

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
vol. LXXI, n.º 1, pp. 291-301, enero-junio 2016,
ISSN: 0034-7981, eISSN: 1988-8457,
doi: 10.3989/rdtp.2016.01.012

NOTA

Terence S. Turner (1935-2015)

Terence S. Turner (1935-2015)

Juan J. R. Villarías-Robles

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CSIC. Madrid
juanjose.villarias@cchs.csic.es

RESUMEN

El antropólogo estadounidense Terence S. Turner falleció en noviembre de 2015, dejando tras de sí una larga e intensa vida dedicada a la investigación sobre los pueblos originarios del Brasil y la Amazonía, en particular sobre los Cayapó. Le interesó tanto la reconstrucción de su cultura anterior al contacto con la frontera portuguesa y luego brasileña como el proceso de transformación que este contacto estimuló. En los primeros años de la década de 2000 participó activamente en la controversia desencadenada por la publicación del libro *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, de Patrick Tierney, acerca del impacto negativo sobre los Yanomami de ciertas formas de investigación científica practicadas en Occidente.

Palabras clave: Terry Turner; Brasil Central; Amazonía; Pueblos Originarios; Cayapó; Yanomami.

SUMMARY

U. S. anthropologist Terence S. Turner died in November, 2015, after a long and intense life devoted to studying the indigenous peoples of Brazil and Amazonia, especially the Kayapó. He was as keen to reconstruct their culture prior to contact with the Portuguese and later Brazilian frontier, as he was to monitor the transformation process that such contact stimulated. In the early 2000s, he was actively involved in the controversy triggered by Patrick Tierney's *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, which dealt with the negative impact on the Yanomami of certain forms of scientific research conducted in the West.

Key words: Terry Turner; Central Brazil; Amazonia; Indigenous Peoples; Kayapó; Yanomami.

La piedra es una frente donde los sueños gimen
sin tener agua curva ni cipreses helados.
La piedra es una espalda para llevar al tiempo
con árboles de lágrimas y cintas y planetas.

Yo he visto lluvias grises correr hacia las olas
levantando sus tiernos brazos acribillados,
para no ser cazadas por la piedra tendida
que desata sus miembros sin empapar la sangre.

Porque la piedra coge simientes y nublados,
esqueletos de alondras y lobos de penumbra;
pero no da sonidos, ni cristales, ni fuego,
sino plazas y plazas y otras plazas sin muros.

Recordé estos versos de Federico García Lorca en su llanto por la muerte de su admirado Ignacio Sánchez Mejías tras tener noticia del fallecimiento, el pasado noviembre, de mi admirado Terence S. Turner. Desde 1999 era profesor emérito de antropología social y cultural en la Universidad de Chicago y visitante en la de Cornell, en la ciudad de Ítaca, Estado de Nueva York en los EE. UU., donde ya fuera profesor agregado de antropología en la década de 1960. Antes de su incorporación a la Universidad de Chicago, en 1968, trabajó también para el Museo Nacional del Brasil, en Río de Janeiro. Antes aún, había estudiado en la Universidad de Harvard (antropología e historia) y en la de California en Berkeley (historia). Como miembro de la American Anthropological Association (AAA), estuvo entre los fundadores de los comités de ética y de derechos humanos y en 1998 recibió de ella el Premio Solon T. Kimball por sus aportaciones a la reflexión sobre la defensa de estos derechos bajo el llamado «desarrollo» en el mundo globalizado actual. Desde una militancia en el mismo sentido, llegó a ser presidente de la delegación en los EE. UU. de *Survival International*, una organización con sede central en Londres cuyo objetivo principal es el de informar y hacer valer los derechos de los pueblos originarios en todo el planeta a mantener su patrimonio material e inmaterial y decidir autónomamente sobre su futuro.

Uno de estos pueblos es el de los Cayapó septentrionales, en el Brasil central, para quienes Terry Turner, como se le conocía generalmente, llegó a ser «el gran guerrero Wakampu». Habiéndolo tratado estrechamente durante más de un lustro, puedo apostar a que fue éste el reconocimiento del que llegaría a sentirse más orgulloso. Conocidos simplemente como «Cayapó» por antonomasia, estos «apaches de la Amazonía», como se les calificara en la prensa brasileña, viven en realidad en el territorio, asimismo inmenso, que queda al sur y sureste de la cuenca del Amazonas. Hasta la década de 1960, sus medios de subsistencia eran fundamentalmente la caza, la pesca, la agricultura de roza y el aprovechamiento de frutos y plantas silvestres. Una fuente adicional de riqueza era el botín de las razias periódicas sobre los asentamientos brasileños en la frontera de la colonización, en busca de productos manufacturados que los Cayapó no podían hacer; de ahí el fácil símil con los apaches. Desde los años sesenta han ido dependiendo cada vez más de las ayudas del Estado brasileño y de las tasas cobradas a los industriales mineros y madereros que operan en su territorio; ocasionalmente, también de las ventas de productos propios —v. g., las nueces del Brasil (*Bertholletia excelsa*)— a compañías internacionales como The Body Shop y

