le comportement sexuel des « iniciandos » et en organisant l'entrée des guerriers avec leurs femmes respectives.

Les guerriers se dirigent vers le *pajé* et il leur demande : « êtes-vous au courant que cette zone que vous avez envahi appartient à l'indien ? Avez-vous un document qui vous autorisent à rentrer dans la terre d'autrui ? » C'est un moment controversé autour de la « brincadeira » (jeu), parce que le chasseur ne sait pas s'il est un envahisseur ou un indien. Ensuite, le chasseur (envahisseur?), répond : l'indien n'a pas besoin de document pour rentrer dans la terre, il vit dans la terre ! ».

La fin de l'après-midi, c'est le moment de la clôture du rituel que se passe de manière similaire entre les Tembés du Guamá et du Gurupi. Les guerriers et les *iniciandos* se donnent les bras, en formant une « chaîne », sous les ordres du *pajé*, petit à petit ils se tournent vers la sortie de la ramada » (les Tembés du Gurupi) et/ou vers le village *sede* (les Tembés du Guamá), en formant un demi-cercle. Sous la mélodie des chanteurs et du public, ils dansent en reculant et en avançant, en donnant l'impression qu'ils sortent et retournent à la « ramada »/à la *sede* .

Une fois le demi-cercle formé, la danse prend le rythme d'une course. Le public accompagne chaque étape. Selon les plus anciens, la chaîne formée par les hommes du village ne peut pas se rompre, car elle ouvrirait la porte aux êtres surnaturels. C'est aussi le moment où on « distrait » les mauvais esprits pour qu'ils n'accompagnent pas les « meninas-moças » ni les jeunes hommes dans leurs nouvelles conditions, non plus les habitants du village lorsqu'ils rentrent chez eux. Le lendemain, les invités et les « parentes » discutent, sur le chemin de retour vers leurs villages, à propos du déroulement de la Fête. Au Gurupi on entend des

commentaires de reconnaissance et de fierté de la façon dont les Tembé ont conduit la cérémonie, mais aussi de critiques, spécialement des plus anciens qui souhaitent que les participants respectent correctement les événements de la fête, selon « la tradition ». On entend aussi des sévères critiques de la part des Tembé du Gurupi en reprochant les Tembé du Guamá de n'avoir pas suivi les « bonnes indications » de la cérémonie.

Les « meninas-moças » et les jeunes hommes du Gurupi sont toujours interdits de manger de la chasse, jusqu'à ce que leur peinture corporelle disparaisse. Par contre, après le rituel de passage, parmi les Tembé du Gurupi on autorise la relation amoureuse. Aucune restriction sexuelle n'est imposée. Pourtant, parmi les Tembé du Guamá il n'y a pas cette obligation matrimoniale, puisqu'une partie des jeunes qui participent de la fête sont déjà en couple, mais il est toujours possible d'observer des couples qui se forment pendant la « festa da moça ».

8.5 Culture et apprentissage : le rituel comme ressource

Ponte e Aquino (2013) démontrèrent que les Tembé à travers des images et de la divulgation de la « festa da moça » contribuent à la production de sens, à l'affirmation de connaissances et de leur identité. Une production qui va à la rencontre des efforts pour la reconnaissance de pratiques de la santé traditionnelle en tant que composantes d'une culture particulière qui est diffusée, apprise, réapprise dans ce village et parmi d'autres. C'est alors que la stimulation et la coercition se confondent, puisque les « caciques » se sentent motivés et provoqués à réaliser la fête, chacun dans leur village.

Les divergences entre les rituels n'impliquent pas une rupture de la « tradition », pas plus qu'il ne sert de montrer aux autres qu'ils sont Tembé, car comme exprime Hobsbawm (1997, p. 9) la « tradition est inventée » et qu'elle constitue un ensemble de pratiques qui sont régies par les règles ouvertement acceptées par le groupe. Ces pratiques sont de nature rituelle ou symbolique, visant à maintenir des valeurs et des comportements au moyen de la répétition. Au Guamá cela se produit soit comme une réaction face aux nouvelles situations, soit fait référence à des situations précédentes. Au Gurupi, ils établissent leur passé à travers la répétition presque obligatoire, comme le veulent les plus anciens.

