



LOS YANOMAMI *EN* EL CORAZÓN
DE LAS TINIEBLAS BLANCAS

RELACIONES 98, PRIMAVERA 2004, VOL. XXV

*Alcida Rita Ramos**

UNIVERSIDAD DE BRASILIA

Cuestiones tales como los objetos de investigación, la problemática del consentimiento informado y el proceso de construcción de imágenes etnográficas son ineludibles si queremos tratar a profundidad el tema de la ética en la investigación antropológica. En este artículo estas tres cuestiones son examinadas en relación con el escándalo generado por la publicación de *Darkness in El Dorado* y en un contexto más general de la historia contenciosa de la disciplina.

En cuanto objeto de estudio, en vez de normas supuestamente universales que tienden a reducir la lógica de una disciplina a la lógica de la otra, necesitamos comprender las diferencias entre investigación con base en procedimientos que se hacen *en* seres humanos, y los que se hacen *con* seres humanos. Así evitamos una falsa universalidad que mal disfraza la lucha por la hegemonía en los medios científicos. De manera semejante, el problema del consentimiento informado es inseparable de la etnografía misma. Tiene que operar de una manera congruente con la intimidad y eventual complicidad que los etnógrafos en general establecen con sus sujetos de investigación. La normatividad de consentimiento no puede ser construida alrededor de una antropología genérica (generalmente entendida como norteamericana o del “centro”) sino que apunta a la condición permanentemente reflexiva de la etnografía: el elogio proverbial de la antropología a la diversidad no podría tener mejor aplicación que en la propia antropología. En adición, las representaciones etnográficas de tal diversidad (dentro y fuera de la disciplina) exigen un compromiso crítico con la producción y representación del conocimiento. En la construcción de imágenes etnográficas no sólo necesitamos recorrer los procesos que transforman ideas distorsionadas y llenas de prejuicios sobre la alteridad social y la diversidad cultural en verdades inmutables, firmemente enraizadas en las mentes occidentales, sino, además, superar el discurso sobre ciencia y anticiencia construido, principalmente, por los que creen en la inmunidad ética de los científicos.

(Ética antropológica, yanomami, representación etnográfica, diversidad cultural)



INTRODUCCIÓN

Después de cantidades ingentes de papel, de facturas telefónicas y de saliva gastadas con el escándalo generado por la publicación de *Darkness in El Dorado*, o mejor dicho, por el inquietante aviso electrónico, el último día de agosto de 2000, sobre su inminente publicación (Lamphere 2003, 154), había decidido abandonar el caso de una vez por todas. Había participado del forum promovido por *Current Anthropology* (Ramos 2001), del seminario organizado por la Asociación Brasileña de Antropología (en prensa "a") y de la sesión plenaria durante la reunión de la Asociación Europea de Antropología (EASA) en Copenhague (Ramos 2002), dando por cerrado mi interés en el asunto. No obstante, tal y como los fantasmas de traumas no superados, algunas cosas insisten en perseguirnos. Retomo el tema nuevamente, esperando que sea por última vez, no por el escándalo en sí, sino porque en éste persisten preguntas extremadamente relevantes –que todavía no han sido suficientemente exploradas–, sobre el quehacer etnográfico y, principalmente, el lugar de la ética en la antropología que ningún antropólogo digno de ese nombre puede ignorar.

En una demostración superlativa de los caminos oscuros que la globalización puede tomar, los indios yanomami, que habitan la región montañosa de difícil acceso que sirve como frontera internacional entre Venezuela y Brasil, se convirtieron en eje involuntario de una contienda de dimensiones internacionales que durante más de un año atormentó al mundo académico de los Estados Unidos, en una mezcla de competición entre egos, lucha ideológica (ciencia *versus* anticiencia) y carrera por el poder institucional. El destaque dado al libro del periodista estadounidense Patrick Tierney (2000) fue variado dependiendo del lugar donde era comentado. Por ejemplo, mientras que en Estados Unidos prevalecieron, con contadas excepciones (Fischer 2001) las críticas de cuño personalista dirigidas a los protagonistas (Sahlins 2000; Stoll 2001) y el nerviosismo por las posibles repercusiones del escándalo en la antropología y sus consecuencias institucionales, expresado a veces en tono de

* arramos@unb.br Agradezco a Catherine Howard su lectura, atenta y generosa, de este trabajo.

pánico (AAA 2002) y a veces en tono de sarcasmo (Geertz 2001), en Brasil las discusiones se centraron nítidamente en problemas de ética y responsabilidad social (Cardoso de Oliveira 2003; Albert 2001; Victora *et al.*, en prensa). Intentando profundizar un poco más el tema de la ética en la investigación antropológica, me propongo abordar cuestiones tales como los objetos de investigación, la problemática del consentimiento informado y el proceso de construcción de imágenes etnográficas.

¿POR QUÉ LOS YANOMAMI?

Desde 1968 el pueblo yanomami viene llamando la atención de Occidente. En ese año fue publicado en Estados Unidos un libro que le quitaría a este pueblo su cómodo anonimato. Este libro, mezcla de trabajo académico y de aventuras, firmado por Napoleón Chagnon (1968) que llevaba el deplorable título *Yanomamö: The Fierce People*, tuvo un éxito inusitado entre generaciones de estudiantes universitarios estadounidenses, que lo tenían como manual de sus cursos de introducción a la antropología. *El pueblo feroz* trajo para los yanomami una fama dudosa, una vez que, el *Time Magazine*, en un reportaje de 1976 titulado “Beastly or Manly?”, con base en el libro, los comparaba a bandas de babuinos. “La horripilante cultura yanomamö”, decía el artículo, “tiene sentido en términos de comportamiento animal” (*Time* 1976, 37), y continuaba, atribuyendo directamente a Chagnon la afirmación de que las estructuras reproductivas de los yanomamö¹ tienen una estrecha semejanza con los patrones de emparejamiento de los primates. Nacía entonces la reputación de los yanomami como “el pueblo más primitivo de la Tierra”.

Esta desastrada, y en ciertos momentos desastrosa, publicidad se debió a factores que, en general, son totalmente ajenos a los yanomami. El estilo impositivo del autor, emanando “autoridad etnográfica”, la reducción del tema central, explotando sexo y violencia, más tarde perfectamente encuadrado en los principios de la sociobiología, y la receptividad del público al que fue dirigido, compuesto por jóvenes recién

¹ El término yanomamö se refiere al subgrupo estudiado por Chagnon que, no obstante, lo emplea para referirse a la familia lingüística yanomami como un todo.

salidos de la adolescencia y no tan jóvenes profesores universitarios estadounidenses, se mezclaron para crear una de las imágenes más ruidosas y peyorativas que se han producido sobre los pueblos indígenas. Observemos de más cerca cada uno de estos factores y su papel en la construcción del prototipo “Yanomami-pueblo-feroz”.

Sobre el estilo del autor

Todos conocemos la fuerza que tiene la palabra escrita, y las consecuencias, muchas veces devastadoras, de textos que, intencionadamente o no, denigran a una persona o una colectividad, pudiendo marcar su futuro en el mundo. Leyendo los ensayos críticos como los de Roy Harvey Pearce (1988 ([1953])), Syed Hussein Alatas (1977), Edward Said (1979), Johannes Fabian (1983) o Povinelli (2002) entre otros, recorreremos los procesos que transforman ideas distorsionadas y llenas de prejuicios sobre la alteridad social y la diversidad cultural en verdades inmutables, firmemente enraizadas en las mentes occidentales. Como en la macabra fantasía del laureado escritor portugués José Saramago (1995), es como si una ceguera blanca infectase a las personas y, en un brote epidémico generalizado, les impidiese ver con la mente lo que los ojos registran. Contra todas las pruebas la imagen, por ejemplo, del nativo indolente persiste aun cuando se mate trabajando a la vista del observador.