Unilever. Atento Turner a este proceso de aculturación y cambio, a partir de 1987 empezó a enseñar a los Cayapó, por medio del llamado «Kayapó Video Project», a usar y servirse de esta nueva forma e instrumento de representación, dando como resultado varios documentales difundidos por todo el mundo que han sido galardonados con premios como el «Golden Gate Award» del Festival Internacional de Cine de San Francisco y el especial del Consejo de Europa en el Festival Internacional de Ginebra de Producciones para Televisión.

Turner había llegado interesarse por los Cayapó, así como por otros pueblos indígenas del Brasil, en sus años de doctorado, a principios de la década de 1960, participando entonces en el gran proyecto de la Universidad de Harvard dirigido por David Maybury-Lewis para el vasto país de América del Sur: el «Harvard Central Brazil Project». Los Cayapó eran entonces unas 1.500 personas, de un total estimado de 5.000 a finales del siglo XIX. Esas 1.500 estaban distribuidas en siete u ocho poblados temporales —todos ellos política, social y ceremonialmente independientes entre sí— en una superficie de unos 130.000 kilómetros cuadrados en torno al eje del río Xingú, afluente del Amazonas.

El «Harvard Central Brazil Project» fue un proyecto de antropología cultural comparada sobre los naturales de la sabana (o cerrado) del Brasil central y también oriental, en particular sobre los de lengua gê (como los Cayapó) y sobre los Bororo. Maybury-Lewis había estudiado a otras comunidades de lengua gê —las de los Xerenté y los Xavante— antes de impulsar el proyecto. Muchos de estos pueblos, incluidos los Cayapó y los Xerenté, habían sido estudiados sistemática y comparativamente por primera vez sólo entre 1905 y 1942. El estudio lo había hecho el alemán Curt Unkel, más conocido por su apelativo guaraní, «Nimuendajú», cuando estas sociedades ya estaban en proceso de transformación ante el impacto de la colonización portuguesa y después brasileña. Los informes etnográficos de Unkel despertarían la curiosidad de los estadounidenses Alfred Kroeber y Robert Lowie, especialmente del segundo, quien advirtió en estas sociedades una organización de características peculiares, hasta caprichosas, en el amplio espectro de la diversidad cultural humana en el presente y en el pasado. Lowie contribuiría significativamente a hacer llegar la ingente información recabada por Nimuendajú a la antropología cultural de lengua inglesa. En Francia, mientras tanto, Claude Lévi-Strauss, tras estudiar el caso comparable de los Nambicuará (quienes, sin embargo, no hablaban una lengua gê), entendería las singularidades que presentaban estos pueblos del cerrado brasileño como disociaciones de formas de vida sencillas y tecnológicamente «marginales» en el registro etnográfico de la historia de la antropología —como si fueran supervivencias del Neolítico o incluso el Paleolítico— respecto de unas estructuras y dinámicas sociales y ceremoniales que eran propias de sociedades más evolucionadas en el Continente; lo que hacía preguntarse si estos pueblos no fueran, más bien, el producto de la involución o desestructuración de una o más civilizaciones que hubiesen florecido en el pasado de América del Sur. Lévi-Strauss animó por eso a calificarlos no de «arcaicos», sino de «pseudo-arcaicos». El uso que hacían de la cerámica, los metales y la navegación era escaso o nulo. Los varones adultos se pasaban buena parte del año caminando tras las huellas de animales a los que cazar y pescando o buscando otras clases de provisiones, mientras las mujeres permanecían en el poblado al cuidado de los pequeños campos de cultivo y de los niños, además de recoger frutos silvestres y procesar las fuentes de ali-

mento y otros productos que los varones hubieran aportado. En contraste con el nomadismo estacional por la sabana y la selva, la organización y la vida en los poblados eran complejas e intensas. A Lévi-Strauss le llamó la atención la disonancia, entre otras, de ese deambular periódico que contrastaba con prácticas, como entre los Bororo, de un elaborado rito de propiciación de la agricultura. Los Nambicuara, por poner otro ejemplo, presentaban una paradoja de sentido inverso: eran capaces de hablar pormenorizadamente de los venenos, como el curare, y hasta de exponer toda una metafísica sobre las fuerzas de la naturaleza, pero no se conocía entre ellos ni ritual ni operación mágica ni procedimiento secreto alguno que estuvieran relacionados con los venenos.