Dans ce sens, être Tembé serait de constituer une identité ethnique comme le font les Tembé du Gurupi de façon plus rigide, et également comme le font les Tembé du Guamá sous la forme la plus flexible, en faisant appel à la « tradition ». La présentation des éléments de la culture aux plus anciens peuvent sembler fragmentés ou ne pas suivre les « bonnes indications », occultant selon eux le sens total du comment et du pourquoi de la création de

tels éléments. Bien entendu, leur signification changea avec le temps, comme nous pouvons constater si l'on compare à l'ethnographie de Wagley et Galvão, mais les rituels demeurent toujours chargés de signification.

Ainsi, la « tradition est réinventée », puisqu'elle se présente comme un événement qui risque de disparaître. Et donc, cette perte peut mettre en cause la reconnaissance de la part des non-indiens d'une identité, d'une culture vivante, d'une diversité qui sert à justifier la mobilisation pour l'exigence de droits. Selon Carneiro da Cunha (2009, p.244) « l'appartenance ethnique est vécue dans la mise en situation. La culture est constamment élaborée invoquant une origine et une culture commune. L'appartenance ethnique est une catégorie « native », et non analytique », mais selon ce qu'affirme l'auteur, « on ne doit pas la réduire à une rhétorique aléatoire, car comme souligne Godelier, la langue est une sonate, créée en même temps que la réalité qu'elle exprime ».

La « festa da moça » peut être perçue comme une ressource politique qui renforce les stratégies locales des Tembés de Guamá et du Gurupi sur la composition d'arguments qui mettent en évidence leurs différences vis-à-vis des non-Tembés. Bien qu'on observe que dans le quotidien des deux groupes quelques éléments de la culture font partie d'une dimension qui n'est pas nécessairement et ni totalement collée aux exigences immédiates du monde vécu dans les villages, où on coexiste avec des personnes de la ville, on fait appel aux services publics, comme de santé et d'éducation. Ce qui pouvait être identifiée dans la perspective de Teisserenc (2009) comme une « hybridation », de connaissances et de pratiques entre les différents univers en constituant un mécanisme assez efficace dans les stratégies de formulation d'exigences et de défense de droits. (Ponte et Aquino, 2013).

8.6 Connaissance sanitaire et connaissance traditionnelle: organisation, accords, pouvoir et conflit entre des experts et des indigènes

En 1999, suite à l'implantation de la PSPI dans les villages du Guamá et du Gurupi on perçoit l'intégration entre deux univers, c'est-à-dire, entre les connaissances traditionnelles, représentées par les pratiques culturelles, et celles du champ sanitaire, représentées par les experts du secteur de la santé. Un processus reconnu par Ponte et Aquino (2013), comme une adaptation ou une invention. Selon Sahlins (2007), la culture, dans le cas des Tembés, peut être transformée dans un réseau de relations entre les catégories natives et d'autres groupes sociaux de la société brésilienne, conformément à l'action humaine et leurs moyens symboliques, entraînant des nouveaux changements dans la structure sociale du groupe.

Dans le champ de la santé en particulier, on observe quelques changements produisant et élargissant le savoir et les connaissances du peuple Tembé, tant du Guamá que du Gurupi, tel que la création d'attributions et de fonctions d'agents de santé et des agents d'assainissement liés au SUS, comprenant les jeunes indigènes. Cet apprentissage gère des effets contradictoires sur le groupe. Si d'une part il est difficile pour les « lideranças » de se pencher plus fermement sur les questions liées à la culture. D'autre part, il a créé des conditions aux leaders Tembé de s'approprier de nouvelles ressources politiques.

Carneiro da Cunha (2007) souligne la manière dont le sens commun convenu de rapporter le traditionnel comme un acquis fermé, incapable de dialoguer avec les éléments de la science moderne. L'auteur reconnaît, dit Ponte et Aquino (2013), l'hégémonie de la science moderne, mais n'ignore pas l'interdépendance entre les deux. Elle constate, au moyen d'études d'Evans-Pritchard et de Lévi Strauss (1979), qu'il n'y a pas une logique différente entre ces deux connaissances, mais que leur différence réside dans les stratégies distinctes de leur application.

Lorsque les Tembé du Gurupi recréent la « festa da moça », par exemple, ils maintiennent vivante la « tradition », en renforçant par des expressions leurs discours, et en mettant à jour leurs connaissances. Une fois que les Tembé ont accepté des services de santé dans les villages à la manière non traditionnelle, ils interagissent avec les connaissances de la science moderne, tout en créant à la fois un mécanisme d'intersection entre les deux connaissances.