Sea compuesto por indígenas norteamericanos, sea por malayos, africanos, árabes o aborígenes australianos, es grande el acervo de imágenes negativas construidas, por un lado para afirmar como premisa irrefutable la superioridad de los europeos y sus subproductos coloniales, y, por otro lado, justificar como estrategia infalible la conquista del mundo no cristiano. El primer libro de Chagnon lanzó a los yanomami a las reservas de “salvajería” que alimenta de chivos expiatorios las fantasías de grandeza de Occidente (Sahlins 2000). Textos posteriores añadieron más ingredientes a la receta de los yanomami como *fierce people*, gente que, por su primitivismo incontrolable, sería la imagen atávica, hace mucho tiempo superada, del occidental antes de ser iluminado por los ideales judeocristianos.

Ágil, a veces cómico, casi siempre arrogante e irrespetuoso, el “estilo Chagnon” de escribir antropología no pasa por el filtro de la seriedad

académica y por eso es asimilado de inmediato por un público laico y ávido de exotismo (Ramos 1987, 289). Por ser de fácil lectura y reducir complejidades etnográficas a la simplicidad de la comprensión laica, *The Fierce People* tuvo una gran repercusión fuera de los círculos académicos, alcanzando los medios de comunicación de masas, como el reportaje de *Time* de los setenta, exponiendo a los yanomami a abusos de lenguaje que llegaron a poner en riesgo su supervivencia como pueblo soberano. Menos de un año después de ese reportaje, altos funcionarios de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) se referían a la “violencia” yanomami como razón suficiente para dividir sus tierras en 21 micro-reservas enclavadas entre corredores destinados a la instalación de proyectos de desarrollo regional. Orientando este plan estaba la intención de acabar con las prácticas agresivas de los indígenas tan propagadas por la prensa, e impedir que uniones incestuosas degenerasen aun más su carácter salvaje.

No es casualidad que la imagen chagnonesca de los yanomami haya sido considerada como hobessiana (Geertz 2001, 19; Sahlins 2000), ya que reflejaría como un espejo invertido aquel estado de naturaleza bruta y sin freno al que Occidente estaría condenado si no hubiese evolucionado por la fuerza de la razón. En la ironía cortante de Sahlins, los escritos y películas de Chagnon “consiguen hechizar a los adolescentes tardíos al primitivizar, y, por lo tanto, eternizar su fascinación por drogas, sexo y violencia. América” (Sahlins 2000).

Sobre el tema de investigación

Echando más leña al fuego del sensacionalismo, su artículo publicado en *Science* (Chagnon 1988) repercutió en los medios de comunicación como un amplificador de la imagen ya negativa que Chagnon había creado veinte años antes. Describiendo la violencia de los yanomami, ahora en el registro explícito de la sociobiología, Chagnon se valió de cuadros estadísticos para dar legitimidad a su interpretación según la cual más de 40% de los hombres adultos yanomami son matadores, y por haber matado y probado su bravura, se vuelven atractivos para las mujeres, siendo que así siembran sus genes con más eficacia que los pu-

silánimes de la tribu. Resumiendo, entre más muertes, más sexo, entre más sexo, más prole. Como si en el mundo real no existiese ninguna consideración de carácter simbólico, esta reducción etnográfica engancha crudamente la necesidad de violencia al imperativo de la reproducción de la sociedad. Tal vez le faltó a Chagnon una formación más sólida en antropología, si no, habría aprendido con Evans-Pritchard (1956) que un pepino (*Cucumis prophetarum*) puede hacer las veces de una vaca.

Con una literalidad engañosa, Chagnon usa datos estadísticos de manera equivocada y sin base etnográfica (Albert 1988, 637-640; 1990, 558-563; Albert y Ramos 1988, 86-87), para construir la reputación de los yanomami como asesinos crueles que alimentó no la imaginación antropológica, sino un tipo de periodismo para el cual el rigor y la seriedad no son gran prioridad. Los yanomami fueron transformados en “mataadores como símbolos sexuales” (Albert y Ramos 1988, 87). Tal concentración de Schwarzeneggers por metro cuadrado es un sueño machista que ni siquiera Hollywood osaría alentar.

En aquella época los yanomami ganaban espacio en los medios de comunicación por otra razón aun más trágica: en el lado brasileño de su territorio sufrían los horrores de una invasión de millares de buscadores de oro que los destrozaban con balas y con epidemias de malaria. La campaña por la demarcación de sus tierras y en defensa de su integridad física y cultura, que comenzó en los años setenta, estaba en su auge.

Sobre el público consumidor

Describir un pueblo indígena de manera caricaturesca no es exactamente un mérito para un etnógrafo. Incitar, o simplemente permitir sin objeciones que esa caricatura se difunda por los medios de comunicación denuncia un comportamiento irresponsable y antiético. Como si el ejemplo de la apropiación de la revista *Time* en 1976 nada le hubiese enseñado, once años después se repite la misma transfusión de texto etnográfico hacia reportajes periodísticos. Aún antes de haber publicado el artículo de Chagnon en *Science* (29 de febrero de 1988) apareció en Estados Unidos el primer reportaje sobre la supuesta violencia de los yanomami. Repercusión instantánea, como atestiguan los siguientes títulos: “Antropólogos estudian yanomanos homicidas. Tribu remota muestra

vena de violencia" (*Los Angeles Times*, 26 de febrero de 1988, 34); "Competición sexual y violencia. Investigador desarrolla nueva teoría sobre homicidas de tribu amazónica" (*The Washington Post*, 29 de febrero de 1988, A3); "Violencia, marca de los yanomami" (*O Estado de São Paulo*, 1 de marzo de 1988, 14); "Antropólogo apunta violencia entre indios" (*O Globo*, 1 de marzo de 1988, 6).

Esa publicidad sería apenas insultante si no fuese también injuriosa por las consecuencias políticas que generó, especialmente en Brasil, durante el delicado momento en que el gobierno, especialmente su brazo militar, estudiaba la manera de dividir la Tierra Indígena Yanomami, esta vez en 19 parcelas no continuas cercadas por aquellos ya proverbiales corredores que serían abiertos a la explotación comercial. En mayo de 1989, el jefe de la Casa Militar del gobierno brasileño de la época, general Bayma Denys, justificó a un periodista estadounidense (comunicación personal) que los yanomami no podrían vivir todos juntos en un área continua, porque, siendo tan violentos, tendrían que ser separados para ser "civilizados" (Albert y Ramos 1989, 632).

La reacción inmediata de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) fue enviar una carta a la Comisión de Ética de la Asociación Americana de Antropología (AAA) alertando a sus colegas estadounidenses de las consecuencias políticas que las imágenes etnográficas discriminatorias pueden tener para pueblos indígenas vulnerables a políticas truculentas, como era el caso de los yanomami en Brasil en ese momento. Con mucha renuencia por parte del entonces presidente de la AAA, Roy Rappaport, la carta, escrita en marzo de 1988, fue publicada casi un año después, en enero de 1989, en la sección de correspondencia de *Anthropology Newsletter*. Se supo después que aquella renuencia era debida a la amenaza de Chagnon de procesar legalmente a la AAA si la carta de la ABA era publicada. El editor de la sección de correspondencia de *Anthropology Newsletter* cedió espacio a Chagnon para responder, pero no a Bruce Albert, que fue citado nominalmente en la respuesta. De manera general, la alerta lanzada por la ABA fue escandalosamente ignorada.

Cinco años más tarde, Chagnon se involucró en un nuevo escándalo al aliarse con un empresario venezolano del ramo de la minería que intentaba crear una reserva privada para la extracción de oro en tierras yanomami en Venezuela. Para no perder esa nueva oportunidad de no-

toriedad pública, Chagnon reapareció en ese país, obstruyendo las investigaciones de las autoridades venezolanas en el caso que quedó conocido como la “masacre de Haximu”. En 1993, un grupo de buscadores de oro brasileños asesinó brutalmente a 16 ancianos, mujeres y niños yanomami en una comunidad en Venezuela (CCPY 2001). En medio de las investigaciones que estaban desarrollándose tanto en Brasil como en Venezuela, Chagnon apareció en escena como perito no invitado de los yanomami, capaz de desvelar los misterios del crimen. Atacado por funcionarios del gobierno, por misioneros y antropólogos de ese país por su intromisión extemporánea en el caso, Chagnon, con espantosa soberbia, reaccionó de la siguiente manera: “se puede arruinar muy fácilmente a un antropólogo. Lo que pasa es que mi preeminencia es lo suficientemente alta como para que haya alcanzado un cierto grado de inmunidad”! (Mohagham 1994, A10).

