

Direito Consuetudinário como elemento de desenvolvimento local: o caso indígena

Common Law as local development feature: the indigenous case

Heitor Romero Marques*
Lamartine Santos Ribeiro**

Resumo: A identidade cultural em um grupo humano o torna uma comunidade que possui expressões culturais, entre as quais, regras para manter a paz interna. O direito consuetudinário são regras nascidas dos usos e costumes, que são o amálgama da comunidade e lhe dão o caráter jurídico de sociedade. No Brasil, há comunidades com identidades culturais nem sempre coincidentes com a cultura hegemônica que adota a lei como fonte principal do direito, ditada por uma única fonte: o Poder Legislativo. Este é o direito positivista, no qual se insere o chamado direito indígena. Havendo diversidade de expressões culturais (como as indígenas), o ordenamento jurídico deve reconhecer a existência de um direito indígena consuetudinário, capaz de garantir a pacificação social interna dessas comunidades, como elemento indispensável ao desenvolvimento local sob a perspectiva humana.

Palavras-chave: desenvolvimento local; Direito Consuetudinário; comunidade indígena.

Abstract: Cultural identity in a human group makes a community that has cultural expressions, among which rules to maintain inner peace. The customary law are born of traditions and customs that are the amalgamation of the community and give you the legal character of society. In Brazil there are communities with cultural identities not always coincide with the hegemonic culture that adopts the law as the main source of law, dictated by a single source: the Legislative. This is the positivist law, which includes the called indigenous rights. If There is diversity of cultural expressions (such as indigenous) the legal system should recognize the existence of a customary indigenous right, able to ensure internal social peace in these communities as an essential element of local development in the human perspective.

Key words: local development; Customary Law; indigenous community.

* Bacharel em Ciências e Pedagogia com especialização em Filosofia e História da Educação pela Faculdade Unidas Católicas de Mato Grosso (FUCMT). Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Doutor em Desarrollo Local y Planteamiento Territorial, pela Universidad Complutense de Madrid. Coordenador e Professor no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidade da UCDB. E-mail: heiroma@ucdb.br

** Advogado. Professor de Direito na UCDB. Especialista em Direito Penal e Processual Penal. Mestre em Desenvolvimento Local e Territorialidades. E-mail: lamartineribeiro@hotmail.com

1 Introdução

O direito, tanto quanto outros elementos norteadores da vida em sociedade, decorre da cultura dessas mesmas sociedades. O problema ocorre quando uma cultura hegemônica, no caso, não indígena, impõe-se sobre a outra desconsiderando as diferenças que lhe dão identidade, no caso, indígena.

A abordagem ao tema é qualitativa com método dedutivo hipotético, encontrando na revisão bibliográfica resposta satisfatória à proposta. A pesquisa bibliográfica proporcionou ao trabalho um vasto material, para o qual foram estabelecidas correlações entre cultura, direito, sociedade e desenvolvimento local.

Para o reconhecimento de um agrupamento humano como comunidade é imprescindível a identificação de elementos que funcionem como elo de interesses, de vontades, de objetivos, de identidade, enfim. Esse elo pode ter vários formatos, como o exercício de uma função ou profissão, a produção de algum bem, a segurança individual e coletiva, os laços consanguíneos e, por certo e forte: a cultura.

Vasculhar o significado de cultura, leva à compreensão do poder, da capacidade que esse elemento - inerente à natureza de cada indivíduo da espécie humana - tem de sustentar a ligação entre cada membro de uma comunidade, tornando-a peculiar. Se a cultura é determinante da caracterização de uma comunidade, indispensáveis, as dimensões que a comunidade assume a partir do seu elemento delineador.

No mesmo grau de relevância, está a análise do desenvolvimento local a partir da cultura da comunidade. Se a cultura foi o elemento de “liga” entre as pessoas a ponto de haver a identidade como comunidade, questiona-se qual sua importância e/ou colaboração para essa mesma comunidade permanecer em desenvolvimento, e mais, o entendimento da dimensão do desenvolvimento local a partir da cultura, pode estabelecer diagnósticos sobre pontos de estrangulamento da sinapse cultura/comunidade, impeditivos ou dificultadores do desenvolvimento.

2 Cultura

A raiz latina da palavra cultura, *colere*, transborda em significados, como nos apresenta a obra de Eagleton (2005), podendo ser relacionado à agricultura, donde deriva cultivo e lavoura; ou à religião, que usa palavras como culto e louvor; também como habitação, vindo de *colonus*, origem da expressão “colonialismo”. Da mesma forma como antes Laraia creditou a Tylor a atual

acepção do termo “cultura”, Eagleton credita-a ao poeta e crítico literário e de costumes britânicos Mathew Arnold o emprego da palavra cultura como a usamos hoje. Inobstante, notamos que o crédito a Edward Tylor é mais amplamente aceito. Ainda em Eagleton (2005, p. 13), o conceito de cultura atinge uma interessante relação com sociedade e direito:

Se cultura originalmente significa lavoura, cultivo agrícola, ela sugere tanto regulação como crescimento espontâneo. [...] Mas cultura também é uma questão de seguir regras, e isso também envolve uma interação entre o regulado e o não-regulado.

Nesses conceitos arcaicos, podemos identificar um primeiro estágio do conceito de cultura concebido por Bauman (2012) em meados do século XVIII, quando a cultura era vista como a distinção entre a manifestação da experiência humana com eventos naturais, ou seja, fora dos domínios da vontade humana. Em seguida, Bauman, citando Durkheim, vê a evolução do conceito de cultura a partir do século XIX, para uma denominada “naturalização” da cultura, uma vez que, exteriorizada a produção humana, esta se afasta da efemeridade de sua criação para tomar o caráter sólido e indomável dos fenômenos da natureza. Por fim, Bauman aponta a metade do século XX como o tempo da inversão do *status* entre cultura e natureza, com a chamada “culturalização” da natureza.

Paralelo à construção sociológica, o termo “cultura” em si, ou melhor, a adjetivação do termo no caso dos derivativos “culto” e “inculto”, tem forte contexto preconceituoso quando se refere, segundo Oliveira (s.d.), ao desenvolvimento da pessoa em grau de educação e instrução formal, quando não existe uma cultura superior à outra, aliás, não há grupo social que não carregue em si uma expressão ou identificação cultural. Isso porque, apesar do animal “ser humano” ter limitadas funções vitais à sua existência, as formas de satisfação de tais funções são incomensuráveis e se multiplicam na medida em que se afastam de meras soluções orgânicas, para resolver questões produzidas pela inteligência como elemento de distinção entre o ser humano e os demais animais em nosso planeta. Surgem então necessidades vitais excepcionalmente variáveis. Sendo assim, é de se repudiar o conceito, ou preconceito, de pessoa culta ou inculta, para adotar a ideia de ser humano interagindo com a natureza para satisfazer suas necessidades vitais com os instrumentos disponibilizados pela própria natureza conforme o espaço ocupado por esse mesmo ser humano, ou seja, todas as pessoas são cultas na medida em que estão inseridas em grupos com modos próprios de interação ambiental.