Les mécanismes de renforcement de la « tradition » à la manière des Tembé du Gurupi et l'insertion des « lideranças » dans les actions des politiques de santé leur mobilisent à institutionnaliser certaines actions afin d'obtenir des bénéfices pour les villages. Ce mécanisme est souvent utilisé par les Tembé du Guamá grâce au contact quotidien et permanent qu'ils établissent avec différents agents sociaux dans la défense de leurs droits. Il y a, comme l'identifie Ponte et Aquino (2013), une agrégation de certains éléments du champ sanitaire aux connaissances et savoirs traditionnels des peuples indigènes, mais il y a aussi le rejet d'autres éléments, en se constituant, presque toujours, dans une procédure d'accords et de tensions.

La santé indigène se constitue, ainsi, comme signalé par Ponte et Aquino (2013), un champ de forces où, d'une part, on a le renforcement et la standardisation des politiques généralisantes de l'État au moyen de services et d'actions et, d'autre part, on a la réaffirmation des actions de la part des « lideranças indigènes » qui essaient à leur tour de se différencier en maintenant vivantes leurs « traditions » et l'identité des Tenetehar-Tembé. On observe le

développement d'un large apprentissage et d'acquisition d'une plus grande ressource sociale de la part des Tembé du Guamá et du Gurupi pour revendiquer le droit au territoire à partir de la reprise de leurs procédures culturelles, ainsi que par l'insertion des « lideranças » dans les espaces institutionnels (Ponte et Aquino, 2013).

Cette relation comme démontrée par Ponte et Aquino (2013) a modifié en partie le scénario politique des organisations indigènes, une fois que les stratégies de ces organisations de faire des alliances avec des organismes nationaux liés à la garantie et à la défense de l'environnement, et avec des chercheurs liés aux universités, modifient la structure du champ politique, en transformant la terre indigène dans un symbole de valeur universelle et dans un élément de conservation de l'Amazonie et de sa biodiversité. Toutefois, le processus de lutte des « lideranças indigènes » n'a pas été suffisamment capable de garantir et de valoriser les savoirs traditionnels de ces populations.

On perçoit, ainsi, que la dispute pour le territoire ou pour les micro-territoires fait partie d'un champ de lutte où la question du droit à la terre et à ses ressources est centrale pour comprendre les actions des divers acteurs impliqués dans les projets en confrontation, soit dans le champ de la santé, soit dans d'autres champs politiques. Les alliances, les accords, les confrontations et les conflits entre les agents des sociétés nationales et multinationales, les mouvements de l'église, les chercheurs, les anthropologues et les peuples indigènes composent un tableau où la dynamique d'organisation de ces réseaux sociaux impliquent des procédures constantes de transformation (Ponte et Aquino, 2013).

CONCLUSION FINALE - TERRITOIRE, ACTIONS ET EMERGENCE DE NOUVELLES PROBLEMATIQUES: A L'INTERIEUR ET AU-DELA DE LA TERRE INDIGENE

J'ai pu voir que les actions menées tant pour les « lideranças » du Guamá que du Gurupi dans le contexte du territoire visent à actionner et à reconstituer la mémoire collective du groupe, en fortifiant les composantes culturelles, en réaffirmant l'indianité Tembé, bien qu'ayant des objectifs et des stratégies différentes l'un de l'autre. Il faut souligner que les ressources, les connaissances et la manière de penser des « lideranças » rendent possible aux deux groupes l'utilisation de ces éléments comme des instruments de lutte pour l'accès aux politiques de santé et de défense du territoire.

Du point de vue du territoire, je crois que le groupe du Gurupi utilise la stratégie de résistance et de défense. D'autre part, le groupe du Guamá, probablement, défend un nouveau territoire, typiquement émergent, et qui correspond aussi aux limites du territoire ancien, modernisé dans la mémoire collective, où les références ne sont pas exactement les mêmes. Au Guamá, le contact permanent avec la ville, avec les agents de l'État et les universités rend possible l'apprentissage permanente de la part des « lideranças », en permettant l'hybridation avec les références de la culture traditionnelle, des agrégations avec des nouveaux éléments du monde externe. Dans ce mouvement, émerge une sorte de « liderança » plus active et une organisation politique qui s'élargit. De toute façon, dans ce cas, la question territoriale fait partie des débats, qu'ils ne connaissent qu'à partir de la procédure d'intégration avec la société globale. La formation de nouvelles « lideranças », avec des savoirs pratiques, avec la consolidation d'un réseau pour la revendication de la reconnaissance du territoire et des connaissances traditionnelles dans la composition de stratégies de confrontation face à l'organisation et à l'exercice de la compétence de l'État, doit comprendre aussi le regroupement de différents villages et, parfois, des différentes ethnies pour la défense des intérêts communs. Cette mobilisation est produite dans le processus de mobilisation et d'action collective des indigènes.

