

SÉRIE ANTROPOLOGIA

221

**CONVIVÊNCIA INTERÉTNICA NO BRASIL.
OS ÍNDIOS E A NAÇÃO BRASILEIRA**

Alcida Rita Ramos

**Trabalho apresentado no Simpósio Internacional
"Autonomías étnicas y estados nacionales" organizado
por Alicia Barabas e Miguel Bartolomé, Oaxaca,
México, 25-27 de junho de 1997.**

**Brasília
1997**

CONVIVÊNCIA INTERÉTNICA NO BRASIL. OS ÍNDIOS E A NAÇÃO BRASILEIRA

Alcida Rita Ramos

Em 1980, vários índios de diversas partes do Brasil reuniram-se em diferentes locais do país para criar a União das Nações Indígenas -- UNI. Foi uma consequência natural do processo de conscientização, iniciado uma década antes, vivido por povos indígenas que se caracterizam por sua pequena densidade demográfica, dispersão geográfica e diversidade lingüística e cultural. A criação da UNI veio atender às demandas de uma melhor articulação a nível nacional que suprisse as limitações de encontros regionais esporádicos até então realizados. Escolheu-se o termo "nações" para chamar a atenção do país sobre a existência, dentro do Estado-nação brasileiro, de sociedades plenamente constituídas, vivenciando problemas específicos que exigiam soluções igualmente específicas. Uma expressão aparentemente inócua como *União das Nações Indígenas* provocou a ira de muitos estadistas, tanto no governo militar (1964-1985), como no civil que o sucedeu. Neste trabalho focalizo os problemas que surgem quando minorias como sociedades indígenas reivindicam auto-determinação dentro de um país com uma forte tradição de autoritarismo como é o Brasil. Trato principalmente de como surgiu o movimento pan-indígena, quais foram as reações a ele e o que essas reações revelam da natureza do Estado-nação brasileiro.

Como nasceu o movimento indígena

A Igreja Católica foi o propulsor inicial para a formação de uma consciência pan-indígena. O Conselho Indigenista Missionário -- CIMI -- foi criado em 1972 dentro da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil -- CNBB -- e passou a ser um dos seus segmentos mais militantes. O CIMI surgiu do profundo engajamento de membros da Igreja com a Teologia da Libertação, segundo os moldes que também inspiraram as Comunidades Eclesiais de Base em centros urbanos e a Comissão Pastoral da Terra no campo.

Dois anos depois de criado, o CIMI organizou a primeira de uma longa série de assembleias indígenas. Fornecendo ou financiando meios de transporte, alimentação e hospedagem, os missionários conseguiram reunir pela primeira vez representantes de diversos grupos indígenas em um único local com o objetivo de expor cada índio às experiências interétnicas dos demais e, regressando a sua comunidade, transmiti-las a seu próprio povo. Foram organizadas assembleias em várias partes do país por toda a década de 70 e boa parte da de 80. A primeira ocorreu em abril de 1974 no estado de Mato Grosso e teve a participação de 17 índios; a segunda, em maio de 1975, foi convocada pelos índios Mundurucu do Pará e contou com a presença de 60 indígenas; a partir daí, o número de participantes foi crescendo a cada nova assembleia. A fase inicial foi de descoberta. Cada

índio ouvia os outros relatar não apenas aspectos de suas respectivas culturas, mas também a mesma rotina de abusos e expropriações por parte da sociedade nacional, tanto por meio de iniciativas privadas como oficiais. As espantosas semelhanças no modo como, um após outro, todos os grupos indígenas sofriam nas mãos de brancos¹ tocaram uma corda ressonante na consciência dos participantes. O sentimento de partilhar os mesmos problemas com outros índios até então desconhecidos gerou um forte espírito de solidariedade e de confiança advindo da consciência de que, afinal, eles não estavam sós em seu infortúnio. Agora poderiam contar uns com os outros na luta por uma vida melhor. Um novo mundo de injustiça generalizada abriu-se para eles, criando um sentimento de companheirismo que se mantinha mesmo depois de terminadas as assembleias. Ao contrário de fases posteriores do movimento em que líderes indígenas se dirigiam diretamente ao homem branco, os discursos nessas primeiras reuniões eram para ser ouvidos por companheiros índios numa troca direta de desventuras: "Meus irmãos, chamo de irmãos porque sou índio. Sou irmão da mesma cor, do mesmo massacre" [Sampré, José Carlos Xerente]. "Vim saber como é a vida do índio. Não temos terra. Temos casa, roça, mas estão tirando nossa terra" [Txuãeri, José Tapirapé] (CIMI 1975:12, 13). Conforme a consciência política dos índios ultrapassava o âmbito dos problemas regionais e alcançava o nível nacional, as assembleias começaram a chamar a atenção das autoridades, em especial da Fundação Nacional do Índio -- FUNAI -- que se opunham frontalmente aos esforços do CIMI. Várias assembleias indígenas foram perturbadas ou mesmo proibidas pela FUNAI ou pela polícia federal durante o regime militar.

Enquanto o CIMI continuava a promover reuniões freqüentes em vários estados, um grupo independente de jovens índios de diversas etnias (Terena, Xavante, Bororo, Pataxó e Tuxá) que estudavam em Brasília propôs, em abril de 1980, a criação de uma entidade nacional que chamaram UNIND (União das Nações Indígenas). Sua intenção era "congregar esforços dos índios para que lutem por uma política indigenista em benefício do próprio índio" (CEDI 1981:38). Menos de dois meses mais tarde, uma assembleia indígena na cidade de Campo Grande (estado de Mato Grosso do Sul) encerrou-se com a fundação da UNI, outra versão da União das Nações Indígenas, com o objetivo de "promover a autonomia e a auto-determinação, recuperar e garantir a inviolabilidade de suas terras e assessorar os índios no reconhecimento de seus direitos, elaborando e executando projetos culturais e de desenvolvimento comunitário" (CEDI 1981:38). Mais um mês se passou e outra reunião, com representantes de 15 "nações indígenas", terminou com a "Criação da Federação Indígena Brasileira". Os participantes declararam-se aliados da UNI, que passou a ser considerada como o produto da fusão da UNIND e da Federação. A invenção e reinvenção da UNI por distintos promotores atestam para a maturidade da idéia e mesmo a urgência de se criar uma organização pan-indígena naquele momento histórico do seu contato com os brancos.