Los poblados de estas sociedades solían estar divididos en dos mitades contrapuestas y, a la vez, complementarias, aunque de rango distinto, como entre los incas la oposición *banan/burin* y, entre los aztecas, el antagonismo entre la orden del águila y la del jaguar. Era una división diametral que para sus habitantes se correspondía con el dualismo que percibían en todo lo que les rodeaba: la contraposición complementaria entre el este y el oeste, entre el sol y la luna, el día y la noche, la estación seca y la estación lluviosa, el nomadismo y la vida sedentaria, el varón y la mujer, los padres con pocos hijos, o ninguno, y los padres con muchos hijos y hasta con nietos. En las dos mitades, además, los varones y las mujeres se dividían por clases de edad.

Transversalmente a la oposición entre la mitad occidental y la oriental en cada poblado, podía haber una contraposición entre el centro y la periferia del mismo. El centro era donde estaban las grandes cabañas comunales para las reuniones y las decisiones políticas, incluidas las de la guerra. Así mismo, era en el centro donde tenían lugar las principales ceremonias; por ejemplo, las exigidas por la transmisión de los nombres de persona, de lo cual dependía en algunas sociedades la pertenencia a una u otra de las dos mitades diametrales. En este núcleo del asentamiento, los varones dominaban, en una ordenación jerárquica en la que tenían el mayor rango los hombres con muchos hijos de una de las mitades, seguidos por los hombres de la misma clase de edad en la mitad opuesta. La dinámica y las resoluciones de los consejos reflejaban esta ordenación, aunque también tenía importancia en ellos la oratoria, *conditio sine qua non* para la influencia política. La periferia, por contraposición, estaba constituida por las viviendas de las unidades familiares, las cuales formaban un círculo o semicírculo a cierta distancia del centro y sus grandes cabañas. Era en este ámbito complementario donde las mujeres influían más que los hombres, especialmente las mujeres de mayor edad: la sucesión de madres a hijas era lo que principalmente vertebraba a la unidad familiar —normalmente una familia extensa de hasta tres generaciones— y era principalmente por medio de las mujeres por el que dicha unidad podía reproducirse. Los varones, por su parte, estaban más atentos a sus ascendientes y descendientes masculinos, con independencia de dónde hubieran vivido o vivieran. La descendencia que les interesaba, por consiguiente, parecía que seguía un curso paralelo al que importaba a las mujeres.

Las relaciones matrimoniales estaban asimismo sometidas a normas complejas y peculiares. Las que Curt Nimuendajú escribió que regían entre los Apinayé constituían la singularidad más llamativa de todas. Según él, los matrimonios en esta sociedad dependían de los vínculos establecidos entre cuatro clases *ad hoc* o *kiyé*, que hacían recordar a las clases matrimoniales entre los aborígenes australianos. Los varones del

kiyé A debían buscar esposa en el *kiyé* B; los varones del *kiyé* B, esposa en el *kiyé* C; los del *kiyé* C, esposa en el D; y los del D, esposa en el *kiyé* A. Las relaciones resultantes por parentesco y genealogía, a su vez, se combinaban —como para otras sociedades del *cerrado*— con relaciones de amistad o tutoría, que tenían sus propias reglas.