Notória a classificação de Elizalde (2000) por entender que as necessidades humanas são poucas e finitas, permitindo elencar nove como as fun-

damentais, quais sejam: subsistência, proteção, afeto, entendimento, criação, participação, ócio, identidade e liberdade.

É resultado da necessidade básica de sobrevivência do grupo comunitário indígena, por exemplo, o sacrifício da criança que nasce com alguma deficiência física ou mental, limitadora de sua capacidade de interação com a natureza para dela extrair seu próprio sustento, além de colaborar com a sustentabilidade coletiva, a partir da básica necessidade de conseguir alimento. Fora do contexto da aldeia indígena, o sacrifício do filho deficiente é considerado crime de infanticídio, ética e moralmente reprovável, mas, dentro da aldeia, o gesto é tão natural quanto a própria concepção havida há instantes atrás, sem dor, sem remorso, sem condenação, afinal, aquela mãe atendeu uma necessidade básica local e não uma ética/moral universal.

Assim, depara-se com o conceito de cultura sob o prisma antropológico, destacando-se a observação de Schemes (2006), para quem os instintos humanos não são suprimidos pela cultura, citando um bebê que instintivamente suga o seio da mãe, mas, desde esse primórdio de sua existência como ser humano, o bebê já se põe a observar comportamentos padronizados pela sociedade onde passa a se inserir e vai repetir tais padrões. Nisso reside a estrutura da sua cultura como expressão de um processo acumulativo de experiências construídas na história das gerações antecedentes àquele bebê. Não se olvide a existência de uma inteligência inata, capaz de interagir com o meio cultural em que está sendo socializado a ponto de criar, inovar e, portanto, revolucionar o ambiente, significando dizer, segundo Schemes (2006), que a uniformidade está nos instintos, enquanto os padrões culturais, ao contrário, apresentam-se em diversidade. Bebê humano e bebê chimpanzé agem por mero instinto e repetição até cerca de um ano de idade; a partir daí se distinguem pelo desenvolvimento no bebê humano da linguagem, da capacidade de comunicação, e esta é determinante para o processo de formação da cultura.

2.1 Cultura e civilização

Além da dimensão humana de cultura, duas vertentes de variáveis distintas, mas palpáveis a partir de suas bases científicas, chamam a atenção. A etimologia da palavra cultura também é apresentada com raízes germânicas, como se depreende da obra de Laraia (2001), originando-se da palavra *kultur* que significava a expressão espiritual de uma comunidade. Teria sido o antropólogo britânico Edward Tylor quem mesclou o termo germânico com o vocábulo francês *civilization*, cujo significado tinha teor material, como sendo as realizações concretas de uma comunidade. Tylor então teria cunhado a

expressão *culture*, como a soma dessas manifestações (abstratas e concretas) de uma comunidade.

Apesar do fundamento abalizado que aproxima, e mais, torna sinônimos os conceitos de cultura e civilização, existem visões divergentes, como construída por Cascudo (1983), para quem a cultura é um condicionante axiológico da civilização, aderindo a um lado da dicotomia de conceitos que contamina “civilização” e “cultura”, nascida da distinção de significado de tais palavras para a língua alemã com relação ao francês e ao inglês.

Ao tratar dessa diferença de significados nesta e naquela língua, Elias (1994) revela a fonte da confusão. Segundo ele, a origem francesa e inglesa do termo, *civilization* se refere à expressão exógena da respectiva sociedade de cada país e o orgulho de cada cidadão pelo sentimento de nacionalismo fomentado pela influência de França e Inglaterra na história e no futuro da humanidade. De seu lado, em alemão existe o termo *Zivilisation* sem o mesmo *status* de significado que no francês e no inglês. Em verdade, o termo *Kultiviert* expressa o comportamento social das pessoas, aproximando-se do conceito de educação na acepção de polidez, e o termo *Kultur* expressa o peso de valores de realizações humanas de fonte endógena, como construções intelectuais e artísticas.

Quando se trabalha o termo *civilization* na acepção francesa e inglesa, estamos diante da expressão de uma ideia ocidental de modelo cultural. Já um alemão, interpretando a palavra cultura, tende a revelá-la como a individualidade de um povo, a marca de uma nação expressa em suas produções humanas. Assim, a exegese de Cascudo (1983) tem as cores do conceito alemão, pois trata a cultura como delimitadora da *civilization*, e não como sua indutora.

Nesse aspecto, é necessária uma reminiscência às nações indígenas presentes no território brasileiro, cuja cultura tem expressão viva e tangível em artes e rituais sagrados (muitas vezes fundidos), nem um pouco adernadas a se tornarem referências externas, mas absolutamente pertinentes à afirmação de valores intrínsecos de seus grupos sociais. A cultura hegemônica nacional brasileira impõe uma civilização estranha, pouco afeita a seus processos históricos de desenvolvimento humano e cultural.

No entendimento dos indígenas da Etnia Kiriri, Edite e José Miguel da França (Pajé) (KIRIRI, 2011, p. 19) “a cultura que traz a força, a força para a luta do índio. A cultura traz o respeito, traz a união. Tem que amar a cultura. Cada qual tem a sua cultura e nós respeita a todos” [sic].

A relação entre o choque de culturas no território brasileiro e os conceitos alemães, franceses e ingleses é possível perceber também na obra de Norbert Elias (1994, p. 25), para quem:

As autoimagens nacionais representadas pelos conceitos de *Kultur* e *Civilization*, assumem formas muito diferentes. Por mais diferente que seja a autoimagem dos alemães que falam com orgulho da sua *Kultur*, e a de franceses e ingleses que pensam com orgulho em sua “*civilization*”, todos consideram axiomático que a sua é a maneira como o mundo dos homens, como um todo, quer ser visto e julgado. O alemão pode, quem sabe, tentar explicar a franceses e ingleses o seu conceito de *Kultur*. Mas dificilmente pode comunicar o mínimo que seja do meio formativo nacional específico e valores emocionais axiomáticos que para ele a palavra reveste.

O mesmo conceito de *Kultur*, ainda segundo Elias (1994), consegue exprimir melhor do que o conceito de *civilization* (mais amplo), a relação do ser humano com o meio em que se insere, pois enfatiza a identidade particular de grupo, sendo mais pertinente à comunidade onde o indivíduo se insere. Desse modo, a palavra *Kultur* pode ser traduzida como a cultura local de uma comunidade. Fica claro que a cultura é um elemento enriquecedor da comunidade com efeitos para sua organização em forma de sociedade e, como tal, essa mesma cultura, recebendo os incentivos, os apoios, os fomentos adequados, desenvolverá o ser humano, de forma endógena, “na” e “para” a sua comunidade.