Durante os doze anos de sua existência, a UNI passou por várias crises de liderança, mudou seu formato de um sistema piramidal de presidência para um tipo de organização abrangente de coordenadores regionais e nacionais, estabeleceu e rompeu alianças com a Igreja, com organizações não-governamentais -- ONGs -- e com a "Aliança

1. A categoria "branco" não se refere à cor da pele ou a qualquer outro aspecto biológico, mas à sociedade majoritária, tanto do ponto de vista demográfico como político, à qual os indígenas brasileiros têm estado submetidos.

dos Povos da Floresta" que incluía seringueiros não-indígenas da Amazônia (CEDI 1991:408-412), teve seus pontos altos e baixos na cena política nacional e, um feito não desprezível, desafiou a hostilidade aberta de um Estado forte e militarizado que repelia a idéia de ter nações dentro da nação e, o que era pior, organizadas numa *União*.

Durante a Assembléia Constituinte de 1987-88, a UNI, apoiada por várias organizações não-indígenas, incluindo a Associação Brasileira de Antropologia -- ABA -- e a Coordenação Nacional de Geólogos -- CONAGE -- foi um dos grandes responsáveis pelo eficiente *lobby* indigenista que trouxe aos índios ganhos palpáveis, como a eliminação do princípio integracionista que prevalecera até então. Foi também durante a Assembléia Constituinte que a UNI e o CIMI se desentenderam sobre o uso do termo "nações indígenas", o que é bastante sintomático das dificuldades que envolvem esse conceito. Consciente do antagonismo que o termo gerava e temendo que insistir em inseri-lo na Constituição poderia prejudicar questões mais importantes, a UNI e seus aliados omitiram-no em sua "emenda popular", substituindo-o por "povos" que, por sua vez, também é cercado de tabus de Estado, como veremos adiante. No entanto, o CIMI manteve sua posição de que era fundamental manter o nome "nações indígenas", mesmo incorrendo na fúria dos setores mais conservadores do país, como de fato aconteceu, pondo em risco o sucesso do *lobby* indigenista. O abismo que então se abriu entre UNI e CIMI nunca foi superado.

O fim da UNI no início dos anos 90 veio sem grande surpresa. Problemas como a sua restrita representatividade e a distorção de seu gerenciamento, vindo de cima para baixo, nunca chegaram a ser resolvidos. Além disso, ela não conseguiu refletir a realidade étnica do Brasil indígena com sua multiplicidade de pequenas sociedades, dispersas e politicamente desvinculadas entre si. Como salientou Ricardo, o "caso da UNI nacional ... é ilustrativo das dificuldades dos índios constituírem formas estáveis e permanentes de representação de interesses no Brasil, com uma base tão profundamente diversa e dispersa" (Ricardo 1996:91).

Contrastando com movimentos indígenas em outros países da América Latina, a primeira organização indígena brasileira não foi nem local nem regional, mas logo de início, nacional (ver, por exemplo, Jackson 1991, 1993 sobre a situação colombiana). A tentativa de se criar coordenações regionais da UNI não conseguiu fazer a ponte entre a sua sede (fosse ela em Brasília ou em São Paulo) e as bases comunitárias. Qualquer que tenha sido o entrosamento inicial entre a UNI nacional e as UNIs regionais, ele não durou muito, e a primeira acabou por ter uma vida própria, praticamente desligada do resto. Não houve, portanto, organizações intermediárias que pudessem coordenar ações e traduzir as políticas e procedimentos da UNI nacional para as comunidades locais. Não houve qualquer efeito de confederação de organizações menores em unidades mais abrangentes. O problema de legitimidade que consumia a UNI advinha, principalmente, dessa estrutura desequilibrada.

Tem-se a impressão que o movimento indígena que brotava no Brasil, inclusive a UNI, refletia diretamente a forma organizacional da política indigenista oficial. Assim como esta última fluía de cima para baixo, de brancos para índios, também a consciência política indígena emergia a partir de um ponto inicial vindo de fora. Primeiro, temos o papel fundamental do CIMI em superar as maiores barreiras para a conscientização indígena, quais sejam, o isolamento geográfico e a falta de meios materiais de comunicação. Ao fornecer a infraestrutura necessária para congregar dezenas de índios, possibilitando-lhes discutir problemas que afetam todos os povos indígenas do país, o CIMI

deu-lhes a oportunidade de partilhar suas experiências e organizar cursos de ação. A "cosmopolitização" que resultou dessa vivência pedagógica proporcionada pelo CIMI funcionou como um detonador para iniciativas futuras dos próprios índios. Depois do desempenho pioneiro do CIMI, temos a criação do movimento pan-indígena, também estimulado por brancos, e que acabou se transformando em importante plataforma para lançar a questão indígena na política nacional. Mais recentemente, as ONGs, tanto nacionais como estrangeiras, têm produzido um efeito semelhante ao estimularem a vocação de líderes e precipitarem ações políticas por parte dos índios. Em todos esses esforços o ímpeto inicial tem vindo de fontes exteriores às comunidades indígenas.

Há muitas razões para isto e porque os índios brasileiros demoraram tanto para começar a se organizar interétnicamente. O tamanho gigantesco do país agrava as dificuldades físicas e financeiras de transporte e comunicação entre as remotas áreas indígenas; a vasta dispersão das comunidades por quase todos os estados da União; a grande fragmentação das sociedades indígenas em diferentes línguas, costumes e graus de contato interétnico; e, talvez mais importante, a forma pela qual o Estado tem desempenhado sua política indigenista. Oficialmente, e muitas vezes na prática, o governo, através da FUNAI, tem tido total comando sobre os assuntos das comunidades. Como tutor dos índios, considerados como "relativamente incapazes" pelo Código Civil de 1916 ainda em vigência, o Estado tem sido responsável pelo isolamento político da maioria dos povos indígenas, não raro por meio de ação de polícia da própria FUNAI, controlando a circulação de índios fora das reservas. Porém, essa ação isolacionista do Estado tem sido mais eficaz com a estratégia de não franquear aos índios acesso a um sistema adequado de educação. Sem possibilidade de frequentar escolas minimamente sérias, a imensa maioria dos índios ainda não aprendeu o português necessário para poder operar com desenvoltura na sociedade nacional. Muitos representantes indígenas nas assembleias do CIMI queixaram-se amargamente de sua incapacidade de falar bem para seus companheiros, enquanto vários outros líderes monolíngües precisaram de intérpretes para se fazer entender. Essa limitação fica ainda mais evidente quando os índios têm que se dirigir aos brancos. Manter os povos indígenas na condição de analfabetos é um dos mecanismos mais fortes e baratos para continuar exercendo controle sobre eles (Ramos 1984).