Turner inició la investigación sobre los Cayapó en 1962, en el poblado de Gorotire —uno de los más afectados por el contacto con los colonizadores—, y defendería su tesis doctoral en la Universidad de Harvard en 1965, manteniendo después el contacto con los Cayapó y otros pueblos aborígenes del Brasil, así como de la Amazonía no brasileña, hasta el final de sus días. De las características de la dinámica funcional y procesual que identificó en las instituciones colectivas, no sólo de los Cayapó sino de otros pueblos de lengua gê y de los Bororo —instituciones como la división por mitades y por clases de edad y las sociedades de hombres y de mujeres—, pudo inferir los principios sobre los que descansaba su estructuración, así como su importancia para la reproducción de las unidades familiares y, ulteriormente, de la comunidad entera del poblado: así de sus integrantes como de las relaciones entre ellos. Al igual que otros participantes en el proyecto dirigido por Maybury-Lewis, Turner confirmó en la organización original de los Cayapó el peso que en ella habían tenido la división por mitades diametrales y la que se daba entre el centro y la periferia de cada poblado. Entre los Cayapó, no obstante, a diferencia de otros pueblos incluidos en el Proyecto, el dualismo que expresaban las mitades diametrales no parecía que hubiera servido de orientación para el matrimonio: para esta constante en el ciclo vital, había sido más relevante la división por clases de edad, y fundamental el uxori-localismo en la residencia de los matrimonios.

Esta costumbre de vivir los casados en el hogar de nacimiento de la esposa o junto a éste había sido ya advertida por Maybury-Lewis entre los Xerenté y los Xavante y también la encontrarían otros participantes en el Proyecto en otras sociedades del Brasil central y oriental. Nimuendajú la había llamado, algo apresuradamente, «residencia matrimonial matrilocal»; lo que podía inducir a la confusión. Si bien la pareja, tras el nacimiento de su primer hijo, establecía su domicilio donde residía la madre de la esposa, esta categoría entre los parientes afines tenía estructuralmente menos importancia que el del padre de la esposa, con respecto al cual el marido de ésta (y yerno de aquél) entraba *ipso facto* en una relación de dependencia y subordinación en la jerarquía establecida en la unidad familiar, así como en la organización económica del poblado (a la hora del reparto del trabajo y del consumo) y en los debates y la acción política y de guerra (pues ambos hombres pertenecían a clases de edad diferentes y de rango distinto, si bien se reunían en consejo en la gran cabaña de la mitad correspondiente que se hallaba en el centro). La esposa era así el vínculo entre dos varones, su padre y su esposo, ninguno de los cuales podía provenir originalmente del domicilio natal de ella, pero donde los tres residían. Una generación más tarde, el que fuera padre joven y, andando el tiempo, tuviera «pocos hijos» pasaba a ocupar, en la misma unidad doméstica, la posición preeminente que antes tuviera su suegro, previsiblemente llegando a tener, también él, «muchos hijos» y hasta nietos y formando por ello parte de la clase de edad de mayor rango en su mitad diametral. Si a ese mérito unía el del prestigio ganado en la caza, la guerra y la oratoria en los consejos, adquiriría entonces el reconocimiento máspreciado entre los Cayapó, el de

los grandes guerreros y oradores, el mismo que daba sentido a la producción social completa de la persona y, por ende, el derecho al pleno ejercicio de su idiosincrasia: el de tener *piaam*, equivalente en respeto e influencia social y política a lo que significaba entre los antiguos griegos la palabra *chárisma* y, entre los romanos, *auctoritas*.

Desmarcándose un tanto de Maybury-Lewis, Turner llamó la atención sobre esta forma sutil de transmisión de influencia y poder entre varones en el ámbito doméstico —en teoría, el del dominio de las mujeres— que el uxori-localismo hacía posible; no sólo entre los Cayapó sino también entre los demás pueblos de lengua gê y entre los Bororo (Turner 1979a, 1979b). La descendencia difícilmente podía servir por eso como criterio para la constitución de grupos —como linajes o clanes—, ya que los varones de una misma línea genealógica podían no residir en la misma unidad doméstica, o en unidades cercanas (aunque sí se reunían en consejo en el centro para debatir y resolver sobre asuntos del poblado), mientras que las mujeres, que tenían sus propias sociedades y cuya genealogía sí era identificable en el espacio, ejercían en el ámbito de los hogares menos poder en la práctica de lo que a primera vista pudiera parecer, como le había parecido a Nimuendajú. Las mujeres, además, aportaban a la riqueza y calidad de vida en el poblado más tiempo y esfuerzo que los varones. Turner entendió incluso el uxori-localismo como un medio político en manos de los «varones casados y con muchos hijos» por el que, reteniendo ellos a sus hijas en su lugar de nacimiento, podían lograr a través de ellas la subordinación y el servicio de otros hombres, sus yernos, en tanto éstos fueran «varones casados con pocos hijos». La dinámica estructural en la oposición entre las mitades diametrales y las clases de edad en el centro prefiguraba así —y se alimentaría a su vez después, en dirección inversa— de la contraposición que se daba entre suegros y yernos en las unidades domésticas y entre las unidades de nacimiento y las de destino para los varones casados. Esta dinámica de oposiciones con efectos de ida y de vuelta entre la periferia y el centro era parte de una sinergia compleja y no exenta de conflictos entre las condiciones materiales y no materiales de la reproducción de estos pueblos del Brasil, lo que incluía los procesos de socialización, la ideología, la mitología y el rito. En la década de 1980, la intensificación del contacto con la sociedad colonizadora estaba interfiriendo en esa estructura dinámica de reproducción general y promoviendo el ascenso político de varones adultos que no habían seguido el *cursus honorum* tradicional o no lo hubieran completado hasta llegar a la escala más alta, la de los grandes guerreros.