2.2 A relação da cultura com a comunidade/sociedade

Cabe então buscar o entendimento sobre a extensão do termo comunidade, tanto para a *Kultur* quanto para a *civilization* e, justamente, a distância deles entre o local e o global é um tema muito recorrente quando se estuda a comunidade, ou o conceito de comunidade, como se nota na obra de Harris (2001), em que se destacam os termos cunhados por Tönnies: *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, o primeiro para se referir a uma comunidade em pequena escala, e o segundo para tratar de um agrupamento em larga escala. *Gemeinschaft* tem um sentido de comunidade com forte identidade pessoal entre seus membros, daí Tönnies usar o termo “orgânica” para adjetivar o substantivo alemão adotado para se referir a esse núcleo de esfera menor. De outro lado, *Gesellschaft* dá a ideia de associação impessoal, abrangente, mais afeita à *civilization*, ao que Tönnies se refere como sociedade inclusive de caráter meramente civil ou mesmo comercial, distinguindo de comunidade, de amplitude menor. Interessante notar que os termos utilizados por Tönnies foram traduzidos para o inglês como *Community* (comunidade) para *Gemeinschaft* e *Civil Society* (sociedade civil) para *Gesellschaft*. Então, *kultur* é a expressão de uma *Gemeinschaft*, ao passo que *civilization* é a exteriorização de uma *Gesellschaft*.

É possível assim discernir sobre a transição entre comunidade e sociedade, sendo a primeira anterior à segunda, pois as comunidades se formaram a partir das necessidades mais básicas dos seres humanos, como sobrevivência e reprodução, frente a um ambiente hostil, agrupando-se em territórios restritos e isolados, ou seja, uma comunhão de interesses a partir da identidade biológica.

Sob o ponto de vista interno, o aumento biológico da comunidade passa a exigir uma organização mais refinada e criativa, que respeite habilidades inatas de seus membros, provocando o regramento nas divisões no trabalho, tornando cada vez mais complexas as relações entre os membros. De sua vez, no âmbito externo, a ampliação vegetativa da comunidade a torna cada vez menos restrita e isolada, passando a se relacionar com outros agrupamentos humanos. Somados os elementos internos e externos incidentes sobre um agrupamento humano, a comunidade é levada ao nível de organização implicando em normatização das relações sociais, cuja formalização jurídica é a pedra fundamental sob a qual se alicerça a sociedade, na lição de Le Bourlegat (2000, p. 15):

O aprofundamento da divisão de trabalho, paralelo à multiplicação biológica dos indivíduos da sociedade, gerando formas cada vez mais complexas de interações sociais, implica na ampliação do território ocupado. Como consequência, as interações entre grupos cada vez mais distantes entre si conduzem à evolução da comunidade à condição de sociedade.

Ainda para a compreensão das diferenças conceituais entre comunidade e sociedade, Tönnies (*apud* GROPPPO, 2006) propõe uma extrema objetivação da distinção entre comunidade e sociedade, destacando-se o fato de comunidade estar relacionada a um estado natural e, de outro lado, sociedade é virtual, uma ficção jurídica; comunidade tem como forma social típica o núcleo familiar, já a sociedade tem o formato social do mercado; comunidade é regrada nas tradições, a comunhão de usos e costumes, enquanto sociedade pressupõe a formalização das regras em convenções; e ainda, a comunidade pressupõe uma união natural e orgânica entre seus membros. Mesmo havendo alguma distância entre eles, de seu lado, a sociedade trabalha com a perspectiva da separação das vontades e domínios entre os indivíduos, mesmo que próximos fisicamente.

O século XX assistiu a uma tentativa de transição da prevalência da *civilization* em *Gesellschaft*, para a *kultur* da *Gemeinschaft*. Mesmo que elas não se anulem, passaram a coexistir com a valorização da alteridade. Os conceitos europeus de cultura e sociedade têm alicerces filosóficos clássicos, no sentido mesmo de se referenciar nas construções do pensamento ocidental, erigidas na fértil seara grega, com a supervalorização do eu frente a uma menor

valoração para “o outro”, tratado muitas vezes como um instituto tangível, mas prescindível ante a individualidade, ao ponto de se confundir a alteridade com a intersubjetividade das relações sociais, sendo, pois, o outro, digno de ser reconhecido, não a expressão de uma alteridade em si, mas somente a pessoa que se faz adequada a institutos sociais preestabelecidos. Daí a afirmação de Ruiz (2008, p. 130) de ser “[...] verdade que essa alteridade tem ocupado sempre um espaço marginal no conjunto dos sistemas filosóficos e conseqüentemente na cultura ocidental”. E, vai além Ruiz (2008, p. 136), analisando a obra de Emmanuel Lèvinas, ao afirmar:

Não há uma única racionalidade humana, universal e natural que seja superior às outras. Só existem racionalidades históricas construídas na interação do sujeito com a alteridade. Uma alteridade que precede à subjetividade, a precede no tempo, mas também a antecede metafisicamente. A alteridade do outro ser humano é condição necessária para o desenvolvimento da racionalidade histórica. O outro se manifesta (epifania da alteridade) na forma de linguagem. A linguagem se articula como cultura e sociedade, ambas são desdobramentos da alteridade humana que precedem o ser da subjetividade.

A gradual e constante rota de prevalência da alteridade como valor de cultura, portanto, como determinante da vida gregária, permite ainda a fragmentação da dicotomia comunidade-sociedade de como tem sido cunhado até o século XXI, a partir de quando o fenômeno das tecnologias de informação, evoluindo em progressão tsunâmica, cria espaços que não podem ser desconsiderados em formulações sociológicas, como os espaços virtuais ou ciberespaço, que não possui uma base física. Essa realidade é constatada por Bauman (2012, p. 22) para quem “se a ideia de cultura como um sistema era organicamente vinculada à prática do espaço ‘gerenciado’ ou ‘administrado’ em geral, e em particular de sua versão de Estado-nação, ela não se sustenta mais nas realidades da vida”.

A partir desse ponto, fica desconstruída a noção de cultura e de sociedade como um objeto de mensurável amplitude e, principalmente, de hegemônica imposição aos mais diversos grupos formados em um mesmo território, por identidade social, pessoal, étnica, religiosa, esportiva, ou qualquer outra experiência vivenciada como fio condutor da gênese de uma comunidade.

Segundo Rogério Haesbaert (2004), entre os elementos determinantes do território, estão as experiências vivenciadas em um espaço, justapostas pela repetição de práticas amplamente aceitas na dimensão social, a qual, por isso, é definidora e delimitadora desse território. Então a sociedade (dimensão social) e o espaço a ser apropriado no processo de territorialização formam o contexto geográfico que distingue o indivíduo, a comunidade e a sociedade. De outra via, o mesmo autor localiza o denominado “mito da

desterritorialização” quando não se consegue perceber uma relação direta de uma identidade cultural com um território, havendo uma grande miscigenação cultural. Pois, justamente, é num ambiente de multiplicidade cultural que o território e a territorialização devem-se estabelecer, reconhecendo os sujeitos (indivíduos, grupos sociais, instituições etc.) alicerces das estruturas a serem solidificadas em um espaço, para o controle do território levar ao controle da própria sociedade, afinal a territorialidade se pressupõe em relações políticas, econômicas e culturais (HAESBAERT, 2004).

Ratifica-se a cultura e a sociedade como fenômenos mais fortes do que as instituições delas decorrentes. Não se pode pretender que, em um território tão vasto e com tantas identidades locais peculiares como é o Brasil, seja possível (impunemente) estabelecer um único padrão de comportamento.

