

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**350**

**OS YANOMAMI NO CORAÇÃO  
DAS TREVAS BRANCAS**

**Alcida Rita Ramos**

**Trabalho solicitado para publicação em *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, revista publicada pelo Colegio de Michoacán, México.**

**Brasília  
2004**

## OS YANOMAMI NO CORAÇÃO DAS TREVAS BRANCAS

**Alcida Rita Ramos**  
**Universidade de Brasília**

### **Introdução**

Depois das quantidades inusitadas de papel, de contas telefônicas e de saliva gastas com o escândalo gerado pela publicação de *Darkness in El Dorado*, ou melhor, pelo apavorado aviso eletrônico, no último dia de agosto de 2000, sobre sua iminente publicação (Lamphere 2003: 154), eu tinha decidido abandonar o caso de uma vez por todas. Havia participado do fórum promovido por *Current Anthropology* (Ramos 2001), do seminário organizado pela Associação Brasileira de Antropologia (*in press*) e da sessão plenária que ocorreu durante a reunião da Associação Européia de Antropologia (EASA) em Copenhague (Ramos 2002), dando por encerrado meu interesse no assunto. Porém, como fantasmas de traumas mal resolvidos, algumas coisas insistem em nos assombrar. Volto novamente, espero que pela última vez, ao tema não pelo escândalo em si, mas porque no seu bojo persistem questões extremamente relevantes, ainda insuficientemente exploradas, sobre o fazer etnográfico e, principalmente, o lugar da ética na antropologia que nenhum antropólogo digno do nome pode ignorar.

Numa demonstração superlativa dos caminhos obscuros que a globalização pode trilhar, os índios Yanomami, que vivem na região montanhosa de difícil acesso que serve de fronteira internacional entre a Venezuela e o Brasil, tornaram-se o pivô involuntário de uma contenda de dimensões internacionais que por mais de um ano atormentou o mundo acadêmico dos Estados Unidos, numa mistura de competição entre egos, luta ideológica (ciência versus anti-ciência) e corrida por poder institucional. O destaque dado ao livro do jornalista estadunidense Patrick Tierney (2000) variou conforme o local de onde era comentado. Por exemplo, enquanto nos Estados Unidos prevaleceram, com raras exceções (Fischer 2001), as críticas de cunho personalista dirigidas aos protagonistas (Sahlins 2000; Stoll 2001) e o nervosismo pelas repercussões do escândalo na antropologia e suas conseqüências institucionais, expresso por vezes em tom de pânico (AAA 2002), por vezes em tom de sarcasmo (Geertz 2001), no Brasil as discussões voltaram-se nitidamente para problemas de ética e de responsabilidade social (Cardoso de Oliveira 2003; Albert 2001; Víctora *et alli in press*). É pensando em aprofundar um pouco mais o tema da ética na pesquisa antropológica que abordo questões como objetos de pesquisa, a problemática do consentimento informado e o processo de construção de imagens etnográficas.

### **Por que os Yanomami?**

Desde 1968 o povo Yanomami vem chamando a atenção do Ocidente. Naquele ano foi publicado nos Estados Unidos um livro que retiraria esse povo indígena do seu confortável anonimato. Esse livro, misto de academia e aventura, assinado por Napoleon Chagnon (1968) com o deplorável título de *Yanomamö: The Fierce People*,

fez uma carreira de sucesso inusitado entre gerações de estudantes de graduação estadunidenses que o tinham como manual em seus cursos introdutórios de antropologia. *O Povo Feroz* trouxe para os Yanomami uma celebridade duvidosa, uma vez que, baseado nele, *Time Magazine*, em matéria de 1976 intitulada *Beastly or Manly?*, os comparou a bandos de babuínos. “A horripilante cultura Yanomamö”, dizia o artigo, “faz algum sentido em termos de comportamento animal” (*Time* 1976: 37) e continuava, atribuindo diretamente a Chagnon a afirmação de que as estruturas reprodutivas dos Yanomamö<sup>1</sup> têm uma estreita semelhança com os padrões de acasalamento dos primatas. Nascia aí a reputação dos Yanomami como “o povo mais primitivo da terra”.

Essa desastrosa, e em certos momentos desastrosa, publicidade deveu-se a fatores que, em geral, são totalmente alheios aos Yanomami. O estilo impositivo do autor, emanando “autoridade etnográfica”, o apelo do tema central, explorando sexo e violência, mais tarde perfeitamente encaixado nos princípios da sociobiologia, e a receptividade do público-alvo composto de jovens recém saídos da adolescência e não tão jovens professores universitários dos Estados Unidos, vivendo uma conjuntura local que poderíamos chamar de pré-politicamente correta, combinaram-se para criar uma das imagens mais ruidosas e pejorativas já produzidas sobre povos indígenas. Observemos mais de perto cada um desses fatores e sua parte na construção do protótipo “Yanomami-Povo-Feroz”.

*Sobre o estilo do autor.* Todos conhecemos a força da palavra escrita e as conseqüências, muitas vezes devastadoras, de textos que, intencionalmente ou não, denigrem uma pessoa ou coletividade e podem selar o seu futuro no mundo. Ao ler os ensaios críticos como os de Roy Harvey Pearce (1988 [1953]), Syed Hussein Alatas (1977), Edward Said (1979), Johannes Fabian (1983) ou Povinelli (2002) entre outros, percorremos os processos que transformam idéias distorcidas e preconceituosas sobre a alteridade social e a diversidade cultural em verdades imutáveis, firmemente arraigadas nas mentes ocidentais. Como na macabra fantasia do laureado escritor português, José Saramago (1995), é como se uma cegueira branca infectasse as pessoas e, num surto epidêmico generalizado, as impedisse de ver com a mente o que os olhos registram. Contra todas as evidências a imagem, por exemplo, do nativo indolente persiste mesmo que se mate de trabalhar à vista do observador.

Seja composto de indígenas norte-americanos, seja de malaios, africanos, árabes ou aborígenes australianos, é grande o acervo de imagens negativas construídas, por um lado, para afirmar como premissa irrefutável a superioridade dos europeus e seus subprodutos coloniais e, por outro lado, justificar como estratégia infalível a conquista do mundo não cristão. O primeiro livro de Chagnon jogou os Yanomami nessa reserva de “selvageria” que alimenta de bodes expiatórios as fantasias de grandeza do Ocidente (Sahlins 2000). Escritos posteriores (Chagnon 1974, 1988) adicionaram mais ingredientes à receita dos Yanomami como *fierce people*, gente que, por seu primitivismo incontrolável, seria a imagem atávica, há muito superada, do ocidental antes de ser iluminado pelos ideais judaico-cristãos.

Ágil, por vezes cômico, quase sempre arrogante e desrespeitoso, o estilo Chagnon de escrever etnografia não passa pelo filtro da seriedade acadêmica e por isso é de imediato assimilado pelo público leigo e ávido de exotismo (Ramos 1987: 289). Por ser de fácil leitura e reduzir complexidades etnográficas à simplicidade da compreensão leiga, *The Fierce People* repercutiu muito além dos círculos acadêmicos e

<sup>1</sup> O termo Yanomamö refere-se ao subgrupo Yanomami estudado por Chagnon que, no entanto, o toma para se referir à família lingüística Yanomami como um todo.

alcançou os meios de comunicação de massa, como a matéria no *Time* dos anos 70, expondo os Yanomami a abusos de linguagem que chegaram a pôr em risco a sua sobrevivência como povo soberano. Menos de um ano depois daquela reportagem, altos funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) referiam-se à “violência” Yanomami como razão suficiente para retalhar suas terras em 21 micro reservas encravadas entre corredores destinados à instalação de projetos de desenvolvimento regional. Orientando esse plano estava a intenção de acabar com as tais práticas agressivas dos indígenas tão alardeadas pela imprensa e impedir que uniões incestuosas degenerassem ainda mais o seu caráter selvagem.