La AAA fue otra vez involucrada en el asunto, tanto durante su reunión anual como en las páginas de la *Anthropology Newsletter*. En medio del cruce de animosidades entre los críticos de Chagnon y sus defensores, un ataque gratuito a los antropólogos brasileños reveló que, efectivamente, la carta de la ABA de 1989 había sido notada. Al negar que el trabajo de Chagnon fuera condenado por la mayoría de sus colegas, Robin Fox disparó: “Esta afirmación está basada en una carta extremadamente equivocada publicada en estas columnas de brasileños con sus propias quejas confusas y que ignora la estimación universal y la admiración de los antropólogos del mundo por el singular esfuerzo de trabajo de campo de Chagnon entre los yanomami” (Fox 1994, 2, énfasis mío).

Y así, después de descartar cautelas y alertas de profesionales que no hacen parte del contexto norteamericano, los antropólogos estadounidenses fueron sacudidos por una descarga eléctrica cuando el escándalo de *Darkness in El Dorado* vino a trastornar su dulce rutina académica. Finalmente, un periodista de bajo calibre había logrado lo que la seria insistencia de antropólogos brasileños no había conseguido. América, diría Sahlins.

EL REGRESO DEL CONSENTIMIENTO INFORMADO

Las crisis, en general, son buenas para pensar, y la crisis de *Darkness in El Dorado* no es diferente. Sería de esperar que la conducta ética en investigaciones de campo fuese tan obvia, tan arraigada en la condición normal de sensatez, que se supondría estar firmemente enraizada en el *ethos* profesional, sin necesidad de enseñarla, mucho menos tener que legislar sobre ella. Sin embargo, aparentemente, la ética entre los antropólogos no sigue las normas foucaultianas de la disciplina capilar (Foucault 1979), ni el imperativo que Elias (1989) describió como autocoacción creada por un determinado *habitus*. Frente a las denuncias de comportamiento abusivo de algunos investigadores, principalmente entre pueblos indígenas, se tornó necesario, por lo tanto, apelar para “coacciones sociales externas” como modo de compensar la ausencia o debilidad de las “autocoacciones individuales” (Elias 1989, 43-44). Surgió, de esta manera, en la antropología, lo que había sido motivo de preocupación en el contexto de las ciencias biomédicas a partir de las experiencias inhumanas durante la Segunda Guerra Mundial: la necesidad del consentimiento informado, ya prescrito en el Código Nuremberg de 1946 y en la Declaración de Helsinki de 1964 (Lobo *et al.* 2001, 22-23). El caso de *Darkness in El Dorado* tuvo el mérito de traer de vuelta el problema de la ética en la investigación, aun cuando fuera por caminos un tanto tortuosos. Este problema, que sensibilizó a unos cuantos antropólogos estadounidenses en décadas pasadas (Berreman 1968; 1973; 1974; Hymes 1974; Jorgensen 1971; Sahllins 1973) parece haber entrado en un sueño profundo hasta ser bruscamente sacudido por la pesadilla inducida por Tierney.

La principal denuncia, la acusación de que el genetista James Neel y su equipo habían provocado en 1967 una gran epidemia entre los yanomami de Venezuela, al emplear una vacuna obsoleta contra el sarampión no resistió el escrutinio de especialistas en epidemiología (Lobo *et al.* 2001). Pero aun quedaban muchos ataques a la postura antiética de aquellos investigadores, entres los cuales estaba el asistente de Neel, Napoleón Chagnon. Infracciones tales como soborno, informaciones falsas y falta de respeto continuaron alimentando el estado de pasmo y perplejidad en los círculos académicos. Un elemento importante en esta

arqueología de la vergüenza profesional fue la revelación de que las 12 mil muestras de sangre colectadas en aquella época fueron a parar a laboratorios de los Estados Unidos (Tierney 2000, 51) sin que los yanomami llegasen a saberlo.

En la turbulencia que siguió a las acusaciones y contraacusaciones de comportamiento antiético por parte de científicos, tanto *hard* como *soft*, se creó una barrera entre lo que se pasó a llamar debate entre ciencia y anticiencia. Este abismo fue abierto, principalmente, por los que creen en la inmunidad ética de los científicos, para quienes este tipo de preocupaciones no son más que obstáculos para los designios de la ciencia pura. En defensa del genetista Neel, y en nombre de la soberanía de la ciencia, estos defensores, los *hardies*, atacaron ferozmente lo que consideran una obsesión de los *softies* por la ética en la investigación, despreciando, por ideológicos y anticientíficos, sus argumentos de que la ciencia, siendo una actividad humana, no justifica comportamientos inescrupulosos, principalmente para con pueblos indígenas. Al igual que en otras polémicas candentes y poco esclarecidas, la palabra ideología fue tomada como ofensa y se usa solamente contra un enemigo. A su vez, un determinado segmento de los *softies* no perdió la ocasión de clavar la estaca un poco más adentro en el corazón del espectro, en aquel momento ya casi olvidado, de Napoleón Chagnon, el asistente de Neel en la desventura del sarampión explorada por Tierney, y creador del *fierce people*, el Frankenstein más exitoso jamás producido por los laboratorios antropológicos.

En el año 2000, menos de dos meses después de la eclosión del escándalo de El Dorado, la reunión anual de la AAA se transformó en una plaza pública donde el mundo académico estadounidense lavó su ropa sucia. Para enfrentar la conmoción, aquella asociación organizó “fuerzas de tarea” (*task forces*) y comisiones para discutir los daños causados por el libro de Tierney a la antropología (léase la antropología practicada en los Estados Unidos). Pero no es necesario decir que el compromiso ético y político no brota automáticamente de comisiones. La mayoría de dichos esfuerzos simplemente eludieron los problemas centrales de la responsabilidad social del antropólogo con gestos débiles, como mandar una misión investigadora poco concluyente a Venezuela, algunas llamadas telefónicas a Brasil, y un relatorio preliminar que agradó a los

hardies y enfureció a los *softies* (la versión definitiva puede encontrarse en el sitio de la AAA, www.aaanet.org). De esta manera, en su mayoría, las serias consecuencias de las acusaciones contenidas en el libro de Tierney fueron reducidas a tediosos intercambios de ofensas académicas.

Un curioso subproducto de esta polémica, con sabor burlescamente exótico, fue la iniciativa de Robert Borofsky de crear una Semana de la Ética Electrónica, programada para abril de 2002 y dirigida a estudiantes de nivel universitario en Estados Unidos, que tendrían sus computadores saturados con textos “correctos” sobre los yanomami (comunicación personal). Por todos los Estados Unidos un mar de jóvenes se dedicaría a aprender y tomar conciencia sobre problemas de ética. La perturbadora implicación de ese evento virtual es que durante el resto del año, esos adolescentes no tendrían que preocuparse con ese tipo de cosas. Además, ¿como es posible que, en los corazones y mentes de esos jóvenes, este asunto pudiera competir con la avalancha de patriotismo y xenofobia que inundó las escuelas y hogares norteamericanos después del 11 de septiembre de 2001?

Mucho más importante que la acidez profesional que provocó, el huracán *Darkness in El Dorado* fue una oportunidad excelente para activar discusiones que hacía mucho tiempo deberían haber sido planteadas, como el consentimiento informado en el contexto de investigaciones etnográficas, las pretensiones de neutralidad de la *vera* ciencia y la naturaleza de la responsabilidad social del antropólogo como investigador y como autor. Sin embargo, para mantener vivo el enfoque profesional en estas cuestiones, parece ser necesario nadar contra la corriente de una ola de gestos globalizados y superficiales que crece con velocidad alarmante en contextos académicos e intelectuales donde, en tiempos no tan remotos, había un firme propósito de ejercitar el pensamiento crítico. Comparar los diferentes modos de cómo dos países reaccionaron a los problemas levantados por el escándalo de El Dorado puede contribuir para que entendamos mejor estas cuestiones.