Considere-se o prisma de cultura não somente como fenômeno natural da condição humana, mas a essa visão naturalista pode-se somar, não necessariamente em dimensão evolutiva, mas construtiva, a visão de cultura como fenômeno social. Para Geertz (1989) a cultura somente pode se estabelecer quando ganha amplitude pública, transcendendo a expressão privada, deixando de ser algo a que se possa estabelecer um criador individual. Antes de tomar tal dimensão, as manifestações surgidas no bojo de uma comunidade, precisam ganhar vida própria para serem reproduzidas de forma inequívoca, independentemente de seu eventual criador, assim desaparecendo, ou seja, os próprios atores sociais não percebem que estão reproduzindo aquele fenômeno. Aliás, muitas vezes, a cultura somente é percebida por agentes externos, alheios à comunidade. A ideia de cultura como fenômeno social encontra sua melhor tradução em Geertz (1989), para quem as manifestações culturais atingem esse *status* quando desapegadas de sua origem e sua reprodução implicando mantê-las e transmiti-las.

Resta inexorável a cultura como decorrência da necessidade humana de resolver problemas ambientais e sociais, concepção basilar do conceito de cultura de Geertz (1989), como uma série de mecanismos de controle, entre os quais elenca regras e instruções governantes da conduta. E vai mais longe, ao considerar a cultura como condição essencial da existência humana. Sob o ponto de vista da solução de conflitos e, conseqüente, harmonização da vida em sociedade, cultura e direito são conceitos indissociáveis. Daí a cultura ser vista por Geertz (1989) construída sobre valores e códigos morais, como fonte de regulação e padronização do comportamento humano. Nesse sentido, Wolkmer (2005) estabelece a correlação entre cultura e direito ao considerar a primeira com um aspecto normativo; assim é a cultura quem delimita regras e valores determinantes de padrões de conduta.

Considerando que o conceito de sociedade e do direito existente em seu bojo se forma a partir da cultura, faz todo sentido a referência de Colaço (2005) ao antropólogo paraguaio Chase-Sardi, para quem o direito indígena tem por base a sua endógena cultura.

Assim, a cultura é o amálgama que dá existência a uma comunidade, e a face jurídica da cultura tem o condão de fazer dessa mesma comunidade uma sociedade. Inexorável o entendimento de que o respeito à cultura e, bem assim, ao direito como expressão cultural é elemento determinante de desenvolvimento de uma comunidade.

3 O desenvolvimento local pela via da cultura

A perspectiva da cultura e da sociedade pelo prisma do desenvolvimento local implica de antemão a compreensão da extensão do termo desenvolvimento. Ao fim da Segunda Guerra Mundial seguiu-se a Guerra Fria, que opôs a comunista União Soviética (URSS) e os países a ela alinhados ao capitalista Estados Unidos da América (EUA), ao qual, da mesma forma, alinharam-se vários países a partir da premissa da industrialização para atingir o silogismo do desenvolvimento conforme seus interesses político-econômicos, ou seja, conforme recebiam apoio econômico, condicionado ao jugo ideológico. Já os países com índices menores de industrialização receberam o rótulo de subdesenvolvidos. Alguns ainda foram agraciados com a “generosa” pecha de “em desenvolvimento”, inobstante, todos considerados o Terceiro Mundo (SANTOS, 2000).

Diante da força do conceito de desenvolvimento ditado pela visão economicista dominante, o modelo voltado a privilegiar o desenvolvimento humano passou a ser uma vertente revolucionária para a gama interdisciplinar afeita ao conceito de desenvolvimento e, por isso, tem sofrido rótulos tendentes a mitigá-la, como é o caso de impingir à perspectiva humana do desenvolvimento a completa ausência de competitividade, falta de interesse por bens materiais e desconsideração à possibilidade de crescimento econômico, quando, ao contrário, tem-se apregoado que todas essas figuras inerentes ao mercado sob a égide capitalista, portanto, consumista, podem ser contempladas a partir do desenvolvimento humano, e não necessariamente ao contrário, ou seja, o capital determinando as esferas do desenvolvimento humano (MARQUES, 2009).

Sendo a cultura uma expressão absolutamente humana, podemos considerá-la como expoente relevante, mas não único, desse olhar para o desenvolvimento sob a perspectiva do que torna as pessoas melhores, mais

felizes e realiza das em sua própria comunidade. Esse olhar para a comunidade pelas lentes da cultura e, assim, projetada ao desenvolvimento com toda a carga de peculiaridade e alteridade que ela pode e deve carregar, já teve momentos de maior valorização pela sociedade. Sucumbiu e agora retoma a condição de elemento imprescindível ao incremento da qualidade de vida em uma comunidade.

A cultura marca de forma indelével a comunidade, dando-lhe contornos peculiares com tons tão diversos quanto diversas podem ser as comunidades. A via do local para o global, com o desenvolvimento ocorrendo de forma endógena, tem em Ávila (2006) a acepção segundo a qual a bandeira do desenvolvimento local significa tencionar por uma comunidade agindo em sinergia, para retirar os invólucros, amarras que a envolvem (des + envolver) para tornar proativos os seus próprios e peculiares potenciais, passando a se inserir no mundo globalizado de forma contributiva, e não meramente receptiva. Tal potencial pode estar relacionado com alguma produção de bens ou serviços propiciadores para essa comunidade de certo crescimento econômico. Mas isso não é primordial. Essencialmente o desenvolvimento local está, cada vez mais, ligado à melhoria das condições de vida sob o aspecto humano, sem repelir o incremento econômico, mas também sem priorizá-lo ao arrepio da qualidade de vida dos membros da sociedade.

Posto isso, importante posicionar o termo “desenvolvimento local” para enfatizar que não se trata de desenvolvimento **no** local, tampouco desenvolvimento **para o** local, de modo a enfatizar seu caráter endógeno.

Por “desenvolvimento **no** local” Ávila (2006) traduz a exploração física de um espaço onde já se localiza uma comunidade, levando (de fora para dentro) uma dinâmica econômica com circulação de bens e serviços, de um lado geradores de emprego e, de outro, incrementadores da arrecadação de impostos. Por isso demandam investimentos públicos, voltados ao bem-estar da comunidade? Não. Em verdade, serviços públicos destinados à melhoria das condições de infraestrutura para incentivar a lucratividade do empreendimento industrial e/ou empresarial “no” local. Se o “desenvolvimento no local” tem como gênese o capital privado, a lógica de sua permanência é o lucro. Advindo condições para refrear o lucro, o capital privado vai se deslocar para outro “local”, sem nenhum comprometimento (remorso) com o legado a deixar para a comunidade (bom ou ruim) se sem comprometimento com a perpetuação das benesses dos serviços públicos como asfalto, esgoto, escolas etc. ou ainda, sem preocupação com ônus do impacto socioambiental inexorável, como desemprego, doenças relacionadas à atividade executada, poluição, violência etc.

Já sobre o “desenvolvimento **para o local**”, aparentemente mais positivo para a comunidade do que o “desenvolvimento **no local**”, da mesma forma vem impregnado de forte valor egoístico institucional, pois, apesar de incidir no espaço físico onde se encontra uma comunidade e de ter por “cliente” essa mesma comunidade, de fato tem como fim a realização da proposta institucional da entidade promotora, seja ela de origem privada, pública ou do terceiro setor, sendo este o setor que abriga instituições privadas com fins não lucrativos de interesse público.

