

**Pesquisa biomédica, imagens étnicas  
e responsabilidade antropológica**

**Bruce Albert**

Apesar dos esforços no primeiro *Round* do nosso debate para ultrapassar o faccionalismo maniqueista da controvérsia Chagnon/Tierney que vigora com intensidade desde que começaram a circular as provas de *Trevas no El Dorado*, talvez não tenhamos superado inteiramente os termos nos quais a discussão foi iniciada. No entanto, está claro que todos os autores demonstraram uma profunda preocupação com a situação atual dos Yanomami, de acordo com um preceito muito bem expresso por Kim Hill, “a saúde e o bem-estar da população alvo do estudo devem sempre ter precedência sobre qualquer objetivo acadêmico”. Assim, se tivermos em mente esse princípio, certamente, faremos progressos em nossa discussão sobre questões éticas diretamente relevantes para a sobrevivência e os direitos dos Yanomami (e de outros povos indígenas).

A maior parte das contribuições centrou-se num tema específico (Terry Turner e eu na questão da pesquisa biomédica, Lêda Martins e Ray Hames na problemática das imagens etnográficas), enquanto os dois outros autores levantaram um leque mais amplo de temas éticos (Kim Hill e John Peters). Neste artigo, comentarei estas contribuições na mesma ordem.

### **Sobre a epidemia de 1968 no Orinoco e a pesquisa biomédica**

Assuntos relativos à pesquisa biomédica de James Neel e às vacinações realizadas em 1968, às quais dei bastante atenção na minha primeira contribuição (e em esforços anteriores), também foram o foco do texto de Terry Turner. Sua pesquisa documental (juntamente com J. Stevens) sobre os artigos e a correspondência de James Neel nos arquivos da Sociedade Filosófica Americana (Filadélfia) constitui uma iniciativa importante, dando uma notável contribuição para levar o debate sobre o capítulo 5 (“*Outbreak*”) de *Trevas no El Dorado* além dos limites do jornalismo sem rigor e da polêmica viciada que vêm grassando desde setembro de 2000. Foi com essa mesma intenção que encomendei uma avaliação desse capítulo (à qual dei assistência nos aspectos antropológicos) a um grupo de experientes médicos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Lobo *et al.* 2000, neste volume). Estou, portanto, particularmente satisfeito com o fato de que essas duas pesquisas converjam em vários pontos fundamentais e se completem em muitos outros (ver meu primeiro artigo para um resumo do relatório dos médicos da UFRJ). Na verdade, essas conclusões complementares alteram substancialmente a maneira como a pesquisa de Neel e suas vacinações vinham sendo avaliadas e discutidas até agora.

O cenário tétrico de experimentação e eugenismo imaginado por Patrick Tierney nas provas do seu livro — posteriormente embaralhado e atenuado a ponto de se auto-contradizer na versão publicada — já está completa e definitivamente desacreditado. Mas, como Turner e eu deixamos claro, vários aspectos da expedição de Neel ao Orinoco em 1968 ainda precisam ser avaliados em termos de normas éticas biomédicas.

O relatório dos médicos da UFRJ concentrou-se em três pontos principais: possível experimento com vacinas com e sem imunoglobulina (MIG); planejamento e treinamento inadequados para lidar com a epidemia; e negligência em obter o consentimento informado dos Yanomami durante a coleta de amostras biológicas. A pesquisa documental de Turner esclarece ainda mais esses pontos, mostrando que as vacinações foram originalmente planejadas como uma ferramenta de experimento, em vez de uma medida de proteção à saúde Yanomami, confirmando a baixa prioridade que Neel deu às imunizações, quando comparadas com sua agenda de pesquisa genética, mesmo quando a epidemia de sarampo grassava pela bacia do rio Orinoco (com o resultado de que a maior parte das vacinas não foi administrada a tempo de reduzir a mortalidade).

A questão das autorizações oficiais para as expedições de Neel, pelo menos no Brasil, foi esclarecida recentemente. Em meados de março de 2001, consultei um relatório de pesquisa sobre esse assunto escrito por um funcionário da FUNAI (Furtado Filho 2001). Esse relatório mostra, a

favor de James Neel e de seus colegas norte-americanos e brasileiros, que suas pesquisas entre os Yanomami tiveram autorizações oficiais concedidas por diferentes presidentes da FUNAI em 1970, 1972 e 1974. Entretanto, não se encontraram ainda documentos relativos à primeira expedição de 1967, provavelmente, porque os arquivos da agência governamental que antecedeu a FUNAI, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foram parcialmente destruídos em um incêndio em 1968 e os documentos que sobreviveram não foram organizados sistematicamente. No entanto, o relatório demonstra que o Presidente da FUNAI em 1970, General Bandeira de Mello, estava informado a respeito da expedição de Neel de 1967.

