

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS PARA OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS

Autor: Jorge Gonçalves de Oliveira Júnior
2º semestre 2012

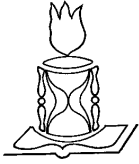
Introdução

A lei 11.645/08 tornou obrigatório o ensino de história e cultura indígena e afro-brasileira em todo território nacional, nas escolas públicas e privadas de Ensino Fundamental e Médio, especificando esse conteúdo nos seguintes termos:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (BRASIL, 2008)

Tal lei, aplaudida e saudada pelos movimentos sociais indigenistas e negros, apresenta ainda uma série de desafios para todas as instâncias envolvidas: aos cursos superiores que ainda necessitam adaptar seus currículos a fim de suprir as exigências da lei, às escolas e professores formados que necessitariam de apoio acadêmico e cursos específicos, a fim de se tornarem competentes para cumprir a lei, às secretarias de educação em sua responsabilidade em fiscalizar se os direitos dos estudantes estão sendo cumpridos e aos próprios movimentos sociais cuja visibilidade



social poderá ser transformada, caso a lei seja realmente cumprida em toda sua abrangência.

Outra questão que deve ser levada em conta é o fato de que, caso tais conhecimentos sejam tratados de forma conteudista e tradicional pelas instituições escolares e professores, ocorrerá pouca ou nenhuma mudança na maneira de se compreender e encarar a contribuição indígena e negra para a formação do Brasil, o que parece ser a intenção principal do legislador quando da formulação do texto na lei.

Além disso, tratar a contribuição dos povos indígenas e afro-brasileiros como fato histórico consumado ou tradição cultural cristalizada também pouco contribui para denotar a complexidade das relações sociais e políticas desses povos com relação à população nacional e às instituições do Estado.

O objetivo desse artigo é, portanto, fornecer um instrumental teórico e inquietações referentes ao modo como os povos indígenas foram considerados ao longo da história e sua atual interpretação pela Antropologia, a fim de permitir aos professores das áreas referidas pela lei refutar interpretações simplistas presentes no senso comum e, conseqüentemente nas salas de aula, fornecendo um ponto de vista mais complexo e aprofundado sobre o tema.

A questão dos direitos dos povos indígenas, nesse sentido, pode ser encarada como um viés privilegiado, pois a determinação dessas leis implica em uma interpretação sobre o valor e o sentido desses povos. Buscar-se-á, portanto, proceder a um rápido panorama histórico seguido de determinações mais atuais sobre esses direitos e os conceitos antropológicos que os amparam.

O viés do direito, mais do que a tradicional temática das contribuições culturais desses povos para a cultura brasileira, já insere o tema dentro de um debate, o que nas aulas de Sociologia e /ou Ciências Sociais pode servir como diferencial para a abordagem histórica e “culturalista” que muitos alunos trazem do Ensino Fundamental. Sistemáticamente a questão indígena retorna à mídia e, mobilizando os conceitos que se pretende aqui problematizar, acreditamos que o professor poderá elaborar uma sequência didática mais próxima do debate contemporâneo, tornando o processo de aprendizagem também mais instigante.



Raça, Cultura, Etnia

Desde o período em que ocorreram os eventos que se convencionaram chamar de “descobrimientos”, a cultura europeia hegemônica procurou discutir e compreender as origens e significados da existência dos povos que habitavam o novo mundo. Tais interpretações tinham como objetivos, tanto encaixar a nova realidade que se impunha aos padrões de interpretação do velho mundo, quanto decidir o destino que deveria ser dado para aquela população.

Desse esforço de compreensão, podemos destacar o exemplo da busca de um termo que os “traduzisse” e entre *gentio, negro da terra, brasileiros e selvagens*, termos que também aparecem na chamada literatura de informação do Séc. XVI, consagrou-se o termo *índio*, segundo Manuela Carneiro da Cunha para designar o nativo em estado de submissão (CUNHA, 2009, p. 183). A mesma autora, em um ensaio sobre as primeiras representações desses povos, enumera uma série de identificações e interpretações, que vão do indivíduo puro e inocente – sem acanhamento por sua nudez e vivendo em uma terra paradisíaca, ao canibal feroz, mais assemelhado a uma besta que a um homem.

