

**Direitos humanos e ética de pesquisa
entre povos indígenas**

Bruce Albert

Apraz-me ver como nosso último *Round* de artigos conseguiu transformar a veemente polêmica sobre *Trevas El Dorado* em um debate intelectual construtivo, voltado para uma reflexão mais abrangente sobre pontos fundamentais de ética antropológica, biomédica e missionária. A fim de levar adiante esta discussão, comentarei aqui, em primeiro lugar, dois temas especialmente relevantes para os direitos indígenas que surgiram nas fases anteriores de nosso debate. Trata-se, por um lado, da oposição entre relativismo cultural e universalismo ético e, de outro, da distinção entre ética da verdade e ética da responsabilidade. Desenvolverei em seguida minhas reflexões iniciais sobre a ética da pesquisa biomédica e antropológica, uma vez que esse tópico é central em nosso debate, e explorarei, a partir disso, as lições que podemos tirar do caso yanomami. Concluirei apresentando sugestões sobre como seria possível apoiar a causa yanomami no contexto atual, já que se trata de minha principal motivação para participar desta mesa redonda.

Relativismo cultural e direitos humanos

Já expressei minha opinião sobre o trabalho missionário e concordo, em grande parte, com as colocações da última contribuição de Kim Hill sobre esse assunto: do lado positivo (também não aprovo estereótipos sobre missionários, nem condenações sumárias e descontextualizadas de seu trabalho) e do lado negativo (ainda esperamos uma auto-crítica missionária sobre o etnocentrismo agressivo do seu proselitismo). No entanto, dado nosso esforço para um debate mais construtivo, considero a reação de Hill às minhas informações sobre abuso sexual de mulheres yanomami por soldados brasileiros bastante inadequadas. Limitou-se, no caso, a vilipendiar “antropólogos enamorados pelo ideal de um relativismo cultural puro, freqüentemente prontos a ignorar ou mesmo defender sérias violações de direitos humanos quando cometidas por membros de pequenas minorias étnicas oprimidas.” Essa acusação irrelevante e ofensiva requer um breve comentário (além de notar que este tipo de colocação muito se aproxima do que Hill censura no livro de Tierney, i.e. “[usar] recursos jornalísticos inconseqüentes para sugerir conexões onde elas não existem”).

Estou envolvido na defesa dos direitos yanomami desde que comecei meu trabalho de campo, em 1975. Este engajamento não foi motivado por uma visão ingênua dos índios nem por sua idealização para fins de instrumentalização política. Ao contrário, está baseado em duas convicções éticas fundamentais, de natureza profissional e pessoal. Considero meu engajamento social uma contrapartida essencial de meu trabalho de pesquisa antropológica e acredito que direitos humanos (incluindo, por certo, o direito universal a diferenças culturais) têm que ser defendidos em todos os contextos nos quais atuamos.

Isto significa que, se os Yanomami são vítimas de violações dos seus direitos, temos que combater tais violações de todas as maneiras possíveis, em nome do princípio dos direitos humanos universais. Mas isso também implica que esperamos dos Yanomami, cujos direitos e deveres são parte dessa universalidade, que eles também respeitem tais direitos humanos tanto quanto nós o fazemos quando os defendemos em nome desse mesmo referencial universal. Não podemos sustentar um equivalente ético do paradoxo de Zenon de Eléia, que, enquanto caminhava, negava a existência do movimento. Ou seja: não podemos defender os Yanomami em nome de direitos humanos universais e, ao mesmo tempo, eximi-los da responsabilidade de observar tais direitos. Um relativismo cultural radical (“diferencialismo”) ou, pior ainda, um uso oportunista e casuístico do universalismo jurídico apenas pode criar situações interétnicas insustentáveis.

Neste contexto, não temos outra alternativa, a não ser encontrar formas apropriadas de afirmar o particularismo cultural indígena no âmbito dos ideais universalistas de nossas sociedades democráticas. Portanto, uma luta efetiva a favor do primeiro está, necessariamente, baseada nos últimos (já que os direitos coletivos indígenas se legitimam através de nossos sistemas jurídicos

democráticos). Assim, as sociedades indígenas confrontam o desafio simétrico de garantir sua continuidade sócio-cultural, enquanto devem tornar-se cada vez mais cientes dos valores ético-jurídicos capazes de lhes garantir uma dignidade social nos Estados-nações que as englobam.

Assim, já que são defendidos em nome do princípio de direitos humanos universais, os Yanomami devem ser devidamente informados a respeito do que este princípio significa para nós e sobre o que ele envolve. A partir disso, podem ser encorajados a debater a questão entre si e a encontrar maneiras adequadas de se apropriar socialmente desse princípio. Tenho tido no campo conversas muito diretas (e, no passado, até alguns conflitos) com homens yanomami a respeito do abuso de mulheres. Muitos representantes políticos, professores e agentes de saúde yanomami estão hoje bastante conscientes dessa problemática ética interétnica (entre outras) e contribuem ativamente para sua divulgação nas comunidades. No entanto, devemos evitar uma postura arrogante nesse processo, pois nossas sociedades estão longe de poder se gabar de um desempenho exemplar nessa questão.

Feito este esclarecimento, tenho certeza de que Hill concordaria que a violência contra mulheres, que deve ser universalmente condenada, não é exclusiva da sociedade yanomami (comparemos, novamente, os dados do mundo não indígena sobre este assunto).¹ Não pode, portanto, ser usada para qualificar os Yanomami, como a mídia tem feito durante décadas, baseada no estereótipo criado por Chagnon do “Povo Feroz” em “guerra por mulheres”, como se a particularidade da sociedade e da cultura yanomami, frente às demais no mundo, pudesse ser resumida nessas expressões caricaturais.

Devo também enfatizar o fato de que os abusos sexuais condenados pela assembléia yanomami de dezembro de 2000 envolvem um sistema de prostituição estabelecido por soldados num posto de fronteira, usando comida e bens de troca como pagamento para explorar mulheres yanomami, muitas delas menores. Trata-se, portanto, de uma situação muito séria, objeto de investigação pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados². Espero que Hill concorde que o assunto merece por parte dos antropólogos preocupados com direitos humanos uma atenção mais cuidadosa do que usá-la em manobras retóricas a serviço de um debate acadêmico.

Certamente, os antropólogos (e outros pesquisadores) deveriam dar mais atenção ao tema dos dilemas éticos interétnicos relativos aos direitos humanos, pois levanta questões de alta relevância no contexto da defesa dos direitos indígenas. Nesta perspectiva, a posição de Hill (deixando de lado suas más intenções polêmicas) pode ser considerada uma contribuição positiva para nosso debate sobre representações etnográficas e responsabilidades éticas na antropologia. No entanto, ele poderia tê-la apresentada com maior sofisticação intelectual, ao exemplo do número especial do *Journal of Anthropological Research*, editado por Turner e Nagengast (1997) sobre relativismo cultural e direitos humanos.

Não obstante, Hill proporcionou-me uma boa oportunidade para esclarecer minha posição sobre este assunto. Acredito que a solução mais satisfatória nessa situação é levar adiante um debate

¹ Em 1993, o *Relatório sobre Desenvolvimento Mundial* do Banco Mundial estimou que "mulheres entre 15 e 44 anos sofrem maior redução de “Anos de Vida com Saúde” (*Discounted Health Years of Life - DHYLS*) devido a estupro e violência doméstica do que o câncer de mama, câncer cervical, problemas de parto, doença cardíaca, AIDS, infecções respiratórias, acidentes de carro ou guerra.” Ver documento disponível em: <http://www.unfpa.org/modules/intercenter/violence/index.htm> Ver também: <http://www.hrw.org/wr2k1/women/women2.html>

² Ver o relatório do Deputado Marcos Rolim sobre o caso em: <http://www.rolim.com.br/ASCYANOMAMI.htm>

intercultural progressivo com os povos indígenas, examinando caso por caso, a fim de alcançar o melhor equilíbrio possível entre o respeito das particularidades culturais coletivas e o respeito pelos direitos individuais universais. Esta abordagem representa um tipo de universalismo mediado e pragmático que Todorov (1989), apropriadamente, chamou de “universalismo de percurso” (“*universalisme de parcours*”). De fato, a oposição radical, num nível puramente teórico, entre relativismo cultural e universalismo ético é improdutiva. Ambas as posições constituem bases complementares do respeito pelos direitos das minorias indígenas, uma no nível coletivo (diferenças culturais fundamentam o acesso a direitos coletivos específicos, tais como direitos territoriais, liberdade religiosa e educação diferenciada), a outra no nível individual (direitos universais protegem membros de grupos minoritários contra abusos individuais dentro de suas próprias sociedades).

Nesse contexto, discussões sobre uma ou outra dimensão de direitos (particulares/universais ou individuais/coletivos) são relevantes apenas quando levam em conta os contextos reais nos quais tais direitos devem ser exercidos. Isto significa que devemos apoiar direitos coletivos yanomami em contextos políticos interétnicos (promovendo o relativismo cultural) tanto quanto devemos ajudar a proteger indivíduos yanomami contra abusos cometidos em contextos intra-étnicos (afirmando o universalismo ético). Se invocarmos um conjunto de direitos no contexto do outro (por exemplo, denunciando abusos por indivíduos yanomami, quando seus direitos coletivos estão sendo ameaçados), arriscamos produzir resultados intelectualmente ineptos e politicamente irresponsáveis. No caso, tal confusão só faz diminuir a nossa eficácia em promover direitos coletivos, sem nada contribuir para os direitos de qualquer indivíduo específico.

Para concluir, gostaria de dar um exemplo típico dessa confusa ética. Baseada na reputação dos Yanomami nos Estados Unidos oriunda das publicações e entrevistas de Chagnon, a *Folha de São Paulo* (7 de abril de 1990, p. 10) rotulou-os de “povo feroz porque praticam o espancamento de mulheres e o infanticídio feminino.” O artigo, intitulado “Feministas atacam ianomamis”, foi publicado no momento em que milhares de garimpeiros invadiam o território yanomami, espalhando doenças e violência. Ele citou um grupo de feministas estadunidenses que descreviam os Yanomami como “uma cultura tão brutal e primitiva” e continuavam: “Nossa pergunta é: essa sociedade merece ser protegida contra o século vinte? Ou, para colocar a questão de outra forma: os garimpeiros são realmente os bandidos nessa história, como sugere o artigo?”

Verdade e responsabilidade na defesa dos direitos humanos

Apraz-me ver que, em seu segundo artigo, Hill reafirma um princípio com o qual todos podem concordar: que antropólogos devem fazer um esforço especial de protesto “se as populações que estudam forem prejudicadas pelo mau uso de seus próprios escritos”. Além dos primeiros alertas de antropólogos norte-americanos, como Shelton Davis (1976) e Judith Shapiro (1976)³, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e seus membros enviaram duas cartas à Associação Americana de Antropologia (AAA), em 1988 e 2001, numa tentativa de chamar a atenção de Chagnon para as conseqüências políticas de sua rotulagem dos Yanomami como “Povo Feroz”, enquanto suas

³ Em carta a *Time Magazine*, J. Shapiro (1976), que realizou trabalho de campo com os Yanomami no Brasil em 1968, escreveu: “À luz das atuais pop etologia e sociobiologia, os Yanomami são vistos não apenas como ‘índios selvagens’ mas como estando apenas a um pequeno passo de um bando de macacos. A tendência familiar de olhar outros grupos de pessoas como sendo menos totalmente humanos que nós aqui aparece mascarada de ciência. Eu gostaria de deixar claro que os Yanomami não são o elo perdido”.

entrevistas na mídia estadunidense se propagavam na imprensa brasileira, alimentando as racistas campanhas anti-Yanomami de militares, políticos locais e garimpeiros. Se ainda for necessário outro exemplo, depois das contribuições de Lêda Martins para nosso debate, veja-se o artigo “Violência, a marca dos Yanomami”, publicado em *O Estado de São Paulo* a 1º de março de 1988, depois que o artigo de Chagnon sobre a “vingança de sangue” yanomami apareceu na revista *Science*, em plena corrida de ouro em Roraima. Ainda esperamos que, após 25 anos, Chagnon entenda as daninhas conseqüências de sua exotização dos Yanomami e se engaje em ações concretas e vigorosas para revertê-las.