Kim Hill também dedicou parte de seu artigo às vacinações e à pesquisa de Neel no Orinoco. Sua discussão não leva em conta as novas informações contidas no relatório dos médicos da UFRJ (disponível na Internet desde dezembro 2000 em português, e em inglês desde fevereiro 2001: ver Lobo *et al.* 2000 na bibliografia para o endereço dos sites), nem, é claro, a pesquisa de Turner sobre os arquivos de Neel. Sua abordagem mantém, portanto, o mesmo espírito dos estágios iniciais da polêmica sobre *Trevas no El Dorado*, tentando defender Neel com a denúncia retórica de “guerra ideológica” e “terrorismo ideológico” por parte de Tierney. Espero que as novas informações documentais trazidas por nosso debate possam dar um novo cunho às discussões sobre o assunto.

Não sou um “defensor de Tierney”: longe disso, tal como os médicos da UFRJ, chocou-me a maneira irresponsável e incompetente com que ele escreveu sobre a história da epidemia de 1968 no Orinoco. Mas, enquanto assumido defensor dos Yanomami, também não me parece que o trabalho de Neel com esse povo indígena tenha sido meramente uma “combinação de tratamento e pesquisa”, nem que as amostras de sangue por ele coletadas “tenham sido cruciais para salvar vidas Yanomami.” Esperarei até o próximo *Round* deste debate para ter, talvez, uma nova troca de opiniões sobre esses assuntos com Kim Hill (em resposta às contribuições de Turner e minhas).

Tal como Kim Hill, examinei no meu primeiro artigo a questão das pesquisas com radioiodine entre os Yanomami (de 1958 a 1970), porém em termos muito diferentes. Não posso concordar com a idéia de que, por ser muito complicado explicar aos Yanomami esse tipo de pesquisa científica, seria admissível pôr entre parêntese o seu direito ao consentimento informado — que, devo insistir, não remete meramente a “padrões atuais”, mas a normas fundamentais em vigor desde o Código de Nuremberg de 1947. De fato, os princípios desse Código são totalmente avessos à idéia de que não ter acesso (por razões lingüísticas e/ou culturais) às informações relevantes sobre as pesquisas e os experimentos a que podem ser submetidas por pesquisadores, as pessoas seriam, quase por definição, passíveis de servir como material humano para tais projetos, dispensando qualquer preocupação com consentimento informado.

Tal idéia me parece eticamente muito perigosa. Significa que a presença ou ausência de um terreno comum de comunicação (lingüística e/ou cultural) poderiam, legitimamente, ser usadas como critério para garantir ou negar a uma pessoa ou a um povo o direito ao consentimento informado em pesquisa biomédica. Usar-se-ia, assim, para certos humanos, o mesmo critério usado para legitimar experimentos com animais, justificados pelos cientistas pelo princípio de que animais não estão incluídos na comunidade moral, já que não podem expressar seus interesses (a filosofia clássica restringe a “igualdade de justiça” apenas a seres morais capazes de expressão).<sup>1</sup> Quero citar Nádia Farage a respeito dessa perigosa falácia:

*(...) a fala, o poder de falar, distinção literal entre humanos e animais, estende-se, metaforicamente, a todos nós, humanos e, enquanto metáfora, não é mais uma questão de natureza, antes de graus. É o que explica o fato de que a experimentação, restrita, via de*

---

<sup>1</sup> Sobre essa questão, ver Elisabeth de Fontenay 2000.

*regra, aos animais, venha atingir categorias sociais cujo discurso é confiscado em situações políticas opressivas* (Farage 1999: 6).

Finalmente, Kim Hill condena a idéia, atribuída a Patrick Tierney, de que pesquisas conduzidas com povos indígenas e não planejadas para ajudá-los seriam anti-éticas. Parece-me que essa colocação tenta driblar, de maneira caricata, a importante questão da contrapartida social do trabalho científico. Na realidade, o problema está em que, uma vez devidamente informados sobre um projeto científico, os povos indígenas têm o pleno direito de não autorizá-lo entre eles se acharem que não lhes traz benefícios diretos, ou de negociar com os pesquisadores para que uma parte das atividades da pesquisa ou dos recursos envolvidos seja canalizada para algo socialmente útil para sua comunidade. De fato, tais negociações vêm ocorrendo cada vez mais, na medida em que avança o processo de consolidação política dos movimentos indígenas (Albert 1997). Para obter a autorização para pesquisa em terras indígenas outorgada pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI e/ou pelo Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica-CNPq (no caso das expedições científicas estrangeiras), todo pesquisador tem por obrigação negociar as condições de realização de seu projeto científico com líderes e/ou organizações indígenas (que são mais de 250 só na Amazônia; ver Albert 2001: 202). O princípio desse processo de negociação é hoje objeto de detalhada regulamentação oficial.<sup>2</sup>