Maybury-Lewis no llevó tan lejos como Turner el sentido de los paralelismos de las oposiciones en el centro y en la periferia. Tampoco pensaba que el uxori-localismo tuviera una función política. La perspectiva de Turner era la del materialismo histórico en combinación con la larga tradición en la antropología norteamericana que entiende la simbolización de la realidad como el rasgo más definitorio de la cultura. Turner también debía mucho al pensamiento europeo, en particular a la filosofía de Kant y de Hegel y al racionalismo francés que iba de Émile Durkheim a Claude Lévi-Strauss por medio de Marcel Mauss. Desde esta rica perspectiva, insistía mucho en que las creencias, los valores, las actitudes, la ideología y las prácticas e interacciones entre los seres humanos no pueden nunca sacarse de un contexto de significados que vienen dados y son creados por ellos mismos —aunque pudieran no ser de ello conscientes— en un vivir que es siempre social e histórico y que no excluye para nada el

efecto de la singularidad de la persona concreta, la que tiene nombre y apellidos. En *The Social Skin* (1980), uno de sus ensayos más conocidos, y pionero en el actual interés de la antropología por la producción cultural del cuerpo, mostró hasta qué punto y de qué manera los Cayapó podían a voluntad codificar y re-codificar en el suyo, desnudo en apariencia, múltiples significados para todas las variables culturalmente relevantes de su circunstancia: desde el género y la ubicación en una mitad diametral hasta los valores y las creencias, la fase alcanzada en el ciclo de la vida y el momento para la acción.

Los años de la década de 1960 y de buena parte de la de 1970 fueron los del máximo florecimiento alcanzado por el evolucionismo cultural y por una de sus expresiones más divulgadas: el darwinismo social. El desarrollo científico y tecnológico que por esos mismos años acompañaba al crecimiento económico y demográfico en todo el planeta parecía respaldar este modo de entender las diferencias entre las culturas y el devenir de la humanidad. Muy a su pesar, Turner y los demás participantes en el proyecto de Harvard hubieron de concebir en buena medida sus estudios como los de los últimos testimonios en Occidente de unas formas de entender y vivir en el mundo que pronto desaparecerían para siempre. Ese mismo estado de ánimo es el que, pocos años más tarde, inspiraría la producción de la serie de documentales etnográficos *Disappearing World*, por la productora británica Granada Television.

A partir de finales de la década de 1970, sin embargo, el descrédito del darwinismo social y, en un plano más general, el declive del evolucionismo cultural, posibilitaron que sociedades ajenas al devenir histórico de Occidente, como los Cayapó, pudieran ser de nuevo entendidas y tratadas desde otros puntos de vista, incluidos los de los propios afectados; un cambio que justificaba iniciativas como «The Kayapó Video Project». Los mismos Cayapó pusieron su grano de arena en esta crisis de paradigmas al oponerse con las armas en la mano a quienes pretendían entrar en su territorio, o hacer planes sobre él, sin su autorización; y al hacer frente también a las fuerzas del orden del Estado brasileño, que respaldaba a los furtivos y disponía de armas mucho más efectivas y letales que las de los Cayapó. Pero las imágenes del desigual enfrentamiento dieron la vuelta al mundo y alimentarían un vasto movimiento de solidaridad con los aborígenes del Brasil, dentro y fuera del país. Este movimiento pronto aunaría esfuerzos con el asimismo internacional de solidaridad con los caucheros y de protesta contra la deforestación de la Amazonía, en unos años en que Brasil era una democracia en construcción.