Interessante, porém, é notar que tanto a visão do índio inocente, como a do bárbaro e animalesco contribuem para uma mesma conclusão: eles sempre eram vistos como entes imperfeitos, desprovidos da consciência necessária do pecado ou da civilização. Nesse sentido, são famosas as palavras de Gândavo, que relacionam uma especificidade fonética do tupi a uma pretensa lacuna cultural e moral:

A língua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de três letras – scilicet – não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (GÂNDAVO apud CUNHA, 2009, p. 186)

Pode-se dizer então que, desde aquela época, a “alma” indígena ou sua ausência foi tema de considerações de diversos pensadores e de diversas “ciências”; da Teologia que, em 1534, por meio da bula de Paulo III confirmava a “humanidade” daqueles povos, até o mais recente império das ciências biológicas que, desde Darwin, passou a discutir a presença de genes capazes de distinguir padrões de raça.



Mais recentemente, por exemplo, os estudos avançados sobre o código genético – inserido no grande projeto de mapeamento do genoma humano – passaram também a ser utilizados com finalidades jurídicas para estabelecer quem é ou não índio, ou o quanto se é índio, portanto, quais direitos de acesso à terra ou ao reconhecimento étnico os autoproclamados índios podem possuir.

El empleo de marcadores de ADN étnico-específicos aporta una nueva dimensión en la identificación de los Americanos Nativos, la cual se agrega a los criterios de definición tradicionales vinculados con el origen geográfico, el derecho de nacimiento y las pautas socioculturales. La diferencia esencial entre los elementos de definición tradicionales y los moleculares es que los primeros son ambiguos, mientras que los segundos son concretos e cuantificables (BIANCHI, 2003, p.10)

O trecho acima, assinado por um grupo de pesquisadores argentinos das ciências biológicas, escancara um ponto de vista contemporâneo sobre a questão: com os estudos sobre o DNA tornou-se possível identificar e quantificar marcadores genéticos ligados ao pertencimento a certos grupos humanos. Por serem concretos e quantificáveis seriam também inexoráveis e inquestionáveis. Entretanto os mesmos pesquisadores apontaram para algumas dificuldades desse uso, o mais evidente é: qual a porcentagem de carga genética que deve ser considerada para que um indivíduo possa ser identificado como portador de certos direitos nativos?

Desse modo, a pretensa saída genética encontra, de cara, limitações éticas e filosóficas insuperáveis já no discurso da própria ciência. Além disso, também há que se considerar a quantidade de indivíduos que, mesmo possuindo forte carga genética relacionada a determinado povo – ou o que o senso comum ainda chama de “raça” – há muito já se afastaram de suas raízes culturais, às vezes há mais de uma geração, e que nem possuem mais consciência de sua origem. Pois bem, segundo um critério puramente biológico, esses também devem ser contemplados pelas leis de compensação ou demarcações de terra?

Nesse sentido, o antropólogo sul-africano Adam Kuper (2002) chama a atenção para os perigos de se estabelecer critérios frouxos, confusos ou descolados da realidade e da real necessidade dos chamados “povos nativos”, no momento em que se criam leis para protegê-los, recompensá-los ou recuperá-los.