Finalmente, soa um tanto paternalista a idéia de que os povos indígenas precisam ser “doutrinados” (nas palavras de Hill) para se convencer de que pesquisas biomédicas conduzidas entre eles trazem algum benefício para suas famílias e comunidades, enquanto estas sofrem cronicamente com a precariedade ou inexistência de assistência de saúde adequada. Essa postura dos índios não me parece constituir uma afronta à ciência, mas uma legítima reivindicação de justiça social. Com seus projetos de pesquisa, os cientistas obtêm um benefício direto no desenvolvimento de suas carreiras acadêmicas. Admitamos que seu trabalho também possa, em alguns casos, trazer um benefício universal para a humanidade, como insiste Kim Hill. Se for assim, eles tirariam uma dupla vantagem da pesquisa, tanto direta quanto indireta: como cientistas e como membros da humanidade. Por que então não poderiam os povos indígenas usufruir do mesmo duplo privilégio: um benefício direto, enquanto colaboradores das pesquisas conduzidas entre eles (se assim decidirem), e um benefício indireto, como membros da humanidade? Ou deveriam eles realmente ser abandonados à mercê de suas precárias condições de saúde, com umas poucas quinquilharias e o dever de se orgulharem por terem contribuído para o progresso universal da Ciência?

### **Imagens etnográficas e responsabilidades políticas**

*Implícita nas descobertas feitas até agora por Chagnon está uma que é assustadora para a antropologia tradicional: a horripilante cultura yanomami faz algum sentido em termos de comportamento animal* (Time Magazine, 10 de maio de 1976: 69).

Estudar e publicar trabalhos acadêmicos sobre a guerra yanomami (em seus aspectos sócio-políticos, culturais e outros), tal como vários antropólogos têm feito, é uma coisa. Outra muito diferente é aplicar publicamente a essa minoria étnica o estereótipo exotizante de “Povo Feroz” (*The Fierce People*) — título que Chagnon manteve para sua monografia de 1968 a 1992 —

---

<sup>2</sup> A Resolução 304, de 9 de agosto de 2000, do Conselho Nacional de Saúde, requer que o protocolo de pesquisa em comunidades indígenas a ser submetido à avaliação ética inclua: “1) Compromisso de obtenção da anuência das comunidades envolvidas (...) descrevendo-se o processo de obtenção da anuência; 2) Descrição do processo de obtenção e de registro do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido– TCLE, assegurada a adequação às peculiaridades culturais e lingüísticas dos envolvidos.” Ver o site: <http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/res304.htm>.

sabendo quão vulnerável é este povo diante de dramáticas ameaças locais (discriminação racial, invasão de terra e violência física).

Ninguém sustenta que os Yanomami não pratiquem formas de guerra tradicional ou que certos indivíduos yanomami não cometam ocasionais atos de violência (o que é o caso na maioria das sociedades, incluindo a estadunidense, onde vemos até crianças armadas atirar contra seus colegas de escola).<sup>3</sup> Mas muitos entendem, pelo contrário, que anti-ético e politicamente daninho é reduzir a riqueza da sociedade e da cultura Yanomami à imagem estereotipada da “violência bárbara documentada por Chagnon” (*Time Magazine* 1995). Só é preciso um mínimo de sensibilidade moral e consciência social para entender que tal rotulagem pejorativa e sua aparente legitimidade científica, repetidas *ad nauseam*, podem ser usadas — e assim têm sido — por interesses anti-indígenas a fim de tentar *racionalizar* e *encorajar* violações dos direitos yanomami (ninguém jamais disse que tais rótulos *causaram* tais violações).

É realmente necessário ser um esquerdista radical para temer que artigos como o publicado no *Time Magazine* (Maio de 1976), “Animalescos ou humanos?” (*Beastly or Manly?*), uma vez divulgados na imprensa brasileira, possam reforçar as justificativas racistas de militares que apregoam o desmembramento de terras Yanomami?<sup>4</sup> É necessário ser inimigo da sociobiologia para entender que um pesquisador tem responsabilidade ética ao publicar e divulgar na mídia um artigo sobre “vingança de sangue” e “matadores yanomami” (Chagnon 1988) no auge da corrida de ouro nas terras yanomami no Brasil (1987-1990), quando atos de violência física e transmissão de doenças contagiosas por mais de quarenta mil garimpeiros levaram à morte entre 1.200 e 1.500 índios?

