

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

BARTŁOMIEJ WALCZAK

*Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej Pedagogium
Uniwersytet Warszawski***KRYZYS YANOMAMI: IMPLIKACJE EPISTEMOLOGICZNE I ETYCZNE**

„Popularne wizje ludów pierwotnych z ich dziwacznymi zwyczajami są zwykle generowane przez podróżników, kolonizatorów i tym podobnych, którzy często sami wykorzystują okrucieństwo i inne szokujące praktyki. Po nich następują zwykle wstrzemięźliwe, profesjonalne prace antropologów, którzy usiłują pomijać egzotykę i tworzyć pomost kulturowy pomiędzy tymi ludami a odbiorcami z Zachodu. Inaczej jednak rzecz ma się z Yanomami”.

Alcida R. Ramos, *Rozmyślając o Yanomami*

„Antropologowie muszą pisać prawdę, tak jak ją widzą. Ale nadal są odpowiedzialni za to, co napiszą, i muszą mieć świadomość skutków swoich słów. Antropologiczna prawda, zwłaszcza dotycząca ludzi bezbronnych, musi być traktowana ostrożnie, z największą troską o równowagę, pełną złożoność, sprzeczność, wieloznaczność i różnorodność życia ludzkiego. Celem antropologii nie jest sprzedawanie książek ani kariera w błysku fleszy. Celem antropologii jest rozwój wiedzy i zwiększenie ludzkiego dobrobytu”.

El Dorado Task Force Final Report

W *Strukturze rewolucji naukowych* Thomas Kuhn (2001) stawia pod znakiem zapytania linearne ujęcie historii nauki. Rozwój nauki nie oznacza kumulatywnego przyrostu wiedzy, lecz przechodzenie pomiędzy integralnymi całościami, mocno osadzonymi w kontekście historycznym¹. W określonym momencie

Adres do korespondencji: b.walczak@anthro.edu.pl

¹ Tak oto rzecz ujmuje, nieco wstydliwie przez Kuhna pomijany, Ludwik Fleck (1986, s. 208): „Nie sądzę, aby wiedza dzisiejsza była bliższa obiektywnego obrazu rzeczywistości niż wiedza sprzed 100 lat! Natomiast jestem przekonany, że wiedza dzisiejsza jest bliższa dzisiejszego naszego świata, zaś wiedza sprzed stu lat była bliższa dla ówczesnego świata twórców nauki”.

dochodzi do przełamania danego paradygmatu — to chyba jedno z najbardziej popularnych Kuhnowskich pojęć — i niczym feniks z popiołów na zgliszczach starej szkoły powstają fundamenty nowej. To przełamanie, Khunowska rewolucja, „przekształca wyobraźnię naukową w taki sposób, że ostatecznie powinniśmy ująć te zmiany jako przeobrażenia świata, w którym uprawiano działalność naukową” (Kuhn 2001, s. 28). Osiągnięcie granicy paradygmatu i związane z tym kontrowersje znaczą kolejne cezury w historii nauki. Warto zatem pochylić się nad konfliktami i kryzysami w nauce. Jeżeli nie przyjdzie nam podziwiać rewolucyjnej pożogi, to z pewnością dotkniemy tych kwestii, które lokują się w samym sercu danej dyscypliny, wywołując emocje i spory.

W ostatnich dwóch dekadach XX wieku przez antropologię amerykańską przetoczyły się przynajmniej trzy wielkie spory. Pierwszy z nich wybuchł w latach osiemdziesiątych wraz z opublikowaniem pierwszej książki Dereka Freemana, poświęconej samońskim badaniom Margaret Mead (zob. Freeman 1996, 1999; Bryman 2001; Holmes 1988). Konflikt drugi to, w następnej dekadzie, ognisty spór między Marshalllem Sahlinem a Gananathem Obeyesekere (zob. Sahlins 1995; Obeyesekere 1997; por. Geertz 2003; Barnard 2006; Walczak 2006). Wreszcie na początku nowego stulecia rozpętał się konflikt, który błyskawicznie podzielił amerykańskich antropologów, by równie szybko rozlać się poza środowisko akademickie i zagościć na szpaltach magazynów i gazet codziennych. Zarzewiem konfliktu było opublikowanie w 2000 r. przez — to zapewne znak czasów — dziennikarza śledczego Particka Tierneya książki *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalist Devastated the Amazon* (2001). Książka, nad którą Tierney pracował jedenaście lat, zawiera wiele zarzutów pod adresem dwóch naukowców prowadzących badania wśród wenezuelskich Yanomami: genetyka Jamesa Neela i antropologa Napoleona Chagnona. Postacią, która zainicjowała całą tę historię nie był zatem zawodowy antropolog, jak choćby w przypadku Dereka Freemana i samońskich badań Mead, lecz dziennikarz, celem zaś pozostał uznany antropolog. Napoleon Chagnon, z uwagi na wąską specjalizację i zakorzenienie w określonym paradygmacie (o czym za chwilę), jak również brak przekładów, jest autorem raczej słabo znanym polskim czytelnikom. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że jego sztandarowe dzieło *Yanomamö: The Fierce People*², które od opublikowania w 1968 r. doczekało się już pięciu wydań i miliona sprzedanych egzemplarzy, jest jednym z dwóch największych bestsellerów w historii antropologii. Co ciekawe, pierwszą pozycję zajmuje *ex aequo* z *Dorastając na Samoa* Margaret Mead. Pełny zasięg publikacji Chagnona, jego wpływ na dydaktykę i obecny kształt amerykańskiej, a z pewnością również światowej antropologii, są trudne do oceny.

Poniższe rozważania mają cztery zasadnicze cele. Przede wszystkim podstawowy cel deskryptywny: chciałbym przedstawić czytelnikom bardzo istotną

² Od czwartego wydania włącznie książka Chagnona nosi tytuł *Yanomamö*. Podczas pracy nad tym tekstem korzystałem z wydania trzeciego z 1983 r. i piątego z 1997 r.

z punktu widzenia historii, etyki i praktyki antropologii debatę w perspektywie historycznej, sięgającej początków kontrowersji związanych z Yanomami. Dominująca część tekstów poświęconych kryzysowi Yanomami koncentruje się na samym sporze, nie sięgając poza prace Fergusona z 1995 r. lub ewentualnie kontrowersyjny artykuł Chagnona z 1988 r. Dotyczy to również opublikowanej w 2005 r., podsumowującej pracy Roberta Borofsky'ego. Drugim celem, powiedzmy epistemologicznym, jest pokazanie niekonkluzywności sporów interparadygmatycznych na przykładzie kontrowersji wywołanej socjobiologiczną próbą wyjaśnienia wojen Yanomami. Celem trzecim, analitycznym, jest wskazanie jak odrębne sposoby uprawiania pisarstwa antropologicznego pod wpływem osobowości autora mogą wytworzyć skrajnie różne opisy tej samej wspólnoty. Wreszcie podsumowując kryzys Yanomami, chciałbym przedstawić kilka jego metodologicznych i etycznych implikacji, istotnych dla kształtowania współczesnego oblicza antropologii — globalnej antropologii, gdyż niektóre kwestie otwarte przez kryzys Yanomami znajdują wyraz nie tylko w pracach amerykańskich badaczy.