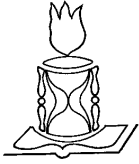


As políticas que se baseiam em análises falsas acabam por tirar o centro das atenções dos verdadeiros problemas locais. É pouco provável que promovam o bem comum. E, certamente, tais políticas acabaram por criar novos problemas. Onde quer que seja, nos locais em que foram concedidos direitos especiais à terra ou de caça a povos ditos indígenas, conflitos étnicos locais foram exacerbados. Estas concessões também estimulam apelos a critérios desconfortavelmente racistas de favorecimento, ou exclusão, de indivíduos ou de comunidades. (KUPER, 2002, p. 236)

Assim, acabamos voltando para a questão inicial: como compreender e interpretar os povos originários? Entretanto, não podemos esquecer que a necessidade de se responder a essa questão de maneira objetiva visa à demanda das decisões jurídicas. Se, antes, saber o que era um índio e interpretá-lo respondia a uma necessidade de dominação, hoje tal identificação é necessária para que, de acordo com os preceitos dos direitos humanos, os estados nacionais consigam estabelecer critérios justos para o estabelecimento dos direitos desses povos.

Cunha (2009), mais uma vez, traça um paralelo dos critérios para essa identificação. Inicialmente, para identificação desses direitos, o conceito biológico de raça era o mobilizado. Nesse sentido, aquele que, pelo processo de miscigenação afastava-se de suas raízes genéticas, era passível de perder seus direitos a terra e à autoafirmação; tal artifício foi utilizado, por exemplo, durante a implantação da chamada Lei de Terras de 1850, que, após o processo de aldeamento produzido durante o governo de Pombal, no século XVIII, com o intuito de realizar uma “homogeneização cultural”, tratou de espoliar as terras de diversos povos alegando que, após esse processo de aldeamento e devido à miscigenação, eles não eram mais “índios legítimos” e não lhes cabia mais alegar um direito histórico à posse da terra.

Entretanto, após os eventos da Segunda Guerra Mundial, o conceito de “raça” perdeu o seu prestígio e comprovou-se sua fragilidade como categoria científica. Então o conceito de “cultura” passou a ser utilizado para identificar o indivíduo indígena. A questão deixou de ser da alçada da Biologia e passou a ser encarada como um problema de natureza antropológica. Mas, na prática, pouca coisa mudava, pois os índios continuaram a ser empurrados pelo jogo sujo das determinações impostas pelo estado nacional: obrigados a buscar soluções “modernizantes” para problemas também causados pelos brasileiros não-índios (ou *neobrasileiros* de acordo



com a instigante classificação de Carneiro da Cunha), como a destruição de seus modos de subsistência e a contaminação por doenças trazidas pelo homem branco, ao buscarem novas alternativas econômicas e sociais, passaram a ser considerados “não mais índios”, pois estariam irremediavelmente “aculturados” e, assim, continuaram a ser alijados de seus direitos (CUNHA, 2009, p. 253). Assim como “raça”, o conceito de “cultura” também carrega consigo uma ideia equivocada de “pureza”, tanto que a “aculturação”¹, assim como a “miscigenação”, era vista – e ainda o é para o senso comum – como um processo desagregador de uma “essência indígena autêntica”.

Esse tipo de problemática levou a Antropologia a estabelecer critérios mais claros para a distinção entre o que se observa como diferentes “culturas” e diferentes “povos”, na verdade a questão é a de descobrir algum tipo de critério mais objetivo, pois os grupos étnicos, em qualquer lugar do mundo, sabem se diferenciar, sabem estabelecer as diferenças e fronteiras que deparam um grupo X de um grupo Y. Pensar nas fronteiras entre grupos étnicos, suas variações, permeabilidades, prescrições e restrições permitiu um olhar mais acurado sobre o problema.