Apesar dos elevados princípios de sua introdução, Hill insista em que Chagnon não pode ser responsabilizado pelo mau uso de suas tipificações pejorativas da sociedade yanomami. Surpreende-me a estrutura sofista do argumento de Hill sobre esse ponto. Por que começar com a reafirmação de um princípio ético genérico e depois desenvolver argumentos distorcidos a fim de neutralizar sua relevância para a situação concreta que estamos discutindo? Estão Hill e Hames, realmente, debatendo com seriedade quando tentam eximir Chagnon de suas responsabilidades éticas, respondendo aos protestos oficiais da ABA e de especialistas locais dos Yanomami com teorias simplistas sobre a imagem dos Yanomami no Brasil, especulações baratas sobre as leituras dos generais brasileiros e com conjecturas anedóticas sobre a estima que teriam os Yanomami pela polícia e pelos militares? Deixarei que os leitores julguem isso através dos textos de nosso debate.

Em seu primeiro artigo, Hames criticou as ONGs por divulgarem uma imagem idealizada dos povos indígenas. Se essa colocação não fosse parte de um argumento evasivo para resgatar Chagnon, eu poderia ter concordado com ele. De fato, eu mesmo critiquei com severidade os perigos do “uso questionável de imagens estereotipadas e exotizantes (o Nobre Selvagem Ecológico e *New Age*) às quais certas ONGs associam o reconhecimento dos direitos indígenas, a fim de garantir sua própria legitimidade e incrementar sua captação de fundos” (Albert 1997:60) Mas aqui, Hill vai muito além, acusando “alguns antropólogos” de “exagerar ou distorcer a verdade sobre questões de direitos indígenas, na expectativa de angariar maior apoio público para sua causa”.

Além de beirar a difamação, esse argumento é irrelevante para avaliar o papel de Chagnon na divulgação de estereótipos negativos sobre a sociedade yanomami. De fato, se Chagnon não tem nenhuma responsabilidade ética pela propagação de imagens pejorativas dos Yanomami, por que defendê-lo, acusando seus críticos de fazer a mesma coisa em reverso (isto é, propagar estereótipos positivos)? Tal inversão simétrica não seria uma admissão implícita da responsabilidade de Chagnon? Mas, deixando de lado seus sofismas, concordo com Hill e Hames que distorcer fatos em benefício dos direitos de povos indígenas não é apenas antiético, mas também contraproducente nas lutas pelos direitos humanos.

Tal como Hill, tenho um testemunho pessoal a oferecer sobre essa questão. Em agosto de 1993, as primeiras páginas de todos os principais jornais e revistas do Brasil e muitas na mídia internacional estampavam o relato de um massacre perpetrado contra os Yanomami. O primeiro alerta sobre o massacre foi lançado a 17 de agosto de 1993 com a carta de uma freira que trabalhava para a Fundação Nacional de Saúde na região de Xitei, no alto rio Parima (Roraima). Ela soube do massacre pelos aterrorizados vizinhos dos Yanomami assassinados. Alguns dias depois, o Presidente da FUNAI e o Ministro da Justiça anunciaram oficialmente o massacre à imprensa. Durante as semanas seguintes, travou-se na mídia uma guerra de informações contraditórias entre grupos pró-índio (incluindo a FUNAI, alguns membros do Congresso, a igreja católica e ONGs) e o lobby anti-Yanomami (integrado por membros dos militares e da indústria de mineração, garimpeiros, colonos e seus aliados políticos no Congresso Nacional). Os depoimentos de uns e outros ou aumentavam constantemente o número de vítimas (de 30 até 73), ou categoricamente negavam que qualquer massacre tivesse ocorrido. Sem nenhuma testemunha direta ou evidência

factual, a disputa sobre diferentes versões do incidente serviu apenas para reafirmar com novo vigor o “divisor de águas” da cena política indigenista.

Naquele momento, eu estava no campo, na aldeia de Davi Kopenawa, próxima ao posto de saúde da Comissão Pró-Yanomami (CCPY) em Demini, no nordeste do Amazonas. A 24 de agosto, uma equipe médica de um segundo posto médico da CCPY, em Parawa u, informou-nos pelo rádio que alguns Yanomami do alto rio Demini tinham se encontrado com um grupo de índios feridos que se dirigiam a um terceiro posto da CCPY no rio Toototobi. Pedi imediatamente ao escritório da CCPY em Boa Vista para mandar um avião monomotor buscar-me em Demini e levar-me a Toototobi. No dia 25 de agosto, entrevistei alguns dos sobreviventes do massacre e enviei meu relatório à sede da CCPY. Nos dias que se seguiram, participei como intérprete do inquérito oficial instalado pela Polícia Federal e pelo Ministério Público Federal sobre o caso. A partir dos resultados daquela investigação, foi divulgada uma nota à imprensa, informando que dezesseis Yanomami haviam sido cruelmente massacrados por um bando de garimpeiros perto de um pequeno afluente do alto Orinoco na Venezuela, num episódio que ficou mundialmente conhecido como “o massacre de Haximu”.

Por ter descoberto que o número de vítimas era muito menor que o informado à imprensa pela FUNAI (entre 30 e 73), ganhei a antipatia de vários setores indigenistas. O fato de ter mostrado que o massacre foi perpetrado na Venezuela por garimpeiros brasileiros irritou muito as autoridades brasileiras. A comprovação inegável de que houve um massacre contra os Yanomami aborreceu os militares, os políticos locais e os garimpeiros. Um parlamentar comunista exigiu minha expulsão do país por considerar a minha presença em área de fronteira uma afronta à soberania nacional. Pode-se entender porque me senti bastante isolado naquele episódio. Mas, com a ajuda de um pequeno grupo de colegas e amigos brasileiros de universidades e ONGs (como a CCPY e o Instituto Socioambiental-ISA), consegui levar adiante minha colaboração com o inquérito do Ministério Público Federal e publicar meu relatório final na *Folha de São Paulo* e em *El Nacional* (Venezuela) no início de outubro de 1993. Profundamente desapontado com a reação de alguns indigenistas durante minha investigação, fiz a seguinte dedicatória no relatório: “*Para quem achou que 16 mortos reduzem a gravidade do caso; para quem temeu que “apenas” 16 mortos esvaziavam a atenção sobre ele, deixo este relato à guisa de reflexão.*”⁴

A participação de Chagnon nesse episódio não foi das mais edificantes eticamente falando. Sua apressada viagem a Haximu a 28 de setembro de 1993 (ver Tierney 2000: cap. 12) aconteceu um mês após minha primeira entrevista com os sobreviventes yanomami em Toototobi (25 de agosto de 1993) e um dia após ter sido entregue à imprensa a versão final de meu relatório para o Ministério Público Federal (27 de setembro de 1993). Em função desse descompasso temporal, da brevidade de sua permanência *in loco*, e mais ainda, do fato de que o massacre não ocorreu na aldeia de Haximu que Chagnon visitou, mas num acampamento temporário na selva, longe dela, pode-se facilmente avaliar a validade de sua “investigação”. Tal intervenção tardia e supérflua foi irrelevante do ponto de vista jurídico, já totalmente resolvido pela Procuradoria Geral da República do Brasil. Na verdade, Chagnon usou o interesse da mídia pelo massacre de Haximu como uma tentativa de redirecionar os holofotes para sua disputa com a igreja católica e outros oponentes seus na Venezuela, aos quais ele absurdamente acusou de encobrirem o massacre (Chagnon 1993), muito

⁴ Meu relatório final sobre o caso (27 de setembro de 1993) foi distribuído à imprensa e publicado pelo diário brasileiro *Folha de São Paulo* a 3 de outubro de 1993 e pelo diário venezuelano *El Nacional* a 10-11 de outubro de 1993. Está disponível no site <http://www.socioambiental.org/website/epi/yanomami/anexos/anexo1.htm>

embora a investigação brasileira já tivesse identificado os assassinos e até prendido alguns deles.

Meu envolvimento no caso Haximu demonstra (tal como o caso relatado por Hill) que não é fácil para antropólogos se manterem fiéis ao compromisso com os critérios de rigor da pesquisa, enquanto conflitos envolvendo direitos indígenas interferem tanto com questões políticas mais abrangentes. Mas esse envolvimento também demonstra que um compromisso com a verdade só pode alcançar resultados efetivos se for pautado por um consistente engajamento social. A detalhada documentação do massacre de Haximu que os Procuradores puderam levantar resultou, pela primeira vez na história do Brasil, no reconhecimento oficial de um massacre indígena como tentativa de genocídio (ver a decisão de dezembro de 1996 do Juiz Federal de Roraima, confirmada pelo Superior Tribunal de Justiça em setembro de 2000).⁵

Para concluir: enunciar altivas verdades antropológicas sem envolvimento concreto pode ser confortável para o ego dos pesquisadores, mas não traz, necessariamente, resultados positivos para os direitos dos povos indígenas. “Idéias verdadeiras” podem se transformar em “idéias-força”, capazes de mudar situações de direitos humanos, apenas quando são sustentadas por um engajamento social efetivo, já que, como escreveu Spinoza, “não existe força intrínseca da idéia verdadeira” (apud Bourdieu 2000:68). Isto é, justamente, o que está em questão no clássico debate sobre a oposição entre “ética da convicção” (a obrigação para com a verdade) e “ética da responsabilidade” (a obrigação para com a ação) sobre a qual Max Weber concluiu: "...a ética da convicção e a ética da responsabilidade não se contrapõem, mas se complementam e, em conjunto, formam o homem autêntico, isto é, um homem que pode aspirar à 'vocação política'." (Weber 1989 [1919]: 122).

Ética da pesquisa biomédica e antropológica

Comentários finais sobre as vacinações conduzidas por Neel no Orinoco em 1968

Não comentarei muito mais aqui sobre a epidemia de 1968 na Venezuela nem sobre como a equipe de pesquisa de Neel lidou com ela, pois acredito que os pontos essenciais já foram apresentados nas contribuições precedentes de nosso debate. Insisto, simplesmente, no fato de que, como escrevi em meus artigos anteriores, tanto o relatório dos médicos da UFRJ (Lobo *et al.* 2000, neste volume) - que o próprio Chagnon elogiou⁶ - quanto o relatório preliminar de Stevens e Turner (s.d. [2001]) sobre as notas de campo de Neel, sugerem possíveis violações da ética biomédica na maneira como foram realizadas coletas de amostras de sangue e vacinações entre os Yanomami — que não eram mera “observação científica” (Hill).

Essas atividades podem ter infringido normas bioéticas vigentes naquela época em três aspectos: dando prioridade à agenda de pesquisa sobre vacinações durante uma epidemia; conduzindo experimentações vacinais inapropriadas; e desrespeitando a regra fundamental do consentimento informado na obtenção de amostras biológicas. Essas indicações são suficientemente sérias para justificar uma investigação profunda do caso por um comitê independente de bioética que possa encerrar a discussão sobre o assunto. Não me parece que os antropólogos estejam qualificados para chegar a uma conclusão final sobre questões de bioética.