Não é por acaso que a imagem chagnonesca dos Yanomami tem sido chamada de hobbesiana (Geertz 2001: 19; Sahlins 2000), pois refletiria como num espelho invertido aquele estado de natureza bruta e sem freios a que o Ocidente ainda estaria condenado se não tivesse evoluído pela força da Razão. Na cortante ironia de Sahlins, os escritos e filmes de Chagnon “conseguem enfeitiçar adolescentes tardios ao primitivizar e, portanto, eternizar sua fascinação por drogas, sexo e violência. América” (Sahlins 2000).

*Sobre o tema de pesquisa.* Jogando mais lenha na fogueira do sensacionalismo, seu artigo publicado em *Science* (Chagnon 1988) ressoou na mídia como um amplificador da imagem já negativa que Chagnon criara vinte anos antes. Descrevendo a violência dos Yanomami, agora no registro explícito de sociobiologia, Chagnon valeu-se de quadros estatísticos para dar legitimidade à sua interpretação segundo a qual mais de 40% dos homens adultos Yanomami são matadores e, por terem matado e provado sua bravura, fazem-se atraentes às mulheres e assim semeiam seus genes com mais eficácia do que os pusilânimes da tribo. Em suma, quanto mais mortes, mais sexo, quanto mais sexo, mais prole. Como se no mundo real não existisse qualquer consideração de cunho simbólico, essa redução etnográfica atrela cruamente a necessidade de violência ao imperativo da reprodução da sociedade. Faltou talvez a Chagnon uma formação mais sólida em antropologia, se não ele teria aprendido com Evans-Pritchard (1956) que um pepino (*Cucumis prophetarum*) pode fazer as vezes de uma vaca.

Com uma literalidade enganosa, Chagnon usa estatística de maneira equivocada e sem sustentação etnográfica (Albert 1988: 637-640; 1990: 558-563; Albert e Ramos 1988: 86-87) para construir a reputação dos Yanomami como cruéis assassinos que alimentou não a imaginação antropológica, mas um tipo de jornalismo para o qual rigor e seriedade não têm grande prioridade. Os Yanomami foram transformados em “matadores como símbolos sexuais” (Albert e Ramos 1988: 87). Tamanha concentração de Schwarzneggers por metro quadrado é um sonho de machismo que nem Hollywood usaria acalantar.

Por aquela época os Yanomami ganhavam espaço na *mídia* por outra razão ainda mais trágica: no lado brasileiro de seu território, sofriam os horrores de uma invasão de dezenas de milhares de garimpeiros que os destroçavam com balas e epidemias de malária. A campanha pela demarcação de suas terras e defesa de sua integridade física e cultural, que começara ainda nos anos 1970, estava no auge.

*Sobre o público consumidor.* Descrever um povo indígena de maneira caricatural não é exatamente meritório para um etnógrafo. Encorajar, ou simplesmente permitir sem objeções, que essa caricatura se dissemine pelos meios de comunicação de massa denuncia comportamento irresponsável e anti-ético. Como se o exemplo da apropriação da revista *Time* em 1976 nada tivesse ensinado, repete-se onze anos depois a mesma transfusão de texto etnográfico para matérias jornalísticas. Antes mesmo de

publicado o artigo de Chagnon em *Science* (29 de fevereiro de 1988), já surgia nos Estados Unidos a primeira reportagem sobre a propalada violência dos Yanomami. Repercussão instantânea, como atestam os seguintes títulos: “Antropólogos estudam Yanomamos homicidas. Tribo remota mostra veia de violência” (*Los Angeles Times*, 26 de fevereiro de 1988: 34); “Competição sexual e violência. Pesquisador desenvolve nova teoria sobre homicidas de tribo amazônica” (*The Washington Post*, 29 de fevereiro de 1988: A3); “Violência, marca dos Yanomami” (*O Estado de São Paulo*, 1º de março de 1988: 14); “Antropólogo aponta violência entre índios” (*O Globo*, 1º de março de 1988: 6).

Essa publicidade seria apenas insultuosa se não fosse também injuriosa pelas conseqüências políticas que gerou, especialmente no Brasil, no delicado momento em que o governo, especialmente seu braço militar, estudava uma maneira de retalhar a Terra Indígena Yanomami, desta vez em 19 porções descontínuas cercadas por aqueles já proverbiais corredores que seriam abertos à exploração comercial. Em maio de 1989, o Chefe da Casa Militar do governo brasileiro na época, General Bayma Denys, justificou a um jornalista estadunidense (comunicação pessoal) que os Yanomami não poderiam viver todos juntos numa área contínua porque, sendo tão violentos, teriam que estar separados para serem “civilizados” (Albert e Ramos 1989: 632).

A reação imediata da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi enviar uma carta à Comissão de Ética da Associação Americana de Antropologia (AAA) alertando os colegas estadunidenses para as conseqüências políticas que imagens etnográficas discriminatórias podem ter para povos indígenas vulneráveis a políticas truculentas, como era o caso dos Yanomami no Brasil naquele momento. Com muita relutância por parte do presidente da AAA, Roy Rappaport, a carta, escrita em março de 1988, foi publicada quase um ano depois, em janeiro de 1989, na seção de Correspondência da *Anthropology Newsletter*. Soube-se depois que aquela relutância se deveu à ameaça de Chagnon de processar judicialmente a AAA se a carta da ABA fosse publicada. O editor da seção de Correspondência da *Anthropology Newsletter* cedeu espaço a Chagnon para responder, mas não a Bruce Albert, que fora citado nominalmente nessa resposta. De modo geral, o alerta da ABA foi escandalosamente ignorado.

Cinco anos mais tarde, Chagnon envolvia-se em novo escândalo ao se aliar a um empresário venezuelano no ramo da mineração que tentava criar uma reserva privada para extrair ouro nas terras Yanomami na Venezuela. Para não perder mais um momento de notoriedade pública, Chagnon reapareceu naquele país, obstruindo as investigações das autoridades venezuelanas no caso que ficou conhecido como o “massacre do Haximu”. Em 1993, um grupo de garimpeiros [*gold miners*] brasileiros assassinou brutalmente 16 velhos, mulheres e crianças Yanomami de uma comunidade na Venezuela (CCPY 2001). Em meio às investigações que ocorriam tanto no Brasil quanto na Venezuela, Chagnon surgiu inesperadamente em cena como o perito não convidado dos Yanomami capaz de desvendar os mistérios do crime. Atacado por funcionários do governo, por missionários e antropólogos daquele país por sua intromissão extemporânea no caso, com espantosa soberba, assim reagiu Chagnon: “Pode-se arruinar facilmente um antropólogo. Mas acontece que minha proeminência é suficientemente alta para que eu tenha um certo grau de imunidade”! (Monaghan 1994: A10).

Novamente a AAA foi envolvida, tanto durante a sua reunião anual como nas páginas do *Anthropology Newsletter*. Em meio à troca de animosidades entre os críticos de Chagnon e seus defensores, um ataque gratuito aos antropólogos brasileiros revelou

que, afinal, a carta da ABA de 1989 havia sido notada. Ao negar que o trabalho de Chagnon fosse condenado pela maioria de seus colegas, Robin Fox disparou: “Isto é baseado numa carta altamente errônea publicada nestas colunas (*de brasileiros com suas próprias queixas confusas*) e ignora a estima universal e a admiração dos antropólogos do mundo pelo singular esforço de trabalho de campo de Chagnon entre os Yanomami” (Fox 1994: 2. Minha ênfase).