Turner no dudó en ponerse del lado de los originarios, como tampoco en poner el foco de estudio en este y otros casos en el planeta de revitalización de los otrora presuntos «disappearing worlds». Era un proceso diferente del de aculturación y transformación que se había iniciado décadas antes, pero que no era ajeno a él. Sirva como indicador de la magnitud del vuelco en la situación que la productora de la famosa serie en los años setenta, Granada Television, llegó a producir en 1989 el documental *The Kayapó: Out of the Forest*, sobre las acciones de resistencia de todos los Cayapó unidos contra el proyecto desarrollista de embalsar el río Xingú para generar energía eléctrica, lo que tenía dudosa utilidad pero anegaría buena parte de la cuenca del río y, por tanto, de territorio indígena. El proyecto contaba con financiación del Banco Mundial.

Turner vio en revitalizaciones culturales como la de los Cayapó un sentido que debía interesar a la humanidad entera. En 1997 se lo explicaría al periodista David

Moberg, del semanario *The Chicago Reader*, preguntándose: «When people everywhere drink Coca-Cola, watch identical TV programs, and work for the same transnational firms, can the diversity of mankind —represented by these long-established cultures [such as the Kayapó's]— survive in any meaningful form?».

Suspendido aquel proyecto desarrollista, la lucha por los derechos de los pueblos originarios, y lo que eso importaba para la humanidad, pasó en el año 2000 a una fase nueva: la que incorporaba a esa lucha el debate sobre el estatus epistemológico y la ética de la antropología como disciplina académica. La nueva coyuntura giraba en torno a otra sociedad nativa de América del Sur, la de los Yanomami o Yanomamö, en la cuenca alta del Orinoco, al sur de Venezuela y norte del Brasil. Ese año 2000 vio la luz, gracias a la editorial W. W. Norton, de Nueva York, el libro-reportaje *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated The Amazon*, del periodista de investigación estadounidense Patrick Tierney. En un explosivo texto de más de 400 páginas, Tierney detallaba los resultados de muchos años de investigación sobre los perjuicios que a los Yanomami les había ocasionado la ciencia de Occidente, especialmente la inspirada por el darwinismo social. Objetos principales de su denuncia fueron las actividades del biólogo James Neel y del antropólogo Napoleon Chagnon, el primero de los EE. UU. y el segundo, de Canadá. James Neel, considerado por muchos especialistas como el padre de la genética moderna, había dirigido un estudio en la década de 1960 encaminado a comprobar si comunidades humanas que hubieran estado alejadas de la cultura occidental durante siglos, como parecía ser la de los Yanomami, hubieran desarrollado material genético propio que les diera una ventaja evolutiva frente a otras comunidades con las que compitieran por unos mismos recursos. En 1968, mientras él y sus colaboradores (uno de ellos, Chagnon) tomaban muestras de sangre y datos genealógicos de los Yanomami, brotó entre éstos una epidemia de rubéola, ante la cual Neel hizo administrar a los Yanomami el virus Edmonston B como vacuna contra la enfermedad. Las dosis administradas fueron al menos mil. Los Yanomami de Venezuela eran entonces unos diez mil. La epidemia causó la muerte de, al menos, dos mil: el 25%.

Chagnon había conocido a Neel en la Universidad de Michigan y contó con ayuda para su proyecto doctoral sobre los Yanomami —un tema sugerido por Neel— con dinero recibido por éste para su propia investigación en genética de poblaciones, parte del cual procedía de la *Atomic Energy Commission* de los EE. UU. Antes de interesarse por los Yanomami, Neel había trabajado sobre los supervivientes de los bombardeos nucleares de Hiroshima y Nagasaki durante la Segunda Guerra Mundial. También en 1968, la editorial Holt, Rinehart & Winston, de Nueva York, publicó la monografía resultante de la tesis doctoral de Chagnon: *Yanomamö: The Fierce People*, uno de los libros de antropología cultural más vendidos y leídos de todos los tiempos. En el libro, Chagnon caracterizaba a los Yanomami como en un estado crónico de guerra de unos poblados contra otros; principalmente, según él, por causa de la rivalidad que se daba entre los varones por obtener esposas. En un artículo de 1988 publicado en la revista *Science*, Chagnon escribiría que, de acuerdo con sus investigaciones, los varones que hubieran matado a alguien en las guerras conseguían el doble de esposas y tenían el triple de hijos que los que no hubieran matado a nadie. Esta conclusión respaldaba el planteamiento de Neel —un firme partidario de la intervención de los EE. UU. en el sudeste asiático— de que la virilidad derivada del estado

de guerra o la militarización permanente era la clave profunda que explicaba el éxito evolutivo de los Yanomami.