La AAA enfrentó el problema creando, en lenguaje militar, una “fuerza de tarea” con el objetivo pragmático de llegar a una conclusión objetiva e “informada” sobre lo habría acontecido 35 años antes. Aún cuando fuera posible llegar a la conclusión unánime de que Neel y Chagnon cometieron infracciones, ¿qué hacer con eso? No obstante, el caso es lo

convenientemente confuso como para impedir una conclusión definitiva, evitándole, de esta manera, a la comunidad antropológica estadounidense tener que decidir sobre que actitud tomar. Hubo pocos momentos en los que la cuestión urgente de la ética y sus consecuencias trascendiera los límites restrictos al caso de Neel y compañía. Una vez más, los yanomami fueron usados como mero instrumento para medir el poder de las partes en litigio. La tormenta que llevó al desespero a la antropología en los Estados Unidos no fue suficiente para cambiar su rutina académica de manera significativa.

Otras tempestades ya habían azotado a antropólogos norteamericanos. En 1919, Franz Boas denunció las actividades de espionaje de algunos antropólogos. Boas fue severamente censurado por la AAA (Stocking, Jr. 1968, 2730-307); Weaver 1973, 51-55). Durante los sesenta, fue la Operación Camelot el caso más notorio (Horowitz 1967) y de la no tan comentada Operación Cambridge (Colburn 1969; Wolf e Jorgensen 1970). En ambos casos, el primero sobre Chile y el segundo sobre Tailandia, el gobierno de los Estados Unidos empleó la pericia antropológica para intentar silenciar las voces de los descontentos, voces que, además, son el objeto privilegiado de la narrativa maestra de la antropología sobre el valor de la diversidad cultural. Mientras que Boas sufría la censura de sus pares por haber denunciado a colegas por su conducta inaceptable y por no representar la opinión de la Asociación Americana de Antropología, los espías, que ayudaron a mandar a la muerte a un número incontable de personas que habían desafiado los poderes que las oprimían, salieron ilesos y protegidos por un anonimato incompresible. En ocasiones posteriores, las disputas entre antropólogos preocupados por cuestiones éticas y aquellos para los que estas cuestiones oscurecen los designios de la ciencia casi siempre se inclinaron hacia el lado de estos últimos (Weaver 1973, 46-50). Con esa tradición de corporativismo, es difícil creer que la AAA del nuevo milenio pueda actuar de un modo completamente diferente, a pesar de las buenas, si bien tímidas, intenciones de algunos de sus miembros (Lamphere 2003).

Si los antropólogos estadounidenses parecen haber perdido la oportunidad de reflexionar seriamente sobre los puntos más críticos de la ética en actividades de investigación en Brasil, y con certeza en otros países, el *affair* El Dorado crió el contexto para que se problematizaran

los componentes éticos y políticos de la etnografía en sus varios momentos: trabajo de campo, redacción y publicación, por no mencionar la enseñanza. Cada uno de estos momentos corresponde a un conjunto de cuestiones que deben ser consideradas con el máximo de seriedad, pues cada una puede tener consecuencias profundas tanto para los sujetos de la investigación como para la propia antropología. Son cuestiones que incluyen no sólo el consentimiento informado en toda su complejidad, sino también la construcción de imágenes y su potencial efecto *boomerang*, además del compromiso o indiferencia para con nuestros sujetos de investigación.

Con este propósito, la Asociación Brasileña de Antropología organizó en varias partes de Brasil una serie de talleres durante un periodo de dos años, comenzando en diciembre de 2000, para discutir los factores éticos, políticos, sociales, legales y educacionales de la investigación *con y en seres humanos*. El caso yanomami fue una de entre varias situaciones de investigación que contribuyeron a iluminar dichos problemas (Víctora *et al.*, en prensa).

El consentimiento informado fue ampliamente discutido en sus aspectos tanto positivos como negativos. Por ejemplo, ¿qué tan informado debe ser el consentimiento para asegurar que sea correctamente observado en el campo? ¿Cómo se da el consentimiento informado en el campo? ¿Sería éste mecánicamente declamado como una versión diluida del infame *requerimiento* español de los tiempos coloniales, o sea, un protocolo vacío pero coercitivo, o sería objeto de negociaciones prolongadas? ¿Sería establecido en el mismo día en que ponemos el pie en una comunidad cuyo idioma no conocemos, o meses más tarde, cuándo podemos comunicarnos con alguna competencia? ¿Ese consentimiento puede ser verbal o debe ser escrito? ¿Individual o colectivo? ¿De una parte o de todo un pueblo? ¿Sería la forma escrita una garantía absoluta contra abusos? ¿Qué tan fortalecida debe estar la comunidad anfitriona para que pueda controlar las acciones del investigador? ¿Quién debe reglamentar este proceso: la comunidad local, sus representantes, el país receptor, la asociación profesional del investigador, o el gobierno del investigador? Llevándolo a sus últimas consecuencias, ¿el consentimiento informado no inhibiría, y, eventualmente, terminaría con la libertad de investigar, y en última instancia, con la propia investigación?

¿Qué representaría la ausencia de investigación para el pueblo estudiado? ¿Y para la antropología?

Las discusiones de la ABA indicaron que el consentimiento informado es una medida necesaria, pero no suficiente para mantener los parámetros éticos en las investigaciones. Es preciso que haya también controles estatales. Pero ¿cuántos? ¿Qué instrumentos y organismos son o están capacitados para establecer normas sobre la investigación etnográfica? ¿No podrá un exceso de control acabar estrangulando uno de los aspectos más preciados de la experiencia etnográfica, que es la intimidad y eventual complicidad que los etnógrafos en general establecen con sus sujetos de investigación? Obviamente una discusión que no contemple las especificidades antropológicas y las particularidades locales, las diferencias de intervención estatal y los distintos patrones de expresión científica, no será más que un ejercicio inútil de generalizaciones. Simplemente hablar en términos de una antropología genérica (generalmente entendida como norteamericana o del “Centro”) no es ni suficiente ni apropiado. Nuestro elogio proverbial a la diversidad no podría tener mejor aplicación que en la propia antropología. Al contrario, poner el énfasis excesivamente en la casuística, como fue la reacción estadounidense al episodio de El Dorado, y no considerar casos específicos como una oportunidad para discutir principios de una manera más amplia y profunda, equivale a sepultar en lo anecdótico la posibilidad de establecer nuevos patrones de comportamiento en la investigación. Esperemos que la vieja actitud hacia la ética, aun cuando se resista a morir, asuma claramente su decrepitud.

En Brasil la preocupación oficial con la conducta de los investigadores en áreas indígenas comienza a ser excesiva. La investigación antropológica en el país, sea hecha por brasileños o extranjeros, está sujeta a controles estrictos, especialmente cuando se trata de investigación con pueblos indígenas. Los proyectos de investigación deben ser aprobados por la Fundación Nacional de Indio (FUNAI), por la comunidad indígena involucrada, por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y, más recientemente, por un nuevo Consejo Nacional de Ética en Investigación (CONEP). El CONEP fue criado en 1996 expresamente para controlar las investigaciones biomédicas e inhibir casos de biopiratería. Sin embargo, ha incurrido en lo que muchos etnógrafos juzgan

un exceso de celo y hasta de abuso de poder. Sus miembros son en su gran mayoría científicos biomédicos, no incluyendo ningún antropólogo, pero se autoatribuyeron el papel de evaluadores de proyectos etnográficos. En un acalorado debate durante uno de los talleres de la ABA en 2001, en la Universidad de Brasilia, la representante del CONEP escuchó muchos argumentos de antropólogos contra el juntar investigaciones biomédicas y etnográficas. Uno de estos argumentos giraba en torno a la diferencia entre hacer investigación *en* seres humanos y *con* seres humanos. En el primer caso, recoger muestras de sustancias físicas muchas veces invade más directamente las vidas y creencias de las personas que recoger mitos o diagramas de parentesco. Este argumento, no obstante, es complejo, y retornaré a ello más tarde.