NAJBARDZIEJ DZICY Z DZIKICH

Yanomami³ żyją w przygranicznych obszarach Brazylii i Wenezueli. Jak na Amazonię jest to duże plemię — na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku doliczono się dokładnie 15 193 Indian w Wenezueli i około 11 000 w Brazylii, jakkolwiek mimo pozornej precyzji należy te dane traktować jako szacunkowe (AAA 2001, s. 3). Wśród Yanomami występują cztery podstawowe dialekty, choć istotne różnice językowe pojawiają się również między poszczególnymi wioskami. Tradycyjne wioski, zwane *shabono*, są budowane na planie owalu i składają się z obłożonej liśćmi konstrukcji, stanowiącej dach przechodzący w zewnętrzną ścianę. Od środka konstrukcja ta otwiera się na wewnętrzny dziedziniec, na którym toczy się codzienne życie mieszkańców. Rozmiary *shabono* zależą od rejonu; najmniejsze wioski, położone w górach, liczą ok. 30–40 mieszkańców, w tym przynajmniej dziesięciu dorosłych mężczyzn — najmniejsza grupa zdolna do zorganizowania wyprawy wojennej. W rejonach nadrzecznych spotyka się 250–300-osobowe osady. Chagnon konkluduje, że wobec braku wyodrębnionych instytucji kontroli społecznej po osiągnięciu pewnej wielkości

³ W literaturze spotkamy także pisownię Yanomamo, Yanomame, Yanoama, a także — postulowaną przez Napoleona Chagnona — Yanomamö. Ja jednak pozostanę przy „Yanomami”, zaproponowanym przez Jacquesa Lizota i Briana Fergusona, a także chyba większość autorów. Dodać należy, że określenie „Yanomami” zwykło oznaczać wszystkie cztery grupy językowe: Yanomamo, Sanema, Ninam i Yanomam. Wszystkie dane w tym rozdziale, jeżeli nie zostało zaznaczone inaczej, pochodzą z *Yanomamö* lub raportu komisji American Anthropological Association (AAA 2001). Ponieważ artykuł ten całości poświęcony jest antropologom badającym Yanomami, a nie mieszkańcom amazońskiej puszczy, ograniczę się do podania podstawowych informacji, które ułatwią zrozumienie kontekstu omawianych badań. Zainteresowanych szczegółowymi informacjami o tym plemienu odsyłam do bogatej literatury, z której wyjątki wymienione są w bibliografii.

wewnętrzne konflikty rozsadzają strukturę, następuje podział wioski i migracje (zob. m.in. Chagnon 1983, s. 74 i nast., 1976)⁴.

Od września do marca szlaki między wioskami — oddalonymi od kilku godzin do kilku dni marszu — są stosunkowo łatwo dostępne, gorzej w porze deszczowej. Wtedy wszystko co żywe wędruje wyżej, poza zasięg wody z rzek, w tym węże, stąd wysoki współczynnik ukąszeń. Poza gadami utrapieniem Yanomami, zwłaszcza tych zamieszkujących tereny nadrzeczne, są owady. Dlatego też Indianie tak łatwo zaakceptowali ubrania otrzymane od misjonarzy⁵.

Zgodnie z danymi zebranymi przez Jacquesa Lizota, 76% energii w pokarmie Yanomami dostarczają udomowione rośliny: banany, maniok, kassawa, kukurydza itd., 69% protein zdobywanych jest dzięki myślistwu, tylko 7% pochodzi z rybołówstwa; polowanie pozostaje głównym źródłem mięsa na terenach nie zniszczonych podczas gorączki złota. Uwagę zwraca mały udział ryb w diecie, zwłaszcza w porównaniu z innymi plemionami Amazonii (por. Dufour 1994, s. 157). Technika Yanomami jest, z pewnymi wyjątkami, charakterystyczna dla ludów zbieracko-łowieckich.

Małżeństwa są zarówno endogamiczne, jak i egzogamiczne, głównie patrylokalne, a dziedziczenie partylinearne. Występuje rywalizacja o kobiety — niektórzy mężczyźni mają po 5–6 żon, a zatem inni, zwłaszcza wobec praktykowanego — według „wczesnego” Changona — zabijania noworodków płci żeńskiej, nie mają ich wcale i każda z kobiet może się stać celem seksualnej agresji. Żony są pozyskiwane na zewnątrz, ze słabszych wiosek w drodze targu lub wojny; praktykowane jest także świadczenie usług narzeczeńskich przez młodego mężczyznę na rzecz przyszłego teścia. Wioska jest kierowana przez grupę starszych mężczyzn, na jej czele stoi naczelnik z największego patrylinearnego rodu.

Chagnon często nazywa Yanomami ostatnim dużym nieakulturowanym plemieniem na świecie⁶. Pierwsze wzmianki o nich pojawiają się w relacjach z wyprawy Bobadilla z 1789 r., a później Schomburgka (1840), Humboldta (1859) i Grunberga (1917). Prawdopodobnie Yanomami mieli kontakt z łowcami niewolników i zbieraczami kauczuku jeszcze pod koniec XVIII i na początku XIX stulecia. Jednak aż do połowy XX wieku spotkania Yanomami ze światem zewnętrznym były w najlepszym razie sporadyczne. Na początku 1950 r. na zamieszkanym przez nich terenie pojawił się James Barker, misjonarz, który miał się nauczyć języka Yanomami i przełożyć nań Biblię. W tym samym

⁴ Skądinąd jest to jedna z dwóch tez Chagnona (druga została zawarta w artykule w „Science” z 1988 r.; powróć do tego niżej) chętnie przywoływanych przez zwolenników socjobiologii; zob. np. Borgerhoff Mulder 1987, s. 5. Wstęp do czwartego wydania książki Chagnona napisał sam Edward O. Wilson.

⁵ Adaptując je w specyficzny sposób: Chagnon (1997a, s. 213) przytacza anegdotyczną historię o pracujących przy misji Yanomami, którzy dla zachowania swobody ruchów powyrywali fragmenty odzieży zasłaniające genitalia, wywołując dezaprobatę misjonarzy.