É notório ser o “desenvolvimento **para o local**” em princípio benéfico, mas pode macular a comunidade se não levar em consideração a percepção do que é efetivamente positivo para as pessoas do local a partir de sua cultura, sua moral, seu modo de vida, de sobrevivência, de produção e de interação com o espaço externo.

Então, o desenvolvimento econômico pode ser bom para uma comunidade; o desenvolvimento no local da comunidade pode ser muito bom para essa mesma comunidade; e o desenvolvimento para o local da comunidade, do mesmo modo, pode ser favorável. Mas sempre há um condicionante (pode ser) porque toda e qualquer forma de desenvolvimento somente faz sentido se tiver algo a dizer ao aspecto humano de cada pessoa componente da comunidade afetada. É a visão trazida por Ladislau Dowbor (2001, p.197):

O crescimento econômico, quando existe, não é suficiente. Nem a área produtiva, nem as redes de infra-estruturas, nem os serviços de intermediação funcionarão de maneira adequada se não houver investimento no ser humano, na sua formação, na sua saúde, na sua cultura, no seu lazer, na sua informação.

Essa percepção é ascendente no valor político-social regional, nacional e global, tanto que os índices econômicos ditados pelo mercado têm sido relativizados quando confrontados com o índice de desenvolvimento humano da Organização das Nações Unidas (ONU), o IDH, pelo qual um país é considerado desenvolvido, em desenvolvimento ou subdesenvolvido, não mais por seu potencial industrial, meramente econômico ou mercadológico, mas sim pelas condições de vida de sua população, ou seja, pelo desenvolvimento humano, ou conforme Celso Furtado (2013), a medida dos fluxos de serviços e bens só faz sentido como índice de desenvolvimento, se tais elementos estiverem voltados à satisfação das necessidades humanas. A partir dessa ótica, a ONU estabeleceu o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, mantenedora do Atlas do Desenvolvimento Humano baseado nos dados do IDH. Note-se: pelo IDH do PNUD/ONU, a segunda melhor cidade do ranking brasileiro (dados de 2010) é Águas de São Pedro, no interior de São Paulo, um município com 2.707 habitantes e 3,2 Km de

área. Já a cidade brasileira mais rica e industrializada, São Paulo, ocupa a 28º posição no mesmo *ranking*.

Similar ao trabalho da ONU, mas usando dados próprios, a Federação das Indústrias do Rio de Janeiro (FIRJAN), criou o Índice Firjan de Desenvolvimento Municipal (IFDM), não limitado ao Estado do Rio de Janeiro, avaliando todos os municípios brasileiros. Apesar de o resultado ser nominalmente diferente, a simbologia é idêntica, afinal, segundo o IFDM, o melhor município brasileiro para se viver é Louveira, no Estado de São Paulo, com 37.153, e não o rico e industrializado município do Rio de Janeiro.

Mesmo considerando avanço axiológico de desenvolvimento, ainda é comum a desconsideração da cultura como um elemento próprio, com um valor próprio, complementar à esfera social e à esfera econômica, e não nelas inserida. O desenvolvimento cultural pode ser inerente ao âmbito humano, mas tem o alcance comunitário; tem a dimensão social na medida em que reforça identidades, referencia comportamentos etc. mas também pode ter valor econômico ao assumirem as expressões culturais forma palpável em produtos e serviços (REIS, 2007). Se for possível (e é), a separação entre políticas econômicas, políticas sociais e políticas culturais, então também é possível - e deve haver um direcionamento nesse sentido - alçar o desenvolvimento cultural ao mesmo patamar do econômico e do social, aliás, complementariedade e concomitância é o ideal para qualquer comunidade (CAETANO, 2007).

Para Dowbor (2001, p. 217), “uma das mais significativas riquezas do desenvolvimento local resulta justamente do fato de se poder adequar as ações às condições extremamente diferenciadas”, ou seja, a alteridade faz uma comunidade mais rica, e a diferença se expressa, se realiza, se materializa exatamente na cultura.

Em vista do exposto, qual é o melhor lugar para se viver no Brasil, Águas de São Pedro, Louveira, São Paulo ou Rio de Janeiro? Sob o ponto de vista do desenvolvimento local, o melhor lugar para se viver no Brasil e no mundo, é exatamente o lugar onde se vive, caso esse entendimento seja desposado pelo poder público, o único ser jurídico com autorização de intervenção na vida da comunidade sem ela desejar ou precisar de tal intervenção, caso contrário, o local onde se vive é desconstruído em suas peculiaridades.

Das premissas até agora construídas, conclui-se que o desenvolvimento local somente se faz efetivo para uma comunidade, havendo plenitude de respeito à cultura que dela emana, inclusive quando essa cultura se apresenta sob o aspecto de regras de convívio que podemos entender como um direito local, ou seja, a cultura em sua faceta jurídica.

Ao arrepio das estatísticas, dos índices, do mercado, é em um poema que o desenvolvimento local encontra sua mais completa tradução. Escrito por Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa (2012) o poema assim expressa:

O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia,
Mas o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia
Porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia.
O Tejo tem grandes navios
E navega nele ainda,
Para aqueles que vêem em tudo o que lá não está,
A memória das naus.
O Tejo desce de Espanha
E o Tejo entra no mar em Portugal.
Toda a gente sabe isso.
Mas poucos sabem qual é o rio da minha aldeia
E para onde ele vai
E donde ele vem.
E por isso porque pertence a menos gente,
É mais livre e maior o rio da minha aldeia.
Pelo Tejo vai-se para o Mundo.
Para além do Tejo há a América
E a fortuna daqueles que a encontram.
Ninguém nunca pensou no que há para além
Do rio da minha aldeia.
O rio da minha aldeia não faz pensar em nada.
Quem está ao pé dele está só ao pé dele.

A cultura indígena, variada e rica no Brasil, é o condão da vida em comunidade (aldeia) a qual, subsiste a partir de uma organização regrada não escrita, portanto, baseada em usos e costumes, que lhe dá o caráter de sociedade. A cultura enriquecida endogenamente é propulsora da comunidade/sociedade ao desenvolvimento, assim sendo, local. A cultura é o alicerce dos fundamentos jurídicos das relações sociais dentro de uma comunidade indígena, tem, por óbvio, suas nuances próprias, que distinguem as comunidades entre si e, tanto mais, as sociedades indígenas da hegemônica sociedade não indígena. Corroborar essa constatação o depoimento de Wekanã Pataxó (2011 p.63):

[...] Fomos obrigados a esquecer a nossa cultura e aprender a cultura do homem branco, considerada como a única capaz de fazer o desenvolvimento. Por isto, eles dizem que precisamos adotar esta cultura, pois precisamos nos desenvolver como o homem branco. Nós índios vivemos um momento em que registramos algumas grandes conquistas. Temos resgatado muito de nossas tradições, de nossa história, da memória de nossos ancestrais. Temos recuperado, apesar das dificuldades impostas pela Justiça do homem branco, a posse de nossas terras, nosso principal patrimônio. Depois de mais de 500 anos sob o julgo do colonizador conseguimos revitalizar algumas de nossas línguas, reestruturar a organização social de nossas aldeias, retomar a prática dos

rituais ancestrais que honram a memória de nossos antepassados, e esse resgate da tradição nos renova as nossas forças e nos dá ânimo para as nossas lutas. [...] **Entender a lei do homem branco é difícil.** Esta lei tudo permite aos brancos, enquanto a nós, índios, que somos os verdadeiros donos do país que o homem branco denomina de Brasil, nem o direito de escolher o nome da terra em que vivemos nos foi dado. Através da nossa luta queremos demonstrar para nossa nação que somos fortes, que vivemos, que existimos, que temos o propósito de nos envolver no desenvolvimento da nossa nação, de demonstrar que podemos desenvolver junto com o nosso país sem perder nossa cultura, nossa tradição e nossa expectativa de viver totalmente o que somos. E o que somos é ser indígena, ser Pataxó, ser aldeia Tibá.