Em 1988, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) enviou uma carta à Associação Americana de Antropologia (AAA) alertando para o impacto nocivo das publicações de Chagnon sobre a situação dos Yanomami no Brasil e novamente reafirmou o conteúdo dessa carta de protesto em novembro de 2000 (ver Oliven 2000)<sup>5</sup>. Se isto ainda não satisfizer como prova suficiente do caso, a contribuição de Lêda Martins para este debate traz mais um testemunho vívido e direto desse impacto.

Nesse contexto, parece-me razoável sustentar que criar imagens étnicas públicas para os povos com os quais trabalhamos e contribuir para a sua disseminação na mídia, envolvem claramente uma questão de responsabilidade ética. Essa responsabilidade básica, que deveria preocupar qualquer antropólogo, requer também que evitemos e combatamos, a todo custo, o uso deturpado de nossas etnografias contra as sociedades que elas descrevem. Em sua contribuição, Kim Hill expressa uma

---

<sup>3</sup> Ver a impressionante capa de *Time Magazine* de 19 de março de 2001, vol. 157, nº11.

<sup>4</sup> Uma breve citação de um documento militar escrito em 1977 sobre os Yanomami:

*Vemos que ... o grupo vive em feudos, cada um com 50 a 200 índios, e que cada grupo é hostil aos outros, levando-se a concluir que as relações físicas entre homem e mulher ocorrem entre irmãos, pai e filhas, mãe e filhos, e talvez até entre netos e avós, e netas e avós, constituindo verdadeiro incesto. E isso, através dos séculos, tem causado a atrofia física e intelectual desse grupo indígena.*

(General Demócrito de Oliveira 1977)

Tal delírio racista serviu de justificativa para enviar ao campo um grupo de estudo em março de 1978. O relatório desse grupo serviu de base para um projeto de desmembramento das terras yanomami no Brasil em dezenove “ilhas”. A Comissão Pró-Yanomami (CCPY) originou-se na luta contra essa expropriação.

<sup>5</sup> Hames escreve que Alcida Ramos e eu fomos “instrumentais para escrever a denúncia da ABA contra Chagnon.” Fomos certamente consultados naquele momento, como etnógrafos e militantes da causa yanomami, pela Presidente da ABA, Manuela Carneiro da Cunha. No entanto, a decisão de escrever aquela carta crítica coube inteiramente à ABA que, sob a direção de sua Presidente, estava, na época, tal como a CCPY, à frente da luta pela sobrevivência dos Yanomami ameaçada pela devastadora invasão garimpeira.

grande preocupação com esse ponto, compartilhada por muitos dos ditos “opponentes de Chagnon”. De fato, seu próprio trabalho, tal como o descreve no seu artigo, parece exemplar a esse respeito.

Na sua contribuição, Ray Hames também concorda com o princípio de que “temos a obrigação de assegurar que nossos escritos não sejam usados por terceiros em detrimento dos povos que estudamos” e que, “se necessário, devemos nos engajar em ação política para defender injustiças sofridas por aqueles que estudamos”. Infelizmente, em sua (generosa) defesa de Chagnon, ele gradualmente desloca o problema de seu contexto original para um nível de discussão tão genérico que acaba por se esvanecer. Começa afirmando que Chagnon foi injustamente acusado, mas que, de qualquer maneira, havia mudado sua maneira de proceder (então, por que teria ocorrido essa suposta mudança, se as acusações eram improcedentes?). Argumenta ainda que, qualquer que seja a forma de nossos escritos etnográficos, eles nunca têm impacto sobre o destino dos povos indígenas (então, por que afirmar com ênfase o princípio citado acima?). Continua criticando as ONGs indigenistas por disseminarem uma falsa imagem de “nobre selvagem” e termina seu artigo dando-lhes uma lição de direitos humanos. No final de tudo isso, perguntamo-nos qual é o objetivo dessa precária justaposição de argumentos. Devemos concluir disso que os escritos antropológicos transcendem a ética e que as ONGs deveriam acatar os nossos sermões de gabinete e fazer o trabalho social por nós?

Finalmente, voltando às realidades yanomami, temos que perguntar por que Chagnon nunca veio a público para condenar o uso de seu trabalho por repórteres sensacionalistas e políticos inescrupulosos, ou para apoiar o movimento internacional em prol da sobrevivência yanomami que começou no final dos anos 1970. Em vez disso, dedicou seu tempo e energia a alimentar uma verdadeira guerrilha na imprensa contra defensores das terras e dos direitos humanos dos Yanomami. Considere-se, por exemplo, sua entrevista de três páginas à revista *Veja* em 1995, na qual ele descreveu a ação coordenada de várias ONGs em defesa dos Yanomami como uma competição para serem “o proprietário exclusivo da causa Yanomami” como modo de aumentar sua captação de recursos. Considere-se também sua acusação contra o líder Davi Kopenawa Yanomami de ser apenas “um papagaio dos grupos de direitos humanos” (Monaghan 1994: A10). Juntando os insultos morais aos danos políticos, essa persistência de Chagnon na irresponsabilidade pode até ser pior do que a sua constante falta de ética antropológica ao caracterizar os Yanomami com adjetivos tão pejorativos que, durante décadas, alimentaram sua imagem na mídia como selvagens, pré-históricos e primatas.