⁶ Podtrzymuje to zdanie również w ostatnim, piątym wydaniu *Yanomamö*.

czasie ustanowiono pierwszą salezjańską misję w rejonie rzeki Mavaca. Również w latach pięćdziesiątych Yanomami odwiedza pierwszy etnograf — Otto Zerries, o systematycznych badaniach możemy mówić jednak dopiero w latach sześćdziesiątych, w epoce Chagnona i Lizota.

Jak widać, w tezie o nieakulturowanych Yanomami jest sporo przesady⁷. Indianie ci mieli kontakty z przybyszami jeszcze przed ustanowieniem na ich terenach stałych przyczółków zachodniej cywilizacji. Źródła archeologiczne i historyczne wskazują, że zapoczątkowany u zarania XVII stulecia przez Portugalczyków podbój Amazonii i związane z nim choroby, niewolnictwo oraz kolonialna polityka wobec ludności indiańskiej zebrały tragiczne żniwo. Warren M. Hern (1994, s. 125–126) przytacza kalkulacje, zgodnie z którymi liczba Indian zamieszkujących Amazonię zmniejszyła się z 8 500 000 (według niektórych źródeł było to nawet dziesięć milionów) do 250 000 i wzrosła do pół miliona dopiero we współczesnych nam czasach. Konkwista to nie tylko militarne, polityczne czy gospodarcze opanowanie dorzecza Amazonki: działalność misjonarzy i lokalnej administracji powodowała proces dekulturacji eliminujący istniejące elementy indiańskiej kultury (zob. Engrácia de Oliveira 1994, s. 95–119). Trudno oczekiwać, że Yanomami pozostali całkowicie z boku tych dramatycznych zmian.

Ustanowienie nad rzekami stałych rezydentów z zewnątrz — przede wszystkim misji, placówek handlowych i rządowych itd. — sprawiło, że Yanomami dosięgły epidemie egzogennych chorób. Ze względu na brak nowoczesnej opieki medycznej i niewykształcenie się naturalnych mechanizmów obronnych choroby te dziesiątkowały wioski. Pierwsze dobrze udokumentowane wydarzenie tego rodzaju to — omawiana obszernie przez Tierneya — epidemia odry z lat sześćdziesiątych. Ostatnie, tragiczne wydarzenia wiążą się z brazylijską gorączką złota i inwazją 40 tysięcy górników, *garimpeiros*, w latach 1987–1992. *Garimpeiros* przynieśli choroby, przemoc, dewastację środowiska naturalnego, głównie za sprawą użycia toksycznej rtęci do wydobycia złota z koryt rzek i masowych polowań, a także prostytucję. W 1993 r. zmasakrowali szesnaścioro Yanomami w wiosce Haximu, co doczekało się wielu komentarzy w światowej prasie i spowodowało naciski na rząd Brazylii ze strony organizacji pozarządowych i międzynarodowych. W 1992 r. wojsko rozpoczęło usuwanie górników siłą — wiązało się to między innymi z wysadzeniem w powietrze ponad stu polowych lotnisk i ustanowieniem baz wojskowych. Stała obecność żołnierzy poskutkowałą zresztą wzrostem prostytucji i istotnym zagrożeniem epidemią AIDS, ale i tak nie odstraszyła 3000 *garimpeiros* przed kolejną inwazją w 1996 r.⁸

⁷ Wskazuje na to zwłaszcza R. Brian Ferguson (1992).

⁸ Na stronach internetowych organizacji pozarządowych działających na rzecz plemion amazońskich oraz badających przestrzeganie podstawowych praw człowieka (np. Amnesty International) można znaleźć ogromną liczbę materiałów dokumentujących dramat brazylijskiej gorączki złota; zob. np. raporty Amnesty International z pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych czy raport Alcidy Ramos z przełomu 1990/1991 (www.proyanomami.org.br/apv/urihi/boletim_11_i.pdf).

„FIERCE PEOPLE”?

Trzy pierwsze wydania bestsellera Chagnona nosiły w tytule przymiotnik *fierce*: „gwałtowny, dziki, zagorzały, bezwzględny”. Chagnon w sugestywny sposób opisuje zestopniowane, zinstytucjonalizowane formy walki między mężczyznami Yanomami: uderzenia w klatkę piersiową (*chest pounding*), uderzenia w klatkę piersiową z kamieniem zaciśniętym w pięści, dalej walkę na pałki, uderzenie ostrzem maczety na płask, obuchem siekiery, wreszcie walkę z użyciem maczet lub siekier. Z wyłączeniem ostatniego stopnia jest⁹ to forma rywalizacji — przeciwnicy zadają sobie ciosy na przemian, aż jeden z nich wycofa się z pojedyńku. W ten sposób wyglądają konflikty wewnątrz wioski lub ewentualne spory z gośćmi zaproszonymi na rytualną ucztę. Konflikty zewnętrzne mają zazwyczaj postać rajdów niewielkich grup wojowników na wrogą wioskę. Napastnicy starają się niepostrzeżenie dotrzeć w okolice wrażego *shabono*, zabić jednego lub kilku przeciwników przyłapanych poza ogrodzeniem i bezpiecznie uciec. Jeżeli nie uda się dopaść nikogo, wojownicy wystrzelują czasami chmurę strzał nad ścianami *shabono*. Taki rajd pociąga zazwyczaj za sobą rewanz i konflikt może ciągnąć się przez dziesięciolecia. Tak przynajmniej rzecz przedstawia Chagnon, otwierając książkę literackim „prologiem” pt. „Zabicie Ruwahiwy”. Stworzony przez niego obraz robi duże wrażenie — pierwszy kontakt Chagnona z Yanomami doczekał się miejsca w podręcznikach:

„Podniosłem wzrok i prawie krzyknąłem, zobaczywszy setkę krzepkich, nagich, brudnych, ohydnych mężczyzn, spoglądających na nas zza napiętych łuków. Wielkie pęki zielonego tytoniu tkwiły im między dolnymi zębami i wargami, sprawiając, że wyglądali jeszcze okropniej. Z nosów kapały im albo zwisały sznury ciemnego śluzu”¹⁰.

W Chagnonowskiej wizji jest jednocześnie sporo romantyzmu — w rozmowie z reporterem „US News and World Report” powiedział: „Przybyłem tam, aby śledzić niedobory zasobów, a okazało się, że oni walczą jak diabli (*like hell*) o kobiety” (Tierney 2000, s. 53). Tu właśnie tkwi klucz do sukcesu Chagnona. *Yanomamö: The Fierce People* czyta się jak powieść, zawierającą wiele odwołań autobiograficznych, opisy niebezpiecznych przygód, dole i niedole antropologa w terenie. Dzicy są do przesady wojowniczy, ale okazują się szlachetni i romantyczni — ostatecznie w przeciwieństwie do na przykład Dani z Nowej Gwinei nie biją się o świnię. Leslie Sponsel (1998, s. 101–102) przedstawia takie oto przyczyny sukcesu książki Chagnona: dobra, wartka narracja, „ozdobiona osobistymi anegdotami i szczerymi refleksjami, niebezpiecznymi i heroicznymi przygodami, kulturowym szokiem, tragedią i humorem, seksem i przemocą”.