⁵ Mais detalhes sobre o massacre de Haximu e a atual situação legal do caso podem ser encontrados no *Documentos Yanomami* n° 1 da CCPY, publicado em 2001, e disponível no site: <http://www.proyanomami.org.br/action.asp?cat=16>.

⁶ E-mail de Napoleon Chagnon para a CCPY, 20 de fevereiro de 2001: “*Li com grande interesse o excelente artigo de um grupo de especialistas médicos brasileiros sobre a epidemia de sarampo no Brasil em 1968 [sic].*”

Agrada-me ver que Hames concorda com o fato de que consultar um comitê de bioética sobre a pesquisa de Neel entre os Yanomami é “uma idéia útil” que pode pôr termo ao caso e “fornecer (...) algumas orientações para pesquisadores que se envolvam em trabalhos futuros entre povos indígenas”. Também concordo que é “uma questão histórica muito complexa” que requer mais pesquisas por parte de um eventual comitê de bioética. No entanto, fico perplexo quando prossegue, sugerindo incluir nessas pesquisas uma investigação sobre a expedição médica de emergência conduzida pela CCPY e pela ONG Médicos Sem Fronteiras-Holanda (MSF-Holanda) ao alto rio Siapa (Venezuela) em 1998. Já que Hames aparentemente não dispõe de informações adequadas sobre aquela expedição médica, eu lhe forneço algumas aqui.

Ao contrário da expedição de Neel em 1968, a expedição ao Siapa em 1998 não foi uma expedição de pesquisa para coletar amostras de sangue ou outros espécimens biológicos, nem realizar experimentos vacinais. Nem mesmo foi uma expedição “para investigar padrões epidemiológicos”, como disse Hames. Foi, simplesmente, uma operação de assistência emergencial à saúde, realizada para evitar mortes e conduzida com o total acordo das autoridades sanitárias e políticas da Venezuela. A pergunta de Hames sobre a obtenção de um consentimento informado para as atividades dessa expedição está bem respondida na introdução do relatório, que também dá a medida da calamitosa situação de saúde dos Yanomami na Venezuela:

.. em diversos postos de saúde no Brasil, foram recebidos vários pedidos de ajuda de comunidades que vivem próximas da fronteira, na Venezuela. Essas comunidades freqüentemente atravessam a fronteira, e a precária situação de saúde de alguns desses Yanomami é evidente. Nos postos de saúde atendidos pela CCPY nas regiões de Balawaú [Parawa u] e Toototobi, são relativamente freqüentes as visitas de Yanomami vindos de comunidades em território venezuelano que relatam seus problemas de saúde. Tal tipo de pedido não pode ser atendido sem que se conheça a localização das comunidades das quais procedem.

Essas prementes circunstâncias levaram os MSF [Holanda] e a CCPY a entrar em contato com as autoridades sanitárias do estado do Amazonas [na Venezuela] para avaliar a possibilidade de coordenar uma missão às regiões de fronteira do alto rio Orinoco e do vale do Siapa. Tal possibilidade foi bem recebida pelas autoridades venezuelanas que, de seu lado, partilhavam da mesma preocupação com a situação de saúde das comunidades Yanomami nessas regiões. Após negociações que estabeleceram as bases da cooperação entre a CCPY, os MSF e o Conselho Regional de Saúde daquele estado, foram iniciados os preparativos para as viagens. (CCPY/MSF-Holanda s.d. [1998]:4).⁷

Finalmente, tendo trabalhado, desde meados dos anos 1970, com tantos profissionais de saúde, brasileiros e estrangeiros (integrantes de missões, agências oficiais ou ONGs), e tendo constatado como dedicaram anos de suas vidas, apesar de privações e riscos, para dar assistência aos Yanomami, fiquei perplexo ao ler a afirmação de Hill de que Neel (talvez santificado dessa maneira

⁷ A deteriorada situação de saúde dos Yanomami venezuelanos em áreas isoladas ao longo da fronteira com o Brasil (fora da zona de atuação dos serviços de saúde apoiado pelas Missões Salesianas) tornou-se tão séria que os índios têm que buscar ajuda médica nos postos de saúde da ONG Urihi-SaúdeYanomami (www.urihi.org.br) no Brasil. Dados de 2000 indicam que 453 Yanomami da Venezuela receberam tratamento médico em quatro localidades: Auaris, Xitei, Homoxi e Toototobi (Boletim da CCPY nº 12-25/04/01). Procurar também no website www.proyanomami.org.br com a palavra-chave “venezuela”.

por ser um cientista estadunidense?) é “uma das pessoas no mundo que mais fizeram para salvar vidas yanomami.”⁸ Tal retórica arrogante e ofensiva poderia ter sido evitada.

Feitos estes últimos comentários sobre as vacinações de Neel no Orinoco (1968), passo em seguida aos vários aspectos da ética na pesquisa antropológica e biomédica levantados por Hill e Hames em reação ao meu primeiro artigo neste debate.

Um “duplo padrão” ético para biomedicina e antropologia?

Hill parece contrariado com a idéia de que, quando necessário, pesquisadores biomédicos possam ser considerados responsáveis por prestar assistência médica aos povos indígenas com os quais trabalham. Ele defende que essa responsabilidade deve ser dirigida ao papel das agências indigenistas e dos missionários locais. A seu ver, enquanto “pesquisadores, e não praticantes”, os biomédicos “não podem se envolver com o tratamento de todas as pessoas doentes que encontram no campo”. A falta de humanitarismo contida nesta afirmação choca-me bastante, e acredito que nenhum médico a endossaria, pois ela contradiz a deontologia médica e a filantropia da tradição hipocrática.⁹ Mas este é, provavelmente, outro infeliz excesso polêmico de Hill, já que, em seu primeiro artigo de nossa mesa redonda, ele reconheceu, ao contrário, que “a saúde e o bem estar da população estudada devem sempre ter precedência sobre qualquer objetivo acadêmico”. Na verdade, ele mesmo agiu muito apropriadamente quando interrompeu sua pesquisa durante uma epidemia no Parque Manu em 1986, conforme seu próprio relato.

Mas, como se não bastasse essa contradição, Hill, em seu segundo artigo, também protesta contra o fato de que “antropólogos sócio-culturais” não estão sujeitos à mesma expectativa de dar assistência paramédica em campo (“podem ir para o campo durante anos sem fornecer serviços médicos para as populações que estudam”), embora ele saiba que a maior parte faz isso, mesmo não sendo sua especialidade profissional (conforme, por exemplo, a experiência de Hames e a minha própria)¹⁰. Com base nessas reflexões, Hill imputa a Turner e a mim a culpa de estarmos primordialmente preocupados com a regulação ética da pesquisa biomédica, não fazendo o mesmo com a pesquisa antropológica social e cultural, e assim nos acusa de desenvolvermos, no plano ético, um “*óbvio double standard*”.

Tal mistura de contextos é simplesmente absurda. Obviamente, as pesquisas realizadas pela antropologia social ou cultural e pela biomedicina são totalmente distintas, governadas por diferentes códigos de ética, e tendo diversas implicações para os direitos dos povos indígenas. Será que até para Hill faz sentido sugerir que os registros de narrativas míticas ou de filosofias sociais de Lévi-Strauss (que ele cita) podem ser equiparadas às coletas de sangue de Neel ou à administração

⁸ Como um exemplo do trabalho de pessoal médico indigenista em território Yanomami, a expedição CCPY-MSF Holanda envolveu uma viagem de 45 dias, com caminhadas de 350 km na floresta a partir do posto da CCPY no alto Demini (Parawa u) no Brasil para levar assistência de saúde a oito comunidades yanomami (atendendo a 550 pessoas) no alto Siapa (Venezuela). Ao final da viagem, a equipe de emergência CCPY-MSF Holanda (conduzida pelo Dr. Cláudio Esteves de Oliveira, atual presidente da ONG *Urihi-Saúde Yanomami*), foi retirada da região com o apoio de um helicóptero da Força Aérea Venezuelana.

⁹ Entre os Princípios da Ética Médica adotados pela Associação Médica Americana (AMA), encontramos, por exemplo: “VII. Um médico deverá reconhecer a responsabilidade de participar de atividades que contribuam para a melhoria da comunidade.” Disponível em: <http://www.ama-assn.org/ama/pub/category/2512.html>

¹⁰ Comecei meu trabalho de campo na Amazônia brasileira durante a abertura da estrada Perimetral Norte, como integrante de um projeto de assistência aos Yanomami (*Projeto Perimetral Yanoama*), organizado por professores da Universidade de Brasília (Kenneth I. Taylor e Alcida R. Ramos) e pela FUNAI. Naqueles tempos (1975-76), sem qualquer programa médico na área, o tratamento paramédico básico era parte constante de minha atividade como antropólogo no campo. Na falta de serviços de saúde locais, antropólogos usualmente se envolvem nesse tipo de atividade paramédica improvisada.

de traçadores radioativos (por Roche e outros)? Parece-me que não. Seria claramente mais razoável esperar que pesquisadores de cada disciplina assumissem suas responsabilidades éticas e profissionais específicas perante os povos indígenas dos quais obtêm suas informações.

O conhecimento que os antropólogos obtêm dos povos indígenas pode ser retribuído — além do simples pagamento de informantes — com um engajamento na defesa dos direitos destes povos (algo que vale também para pesquisadores biomédicos). Mais especificamente, os antropólogos podem fazer uso do saber etnográfico que adquirem, para além dos muros da academia, em benefício dos povos que o transmitiram (em meu artigo anterior, mencionei um outro aspecto da questão, ou seja, a redistribuição de dividendos de livros, fotos e filmes). Assim, mesmo que os antropólogos não possam ser chamados profissionalmente a fornecer cuidados médicos (ao contrário dos pesquisadores formados em medicina), pode-se esperar, pelo menos, que contribuam em promover a criação de programas médicos para os povos indígenas com os quais trabalham, ou que tenham um papel de consultores etnográficos para tornar os serviços de saúde locais mais efetivos e menos prejudiciais em termos sociais e culturais (ver Albert e Gómez 1997).

Concordo com a afirmação de Hill de que qualquer tipo de pesquisa com povos indígenas, seja biomédica ou antropológica, tem que ser regulamentada, ainda que de forma diferente, para proteger os direitos indígenas e contribuir para o seu bem estar. De fato, é precisamente com base nessa opinião que, neste debate, damos igual atenção a violações da ética da pesquisa antropológica (por Chagnon) e a violações da ética da pesquisa biomédica (por Neel e Roche).

Também concordo com Hill quando afirma que a rejeição pelos povos indígenas dos antiquados métodos de pesquisas etnográficas neo-coloniais constitui um sério desafio para os antropólogos sociais e culturais, e deve conduzi-los a assumir suas responsabilidades políticas e éticas perante esses povos de maneira mais coerente. No entanto, devemos admitir que, até o momento, estes povos têm protestado mais contra abusivas coletas de sangue em pesquisas genéticas e patenteamentos de DNA indígena do que contra sua exotização pela antropologia social e cultural (ver exemplos canadenses em *New Scientist* 2000, Alphonso 2000). Retornarei a este ponto abaixo, quando discutir a situação brasileira especificamente.