Inegavelmente abalado pelos debates em torno de seu artigo de 1988 em *Science*, Chagnon subitamente anunciou, em 1989, a criação de um “Fundo para a Sobrevivência Yanomami” (*Yanomamö Survival Fund*) que permaneceu inativo, pelo menos, até 1997 (Rabben 1998: 138. n. 7). Em 1992, ele mudou o título de seu famoso livro “Yanomamö: O Povo Feroz” para “Yanomamö: Os Últimos Dias do Éden” (!), incluindo no capítulo final algumas promessas líricas sobre sua futura dedicação aos direitos yanomami (Rabben 1998: 36-37). Estas tentativas tardias e superficiais de cirurgia plástica ético-editorial serão realmente suficientes para apagar o estigma do rótulo de “Povo Feroz” colocado aos Yanomami por tanto tempo na mídia? Temos dúvidas.

Escrever algumas declarações indigenistas politicamente corretas aqui e ali, por um lado, e tentar transformar as dramáticas realidades confrontadas pelos povos indígenas por meio de formas efetivas de engajamento social, por outro, são duas coisas bastante diferentes. A confortável confusão entre as duas é um artifício comum, mas nem por isso menos duvidoso, moralmente falando.

**Questões éticas diversas: bens de troca, métodos genealógicos e redistribuição de benefícios**

### *Bens de troca e conflitos*

Kim Hill questiona em que medida os bens de troca podem causar conflitos na população estudada. Muitos de nós recorrem a bens de troca como retribuição a nossos “informantes” yanomami e a outras pessoas que nos prestam vários serviços (alimento, transporte, guia, etc.) ou, simplesmente, para presentear nossos anfitriões. Numa sociedade como a dos Yanomami, a troca está embutida em todas as relações sociais; como disse Mauss (1992 [1925], entre eles “*le bien remplace le lien*” (“o bem substitui o vínculo”). Entretanto, o que está em questão no trabalho de campo de Chagnon é um situação bem diferente.

Seu trabalho de campo não foi típico das pesquisas antropológicas. Entre 1966 e 1972, ele era o “batedor das selvas” (Sahlins 2000) de um enorme projeto de pesquisa da Comissão de Energia Atômica norte-americana (AEC) liderado por Neel, e que dispunha de um orçamento de mais de dois e meio milhões de dólares. Era obrigado a seguir um intensivo programa de coleta de amostras biológicas (sangue, etc.), de pesquisas genealógicas e de filmagens, devendo, além disso, realizar muitos outros serviços logísticos para o projeto. Durante anos, ele gastou assim seu tempo indo e vindo num ritmo um tanto frenético por cerca de quarenta ou cinquenta aldeias yanomami, distribuindo enormes quantidades de bens de troca entre os índios como pagamento por serviços e para ganhar sua boa vontade e colaboração com o programa da AEC.

Para qualquer etnógrafo dos Yanomami ou de outros povos indígenas da Amazônia, não é surpresa que condições de trabalho de campo tão desordenadas e formas de retribuição tão intrusivas tenham gerado tantos conflitos entre Chagnon e os Yanomami e entre os próprios Yanomami, quando cada aldeia, sem dúvida, competia para abocanhar a maior parte possível da incrível orgia de bens propiciada pelos dólares da Comissão de Energia Atômica dos Estados Unidos.

### *Falta de ética na coleta de nomes*

Como Kim Hill percebeu, iniciei meu trabalho de campo em 1975 como muitos, se não todos os etnógrafos dos Yanomami, coletando nomes pessoais para estudos de parentesco. A partir de meados dos anos 1980, tive que voltar a essa prática, dessa vez por razões mais prementes, como integrante de missões médicas emergenciais (por exemplo, para identificação de pacientes em exames e tratamentos de malária).

Os Yanomami nunca pronunciam seus próprios nomes quando lhes são perguntados, a resposta clássica sendo: “Eu não sei. Não tenho nome”. Nomes tradicionais yanomami, que são em realidade apelidos, freqüentemente pejorativos em maior ou menor grau, não podem ser pronunciados na presença da própria pessoa nem de seus parentes próximos — “insultar” e “nomear” são sinônimos em Yanomami (Albert 1985: 394-404). Mas esses apelidos circulam livremente à distância, entre pessoas sem vínculos de parentesco.