⁹ Być może właściwsze byłoby użycie czasu przeszłego.

¹⁰ Cyt. za: Hammersley, Atkinson 2000, s. 110, oryginalny tekst pochodzi z Chagnon 1963, s. 10. Skądinąd jest to jeden z najbardziej rozpoznawalnych fragmentów we współczesnej literaturze antropologicznej (zob. Miller 2000, s. 45).

I dalej: magia nauki, z liczbami, danymi statystycznymi i modelami komputerowymi. Narracja „rozbrzmiewa amerykańską obsesją przemocy”, a Yanomami są sportretowani jako dzicy — odlegli, izolowani, pierwotni i agresywni. Kiedy sam Sponsel, prowadząc w latach 1974–1975 badania wśród Yanomami, pokazał Indianom egzemplarz *Yanomamö: The Fierce People* jako jedną z ilustracji tego, czym zajmują się antropologowie, niektórzy mężczyźni byli zaabsorbowani zdjęciami, Sponsel był jednak poproszony, aby nie pokazywał książki dzieciom, gdyż „zawierała przykłady niepożądanego zachowania” (Sponsel 1998, s. 104).

W tym samym czasie co Chagnon w pobliskiej wiosce pracował francuski etnograf, uczeń Lévi-Straussa, Jacques Lizot. Jego główne dzieło, wydane w 1976 r. *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest*, to rozbudowana narracja skoncentrowana na życiu codziennym i seksualności Indian. Kiedy Chagnon zbliża się do Hobbesowskiej *bellum omnium contra omnes*, Lizot opisuje idylliczny świat szlachetnych dzikich Rousseau, wzbogacony o obszernie opisy życia seksualnego. Tę niewspółmierność obrazów Yanomami u Chagnona i Lizota (oraz pracującego wśród Yanomami od 1975 r. Bruce’a Alberta) doskonale opisuje Alcida Ramos. Autorka, skądinąd także wybitna badaczka Yanomami, notuje: „Pisz[ą] o wojnie, agresywności i dramacie, lecz każdy z nich tworzy z tych elementów inny świat” (Ramos 1999, s. 205¹¹).

Świat Chagnona:

„[Chagnon] jest niekwestionowanym panem swego dzieła. Skroił je w ten sposób, by zachować stały kontrapunkt pomiędzy agresywnością Yanomami a własnymi bohaterskimi czynami. To on panuje nad wszystkim. [...] im bardziej Yanomami i dżungla okazują się krnąbrni, tym bardziej jego życie w terenie staje się ciekawe. [...] Indianie byli tam tylko dla dostarczenia niezbędnego kolorytu lokalnego i tła dla jego przygód, gdy przepływają przez rzeki, odwiedzają wrogie wioski i prowokują misjonarzy. Narcyz w buszu. [...] Jego wciągający styl z obrazami zaczerpniętymi z poetyki *waitheri*¹² Zachodu («Uczyłem się yanomamskiego odpowiednika lewego sierpowego») jest w znacznym stopniu odpowiedzialny za szeroką akceptację jego monografii, przyciągającej wyobraźnię studentów, dziennikarzy i innych, głodnych egzotyki odbiorców” (Ramos 1999, s. 209–210).

Świat Lizota:

„Yanomami z opowieści Lizota nie kochają się ot tak, po prostu. Robią to z zawziętością. Pokażna część jego książki poświęcona jest opisom praktyk masturbacyjnych, spotkań miłosnych pomiędzy chłopcami, dziewczętami oraz

¹¹ Pierwotnie artykuł ten ukazał się w sierpniu 1987 r. w „Cultural Anthropology” (t. 2, nr 3, s. 284–304) pod tytułem *Reflecting on Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of Exotic*. Zob. Shermer 2001, s. 31.

¹² Słowo *waitheri* (*waiteri*) jest zazwyczaj tłumaczone jako „wojowniczy”, „agresywny”, „dzielny” czy „nieustępliwy”, przy czym Yanomami odnoszą je do wielu obszarów życia codziennego, niekoniecznie związanych z walką lub przemocą (zob. dalej s. 13).

dziewcząt z chłopcami, a także schadzek dorosłych. [...] W przeciwieństwie do Chagnona, Lizot nie obciąża czytelnika ciężarem swojej obecności w narracji, ani silnymi zapewnieniami, że był tam rzeczywiście. [...] Niewidzialność jest jego szczególnym narzędziem służącym do tworzenia w wyobraźni własnego wizerunku Yanomami. Używa swojej wyobraźni obficie, korzystając z okazji, które wielu konserwatywnych kolegów pogrążyłyby w dyskomforcie. Jako niewidoczny obserwator, nieobecny uczestnik, wszechobecny i niedyskretny, wyposażony w sardoniczne oko podglądacza, zabiera czytelnika, by śledzić intymne spotkania, słuchać opowieści mitycznych, penetrować stany emocjonalne lub towarzyszyć zawiłym działaniom. [...] Występowanie wszechobecnego narratora unoszącego się nad Yanomami nadaje im nierzeczywistą jakość, jak gdyby byli raczej postaciami w sztuce, a nie ludźmi zajmującymi się codziennymi sprawami. Pobudza to także żądzę egzotyki. [...] W przypadku *Tales of Yanomami* Lizot nie przejawia żadnych szczególnych inklinacji teoretycznych. Jego luźnie utkana narracja, swobodnie włączająca ludzi do i wyłączająca z obrazu, daje w efekcie epizody, które następują po sobie bez żadnego dającego się dostrzec następstwa. Jest to jakby narracja na chybił trafił. Z jednym może wyjątkiem — brak w niej portretów, są tylko zdjęcia migawkowe lub sekwencje filmowe” (Ramos 1999, s. 211–214).

Z punktu widzenia struktury narracji trudno nie zauważyć, że Chagnon utrzymuje formalną postać tekstu naukowego, przeplatając rozdziały „akcji” analizami teoretycznymi, wspartymi aparatem statystycznym, przypisami, bibliografią itd., podczas gdy Lizot konstruuje etnografię „nierealistyczną”, by strawestować znane określenie Marcusa i Cushmana (1982, s. 37). Na przykład: Chagnon zamyka książkę standardową bibliografią (106 pozycji w trzecim wydaniu, 172 w ostatnim, piątym¹³), Lizot natomiast zamieszcza skromną listę piętnastu „innych prac o Yanomami”. Chagnon lubi wykorzystywać analizę statystyczną i modelowanie komputerowe; współpracuje również z przedstawicielami nauk przyrodniczych¹⁴.