De toute façon, l'interaction entre les deux perspectives imprime un apprentissage particulier, une hybridation, où il est possible de voir la production et la reconnaissance de continuités et de discontinuités territoriales et d'actions, dans lesquels se croisent la terre indigène, les limites politico-administratives municipales et les territoires d'application d'une politique de santé, tel que les Distritos Sanitários Especiais Indígenas, tout en composant des dynamiques singulières, où le jeu de la culture permet d'ajouter de nouvelles références par rapport aux exigences de la soutenabilité, telle que la conservation de la biodiversité, du patrimoine génétique, de la socio-diversité, et principalement du potentiel humain, de son savoir et les diverses possibilités d'exister.

En faisant référence aux présuppositions de Sahlins (2007) on voit, ainsi, que les différentes dimensions politiques adoptées par les « lideranças indígenas » Tembé du Guamá comme du Gurupi délimitent de nouvelles stratégies, les nouvelles formes de traiter la question de la santé, avec la nature et le monde culturel, en générant une apprentissage et une connaissance pour les Tembé, et également pour la société. Les Tembé ont, à leur tour, besoin de comprendre la logique mondiale, le savoir sanitaire et les exigences de la globalisation, pour défendre le savoir traditionnel et pour garantir les connaissances du monde du village et de la logique locale. Il s'agit d'une dynamique riche, créative, construite soit à travers l'accord, soit par la dissonance présente dans les actions des Tembé (*o povo verdadeiro !*) dans le but de renforcer leur codes culturels dans les différents contextes sociaux, ce qui se traduit dans la question de la santé, dans la « festa da moça » et dans leur propre réinvention.

BIBLIOGRAPHIE

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. **Dicionário Escolar da Língua Portuguesa**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

ALONSO, Sara. **Os Tembê de Guamá**: processo de construção da cultura e identidade Tembê. 1996. 224f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

AMBLARD, Henri; BERNOUX, Philippe; HERREROS, Gilles; FRÉDÉRIC, Livian. **Les nouvelles approches sociologiques des organisations**. Paris. Édition du Seuil, 2005.

ANDRADE, L.O. M.; BARRETO, I.C.de H. & (col.). **SUS passo a passo**: história, regulamentação, financiamento, políticas nacionais. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 2007.

ANTONAZ, Diana. Invenção e reprodução das reservas extrativistas na Amazônia: relação entre movimentos sociais, igrejas, ONGs e governos. In: GRIMBERG, Mabel; ALVAREZ, Maria Ines Fernandez; ROSA, Marcelo Carvalho (Eds.) **Estado y movilización social**: estudios etnográficos en Argentina y Brasil, coedición FFyL-Antropofagia, Buenos Aires, 2009.

ATHIAS, Renato. Medicina Indígena no Rio Negro: Experiência de um Projeto. In: Brasil. Ministério da Saúde. OURIQUES, Luciane Ferreira e OSÓRIO, Patricia Silva (org.). **Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília**: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

BARTH, Fredrik. **O guru**, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido**: Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos (Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds. Cambridge: Polity. Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. Jorge Zahar Editor I, 2003.

BERNOUX, Philippe. **La sociologie des organisations**: initiation théorique suivie de douze cas pratiques. 2. ed. Paris: Éditions Seuil, 1985.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Miriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **De la justification**: les éconimies de la grandeur. Paris. GAIMARD, 1991.

BOUDON, Raymond; BAECHLER, J. et al. **Tratado de Sociologia**. Tradução de Teresa Curvelo; revisão técnica Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BOUSSAGUET, Laurie; JACQUOT, Sophie; RAVINET, Pauline (dir.). **Dictionnaire des politiques publiques**. 3. Ed. Paris: Presses de Sciences, 2010. (Collection Références)

BRASIL. Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção e recuperação da saúde, a organização e funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, 1990.

_____. Leis, etc. Lei 8.142 de 28 de Dezembro de 1990: dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do sistema único de saúde – SUS e sobre as transferências intragovernamentais de recursos financeiros na área da saúde e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, 1990.

_____. Decreto 04 de Outubro de 1993. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Alto Rio Guamá, no Estado do Pará. Senado Federal Subsecretaria de Informações. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=138280>. Acesso em: 27 maio 2008.