A meu ver, as responsabilidades sociais da antropologia implicam que seus protocolos de pesquisa devem incluir a negociação de um tipo de “pacto de reciprocidade” entre povos indígenas e etnógrafos. É precisamente nesse contexto que entendo meu engajamento com os Yanomami desde o início do meu trabalho de campo, em 1975. Assim, refletindo sobre a minha própria experiência, num artigo que trata das novas condições do trabalho de campo “pós-malinowskiano” para a pesquisa etnográfica e para o engajamento antropológico, argumentei que

(...) os antropólogos defrontam-se agora com duas obrigações éticas e políticas eludidas pela etnografia clássica, mas que hoje são inquestionáveis: de um lado, tendo que prestar contas de seu trabalho a pessoas que eram, tradicionalmente, mero “objeto” de seus estudos; de outro, devendo assumir a responsabilidade que seu conhecimento implica no contexto das estratégias de resistência desses povos minoritários diante das políticas discriminatórias e expropriativas dos Estados-nações dominantes (Albert 1997:56; ver também Albert 1995).

Creio, portanto, que dificilmente eu possa ser suspeito de sustentar padrões éticos duplos, a fim de eximir a antropologia social e cultural de uma regulamentação ética. As idéias que discuto aqui — a necessidade de negociar projetos de pesquisa e de estabelecer termos de reciprocidade com povos indígenas (indo, assim, além da questão do consentimento informado) — ainda não entraram nos

códigos de ética profissional das associações antropológicas,¹¹ mas estão abrindo caminho na legislação e nos regulamentos indigenistas nacionais sob as pressões de povos indígenas que cada vez mais se consolidam como sujeitos políticos no cenário interétnico.

Sobre a situação brasileira, evoquei no meu segundo artigo a Resolução 304/2000 do Conselho Nacional de Saúde (nota 63) que trata da pesquisa biomédica em comunidades indígenas. O relatório dos médicos da UFRJ (Lobo *et al.* 2000: ponto 4, neste volume) menciona também a Resolução anterior (196/96), de cunho mais genérico. Podemos citar ainda a Instrução Normativa da FUNAI de 1995 (01/PRESI [art.7]) que estabelece que um projeto de pesquisa etnográfica em área indígena só pode ser autorizado se envolver uma negociação com as comunidades indígenas envolvidas, depois de obtido o aval das mesmas.¹²

Esses textos administrativos e jurídicos definem o quadro da interlocução entre pesquisadores e povos indígenas e sua mediação pelo Estado, mas o processo de negociação em si remete à iniciativa das comunidades e/ou associações indígenas, de acordo com suas próprias lógicas sociais, políticas e culturais. No caso, recorre-se a um debate aberto com o pesquisador, geralmente através de uma apresentação pública do projeto e, se este for considerado inofensivo para os direitos e o bem estar da comunidade, procura-se negociar benefícios diretos e registram-se acordos formais. Os benefícios podem ser materiais (ferramentas e medicamentos, pagamentos em dinheiro) mas, sobretudo, imateriais, o que, geralmente, inclui a ajuda do antropólogo em projetos ambientais, sanitários, educativos e culturais, ou em trabalhos de apoio na defesa de direitos humanos ou territoriais.

Entretanto, algumas organizações indígenas começam agora a elaborar um modelo de “pesquisa participativa” num nível mais ambicioso que estas negociações básicas. Um bom exemplo disso no Brasil foi o seminário internacional organizado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), juntamente com o Instituto Socioambiental (ISA), realizado em novembro de 2000 em São Gabriel da Cachoeira (AM), e para o qual foram convidados quarenta cientistas de diferentes áreas (antropologia, arqueologia, ciências naturais, ecologia, biomedicina e nutrição) para negociar acordos de colaboração no planejamento de pesquisas regionais.¹³

Espero que estes exemplos brasileiros também tenham respondido às preocupações de Hames sobre os padrões éticos dos povos indígenas relativos a projetos de pesquisa, algo que ele corretamente aponta como um assunto geralmente negligenciado pelos pesquisadores. Os exemplos expostos acima demonstram que o mais fundamental desses padrões é a retribuição material e imaterial dos pesquisadores com seu envolvimento e colaboração em tais projetos (contrapartida ou “retorno” social), tratem eles de antropologia, biomedicina ou qualquer outro campo científico. O seminário da FOIRN estabeleceu, assim, uma lista de “critérios e procedimentos para regulamentar as relações entre pesquisadores e índios no Rio Negro”, entre os quais, figura com destaque a “identificação das formas de contrapartida para a comunidade/povo, que assegure aos seus integrantes o

¹¹ Ver Código de Ética da ABA em:
http://www.unicamp.br/aba/secretaria/03_etica.htm

A Resolução 196/96 está disponível em:
<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/res19696.htm>
A Instrução Normativa da FUNAI N° 01/95PRESI está disponível em:
<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/funai.htm>

¹² A Resolução 304/2000 (específica para comunidades indígenas) está disponível em:
<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/res304.htm>

¹³ Ver o relato sobre esse seminário em:
<http://www.socioambiental.org/website/noticias/indios/20001127.html>

retorno social dos trabalhos realizados” (Item 5). Isto deixa muito claro que o conceito de “retorno social” por pesquisa conduzida (o que chamei acima de “pacto” ou “termo de reciprocidade”), constitui para os povos indígenas um ponto crucial em suas negociações com pesquisadores, sobretudo, no contexto de marginalização política, econômica e social que suas comunidades geralmente enfrentam.

Para concluir, concordo com a afirmação de Hames de que a transformação gradual da relação entre povos indígenas e pesquisadores, na direção de uma “pesquisa [mais] participativa”, é uma “mudança bem-vinda (...), conseqüência, em grande parte, do crescente poder político dos grupos indígenas, que requerem dos pesquisadores que encontrem o equilíbrio entre seus interesses profissionais e os daqueles que estudam”.

Mais sobre consentimento informado e pesquisa biomédica entre os Yanomami

Esta discussão sobre “retorno social” e o processo de negociação entre comunidades indígenas e pesquisadores responde à maior parte dos questionamentos de Hill sobre as diferenças sobre a obtenção de consentimento informado em pesquisas etnográficas ou biomédicas. Assim, ficou claro que tanto antropólogos sociais e culturais, quanto outros pesquisadores, devem, da mesma maneira, apresentar e submeter seus projetos de pesquisa às comunidades onde desejam realizá-los. No Brasil, a pesquisa biomédica tem hoje uma regulamentação um pouco mais estrita do que a pesquisa etnográfica, devido, principalmente, ao fato de que as regulamentações da primeira foram revistas mais recentemente, já integrando os mais sofisticados debates sobre bioética e consentimento informado. No entanto, a tendência é que os critérios aplicados aos projetos biomédicos sejam progressivamente estendidos a todos os outros tipos de pesquisa com povos indígenas, incluindo o trabalho de campo antropológico, o que, aliás, já se aplica a antropólogos estrangeiros.

Quanto à complexidade de explicar metodologia e objetivos de pesquisas aos povos indígenas, no processo de obter seu consentimento informado, tenho alguns outros comentários a acrescentar:

1) Em meu artigo anterior, indiquei quão ideologicamente perigoso é tomar pretexto de obstáculos culturais e/ou lingüísticos como pretexto para eximir os pesquisadores de obter um consentimento informado apropriado. Também mostrei como essa lógica antiética mina a idéia mesma de consentimento informado, alicerçada pelo Código de Nuremberg (1947), por pretender abrir um princípio de exceção à universalidade de sua aplicação.

A administração de iodo radioativo nos Yanomami venezuelanos, de 1958 a 1970, sem adotar nenhum protocolo para obter o seu consentimento informado (como Hill concorda ter sido o caso), baseou-se, claramente, nessa lógica antiética de exceção. Foi também uma experimentação (e não apenas “observações científicas”) conduzida sem jamais se fazer qualquer avaliação adequada do risco/benefício de seu impacto sobre os seus sujeitos yanomami, embora tal tipo de avaliação fosse recomendado pela Assembléia Mundial de Médicos de 1964, na Declaração de Helsinki I. Hames poderia ter consultado aquele documento, em vez de se confundir e rechaçar a noção de que “pesquisa em um grupo teria que beneficiar o grupo pesquisado”, totalmente fora do contexto no qual coloquei o problema do experimento com traçadores radioativos em meu primeiro artigo (que ele deveria ter lido com mais cuidado).

Gostaria de citar aqui o ponto relevante da Declaração de Helsinki I (1964) sobre a questão:

*I.4 - Todo projeto de pesquisa clínica deve ser precedido de cuidadosa avaliação dos riscos inerentes, em comparação aos benefícios previsíveis para a pessoa exposta ou para outros. (Princípios básicos)*¹⁴

Ponto revisto na declaração de Helsinki II oriunda da 29ª Assembléia Mundial de Médicos (Tóquio 1975):

I.5 - Cada projeto de pesquisa biomédica envolvendo seres humanos deve ser precedida por uma cuidadosa avaliação dos riscos previsíveis em comparação com os benefícios também previsíveis para o indivíduo ou para os outros. A preocupação pelos interesses do indivíduo deve sempre prevalecer sobre o interesse da ciência e da sociedade. (Princípios básicos)

Se uma comissão de bioética tivesse que fazer esse tipo de análise de risco/benefício, retroativamente, deveria incluir não apenas uma avaliação dos estudos de Roche sobre bócio¹⁵ (concordo com Hames e Hill a esse respeito), mas também uma investigação sobre as agendas de pesquisa das comissões de energia atômica dos Estados Unidos (AEC) e da França (CEA), que financiaram e organizaram a maior parte desses projetos de pesquisa com iodo radioativo (Hames e Hill concordam comigo também?). Lembramos aqui (conforme nota 60 de meu primeiro artigo) que um comitê do *Institute of Medicine* e do *National Research Council* dos Estados Unidos reavaliou os experimentos com iodo radioativo 131 nos Inuit e índios do Alasca, realizados em 1956-57 pelo Laboratório Aeromédico Ártico da *U.S. Air Force*.¹⁶ Por que, neste caso, não reavaliar também os experimentos com os Yanomami financiados pelas agências de pesquisa nuclear dos Estados Unidos e da França na Venezuela?

Mencionei o Código de Nuremberg em meu primeiro artigo, não porque ignoro desenvolvimentos mais recentes da ética biomédica, como Hill parece sugerir, mas porque: (a) ele já definia as normas de consentimento informado por ocasião da pesquisa e dos experimentos de Neel e Roche (assim como a Declaração de Helsinki I) e, portanto, deveria ter guiado seus trabalhos; e (b) ao contrário de Hill, que pensa que o Código é “uma parte minúscula” da bioética, concordo com aqueles que vêem o Código de Nuremberg como o símbolo e o alicerce histórico da proteção de sujeitos humanos em experimentação biomédica e pesquisa, já que ele forneceu a primeira definição da noção crucial de consentimento informado (ver Moreno 2000).

No entanto, agradeço a Hames e Hill por seu esforço de pesquisa documental sobre os desenvolvimentos da bioética nos Estados Unidos, no Canadá e na Austrália. Espero que meus exemplos brasileiros sejam igualmente úteis para eles. Também lhes recomendaria que consultassem a Declaração de Helsinki VI (Edimburgo, 2000), mais recente e universal que o Relatório Belmont de 1979 (dos Estados Unidos) que sugerem como uma referência.¹⁷

2) Um outro princípio deve ser aqui enfatizado mais uma vez: a troca de amostras de sangue por mercadorias nunca pode ser um substituto aceitável do consentimento informado. No entanto, Hames confirma que foi isso que as equipes de Neel e Chagnon fizeram no campo durante seu projeto financiado pela AEC, de 1966 a 1972: “É claro que os Yanomami deram seu sangue em

¹⁴ Ver a Declaração de Helsinki I disponível em: <http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/helsin1.htm>

¹⁵ Hill, injustamente, distorce minha posição sobre esse assunto ao afirmar que eu vejo “pouco valor no estudo de Roche sobre o bócio” e insisto “que tal pesquisa não poderia, de nenhuma maneira previsível, beneficiar os Yanomami.” Como qualquer leitor de meu primeiro artigo pode verificar, jamais escrevi tal coisa.