NIKT NIE LUBI SOCJOBIOLOGÓW

Kontrast między „światami” Chagnona i Lizota podkreślał również bliski współpracownik tego pierwszego, filmowiec Timothy Asch (1991, s. IX–X)¹⁵. Warto zauważyć, że Lizot (1991, s. XV) krytykował obraz Yanomami przed-

¹³ Nie mogę nie dodać, że autorem o największej liczbie cytowań w bibliografiach Chagnona jest sam Chagnon.

¹⁴ Poza Jamesem Neelem, do którego wrócę później, warto wspomnieć tu na przykład o artykule napisanym wspólnie z botanikiem i chemikiem, syntetyzującym badania trzech nauk nad halucynogenami używanymi przez Yanomami: Chagnon, Le Quense, Cook 1971.

¹⁵ Asch przyczynił się zresztą wydatnie do zbudowania pozycji Yanomami w dydaktyce, kręcąc wraz z Chagnonem 37 filmów etnograficznych. Równie ciekawe, że Chagnon w zamieszczonym w internecie tekście *Ethnographic and Personal Aspects of Filming and Producing The Ax Fight* wytyka Aschowi nielojalność, dążenie do zagarnięcia sukcesu i wreszcie przypomina, że miał on być rodzajem samobieżnego statywu, niedostrzeganego przez Yanomami skupionych na antropologu.

stawiony w pracach Chagnona jako jednowymiarowy i zdehumanizowany. Ta sama kwestia pojawiła się w polemice Chagnona z Albertem (1989, 1990). Obraz Yanomami jako ludu skłonnego do ekstremalnie agresywnych zachowań to nie tylko kwestia akademickich dyskusji antropologów czy — powiedzmy — „czarnego PR”. Brazylijscy politycy i dziennikarze lobbujący na rzecz firm wydobywczych posiłkowali się pracami Chagnona, by przeprowadzić podział jednorodnego terytorium Yanomami na oddzielne enklawy i uzyskać w ten sposób dostęp do bogatych zasobów naturalnych. Co ważne, Chagnon nigdy nie odciął się od polityków i dziennikarzy szafujących jego nazwiskiem w tak wątpliwym moralnie kontekście. Zarzuciła mu to prezes Brazylijskiego Stowarzyszenia Antropologów Maria Manuela Carneiro da Cunha w *Letter to the Editor*, wysłanym do Komisji Etycznej Amerykańskiego Stowarzyszenia Antropologów i opublikowanym w „Anthropology Newsletter” w 1989 r.

Prawdziwa burza wybuchła w 1988 r. Prestiżowy magazyn „Science” opublikował wtedy artykuł *Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in Tribal Population*. Chagnon, opierając się na danych statystycznych, przedstawia w nim socjobiologiczną interpretację wojen Yanomami. Mówiąc w dużym skrócie: według jego badań, wśród Yanomami znaczny odsetek, bo aż 30% mężczyzn ginie w walce, 44% dorosłych przedstawicieli tej płci ma status *unokai*, co oznacza, że pozbawili kogoś życia. Zabójcy, *unokai*, cieszą się wyższą pozycją społeczną i mają więcej żon (a w konsekwencji i dzieci) niż mniej agresywni Yanomami. Innymi słowy, *unokai* są bardziej skuteczni w reprodukcji niż *nie-unokai* należący do tej samej grupy wiekowej. Miarą owej skuteczności jest średnio trzykrotnie większa liczba dzieci. Mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami współzawodnictwa — dotyczącego fizycznego przetrwania (status *unokai* ma odstraszyć potencjalnych agresorów) oraz reprodukcji. *Unokai*, konkluduje Chagnon, zapewniają sobie lepszą dystrybucję własnych genów. Wszystkie konflikty wybuchają o kobiety, później zaś są „napędzane” zemstą (Chagnon 1988, s. 985, 986, 989).

Artykuł Chagnona odbił się szerokim echem, nie tylko w pismach naukowych, i wywołał zaciętą polemikę. Jak zauważa Leslie Sponsel (1998, s. 114), przyczyną powszechnej krytyki może być nie tylko zła sława Chagnona i jego notoryczne przypisywanie Yanomami agresji, lecz także „biofobia”: mechanizm automatycznej krytyki każdej próby wyjaśniania ludzkiego zachowania w kategoriach biologicznych. Może to wskazywać na konflikt paradygmatów. Kontynuowano przede wszystkim wątek rozpoczęty przez wspomniany wyżej list Marii Carneiro da Cunha: wpływu Chagnonowskiego obrazu Yanomami na ich sytuację w Brazylii. Najdalej posunął się Terence Turner, antropolog z Cornell University, który przemianował socjobiologa Chagnona na „socjopatę” (zob. Miller 2000, s. 45). Sięgano również po przykłady innych ludów: John Moore (1990) na podstawie materiałów historycznych przekonująco wskazywał na bardzo niskie szanse na „sukces reprodukcyjny” wojennych wodzów Czejenów z Wielkich Równin. Jednak trudno porównywać kompletność i wiarygodność jego wyjściowych, wtórnych danych (pochodzących z różnych źródeł

historycznych) z tymi zebranymi w rejonie Mavaca-Siapa przez Chagnona. Sam Chagnon nigdy nie rozszerzał swoich tez na społeczności inne niż Shamatari Yanomami¹⁶, więc zestawienie z Czejenami, jakkolwiek neguje uniwersalizm ustaleń Chagnona, nie jest rozstrzygającym argumentem przeciwko wynikom przedstawionym w „Science”. Te mogli podważyć jedynie yanomamolodzy.