Como coartada para escapar del consentimiento informado se evoca muchas veces la justificativa de que es difícil explicar el propósito, por ejemplo, de una investigación genética a la comunidad en cuestión cuyo idioma no se entiende o, lo que es peor, jamás podría entender las complejidades del pensamiento científico occidental ni siquiera en su propio idioma. Son argumentos que, de hecho, enmascaran la incompetencia lingüística del investigador o su indiferencia sobre lo que el pueblo pueda pensar. La experiencia de los yanomami, que pasaron con éxito los exámenes de microscopia y obtuvieron el título oficial de microscopistas, después de periodos de aprendizaje relativamente cortos, contradice de manera contundente estas racionalizaciones paternalistas. Estos yanomami conocen la etiología occidental de la malaria lo suficiente como para desempeñar espléndidamente sus funciones técnicas. No existe, a final de cuentas, nada de misterioso y extrahumano en una investigación científica que no pueda ser traducido para legos, por más simplificada que sea dicha versión, nada, en fin, que una actitud honesta y aptitud profesional no puedan resolver.

El problema, principalmente para los etnógrafos, es el tiempo que se necesita para adquirir el dominio necesario de la lengua local y escapar de intérpretes con sus frecuentes problemas de interpretación. Durante los sesenta y setenta, al menos en Brasil, para obtener el consentimiento informado de los yanomami, que no hablaban portugués, habría sido necesario apelar a misioneros como intérpretes o aprender la lengua nativa durante meses antes de tener un mínimo de competencia verbal.

Y es precisamente esa permanencia prolongada lo que permite al etnógrafo en condiciones normales alcanzar un grado razonable de complicidad que muchas veces, aunque no siempre, conduce a su compromiso y activismo en la defensa de los derechos del pueblo en cuestión.

A mi modo de ver, las repercusiones del escándalo en torno a Neel y Chagnon contienen en sí mismas el potencial como para desarrollar proyectos intelectuales nuevos y más interesantes. Por un lado, es una buena oportunidad para que antropólogos de diversas nacionalidades y tendencias reflexionen detenidamente sobre su papel como agentes políticos y sociales (Ramos 1999-2000). Por otro lado, el mundo ha cambiado desde Malinowski, y aunque la investigación etnográfica básica nunca debe ser abandonada, nuevas demandas de temas, de enfoques y de coyunturas históricas en el campo interétnico deben ser incorporadas al *métier* del antropólogo so pena de caer en lo obsoleto (Albert 1997; Thomas 1991).

REFLEXIONES SOBRE EL HACER ETNOGRÁFICO

En el transcurso de los seminarios promovidos por la Asociación Brasileña de Antropología durante 2001, se discutieron exhaustivamente las diferencias entre investigación genética o biomédica y la investigación etnográfica, la primera basada en procedimientos que se hacen *en* seres humanos, la segunda, *con* seres humanos. Esta diferencia en sí misma ya requiere que los proyectos de investigación de estas dos grandes áreas de conocimiento sean evaluados por criterios propios y no por normas supuestamente universales que tienden a reducir la lógica de una disciplina a la lógica de la otra. Es una falsa universalidad que mal disfraza la lucha por la hegemonía en los medios científicos.

Extraer muestras de sustancias físicas, como sangre, saliva o cabello, interfiere en las vidas y creencias de las personas de modo más directo y tal vez más profundo que recoger cosmologías o cuadros genealógicos. Es cierto que se puede causar mucho daño simplemente con lápiz y papel, pero es preciso detallar un poco más esta cuestión.

Napoleon Chagnon, que realizó su investigación etnográfica más larga al mismo tiempo que James Neel, no dudó en practicar lo que en

su país se llama de *character assassination*, destrucción de reputaciones, al publicar *Yanomamö: The Fierce People*. Desde ese momento, millares de estudiantes de cursos de introducción a la antropología en Estados Unidos, y tal vez en otros lugares, fueron alimentados con falsas ideas llenas de prejuicios sobre los yanomami. Este pueblo fue, sí, ubicado en el mapa, y obtuvo, sí, una gran visibilidad, pero a un precio exorbitante, como la imagen del más primitivo y violento de la tierra, animalesco e incontrolable, ocupado en la eterna lucha de machos por el acceso a las hembras. Durante décadas, sin saberlo, los yanomami fueron objeto de sensacionalismo corrosivo, abusos de imagen y tentativas políticas estatales destructivas, todo en nombre de una “ciencia” que, pasada por el filtro de la crítica antropológica, mal merece ese nombre.

Pues bien, el caso de estas investigaciones entre los yanomami ilustra magistralmente la doble diferencia que quiero desarrollar. Por un lado, tenemos la diferencia entre el *en* y el *con* de los modos de investigación. Por otro lado, tenemos también la diferencia entre las acciones realizadas *in situ*, o sea, en el propio campo, y *ex situ*, es decir, en el laboratorio o la oficina de trabajo del investigador que, de vuelta a casa, analiza y escribe los resultados de la investigación de campo para ser eventualmente publicados.

Conceptos aplicados a las investigaciones biológicas, *in situ* y *ex situ* también pueden ayudarnos a esclarecer aspectos importantes de la investigación etnográfica. Se basan en la diferencia entre la manipulación de especies en su hábitat natural (*in situ*) y el procesamiento genético de muestras en laboratorios o jardines botánicos (*ex situ*). Los nativos de quienes son extraídas estas sustancias tendrían derecho a una compensación por las actividades *in situ*, si las materias primas no fueran consideradas “patrimonio de la humanidad”, mientras que los productos generados en la fase *ex situ*, resultado de la transformación de recursos naturales en bienes manufacturados, pasan a ser objeto de propiedad privada de quien los procesa (Kloppenburger, Jr. 1991, 14). Como citas fuera de contexto, los productos *ex situ* dispensan referencias a la situación que los originó. Las implicaciones políticas para los nativos, especialmente relativas a los derechos de autor y de pago de *royalties* son considerables y están fuera del tema de este trabajo (Ramos en prensa).

Mientras la investigación genética de Neel implicaba la colecta de materiales biológicos, la investigación etnográfica de Chagnon hacia la colecta de genealogías, patrones de casamiento, nombres personales, migraciones, etcétera. La primera era *en* los yanomami, la segunda *con* ellos, colaborando con o resistiendo a las preguntas del investigador. Ambas trajeron problemas para los yanomami, si bien de modos y en niveles diferentes. En el caso de Neel, el problema mayor, aunque no el único, fue el acto *in situ* de la colecta y subsiguiente retención de materias corporales. En el caso de Chagnon, el problema mayor, aunque no el único, fue el acto *ex situ* de representarlos de una manera extremadamente peyorativa, lejos de su vista y control.

He aquí otra diferencia entre el modo de hacer investigación biomédica y etnográfica. Si el etnógrafo rompe, por ejemplo, la etiqueta del sigilo de los nombres propios, puede tener como reacción inmediata por parte de los indios su negativa a proporcionar dichos nombres. Esto podría llevar al investigador a reorientar su proyecto, sin, necesariamente, acabar con la investigación como un todo. Ya en el caso del geneticista, la recusa de los indios a donar su sangre, saliva o cabello puede arruinar completamente la investigación, al menos con los recursos tecnológicos de los que disponían los geneticistas en los sesenta, cuando Neel estuvo entre los yanomami. Por lo tanto, el control que los indios pueden ejercer sobre dichas investigaciones se restringe a la fase de trabajo de campo.

Aquí surge otro problema, que es el diferencial de poder entre investigadores no indígenas y sujetos indígenas. Es notoria la fascinación que los indios tienen por objetos manufacturados. A nuestros ojos hasta excesivo y algo inexplicable, ese gusto por las cosas de los blancos con frecuencia ha dejado a los indígenas en franca desventaja en contextos interétnicos. A la primera negativa de donar sangre o revelar secretos internos, investigadores poco afinados con las cosas de la ética no dudan en inundar la comunidad con cantidades exageradas de bienes que compren la cooperación nativa con la investigación. Pesa sobre Neel y Chagnon la acusación de que sus investigaciones fueron realizadas a costa de este tipo de soborno (Tierney 2000, 30-35). El propio Chagnon (1974, 162-197) hace explícito el modo en el que usó bienes de intercambio como armas de coacción e instrumentos de poder.