Fica evidente que o desejável desenvolvimento local sob o ponto de vista humano passa pelo respeito às culturas indígenas, portanto passa pelo respeito às regras, às normas, ao direito existente dentro das comunidades, cuja fonte única são os usos e costumes, consuetudinário, pois, por excelência. Enfim, o respeito ao Direito Consuetudinário indígena é elemento do desenvolvimento local.

4 Territorialização indígena no Brasil

Segundo dados do *site* Povos Indígenas no Brasil (PIB), um projeto transmitido do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) ao Instituto Sócio-Ambiental (ISA), quando da chegada dos europeus a Pindorama (nome tupi-guarani para o litoral onde aportou Pedro Álvares Cabral), estima-se que havia mais de 1.000 povos, somando de 2 a 4 milhões de pessoas.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) levantou, no Censo 2010, a existência de 305 etnias que falam 274 línguas diferentes.

Na linguística indígena, o Tupi é uma língua tronco com cerca 5.000 anos de existência, da qual se desdobram as línguas Arikém, Juruna, Mondé, Mundurukú, Tupari, Ramarama, Aweti e Tupi-Guarani (de 1.500 a 2.500 anos). Somente do ramo Tupi-Guarani, outras 40 línguas são identificadas, dentre elas, aquelas identificadas especificamente com o Guarani, distribuídas territorialmente entre o centro-sul brasileiro, todo o Paraguai, o sul da Bolívia e o norte da Argentina, quais sejam: Guarani Mbyá, Guarani Paraguaio, Kaiová, Nhandéva, Xetá, Guayakí e Chiriguano (MELLO, 2000). O recorte Guarani se justifica por ser a língua amplamente falada entre as etnias indígenas do Mato Grosso do Sul.

Enfatiza-se a questão das famílias linguísticas - e não só o número de etnias - pois a linguagem, por vezes, e não sem razão, é determinante da diversidade cultural de modo mais incisivo do que a localização espacial deste

ou daquele agrupamento humano. Linguagem com sentido mais restrito do que a língua falada por um povo. Em estudo sobre etnologia, linguagem e cultura, Lindoso (2008, p. 93) cita Claude Lévi-Strauss, para quem a linguagem é uma parte, um produto e uma condição da cultura.

O valor da linguagem, da língua, da fala em si, não é um valor exclusivamente não indígena, impositivo como tantos outros elementos culturais, mas é verdadeiramente um valor indígena, tanto é que os guaranis relacionam a perda da palavra (ou da capacidade de falar) com a morte, a partir de um costume de seus ancestrais tupis, que consideravam mortos e, portanto, prontos para os rituais funerários, os doentes incapacitados de falar (BARROS; CASTRO, 2005).

De sua vez, quando se trata de povos indígenas, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) trabalha com a existência de várias divisões internas em sua classificação clássica, por exemplo, considera-se como um povo o Guaraní, que se subdivide em Mbya, Kaiowá e Nhandeva, daí o IBGE usar em suas publicações a expressão “povos/etnias”.

Tanto quanto no caso das línguas indígenas, recortam-se as etnias presentes no território sul-mato-grossense, segundo dados do Museu das Culturas Dom Bosco relatados em seu sítio eletrônico pelo Professor Antonio Hilário Aguilera Urquiza, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sendo tais etnias: Atikum, Guaraní Kaiowa, Guaraní Nandeva, Guató, Kadiweu, Kinikinau, Ofaié, Terena e os Kamba, esta última etnia não reconhecida oficialmente.

A FUNAI, baseada em dados do IBGE, tem a população indígena, em números absolutos do Censo 2010, como sendo de aproximadamente 896.917 pessoas. Enfatiza-se o termo “aproximadamente”, haja vista a inegável existência de povos isolados, a própria FUNAI trabalha com a hipótese de existirem ainda 69 grupos indígenas não contatados. Do total da população autodeterminada como indígena, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais. Os indígenas que não vivem em cidades, em sua maioria estão alocados em 695 áreas reconhecidas como terras indígenas, que abrigam milhares de aldeias.

Tal diversidade, também refletida em costumes e tradições peculiares, leva a igual número de sistemas jurídicos que o advogado Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1992) considera “rigidamente obedecidos”.

5 O Direito Consuetudinário indígena

Para a advogada Denise Lucena Cavalcante (2004), o fim precípua do Direito é de harmonizar e possibilitar a convivência social, sendo assim, deve

basear-se nas práticas culturais vigentes, sob pena de subverter seu escopo e até mesmo sua origem, como fruto de experiências culturais distintas, no dizer do filósofo do direito Miguel Reale Júnior (1977).

Uma sociedade culturalmente plural deveria se pautar por um sistema jurídico pluralista, admitindo a juridicidade como expressão cultural e, por isso, tão diversa em sua fonte e órgão emanador, quanto diversas são as culturas inseridas em um mesmo território (RIBEIRO, 2014).

O Direito Consuetudinário se consubstancia num ambiente pluralista, pois parte do pressuposto de repetição de costumes por um grupo social por “longuíssimo tempo”, termo cunhado pelo Advogado Thomas Marky (2007), fundado em constância e universalidade, mas de âmbito local. Inalcançável a prática consuetudinária se não for observada nos limites culturais de identidade de comunidade; o contrário disso seria a imposição de uma cultura sobre a outra. Elementos de definição como “repetição de costumes”, “longo tempo”, “constância” e “universalidade” (considerando universal a totalidade dos membros de uma comunidade), somente fazem sentido se houver uma comunhão cultural. Disso podemos afirmar que a extensão do território brasileiro e, principalmente, a incomensurável diversidade cultural nele inserida, não permitem um Direito Consuetudinário nacional, como pode ocorrer com o direito positivado.

Partindo do conceito de Marky (2007) para Direito Consuetudinário acima exposto, indissociável sua formação do acervo, ou como prefere o advogado da Corte Interamericana de Direitos Humanos, Oswaldo Ruiz Chiriboga (2006), do patrimônio cultural de uma determinada comunidade a partir da transmissão dessa cultura que leva à identidade e continuidade de um grupo. Ainda segundo esse autor, o patrimônio cultural se subdivide em tangível e intangível, estando neste o Direito Consuetudinário. Chiriboga (2006) defende o direito à identidade cultural como forma de preservação e respeito da diversidade cultural, repudiando levar qualquer comunidade a assimilar uma cultura com a qual não se identifique.