Bruce Albert (1989) wskazuje na następujące błędy Chagnona: po pierwsze, przedstawione w artykule w „Science” współczynniki nie są reprezentatywne dla całego plemienia, które dzieli się na odrębne językowo i kulturowo grupy, po drugie, miało miejsce pomieszczenie kulturowo wartościowanej demonstracji agresji ze współczynnikiem zgonów w wyniku konfliktu. Następnym zarzutem jest przekład pojęcia *unokai* w kategoriach etycznych¹⁷ — jako „mordercy”, zgodnie z zachodnim rozumieniem tego słowa. Tymczasem, twierdzi Albert, *unokai* to polisemiczna kategoria symbolicznego zanieczyszczenia zabójcy krwią i ciałem ofiary, niezależnie, czy zginęła ona od strzały, magii, czy zabite zostało jej zwierzęce *alter ego*. Innymi słowy, bycie *unokai* nie musi oznaczać, że pozbawiło się życia innego człowieka (Ferguson 2001, s. 107). Albert zauważa, że liczba *unokai* po każdym rajdzie jest większa niż liczba zabitych wrogów: wojownicy często strzelają do umierającej bądź już nieżywej ofiary. W istocie, konkluduje Albert, teoria wojny Yanomami Chagnona jest „symboliczną transformacją [...] Hobbesowskiego stanu natury” (por. Sponsel 1998, s. 110). „Przeprowadzona przez Chagnona charakterystyka społeczności Yanomami ujawnia projekcję tradycyjnych, z góry przyjętych własności zachodniego konstruktu Inności, natomiast nie analityczny wysiłek zrozumienia jej w jej własnych kategoriach” (Albert 1989, s. 639)¹⁸. W kolejnym artykule z 1990 r. Albert zadaje pytanie o korelację dwóch fenomenów — statusu *unokai* i reprodukcji. Ostatecznie, jak zauważył sam Chagnon (1988, s. 989), jest to „tylko spekulacja”. Odrębną kwestią jest sama „przemoc” — Albert uważa podejście Chagnona za konstrukt etnocentryczny w tym sensie, że przyjmuje on zachodnią perspektywę (i definicję). Tymczasem przemoc nie jest fenomenem definiowalnym uniwersalnie, ale zawsze w kontekście przekroczenia jakiś norm. Prace Chagnona dają wrażenie, że Yanomami są bardzo brutalnym społeczeństwem. Jednakże, pyta Albert (1990, s. 560–561), jakie są podstawy takiego osądu, jeżeli żaden ze wskaźników podawanych przez Chagnona nie jest transkulturowy?

¹⁶ Wręcz przeciwnie, zastrzegał, że tezy odnoszą się wyłącznie do precyzyjnie zdefiniowanej grupy (Chagnon 1990, s. 51).

¹⁷ W rozumieniu Kennetha L. Pike’a (1967; zob. także Harris 1976; Feleppa 1986; Morris i in. 1999).

¹⁸ Podobnie wypowiadał się Leslie Sponsel (1990, s. 4), odnosząc się do Tasaday, przedstawianych w tekstach antropologów jako społeczność skrajnie pacyfistyczna. Przykłady takich stereotypowych ujęć można mnożyć. Wywodząca się od Ruth Benedict koncepcja poszukiwania „wzorów kultury” może prowadzić do stworzenia jednowymiarowych obrazów badanych ludów, dalej reprodukowanych w literaturze naukowej i dyskursie publicznym. Kontrowersje wokół agresywności Yanomami pokazywały, jak dyskusyjne jest kwalifikowanie danej kultury jako „pokojoywej” lub „wojowniczej”.

Odpowiadając Albertowi Chagnon broni przede wszystkim wiarygodności swoich danych, między innymi odnosi się do stwierdzenia o „zabiciu” wroga przez kilku wojowników naraz. Broni się również przed zarzutami o zawężenie kategorii *unokai* i *waiteri*¹⁹. Nawiasem mówiąc, wychodzi tu zdecydowanie poza treści zawarte w krytykowanym artykule (Albert odnosi się wprost do tekstu z „Science”) i rzuca niezbyt rzeczowe komentarze w rodzaju „słyszałem Yanomami mówiących «mój penis jest *waiteri*»”.

Lizot odezwał się dopiero sześć lat po publikacji w „Science”. W tekście zamieszczonym w „American Ethnologist” stawia Chagnonowi następujące zarzuty:

— konstruowanie groteskowego, rasistowskiego obrazu Yanomami, który daje lobby górniczemu w Brazylii pretekst do uzurpowania praw do ziemi Indian — argument powtarzany prawie przez wszystkich krytyków Chagnona (Lizot 1994a, s. 845)²⁰;

— zignorowanie wojny jako złożonego zjawiska społecznego (Lizot 1994a, s. 846–847; Albert 1989 s. 637).

— błędne dane, będące podstawą analiz statystycznych, na przykład współczynnik śmiertelności w wyniku konfliktów Lizot w badanej przez siebie społeczności szacuje na 24%, Albert zaś na 14% (Lizot 1994a, s. 851–853);

— *unokai* nie mają wcale wyższego statusu społecznego, giną prędko w walce, ich związki z kobietami często wpisują się w model poliandryczny; brak jednoznacznej korelacji między statusem *unokai* a liczbą dzieci (Lizot 1994a, s. 855);

— kobiety, o które Yanomami walczą „jak diabli”, nie są bynajmniej wyłącznie biernym obiektem seksualnej agresji, lecz aktywnym podmiotem polityki i życia w wiosce (Lizot 1994a, s. 855)²¹.

Lizot (1994a, s. 855; por. Lizot 1994b) wskazuje ponadto, że przyczyną wojen są oskarżenia o czarownictwo. Nie negując tej obserwacji, trudno nie zauważyć, że nie jest to argument przeciwko modelowi socjobiologicznemu czy na przykład materialistycznemu — samo oskarżenie może być aktem wieńczącym jakiś proces społeczny i uzasadnianie wojny czarami może się wpisać w dowolny model. Ostatnim elementem krytyki Lizota jest zarzut o rozszerzenie znaczenia słowa *waiteri* (*waitheri*): u Chagnona — „gwałtowny”, „okrutny”²²; tymczasem Lizot (1994a, s. 857; por. Ramos 1999, s. 206) twierdzi, iż jest to pojęcie o złożonym sensie, odnosi się do moralności, w jego polu semantycznym

¹⁹ Por. niżej w dyskusji z Lizotem.

²⁰ „[Chagnon] ustygmatazował tych niezwykłych ludzi jako brutalnych i nienawistnych” napisał Kenneth Good (1991, s. 69), były doktorant Chagnona, a potem jego zagorzały krytyk.

²¹ R. Brian Ferguson przytomnie zauważa, że status *unokai* oznacza większe zagrożenie ze strony krewnych ofiary i, co za tym idzie, nie zwiększa możliwości fizycznego przetrwania, por. niżej.

²² Pierwsza propozycja tłumaczenia pochodzi od Krzysztofa Szymborskiego (2000), Wojciech Dochnal zaś proponuje „okrutni” (zob. Ramos 1999).

mieszczą się takie kategorie, jak „dzielny”, „mężny”, „śmiały”, „zuchwały” i „stoicki”.