Tierney denunció que ese planteamiento era más ideológico que científico y que la metodología empleada para sostenerlo con datos había sido hartamente defectuosa, tanto en el caso de la investigación de Neel como en la de Chagnon. Ambos proyectos, además, habían causado mucho daño a los Yanomami. Tierney acusó a Neel de haber favorecido la propagación de la epidemia de rubéola de 1968, si no causado el brote mismo, al administrar a los Yanomami como vacuna un virus que él debía saber que entrañaba riesgos pero que habría decidido despreciar al estar tan convencido de la ventajosa constitución genética de los Yanomami. En todo caso, la filantropía de Neel y sus colaboradores para con ellos, una vez administrada la vacuna, dejó mucho que desear. Con anterioridad, Neel tampoco había solicitado de ninguna autoridad de los Yanomami permiso alguno para su proyecto, que incluía extracciones para un banco de sangre y reconstrucciones genealógicas. Las dos eran cuestiones delicadas para los Yanomami, ya que los familiares próximos de los difuntos guardan silencio sobre su identidad como expresión de duelo y eso incluye datos personales y genealógicos y la conservación de su sangre.

Chagnon tampoco pidió nunca autorización alguna para su investigación. Además, se sirvió de las enemistades personales entre sus informantes para violentar el tabú sobre los muertos y obtener testimonios sobre la estructura de las relaciones de consanguinidad y de parentesco: una estrategia que recrudeció aún más esas enemistades y provocaría otras adicionales. Por otro lado, sus muchas dádivas y favores acabaron afectando al reparto del poder político en el seno de muchos poblados y a las relaciones entre éstos, exacerbando tensiones y, ulteriormente, generando estados crónicos de guerra como los descritos en su monografía *Yanomamö: The Fierce People* y, después, en diversos documentales que Chagnon produjo o en los que colaboró: un programa de divulgación, como sabemos, opuesto a la iniciativa de Turner de promover que fueran los propios indígenas quienes produjeran y difundieran documentales sobre ellos mismos. De hecho, Tierney acusó a Chagnon de haber sido él el principal causante de que los Yanomami fueran un pueblo violento y temible. Los datos sobre ellos anteriores al contacto con Neel y Chagnon u obtenidos por viajeros, misioneros u otros investigadores sugerían una sociedad que no era más conflictiva y agresiva que otras originarias de América tras el contacto con Occidente.

Uno de estos otros investigadores fue el antropólogo francés Jacques Lizot, autor de los libros *The Yanomami in the Face of Ethnocide* (IWGIA de Copenhague, 1976) y *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest* (Cambridge University Press, 1985), entre otras publicaciones. Lizot proyectó una imagen en extremo distinta de la creada por Neel y Chagnon: la de una sociedad pacífica, en comunión perfecta con la naturaleza y en la que el amor reinaba como el criterio supremo para todas las acciones. Esta contra-imagen idílica, sin embargo —denunció asimismo Tierney—, tampoco respondía a la realidad objetiva, sino a las condiciones en que se había desarrollado la investigación de Lizot: las de un régimen político instaurado y gobernado por el francés en su lugar de observación participante, en el que se practicaba compulsivamente la pederastía.

Las acusaciones más sensacionales de Tierney fueron ampliamente difundidas por medios informativos de los cinco continentes. No era la primera vez, ni sería la últi-

ma, que la investigación antropológica era motivo de escándalo; pero tal vez fue ésa la vez en la que el escándalo adquirió mayores proporciones y un alcance más lejano. La posición de la dirección de la AAA, de la que el popular Chagnon era un miembro destacado, fue al principio equívoca, lo que era un escándalo adicional para todos aquellos que habían leído el libro de Tierney o ya tenían conocimiento de sus acusaciones antes de que él las publicara. La AAA no había hecho nada entonces para comprobarlas y, una vez publicado *Darkness in El Dorado*, intentó desmentirlas y desacreditar al libro y a su autor, primero en el congreso anual de la Asociación del año 2000 y después promoviendo una investigación a cargo de una comisión de supuestos expertos cuyo principal objetivo era demostrar que el ataque contra Chagnon y contra Neel (y, circunstancialmente, también contra Lizot y otros protagonistas menos conocidos) era un ataque contra la ciencia.