_____. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2. ed. Brasília, 2002.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Lei Arouca: a Funasa nos 10 anos de saúde indígena**. Brasília, 2009.

BRETON, Victor (ed.). **Saturno devora a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas**. Barcelona: Icaria Desarrollo rural y Centre de Cooperació per al Desenvolupament Rural, 2010.

BUCHILLET, Dominique. **Medicinas tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. 1. ed. Belém. MPEG/Edições CEJUR/UEP, 1991.

CEDI. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo:CEDI,1985.

COELHO, E. M. B. A saúde e a educação indígenas no Maranhão. In: COELHO, E. M. B. (org.). **Estado Multicultural e Políticas Indigenista**. São Luís: UFMA;CNPQ, 2008.

COSTA, Francisco de Assis. **Formação rural extrativista na Amazônia: os desafios do desenvolvimento capitalista (1720-1970)**. Série III - Formação Histórica. Livro 1. Belém: NAEA, 2012a.

_____. **Economia Camponesa nas Fronteiras do Capitalismo**. Série II - Fundamentos Teóricos Metodológicos. Livro 1. Belém: NAEA, 2012b.

CRUZ, K. R. da. Distrito Sanitário Especial Indígena: O Específico e o Diferenciado como Desafio. In: COELHO, E. M. B.(org.). **Estado Multicultural e Políticas Indigenistas**. São Luís: UFMA; CNPq, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Mauro Wagner. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Cosac Naify, 2009.

DA MATA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou Como Ter “Antropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAVIS, S. H. **Vítima do milagre**: desenvolvimento e os índios no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional**: flexibilidade cultural e persistência étnica. Belém: UFPA; CNPq, 1994.

DODT, Gustavo. **Descrição dos rios Parnahyba e Gurupi (1837)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

FALEIROS, Vicente de Paula. A reforma do Estado no período FHC e as propostas do governo Lula. In: FALEIROS, Vicente de Paula; NUNES, Selene Peres; FLEURY, Sônia et al.; **A era FHC e o governo Lula**: transição? Edição Luciana Costa; Organização: Denise Rocha; Maristela Bernardo. Brasília, Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2004.

FERREIRA, J. R.; BUSS, P. M. Atenção primária e promoção da saúde. In: Ministério da Saúde. **Promoção da Saúde**. Brasília: PNUD; Ministério da Saúde, 2001. p. 7-14

FERREIRA, Luciane Ouriques. Limites e possibilidades da articulação entre as medicinas tradicionais indígenas e o sistema oficial de saúde. In: Brasil. Ministério da Saúde. Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento. OURIQUES, Luciane Ferreira e OSÓRIO, Patrícia Silva (org.). **Projeto Vigisus II/Funasa**. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

FREIRE, A. da Rocha; GURAN, Milton. **Primeiros contatos**: atrações e pacificações do SPI. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2010.

FRIEDBERG, Erhard. **O poder e a regra**: dinâmicas da ação organizada. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

FUINI, Lucas Labigalini; SILVA PIRES, Élson Luciano. As dimensões da governança territorial: delineamento preliminar de aspectos teóricos e morfológicos. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (organizadores). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular; UNESP, 2008.

GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GONÇALVES, Rosiane Ferreira. **Autonomia e sustentabilidade indígena**: entraves e desafios das políticas públicas indigenistas do Estado do Pará entre os anos 1988-2008. 2010. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

GOMES, Mercio Pereira. **O Índio na História**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.

_____. **The ethnic survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil.** Tese (Doutorado em Antropologia) The University of Florida Xerox Microfilms International, 78-6699). 1977.

HASSENTEUFEL, Patrick. **Sociologie politique: l'action publique.** 2. ed. Paris: Armand Colin, 2011.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric e Ranger, Terence. **A invenção das tradições.** 2002. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Coleção Pensamento Crítico, v. 55)

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil.** São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/>>. Acesso em: 05 maio 2012.

IPHAN. **Levantamento preliminar das referências culturais do povo indígena Tembé da terra indígena alto rio Guamá.** Relatório final. Belém, 2011.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a constituinte – 1987/1988.** Brasília: CIMI, 2008.