Apenas a título de exemplo, sugiro que pensemos dentro da chave da nossa cultura. Mesmo se fosse possível retirar os limites e fronteiras jurídicos e formais que separam um “brasileiro” de um “argentino”, como a emissão da certidão de nascimento, os limites cartográficos, etc. ambos não se confundiriam. Entretanto, não podemos dizer que a totalidade da cultura brasileira é diferente da argentina, pois não nos distingue, por exemplo, a predominância do catolicismo, o amor pelo futebol e pelo churrasco, o hábito de vestir-se à europeia, de andar de carro e de organizar-se em democracias, nem mesmo o processo de colonização e o período ditatorial pelos quais passamos no séc. XX; entretanto, nos distinguimos pela língua, pelo samba em contraposição ao tango, pela preponderância da cultura afro em algumas regiões do Brasil e vários hábitos de menor escala. Assim, mesmo havendo muito mais coisas que nos assemelhe do que nos distinguindo, brasileiros e argentinos fazem questão de estabelecer as diferenças e delimitar uma fronteira entre “nós” e “eles”.

¹ Processo que consistiria na aquisição, de maneira forçada ou espontânea, de uma cultura alheia por um determinado povo que, para isso, abandonaria sua cultura originária. Muito utilizado para explicar as relações entre metrópole e colônia, hoje, antropólogos como Marshal Sahlins refutam essa ideia em nome de um processo mais dinâmico de transformações culturais e históricas, no qual a cultura originária readapta, reinterpreta e ressimboliza a cultura estrangeira a partir de sua própria estrutura de base.



O exemplo é apenas didático, a intenção aqui não é definir as categorias “brasileiro” e “argentino” como “etnias”, mas mostrar que, dentro dessas categorias de nacionalidade, existem fatores étnicos e limites bem estabelecidos de classificação. Não é a totalidade da cultura brasileira que a distingue da argentina e, da mesma forma, não é a totalidade da cultura Apinajé que a distinguirá da Krahó, para ficarmos em dois grupos da família linguística Jê.

Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente [uma] estrutura de interação: um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividades específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação. (BARTH, 2000, p. 35)

Assim, através dessa compreensão crítica do conceito de etnia e dos limites étnicos, ou seja, compreendendo que a etnia não é formada pelo conjunto total da cultura, mas pelos elementos, culturais ou não, identificados como diferenciais para um determinado grupo ou povo, podemos entender, por exemplo, como a aldeia Krukutu, dos índios guarani, na zona sul de São Paulo, mesmo com seus celulares, máquinas de lavar e camisas de futebol não deixam de ser guarani, porque conseguem facilmente distinguir-se pelo uso sagrado do tabaco, pela língua guarani e por sua religião, entre outras coisas. Portanto, com esse critério, é possível reconhecer juridicamente o indivíduo indígena e, a partir de então, iniciar um debate sobre a forma e conteúdo de seus direitos.

Leis e Direitos

Toda a discussão anterior é importante para a determinação do mais básico dos direitos dos povos indígenas: o direito a autodeterminação. Podemos observar que durante todo o período colonial e até uns 20 anos atrás eram as “autoridades constituídas” responsáveis por dizer quem era índio e o que era ser índio. A conceituação de etnia e limites étnicos tal como definidos atualmente pela

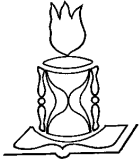


Antropologia permite compreender que os próprios povos espontaneamente estabelecem o *ethos* que os definem a si mesmos.

Um corpo extenso de direitos específicos, relativos à educação, terra, saúde, emprego, cultura e propriedade intelectual, desenvolvimento e utilização de recursos, combina-se com preceitos fundamentais que os regem com força de princípios: os povos indígenas têm garantidos seu direito de autodeterminar-se e, nesse sentido, gerir seu próprio futuro, seus recursos e determinar seu status político; têm o direito de participar das decisões que lhes afetem; têm reconhecido seu direito à diferença, que se materializa tanto na formulação de políticas específicas como no imperativo de respeito e não discriminação; e têm o direito a buscar condições de igualdade formal e material com relação aos demais nacionais de seus Estados de origem. (TEIXEIRA, 2009, p. 13)

O trecho acima especifica em detalhes o que significa a autodeterminação, podemos relacionar muito do seu conteúdo com o que também chamamos de Direitos Humanos e, de fato, os tratados internacionais pelos direitos dos povos indígenas inserem-se dentro desse enquadramento legal. A garantia desse direito básico, de acordo com a análise de Vanessa Corsetti Teixeira, está garantido no teor na convenção 169 da OIT, de 1989 e ratificado pelo Brasil apenas em 2002 – e nas Constituições da Bolívia, do México e também do Brasil. Aliás, a Constituição Brasileira de 1988 é o documento que, com mais abrangência, determina os direitos aos povos indígenas referidos na citação acima.