E assim, depois de descartar cautelas e alertas de profissionais que não fazem parte do contexto norte-americano, os antropólogos estadunidenses foram como que sacudidos por uma descarga elétrica quando o escândalo de *Darkness in El Dorado* veio transtornar sua doce rotina acadêmica. Finalmente, um jornalista de baixo calibre lograra fazer o que a séria insistência de antropólogos brasileiros não havia conseguido. América, diria Sahlins.

### **O retorno do consentimento informado**

Crises são, em geral, boas para pensar e a crise do *Darkness in El Dorado* não é diferente. Seria de esperar que a conduta ética em pesquisas de campo fosse tão óbvia, tão arraigada no âmago do bom senso, que se suporia firmemente introjetada no ethos profissional, não havendo necessidade de ensiná-la, muito menos legislar sobre ela. Mas, aparentemente, a ética entre antropólogos não segue as normas foucaultianas da disciplina capilar (Foucault 1979), nem o imperativo que Elias (1989) descreveu como autocoação criada por um determinado *habitus*. Face a denúncias sobre o comportamento abusivo de alguns pesquisadores, principalmente entre povos indígenas, tornou-se necessário, portanto, apelar para “coações sociais externas” como modo de compensar a ausência ou debilidade das “autocoações individuais” (Elias 1989: 43-44). Surgiu, assim, na antropologia, o que havia sido preocupação no contexto das ciências biomédicas a partir das desumanas experiências durante a Segunda Guerra Mundial: a necessidade do consentimento informado, já prescrito no Código de Nuremberg em 1946 e na Declaração de Helsinki em 1964 (Lobo *et alli* 2001: 22-23). O caso de *Darkness in El Dorado* teve o mérito de trazer de volta o problema da ética na pesquisa, ainda que por alguns caminhos bastante tortuosos. Esse problema, que sensibilizou uns poucos antropólogos estadunidenses em décadas passadas (Berreman 1968; 1973; 1974; Hymes 1974; Jorgensen 1971; Sahlins 1973), parece ter caído num sono profundo até ser bruscamente sacudido pelo pesadelo induzido por Tierney.

O carro-chefe das denúncias – a acusação de que o geneticista James Neel e sua equipe haviam provocado em 1967 uma grande epidemia entre os Yanomami da Venezuela ao aplicar uma vacina obsoleta contra o sarampo – não resistiu ao escrutínio de especialistas em epidemiologia (Lobo *et alli* 2001). Mas ainda restaram muitos ataques à postura anti-ética daqueles pesquisadores, dentre os quais estava o assistente de Neel, Napoleon Chagnon. Infrações como suborno, informações falsas e desrespeito continuaram a alimentar o estado de pasmo e perplexidade nos meios acadêmicos. Um elemento importante nessa arqueologia da vergonha profissional foi a revelação de que as 12 mil amostras de sangue coletadas naquela época foram parar em laboratórios dos Estados Unidos (Tierney 2000: 51) sem que os Yanomami chegassem a saber.

Na esteira de acusações e contra-acusações de comportamento anti-ético por parte de cientistas, tanto *hard* como *soft*, criou-se uma barreira entre o que passou a se chamar de debate entre ciência e anti-ciência. Esse abismo foi aberto, principalmente, pelos que crêem na imunidade ética dos cientistas para quem tais preocupações nada

mais são do que obstáculos aos desígnios da ciência pura. Em defesa do geneticista Neel, e em nome da soberania da Ciência, esses defensores, os *hardies*, atacaram ferozmente o que consideram obsessão dos *softies* pela ética na pesquisa e desprezaram, por ideológicos e anticientíficos, seus argumentos de que a ciência, sendo uma atividade humana, não justifica comportamento inescrupuloso, principalmente para com povos indígenas. Como em outras polêmicas candentes e pouco esclarecidas, ideologia foi tomada como ofensa que se atira somente contra um inimigo. Por sua vez, um determinado segmento dos *softies* não perdeu a oportunidade de cravar a estaca um pouco mais fundo no coração do espectro, naquele momento já quase esquecido, de Napoleon Chagnon, o assistente de Neel na desventura do sarampo explorada por Tierney, e criador do *fierce people*, o Frankenstein mais triunfante já produzido em laboratórios antropológicos.

No ano 2000, menos de dois meses depois da eclosão do escândalo do *El Dorado*, a reunião anual da AAA transformou-se em praça pública onde a academia estadunidense lavou sua roupa suja. Para enfrentar a comoção, aquela Associação organizou forças-tarefa e comissões para discutir os danos causados pelo livro de Tierney à antropologia (leia-se a antropologia praticada nos Estados Unidos). Mas não é preciso dizer que o compromisso ético e político não brota automaticamente de comissões. A maioria desses esforços apenas contornou os problemas centrais da responsabilidade social do antropólogo com gestos débeis, como o de uma missão investigadora pouco conclusiva à Venezuela, algumas chamadas telefônicas ao Brasil e um relatório preliminar que agradou aos *hardies* e enfureceu os *softies* (a versão definitiva pode ser encontrada no website da AAA, [www.aaanet.org](http://www.aaanet.org)). Assim, em sua maioria, as sérias conseqüências das acusações contidas no livro de Tierney foram reduzidas a tediosas trocas de ofensas acadêmicas.

Um curioso subproduto dessa polêmica, com sabor burlescamente exótico foi a iniciativa de Robert Borofsky de criar uma Semana da Ética eletrônica, programada para abril de 2002 e dirigida a estudantes do ensino universitário (*college*) nos Estados Unidos, que teriam seus computadores saturados com textos “corretos” sobre os Yanomami (comunicação pessoal). Pelos Estados Unidos afora, um mar de jovens se dedicaria a aprender e se conscientizar sobre problemas de ética. A perturbadora implicação desse evento virtual é que, no resto do ano, esses adolescentes não teriam que se preocupar com essas coisas. Além disso, como é que, nos corações e mentes daqueles jovens, tal assunto poderia competir com a barragem de patriotismo e xenofobia que inundou as escolas e lares norte-americanos depois de 11 de setembro de 2001?

Muito mais importante do que a acidez profissional que provocou, o furacão *Darkness in El Dorado* foi uma excelente oportunidade para ativar discussões que há muito tempo deveriam ter sido feitas sobre questões como o consentimento informado no contexto de pesquisas etnográficas, as pretensões de neutralidade da *vera* ciência e a natureza da responsabilidade social do antropólogo como pesquisador e como autor. Entretanto, para manter vivo o foco profissional nessas questões, parece ser preciso nadar contra a corrente de uma onda de gestos globalizados e superficiais que cresce com velocidade alarmante em contextos acadêmicos e intelectuais onde, em tempos não tão remotos, havia um firme propósito de exercitar o pensamento crítico. Comparar os diferentes modos como dois países reagiram aos problemas levantados pelo escândalo do *El Dorado* pode contribuir para entendermos melhor essas questões.

A AAA enfrentou o problema criando em linguagem militar uma força-tarefa com o objetivo pragmático de chegar a uma conclusão objetiva e “informada” sobre o

que teria ocorrido 35 anos antes. Mesmo que fosse possível chegar à conclusão unânime de que Neel e Chagnon cometeram deslizes, o que fazer com ela? Porém, o caso é convenientemente confuso para impedir uma conclusão definitiva, poupando, desse modo, a comunidade antropológica estadunidense de decidir que atitude tomar. Foram raros os momentos em que a questão premente da ética e suas conseqüências transcendeu os limites restritos do caso Neel e companhia. Mais uma vez, os Yanomami foram usados como mero instrumento para medir o poder das partes litigiosas. A tormenta que levou ao desespero a antropologia nos Estados Unidos foi insuficiente para mudar sua rotina acadêmica de maneira significativa.