A lição aprendida com a experiência da UNI vem conduzindo o movimento indígena ao extremo oposto. Existem atualmente nada menos que 109 organizações indígenas variando entre o infra-local (por exemplo, AITECA - Associação Indígena dos Terena de Cachoeirinha), o regional (APIR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima), o supra-regional (COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), o "interesse comum" (UNAMI -- União Nacional das Mulheres Indígenas), até o nacional (CAPOIB - Conselho para a Articulação do Povos e Organizações Indígenas no Brasil), esta última, aparentemente, sem poder decisório. No final da década de 80, havia 18 organizações somente na região do Uaupés do lado brasileiro da fronteira com a Colômbia. "A maioria dessas organizações foi criada a partir de 1987-88, como reação à interlocução turbulenta freqüentemente considerada ilegítima pelas comunidades indígenas dos representantes que em seu nome negociavam com as autoridades federais e, para algumas regiões, com empresas de mineração" (CEDI 1991:104). Os índios do Uaupés respondiam assim ao pacto que uma de suas facções estabeleceu com os militares encarregados da instalação do Projeto Calha Norte -- sistema de vigilância e promoção de desenvolvimento na região ao norte do Rio Amazonas -- e com a companhia mineradora

Paranapanema.

Enquanto o modelo da UNI parecia refletir a parte não-indígena do contato -- ímpeto inicial externo às comunidades indígenas, verticalidade na tomada de decisões -- o padrão de múltiplas entidades, embora também por inspiração de fora, parece ter uma correspondência mimética com a realidade social do Brasil indígena, ou seja, uma proliferação de pequenas associações vivendo de modo relativamente independente, com poucos pontos de convergência além da problemática subjacente de se ser índio num país que enfatiza fortemente a homogeneidade cultural. Entretanto, no seu trajeto de um extremo ao outro, o movimento indígena brasileiro é muito mais do que mera reação a condições e estímulos exteriores. No processo de ensaio e erro em busca de sua vocação política, o pan-indigenismo brasileiro tem realizado alguns experimentos que não podem ser simplesmente atribuíveis à influência de não-índios. A tendência atual de converter "cultura" e "etnicidade" em capital político foi, sem dúvida, desencadeada pela ênfase que certos agentes do indigenismo, como, por exemplo, antropólogos atribuem ao valor da diversidade cultural. Mas, nas mãos dos indígenas, ela tem tomado rumos próprios, surpreendendo e até chocando muitos desses ativistas (Turner 1991; Albert s.d.). A multiplicação de organizações indígenas pode ser um sintoma da fragmentação que hoje se observa e que, paradoxalmente, acompanha a globalização, numa corrida mercadológica sem precedentes (Albert s.d.), mas ela não pode ser reduzida a um simples ato de mímica da última moda do homem branco.

A reação oficial

Voltando ao problemático conceito de "nações indígenas", talvez a melhor demonstração de quão indigesto ele é para os poderes constituídos seja o incidente que envolveu o CIMI durante a Assembléia Constituinte de 1987-88. No decorrer de uma semana, o CIMI esteve sob o ataque cerrado de um dos maiores jornais do país, *O Estado de S.Paulo*, também conhecido como *Estadão*. A série de artigos intitulada "Os índios na nova Constituição" foi publicada entre 9 e 14 de agosto de 1987 e incluiu manchetes como: "A conspiração contra o Brasil", "Nem só de índios vive o CIMI", "O CIMI e seus 'irmãos de estanho'", "Índios, o caminho para os minérios" e "CIMI propõe a divisão do Brasil". O primeiro dos seis artigos mencionava um documento assinado por 47 mil austríacos caracterizado como "uma conspiração internacional envolvendo restrições à soberania nacional sobre a região amazônica, sob o pretexto de preservar as culturas das etnias silvícolas, a ecologia e as riquezas minerais do subsolo daquela região" (*Correio Braziliense*, 13 de agosto de 1987). O periódico paulista afirmava ter em mãos documentos autenticados que provavam a conexão do CIMI com um complô internacional através de um certo "Conselho Mundial de Igrejas Cristãs", com o objetivo de dividir o Brasil, explorar seus recursos minerais e restringir a soberania brasileira na região amazônica. A magnitude inusitada dessa campanha mostrou claramente até onde os poderosos grupos de interesse, principalmente da indústria mineradora, estavam dispostos a ir para conseguir o direito de explorar riquezas em terras indígenas. Esse assalto da imprensa foi dirigido à Igreja Católica numa tentativa indireta de neutralizar a alta visibilidade e relativo sucesso que o *lobby* indígena estava tendo no Congresso Nacional. Como não teria sido

politicamente correto (já em voga na época) advogar uma política assumidamente anti-indígena, o *Estadão*, apoiado por um número considerável de parlamentares conservadores, estadistas, empresários e jornalistas, optou por jogar o Estado contra a Igreja. Na verdade, a originalidade dessa medida foi questionada, dando-se a entender que ela teria sido importada da Venezuela: "Vale lembrar que a campanha é similar àquela desencadeada pelos órgãos de informação da Venezuela, através da imprensa em 1984. Há trechos das matérias do *Estadão* plagiados de jornais caraquenhos, devidamente 'adaptados' para o caso brasileiro" (CEDI 1991:20).