Outra questão legal essencial, na verdade a mais polêmica e causadora de dissídios e até genocídios, é a questão do direito a terra. Mais uma vez, Carneiro da Cunha (2009) traça um importante histórico a respeito dessa questão. O reconhecimento legal dos índios como possuidores do território que ocupam está presente desde a Carta Régia de 30 de julho de 1609. Outros documentos enumerados pela autora são: o Alvará de 1º de abril de 1680, a Constituição de 1934 bem como todas as constituições subsequentes até a atual. Assim, podemos perceber que mais cedo do que se costuma imaginar a questão já estava posta e, mais do que isso, seus pressupostos pareciam ser muito claros: os legítimos donos da terra eram



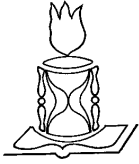
aqueles que já aqui habitavam. Entretanto, conforme o interesse pela terra dos índios passou a superar o interesse pela sua mão de obra escravizada, as interpretações começaram a sofrer alterações: se se considera o índio como legítimo dono da terra, basta não considerá-lo mais como índio para alijá-lo desse direito, exatamente como já demonstrado anteriormente.

Assim, para se compreender os fundamentos por trás dos direitos indígenas é necessário articular a História aos pressupostos teóricos que sustentam a forma legal. O direito à terra, desde o início, estava vinculado à herança de um bem que só se justificava juridicamente com uma “autenticidade” indígena. Entretanto, a interpretação sobre o “ser indígena”, ao longo da história, também passou por mudanças e reinterpretações, na maioria das vezes com o intuito maléfico de apropriar-se dos territórios indígenas. O Estado, nesse sentido, buscou, em vários momentos históricos e por uma série de “bons motivos” diferentes, assimilar os povos indígenas, descaracterizando, assim, não só sua originalidade cultural, como seus direitos básicos. Nessa questão, há uma diferença essencial entre promover a integração e a assimilação:

Querer a integração não é, pois, querer assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos. (CUNHA, 2009, p. 257)

Apenas com a compreensão dessas questões é que se pode conceber a luta pelos direitos dos povos indígenas como algo legítimo e necessário e não como uma concessão de “privilégios”, como muitas análises superficiais na atualidade procuram apontar sob o pressuposto mal interpretado da isonomia de direitos.

Por fim, é possível perceber, nas leis brasileiras em seu atual estágio, um paradoxo com relação à forma como o índio é tratado pela Justiça. Enquanto a Constituição de 88 é louvada como um documento que reconheceu a importância do índio, respeitou sua autonomia e estabeleceu alguns direitos; o Estatuto do Índio, de 1973, é visto tanto por antropólogos e juristas, quanto pelas próprias lideranças indígenas, como um texto desatualizado e que trata os índios como cidadãos de segunda categoria, pois estabelece uma relação de tutela com relação ao Estado



brasileiro. Entretanto, esse texto é ainda o único que define, em linguagem jurídica, quem são os índios e em quais “categorias” eles se encontram, o que também serve de base para a Constituição:

Art.3º Para os efeitos de lei ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo estarem neles integrados.