Outras tempestades já haviam caído sobre antropólogos norte-americanos. Em 1919, houve a denúncia de Franz Boas sobre atividades de espionagem por parte de alguns antropólogos. Foi severamente censurado pela AAA (Stocking, Jr. 1968: 2730-307; Weaver 1973: 51-55). Nos anos 1960, foi a vez da Operação Camelot, o caso mais notório (Horowitz 1967), e da menos falada Operação Cambridge (Coburn 1969; Wolf e Jorgensen 1970). Em ambos os casos, o primeiro sobre o Chile, o segundo sobre a Tailândia, o governo dos Estados Unidos usou a perícia antropológica para tentar silenciar as vozes dos descontentes que, por sinal, são o objeto privilegiado da narrativa mestra da antropologia sobre o valor da diversidade cultural. Enquanto Boas sofria a censura de seus pares por ter denunciado colegas por conduta inaceitável e por não representar a opinião da Associação Americana de Antropologia, os espões, que ajudaram a mandar para a morte um número incontável de pessoas que desafiaram os poderes que as oprimiam, saíram ilesos e protegidos por um incompreensível anonimato. Em ocasiões posteriores, o embate entre antropólogos preocupados com questões éticas e aqueles para quem tais questões obscurecem os desígnios da ciência pendeu quase sempre a favor dos últimos (Weaver 1973: 46-50). Com essa tradição de corporativismo, é difícil acreditar que a AAA do novo milênio possa agir de modo muito diferente, apesar das boas, ainda que tímidas intenções por parte de alguns de seus membros (Lamphere 2003).

Se os antropólogos estadunidenses parecem ter perdido a oportunidade de refletir seriamente sobre os pontos mais críticos da ética em atividades de pesquisa, no Brasil e, com certeza, em outros países, o *affair El Dorado* criou o contexto para se problematizar os componentes éticos e políticos da etnografia em seus vários momentos: trabalho de campo, inscrição e publicação, para não mencionar o ensino. Cada um desses momentos corresponde a um conjunto de questões que devem ser consideradas com o máximo de seriedade, pois cada uma pode ter conseqüências profundas tanto para os sujeitos da pesquisa como para a própria antropologia. São questões que incluem não apenas o consentimento informado em toda sua complexidade, mas também a construção de imagens e seu potencial efeito *boomerang*, além do compromisso ou indiferença para com os nossos sujeitos de pesquisa.

Com esse propósito, a Associação Brasileira de Antropologia organizou em várias partes do Brasil uma série de oficinas [workshops] num período de dois anos, começando em dezembro de 2000, para discutir os fatores éticos, políticos, sociais, legais e educacionais da pesquisa *com e em seres humanos*. O caso Yanomami foi uma dentre várias situações de pesquisa que contribuíram para iluminar esses problemas (Victoria *et alli in press*).

O consentimento informado foi amplamente discutido nos seus aspectos positivos e negativos. Por exemplo, quão informado deve ser o consentimento para assegurar que ele seja corretamente observado no campo? Como se dá o consentimento informado no campo? Seria mecanicamente declamado como uma versão diluída do



infame *requerimiento* espanhol dos tempos coloniais, ou seja, um protocolo vazio mas coercitivo, ou seria objeto de prolongadas negociações? Seria ele estabelecido no dia em que pomos os pés numa comunidade cuja língua não entendemos, ou meses mais tarde, quando podemos nos comunicar com alguma competência? Esse consentimento pode ser verbal ou deve ser escrito? Individual ou coletivo? De uma parte ou o todo de um povo? Seria a forma escrita uma garantia absoluta contra abusos? Quão fortalecida deve estar a comunidade anfitriã de modo a controlar as ações do pesquisador? Quem deve regulamentar esse processo, a comunidade local, seus representantes, o país receptor, a associação profissional do pesquisador, ou o governo do pesquisador? Levado às suas últimas conseqüências, o consentimento informado não inibiria e, eventualmente, terminaria com a liberdade de pesquisar e, em última instância, com a própria pesquisa? O que representaria ausência de pesquisa para o povo estudado? E para a antropologia?

As discussões da ABA indicaram que o consentimento informado é uma medida necessária, mas não suficiente para se manter os parâmetros éticos nas pesquisas. É preciso haver também controles estatais. Mas quantos? Que instrumentos e organismos são ou estão capacitados para estabelecer normas sobre a pesquisa etnográfica? Não poderá um excesso de controle acabar estrangulando um dos aspectos mais caros da experiência etnográfica, que é a intimidade e eventual cumplicidade que os etnógrafos em geral estabelecem com seus sujeitos de pesquisa? Obviamente, uma discussão que não contemple as especificidades antropológicas, as particularidades locais, as diferenças de intervenção estatal e os distintos padrões de expressão científica, será um inútil exercício em generalidades. Simplesmente falar em termos de uma Antropologia genérica (geralmente entendida como norte-americana ou do “Centro”) não é suficiente nem apropriado. Nosso proverbial elogio da diversidade não poderia ter melhor aplicação do que na própria antropologia. Ao contrário, dar uma ênfase excessiva à casuística, como foi a reação estadunidense ao episódio do *El Dorado*, e não tomar casos específicos como uma oportunidade para discutir princípios de maneira ampla e profunda, equivale a sepultar no anedótico a possibilidade de estabelecer novos padrões de comportamento de pesquisa. Esperemos que a velha atitude para com a ética, ainda que continue a resistir à morte, assuma claramente a sua decrepitude.

No Brasil a preocupação oficial com a conduta dos pesquisadores em áreas indígenas começa a ser excessivo. A investigação antropológica no país, seja por brasileiros ou estrangeiros, está sujeita a uma série de controles restritos, especialmente quando se trata de pesquisa com povos indígenas. Os projetos de pesquisa devem ser aprovados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pela comunidade indígena envolvida, pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e, mais recentemente, por um novo Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). O CONEP foi criado em 1996 expressamente para controlar pesquisas biomédicas e inibir casos de biopirataria. Porém, ele tem incorrido no que muitos etnógrafos julgam excesso de zelo e até mesmo abuso de poder. Seus membros são na maioria cientistas biomédicos, não incluem nenhum antropólogo, mas se auto-atribuíram o papel de avaliadores de projetos etnográficos. Num acirrado debate durante uma das oficinas da ABA em 2001, na Universidade de Brasília, a representante do CONEP ouviu muitos argumentos de antropólogos contra misturar pesquisas biomédicas e etnográficas. Um desses argumentos gira em torno da diferença entre fazer pesquisa *em seres humanos* e *com seres humanos*. No primeiro caso, coletar amostras de substâncias físicas muitas vezes invade mais diretamente as vidas e crenças das pessoas do que coletar mitos ou diagramas de parentesco. Esse argumento, no entanto, é complexo e a ele voltarei mais adiante.

Como álibi para escapar do consentimento informado evoca-se muitas vezes a justificativa de que é difícil explicar o propósito, por exemplo, de uma pesquisa genética à comunidade-alvo cuja língua não se entende ou, o que é pior, que jamais poderia compreender as complicações do pensamento científico ocidental mesmo na sua própria língua. São argumentos que, de fato, mascaram a incompetência lingüística do pesquisador ou a sua indiferença sobre o que o povo possa pensar. A experiência dos Yanomami que se submeteram com êxito aos exames de microscopia e obtiveram o título oficial de microscopistas, depois de períodos de treinamento relativamente curtos, contradiz de maneira contundente tais racionalizações paternalistas. Esses Yanomami conhecem a etiologia ocidental da malária o bastante para desempenhar esplendidamente suas funções técnicas. Não há, afinal, nada de misterioso e extra-humano numa pesquisa científica que não possa ser traduzido para leigos, por mais simplificada que seja tal versão, nada, enfim, que uma atitude honesta e aptidão profissional não possam resolver.