As repercussões dessa publicidade negativa foram enormes e quase naufragaram a causa indígena na Assembléia Constituinte. Um parlamentar ultra-conservador, o falecido Roberto Cardoso Alves, distribuiu um documento convocando uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar "as denúncias de existência de uma trama internacional com o objetivo de desnacionalizar as terras ocupadas pelos índios brasileiros" (*Correio Braziliense*, 13 de agosto de 1987). Outro parlamentar, Deputado Nilson Gibson, proferiu um

longo e inflamado discurso, convocando os brasileiros a defenderem a Pátria e a Constituinte, queimando em praça pública a "famigerada Emenda Austríaca, pela qual cidadãos estrangeiros interferem em nossos destinos". ... Gibson elogiou o jornal *O Estado de S.Paulo*, por ter investigado as forças internas que "com aliados externos queriam influir no texto da Constituição Brasileira". ... Ao concluir, Nilson Gibson conclamou os demais constituintes a formarem "um só corpo na defesa integral dos interesses do Brasil" (*Correio Braziliense*, 16 de agosto de 1987).

O deputado José Dutra, do PMDB do estado do Amazonas,

falando na condição de presidente do diretório do partido no estado, descendente de índios e representante de uma região onde a questão é mais importante, denunciou que a soberania nacional "vem sendo violada de forma mesquinha, brutal por forças internacionais, alienígenas, que querem a qualquer preço conter o processo de desenvolvimento econômico de nosso País" (*Correio Braziliense*, 16 de agosto de 1987).

Quando a tormenta amainou e o CIMI se recuperou do bombardeio, começaram a aparecer notícias de que os "documentos autenticados" do *Estadão* nada mais eram do que papéis fraudulentos referentes a organizações que não existiam, como o dito Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, que não deve ser confundido com o respeitado Conselho Mundial de Igrejas. O presidente da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), o eminente D. Luciano Mendes de Almeida, teve uma audiência com o então Ministro da Justiça, Paulo Brossard, com o objetivo de lhe entregar os documentos falsos. Ignorando as provas do embuste, o Ministro investiu contra o Bispo com voz alterada e verbo ferino. Jornalistas postados "a algumas salas de distância" do gabinete do Ministro ouviram o

"diálogo" entre Bispo e Ministro:

-- Muito bonito, padre. Desde quando o Brasil é uma nação plurinacional? Nem Anchieta, o grande padre Anchieta [jesuíta do século XVI] faria isso. Isso é uma coisa absolutamente estranha ao direito constitucional brasileiro. ...

-- Esses austríacos, que nunca puseram os pés aqui, não sabem falar uma palavra de português, e agora se apresentam como protetores dos índios. Será que a esta altura, depois de cinco séculos, vamos ter outra realidade? Quais serão as conseqüências futuras disso?

Os gritos do ministro eram interrompidos pelas intervenções do presidente da CNBB, em tom paciente e baixo, quase ininteligível. Brossard insistia:

-- É evidente que existe uma organização atuando e procurando interferir na soberania brasileira. Organizações como esta não faltam, até porque recebo diariamente cartas de todas as partes do mundo, com o mesmo teor. Será que isso é obra do Divino Espírito Santo, padre? (*Correio Braziliense*, 26 de agosto de 1987).

Esse encontro tumultuado entre os representantes do Estado e da Igreja, remanescente do cenário político brasileiro nos séculos 18 e 19, quando "a burocracia eclesiástica era fonte constante de conflitos potenciais com o Estado" (Carvalho 1996:167), expõe em termos absolutamente claros a "tensão essencial", para usar a expressão de Thomas Kuhn, entre duas das maiores forças da política brasileira em geral, e da política interétnica em particular.

Em última análise, o estopim que causou a explosão do *Estadão* e do Ministro Brossard resumia-se ao fato de o CIMI haver insistido em utilizar o termo "nações indígenas" em sua defesa irredutível dos direitos dos índios às suas terras. O tão revelador medo do excitado Ministro Brossard de o Brasil se transformar em um país de "plurinacionalidades" deixa poucas dúvidas sobre isso.

O caso do CIMI versus *Estadão* é um exemplo gritante das batalhas agonísticas travadas em torno da idéia de nação. Na verdade, a campanha cáustica que o *status quo* econômico e militar deslançou contra a Igreja Católica em nome da soberania nacional deu a esta a oportunidade de mostrar que sua experiência de dois mil anos não tem sido em vão. Em sua ferrenha defesa da designação "nações indígenas", o CIMI desafiou esse *status quo* e exibiu uma invejável auto-confiança, sem dúvida adquirida ao longo de inúmeras cruzadas ideológicas. O cabo de guerra entre a Igreja e o Estado sobre um suposto nacionalismo indígena embrionário quase pôs a perder o *lobby* indígena e deixou um rastro de ressentimentos não resolvidos de todos contra quase todos -- Estado, Igreja, ONGs e UNI.

A natureza do Estado brasileiro

Quando, em 1980, o nome *União das Nações Indígenas* foi ouvido pela primeira vez no Brasil, houve uma reação imediata por parte do governo. A repressão tomou várias formas. Uma delas foi a suspensão das bolsas de estudo dos índios que freqüentavam faculdades em Brasília e a ordem expressa para que eles regressassem a suas áreas de origem. Alguns voltaram, outros permaneceram na capital e mais tarde, com ajuda legal, conseguiram recuperar suas bolsas.

Numa carta carimbada *Confidencial*, datada de 24 de novembro de 1980 e dirigida ao Ministro do Interior, Mário Andreazza, o General Golbery do Couto e Silva, chefe da Casa Civil da presidência da República e o homem politicamente mais forte da época, escreveu que o presidente havia sido informado da criação de uma entidade a ser chamada "União das Nações Indígenas" e ordenava a realização de "estudos profundos" para examinar não apenas a conveniência de uma tal entidade, mas também a sua legalidade, já que os índios são relativamente incapazes e, como tal, tutelados do Estado. Como era de se esperar, o resultado foi a declaração oficial da inconveniência e inviabilidade jurídica da criação da organização indígena. Os "estudos profundos" realizados pelo Serviço Nacional de Informações (SNI), o notório órgão de repressão civil durante o regime militar, mencionava os "graves inconvenientes de as nações indígenas se associarem numa entidade cuja organização de fato já se faz com o 'apadrinhamento' de pessoas notoriamente dedicadas à incompatibilização dos índios com a política indigenista definida pelo Governo". O SNI também recomendava a imediata revisão do Estatuto do Índio de 1973, de modo a sustar "situações tão absurdas quanto" a formação de uma organização pan-indígena por índios "relativamente incapazes" (Juruna, Hohlfedldt e Hoffmann 1982:210-211).