La etnografía yanomami hecha por antropólogos en Brasil muestra claramente la importancia vital de la sangre y de otras sustancias en el destino de los vivos y de los muertos y los problemas que la ausencia de un funeral apropiado puede acarrear, principalmente si sustancias corporales fueran a caer en manos enemigas (Albert 1985). Es por esto que los yanomami quedaron tan desasosegados cuando supieron que la sangre que había sido retirada de sus parientes tanto tiempo atrás estaba siendo manipulada por extraños fuera de su control. Investigaciones genéticas o biomédicas, por lo tanto, invaden la sensibilidad cultural de un pueblo en el propio universo interno de sus valores, o sea, en el contexto *in situ* de la investigación.

Desde el punto de vista indígena, lo que importa es dar un destino digno a la sustancia física de sus muertos, independientemente de lo que se diga o escriba sobre la sangre colectada. Sea la sangre en sí, o líneas celulares producidas en laboratorio, el efecto sobre los valores indígenas es básicamente el mismo. La cuestión paralela de derechos sobre los beneficios que empresas farmacéuticas puedan llegar a tener como resultado de investigaciones genéticas generan otro tipo de problemas que no están directamente relacionados con la integridad física o cultural de los investigados, sino con su interfase económica con el mundo exterior.

Ya en el caso de las investigaciones etnográficas, el producto de la colecta de datos es realizado lejos de la vista de los investigados, y, de modo general, afecta directamente, no tanto la esencia de los valores indígenas, sino su relación con la sociedad que les rodea. Es el efecto *ex situ* de la etnografía. Son descripciones, análisis, representaciones, hipótesis o teorías elaboradas fuera del contexto original de donde fueron retirados los datos empíricos y que pasan a tener una vida propia, fuera del control de los investigados, y, a veces, de los propios investigadores, en casos de apropiación indebida de escritos científicos. De esta manera, y por motivos diferentes, tanto la pesquisa biomédica como la etnográfica están sujetas a consideraciones de orden ética, aunque no haya un consenso sobre los límites del comportamiento ético.

Si, en la fase de colecta de datos, la investigación biomédica puede ser agresiva, en la fase postcampo no es diferente. Transformar materiales biológicos en bienes de laboratorio con potencial de mercado no es menos perjudicial que el asesinato de reputaciones que puede resultar

de imágenes etnográficas. Una vez más, los yanomami aparecen como íconos de ambos. ¿Qué es peor? ¿Tener su sangre circulando por laboratorios estadounidenses con la expectativa de que algún día el ADN yanomami se convierta en mercadería de alto valor, o tener su imagen como feroces y asesinos circulando por el mundo? Y en la enseñanza, ¿cuántos profesores incautos alimentan generaciones de estudiantes de pregrado con los ingredientes de *Leviatán* a expensas de un pueblo distante que no sabe nada sobre las neurosis occidentales y que está lejos, muy lejos, de ser el ejemplo vivo de la guerra de todos contra todos?

¿Hasta que punto es posible explotar públicamente una falsa imagen etnográfica? Veamos un episodio ejemplar. Una integrante del ala ingenua del feminismo estadounidense no perdió tiempo en hacer de los “feroces” yanomami un ícono del machismo. Fue el caso de una oscura profesora del remoto Menlo College en la anónima Atherton, California, que obtuvo sus quince minutos de fama cuando consiguió llegar a lectores internacionales al afirmar: “Nuestra pregunta es: ¿esa sociedad merece ser protegida del siglo xx?” La cita fue publicada en el periódico brasileño *O Estado de São Paulo*, que añade: “Para ella, son los antropólogos los que más tienen que ganar con la preservación de una cultura tan brutal y primitiva” (Sotero 1990, 10).

[UN PARÉNTESIS ESTRATÉGICO]

Aún arriesgando una digresión, creo que es interesante recorrer rápidamente un camino que ha sido trillado por antropólogos en Brasil y que puede contribuir a esta discusión. Es un camino tortuoso, pero que desemboca en problemas que pueden surgir con el comprometimiento político, y en los desafíos que la militancia trae.

Demandas ajenas a la antropología pueden generar nuevas necesidades de investigación. Por ejemplo, los antropólogos brasileños son con frecuencia llamados por el Estado para proveer informes periciales a jueces no sólo en asuntos de demarcación o invasión de tierras, sino también de identificación étnica. Teniendo en cuenta la complejidad de este tema, no puedo explorarlo aquí; me limito a apuntar a algunos de los problemas encontrados.

En todo el país, la proliferación de demandas por parte de grupos de personas que reivindican la ancestralidad indígena o africana, y, por consiguiente, derechos territoriales específicos, tiene ocupados a funcionarios de la FUNAI y procuradores del Estado en la ardua tarea de decidir sobre la autenticidad de dichas demandas. Un flujo de etnogénesis invade los espacios de la política étnica con una fuerza mayor que la capacidad para enfrentarla. Frente a la ausencia de parámetros que ayuden a decidir sobre un asunto tan delicado, se convoca a los antropólogos para que hagan este servicio, como si por definición fueran los poseedores naturales de todo conocimiento necesario para aclarar todas las dudas sobre etnicidad. Obviamente, estos grupos reemergentes, por ser étnicamente invisibles, nunca fueron estudiados por la etnografía, aún cuando el sentido común espera que los antropólogos sean capaces de decir alguna cosa inteligente sobre cualquier situación en cualquier lugar. Es halagador constatar tanta fe en nuestra capacidad, pero ese halago es una trampa que nos puede costar caro. A falta de un trabajo de campo prolongado, algunos pareceres antropológicos toman posiciones totalmente opuestas sobre las reivindicaciones de indianidad de un mismo grupo. Por ejemplo, aquellos que se autoidentifican como indios Caxixó, ¿son indios o no lo son? En este caso concreto, una antropóloga dijo que no, una segunda dijo que sí, y un tercero, llamado para desempatar, confirmó el sí (Santos y Oliveira 2003). Episodios como este revelan que hay ahí un trabajo más de adivinación que de un cuidadoso análisis etnográfico. El malestar que estos casos generan en la profesión no parece convencer a las autoridades de que los antropólogos no son demiurgos ni tienen poderes mágicos de adivinación que sustituyan a una investigación de campo prolongada y siempre fatigosa. Esas autoridades necesitan tomar decisiones inmediatas y no pueden esperar a resultados que tarden en llegar.

El activismo político ha llevado a los antropólogos a situaciones, como la de los Caxixó, que les impulsan a buscar nuevas estrategias de investigación. La militancia en la esfera pública de los derechos humanos influye, necesariamente, en las elecciones de temas de investigación que, a su vez, requieren instrumentos metodológicos y orientaciones teóricas raramente encontrados en la caja de herramientas tradicionales de la disciplina. En otras palabras, las actividades de militancia del an-

tropólogo no son incompatibles con los intereses académicos de la profesión. Por el contrario, uno alimenta, o debiera alimentar, al otro.

Consideremos este brote reciente de etnogénesis. Las dificultades que enfrentan los antropólogos, no sólo en Brasil, sino en América Latina en general, en Estados Unidos, Canadá y Australia, en relación con cuestiones de identificación étnica, muestran que los modelos actuales de investigación etnográfica ya no son suficientes para equiparnos en la producción del tipo de conocimiento que nos es solicitado. Ni la tradicional investigación de campo enfocada únicamente en develar las lógicas internas de un grupo específico, ni la orientación de la fricción interétnica en zonas de contacto, a pesar de su importancia innegable, son capaces de desenredar la complejidad de las metáforas retóricas y realidades políticas de la interetnicidad actual. La constante erupción de nuevas identidades indígenas y negras debe ser enfrentada de manera sobria y no descartada como oportunismo para extraer beneficios del Estado, principalmente derechos sobre tierras. Negar, lo que no es raro, la legitimidad de esos pleitos es tomar el camino más fácil, evitando el arduo trabajo de buscar un idioma retórico que ayude a desenrollar el enmarañado de las etnicidades redescubiertas o emergentes, o sea, es abdicar del papel privilegiado que nos ha sido atribuido. Si queremos mantener la posición de consultores en este tipo de asuntos, no nos podemos negar a la reflexión teórica, contentándonos con una simple e inmediata conclusión a favor o contra esta o aquella demanda de reconocimiento étnico.