¹⁶ Disponível em: http://tis.ch.doe.gov/ohre/roadmap/achre/chap12_4.html

¹⁷ Disponível em: <http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/helsin6.htm>

troca de bens, e isso foi feito em base voluntária”. Em seu segundo artigo, Hames traz mais informação relevante para nosso debate, relatando uma conversa que teve com Chagnon (3 de março de 2001), que lhe contou como apresentou a pesquisa de Neel aos Yanomami, antes que amostras de sangue fossem coletadas em troca de bens. De acordo com Hames, Chagnon disse-lhes que “a equipe de Neel queria examinar seu sangue a fim de determinar se havia coisas que indicassem se eles tinham ou não certos tipos de doenças, especialmente *shawara* (doenças epidêmicas), e que esta informação ajudaria a tratá-los melhor se adoecessem.”

Esse testemunho é extremamente interessante, pois mostra que a explicação sobre coleta de sangue para pesquisa genética dada por Chagnon aos Yanomami vinculou diretamente este procedimento a um possível tratamento contra doenças epidêmicas. Sem dúvida, isso pode ter levado os Yanomami a pensar que a coleta de sangue poderia, por si só, ajudar a curá-los. O contexto era, na verdade, perfeito para que eles chegassem exatamente a essa conclusão. Aparentemente, Chagnon começou a dar essa explicação aos Yanomami um ano antes da equipe de Neel chegar. Por fim, a equipe apareceu, justamente quando começava uma epidemia, e coletou amostras de sangue ao mesmo tempo em que administrava vacinas e tratamentos enquanto o sarampo grassava.

Além disso, devido à percepção yanomami das práticas terapêuticas ocidentais, é provável que a explicação de Chagnon só lhes tenha *confirmado* que a coleta de sangue era, realmente, parte de uma prática terapêutica contra a epidemia que então os afligia. É freqüente a menção de antropólogos especialistas da Amazônia à preferência dos índios por remédios injetáveis, pois, na sua perspectiva cultural, eles os consideravam mais potentes contra objetos patogênicos e agressões sobrenaturais intrusivas (Coimbra e Santos 1994:419-420). Para os Yanomami, de acordo com minhas observações etnográficas (no subgrupo *Yanomae* no Brasil), o corpo é uma simples “pele” (*siki*), enquanto a “essência vital” (*utupë*) está localizada num “interior profundo” (*uuxi*) ou “centro” (*miamo*) do envoltório corporal (Albert e Gómez 1997: 83, 87-115). Tal concepção cultural (ou uma variante local da mesma) deve ter, certamente, induzido os Yanomami do Orinoco a interpretar as coletas de sangue de 1967-68 como atos terapêuticos “fortes”. Tal como observaram com perspicácia Coimbra e Santos (1996: *idem*), é precisamente por causa desses tipos de representação simbólica que os índios são “mais suscetíveis, culturalmente falando, de se submeterem à coleta de sangue” e também porque “pesquisadores raramente relatam grandes dificuldades em obter amostras”.

Finalmente, a coleta de sangue conduzida por Neel não só não trouxe uma contribuição positiva para o tratamento médico dos Yanomami durante a epidemia de sarampo de 1968, como também teve, provavelmente, um impacto negativo sobre a sua organização. De fato, tanto os médicos da UFRJ (Lobo *et al.* 2000) quanto Turner (no seu primeiro artigo neste debate) sugeriram que a prioridade dada por Neel a seu programa de pesquisa durante a epidemia contribuiu para a ineficácia das vacinações em reduzir a mortalidade.¹⁸ Neel acabou publicando numa revista científica um artigo sobre essas vacinações realizadas ou supervisionadas por ele entre os Yanomami na Venezuela e no Brasil durante a epidemia de 1967-68 (Neel *et al.* 1970). Até hoje, não se tem indícios de como as amostras de sangue coletadas e aquela pesquisa de Neel teriam ajudado efetivamente os Yanomami no tratamento das doenças epidêmicas que os afligem, tal como lhes foi prometido se concordassem em deixar que seu sangue fosse retirado (promessa reforçada com pagamentos em mercadorias). Os Yanomami venezuelanos e brasileiros continuaram do mesmo modo a morrer de diversas epidemias por três décadas depois do projeto de Neel.

¹⁸ Ver também Lindee (2001:274): “Fiquei me perguntando, também, se Neel poderia ter procurado os recursos e o pessoal para tornar possível um programa de vacinação abrangente e bem coordenado, em vez de improvisar um programa caótico como um adendo a um projeto centrado em outros assuntos mais importantes tais como coleta de sangue e de dados.”

Assim, Hames tem razão num ponto: talvez eu errei em pensar que nenhuma explicação fora dada aos Yanomami para obter seu consentimento durante as coletas de sangue da equipe de Neel, exceto terem organizado uma distribuição de mercadorias (mas veja no Apêndice I o depoimento de Davi Kopenawa sobre a coleta de sangue de Toototobi em 1967). Agora entendo que a situação foi ainda pior do que eu pensava. Não somente as amostras de sangue foram obtidas à custa de pagamentos, mas o modo como Chagnon explicou a pesquisa de Neel, o contexto em que esta foi realizada e o modo como os Yanomami a interpretaram, muito provavelmente, levaram-nos a pensar que a coleta de sangue fosse mesmo parte de procedimentos terapêuticos imediatos.

Então aqui estamos, finalmente, com um verdadeiro problema de *double standard* (“padrões duplos”). Quando a questão é justificar porque pesquisadores biomédicos não podem perder tempo medicando seus “sujeitos” no campo, Hill nos afirma que “pesquisadores não [são] clínicos.” Mas, quando é hora de convencer os índios a dar seu sangue, as coisas mudam. Desta vez, Hill volta a atribuir responsabilidades médicas aos pesquisadores, sugerindo que as suas pesquisas visam melhorar questões de saúde. Essa conexão ambígua entre pesquisa de campo biomédica e avanços sanitários estimula “sujeitos” indígenas a pensar que tal afirmação se refere à sua própria condição de saúde, quando, de fato, diz respeito a algum benefício indefinido para o progresso da medicina de alta tecnologia e para a Humanidade no sentido mais abstrato possível (através de futuras aplicações na medicina molecular).

Infelizmente, impingir a povos indígenas uma associação enganosa entre coleta de sangue e o prospecto de uma nebulosa melhora sanitária está longe de constituir um procedimento arcaico no trabalho de campo biomédico (tampouco a anacrônica troca de quinquilharias por sangue). Aparentemente, ainda é prática comum entre pesquisadores fornecer esse tipo de “explicação” para os índios, mantendo-a suficientemente vaga de modo a convencê-los com mais facilidade a dar seu consentimento (desinformado). De fato, esse procedimento fornece aos cientistas de genética humana uma forma *ad hoc* do tradicional e já antigo “apelo publicitário” de sua disciplina exemplificado no site do Projeto sobre a Diversidade do Genoma Humano (HGDP):

*A coleta e análise de amostras de DNA podem, juntamente com evidência epidemiológica, ajudar a identificar fatores genéticos em algumas doenças humanas e, finalmente, a maneiras de tratar ou prevenir tais doenças.*¹⁹

Impor enganosamente esse argumento a povos indígenas em precária condição de saúde, a fim de obter seu consentimento para coletas biológicas, parece ainda mais cínico quando se entende que a coleta de seu material genético recebeu alta prioridade porque (como as primeiras versões do HGDP deixaram claro) eles são “grupos com atributos únicos que se encontram em perigo de extinção” (HGDP s.d.; Santos 2001).

Desse modo, tanto quanto Hill, eu acredito que “populações indígenas devem ter uma participação crítica na discussão sobre protocolos de pesquisa trazidos a suas comunidades, e sobre se desejam ou não participar de um determinado estudo” (afirmação que contradiz o estranho cenário que ele invocou em seu segundo artigo no qual os Yanomami poderiam ser forçados a dar seu sangue). Também concordo com ele quando diz que “eles devem também ser melhor informados sobre potenciais benefícios de tais pesquisas por pessoas que as entendam.” Mas, justamente, o problema aqui é que, no caso dos Yanomami e de muitos outros povos indígenas, a maior parte dos pesquisadores biomédicos em campo não se preocupa muito em informar adequadamente os índios a respeito de suas pesquisas (como nos casos de Neel e Roche). Antes de pôr em risco o sucesso de

¹⁹ Ver o site do HGDP em: <http://www.stanford.edu/group/morrinst/hgdp/faq.html#Q1>

suas coletas biológicas, preferem, geralmente, usar vagas e enganosas explicações de suas pesquisas e substituir o consentimento informado por pagamentos em mercadorias. Voltam então para suas carreiras e seus laboratórios, deixando profissionais de saúde locais (de ONGs, missões, serviços sanitários oficiais) e meros “ativistas antropológicos” (nas palavras de Hill) para lidar com a crítica situação de saúde de seus objetos de pesquisa abandonados a seu próprio destino.

Tal comportamento demonstra uma falta de consciência das responsabilidades sociais da pesquisa científica que, sem dúvida, sustenta a crescente hostilidade das populações locais (indígenas e não indígenas) dos países em desenvolvimento para com coletas de sangue e pesquisas em genética humana. De fato, em nenhum contexto ou circunstância, os interesses mais amplos de uma abstrata Humanidade com H maiúsculo, tal como definido por algum grupo de cientistas, podem justificar satisfatoriamente a falta de ética no tratamento de qualquer grupo específico de seres humanos.

3) O que preocupa neste contexto é que, ainda hoje, muitos pesquisadores biomédicos não parecem realmente seguir o preceito do consentimento informado em seus códigos de ética, pelo menos, no que se refere a povos indígenas. Dizem respeitá-los, pois não poderiam publicamente fazer outra coisa, mas seu comportamento no campo indica que consideram esses povos culturalmente incapazes de entender o seu trabalho (isto é, Ciência com C maiúsculo). Sendo assim, a melhor maneira de obter consentimento (ainda que não realmente “informado”) é negociar o pagamento de amostras de sangue, acompanhando a barganha com explicações tão politicamente corretas quanto nebulosas sobre progressos sanitários. É lastimável que um antropólogo legitime tais procedimentos, como faz Hames quando escreve que Chagnon “claramente não poderia dar aos Yanomami um curso relâmpago sobre doenças infecciosas, genética e epidemiologia de modo a explicar-lhes melhor os propósitos da pesquisa” e que sua “explicação” *ad hoc* da pesquisa de Neel, evocando a melhoria de tratamentos de doenças epidêmicas (*shawara*), “foi consistente com a capacidade [dos índios] de compreender a pesquisa”.

Os pesquisadores biomédicos deveriam fazer um esforço sincero para desempenhar melhor o dever de explicar satisfatoriamente suas pesquisas a povos indígenas. Consideremos duas visões extremas a respeito da questão do consentimento informado. De um lado, uma posição minimalista, na qual os pesquisadores, achando precária ou impossível a comunicação lingüística e cultural com o seu grupo “alvo”, concluem que o direito desse grupo ao princípio de consentimento informado pode ser descartado em prol da pesquisa biomédica. Tal concepção é eticamente inaceitável, já que, como mostrei em meu segundo artigo, ela praticamente reduz a pesquisa com povos indígenas (ou outros grupos vulneráveis) aos padrões da experimentação animal. De outro lado, temos uma concepção maximalista do consentimento informado que insiste em dar aos “sujeitos” da pesquisa uma explicação profunda dos aspectos mais técnicos e teóricos da sua metodologia e objetivos. Neste caso, a exigência de tão detalhada explicação levaria ao absurdo de só se considerar realmente ética a pesquisa biomédica que tenha cientistas como sujeitos.