É o caso de se perguntar: por que a idéia de "nações indígenas" é tão problemática? Por que ela ofende tanto as autoridades do Estado? Um assunto tão envolvente a ponto de absorver a atenção do Serviço Nacional de Informações e membros do mais alto escalão do governo merece também a nossa atenção. O problema parece girar em torno da contradição gerada pela persistência de diferenças culturais dentro de um Estado-nação que almeja nivelar essas diferenças, dissolvendo-as numa brasilidade homogênea. A origem dessa contradição talvez esteja no modo particular como se constituiu a República no Brasil.

Depois de 67 anos de Monarquia, o Brasil proclamou sua República num golpe militar de 1889 com a total ausência da população em geral: "a República brasileira nasceu no meio da agitação de especuladores ... Simplesmente não havia preocupação com o público. Predominava a mentalidade predatória, o espírito do capitalismo sem a ética protestante" (Carvalho 1990:30). Num curto período de tempo, o Brasil como nação emergente ensaiou as duas configurações políticas que Louis Dumont apontou como características de dois dos maiores Estados europeus modernos, a França e a Alemanha, ou seja, a ênfase na nação como uma coleção de indivíduos e, por contraste, como um indivíduo coletivo. Dividida entre uma ideologia liberal e uma ideologia positivista, a nascente República pôs mais ênfase na operação do Estado do que na sociedade civil. A cientista política Elisa Reis, inspirada na análise de Dumont, esclarece com elegância as opções do Brasil na sua virada republicana.

De início, a competição se coloca em termos de positivismo *versus* liberalismo. O Exército, enquanto ator do golpe que apeou o imperador, lutava para impor uma forma unitária de Estado de forma a maximizar as chances de organizar a sociedade "de cima para baixo". O que eles pregavam como descentralização limitada era de fato um despotismo esclarecido, percebido como a estratégia ideal de organizar a sociedade.

...

Os mais ativos defensores do liberalismo eram os cafeicultores de São Paulo, a região exportadora mais dinâmica do período. Contra a ideologia positivista eles sustentavam a superioridade de um modelo que favorecia as iniciativas societais *vis-à-vis* as do Estado. O papel da autoridade, argumentavam eles, deveria ser essencialmente garantir a propriedade e a liberdade de iniciativa. Eles lutavam por uma ampla descentralização do poder através do federalismo e percebiam as iniciativas privadas como as mais adequadas para se fomentar a construção da nacionalidade (Reis 1988:192).

Embora a primeira Constituição republicana de 1891 tivesse um sabor liberal, logo depois a balança do poder virou tão drasticamente que positivistas e liberais se juntaram em uníssono na defesa de "uma representação da nação predominantemente como um indivíduo coletivo ... [A] coleção de indivíduos planteada pelo liberalismo deveria ceder lugar a um indivíduo coletivo, um todo orgânico nacional *tutelado pelo Estado*" (Reis 1988:193, 194; minha ênfase). Assim foi e assim tem sido desde então. O golpe militar de 1964 reforçou esta opção autoritária. "Uma vez mais, voltava-se a enfatizar a idéia de fortalecer o indivíduo coletivo, a pátria. Todos deveríamos aceitar os sacrifícios necessários à construção do 'Brasil Grande', argumentava-se" (Reis 1988:197).

Num tal contexto ideológico, não há espaço para identidades "hifenadas". Para além de figuras retóricas, não existem Nipo-brasileiros, Ítalo-brasileiros, Afro-brasileiros, Índio-brasileiros enquanto grupos sociais permanentes e plenamente constituídos. Existem apenas "Brasileiros" em vários momentos de acomodação nacional (Ramos 1995). O objetivo é transformar as diferenças sócio-culturais numa "comunhão harmônica" com a maioria nacional, como era estabelecido na legislação indigenista até a Constituição de 1988. Dessa perspectiva, a diversidade social não é considerada como um inimigo a ser fisicamente erradicado (como no caso argentino, por exemplo), mas como uma imaturidade a ser superada. Por isso não é de surpreender que as "nações indígenas" não sejam bem-vindas pelo Estado brasileiro. E não apenas o termo "nações" tem o caráter de tabu nos círculos oficiais. Como mencionei antes, "povos" é igualmente banido do vocabulário nacionalista, uma vez que "povo" implica auto-determinação e autonomia, o que torna a palavra tão inaceitável quanto "nações". De fato, foi a mudança de "populações indígenas" para "povos indígenas" no texto da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho -- OIT -- que levou o Brasil a se abster de votar a sua aprovação (Cordeiro 1993:114). Talvez o esmagador poder político e simbólico contido na famosa frase "We the people" soe como alarme aos ouvidos das autoridades brasileiras. Se "povo" sempre quer dizer o que significa na Constituição dos Estados Unidos, então, cautela! As autoridades brasileiras não parecem dispostas a testar a capacidade perlocucionária que têm certas palavras para criar realidades. Para os representantes do Estado, conceitos como povo,

nação, Estado e soberania são todos parte de um pacote inviolável. De modo a contornar essa truculência semântica do poder, têm sido propostos termos politicamente diluídos como "populações" e "sociedades" (Cordeiro 1993:117; Santilli 1996).

Dada essa gênese do Estado brasileiro, como poderiam "nações" e "povos" ser tolerados mesmo como um gesto retórico, uma vez que a idéia de nações/povos internos ao Estado-nação é contrária àquela outra idéia de Estado como indivíduo coletivo? O espectro de suas condições de possibilidade só pode precipitar uma colisão frontal com o Estado tutelar. Se para a população majoritária a tutela do Estado é um tipo de realidade tácita, um certo desconforto subliminar de cidadania traída, para os índios ela é um fato tangível, escrito na lei, claramente estabelecido na figura jurídica da capacidade relativa dos indígenas e sua conseqüente tutela pelo Estado.