Descrevi uma metodologia simples para coleta desses nomes/apelidos durante missões médicas num manual prático lingüístico sobre saúde yanomami publicado em 1997. Como demonstra o trecho seguinte, esse método em hipótese alguma envolve “subornar”, enganar ou ofender ninguém:

*Quando a pessoa não tem nome português, deve-se, portanto, pedir seu nome Yanomami para uma outra pessoa, que não seja seu parente e, de preferência, oriunda de outra aldeia. A pergunta deve ser feita discretamente, afastando-se da pessoa nomeada e de seus parentes próximos.*

*Os meninos ou os líderes podem ajudar bastante na tarefa de identificação dos nomes Yanomami. Os primeiros, porque é uma boa brincadeira, os segundos, porque ninguém*

*vai ousar reclamar de ser nomeado por eles (nomear publicamente é prova de valentia).*  
(Albert and Gomez 1997:183)

Aqui, novamente, os insólitos métodos de trabalho de campo usados por Chagnon, em razão de sua frenética agenda de coleta de genealogias e sangue para a AEC, devem tê-lo induzido a adotar medidas *ad hoc* para contornar o problema do sigilo dos nomes yanomami, utilizando meios mais agressivos e menos apropriados de identificação. Se ele tivesse usado o método comum, mais lento e mais discreto de coleta de dados de parentesco, como é de praxe para a maior parte dos antropólogos, nunca se teria visto na situação de precisar recorrer a suborno, engano ou comportamentos ofensivos para coletar nomes pessoais. A natureza caótica e peripatética de sua agenda para a AEC, provavelmente, empurrou-o para situações anti-éticas. Assim, é crucial ter em mente que o essencial da etnografia de Chagnon é um subproduto do seu trabalho a serviço da AEC entre 1966 e 1972 (basicamente, dados genealógicos, demográficos e padrões de assentamento). Isso também explica, sem dúvida, a pobreza de sua etnografia no que tange a realidade cultural e lingüística yanomami.

#### *Redistribuição de ganhos financeiros e “complô anti-Chagnon”*

Ainda se aguarda um compromisso concreto de Chagnon para ajudar os Yanomami (por exemplo, na Venezuela, em relação a sua situação de saúde extremamente precária, e, às vezes, trágica) e para redistribuir-lhes os benefícios financeiros auferidos em sua trajetória de etnógrafo entre eles. Concordo com Kim Hill quando ele diz que Chagnon deveria explicar claramente o tipo de assistência (se alguma existe) que prestou ou pretende prestar aos Yanomami e como pretende redistribuir o que ganhou com eles: os benefícios de uma longa carreira acadêmica e, provavelmente, consideráveis *royalties* sobre direitos autorais de livros, filmes e fotos. (Também concordo completamente com a idéia de redistribuir os *royalties* de *Yanomamö: O Povo Feroz e Trevas no El Dorado* para os Yanomami !) <sup>6</sup>.

No entanto, discordo quando Hill sugere que Chagnon não contribui para a causa ou o bem-estar dos Yanomami porque seus inimigos o impediram de voltar ao campo para negociar acordos com as pessoas com as quais trabalhou. Discordo porque, primeiro, Chagnon parece não ter realizado nada de notável nessa esfera durante muitos anos, enquanto ainda tinha permissão para realizar suas pesquisas na Venezuela (e, dada sua habilidade em auto-promoção na mídia, provavelmente, teríamos sabido disso se fosse o caso). Discordo também porque não existem supostos inimigos, misteriosos e onipotentes, da sociobiologia que o impedem de trabalhar no campo. No Brasil, por exemplo, foi a FUNAI que cancelou sua autorização de pesquisa por ele estar tentando obter ilegalmente amostras de sangue na área yanomami. Um documento do órgão sobre o assunto, intitulado “Caso Napoleon Chagnon”, afirma que:

*Em 95 o Sr. Chagnon foi autorizado a ingressar em área Yanomami para fazer um documentário para a revista Veja. Ele foi acompanhado pelo fotógrafo Antônio Luiz Torry. Quando iniciado o trabalho na área, ele tentou fazer coleta de sangue dos índios.*

---

<sup>6</sup> Embora não seja um "aliado de Tierney," quero responder ao desafio de Kim Hill sobre *royalties* de publicações. Quando Gale Goodwin Gomez e eu publicamos um manual de campo lingüístico e cultural sobre concepções yanomami da doença (Albert e Gomez 1997), metade das cópias foi comprada pelo Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento (IRD, Paris) e distribuída entre profissionais de saúde trabalhando entre os Yanomami nos estados de Roraima e do Amazonas. Quando William Milliken e eu publicamos um livro sobre etnobotânica yanomami (Milliken e Albert 1999), doamos os nossos direitos autorais para *Survival International*. Além de retribuir meus informantes, como qualquer antropólogo, sou co-fundador e membro da direção de duas ONGs que têm trabalhado em benefício dos direitos e bem-estar dos Yanomami no Brasil desde meados dos anos 1970.