O problema, principalmente para os etnógrafos, é o tempo de que se precisa para adquirir fluência na língua local e escapar de intérpretes com seus freqüentes problemas de interpretação. Nos anos 1960 e 1970, ao menos no Brasil, para obter o consentimento informado dos Yanomami, que não falavam português, teria sido necessário apelar para os missionários como intérpretes ou aprender a língua nativa durante meses antes de se ter um mínimo de competência verbal. É precisamente essa estada prolongada que permite ao etnógrafo em condições normais alcançar um grau razoável de cumplicidade que muitas vezes, embora nem sempre, conduz ao seu compromisso e engajamento na defesa dos direitos do povo em questão.

A meu ver, as repercussões do escândalo em torno de Neel e Chagnon já contêm em si o potencial para se desenvolver prospectos intelectuais novos e mais interessantes. Por um lado, é uma boa oportunidade para os antropólogos de diversas nacionalidades e tendências refletirem detidamente sobre o seu papel como agentes sociais e políticos (Ramos 1999-2000). Por outro lado, o mundo mudou desde Malinowski e, embora a pesquisa etnográfica básica nunca deva ser abandonada, novas demandas de temas, de abordagens e de conjunturas históricas no campo interétnico devem ser incorporadas ao *métier* do antropólogo sob pena de se cair na obsolescência (Albert 1997; Thomas 1991).

### **Reflexões sobre o fazer etnográfico**

No decorrer dos seminários promovidos pela Associação Brasileira de Antropologia ao longo de 2001, discutiram-se exaustivamente as diferenças entre a investigação genética ou biomédica e a pesquisa etnográfica, a primeira baseada em procedimentos que se fazem *em* seres humanos, a segunda, *com* seres humanos. Essa diferença por si só já requer que os projetos de pesquisa nessas duas grandes áreas de conhecimento sejam avaliados por critérios próprios e não por normas supostamente universais que tendem a reduzir a lógica de uma disciplina à de outra. É uma falsa universalidade que mal disfarça a luta por hegemonia nos meios científicos.

Extraír amostras de substâncias físicas, como sangue, saliva ou cabelo interfere nas vidas e crenças das pessoas de modo mais direto e talvez mais profundo do que coletar cosmologias ou quadros genealógicos. É certo que muito dano pode ser causado apenas com lápis e papel, mas é preciso detalhar um pouco mais esta questão.

Napoleon Chagnon, que realizou sua pesquisa etnográfica mais longa ao mesmo tempo que James Neel, não hesitou em praticar o que no seu país se chama *character*

*assassination*, destruição de reputações, ao publicar *Yanomamö: The Fierce People*. Daí em diante, milhares de estudantes de cursos de introdução à antropologia nos Estados Unidos, e talvez alhures, foram alimentados com falsas e preconceituosas idéias sobre os Yanomami. Esse povo foi, sim, posto no mapa e obteve, sim, uma grande visibilidade, mas a um preço exorbitante, como a imagem de mais primitivo e violento da terra, animalesco e incontrolável, engajado na eterna luta de machos pelo acesso a fêmeas. Durante décadas, sem o saberem, os Yanomami foram objeto de sensacionalismo corrosivo, abusos de imagem e tentativas de políticas estatais destrutivas, tudo em nome de uma “ciência” que, passada pelo crivo da crítica antropológica, mal merece esse nome.

Pois bem, o caso dessas pesquisas entre os Yanomami ilustra magistralmente a dupla diferença que quero desenvolver. Por um lado, temos a diferença entre o *em* e o *com* dos meios de pesquisa. Por outro lado, temos também a diferença entre as ações realizadas *in situ*, ou seja, no próprio campo, e *ex situ*, quer dizer, no laboratório ou gabinete de trabalho do pesquisador que, de volta a casa, analisa e escreve os resultados da pesquisa de campo para serem eventualmente publicados.

Conceitos aplicados a pesquisas biológicas, *in situ* e *ex situ* também podem ajudar a esclarecer aspectos importantes da investigação etnográfica. Baseiam-se na diferença entre o manuseio de espécies em seu habitat natural (*in situ*) e o processamento genético de amostras em laboratórios ou jardins botânicos (*ex situ*). Os nativos de quem são extraídas essas substâncias teriam direito a indenização pelas atividades *in situ*, se as matérias primas não fossem consideradas “patrimônio comum da humanidade”, enquanto os produtos gerados na fase *ex situ*, resultado da transformação de recursos naturais em bens manufaturados, passam a ser objeto de propriedade privada de quem os processa (Kloppenburger, Jr. 1991: 14). Como se fossem citações fora de contexto, os produtos *ex situ* dispensam referências à situação que os originou. As implicações políticas para os nativos, especialmente relativas a direitos autorais e ao pagamento de *royalties* são consideráveis e fogem ao tema deste trabalho (Ramos *in press*).

Enquanto a investigação genética de Neel envolvia a coleta de materiais biológicos, a pesquisa etnográfica de Chagnon fazia a coleta de genealogias, padrões de casamento, nomes pessoais, migrações, etc. A primeira era *neles*, a segunda, *com* eles, colaborassem ou resistissem às perguntas do investigador. Ambas trouxeram problemas para os Yanomami, mas de modos e em níveis diferentes. No caso de Neel, o problema maior, embora não único, foi o ato *in situ* da coleta e subsequente retenção de matérias corporais. No caso de Chagnon, o problema maior, embora não o único, foi o ato *ex situ* de representá-los de maneira extremamente pejorativa, fora de sua vista e de seu controle.

Temos aqui uma outra diferença no modo de fazer pesquisa biomédica e etnográfica. Se o etnógrafo quebrar, por exemplo, a etiqueta de sigilo dos nomes próprios, pode ter como reação imediata dos índios a recusa em fornecer esses nomes. Isso pode levar o pesquisador a reorientar o seu projeto sem, necessariamente, inviabilizar a pesquisa como um todo. Já no caso do geneticista, a recusa dos índios em doar seu sangue, saliva ou cabelo pode solapar completamente a pesquisa, ao menos com os recursos tecnológicos de que dispunham os geneticistas nos anos 1960, quando Neel esteve entre os Yanomami. Portanto, o controle que os índios podem exercer sobre essas pesquisas restringe-se à fase de campo.

E aqui surge ainda um outro problema, que é o diferencial de poder entre pesquisadores não indígenas e sujeitos indígenas. É notório o fascínio que os índios têm por objetos manufaturados. Para nós até excessivo e algo inexplicável, esse gosto pelas coisas dos brancos tem com frequência posto os indígenas em franca desvantagem em

contextos interétnicos. À primeira recusa de doar sangue ou de revelar segredos internos, pesquisadores pouco afinados com as coisas da ética não hesitam em inundar a comunidade com exageradas quantidades de bens que comprem a cooperação nativa com a pesquisa. Pesa sobre Neel e Chagnon a acusação de que suas pesquisas foram realizadas à custa desse tipo de suborno (Tierney 2000: 30-35). O próprio Chagnon (1974: 162-197) torna explícito o modo como usou bens de trocas como armas de coação e instrumentos de poder.