Entretanto, nota-se neste fim de milênio uma tendência do Estado tutelar para o liberalismo que presume a transferência de responsabilidades do Estado para o setor privado. Em setembro de 1995, durante visita oficial à Europa, o Presidente Fernando Henrique Cardoso tentou neutralizar possíveis críticas à sua política indigenista por parte de organizações não-governamentais européias, apelando para que elas se transformassem em "organizações neo-governamentais" (*Folha de S.Paulo*, 9 de setembro de 1995). Mesmo tomado como um gesto retórico defensivo, este comentário sinaliza o que pode ser um novo caminho do Estado brasileiro em direção a uma política indigenista de gerenciamento privado. Até agora menos perceptível do que em outros países da América Latina (Favre 1996:119-124), a passagem das obrigações do Estado para a iniciativa privada desponta no Brasil em casos como o dos Waimiri-Atroari cujos programas de saúde e educação são exemplos do que foi chamado de "indigenismo empresarial" (Baines 1993).

A Constituição de 1988 plantou novos na paisagem do indigenismo brasileiro. Um deles, já mencionado, é a eliminação da idéia centenária de que ser índio é uma condição temporária que se esgota com a definitiva assimilação dos povos indígenas à comunhão nacional. Com este sinal, os grupos indígenas viram-se livres para reivindicar suas legítimas diferenças dentro da nacionalidade brasileira. O crescente uso instrumental do conceito de "cultura" pelos índios é uma repercussão desse marco constitucional.

Um outro ponto de extrema importância para o futuro do movimento indígena brasileiro é a faculdade que a nova Constituição confere aos índios de se auto-representarem perante a lei, sob o abrigo do Ministério Público. Isto representa uma verdadeira revolução na política indigenista oficial. Por um lado, sinaliza o fim da tutela, pois retira da FUNAI, o tutor estatal, o poder de mediação entre os índios e o aparelho de Estado. Uma nova versão do Estatuto do Índio, que circula pelo Congresso Nacional com o título de "Estatuto das Sociedades Indígenas", contempla a morte da tutela como figura jurídica o que, por sua vez, deverá desencadear transformações no Código Civil, também há mais de uma década tramitando no Congresso, no sentido de eliminar a classificação dos índios como "relativamente incapazes". Este marco constitucional dá também o sinal verde para a criação de organizações indígenas capazes de se constituir legalmente como pessoas jurídicas e, nessa capacidade, poderem captar e gerir seus próprios recursos financeiros, independentemente de intermediários, públicos ou privados. Resta-nos observar como essa inédita "autonomia" dos povos indígenas vai ser posta em prática por eles mesmos e como vai ser digerida pelos brancos em geral.

Convivência com ambivalência

Se fôssemos escolher uma única palavra para descrever a reação do Brasil a seus índios, essa palavra seria *ambivalência*. Desde o momento, em 1500, da descoberta do Brasil pelos portugueses, a tendência de ver os índios como filhos do Paraíso ou como ignóbeis selvagens que precisam ser civilizados veio aumentando ao longo dos séculos para desembocar numa verdadeira esquizofrenia na política indigenista oficial. Por um lado, os legisladores em geral têm demonstrado uma razoável sensibilidade para proteger as diferenças culturais e étnicas representadas pelos povos indígenas. Por outro lado, aqueles que executam essa política, sejam eles funcionários da FUNAI, governadores ou ministros, têm consistentemente atentado contra a legislação pró-indígena, incluindo a Constituição. Se, por sua parte, a Constituição declara que ser Índio não é uma condição temporária que cessará com a sua incorporação na "comunhão nacional", os arautos da integração continuam a apregoar o desaparecimento dos povos indígenas. Por exemplo, o cientista político e ex-ministro de Ciência e Tecnologia, Hélio Jaguaribe, chocou boa parte da opinião pública ao declarar, em 1994, que até o fim do ano 2000 não haverá mais índios no Brasil e que a obsolescência indígena representa um perigo para o futuro do país. Jaguaribe não somente criticou a "idéia de congelar o homem no estado primário de sua evolução" como algo "cruel e hipócrita", mas também declarou que "a idéia de criar nações indígenas independentes é perigosa" e que "a unidade nacional poderá ficar ameaçada se for mantido o subdesenvolvimento brasileiro, ou seja, se os índios permanecerem índios" (*Jornal da Ciência Hoje*, 16 de setembro de 1994, p. 3). Aqui o credo da unidade nacional -- a nação como indivíduo coletivo -- é mais uma vez professado, agora com a agravante de que o Brasil precisa livrar-se de seus primitivos vestígios humanos se não quiser entrar no terceiro milênio afundado no subdesenvolvimento. Como uma doença contagiosa, o suposto atraso dos índios deve ser erradicado para que o Brasil possa crescer e se tornar uma nação desenvolvida. A lógica que parece guiar esse distinto cientista político e ex-ministro da República ao associar a unidade nacional, o subdesenvolvimento e o "atraso" dos índios tem um nome -- racismo. Esperemos que a honra que lhe foi conferida em novembro de 1996 pelo Presidente Fernando Henrique Cardoso, admitindo-o na "Ordem Nacional do Mérito Científico por suas relevantes contribuições para a Ciência e Tecnologia", tenha sido baseada em subsídios mais edificantes ao engrandecimento da nação brasileira do que seu duvidoso legado à causa indígena.

Outro ex-ministro, desta vez do Exército, o Coronel Leônidas Pires Gonçalves, declarou em 1989, perante a Comissão de Relações Exteriores da Câmara dos Deputados em Brasília, justamente no Dia do Índio, 19 de abril, que os índios não mereciam ser protegidos porque, afinal, "as culturas indígenas são muito baixas e por isso não são respeitáveis" (*IstoÉ Senhor* 17 de maio de 1989). A barragem de críticas que se seguiram forçaram o governo a emitir algumas contra-mensagens, mas a crueza do ministro souo pelo país como uma apologia à obtusidade e arrogância dos brancos para com os índios. No desabafo de um comentarista, "as afirmações do sr. ministro do Exército só consternam pelo que contêm de preconceitos e arbitrariedade. Esse desgosto nos aflige pela própria triste figura do sr. ministro, pelo País, pelo que isto significa ao nos expor ao descrédito perante a comunidade internacional esclarecida, pelos próprios indígenas e pelos trabalhadores brasileiros" (Barbosa 1989:1026).