LANGDON, Esther Jean. Problematizando os Projetos de Medicina Tradicional Indígena. In: Brasil. Ministério da Saúde. **Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento.** OURIQUES, Luciane Ferreira e OSÓRIO Patricia Silva (org.). **Projeto Vigisus II/Funasa.** Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

LANGDON, E. J. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre Antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, J. E.; GARNELO, L. (org.). **Saúde dos povos.** Reflexões sobre Antropologia Participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa; ABA, 2004.

LASCOUMES, Pierre; LE GALÈS, Patrick. **Sociologie de l'action publique.** Sous la direction de François de Singly. Paris: Armand Colin, 2007.

LATOUR, Bruno. **Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique.** Paris: La Découverte/Proche, 2010.

LEITE LOPES, J. S. (Coord.); ANTONAZ, D.; PRADO, R. et al (org.) **A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial.** Rio de Janeiro: UFRJ; CNPq, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: _____. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Nacional, 1976.

_____. A noção de estrutura em etnologia. In: _____. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, A. C. de Souza. Indigenismo no Brasil: migração e repropriações de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia.

Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará; FAPERJ, 2002.

_____. **Um grande cerco de paz.** Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIRA, Sergio R. Bacury. Desenvolvimento e Subdesenvolvimento na Amazônia: Simultaneidade e Desigualdade Econômica no Pará. In: ROCHA, G. de Miranda; MAGALHÃES, S. Barbosa; TEISSERENC, Pierre (org.). **Territórios de desenvolvimento e ações públicas.** Belém: EDUFPA, 2009.

MACEDO, Guilherme. Notas sobre o Projeto Vigisus II e o Subsistema de Saúde Indígena. In: Brasil. Ministério da Saúde. Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento. OURIQUES, Luciane Ferreira e OSÓRIO, Patricia Silva (org.). **Projeto Vigisus II/Funasa.** Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

MAUÉS, R. Heraldo, MOTTA-MAUÉS, M. A. O modelo de “reima”: representações alimentares em uma comunidade amazônica. *Anuário Antropológico*, n. 77, 1978.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil.** São Paulo: HUCITEC; Brasília: UNB, 1987 [1970].

_____. **Índios da América do Sul — Áreas Etnográficas - Juruá-Ucayali,** 2011.

MENDES, E. V. **O cuidado das condições crônicas na atenção primária à saúde: o imperativo da consolidação da estratégia da saúde da família.** Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2012.

_____. **Uma Agenda para a Saúde.** 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1999.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850).** Petrópolis-RJ: Vozes, 1988.

MULLER, Pierre. **Les politiques publiques.** 9. ed. Paris: PUF, 2011.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú.** Rio de Janeiro: Fundação IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

NUNES, Duarte Everardo. Saúde coletiva: uma história recente de um passado remoto. In: CAMPOS, Gastão W. de Souza; MINAYO, Maria C. de Souza, et al. **Tratado de saúde coletiva.** São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

_____. Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia. In: LANGDON, J. E.; GARNELO, L.(org.). Saúde dos Povos: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa, ABA, 2004.

PADIOLEAU, J. G. **L'État au concret.** Paris: PUF, 1982.

PALMER, R. **Hermenêutica**. Porto. Edições 70, 1986.

RAFFESTIN, Claude. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1. Ed. São Paulo: Expressão Popular; UNESP, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios** – os urubus-kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **As línguas gerais sul-americanas**. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília, 1986.

RODRIGUES, J. Barbosa. Rio Capim. In: **Exploração e estudo do Valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1875.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAINSAULIEU, Renaud. **L'Identité au travail, Les effets culturels de l'organisation**. Paris: Presses de la FNSP, 1977.

SALES, Noêmia Pires. **Pressão e resistência: os índios Tembé-Tenetehara do Alto Rio-Guamá e a Relação com o território**. Relatório de pesquisa. Belém: UNAMA, 1999.

SAQUET, Marcos Aurelio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular; UNESP, 2008.

SARAIVA, Lena Cláudia dos Santos Amorim. **Os Tembé do rio Guamá e do rio Gurupi: um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (org.) **Coletânea da Legislação Indígena Brasileira**. Brasília: CGTI/FUNAI, 2008.

SILVA SAMPAIO, Orlando. **Índios e caboclos: estudo da obra de Eduardo Galvão**. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997.

SITE: <http://www.socioambiental.org/>. 2010.

TEISSERENC, Pierre. **Les Politiques de développement local**. 2. ed. Paris: Colletion Collectivités Territoriales dirigée par Louis Favoreu, Economica, 2002.