*Relatado o fato a FUNAI impediu e solicitou sua retirada da área. Em 97 o mesmo antropólogo solicitou, em parceria com a Universidade de Roraima, nova autorização, desta vez para pesquisa. A FUNAI negou o pedido. (Furtado Filho 2001)*

Quanto à existência de um suposto “complô anti-sociobiologia” contra Chagnon, minha impressão é que, ao contrário, o uso na mídia desse antropólogo como emblema dos estudos sociobiológicos foi, afinal, um desserviço a esse tipo de pesquisa. Com suas declarações controversas sobre os Yanomami na imprensa e seus métodos de campo eticamente duvidosos, provavelmente, ele gerou mais publicidade negativa para a sociobiologia do que outra coisa. Deixando de lado debates acadêmicos sobre a validade etnográfica das hipóteses sociobiológicas e sobre a ideologia política que lhes subjazem, não é fora de propósito sugerir que, no contexto yanomami, a sociobiologia tem sido publicamente rejeitada na Venezuela e no Brasil *por causa* do comportamento de Chagnon, e não o contrário.

### **Concepção antropológica e concepção missionária da mudança social (e do “mundo espiritual”)**

Encerrarei esta contribuição com alguns comentários sobre o artigo de John Peters. Antes, quero tranquilizá-lo: conheço e aprecio seu trabalho demográfico com John Early (uma contribuição valiosa para os estudos yanomami) e não o discriminarei por ser um ex-missionário da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) em Roraima. Obviamente, isso não significa que eu concorde com o missionário que se esconde por trás de sua antropologia. No entanto, devo acrescentar aqui que não partilho também da absurda visão de que as sociedades indígenas não devem mudar, uma noção que ele, misteriosamente, atribui a “alguma ONG”.<sup>7</sup>

Assim, a noção de que se deve “manter o *status quo* numa cultura indígena” (supostamente a concepção de ONGs) ou praticar nela um “proselitismo a favor do que os próprios índios possam fazer em termos dos aspectos problemáticos de sua sociedade” (a posição missionária que Peters prefere) parecem-me visões igualmente paternalistas e inaceitáveis do processo de mudança social e cultural indígena. Como antropólogo e membro de ONGs pró-Yanomami, considero — em oposição àquelas noções — que os índios precisam ter seus direitos coletivos respeitados (terra, assistência à saúde, educação adequada, autonomia política, cultural e lingüística) e que devem ter a escolha de decidir por si mesmos o que querem fazer com suas vidas e sua sociedade (que inclui o direito de manter seu próprio “mundo espiritual”). É isso que reza o parágrafo 231 da Constituição Federal de 1988. Portanto, penso, simplesmente, que os povos indígenas devem ter a possibilidade de decidir sozinhos se, quanto e como querem mudar, e que devem ser-lhes garantidos os meios de manter o controle sobre as mudanças que *elas* (e não antropólogos, ONGs ou missionários) venham a querer adotar.

Cabe aqui um parêntesis: John Peters escreve que “nenhum pesquisador compreende o mundo espiritual yanomami”. Não entendo exatamente o que ele pretende dizer com isso, mas talvez deva lembrá-lo que vários antropólogos, pelo menos, tentaram entender o mundo xamânico, ritual e mitológico yanomami. Wilbert e Simoneau (1990) publicaram, por exemplo, uma compilação de

---

<sup>7</sup> Em outra publicação, ele esclarece que essa ONG é a Comissão Pró-Yanomami (CCPY). Peters fala positivamente do trabalho de saúde e do trabalho político da CCPY em várias partes de seu último livro (Peters 1998), mas, no final, ele afirma que “eles (CCPY e FUNAI) querem que os Yanomami conservem as práticas tradicionais, até ao ponto de retornar ao uso de tanga para homens e mulheres, mas os Xilixana jamais voltarão ao tipo de vestimenta usada antes do contato” (1998:261). Espero que Peters admita que, como antropólogos, tanto Alcida Ramos (Presidente da CCPY, que tem trabalhado com os Yanomami desde 1968) e eu (membro da diretoria da CCPY, trabalhando com os Yanomami desde 1975) devemos ter uma visão um pouco mais sofisticada sobre questões da mudança social !