E assim vemos o Brasil se desnudar aos nossos olhos através da janela indiscreta

que é a política indigenista. Pois a questão indígena, como se fosse um potente refletor, é capaz de expor as imperfeições da intimidade do ethos brasileiro sem a generosidade de retoques. Se há alguma sutileza na maneira como o Estado trata os cidadãos em geral (por exemplo, os movimentos sindicais foram reprimidos, *mas* em nome da ordem pública e não porque faziam o Estado tutelar ficar nervoso com o mau comportamento de seus tutelados), tal discreção é flagrantemente ausente quando os sujeitos são indígenas. A aspereza com que figuras públicas como os ex-ministros aqui citados tratam os povos indígenas não tem equivalente quando se trata da população brasileira em geral.

Por outro lado, o Brasil é inconcebível sem os seus índios, não como coletividades concretas, mas como objetos do imaginário e da manipulação nacional. Como uma memória involuntária proustiana, a questão indígena tem a potência de extrair da imagem auto-declarada do país aquilo que permanece mudo, por dizer. Para usar uma imagem freudiana, é como se os índios representassem o *id*, o mais profundo subconsciente da nação, componente às vezes embaraçoso, mas necessário à sua constituição.

A forte ambivalência que a nação brasileira demonstra para com os índios é, de fato, um reflexo da vacilação que ela tem sobre si mesma. A história intelectual do país é uma seqüência de altos e baixos em termos de auto-avaliação, um pêndulo entre um ufanismo indecoroso e uma auto-condenação melancólica. As construções ideológicas sobre o caráter nacional brasileiro alternam-se em pintá-lo ora com cores brilhantes, ora com devastador pessimismo. Para uns, ser brasileiro é ter distinção e vantagem (Afonso Celso em Leite 1992:196), ser despido de preconceito ou desprezo pelas "raças inferiores" de negros e índios (Torres 1982 [1914]:30-31). Para outros, o brasileiro apático, sem ambição, sem vontade própria, mero imitador do estrangeiro, é uma lamentável expressão de insignificância (Silvio Romero em Leite 1992:190).

De qualquer maneira, muitas dessas imagens de euforia cívica ou de mal-estar coletivo passam pela questão indígena. Seja condenando o índio como culturalmente indigente, seja enaltecendo-o como figura edênica, detentor de ocultos saberes ecologicamente preciosos, o fato é que os índios são tidos como responsáveis tanto pelos males do Brasil quanto por suas melhores qualidades. Um reservatório aparentemente inesgotável de imagens facilmente manipuláveis, o Índio da imaginação branca tanto pode projetar a figura do nobre selvagem redentor da rapacidade do homem branco, quanto de primitivismo atávico que puxa o Brasil para baixo na íngreme escada que leva ao desenvolvimento.

A ambivalência que divide o país entre uma ideologia humanista e a busca da modernidade reflete-se no tratamento esquizofrênico que a nação dá às suas minorias, especialmente, as indígenas. Os índios têm sido convertidos em moeda corrente no capital simbólico do país, desde emblemas da cobiça estrangeira, até fornecedores do sangue que, juntamente com o do negro e do português, produziu esse ser único que é *o Brasileiro*.

Sendo assim, não é por acaso que a questão indígena é um termômetro que afere a temperatura política do país, um microcosmo do clima nacional. Em tempos de crise civil, o problema indígena aflora como um amplificador para os problemas dos brancos. Quando não há crise, também não se dá especial atenção aos índios. À guisa de exemplo, quero mencionar um episódio particularmente hediondo que ainda choca a nação. Novamente no Dia do Índio, na noite de 19 de abril de 1997, um índio Pataxó de meia-idade foi queimado vivo nas ruas de Brasília por um grupo de adolescentes de classe média alta que, naquela madrugada, se divertia com uma garrafa de álcool convertida em combustível (por uma

cruel ironia, um dos jovens é filho do juiz federal Novely, que em 1989 concedeu uma liminar em favor dos índios Yanomami contra garimpeiros invasores). Presos, os jovens declararam 1) que pensavam que o índio, deitado em um banco numa parada de ônibus, era um simples mendigo; e 2) que não sabiam que era crime queimar mendigos, o que, ficamos sabendo, é um esporte noturno relativamente comum em alguns centros urbanos do país. A revolta da sociedade contra esse ato gratuito de puro vandalismo foi infinitamente ampliada pelo fato de a vítima ser um índio. As repercussões do caso reverberaram em aceleradas ondas de choque pela opinião pública já bastante inflamada por escândalos e medidas impopulares do governo Cardoso. Uma indignação generalizada espalhou-se pelo país. O assassinato do índio Pataxó veio misturar-se à luta dos camponeses sem-terra, à repulsa pela corrupção descarada da classe política e à insatisfação pelo modo como o governo de Fernando Henrique Cardoso trata o funcionalismo público e conduz sua política de privatizações. Também bastante significativo é o modo como o povo Pataxó politizou a tragédia, transformando o funeral de seu companheiro num veemente protesto contra a FUNAI e contra os fazendeiros que há muito tempo ocupam as suas terras no estado da Bahia. O índio morto tornou-se numa espécie de vítima imolada pelas profundas injustiças sociais do país. Não menos revelador do poder simbólico do índio no imaginário brasileiro é o fato de que um dos mais aclamados artistas plásticos do Brasil atualmente, o pintor Siron Franco, foi designado para erguer um monumento ao Pataxó assassinado no mesmo local onde o mataram. Se pensarmos nas centenas de meninos de rua, nos sem-teto, nos sem-terra e outros excluídos que foram sumariamente executados nos últimos cinco anos, essa homenagem a um único índio morto é um sinal flagrante da proeminência que os índios têm nas mentes brasileiras.