TEISSERENC, P., ROCHA, G. e MAGALHAES S. B. **Coletividades Locais e Desenvolvimento Territorial na Amazônia**. Belém: EDUFPA; NUMA, 2008. 330p.

UNICEF. Situação da Infância 2008. **Caderno Brasil**, Brasília, UNICEF, 2008.

VERÍSSIMO, A. et al. Impactos da atividade madeireira e perspectivas para o manejo sustentável da floresta da Amazônia: o caso Paragominas. In: ALMEIDA, O. T. (org.). **A evolução da fronteira amazônica: oportunidades para um desenvolvimento sustentável**. Porto Alegre: Caravela; IMAZON, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (edições gerais). **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo. Instituto Socioambiental, 2006.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios em Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

ARTICLES SCIENTIFIQUES

ABRUCIO, Fernando Luiz. **Trajetória recente da gestão pública brasileira: um balanço crítico e a renovação da agenda de reformas**. Rio de Janeiro Edição, Especial Comemorativa 67-86, 1967-2007.

ACSELRAD, Henri. Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental. **Revista Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010.

ATHIAS, Renato; MACHADO, Marina. A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 425-431, mar-abr, 2001.

BOCCARA, Guillaume. La interculturalidad como campo social. **Cuadernos Interculturales**, v. 10, n. 18, p. 11-30, 1 sem. 2012.

BOYER, Véronique. **Relatório de pesquisa de campo**. Santarém – 8 a 23 de agosto de 2011 (inédito).

CHATEAURAYNAUD, Francis; FOURNIAU, Jean-Michel. «La portée des dispositifs participatifs face au retour du conflit». **Revue Démocratie & Participation**, Paris, 2011. Disponível em: <http://www.participation-et-democratie.fr/fr/node/767>. Acesso em: 25 abr. 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.

_____. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 36, 1999.

_____. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, jan./abr. 1994.

FERREIRA, Luciane Ouriques. A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 203-219, jan.-mar. 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. O índio como metáfora: política, modernismo e historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX. **Projeto História**, n. 41, dez. 2010.

GARNELO, Luiza. Política de Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Análise Situacional do Período de 1990 a 2004. **Documento de Trabalho** n. 9, Universidade do Amazonas & Centro de Pesquisas Leônidas e Maria Deane, Fundação Oswaldo Cruz, Manaus. Porto Velho, nov. 2004.

_____. Globalização e ambientalismo: etnicidades polifônicas na Amazônia. **História, Ciências, Saúde**-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 755-767, 2006a.

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de “fazer ver” e “fazer crer” nas políticas de saúde. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1217-1223, jul.-ago. 2005.

GIOVANELLA, Ligia; MENDONÇA, Maria Helena Magalhães de et al. Saúde da família: limites e possibilidades para uma abordagem integral de atenção primária à saúde no Brasil. **Ciência & Saúde**, v. 14, n. 3, p. 783-794, 2009.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. Etc, espaço, tempo e crítica. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas**, n. 2(4), v. 1, 15 ago. 2007.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana E. Participação e Autonomia nos Espaços Interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. **Saúde Soc.** São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. As religiões Indígenas: o caso Tupi-Guarani. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 6-13, set./nov. 2005.

LOPES, J. S. L. Sobre a “ambientalização” e os “dilemas da participação”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 31-64, 2006.

MADEL, Therezinha Luz. Notas sobre as políticas de saúde no Brasil de "transição democrática" - anos 80. **PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva**, v. 1, n. 1, 1991.

MAUÉS, R. Heraldo. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. **História Oral**, v. 9, n. 1, p.11-28, jan./jun.2006.

OLIVEIRA, A. E. de. 1988. “Amazônia : modificações sociais e culturais”, Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n.s. Antropologia, vol. 4, no 1, Belém, pp. 101

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PASCHE, Dário Frederico; RIGH, Liane Beatriz et al. Paradoxos das políticas de descentralização de saúde no Brasil. **Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health** 20(6), 2006.

PONTE, **Vanderlúcia** da Silva e AQUINO, **Maria José** da Silva. « Para ser mulher verdadeira! - os Tenetehara-Tembé: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Questions du temps présent, mis en ligne le 11 décembre 2013, consulté le 01 avril 2014. URL : <http://nuevomundo.revues.org/66051> ; DOI : 10.4000/nuevo mundo.66051.

PORTOCARRERO F. SILVA, Luísa. Da "fusão de horizontes" ao "conflito de interpretações": a hermenêutica entre H.G. Gadamer e P. Ricoeur. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 1, p. 127-153, 1992.