A etnografia Yanomami feita por antropólogos no Brasil mostra claramente a importância vital do sangue e de outras substâncias no destino dos vivos e dos mortos e os problemas que a ausência de um funeral apropriado pode acarretar, principalmente, se substâncias corporais caírem em mãos inimigas (Albert 1985). É por isso que os Yanomami ficaram tão perturbados ao saberem que o sangue que fora retirado de seus parentes há tanto tempo atrás era manipulado por estranhos completamente longe do seu controle. Pesquisas genéticas ou biomédicas, portanto, invadem a sensibilidade cultural de um povo no próprio universo interno dos seus valores, ou seja, no contexto *in situ* da pesquisa.

Do ponto de vista indígena, o que importa é dar um destino digno à substância física de seus mortos, independentemente do que se diga ou escreva sobre o sangue coletado. Quer seja o próprio sangue ou linhas celulares produzidas em laboratório, o efeito sobre os valores indígenas é basicamente o mesmo. A questão paralela de direitos sobre lucros que empresas farmacêuticas possam vir a ter como resultado de pesquisas genéticas gera uma outra ordem de problemas que não estão diretamente relacionados com a integridade física ou cultural dos pesquisados, mas com a sua interface econômica com o mundo exterior.

Já no caso das pesquisas etnográficas, o produto da coleta de dados é feito longe da vista dos pesquisados e, de modo geral, afeta diretamente, não tanto o âmago dos valores indígenas, mas a sua relação com a sociedade envolvente. É o efeito *ex situ* da etnografia. São descrições, análises, representações, hipóteses ou teorias elaboradas fora do contexto original de onde foram retirados os dados empíricos e que passam a ter uma vida própria, fora do controle dos pesquisados e, por vezes, dos próprios pesquisadores, em casos de apropriação indevida de escritos científicos. Assim, por razões diferentes, tanto a pesquisa biomédica quanto a etnográfica estão sujeitas a considerações de ordem ética, mesmo que não haja consenso sobre os limites do comportamento ético.

Se, na fase de coleta de dados, a pesquisa biomédica pode ser muito intrusiva, na fase pós-campo não é diferente. Transformar materiais biológicos em bens de laboratório com potencial de mercado não é menos prejudicial do que o assassinio de reputações que pode advir das imagens etnográficas. Mais uma vez, os Yanomami aparecem como ícones de ambos. O que é pior? Ter seu sangue circulando em laboratórios estadunidenses com a expectativa de que algum dia o DNA Yanomami se transforme em mercadoria de alto valor, ou ter sua imagem como ferozes e assassinos circulando pelo mundo? E no ensino, quando incautos professores alimentam gerações de estudantes de graduação com os ingredientes de *Leviatã* às expensas de um povo distante que nada sabe sobre as neuroses ocidentais e que está longe, muito longe de ser o exemplo vivo da guerra de todos contra todos?

Até que ponto é possível explorar publicamente uma falsa imagem etnográfica? Vejamos um episódio exemplar. Uma integrante da ala ingênua do feminismo estadunidense não perdeu tempo em tornar os “ferozes” Yanomami um ícone de machismo. Foi o caso de uma obscura professora do remoto Menlo College da anônima Atherton, Califórnia que ganhou seus quinze minutos de fama quando alcançou leitores

internacionais ao declarar: “Nossa pergunta é: essa sociedade merece ser protegida contra o século XX?”. A citação foi publicada no diário brasileiro *O Estado de São Paulo*, que acrescenta: “Para ela, são os antropólogos que mais têm a ganhar com a preservação de uma cultura ‘tão brutal e primitiva’” (Sotero 1990: 10).

### **(Um parêntesis estratégico)**

Mesmo arriscando uma digressão, creio que é de interesse percorrer rapidamente um caminho que tem sido trilhado por antropólogos no Brasil e que pode contribuir para esta discussão. É um caminho tortuoso, mas que desemboca em problemas que podem surgir com o engajamento político, e nos desafios que a militância traz.

Demandas externas à antropologia podem gerar novas necessidades de pesquisa. Por exemplo, os antropólogos brasileiros são com frequência requisitados pelo Estado para fornecer laudos periciais a juizes não somente em assuntos de demarcação ou invasão de terras, mas também de identificação étnica. Complexo como é este tema, não posso explorá-lo aqui; limito-me a apontar alguns dos problemas envolvidos.

No país inteiro, a proliferação de demandas por grupos de pessoas que reivindicam ancestralidade indígena ou africana e, portanto, direitos territoriais específicos, tem ocupado funcionários da FUNAI e procuradores do Estado no árduo trabalho de decidir sobre a autenticidade dessas demandas. Um fluxo de etnogênese invade os espaços da política étnica com uma força maior do que capacidade de enfrentá-lo. Na ausência de parâmetros que ajudem a decidir sobre assunto tão delicado, chamam-se os antropólogos para fazer o serviço, como se por definição eles fossem os detentores naturais de todo conhecimento necessário para aclarar todas as dúvidas sobre etnicidade. Obviamente, esses grupos (re)emergentes, por serem etnicamente invisíveis, nunca foram estudados pela etnografia, mas o senso comum espera que os antropólogos sejam capazes de dizer alguma coisa inteligente sobre qualquer situação em qualquer lugar. É lisonjeiro constatar tanta fé em nossa capacidade, mas essa lisonja é uma armadilha que pode custar-nos caro. Na falta de trabalho de campo prolongado, alguns pareceres antropológicos tomam posições totalmente opostas sobre as reivindicações de um mesmo grupo à indianidade. Por exemplo, aqueles que se auto-identificam como índios Caxixó são índios ou não? Neste caso concreto, uma antropóloga disse não, uma segunda disse sim, e um terceiro, chamado para desempatar, confirmou o sim (Santos e Oliveira 2003). Episódios como este revelam que há aí um trabalho mais de adivinhação do que uma cuidadosa análise etnográfica. O mal-estar que tais casos geram na profissão não parece convencer as autoridades de que os antropólogos não são demiurgos nem têm poderes mágicos de adivinhação que substituam a pesquisa de campo prolongada e sempre penosa. Essas autoridades precisam tomar decisões imediatas e não podem esperar por resultados demorados.

O engajamento político tem levado os antropólogos a situações, como a dos Caxixó, que os compelem a procurar novas estratégias de pesquisa. O envolvimento na esfera pública dos direitos humanos influencia, necessariamente, as escolhas de tópicos de pesquisa que, por sua vez, requerem instrumentos metodológicos e orientações teóricas raramente contidos na caixa de ferramentas tradicionais da disciplina. Em outras palavras, as atividades de militância do antropólogo não são incomunicáveis com os interesses acadêmicos da profissão. Muito pelo contrário, um alimenta, ou deveria alimentar, o outro.

Consideremos esse recente surto de etnogênese. As dificuldades que enfrentam os antropólogos, não apenas no Brasil, mas na América Latina em geral, nos Estados Unidos, Canadá e Austrália, com questões de identificação étnica, mostram que os modelos correntes de pesquisa etnográfica não são mais suficientes para nos equipar na produção do tipo de conhecimento que nos é solicitado. Nem a tradicional pesquisa de campo focalizada unicamente no desvendamento das lógicas internas de um grupo específico, nem a orientação da fricção interétnica em zonas de contato, apesar de sua inegável importância, são capazes de desenredar o intricado das metáforas retóricas e realidades políticas da interetnicidade atual. A constante erupção de novas identidades indígenas e negras deve ser encarada de maneira sóbria e não descartada como oportunismo para extrair benefícios do Estado, principalmente, direitos fundiários. Negar, o que não é raro, a legitimidade desses pleitos é tomar o caminho mais fácil, evitando o árduo trabalho de buscar um idioma teórico que ajude a desenrolar o emaranhado das etnicidades redescobertas ou emergentes, ou seja, é abdicar do papel privilegiado que nos tem sido atribuído. Se quisermos manter a posição de consultores nesses assuntos, não podemos nos furtar à reflexão teórica, contentando-nos com uma simples e imediata conclusão a favor ou contra esta ou aquela demanda por reconhecimento étnico.