A arena do Indigenismo -- definido aqui, à moda do Orientalismo desvendado por Said (1978), como um vasto campo político-ideológico e não como simples política estatal -- congrega muitos atores. Além dos próprios índios, temos os mais óbvios, como o Estado, a Igreja e as ONGs, cada um com sua agenda e projeto próprios. Mas temos também jornalistas, advogados e antropólogos. Todos eles se movimentam nesse terreno instável da ambivalência interétnica, pois a riqueza simbólica da interetnicidade brasileira reside exatamente na nebulosa que permeia o Indigenismo. O Estado aprova leis que protegem os direitos indígenas, mas desobedece às suas próprias leis quando age contra os índios. A Igreja (mais especificamente o CIMI) propõe que seus missionários absorvam os costumes indígenas naquilo que eles chamam de "encarnação", uma espécie de mimetismo intercultural, mas o fazem com o objetivo de transformar os índios em cristãos. As organizações não-governamentais advogam a favor dos direitos indígenas, mas os índios devem ser mercedores desse esforço, comportando-se de acordo com as expectativas dos brancos e não como possíveis fontes de embaraços políticos. Os jornalistas oscilam entre o sensacionalismo e a responsabilidade social. Os antropólogos tentam ser relativisticamente justos, mas não conseguem evitar o uso de conceitos impregnados de valor, como nômades, primitivos, etc. E assim a ambivalência contamina tudo, criando um meio fértil para a propagação de tantas imagens do "índio" quantos são os agentes envolvidos na construção desse monstruoso edifício que é o Indigenismo. Imagens tanto da nação como do índio jorram da ficção de escritores, da pena de legisladores, das piedades missionárias, dos projetos de etnodesenvolvimentistas, das colunas de jornalistas, das análises antropológicas e das demandas indígenas, sem falar na quantidade de observadores estrangeiros que monologicamente discorrem sobre o Brasil e os brasileiros. De tamanha Babel ideológica, surge um murmúrio que, rompendo a barreira dessa densa cacofonia, se transforma em

mensagem cristalina: é impossível ao Brasil extricar o índio da sua auto-consciência.

Brasil, o crisol de três raças, terra da cantada e decantada mestiçagem. Brasil, eternamente o país do futuro, o gigante deitado em berço esplêndido, à moda do Hino Nacional. Hospedeiro de uma ilusória democracia racial, de fantasias tropicais, praias paradisíacas e inferno verde amazônico. Brasil, o campeão da desigualdade social, o paraíso da impunidade, a encruzilhada entre a norma tutelar e o liberalismo. O lar do homem cordial, do calor hospitaleiro, da informalidade amiga, do humor, do "jeitinho", da criatividade. Brasil plural que renega sua pluralidade. O gigante moreno que pretende ser branco. Brasil, o matador e defensor dos índios, da avó índia que foi apanhada a laço nas profundezas da florsta e embranquecida nas brumas da memória. Este complexo Brasil continua a alimentar sua relação não resolvida de amor e ódio com suas minorias, a viver a ambivalência do índio como um mal necessário, uma conveniente espinha atravessada na sua garganta, álibi ideológico perfeito para continuar a justificar um sufocante complexo de inferioridade.

A pergunta básica que pervade minhas preocupações indigenistas -- por que tão poucos índios, 0,2% da população nacional, têm tanta visibilidade no país? -- pode ser respondida evocando o fato de que Brasil e índio estão inexoravelmente entrelaçados num mesmo destino. O país seria impensável sem o índio que ele mesmo construiu. Quando o olho da nação reflete a imagem de sua própria criatura, o Índio surge como contraponto do branco, último limite de possibilidade humana. Índio é ancestral, é destino. Índio condenado ao desaparecimento, puro, arcano, redentor. Índio é projeto, alma, purgatório. Índio é passado ignóbil, menor, obstáculo, espelho, sangue. Índio é escárnio, falso orgulho, parte da natureza, saber fugaz. Índio é esperança, é frustração, sabedoria, é anti-nação. Índio, ao mesmo tempo outro e nós outros.

REFERÊNCIAS

- Albert, Bruce
s.d. Territorialité, ethnopolitique et développement: A propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers de Ameriques Latines* (a sair).
- Baines, Stephen
1993 O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. In *Ciências Sociais Hoje* (Eli Diniz, J.S. Leite Lopes, and Reginaldo Prandi, eds.), pp. 219-243. São Paulo: ANPOCS/Hucitec.
- Barbosa, Marco Antonio Rodrigues
1989 A arbitrariedade do preconceito. *IstoÉ Senhor*, 17 de maio, p. 1026.
- Carvalho, José Murilo de
1990 *A Formação das Almas. O Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
1996 *A Construção da Ordem/Teatro de Sombras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Relume Dumará.
- CEDI
1981 Surgimento das organizações indígenas. In *Povos Indígenas no Brasil 1980. Aconteceu Especial 6*, pp. 38-39. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
1991 *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- CIMI
1975 Segunda Assembléia de Chefes Indígenas, Missão Cururu. Mimeo, 41 pp.
- Cordeiro, Enio
1993 Política indigenista brasileira e promoção internacional dos direitos das populações indígenas. Brasília: Ministério das Relações Exteriores. Ms.
- Favre, Henri
1996 *L'Indigénisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jackson, Jean
1991 Being and becoming an Indian in the Vaupés. In *Nation-States and Indians in Latin America* (Greg Urban and Joel Sherzer, eds.), pp. 131-155. Austin: University of Texas Press.
1993 El concepto de 'Nacion Indígena'. Algunos ejemplos en las Americas. In *La Construcción de Las Américas* (C.A. Uribe Tobón, ed.), pp. 219-241. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Juruna, Mário, Antonio Hohlfeldt and Assis Hoffmann
1982 *O Gravador do Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto Editora e Propaganda Ltda.

- Leite, Dante Moreira
- 1992 *O Caráter Nacional Brasileiro. História de uma Ideologia*. São Paulo: Editora Ática, 5ª edição.
- Ramos, Alcida Rita
- 1984 O Brasil no movimento indígena americano. *Anuário Antropológico*/82:281-286.
- 1995 Nation-states hot and cold. *Identities* 1(4):415-419.
- Reis, Elisa P.
- 1988 O Estado nacional como ideologia: o caso brasileiro. *Estudos Históricos* 1 (2):187-203.
- Ricardo, Beto
- 1996 "Quem fala em nome dos índios? (II)" In *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, pp. 90-94. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Said, Edward W.
- 1978 *Orientalism*. Nova Iorque: Pantheon Books.
- Santilli, Márcio
- 1996 O Estatuto das Sociedades Indígenas. *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, pp. 2-5. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Torres, Alberto
- 1982 *O Problema Nacional Brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª edição [1914].
- Turner, Terence
- 1991 Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (George W. Stocking, Jr., ed.), pp. 285-313. Madison: The University of Wisconsin Press.