TEISSERENC, Pierre. Reconhecimento de saberes locais em contexto de ambientalização. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 13, n. 2, p. 5-26, dez. 2010a.

_____. Ambientalização e Territorialização: situando o debate no contexto da Amazônia brasileira. Antropolítica: **Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 29, p. 153-179. 2. sem. 2010b.

TEIXEIRA, Wilson Max Costa; BORBA, Alexandra Souza. O Projeto REDD Carbono Tembé e sua implantação na Terra Indígena Alto Rio Guamá. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM AMBIENTE E SOCIEDADE 6., **Anais...** 2012.

VALADÃO, Virginia. **Verônica Tembé**: um caso de liderança política feminina entre os índios Tembé-Tenetehara. São Paulo, 1981a.

VASCONCELOS, Ricardo Afonso Ferreira de; LIMA FILHO, Domingos Leite. Do modelo keynesiano-fordista ao sistema de acumulação flexível: mudanças no perfil do trabalho e na qualificação. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL E TECNOLÓGICA, 4. Belo Horizonte, 2014. **Anais...** Belo Horizonte: CEFET-MG, 2014.

PROJETOS, TERMES DE REFERENCE, RAPPORTS

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARÁ. Tembé-Tenetehara a nação resiste. Comissão Especial de Estudos sobre os índios Tembé-Tenetehara da reserva Indígena Alto Rio Guamá. Relatório Final. Deputado Edmilson Rodrigues. Belém, 1994.

ASSIS, Eneida Corrêa. Projeto Observatório Da Educação Escolar Indígena Dos Territórios Etnoeducacionais Amazônicos. Belém – Pará, setembro 2009. Proposta apresentada à CAPES. (Documento disponível na biblioteca do projeto. GEPI/LAANF/UFPA)

MELO, Patricia, Marlinda. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Maracaxi – Pará. Santa Maria, RS, 2007.

Notas de sala de aula da disciplina: TTCH Ação local e Desenvolvimento sustentável do território, Ministrada pelo Profº Dr. Pierre Teisserenc, 2009.

Projeto de Apoio as Atividades Produtivas do Povo Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Instituição proponente Bolsa Amazônia, Belém, jun. 2010.

Programa de Desenvolvimento Local para 250 Famílias Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Belém: POEMA/UFGA – Bolsa Amazônia – FUNAI AERBELÉM, maio 2009.

Relatório de Viagem à Aldeia Indígena Tembé da Antropóloga Noêmia Sales. Belém, 1993.

Relatório Técnico Final do Projeto Pesquisa Participativa sobre as possibilidades comerciais dos produtos florestais na Reserva Indígena do Alto Rio Guamá. Programa Raizes, realizado no período de dezembro de 2004.

Termo de referência para contratação de consultoria para execução das atividades de etnozoneamento da terra indígena do alto rio guamá. Programa de redução da pobreza e gestão dos recursos naturais do estado do Pará e Banco Internacional para a Reconstrução e Desenvolvimento, ago. 2012.

Termo de cooperação técnica nº 002/2007. Ministério Público Federal - Procuradoria da República no Estado do Pará, 2007.

SILVA, Regina; Fonseca, Célia. **Memória Tembé**. Belém: FUNAI/ADR/BELÉM, 1992.

FILMS

Bora gente! direitos e conhecimentos em movimento. Direção: Andréa Borghi M. Jacinto e Eddie Souza Jr. Imagens e Fotografias: Eddie Souza Jr. Roteiro. Andréa Borghi M. Jacinto; Joaquim Shiraishi Neto; André Marques. Edição: André Marques Edição de Áudio e Arte DVD: Leo Cólera. Projeto: “A Cultura na Construção e Defesa dos Territórios Tradicionais: Legislação e Políticas Públicas para a Proteção dos Conhecimentos Tradicionais numa Sociedade Pluriétnica”. Coordenação geral: Noemi Sakiara Miyasaka Porro. Produção e Pesquisa junto ao povo Tembé do Gurupi e Tembé do Guamá : Claudia López, Lena Claudia Amorin Saraiva, Vaderlúcia da Silva Ponte, Ana Dayse Amaral.

Como era gostoso o meu francês. Direção: Nelson Pereira dos Santos. Produção: Klaus Manfred, Nelson Pereira dos Santos, Luis Carlos Barreto, César Thedim. Direção de arte: Mara Chaves. Direção de Fotografia: Dib Lufti.