Turner, como era de esperar, se involucró a fondo en ambos frentes: el de la controversia suscitada por *Darkness in El Dorado* y el del corporativismo mostrado en principio por la AAA. Turner dio incluso a conocer las acusaciones de Tierney antes de que el libro se pusiera a la venta. Según él, si bien el periodista había exagerado el perjuicio causado a los Yanomami por la investigación de Neel en el sentido de atribuirle la génesis de la epidemia de 1968, lo demás en *Darkness* era una relación detallada, pero nada sorprendente para un especialista sobre los pueblos del Brasil y la Amazonía, de la génesis de una representación errónea de un pueblo originario americano y de claras violaciones del código deontológico de la misma AAA. Interviniendo en diversos foros (el académico de las universidades, la dirección de la AAA en la Web, los medios informativos generalistas), no se cansó de repetir que el ataque contra la ciencia había provenido de los acusados por Tierney, y no a la inversa, y que, además de una cuestión de ciencia, se trataba de una de ética, la cual concernía a toda clase de investigación antropológica y a todo el mundo.

Era lo que le faltaba para ser conocido más allá del ámbito del Brasil indígena y de la bibliografía especializada. El lector interesado en esta controversia puede leer el libro *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*, de Robert Borofsky (University of California Press, 2005). El informe final de la AAA acabaría por darle la razón a Turner. Las discusiones, sin embargo, no se detuvieron entonces, ya que afectan a fundamentos de la disciplina tales como el valor epistemológico del trabajo etnográfico como fuente de conocimiento antropológico, la utilidad de éste para la calidad de vida de los seres humanos en el presente y en el futuro, y el medio y forma más adecuados de hacer cumplir de verdad un código de buenas prácticas en la investigación. Turner siguió atento a estas discusiones, a la vez que a todo cuanto afectara a las sociedades originarias en América y a las que en el resto del mundo habían elegido también un camino distinto al del devenir histórico de la cultura occidental. Una de las últimas veces que hablé con él, seguía muy pendiente de las secuelas del caso Yanomami y de las políticas del gobierno del Brasil en relación con los pueblos indígenas bajo su jurisdicción. En los últimos años colaboraba con la ONG *Amazon Watch*, dedicada a la protección de las selvas ecuatoriales como la Amazonía por medio de la defensa de los derechos de sus habitantes originarios. Los interesados y posibles donantes pueden consultar la dirección <http://amazonwatch.org>.

El pasado 7 de noviembre, la muerte —la piedra— en el llanto de García Lorca— lo encontró en la Ítaca del Nuevo Mundo, como a un nuevo Ulises tras una intensa

vida de las que dan razón de ser a la épica. Ante sí tiene ahora «plazas y plazas y otras plazas sin muros». Aparte de una querida familia y miles de admiradores entre colegas, discípulos, estudiantes y amigos, entre los que me encuentro, ha dejado un legado considerable a la antropología cultural, tanto en su aspecto epistemológico como en el práctico de sus aplicaciones y efectos.

Los jefes Cayapó le habían escrito poco antes: «We are lucky to have you as a great friend. We are very grateful to you for your example of life and dedication. Your respect and love for the Kayapó will always be remembered by all of us».

Hacia ya tiempo que tenía *pi'am*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Borofsky, Robert. 2005. *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*. Berkeley: The University of California Press.
- Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamö: The Fierce People* [primera edición]. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Chagnon, Napoleon. 1988. «Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population». *Science*, 239: 985-992.
- Lizot, Jacques. 1976. *The Yanomami in the Face of Ethnocide*. Copenhagen: IWGIA.
- Lizot, Jacques. 1985. *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest*. Cambridge, R. U.: Cambridge University Press.
- Moberg, David. 1997. «When Worlds Collide: Encounters with Anthropologist Terence Turner and other agents of modernity left the Kayapo of Brazil with something they'd never had before: power». *The Chicago Reader*, October 02, 1997. Disponible en <http://www.chicagoreader.com/chicago/when-worlds-collide/Content?oid=894543> (al menos hasta diciembre de 2015).
- Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated The Amazon*. Nueva York: W. W. Norton.
- Turner, Terence S. 1979a. «The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model», en D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*: 147-178. Cambridge, EE. UU.: Harvard University Press.
- Turner, Terence S. 1979b. «Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó», en D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*: 179-217. Cambridge, EE. UU.: Harvard University Press.
- Turner, Terence S. 1980. «The Social Skin», en J. Chertaf & R. Lewin (eds.), *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival*: 112-140. Beverly Hills, California: Sage.

Fecha de recepción: 6 de abril de 2016

Fecha de aprobación: 13 de mayo de 2016