Chagnon odpowiedział w typowym dla siebie, agresywnym stylu. Jego krótki tekst składa się głównie z ataków na kompetencje Lizota w zakresie socjologii i wiarygodności przytaczanych przezeń danych. Podważa ponadto zasadność twierdzenia, że wyjaśnienie agresywności Yanomami w sposób inny niż socjobiologiczny jakkolwiek zmieniłoby sytuację Indian. W ten sposób z pewnością ignoruje fakt, że nie o model wyjaśniania wojny, lecz o obraz Yanomami i wynikające z niego konsekwencje tu chodzi. Przy okazji wbija kąśliwe szpile oponentowi, przekonująco broniąc (odwołuje się tu do materiałów własnych Lizota) rzeczy dla siebie najważniejszej — wiarygodności danych statystycznych. Nawiasem mówiąc, odpieranie ataków na paradygmat socjobiologiczny przez wskazanie, że oponent nie rozumie założeń tego nurtu stosował nie tylko Chagnon²³. Równie mało subtelnym argumentem wydaje się podważanie wartości danych Lizota: ostatecznie ten ostatni spędził wśród Yanomami więcej czasu niż Chagnon²⁴.

WOJNY NAPOLEOŃSKIE

W podsumowującym tekście z końca lat dziewięćdziesiątych Leslie Sponsel wyróżnia wiele sposobów wyjaśniania wojen i agresji Yanomami. Znajdziemy tu wczesnego Chagnona z teorią, iż zabijanie nowo narodzonych dziewczynek doprowadza do niedoboru kobiet w populacji i w konsekwencji do konfliktu²⁵; następnie model materializmu kulturowego („teorię protein”; por. Stell 1998, s. 649–650) Marvinna Harrisa²⁶, w swoim czasie zgodnie krytykowanego przez Chagnona i Lizota (Lizot 1977, s. 497–517). Tu źródłem konfliktu jest niedobór protein. Następnie mamy model socjobiologiczny Chagnona, niezmiennie z kobietami w roli deficytowego zasobu, wreszcie „lokalną ekonomię polityczną kolonializmu” R. Briana Fergusona (Sponsel 1998, s. 100–101).

Ferguson jest w tej dyskusji przypadkiem o tyle nietypowym, że będąc postacią bez wątpienia znaczącą dla yanomamologii, nigdy nie prowadził badań terenowych wśród Yanomami. Cała jego koncepcja opiera się na analizie dokumentów i cudzych danych. Stworzył jednak jedną z najważniejszych teorii wojny i agresji, czerpiąc zarówno z materializmu, jak i krytyki postkolo-

²³ Por. np. dyskusję Martina Daly i Margo Wilson (1991) z Claytonem Robarchekiem (1989).

²⁴ Według Leslie Sponsela (1998, s. 99), ranking badaczy, którzy spędzili najwięcej czasu badając Yanomami otwiera Lizot (rozpoczął badania w 1968 r., w terenie spędził 25 lat), dalej Good (1975 — 14 lat), Chagnon (1964 r. — 60–63 miesiące skumulowanej pracy, jakkolwiek sam lubi wspominać, że bada Yanomami ponad trzydzieści lat), Ramos (1968), Albert (1975).

²⁵ Była to teza pracy doktorskiej Chagnona zatytułowanej *Yanomamo Warfare, Social Organization and Marriage Alliances* z 1966 r.

²⁶ Harris utrzymywał, że kultura ewoluuje pod naciskiem środowiskowym i ekologicznym, zwłaszcza gdy populacja staje w obliczu niedoboru zasobów naturalnych.

nialnej (Ferguson 2001, s. 103). Do dyskusji włączył się w 1989 r. krótkim tekstem *Do Yanomami Killers Have More Kids?*²⁷, zawierającym krytykę *Life Histories* Chagnona. Ferguson zaczyna od zakwestionowania twierdzenia, że status *unokai* może zwiększać szanse na przetrwanie — zabójca musi wszak liczyć się z zemstą krewnych ofiary. Ponadto wskazuje, że Chagnon pomija fakt, iż wszyscy naczelnicy wioski mieli status *unokai*. Przekraczająca średnią liczbą żon i dzieci naczelnika, sugeruje Ferguson (1989, s. 564), wynika w znacznej mierze z pozycji społecznej; jest to istotny czynnik obciążający wyniki analizy ilościowej Chagnona. Można dodać na marginesie, że w opublikowanym dwaście lat później na łamach „*Anthropological Theory*” artykule znajdzie się zarzut o manipulację wynikami badań: owa trzykrotna przewaga *unokai* w liczbie dzieci to średnia zliczona dla całej populacji, w której — przeważająca liczebnie — grupa młodych mężczyzn ani nie ma dzieci, ani nie jest *unokai* (Ferguson 2001, s. 107–108). Wróćmy do 1989 r.: w ostatniej tezie Fergusona znajdziemy piękny przykład zderzenia dwóch paradygmatów: materializmu kulturowego i socjobiologii. Zapytuje on mianowicie, jak możliwe jest sprowadzanie całej ludzkiej egzystencji do dwóch aspektów: fizycznego przetrwania i reprodukcji? (Ferguson 1989, s. 565). Tę kwestię czyni Chagnon podstawową osią swojej odpowiedzi, zamieszczonej w tym samym numerze „*American Ethnologist*” (1989, nr 3). Warto zwrócić uwagę, że próbuje on przemawiać z pozycji utytułowanego uczonego, który wyjaśnia pewne kwestie bardziej z uprzejmości, bo wszystkie odpowiedzi zawarte są w jego poprzednich publikacjach. *Response to Ferguson* jest przepełnione zwrotami w rodzaju „pokazałem gdzie indziej”, „wykazałem we wcześniejszych publikacjach, znanych zapewne czytelnikowi” itp. Argumentacja jest jednak bardzo precyzyjna. Chagnon wykazuje, że zależności przedstawione w artykule w „*Science*” utrzymują się również po wyeliminowaniu naczelników ze zbioru danych. Interesująca jest kwestia dużej liczby *unokai* zabitych w wyniku konfliktu i w konsekwencji, jak to ujmuje Chagnon (1989, s. 566), pytanie: „czy zaobserwowane większe osiągnięcia reprodukcyjne są okupione wyższym współczynnikiem śmiertelności”. I tu zręcznie znajduje drogę środka: najbardziej agresywni *unokai* nie odnoszą „sukcesu reprodukcyjnego”, natomiast „mężczyźni, którzy angażują się [w konflikty] z pewnym umiarem rozmnażają się lepiej (*do better reproductively*), jak się wydaje, niż ci, którzy nie angażują się w ogóle”. „Tak, *unokai* mają więcej dzieci” — odpowiada Chagnon Fergusonowi, po czym wykazuje niekonkluzywność dyskusji toczonej z dwóch tak odrębnych płaszczyzn, jak socjobiologia i materializm kulturowy, sięgając dodatkowo do Darwina i Wilsona (Chagnon 1989, s. 566–567).