Art.4º Os índios são considerados:

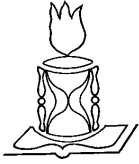
I - Isolados- Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservem menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados- Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

(BRASIL, 1973)

É possível perceber, nesse conjunto de definições, um pano de fundo evolucionista e integracionista. Ainda mais quando a questão da tutela, sua forma e funcionamento, é definida no mesmo documento:



Art.7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

§1º Ao regime tutelar estabelecido nesta Lei aplicam-se no que couber, os princípios e as normas da tutela do direito comum, independentemente, todavia, o exercício da tutela da especialização de bens imóveis em hipoteca legal, bem como da prestação de caução real ou fidejussória.

§2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.

§8º São nulos os atos praticados entre índios não integrados e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente.

Parágrafo único. Não se aplica a regra deste artigo no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efetivos. (BRASIL, 1973)

Comparando-se os dois excertos do estatuto, é possível perceber que a condição do índio fica reduzida a duas interpretações do estado: a primeira é que ele deve estar integrado ou em vias de integração, sendo que, aqui, diferentemente da interpretação de Manuela Carneiro da Cunha, “integração” tem quase o mesmo sentido de “aculturação”; a segunda interpretação é a de que, sem essa “integração”, ele é uma espécie de cidadão de segunda ordem, um incapaz que, tal como crianças de rua, deve ser tutelado pelo Estado. É uma lógica draconiana: sem a “integração” ele não é um cidadão pleno (artigo 7º), e com ela deixam de formar uma comunidade (Artigo 3º inciso II).

Já a Constituição de 88, como já dito anteriormente, apesar de preservar as definições e limitações do estatuto do índio, pois não cabe à carta magna tal nível de detalhamento, avançou consideravelmente na proteção dos direitos dos índios. Segundo análise do jurista H. Emanuel Kayser, em um longo trabalho comparativo sobre direitos dos povos indígenas na América Latina, considera que a Constituição brasileira é uma das mais abrangentes na delimitação e garantia desses direitos.



Em comparação às outras constituições latino-americanas, a Constituição brasileira é, nos âmbitos por ela tratados, uma das mais abrangentes e – no que diz respeito à proteção dos índios – a mais avançada. Isto vale não apenas para os direitos culturais, mas também para o âmbito de proteção dos direitos indígenas à terra. (KAYSER, 2010, p.278)

Segundo o mesmo autor, os avanços principais estão na extensão e na garantia do direito à terra e a seu uso para a manutenção do modo de vida e das tradições das culturas indígenas. Entretanto, mesmo com tudo isso, o desrespeito aos direitos constitucionais indígenas continua a acontecer, especialmente do direito a terra, por meio da demora de algumas demarcações e também da invasão dos seus territórios pelo agronegócio, madeireiros e mineradores, além da falta de informação e preconceitos da maior parte da população e da má fé de alguns meios de comunicação que insistem em ver o índio como primitivo ou um detentor de privilégios.

Bibliografia:

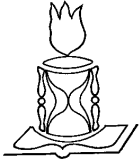
BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BIANCHI, N. O. et al. Identificación de ameríndios por médio del análisis de ADN. Su aplicación en los litígios por posesión de tierras, y otros temas legales y éticos. In: *Interciência* 28(01): 8-14. ND. 2003.

BRASIL. Lei Federal 6.001 19 de dezembro de 1973. Estatuto do Índio, 1973.

BRASIL. Lei Federal 11.645 10 de março de 2008. Estudo Obrigatório de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.



Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH
Departamento de Sociologia
Laboratório Didático - USP ensina Sociologia

KAYSER, Hartmut-Emanuel. *Os direitos dos povos indígenas do Brasil – desenvolvimento histórico e estágio atual*. Porto Alegre: safE, 2010.

KUPER, Adam. O retorno do nativo. In: *Horiz. antropol.* 8(17): 213-237, ND. 2002 Jun.

SAHLINS, Marshal D. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

TEIXEIRA, Vanessa Corsetti Gonçalves. *O direito dos povos indígenas à terra e ao território na América Latina : uma proposta para a sua abordagem jurídica comparada*. Tese de Mestrado. USP. 2009.