Juntamente com a investigação sincrônica meticulosa que nos acostumamos a fazer em situações etnográficas incontestáveis, precisamos de uma ênfase maior na historicidade e na memória social que nos forneça elementos para compor um quadro das conexões étnicas que, por razões históricas, têm sido submersas: sociedades indígenas que constam no registro histórico como tendo vivido numa determinada região e agora aparecem em outra; grupos que hoje parecem separados, mas que a historiografia demonstra sua ancestralidade comum; povos que foram forçados a perder a lembrança de um mundo cultural passado, mas que, de súbito, encontram sua *madeleine* proustiana, experimentam a força das memórias involuntárias e o desejo de buscar sua identidade perdida (sobre esta problemática ver as análises de Arvelo-Jiménez [2001] e seus associados [Morales e Arvelo-Jiménez 1981; Arvelo-Jiménez, Morales e Bjord 1989] sobre grupos indígenas na Venezuela).

Tomemos o caso da revolta do século XIX na Amazônia brasileira, conhecida como Cabanagem, que eclodiu no Pará de 1835 a 1840. Durante esse curto período, a rebelião, que congregou multidões de índios, mestiços e escravos negros, formou um governo à parte até ser cruelmente desbaratada pelas forças legalistas (Fausto 1994: 165-166). A essa derrota seguiu-se um profundo silêncio sobre o caso e uma enorme dispersão em traumática diáspora que deixou um rastro gigantesco de etnias mutiladas por vastas regiões da Amazônia. Agora – e a grande pergunta é por que agora, e se só agora e não antes – segmentos da população regional, insuspeitados caboclos genéricos, reivindicam status indígena com a justificativa de que descendem de cabanos, os protagonistas da Cabanagem. Quantas outras manifestações dessa imensa rede de etnicidade subterrânea ainda virão à superfície é uma questão que aguarda pesquisas intensivas e extensivas. Não é difícil visualizar uma *Amazônia Profunda*, no espírito do que Bonfil Batalla chamou de *México Profundo* (1990). Pode-se dizer o mesmo do nordeste brasileiro, o atual centro de etnicidades redivivas, embora a idéia de um Brasil Profundo requeira nuances que essa expressão não contempla.

Além disso, a exumação de mundos étnicos desconhecidos que foram enterrados pelo rolo compressor da História, quer seja por iniciativa dos próprios povos, quer como resultado da curiosidade etnográfica, deveria dar o golpe de misericórdia na falácia dos grandes vazios demográficos, como é vista a Amazônia, falácia esta criada para

justificar a pilhagem da região (Ramos 1996). Os prospectos de investigações como essas inspiram-se diretamente no engajamento de antropólogos com a política interétnica e mostram como se pode combinar o ativismo antropológico com a busca de conhecimento. O papel dos antropólogos, tanto no Brasil quanto em outros países, como atores públicos, é amplamente reconhecido no âmbito nacional, graças a seu longo e sustentado compromisso com as questões éticas e políticas envolvendo seus sujeitos de pesquisa, em especial, os povos indígenas.

Não pude deixar de perceber o contraste entre eles e os antropólogos estadunidenses, quando ouvi o lamento de um colega especialista no Oriente Médio, frustrado por não ter sido procurado por jornalistas para esclarecimentos de cunho antropológico depois dos atentados a Nova Iorque em 2001. Sem a tradição de antropólogos politicamente engajados, onde Margaret Mead é uma solitária exceção, a imprensa dos Estados Unidos voltou-se para o seu próprio clube de figuras públicas do qual os antropólogos parecem estar excluídos.

### **A hora e a vez dos Yanomami**

Voltemos aos Yanomami. Povos indígenas como eles, até os anos 90 considerados “isolados” antes de serem maciçamente invadidos por dezenas de milhares de garimpeiros (Ramos 1995), estão cada vez mais alerta em suas relações com forasteiros. Os problemas levantados por *Darkness in El Dorado* têm um grande potencial para despertar nos Yanomami um conjunto de problemas que antes ignoravam, não compreendiam ou não podiam manejar. A revolução cibernética que tanto serviu aos Zapatistas mexicanos começa a abrir novos canais aos Yanomami. Mensagens eletrônicas circulam pelas comunidades em sua própria língua, enquanto a radiofonia é um eficaz instrumento de comunicação entre as aldeias. Trocam notícias, comentários, conhecimentos e outras tantas mensagens que, embora não substituam os tradicionais meios de comunicação como, por exemplo, os complexos diálogos cerimoniais, acrescentam rapidez e agilidade às suas interações internas e externas.

Ao saberem que o seu sangue e de seus parentes, vários já mortos, estava em mãos estranhas numa terra estranha, mostraram grande indignação. Mas, apesar da revolta dos que acompanham o caso mais de perto contra o suborno dos pesquisadores que facilitou a expatriação de seu sangue, eles estão menos preocupados com o que ocorreu em 1967 do que com a repatriação desse sangue, de preferência acompanhada de indenização pelos danos morais que aquelas pesquisas lhes causaram (CCPY 2002a: 1-3; 2002b: 1-2; 2002c: 1-3).

Representados pelo mundo afora como o povo mais primitivo da terra, graças às inclinações pessoais de um estouvado antropólogo estadunidense, os Yanomami estão agora na posição de refutar essas imagens abusivas mostrando, por exemplo, sua competência num dos fetiches mais caros ao Ocidente, que é a educação formal. Lêem, escrevem, dominam o microscópio, interpretam lâminas de malária, produzem seus próprios textos, demandam mais cursos e encantam a equipe de professores brasileiros por sua inteligência vívida e sede de conhecimento. Que tipo de visão distorcida poderia rotular os Yanomami como o povo mais primitivo da terra? Talvez através daquilo que Verena Stolcke (1995) designou como fundamentalismo cultural, que há décadas vem assolando boa parte da Europa.

A publicação de *Darkness in El Dorado* em espanhol traz a oportunidade de observarmos como seus leitores reagirão a um assunto que já perdeu o viço da surpresa, em especial, às acusações atabalhoadas de Tierney, ao seu estilo camaleão, mimetizado nos escritos de Chagnon, às suas pretensões algo hiperbólicas denunciadas no subtítulo (“como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia”) e aos desafios que vão muito além do valor intrínseco do livro. Ou será que o clima de desassossego que ora paira sobre o mundo irá relegá-lo à dignidade inerte da poeira das bibliotecas?

Que vivam os Yanomami!

Agradeço a Catherine Howard a leitura, atenciosa e generosa, deste trabalho.

## REFERÊNCIAS

- AAA (American Anthropological Association). 2002. El Dorado Task Force Papers, Volume I ([www.aaanet.org](http://www.aaanet.org)).
- Alatas, Syed Hussein. 1977. *The Myth of the Lazy Native*. Londres: Frank Cass.
- Albert, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris: University of Paris X.
- Albert, Bruce. 1988. On Yanomami warfare. *Current Anthropology* 30: 637-640.
- Albert, Bruce. 1989. On Yanomami warfare: rejoinder. *Current Anthropology* 31: 558-563.
- Albert, Bruce. 1997. ‘Ethnographic situation’ and ethnic movements: Notes on post-Malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology* 17(1): 53-65.
- Albert, Bruce (ed.). 2001. Document 2 titled *Research and Ethics: The Yanomami case (Brazilian contributions to the Darkness in El Dorado controversy)*. Documentos Yanomami Nº 2. Brasília: Comissão Pró-Yanomami (disponível no website [www.proyanomami.org.br](http://www.proyanomami.org.br)).
- Albert, Bruce e Alcida Rita Ramos. 1988. O extermínio “acadêmico” dos Yanomami. *Humanidades* 18(V): 85-89.
- Albert, Bruce e Alcida Rita Ramos. 1989. Yanomami Indians and anthropological ethics. *Science* 244: 632.
- Arvelo-Jiménez, Nelly. 2001. Movimientos etnopolíticos contemporâneos y sus raíces organizacionales em el sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Série Antropologia* Nº 309. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, F. Morales Méndez e Horacio Biord Castillo. 1989. Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropologia* (Bogotá) V(1-2): 155-174.
- Berreman, Gerald. 1968. Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology. *Current Anthropology* 9(5): 391-396.