Junto con la investigación sincrónica meticulosa que normalmente hacemos en situaciones etnográficas incontestables, precisamos de un énfasis mayor en la historicidad y en la memoria social que nos provea de elementos para componer un cuadro de las conexiones étnicas que, por razones históricas, han estado sumergidas: sociedades indígenas que constan en el registro histórico como habitantes de una cierta región y ahora reaparecen en otra; grupos que hoy parecen separados, pero que la historiografía demuestra tener una ancestralidad común; pueblos que fueron forzados a perder el recuerdo de un mundo cultural pasado, pero que, de pronto, encuentran su *madeleine* proustiana, experimentan la fuerza de las memorias involuntarias y el deseo de buscar su identidad perdida (sobre esta problemática véanse los análisis de Arvelo-

Jiménez [2001] y sus asociados [Morales y Arvelo-Jiménez 1981; Arvelo-Jiménez, Morales y Biord 1989] sobre grupos indígenas en Venezuela).

Tomemos como ejemplo la revuelta del siglo XIX en la Amazonia brasileña, conocida como Cabanagem, que explotó en Pará de 1835 a 1840. Durante ese corto periodo, esta rebelión, que congregó a una multitud de indios, mestizos y esclavos negros, formó un gobierno aparte hasta que fue cruelmente derrotada por las fuerzas legalistas (Fausto 1994, 165-166). A esta derrota le siguió un profundo silencio sobre el caso y una enorme dispersión en una traumática diáspora que dejó un rastro gigantesco de etnias mutiladas por vastas regiones de la Amazonia. Ahora –y la gran pregunta es por qué ahora y sólo ahora y no antes– segmentos de la población regional, insospechados *caboclos* genéricos, reivindicar estatus indígena con la justificación de que descienden de cabanos, los protagonistas de la Cabanagem. Cuantas otras manifestaciones de esa inmensa red de etnicidad subterránea todavía están por salir a la superficie es una cuestión que requiere investigaciones intensivas y extensivas. No es difícil visualizar una *Amazonia profunda*, en el espíritu de lo que Bonfil Batalla llamó *México profundo* (1990). Puede decirse lo mismo del Nordeste brasileño, actual centro de etnicidades revividas, aunque la idea de un Brasil profundo requiera matices que esa expresión no contempla.

Además, la exhumación de mundos étnicos desconocidos que fueron enterrados por el rollo compresor de la Historia, sea por iniciativa de los propios pueblos, o por curiosidad etnográfica, debería dar el golpe de misericordia a la falacia de los grandes vacíos demográficos, como es vista la Amazonia, falacia creada para justificar el saqueo de la región (Ramos 1996). Los prospectos de investigaciones como esas se inspiran directamente en la militancia y compromiso de los antropólogos en la política interétnica y prueban que se puede juntar el activismo antropológico con la búsqueda de conocimiento. El papel de los antropólogos, tanto en Brasil como en otros países, como actores públicos, es ampliamente reconocido en el ámbito nacional, gracias a su compromiso largo y constante con las cuestiones éticas y políticas que involucran a sus sujetos de investigación, en especial a los pueblos indígenas.

No pude dejar de notar el contraste entre ellos y los antropólogos estadounidenses, cuando oí el lamento de un colega especialista en Orien-

te Medio, frustrado por no haber sido consultado por periodistas para esclarecimientos de cuño antropológico después de los atentados a Nueva York en 2001. Sin la tradición de los antropólogos participantes en la política, donde Margaret Mead es una solitaria excepción, la prensa de los Estados Unidos viró hacia su propio club de figuras políticas del que los antropólogos parecen estar excluidos.

LA HORA Y LA VEZ DE LOS YANOMAMI

Volvamos a los yanomami. Pueblos indígenas como ellos, hasta los años noventa eran considerados “aislados” antes de sufrir una invasión masiva de decenas de millares de buscadores de oro (Ramos 1995), están cada vez más alerta en sus relaciones con los forasteros. Los problemas presentados por *Darkness in El Dorado* tienen un grande potencial para despertar en los yanomami un conjunto de problemas que antes ignoraban, no comprendían o no podían manejar. La revolución cibernética que tan útil fue para los zapatistas mexicanos comienza a abrir nuevos caminos a los yanomami. Mensajes electrónicos circulan por las comunidades en su propia lengua, mientras que la radiofonía es un eficaz instrumento de comunicación entre las aldeas. Intercambian noticias, conocimientos y otros tantos mensajes que, aunque no substituyan a los tradicionales medios de comunicación, como por ejemplo, los complejos diálogos ceremoniales, aportan rapidez y agilidad a sus interacciones internas y externas.

Al saber que la sangre de sus parientes, varios de ellos ya fallecidos, estaba en manos extrañas en tierra extraña, demostraron una gran indignación. Pero, y a pesar de la reacción de aquellos que acompañan más de cerca el caso contra el soborno de los investigadores que facilitaron la expatriación de su sangre, están menos preocupados con lo que ocurrió en 1967 que con la repatriación de la sangre, de preferencia acompañada de una indemnización por los daños morales que aquella investigación les causó (CCPY 2002 a, 1-3; 2002 b, 1-2; 2002 c, 1-3).

Representados por el mundo como el pueblo más primitivo de la tierra, gracias a las inclinaciones personales de un irresponsable antropólogo estadounidense, los yanomami están actualmente en la posición de

refutar dichas imágenes mostrando, por ejemplo, su competencia en educación formal, uno de los fetiches más apreciados de Occidente. Leen, escriben, dominan el microscopio, interpretan láminas de malaria, producen sus propios textos, demandan más cursos y encantan al equipo de profesores brasileños por su inteligencia vívida y su sed de conocimiento. ¿Qué tipo de visión distorsionada podría rotular a los yanomami como el pueblo más primitivo de la tierra? Tal vez a través de aquello que Verena Stolcke (1995) llamó fundamentalismo cultural, que hace décadas viene azotando a buena parte de Europa.

La publicación de *Darkness in El Dorado* en español trae la oportunidad de observar como sus lectores reaccionarán a un asunto que ya ha perdido la capacidad de sorprender, especialmente en relación con las acusaciones descuidadas de Tierney, en su estilo camaleón, mimetizado en los escritos de Chagnon, a sus pretensiones algo hiperbólicas denunciadas en el subtítulo (“cómo científicos y periodistas devastaron la Amazonia”) y a los desafíos que van más allá del valor intrínseco del libro. ¿O será que el clima de desasosiego que se cierne actualmente sobre el mundo va a relegarlo a la dignidad inerte del polvo de las bibliotecas?

¡Qué vivan los yanomami!