Creio (como, provavelmente, Hill e Hames) que essas posições extremas, igualmente inaceitáveis, devem ser evitadas e que, ao contrário, devemos estimular entre pesquisadores e povos indígenas o desenvolvimento de formas de diálogo abertas e dinâmicas de pesquisa participativa, tal como sugerido no seminário da FOIRN evocado acima. Mas este novo modo de relacionamento não pode ser meramente concebido, como o faz Hill, como um mercantilismo interétnico de compra e venda de informações. Deve envolver, antes de tudo, uma explicação culturalmente apropriada e realmente instrutiva (com base em critérios vigentes para voluntários em pesquisas biomédicas em nossas sociedades) sobre métodos de pesquisa e objetivos científicos do projeto proposto, tanto imediatos quanto de mais longo prazo. De fato, como Hill bem notou: “é de se esperar que algo sobre o uso dos dados científicos possa influenciar as decisões dos nativos sobre participar ou não de uma pesquisa”. Esse processo deveria também envolver negociações sobre benefícios sanitários

para o grupo indígena envolvido — não necessariamente oriundos dos resultados da pesquisa em si (a não ser que se planejem desdobramentos comerciais), mas como compensação por nela colaborarem (atendimento, remédios, material médico etc.).

Os pesquisadores biomédicos têm que entender de uma vez por todas que as práticas neocoloniais de trocar amostras de sangue por mercadorias, e/ou de omitir a explicação de pesquisas específicas — associando-a a hipotéticos e genéricos propósitos terapêuticos — são antiéticas e só podem ser vistas como meios anacrônicos de enganar os sujeitos para obter um consentimento desinformado. Do mesmo modo, os antropólogos sociais e culturais devem entender que retribuir o conhecimento adquirido nas suas pesquisas com o mero pagamento a seus “informantes” e anfitriões (ou mesmo redistribuindo-lhes *royalties*) não é uma forma suficiente de reciprocidade. Através do conhecimento local que adquire dos povos que estuda, o antropólogo, inevitavelmente, passa a ser para eles um elo cultural e político fundamental com a sociedade dominante que os englobam (ver Albert 1997). Como demonstra perfeitamente o relato de Hames sobre as negociações envolvidas no seu trabalho de campo, essa reciprocidade deve incluir também o atendimento ao apelo das comunidades indígenas para que o antropólogo se engaje na defesa de seus direitos e de seu bem estar.

Amostras de sangue antigas e extração de DNA : uma nova fronteira do consentimento informado :

É lamentável que Hill responda à minha preocupação com o uso atual das amostras de sangue yanomami coletadas por Neel distorcendo à caricatura a minha posição, acusando-me, por duas vezes, de negar qualquer valor prático às pesquisas de genética humana e de querer induzir os Yanomami a pedir a destruição das amostras. Como levar adiante um debate construtivo com tais tentativas de tratar oponentes como obscurantistas históricos contrários à ciência?

Quero, mais uma vez, esclarecer minha posição. Em meu primeiro artigo, expressei preocupação com o fato de que as amostras de sangue yanomami coletadas pelas equipes de Neel estão armazenadas nas Universidades da Pensilvânia e de Michigan (e outras), possivelmente à disposição dos pesquisadores do *Human Genome Diversity Project* (HGDP), para serem processadas com novas técnicas de extração de DNA. Este fato põe em pauta uma nova questão ética, uma vez que essa extração de material genético estaria sendo realizada sem qualquer tentativa de consultar os Yanomami a respeito desse novo uso científico do sangue de seus parentes mortos. Recomendei, portanto, que uma comissão independente de bioética investigasse a localização, o status legal e o uso corrente dessas amostras, e que os Yanomami fossem informados dos resultados dessa investigação.

Respondendo a isso, Hill afirmou que “pensa que os Yanomami deveriam escrever aos curadores daquelas amostras, requerendo que se inicie pesquisa com elas para beneficiar a comunidade yanomami”. Concordo com ele que estabelecer negociações seria uma maneira apropriada de lidar com a situação. No entanto, a responsabilidade de abrir essas negociações deveria ser dos cientistas que agora estão de posse das amostras de sangue yanomami e com elas trabalham. Estes é que deveriam contatar representantes e organizações yanomami na Venezuela e no Brasil para informá-los sobre seus planos de pesquisa e se informarem do ponto de vista indígena sobre o destino dessas amostras. Minha intenção aqui é garantir os direitos dos Yanomami com uma real aplicação do princípio de consentimento informado. Obviamente, não me cabe decidir se eles reivindicarão a destruição das amostras ou se conseguirão superar sua aversão cultural pela conservação de restos mortais e negociar alguma forma de recompensa por sua participação em futuras pesquisas.

Entretanto, fico satisfeito em saber que Hill concorda totalmente comigo sobre a necessidade de proteger as amostras de sangue yanomami de qualquer tentativa de patenteamento comercial,

quando afirma: “qualquer uso de material genético yanomami deve ser aprovado por eles com antecedência e deve incluir uma compensação justa e participação nos lucros. O uso comercial não autorizado de genes yanomami deve ser objeto imediato de processo legal”. No passado, estudos em genética das populações feitos com os povos indígenas da Amazônia (que estão dentre os mais estudados do mundo) baseavam-se na correlação de frequência de marcadores sanguíneos conduzindo a resultados e publicações extremamente acadêmicos. Hoje, porém, os recentes avanços na pesquisa do genoma humano permitem aos cientistas estudar o DNA diretamente, abrindo novos caminhos para o uso comercial de materiais genéticos (Coimbra e Santos 1996:420). Portanto, minhas preocupações com a possibilidade de isso ocorrer no caso do sangue yanomami armazenado estão longe de serem imaginárias, dado o considerável número de amostras colhidas pelas equipes de Neel nos anos 1960 e 1970 e mantidas em laboratórios nos Estados Unidos (e, provavelmente, em outros países também).

Na verdade, a circulação comercial de linhagens celulares indígenas parece ocorrer sem grandes obstáculos, mesmo que raramente se chegue ao extremo de patentear genes (o que, no entanto, já aconteceu várias vezes: ver Harry 1995, Friendlander 1996 e Cunningham 1998). Essa facilidade de trânsito revela a ausência de padrões adequados que regulem a transferência dessas amostras dos círculos da pesquisa biomédica acadêmica para o circuito comercial. Alcida Ramos (2000) dá um exemplo relevante que recentemente envolveu os índios Karitiana e Surui do estado de Rondônia. Esses dois grupos

(...) foram objeto de pesquisa genética (não autorizada pelo governo brasileiro) conduzida por Francis Black, do Departamento de Epidemiologia e Saúde Pública da Universidade de Yale. Black e sua equipe publicaram um artigo em 1991 em Human Biology (Kidd et al. 1991) onde apresentaram suas descobertas com os Karitiana, os Surui e os Campeche mexicanos. Candidamente, como um fato corriqueiro, eles depositaram, “para cada população, cinco linhagens celulares de indivíduos não aparentados (...) no Human Genetic Cell Repository do National Institute of General Medical Sciences (NIGMS) situado no Coriell Institute for Medical Research (Camdem, New Jersey) [e que então foram] postas à disposição do público” (1991: 778). Em abril de 1996, o Coriell Cell Repositories anunciava a venda de amostras de DNA Karitiana e Surui (...) (Santos e Coimbra 1996: 7; Folha de São Paulo, 1º de junho de 1997: 5-15).

Como bem se pode imaginar, esse episódio teve amplas repercussões negativas na mídia e na opinião pública brasileiras. A FUNAI decidiu suspender todas as autorizações de pesquisa biomédica com povos indígenas; os índios apresentaram uma queixa formal à representação local da Procuradoria Geral da República e a Câmara dos Deputados examinou o assunto em 1998, durante depoimentos relativos ao acesso a recursos genéticos (Santos 2001:3-4). Não obstante, linhagens celulares de indivíduos karitiana e surui ainda estão à venda por US\$ 75,00 (amostras de DNA por \$50,00), como qualquer pessoa pode verificar no site do *Coriell Cell Repositories*, ligada ao HGDP (<http://locus.umdj.edu/nigms/cells/humdiv.html>, buscar “Karitiana”). Como Santos notou muito bem (2001:20, n.3), “Mesmo considerando que esses fundos possam visar à manutenção de linhagens celulares e amostras de DNA”, essa comercialização “cria grandes desconfortos, ainda mais por serem tão precárias as condições sócio-econômicas e de saúde dos dois grupos”.

Gostaria também de trazer aqui o exemplo dos índios Ticuna do Amazonas, tal como descrito por Hammond (2000):

Entre as coleções da expedição Alpha Helix de 1976 [ver Salzano 2000] havia amostras dos Ticuna, um povo indígena do extremo oeste do Brasil (e também da Colômbia [sic]).

*Diferentemente do ocorrido com a maior parte das amostras do Alpha Helix, foram estabelecidas linhagens de células brancas por diversos pesquisadores a partir do sangue ticuna, entre eles, o ex-diretor da Human Genome Organization (HUGO), Sir Walter Bodmer, da Universidade de Oxford, e Julia Bodmer, do Imperial Cancer Research Fund (ICRF), ambos do Reino Unido. Embora coletadas há quase 25 anos, essas células continuam tendo ampla circulação entre cientistas, viajando pelo mundo como poucos (se é que algum) Ticuna já fizeram. Nas suas andanças, as células ticuna atravessaram a Europa e os Estados Unidos e chegaram a ser despachadas de novo à América do Sul para pesquisadores na Argentina. Foram usadas em pesquisas publicadas em *Genetics*, no *American Journal of Physical Anthropology*, no *American Journal of Human Genetics* e outros. Também foram incorporadas a uma das maiores ferramentas de pesquisa em imunologia, o HLA Diversity Cell Panel. Material velho? Pouco provável, pois, tal como no caso de muitas coleções de plantas *ex situ*, o valor das linhagens celulares parece aumentar com o tempo. Em data recente, 1997, pesquisadores da Hoffman LaRoche, na divisão “Sistemas Moleculares Roche” — incluindo o lendário Henry Erlich, um dos criadores da reação de polimerase em cadeia (PCR) — trabalhavam com as células ticuna e, a partir delas, revelavam novas informações em genética imunológica. Os Ticuna, provavelmente, ignoram sua importante contribuição para a ciência ou o potencial valor comercial de suas linhagens celulares e até podem não saber absolutamente nada sobre elas. Se soubessem, aprovariam? Será que o trabalho conduzido com suas células está de acordo com sua cultura e seus desejos? Não há nenhuma maneira segura de saber, até que um dos muitos cientistas usando células ticuna se dê ao trabalho de lhes perguntar (Hammond 2000).*

Conforme enfatizei no meu primeiro artigo (também me baseando em Hammond 2000), todos esses fatos levantam questões éticas novas e fundamentais que vão além da obtenção de consentimento informado em coletas de sangue, como os pesquisadores em genética das populações as conduziram nos anos 1960 e 1970. Novamente, Santos coloca muito bem a questão, a propósito das amostras karitiana e surui:

*Considerou-se problemático que amostras de sangue e de DNA pudessem ser armazenadas, transformadas em linhagens celulares e postas amplamente à disposição sem o explícito consentimento do indivíduo e da comunidade envolvidos. Houve grande preocupação com o fato de que, embora possa ter havido consentimento para um projeto específico, esse armazenamento a longo prazo possibilita usar as amostras de maneiras diferentes das que foram inicialmente apresentadas e projetadas. (Santos: *idem*)*

A abordagem da questão do consentimento informado preconizada pelo HGDP no seu “Protocolo Ético Modelo para Coletar Amostras de DNA” (ponto IV.C) não se aplica ao controvertido problema do reprocessamento de amostras antigas,²⁰ nem oferece uma solução satisfatória para os usos múltiplos e a ampla circulação de amostras novas:

As amostras serão levadas a um ou mais locais para serem armazenadas, analisadas e partilhadas com outros pesquisadores ao redor do mundo. Como parte dessa divulgação, os pesquisadores devem deixar claro [ao obter consentimento] que as amostras poderão

²⁰ Disponível em: <http://www.stanford.edu/group/morrinst/hgdp/protocol.html#Q4>

*ser usadas para uma variedade de diferentes projetos no futuro, incluindo projetos ainda não previstos.*²¹

Supondo que esses fatos fossem plenamente explicados aos sujeitos das pesquisas, quem daria consentimento para um tal acordo “às cegas”, sabendo que seu sangue ou seu DNA serão usados de maneiras desconhecidas, agora e no futuro, por um número ignorado de laboratórios ao redor do mundo? É óbvia, neste contexto, a necessidade de especificar diretrizes para a negociação de acordos a cada etapa das pesquisas genéticas. Um acordo baseado em consentimento realmente informado nunca pode ser considerado equivalente a um cheque genético em branco passado no momento da coleta de sangue. Parece-me que a adoção de cláusulas de acordo prevendo etapas de re-negociações acompanhando o progresso das pesquisas é a única maneira de os cientistas obterem (e merecerem) a confiança dos povos indígenas.

Quanto a possíveis ações na justiça que os Yanomami poderiam abrir contra instituições estadunidenses que financiaram (e ainda financiam) pesquisas biomédicas entre eles sem um procedimento adequado para obtenção de consentimento informado, gostaria de acrescentar alguns breves comentários. No primeiro artigo, afirmei que processos judiciais poderiam resultar de uma análise (por uma comissão *ad hoc* de bioética) dos métodos duvidosos usados para ganhar o consentimento dos Yanomami (entre outros problemas) durante as coletas de sangue de Neel e os experimentos de Roche com iodo radioativo. Entretanto, eles também poderiam entrar com ações legais contra a extração de DNA de antigas amostras de sangue e seu uso científico sem a obtenção de consentimento informado ou de acordo formal com os Yanomami (sem falar no potencial de patenteamento comercial).

Assim, ao invés de me acusar de induzir os Yanomami a entrar em “processos frívolos”, Hill poderia contemplar a possibilidade de ajudar a garantir que uma comissão de bioética — e não apenas um debate antropológico — analise os protocolos de pesquisas biomédicas conduzidas entre os Yanomami, passadas e atuais, e sua conformidade com os códigos éticos relevantes. Isso representaria uma contribuição valiosa para aprimorar as práticas de campo dos cientistas envolvidos nessas pesquisas e estimulá-los a observar mais cuidadosamente suas próprias normas profissionais.

Foi gentileza de Hill dar o conselho de que deveriam ser abertos processos contra qualquer um que ameaçasse os direitos dos Yanomami no Brasil. Neste sentido, ele gostará de saber que um número importante de ações legais já foram iniciadas no Brasil para defender os Yanomami. Relatei os procedimentos jurídicos exemplares iniciados pelo Ministério Público Federal e por juízes federais no caso do massacre de Haximu. Outro caso contra invasões de terras yanomami por fazendeiros tramita atualmente na justiça federal e, recentemente, foi encaminhada ao Ministério Público Federal uma ação contra turismo ilegal no território yanomami. Hill precisa ficar informado, também, de que ações legais em prol dos direitos indígenas, baseadas na Constituição Federal de 1988, são a principal atribuição da Sexta Câmara de Coordenação e Revisão (“Comunidades Indígenas e Minorias”) da Procuradoria Geral da República em Brasília que, de maneira totalmente independente do Executivo, cumpre suas responsabilidades com grande competência, empenho e coragem.²²

²¹ Refere-se apenas, sem nenhuma precisão, a um *Working Group on Regulations for the Protection of Human Subjects, Informed Consent for Genetic Research on Stored Tissue Samples* (1995) do National Institute of Health (NIH) e do Center for Disease Control and Prevention (CDC).

²² Ver o site do Ministério Público Federal (Sexta Câmara) em:
<http://www2.prf.mpf.gov.br/sextacamara/biblioteca/jurisprudencia/index.html>

Mas, para concluir com uma nota positiva sobre as relações entre pesquisadores biomédicos e povos indígenas, e para deixar bem claro — se ainda for necessário — que não estou defendendo nenhuma absurda posição anticientífica (como Hill parece sugerir), eu destacaria que, felizmente, existem pesquisadores biomédicos com reais preocupações sociais. Um exemplo é o excelente trabalho de pesquisa de Alexandra de Souza (Souza *et al.* 1997) sobre tuberculose entre os Yanomami do Amazonas. Sua pesquisa foi realizada no Brasil a pedido das autoridades sanitárias e indigenistas, em consulta com os Yanomami e os profissionais de saúde locais. Os resultados dessa pesquisa representaram um grande avanço no sentido de criar mais consciência sobre esse grave problema de saúde pública e promover melhorias nos programas locais de tratamento (Fackelmann 1998).

Como fica demonstrado na análise de Santos (2001), a criação do projeto HGDP foi concebida como um projeto de biologia molecular de alta tecnologia para a virada do século 21. No entanto, ele permaneceu imerso numa filosofia ética e política congelada nos anos 1960. Com sua visão ideológica baseada em noções de “povos em desaparecimento” e de perda de identidade genética, o HGDP reluta em reconhecer as vozes contemporâneas e a capacidade de ação dos povos indígenas. Seus parâmetros éticos foram revistos recentemente (1997) graças à pressão das organizações indígenas e de muitos outros críticos. No entanto, suas diretrizes ainda carecem de precisão, abrangência e formalização. Pior ainda, as práticas de campo da maior parte dos pesquisadores em biomedicina continuam extremamente distantes dessas normas, mesmo imperfeitas como estas são.

Se os biomédicos que pesquisam entre povos indígenas quiserem evitar mais rejeições ou condenações, deverão ter a humildade de aperfeiçoar substancialmente suas normas éticas e segui-las com rigor em sua prática de campo. Em cada caso, deverão adotar procedimentos apropriados para obter o consentimento informado das comunidades indígenas e negociar uma reciprocidade equilibrada com elas. A adoção de um quadro ético mais sofisticado, mais justo e amplamente aceito para nortear as relações de pesquisa com os povos indígenas não pode ser vista como um entrave à Ciência. Muito pelo contrário, é a ausência de tais diretrizes que está se tornando, cada vez mais, uma barreira para as pesquisas científicas (Greely 1998:625). Já que o patrimônio genético dos povos indígenas lhes confere uma importância primordial nas pesquisas genômicas e seus futuros benefícios para a Humanidade, eles devem ser tratados como parceiros sociais plenamente respeitados, e não como meras populações biológicas submetidas à mineração genética (*idem*).

Conclusões

Ao final do meu primeiro artigo, eu disse que os antropólogos devem evitar colaborar com pesquisadores biomédicos quando estes querem ignorar as normas éticas de sua profissão e desumanizam os povos indígenas como objetos livremente disponíveis para pesquisas e experimentações biológicas. Enfatizei que, em tal contexto, essa colaboração representa uma grave negação dos fundamentos da antropologia social e cultural e de seu compromisso fundador com o “ponto de vista nativo/dos nativos”. Com isso, quero dizer que a pesquisa etnográfica deve analisar as culturas e sociedades indígenas a partir de suas categorias intelectuais e modelos de ação (o que não exclui outros dados e referências analíticas). No plano ético, isso significa que, estando os povos indígenas na posição de minorias marginalizadas, os antropólogos devem apoiar sua expressão política e promover o respeito dos seus direitos individuais e coletivos. É isso que Hill abruptamente rotula de “fobia antropológica contra o registro objetivo das culturas indígenas” ?

Esse tipo de retórica irresponsável quer dizer que ele se situa fora da antropologia social e cultural, e que recomenda substituí-la por alguma etologia das “populações antropológicas” (expressão interessante emprestada de Weiss 1976: 363)? Se assim for, isso não implicaria que as expressões culturais e políticas dos povos indígenas (e de outras minorias) são insignificantes para a ciência e

irrelevantes para a ética? Ou deveríamos, em vez disso, ouvir outro apelo anterior de Hill, mais ecumênico, no sentido de estimular a melhor comunicação e auto-críticas recíprocas entre diferentes abordagens, de modo a antropologia possa “sobreviver como uma disciplina integrada, com múltiplas perspectivas e múltiplas áreas de interesse”? Definitivamente, prefiro esta última posição de tolerância para conduzir nosso debate. É neste espírito que tentei dar uma contribuição concreta, baseada na minha experiência de trabalho com os Yanomami no Brasil, ao nosso esforço coletivo por uma avaliação mais abrangente e construtiva das dimensões éticas envolvidas na realização de pesquisas biomédicas e antropológicas entre povos indígenas.

Finalmente, gostaria de enfatizar, mais uma vez, que devemos encontrar maneiras de traduzir os debates sobre *Trevas no El Dorado* em esforços concretos para melhorar as atuais condições de saúde dos Yanomami no Brasil e na Venezuela e para defender a integridade de suas terras, o que é fundamental para garantir sua sobrevivência e bem estar. Proponho, assim, quatro recomendações básicas e práticas:

(I) Estimular a constituição de uma comissão independente de bioética para avaliar as condições éticas de realização de pesquisas biomédicas prévias e atuais com os Yanomami.

(II) Dar pleno apoio ao “Grupo Tarefa El Dorado” criado pela Associação Americana de Antropologia (AAA) e requerer que ele leve em consideração o conteúdo de nossos debates quando forem relevantes para o exame destas questões que ele decidiu investigar:

1. Se um programa de vacinação dos Yanomami realizado por James Neel em 1968 causou uma epidemia de sarampo ...

2. Se as práticas de campo de antropólogos foram antiéticas, ignorando exigências legais e códigos éticos e tendendo, seja por omissão ou intencionalmente, a exacerbar violência, espalhar doença e violar a dignidade de indivíduos yanomami através, por exemplo, de relações sexuais inadequadas...

3. Se representações daninhas aos Yanomami foram publicadas e repetidas após tais representações terem sido criticadas como passíveis de lhes causar danos...

4. Se antropólogos, especialmente norte-americanos, e outros geralmente ignoraram ameaças aos Yanomami e deram maior prioridade à continuação de programas de pesquisa em andamento que não traziam nenhum benefício imediato para os Yanomami...

5. Se antropólogos e outros trabalhando com os Yanomami não deram atenção adequada às questões de desnutrição, doença e desorganização entre eles ...

6. Se experimentações envolvendo injeção de iodo radioativo foram realizadas entre os Yanomami sem levar em conta os princípios então vigentes de consentimento informado ... (American Anthropological Association 2001)²³

(III) Requerer que seja redigida, e amplamente divulgada, uma declaração conjunta da AAA e da ABA em apoio ao direito Yanomami às suas terras. Isto seria especialmente importante em vista dos violentos ataques a seus direitos territoriais ocorridos recentemente. A declaração pública do

²³ Ver no site da AAA: <http://www.aaanet.org/eldoradoupdate.htm> (Este documento foi retirado do site, sendo substituído pelo *Final Report of the AAA El Dorado Task Force*: <http://www.aaanet.org/edtf/index.htm>).