- Berreman, Gerald. 1973. The social responsibility of the anthropologist. In *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*. (Thomas Weaverred.), pp. 8-10. Londres: Scott, Foresman and Company.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México Profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Cardoso de Oliveira, Luís R. 2003. Pesquisas *em* vs. pesquisas *com* seres humanos. *Série Antropologia* N° 336. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- CCPY (Comissão Pró-Yanomami). 2001. Haximu: Foi Genocídio! *Documentos Yanomami* N° 1, 74 pp.
- CCPY (Comissão Pró-Yanomami). 2002a. *Boletim* 25, 3 de abril (disponível no website [www.proyanomami.org.br](http://www.proyanomami.org.br)).
- CCPY (Comissão Pró-Yanomami). 2002b. *Boletim* 25, 15 de maio (disponível no website [www.proyanomami.org.br](http://www.proyanomami.org.br)).
- CCPY (Comissão Pró-Yanomami). 2002c. *Boletim* 25, 27 de novembro (disponível no website [www.proyanomami.org.br](http://www.proyanomami.org.br)).
- Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Chagnon, Napoleon. 1974. *Studying the Yanomamö*. New York: Holt, Rinehart and Wiston, Inc.
- Chagnon, Napoleon. 1988. Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population. *Science* 239: 985-992.
- Coburn, Judith. 1969. Project Cambridge: Another showdown for social sciences? *Science*, 5 de dezembro: 1250-1253.
- Elias, Norbert. 1989. *Os Alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fausto, Boris. 1994. *História do Brasil*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo (EDUSP).
- Fischer, Michael. 2001. In the science zone: The Yanomami and the fight for representation. *Anthropology Today* 17(4): 9-14.
- Foucault, Michel. 1979. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.
- Fox, Robin. 1994. Evil wrought in the name of good. *Anthropology Newsletter*, março, p. 2.
- Geertz, Clifford. 2001. Life among the Anthros. *The New York Review of Books* XLVIII(2): 18-22.
- Horowitz, Irving (ed). 1967. *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the relationship between social science and practical politics*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- Hymes, Dell (ed.) *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.
- Jorgensen, Joseph. 1971. On ethics and anthropology. *Current Anthropology* 12(3): 321-324, 352-355.
- Kloppenburg Jr., J. 1991. No Hunting! Biodiversity, indigenous rights, and scientific poaching. Número especial "Intellectual Property Rights: The Politics of Ownership". *Cultural Survival Quarterly* 15(3): 14-18.
- Lamphere, Louise. 2003. The perils and prospects for na engaged anthropology. A view from the United States. *Social Anthropology* 11(2): 153-168.

- Lobo, Maria Stella, Karis M. P. Rodrigues, Diana M. de Carvalho e Fernando S. V. Martins. 2001. Report of the medical team of the Federal University of Rio de Janeiro on accusations contained in P. Tierney's *Darkness in El Dorado*. In *Research and Ethics: The Yanomami case (Brazilian contributions to the Darkness in El Dorado controversy)* (Bruce Albert, ed.). Documentos Yanomami Nº 2. Brasília: Comissão Pró-Yanomami (disponível no website [www.proyanomami.org.br](http://www.proyanomami.org.br)).
- Monaghan, Peter. 1994. Bitter warfare in Anthropology. *The Chronicle of Higher Education*, XLI(9): A10, A19.
- Morales Méndez, F. e Nelly Arvelo-Jiménez. 1981. Hacia un modelo de estructura social caribe. *América Indígena* XLI(4): 603-626.
- Pearce, Roy Harvey. 1988. *Savagism and Civilization: A study of the Indian and the American Mind*. Berkeley: University of California Press (publicado originalmente em 1953 com o título *The Savages of America*).
- Povinelli, Elizabeth A. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ramos, Alcida Rita. 1987. Reflecting on the Yanomami: Ethnographic images and the pursuit of the exotic. *Cultural Anthropology* 2(3): 284-304.
- Ramos, Alcida Rita. 1996. O papel político das epidemias. O caso Yanomami. In *Ya no hay lugar para cazadores. Proceso de extinción y transfiguración cultural en América Latina*. (Miguel Bartolomé, ed.), pp. 55-89. Quito: Biblioteca Abya-Yala Nº 25.
- Ramos, Alcida Rita. 1999-2000. Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)/5(1): 172-189.
- Ramos, Alcida Rita. 2001. Perspectives on Tierney's *Darkness in El Dorado*, Forum on Anthropology in Public. *Current Anthropology* 42(2): 274-276.
- Ramos, Alcida Rita. 2002. Bridging troubled waters: Brazilian anthropologists and their subjects. Trabalho apresentado na seção plenária "The Challenge of Engagement" organizada por Miguel Vale de Almeida durante a Conferência da Associação Européia de Antropologia Social, Copenhague, 14-17 de agosto.
- Ramos, Alcida Rita. In press. a. A difícil questão do consentimento informado. In *Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*. Niterói (Ceres Vítora, Ruben G. Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro [eds.]). Rio de Janeiro; EDUFF.
- Ramos, Alcida Rita. In press. b. *The Commodification of the Indian*. In *Human Impacts on Amazonia: The role of traditional ecological knowledge in conservation and development in Brazil* (Darrell A. Posey [póstumo] e Michael Ballick, eds.). New York: Columbia University Press.
- Sahlins, Marshall. 1973. The established order: Do not fold, spindle, or mutilate. In *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*. (Thomas Weaverred.), pp. 148-152. Londres: Scott, Foresman and Company.
- Sahlins, Marshall. 2000. Jungle fever. *Washington Post*, 10 de dezembro, p.X01.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Santos, Ana Flávia M. e João Pacheco de Oliveira. 2003. *Reconhecimento Étnico em Exame: Dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Saramago, José. 1995. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sotero, Paulo. 1990. Feministas acatam ianomâmis. *O Estado de São Paulo*, 7 de abril: 7.

- Stocking, Jr. George. 1968. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the history of anthropology*. New York: The Free Press.
- Stolcke, Verena. 1995. Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1): 1-24.
- Stoll, David. 2001. Science attacks Amazon tribe. *The New Republic On Line*, March 20 [[http://www.thenewrepublic.com/031901/stool031901\\_print.html](http://www.thenewrepublic.com/031901/stool031901_print.html)].
- Thomas, Nicholas. 1991. Against ethnography. *Cultural Anthropology* 6(3): 306-322.
- Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: How scientists and journalists devastated the Amazon*. New York: W.W. Norton & Company. Time. 1976. Beastly or Manly? 10 d maio, p. 37.
- Víctora, Ceres, Ruben G. Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (eds.). *In press. Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*. Niterói, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense (EDUFF).
- Weaver, Thomas (ed.). 1973. *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*. Londres: Scott, Foresman and Company.
- Wolf, Eric e Joseph Jorgensen. 1970. Anthropology on the warpath in Thailand. *New York Review of Books*, 19 de novembro: 26-35.