Para Schmidtt (2007, p. 17) o Direito Consuetudinário pode “ser cancelado e impedido por meio de um simples traço saído da pena do legislador”. Tal assertiva é reveladora das origens do Direito Consuetudinário. O apego e a obediência às regras de convívio fundadas nos usos e costumes são anteriores à escrita, quando as normas de caráter moral e/ou sagrado, eram emanadas de autoridades investidas de poder divino, sacerdotes na maioria das comunidades/sociedades antigas. A partir do momento em que se desenvolve a ponto de ser o meio de registro histórico e cotidiano, a escrita passa a ser também um formato adequado para a secularização das regras de conduta,

especialmente com o enfraquecimento do poder absolutista monárquico fundado na legitimidade divina conferida pela igreja. Mesmo com o advento da escrita, foi com a evolução da sociedade romana que o direito passou a se distinguir da moral e da religião, passando a ser uma expressão cultural com estruturação própria suficiente para ser encarado sob a ótica científica, como objeto de estudo sociológico (COLAÇO, 2008).

O Direito Consuetudinário (indígena ou não) é estável, pois, como bem nota Souza Filho (1992), nasce do consenso social, não conhece instância de modificação formal, modifica-se na própria prática do dia a dia, reiterada durante um longo período de tempo para poder se legitimar. Caso contrário, estaria sujeito à discricionariedade das lideranças que se revezam nas comunidades e seria conduzido ao bel sabor da casuística para atender os interesses momentâneos. Só podemos chamar, ou legitimar, uma regra de Direito Consuetudinário a partir de sua ampla aceitação durante muito tempo, assim os membros das comunidades - desse modo regradas - não tratam eventuais contrariedades aos pactos sociais com contundência, mas com novas práticas, que podem evoluir para uma mudança de regras, caso sejam, ratifica-se, amplamente recebidas e longamente praticadas.

As relações sociais (família, propriedade, sucessão, casamento e crime) entre os indígenas, ao contrário de exigirem os formalismos impostos pela força do Estado, são em verdade aceitas pelo grupo justamente por dele decorrerem e não de uma força alienígena, um ser fictício como é a organização estatal, como leciona Souza Filho (1992). Disso resultam relações conhecidas como jurídicas, sendo possível visualizar normas e sanções, formadoras dos alicerces de um ordenamento jurídico complexo não estatal, pois nações indígenas são sociedades sem Estado. Ainda Souza Filho (1992) observa uma situação decorrente dessa inteligência sobre relações jurídicas, ao enfatizar que, derivando da própria comunidade, as formalidades evidentemente confundíveis com ritos, são de absoluta legitimidade, não sobrando espaço para questionamentos, mas abertas a novos modelos os quais, ao se tornarem constantes e universais, podem aprimorar a experiência jurídica.

Entre povos do Alto Xingu, como os Kamaiurá, não há na esfera política uma concentração de poder e, mesmo se as mulheres são oficialmente excluídas das esferas decisivas, é notável que aqueles a quem incube as decisões não o fazem pelo viés individual, mas na condição de representantes de suas “casas” assim entendidas ao abrigarem indivíduos com alguma relação de parentesco agrupados em torno deste representante/líder. Ainda entre os Kamaiurá, apesar de serem perceptíveis as diferenças de posições sociais, essas distinções são exercidas efetivamente em rituais, sejam eles religiosos,

funerários ou mesmo ligados aos âmbitos de decisões política, isso porque, no dia a dia da aldeia, as eventuais diferenças são dissipadas por conta das relações pautadas na generosidade, notadamente quanto à distribuição de bens e alimentos (CURI, 2011).

Diante desse modelo de sociedade, o sistema jurídico brasileiro é visto como “bicho de sete cabeças” nas palavras de Gersem Luciano Baniwa, liderança indígena (BELTRÃO, 2007), pois sua comunidade, como de resto em comunidades indígenas, as decisões sobre relações jurídicas são coletivas, conferindo legitimidade e efeito prático às regras, podendo assim prescindir de punições (castigos, como chamam os indígenas), ficando no campo retributivo, ou seja, compensar o mal feito. Ainda segundo Gersem Luciano Baniwa, os indígenas temem tanto os tribunais quanto o inferno.

As relações interpessoais no seio das comunidades indígenas, margeadas pela cultura, expressa em manifestações artísticas e religiosas que implicam as mais variadas formas de solução de conflitos internos, são a mais rica, pura e legítima expressão de relações jurídicas fundadas no Direito Consuetudinário.

6 Considerações finais

Então, uma determinada identidade cultural faz de um mero agrupamento humano uma comunidade, na qual o direito é um dos elementos dessa mesma identidade cultural. Reconhecido o direito emanado das relações internas, a comunidade passa a ter caráter de sociedade, sendo esta a expressão jurídica dessa mesma comunidade. O pleno desenvolvimento local da comunidade passa, pois, pela compreensão e possível aceitação dos modos internos como pacificam seus conflitos, sendo tais modos a expressão cultural do direito. Considerando que os agrupamentos indígenas são comunidades que possuem identidade cultural própria, inclusive sob o ponto de vista jurídico, é inegável a existência do consuetudinário no território brasileiro, tão diverso quanto diversas são as etnias indígenas. Tais sistemas consuetudinários merecem ser respeitados e observados para efeito de garantir o desenvolvimento local das comunidades sob o aspecto humano e social.

Merece, pois, que sejam distinguidos o positivismo e consuetudinário quando do emprego da expressão “direito indígena”, haja vista que, de um lado, existe um arcabouço de regramentos positivados a partir da produção legislativa do poder público brasileiro em suas esferas federativas (União, Estados, Municípios e Distrito Federal), qual seja, o direito indígena positivado; e de outro lado, existem manifestações culturais tendentes ao regramento de

condutas dentro das comunidades indígenas que não possuem expressões escritas ou esferas formais de emanção, sendo este o direito consuetudinário indígena. A confusão favorece uma prática assimilacionista velada, desrespeito à alteridade cultural com conseqüente subjugação cultural, distorções interpretativas, dificuldade em atingir a justiça, obstaculização ao desenvolvimento local, entre outros vícios que historicamente assolam a cultura indígena em nosso país.

Os operadores do direito não devem jamais perder de vista que o direito é instrumento da justiça, que deve prevalecer para garantir a paz na sociedade, afinal, do interior das comunidades indígenas até as selvas de pedras urbanas, o que qualquer agrupamento humano quer é a paz sob a batuta da justiça.

Não há desenvolvimento sem justiça. Não há justiça sem o direito. O direito, em todas as suas nuances, é expressão cultural de uma sociedade, que é formada por comunidades tão diversas quanto diversas são suas peculiaridades culturais. Assim, um direito que não considere tais peculiaridades, pode não ser o indutor da verdadeira justiça. O direito que melhor reflete as peculiaridades culturais locais é o direito consuetudinário, formador do arcabouço jurídico interno da comunidade, indutor da justiça para esse mesmo local. O silogismo que se extrai, portanto, é que o respeito ao direito consuetudinário é elemento imprescindível ao desenvolvimento local.