Ministro da Defesa contra a homologação da Terra Indígena (TI) Yanomami (ver meu segundo artigo) foi seguida da criação (a 29 de março de 2001) de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no Senado sobre demarcação de terras indígenas por iniciativa do senador Mozarildo Cavalcanti (estado de Roraima, onde vive a maior parte dos Yanomami no Brasil).²⁴ Essa Comissão tem por objetivo, entre outros, reduzir a TI Yanomami, o que seria devastador para a sobrevivência física e cultural desse povo.

(IV) Colaborar com antropólogos, médicos e pesquisadores biomédicos venezuelanos numa campanha para a investigação urgente da situação de saúde dos Yanomami naquele país, como passo inicial visando a criação de uma infraestrutura permanente de assistência à saúde, o mais rápido possível, por todo o território yanomami.

²⁴ Ver o site do Instituto Socioambiental em:
<http://www.socioambiental.org/website/noticias/indios/20012903.html>

Bibliografia

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Tese de Doutorado, Universidade de Paris-X - Nanterre.

_____. 1989. "Yanomami 'violence': Inclusive fitness or ethnographer's representation." *Current Anthropology* 30: 637-640.

_____. 1990 "On Yanomami warfare: A rejoinder." *Current Anthropology* 31: 558-562

_____. 1994. Gold miners and Yanomami Indians in the Brazilian Amazon: The Hashimu massacre." In *Who pays the price? The sociocultural context of environmental crisis*, ed. B. Johnston, 47-55. Washington, D. C.: Island Press.

_____. 1995. "Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée'? Ethnographie, minorités et développement." In *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective à partir de la France*, ed. J.-F. Baré, 87-118 (see also bibliography on "Minorities," pp. 259-269). Paris: Karthala.

_____. 1997. "Ethnographic situation' and ethnic movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork." *Critique of Anthropology* 17(1):53-65.

_____. 2000 Carta para *Le Monde* (1 October). Ver : <http://www.tamu.edu/anthropology/Albert.html>

_____. 2001. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira." In *Povos Indígenas no Brasil 2000*, pp. 197-207. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ALBERT, B. e A. R. RAMOS. 1989. "Yanomami Indians and anthropological ethics." *Science* 244: 632.

ALBERT, B. e G. GOODWIN GOMEZ. 1997. *Saúde Yanomami. Um manual etno-lingüístico*. Belém: Museu (Collection "Eduardo Galvão").

ALPHONSO, C. 2000. "Natives and doctor locked in blood feud." *The Globe and Mail*, A1, A5 (September 22). Ver : <http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/canada.htm>

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. 2001. "American Anthropological Association Launches Formal Inquiry into Allegations made in Darkness in El Dorado." 9 February. Ver : <http://www.aaanet.org/press/ebmotion.htm>.

ARVELO JIMENEZ, N. 2001. "La saga de los Yanomamö. Reflexiones en torno al libro Darkness in El Dorado." *Interciência* Vol. 26 (1): 32-38.

BOURDIEU, P. 2000. *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1989. "Letter to the Committee on Ethics of the American Anthropological Association from the President of the Brazilian Anthropological Association." *Anthropology Newsletter* (Janeiro).

CCPY/MSF-Holand. N.d. [1998]. *Expedicion a la región del área Yanomami Venezolana en carácter emergencial. Informe final*. October 1997-May 1998. Ms.

CHAGNON, N. A. 1988. "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population." *Science* 239:985-92.

_____. 1993. "Covering up the Yanomamo massacre." *New York Times* (October 23).

COIMBRA Jr., C. E. A. and R. V. SANTOS. 1996. "Ética e pesquisa biomédica em sociedades indígenas no Brasil." *Cadernos de Saúde Pública* 12(3):417-422.

CUNNINGHAM, H. 1998. "Colonial encounters in postcolonial contexts: Patenting indigenous DNA and the Human Genome Diversity Project." *Critique of Anthropology* 18:205-233.

DAVIS, S. 1976. "The Yanomamo: Ethnographic image and anthropological responsibilities." In: *The Geological imperative: Anthropology and development in the Amazon Basin of South America*. Cambridge, Mass.: Anthropology Resource Center. Pp. 1-23.

FACKELMAN, K. 1998. "Tuberculosis outbreak: An ancient killer strikes a new population." *Science News* 153(5):73-75 (January 31).

FARAGE, N. 1999. "Communication to the roundtable 'Use of animals in scientific experiments.'" Araraquara: FCL-UNESP (October).

FERGUSON, R. B. 1989. "Do Yanomamo killers have more kids ?" *American Ethnologist* 16: 564-565.

_____. 1995. *Yanomami warfare: A political history*. Santa Fe: School of American Research Press.

FONTENAY, E. DE. 2000. "Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux?" *Le Débat* 109:138-155.

FRIEDLAENDER, J., ed. 1996. "Genes, people, and property: Furor erupts over genetic research on indigenous peoples." *Cultural Survival Quarterly* 20(2).

FURTADO FILHO, C. 2001. "Memo nº019/CGAE/20001 to the General Coordination of Studies and Research." Brasília: FUNAI (Departamento de Comunicação Social).

GREELY, H. T. 1998. "Genomics research and human subjects." *Science* 282 (nº5389):265 (October 23).

HAMMOND, E. 2000. "Phase II for human genome research: Human genetic diversity enters the commercial mainstream." Ver : <http://www.rafi.org>.

HARRY, D. 1995. "Patenting of life and its implications for indigenous people." IPR-Info nº 7 (Janeiro).

HGDP (Human Genome Diversity Project). N.d. *Human Diversity Project. South America Chapter*. Ms.

KIDD, J. R., F. L. BLACK, K. M. WEISS, I. BALAZS, and K. K. KIDD. 1991. "Studies of three Amerindian populations using nuclear DNA polymorphisms." *Human Biology* 63 (6):775-794.

LINDEE, S. 2001. Review in "Perspectives on Tierney's Darkness in El Dorado." CA forum on anthropology in public. *Current Anthropology* 42(2):272-274.

LIZOT, J. 1970. "Compte rendu de mission chez les Indiens Yanomami." *L'Homme* (2): 116-121.

———. 1989. "Sobre la guerra: Una respuesta a N. A. Chagnon (*Science*, 1988)." *La Iglesia en Amazonas* (Abril):23-34.

LOBO, M. S. DE C., K. M. P. RODRIGUES, D. M. DE C. ARVALHO, e F. S. V. MARTINS. 2000. "Report of the medical team of the Federal University of Rio de Janeiro on accusations contained in Patrick Tierney's Darkness in El Dorado." Ver : <http://www.tamu.edu/anthropology/UFRJ-Final.html>.

MAUSS, M. 1991 [1925]. "Essai sur le don." In *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.

MILLIKEN, W. and B. ALBERT (com a colaboração de G. GOODWIN GOMEZ). 1999. *Yanomami: A forest people*. Kew: Royal Botanical Garden.

MONAGHAN, P. 1994. "Bitter warfare in anthropology." *Chronicle of Higher Education* (26 October).

MONTEIRO, Tânia. 2001. "Agência Estado." *O Estado de São Paulo* (21 March). Ver : <http://www.estadao.com.br/ageestado/noticias/2001/mar/21/259.htm>

MORENO, J. D. 2000. *Undue risk: Secret state experiments on humans*. New York: W. H. Freeman.

NEEL, J. V.; W. R. CENTERWALL; and N. A. CHAGNON. 1970. "Notes on the effects of measles and measles vaccine in a virginsoil population." *American Journal of Epidemiology* 91(4):418-429.

NEW SCIENTIST. 2000. "They need your DNA. But people who give a blood sample have a right to know what it is used for." Editorial in *New Scientist* (30 de Setembro).

OLIVEIRA, D. DE, General. 1977. "Memo n°202/COAMA/77C14/6/77 ao Presidente da FUNAI." Brasília: FUNAI (COAMA).

OLIVEN, R. G. 2000. "Statement of the Brazilian Anthropological Association to be read at the panel 'Ethical issues in field research among the Yanomami' at the Annual Meeting of the American Anthropological Association." San Francisco (16 November). Ver : <http://www.socioambiental.org/website/noticiasindios/20002112a.html>

PETERS, J. 1998. *Life among the Yanomami: The story of change among the Xilixana on the Mucajai River in Brazil*. Orchard Park, N.Y.: Broadview Press.

- RABBEN, L. 1998. *Unnatural selection: The Yanomami, the Kayapó, and the onslaught of civilization*. Seattle: University of Washington Press.
- RAMOS, A. R. 2000. "The commodification of the Indian." *Série Antropologia* 281. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Capítulo para o livro: *Human impacts on Amazonia: The role of traditional ecological knowledge in conservation and development in Brazil*, ed. Darrell A. Posey.
- RITCHIE, M. 1996. *Spirit of the rainforest: A Yanomamö shaman's story*. Chicago: Island Lake Press.
- SAHLINS, M. 2000. "Jungle fever" (book review of *Darkness in El Dorado*). *The Washington Post* (December 10), p. X01.
- SALZANO, F. M. 2000. "James V. Neel and Latin America, or how scientific collaboration should be conducted." *Genetic and Molecular Biology* 23 (3):557-561.
- SANTOS, R. V. and C. COIMBRA, Jr. 1996. "Sangue, bioética e populações indígenas." *Parabólicas* 20. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SANTOS, R. V. 2001. "Indigenous peoples, post-colonial contexts, and genetic/genomic research in the late 20th century: A view from Amazonia (1960-2000)." *Critique of Anthropology* (no prelo).
- SHAPIRO, J. 1976. "Beastly or Manly?" Carta a *Time Magazine*, May 31.
- SMILJANIC BORGES, M. I. 1999. "O Corpo cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi." Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.
- SOUZA, A. O. de *et al.* 1997. "An epidemic of tuberculosis with a high rate of tuberculin energy among a population previously unexposed to tuberculosis, the Yanomami Indians of the Brazilian Amazon." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 94:13227-13232 (25 de Novembro).
- STEVENS, J. e T. TURNER. 2001. "Index materials from the J.V. Neel papers in the archives of the American Philosophical Society." Ms.
- TAYLOR, K. 1974. *Sanuma fauna, prohibitions and classification*. Monograph 18. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- TIERNEY, P. 2000. *Darkness in El Dorado: How scientists and journalists devastated the Amazon*. New York: Norton.
- TIME MAGAZINE. 1976. "Beastly or manly?" (10 de Maio).
- _____. 1995. "The evolution of despair." (28 de Agosto).
- TODOROV, T. 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Editions du Seuil.

TURNER, T. e C. NAGENGAST, eds. 1997. "Special Issue on Human Rights." *Journal of Anthropological Research*. 53(3).

UNESCO. 2000. "La propriété intellectuelle dans le domaine du génome humain." Paris (Dezembro). Ver : <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001219/121903f.pdf>.

WEBER, M. 1958 [1919]. "Politics as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, 77-128. New York: Oxford University Press.

WEISS, K. M. 1976. "Demographic theory and anthropological inference." *Annual Review of Anthropology* 5:351-81.

WEISS, K. M. *et al.* 1994. "Optimizing utilization of DNA from rare or archival anthropological samples." *Human Biology* 66 (5):796-804.

WILBERT, J. e K. SIMONEAU (orgs.) 1990. *Folk literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.