364 mitos yanomami coletados por nove etnógrafos dos Yanomami, um dos quais é Donald Borgman, colega missionário de Peters na MEVA. Eu mesmo escrevi uma tese de doutorado de mais de 800 páginas sobre o sistema ritual yanomami (Albert 1985); da mesma forma, o guia de campo sobre saúde que escrevi com Gale Goodwin Gomez (Albert e Gomez 1997) apresenta muitos conceitos yanomami relativos a doença e xamanismo. Muito antes disso, Kenneth Taylor escreveu sobre xamanismo Yanomami (1974) e jovens antropólogos no Brasil continuam fazendo o mesmo (por exemplo, Smiljanic Borges 1999).

Não tenho certeza de que o próprio Peters, aqui mais missionário que antropólogo, realmente contribua muito para “compreender o mundo espiritual Yanomami” quando escreve:

*A abordagem tanto da FUNAI quanto da Comissão Pró-Yanomami é encorajar o xamanismo e não reprimir a feitiçaria. Os missionários, por seu lado, vêem o mundo dos espíritos dos Yanomami como parte integrante da vida deste povo, porém acreditam que uma outra opção seja também viável. Eles acreditam que a maior parte das forças espirituais Yanomami escraviza as pessoas, trazendo medo e retaliação, e que o poder de Deus libera. Pelo menos alguns Xilixana [subgrupo Yanomami do rio Mucajáí, Roraima] têm mostrado que acreditam terem experimentado essa liberação (Peters 1998: 262). [O resto da página continua no mesmo tom de proselitismo evangélico].*

Finalmente, concordo com a sensível crítica de Peters à “postura arrogante” de antropólogos e da antropologia (sobre a qual uma farta literatura tem sido produzida desde, pelo menos, meados dos anos 1980). No entanto, fiquei desapontado por ele não exercitar a mesma sensibilidade crítica quando se trata dos efeitos do proselitismo missionário sobre culturas indígenas. “Missões cristãs mudaram”, escreve ele. Concordo com isso. Elas atenuaram a “postura arrogante” de seu proselitismo no campo devido, principalmente, a pressões da FUNAI, das ONGs e, sobretudo, dos povos indígenas, tal como o próprio Peters explica (1998: 262) no caso dos Yanomami no Brasil. Será que os missionários tentam deveras refletir criticamente sobre sua visão etnocêntrica e paternalista das culturas e das sociedades indígenas — tal como os antropólogos, certamente, o fazem? (ver Albert 1997). Não me parece ser o caso quando leio, embutida na admirável *mea culpa* antropológica de Peters, uma extremada e supérflua condenação das práticas xamânicas yanomami, descritas numa mesma página como “destrutivas da vida”, “sentenças de morte” e prejudiciais à saúde, embora elas constituam uma parte central do “mundo espiritual” na cultura e na sociedade deste povo indígena.

Para concluir, quero deixar aqui a palavra com meu amigo Davi Kopenawa Yanomami, um grande xamã e enérgico porta-voz da causa yanomami:

*Os brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para os nossos filhos. As crianças, que não sabem nada dos espíritos [xapiripê], escutam os cantos dos pajés e depois querem eles mesmos ver os espíritos. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos xapiripê sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos xapiripê não sonha, só dorme como um machado no chão.<sup>8</sup>*

---

<sup>8</sup> Gravado em setembro de 1998 na aldeia da "Serra do Vento", tradução de Bruce Albert. Ver o depoimento completo no site: <http://www.proyanomami.org.br/action.asp?cat=12>

Assim, inspirando-nos nas palavras de Davi — deixando de lado, por uma vez, nosso pensar tão “cheio de fumaça e esquecimento” — devemos nos concentrar sobre os interesses dos Yanomami e fazer com que nosso debate seja útil para eles. Para tanto, só posso insistir no que escrevi no meu primeiro artigo: devemos dedicar nossos esforços a lidar concretamente com as sérias falhas éticas das pesquisas biomédicas conduzidas entre os Yanomami e a denunciar a falta de assistência médica que ainda os dizima, especialmente na Venezuela. Também devemos defender publicamente os direitos dos Yanomami à suas terras, que continuam a ser ameaçados pelos militares, como demonstra uma recente declaração do Ministro da Defesa:

*O ministro da Defesa, Geraldo Quintão, chamou de "um erro" a demarcação dos oito milhões de hectares da reserva indígena ianomami, em Roraima, e sugeriu que essa decisão do ex-presidente Fernando Collor poderia ser revista. "É uma questão muito delicada, aqui e no exterior, mas que precisa ser discutida pela sociedade", argumentou. (...) "Não se pode permitir, em hipótese alguma, que se queira chamar uma tribo indígena de nação indígena. É uma violência contra a integridade de nosso território, que não podemos aceitar", disse Quintão, condenando a demarcação de reservas contínuas. "As terras continuam pertencendo à União, que tem o total domínio sobre elas," acrescentou o ministro, criticando a área ianomami, demarcada de forma contínua: "Um péssimo exemplo." (Monteiro 2001)*