Referências

ÁVILA, Vicente Fideles. *Cultura de sub/desenvolvimento e desenvolvimento local*. Sobral, CE: Edições da (Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2006.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL. Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/aguas-de-sao-pedro_sp>. Acesso em: 25 nov. 2014.

BARROS, Armando Martins; CASTRO, Renata Pinheiro. *Ara reko: memória e temporalidade Guarani: Aldeias Itaxi, Araponga, Sapukai, Rio Pequeno*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Da formação indigenista à formação indígena*. SEMINÁRIO FORMAÇÃO JURÍDICA E POVOS INDÍGENAS – desafios para uma educação superior no Brasil. Belém: UFPA, 2007. Disponível em: <<http://www3.ufpa.br/juridico/index.php?pag=historico>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/ascom/1947-historia-e-cultura-guarani>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

_____. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-são>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *O Brasil Indígena*. 2009. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2014.

LOUVEIRA, MUNICÍPIO DE. Disponível em: <<http://www.louveira-sp.com.br/perfil.html>>. Acesso em: 26 nov. 2014.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – PIB. 2000. Disponível em: <<http://pib.socio-ambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/quantos-eram-quantos-serao>>. Acesso em: 26 nov. 2015.

BRASIL. *Programa das Nações Unidas Para o Desenvolvimento* – PNUD. 2013. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/IDH/Default.aspx?indiceAccordion=1&li=li_Atlas-Municipios>. Acesso em: 27 nov. 2014.

CAETANO, Gerardo. Desenvolvimento e política. *Revista Observatório Itaú Cultural*, São Paulo, n. 2, 2007. Disponível em: <http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/itaú_pdf/000566.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2014.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Civilization e cultura: pesquisas e notas de etnografia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983. 741p.

CAVALCANTE, Denise Lucena. Direito, moral e ética fiscal – filosofia e Constituição. In: MACEDO, Dimas (Org.). *Estudos em homenagem a Raimundo Bezerra Falcão*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004. p. 15-37.

CHIRIBOGA, Oswaldo Ruiz. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do sistema interamericano. *Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos*, Brasília, ano 3, n. 5, 2006.

COLAÇO, Thaís Luzia. “Incapacidade” indígena – tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba, PR: Juruá, 2005.

_____. O Direito nas Missões Jesuíticas da América do Sul. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Fundamentos de História do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte, MG: Del Rey, 2008.

CURI, Melissa Volpato. *Antropologia jurídica: um estudo do direito Kamaiurá*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/8/TDE-2011-07-04T13:28:08Z-11284/Publico/Melissa%20Volpato%20Curi.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2015.

DOWBOR, Ladislau. *Gestão social e transformação da sociedade*. Razões e ficções do desenvolvimento. São Paulo: Unesp, 2001.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Unesp, 2005.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1.

ELIZALDE, Antonio. Texto preparado para el curso “El Desarrollo Local en España e Iberoamérica. Entre lo global y la escala humana” celebrado en la Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida de la Universidad Internacional de Andalucía entre los días 14 al 18 de Agosto de 2000. Disponível em: <http://www.unida.org.ar/Bibliografia/documentos/Modulo_Basico/Desarrollo_a_Escala_Humana_conceptos_y_experiencias_MBC2.doc>. Acesso em: 12 maio 2013.

FURTADO, Celso. O desenvolvimento sob o ponto de vista interdisciplinar. In: D’AGUIAR, Rosa Freire (Org.). *Essencial Celso Furtado*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

GEERTZ, Clifford. *El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre*. La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Gedisa, 1989. p. 43-59. Disponível em: <<http://www.inicia.es/de/cgarciam/geertz01.htm>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

GROPPO, Luís Antonio. Comunidade, sociedade e integração sistêmica. *Comunicações - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP*, São Paulo, ano 13, n. 2, p. 114-31, 2006.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARRIS, Jose. *Tönnies: community and civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KIRIRI, Gino. Mão que vai, mão que vem. In: GERLIC, Sebastian (Org.). *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador, BA: Thydêwa, 2011.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre. Ordem legal como força interna e desenvolvimento. *Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, MS, v. 1, n. 1, p. 13-20, set. 2000.

LINDOSO, Dirceu. *Lições de etnologia geral: introdução ao estudo de seus princípios: seguido de dois estudos de etnologia brasileira*. Organização, prefácio e notas de Bruno César Cavalcanti. Alagoas: Ed. UFAL, 2008.

MARKY, Thomas. *Curso elementar de Direito Romano*. São Paulo: Saraiva, 2007.

MARQUES, Heitor Romero. Desarrollo local a escala humana. *Revista Polis*, n. 22, 2009. Disponível em: <<http://polis.revues.org/2645>>. Acesso em: 19 abr. 2015.

MELLO, Antônio Augusto Souza. *Estudo histórico da família lingüística Tupi Guarani: aspectos fonológicos e lexicais*. 2000. Tese (Doutorado em Linguística) - Departamento de Linguística e Língua Vernácula do Instituto de Comunicação e Expressão - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/78560/170082.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. *O conceito antropológico de Cultura*. Universidade Católica de Brasília. [s.d.]. Disponível em: <<https://www.ucb.br/sites/000/14/PDF/OconceitoantropologicodeCultura.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2015. Expressão de busca: conceito de cultura.

PATAXÓ, Wekaña. Afirmando nossa cultura. In: GERLIC, Sebastian (Org.). *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador, BA: Thydêwa, 2011.

PESSOA, Fernando. *O guardador de rebanhos*. Lisboa: Atlântico Press, 2012. (Coleção Biblioteca Essencial da Língua Portuguesa).

REALE, Miguel. *Lições preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 1977.

REIS, Ana Carla Fonseca. Economia da cultura e desenvolvimento – panorama geral e sugestão de debates para não-economistas. *Revista Observatório Itaú Cultural*, São Paulo, n. 2, 2007. Disponível em: <http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/itau_pdf/000566.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2014.

RIBEIRO, Rodrigo dos Santos. A crise do paradigma monista no contexto do acesso à justiça. In: _____. *Direito em diálogo de fontes*. Belo Horizonte, D'Plácido, 2014.

RUIZ, Castor B. Emmanuel Levinas – alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: EdiPUCRS, 2008.

SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHEMES, Jorge. *O que é cultura?* 2006. Disponível em: <<http://jorgeschemes.blogspot.com.br/2006/11/cultura-um-conceito-antropolgico.html>>. Acesso em: 15 abr. 2015. Expressão de busca: conceito de cultura.

SCHMIDTT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Coordenador e Supervisor Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O Direito envergonhado: o Direito e os índios no Brasil. *Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos – IIDH*, San José de Costa Rica, n 15, p. 145-164, 1992.

WOLKMER, Antonio Carlos. Cultura jurídica moderna, humanismo renascentista e reforma protestante. *Revista Sequência*, São Paulo, n. 50, p. 9-27, 2005.

Recebido em 8 de maio de 2015

Aprovado para publicação em 8 de junho de 2015