REFERENCIAS

- AAA (AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION), *El Dorado Task Force Papers*, vol. 1 (www.aaanet.org), 2002.
- ALATAS, Syed Hussein, *The Myth of the Lazy Native*, Londres, Frank Cass, 1977.
- ALBERT, Bruce, *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie brésilienne)*, tesis de doctorado, París, Universidad de París x, 1985.
- , “On Yanomami warfare”, *Current Anthropology* 30, 1988, 637-640.
- , “On Yanomami warfare: rejoinder”, *Current Anthropology* 31, 1989, 558-563.
- , “‘Ethnographic situation’ and ethnic movements: Notes on post-Malinowskian fieldwork”, *Critique of Anthropology* 17(1), 1997, 53-65.
- ALBERT, Bruce (ed.), Documento 2: “Research and Ethics: The Yanomami case (Brazilian contributions to the Darkness in El Dorado controversy)”, *Docu-*

- mentos Yanomami* núm. 2, Brasília, Comissão Pró-Yanomami (disponible en: 2001 www.proyanomami.org.br).
- ALBERT, Bruce y Alcida Rita RAMOS, O extermínio “acadêmico” dos Yanomami, *Humanidades* 18(v), 1988, 85-89.
- Albert, BRUCE y Alcida Rita RAMOS, “Yanomami Indians and anthropological ethics”, *Science* 244, 1989, 632.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly, “Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales em el sistema de interdependencia regional del Orinoco”, *Série Antropologia* 309, Brasília, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, 2001.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly, F. MORALES MÉNDEZ y Horacio BIOD CASTILLO, “Repensando la historia del Orinoco”, *Revista de Antropología* (Bogotá) v(1-2), 1989, 155-174.
- BERREMAN, Gerald, “Is anthropology alive? Social Responsibility in Social Anthropology”, *Current Anthropology* 9(5), 1968, 391-396.
- , “The social responsibility of the anthropologist”, en: Thomas Weaverred, *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*, Londres, Scott, Foresman and Company, 1973, 8-10.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo: Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R., “Pesquisas em vs. pesquisas com seres humanos”. *Série Antropologia* 336, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, 2003.
- CCPY (COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI), “Haximu: Foi Genocídio!”, *Documentos Yanomami*, núm. 1, 2001, 74.
- , *Boletim* 25, 3 de abril (disponible en: www.proyanomami.org.br), 2002a.
- , *Boletim* 26, 15 de mayo (disponible en: www.proyanomami.org.br), 2002b.
- , *Boletim* 27, 27 de noviembre (disponible en: www.proyanomami.org.br), 2002c.
- CHAGNON, Napoleon, *Yanomamö: The Fierce People*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1968.
- , *Studying the Yanomamö*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1974.
- , “Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population”, *Science* 239, 1988, 985-992.
- COBURN, Judith, “Project Cambridge: Another Showdown for Social Sciences?” *Science*, 5 de diciembre, 1969, 1250-1253.

- ELIAS, Norbert, *Os Alemães*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- FAUSTO, Boris, *História do Brasil*, São Paulo, Editora Universidade de São Paulo (EDUSP), 1994.
- FISCHER, Michael, "In the Science Zone: The Yanomami and the Fight for Representation", *Anthropology Today* 17(4), 2001, 9-14.
- FOUCAULT, Michel, *A Microfísica do Poder*, Río de Janeiro, Edições Graal Ltda, 1979.
- FOX, Robin, "Evil wrought in the Name of Good", *Anthropology Newsletter*, marzo, 1994, 2.
- GEERTZ, Clifford, "Life among the Anthros", *The New York Review of Books* XLVI-II(2), 2001, 18-22.
- HOROWITZ, Irving (ed), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the relationship between social science and practical politics*, Cambridge, The MIT Press, 1967.
- HYMES, Dell (ed.), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Vintage Books, 1972.
- JORGENSEN, Joseph, "On Ethics and Anthropology", *Current Anthropology* 12(3), 1971, 321-324, 352-355.
- KLOPPENBURG JR., J., "No Hunting! Biodiversity, indigenous rights, and scientific poaching", número especial, "Intellectual Property Rights: The Politics of Ownership", *Cultural Survival Quarterly* 15(3), 1991, 14-8.
- LAMPHERE, Louise, "The Perils and Prospects for an Engaged Anthropology. A View from the United States", *Social Anthropology* 11(2), 2003, 153-168.
- LOBO, Maria Stella, Karis M. P. RODRIGUES, Diana M. DE CARVALHO y Fernando S. V. MARTINS, "Report of the medical team of the Federal University of Rio de Janeiro on Accusations Contained in P. Tierney's", *Darkness in El Dorado. Research and Ethics: The Yanomami case (Brazilian contributions to the Darkness in El Dorado controversy)* (Bruce Albert, ed.). *Documentos Yanomami* núm. 2. Brasília, Comissão Pró-Yanomami (disponible en: www.proyanomami.org.br), 2001.
- MONAGHAN, Peter, "Bitter warfare in Anthropology", *The Chronicle of Higher Education*, xli(9), 1994, A10, A19.
- MORALES MÉNDEZ, F. y Nelly ARVELO-JIMÉNEZ, "Hacia un modelo de estructura social caribe", *América indígena* xli(4), 1981, 603-626.

- PEARCE, Roy Harvey, *Savagism and Civilization: A study of the Indian and the American Mind*, Berkeley, University of California Press (publicado originalmente en 1953 con el título *The Savages of America*), 1988.
- POVINELLI, Elizabeth A., *The Cunning of Recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Durham, Duke University Press, 2002.
- RAMOS, Alcida Rita, "Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic", *Cultural Anthropology* 2(3), 1987, 284-304.
- , "O papel político das epidemias. O caso Yanomami", en: Miguel Bartolomé, ed., *Ya no hay lugar para cazadores. Proceso de extinción y transfiguración cultural en América Latina*. Quito, Biblioteca Abya-Yala, núm. 25, 1996, 55-89.
- , Anthropologist as political actor, *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)/5(1), 1999-2000, 172-189.
- , Perspectives on Tierney's *Darkness in El Dorado*, "Forum on Anthropology in Public", *Current Anthropology* 42(2), 2001, 274-276.
- , "Bridging troubled waters: Brazilian anthropologists and their subjects", trabajo presentado en la sesión plenaria "The Challenge of Engagement" organizada por Miguel Vale de Almeida durante la Conferência da Associação Européia de Antropologia Social, Copenhagen, 14-17 de agosto, 2002.
- , "A difícil questão do consentimento informado", en Ceres Vítora, Ruben G. Oliven, Maria Eunice Maciel y Ari Pedro Oro, eds., *Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*, Niterói Río de Janeiro, EDUFF, en prensa (a).
- , "The Commodification of the Indian", en: Darrell A. Posey [póstumo] y Michael Ballick, eds., *Human Impacts on Amazonia: The role of traditional ecological knowledge in conservation and development in Brazil*, Nueva York, Columbia University Press, en prensa (b).
- SAHLINS, Marshall, "The Established Order: Do not Fold, Spindle, or Mutilate" en: Thomas Weaverred , *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*, Londres, Scott, Foresman and Company, 1973, 148-152.
- , "Jungle Fever", *Washington Post*, 10 de diciembre, 2000, x01.
- SAID, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979.
- SANTOS, Ana Flávia, M. y João PACHECO DE OLIVEIRA, *Reconhecimento Étnico em Exame: Dois estudos sobre os Caxixó*, Río de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2003.
- SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SOTERO, Paulo, Feministas acatam ianomâmis, *O Estado de São Paulo*, 7 de abril, 1990, 7.

- STOCKING, Jr. George, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the history of anthropology*, Nueva York, The Free Press, 1968.
- STOLCKE, Verena, "Talking culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology* 36(1), 1995, 1-24.
- STOLL, David, "Science attacks Amazon tribe", *The New Republic On Line*, marzo 20 [http://www.thenewrepublic.com/031901/stool031901_print.htm1], 2001.
- THOMAS, Nicholas, "Against Ethnography", *Cultural Anthropology* 6(3), 1991, 306-322.
- TIERNEY, Patrick, *Darkness in El Dorado: How scientists and journalists devastated the Amazon*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 2000.
- Time*, "Beastly or Manly?", 10 de mayo 1976, 37.
- VÍCTORA, Ceres, Ruben G. OLIVEN, Maria Eunice MACIEL y Ari Pedro ORO (eds.), *Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*, Niterói, Río de Janeiro, Editora da Universidade Federal Fluminense (EDUFF), en prensa .
- WEAVER, Thomas (ed.), *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*, Londres, Scott, Foresman and Company, 1973.
- WOLF, Eric y Joseph JORGENSEN, "Anthropology on the warpath in Thailand", *New York Review of Books*, 19 de noviembre, 1970, 26-35.

Traducción de Elena Calvo-González

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 10 DE MAYO DE 2004

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 6 DE MAYO DE 2004