Model Fergusona²⁸ opiera się na założeniu, że w etnografii żaden przypadek zmiany kultury tubylczej nie może być rozpatrywany bez uwzględnienia kon-

²⁷ Polityczno-etyczną (i antysocjobiologiczną) postawę Fergusona dobrze ilustruje wcześniejszy artykuł *How Can Anthropologist Promote Peace?* (1988).

²⁸ Referuję go głównie na podstawie artykułu Fergusona *Yanomami — A Savage Encounter: Western Contact and the Yanomami War Complex* (1992) oraz jego książki *Yanomami Warfare: A Political History*

taktu z czynnikami zewnętrznymi, tymczasem Chagnon, jak się wydaje, przyjmuje, że wojna jest lokalną przypadłością Yanomami²⁹. Ferguson (1992, s. 201) traktuje wojnę jako totalny fakt społeczny, strukturyzujący i strukturyzowany przez inne aspekty życia społecznego. Proponowany przez niego złożony model poznawczy obejmuje czynniki demograficzne, ekologiczne, technologiczne, ekonomiczne, pokrewieństwo i politykę, wreszcie psychologię i religię. Podstawowym czynnikiem zewnętrznym było pojawienie się przybyszów z zewnątrz i związany z tym napływ zachodnich wyrobów, w szczególności pożądaných przez Yanomami maczet, siekier, metalowych garnków i odzieży. Ogromne zapotrzebowanie na stalowe narzędzia cechowało zresztą nie tylko Yanomami. „W całej Amazonii, we wszystkich okresach historycznych Indianie najeżdżali innych Indian i Europejczyków, by zdobyć ich stalowe narzędzia i inne pożądane artykuły” (Ferguson 1990, s. 201). Interesującym przykładem historycznym są Indianie Jívaro, osławieni łowcy głów, znani z preparowania i zmniejszania swoich trofeów (tzw. *tsantsas*). Europejskie zapotrzebowanie na mit okrutnych dzikich, które zapewniło Jívaro złowrogą sławę, przyczyniło się do eskalacji liczby zabójstw, nie tylko zresztą w Amazonii — *tsantsas* okazały się dobrem pożądanym przez spragnionych egzotyki Europejczyków. Ponieważ oferowano Jívaro strzelbę za każdą spreparowaną głowę, niektórzy wojownicy zdobywali nawet pięćdziesiąt trofeów, co nie miało najmniejszego sensu z punktu widzenia tradycyjnych wierzeń (Ferguson 1990, s. 247).

Yanomami, chcąc zmonopolizować źródła cennych zasobów, przenosili *shabono* w pobliże misji i placówek, blokowali dostęp przybyszów: misjonarzy, eksploratorów, pracowników rządowych i antropologów do innych wiosek. To oczywiście oznaczało eskalację konfliktów, zwłaszcza gdy dana wioska nie dysponowała druzgocącą przewagą militarną nad innymi pragnącymi przełamać jej monopol. Z jednej strony stalowe narzędzia i broń palna spowodowały wzrost „efektywności” działań wojennych, łodzie dały przewagę taktyczną (sam Chagnon podwoił grupę wojowników na rajd³⁰), z drugiej migracja doprowadziła Yanomami do zamieszkania na terenach bardziej sprzyjających epidemiom (Ferguson 1992, s. 207, 209–211, 214–217). Dostęp do zachodnich wyrobów zaburzył lokalną równowagę polityczną; zmieniło się oblicze handlu: tradycyjne wyroby, takie jak bawełniane hamaki, były wprowadzane do obiegu handlowego głównie przez wioski oddalone od przybyszów z zachodu. Wreszcie mężczyźni z wiosek o dobrym dostępie do zachodnich wyrobów uzyskiwali więcej kobiet z innych *shabono*, co zwiększało liczbę małżeństw egzogamicznych (i po-

(1995). Daniel Steel (1998) przedstawia ciekawą interpretację tej koncepcji z punktu widzenia filozofii nauki.

²⁹ Zob. Ferguson 1992, s. 200. Gdzie indziej Ferguson (1990, s. 237–238) zauważa, że traktowanie wojny jako wyrazu kultury lokalnej leżało u podstaw większości antropologicznych teorii wojny.

³⁰ Zob. wyd. 3 *Yanomamö*, s. 187 i nast.

ligamicznych) i zmieniało rozkład płci w wiosce. Chagnon tymczasem łączył dostęp do kobiet z poziomem agresji.

Skąd zatem wysoki poziom konfliktów, o którym pisze Chagnon? Po pierwsze, czynniki takie jak choroby i wojny zniszczyły strukturę pokrewieństwa, dziesiątkując rodziny; degradacja środowiska naturalnego zniósła wzajemność wymiany między rodzinami, prowadząc do fragmentacji i atomizacji struktury społecznej. W tym samym czasie wprowadzenie zachodnich dóbr zmieniło sposoby redukcji i eliminacji konfliktu społecznego i wprowadziło nowe, skrajne rodzaje współzawodnictwa (Ferguson 1992, s. 222; 1995, s. 63).

Można zauważyć, że przed Fergusonem inni badacze proponowali zbliżone spojrzenie na wojny ludów pierwotnych: przykładem niech będzie tekst Jeffreya Blicka *Genocidal Warfare in Tribal Societies* z 1988 r. Chagnon, komentując teorię Fergusona zawartą w recenzji *Yanomami Warfare: A Political History* (1995), w charakterystycznym dla siebie stylu stwierdził, że Ferguson patrzy na wojny Yanomami niczym Clausewitz, tworzy konstrukt będący w istocie odzwierciedleniem zachodniej koncepcji wojny (Chagnon 1996, s. 670). Twierdzenie, że pokojowi Yanomami pogrążyli się w wojnach, a sam Chagnon „nieświadomie rozpoczął dokumentowanie ich konfliktów, pozostając w błogiej nieświadomości, że wywołała je jego nikczemna osoba — jest to klasyczny przypadek efektu Heisenberga” (Chagnon 1996, s. 671). Wśród bardziej konkretnych zarzutów Chagnon podkreślił fakt, że w „przedsięwzięciu propagującym politycznie poprawną bajkę” Ferguson pomija rolę misji w rejonie Mavaca-Orinoko, cedując odium win na jego osobę (Chagnon 1996, s. 671–672). Dodać należy, że Daniel Steel przeprowadził złożoną, filozoficzną analizę uniwersalności i mocy wyjaśniającej teorii Fergusona. W rezultacie dość przekonująco wykazał jej kazuistyczny charakter, przez co nad modelem Fergusona, budowanym z myślą o uniwersalnym zastosowaniu, zawisł znaczący znak zapytania. Krytykę Fergusona podjął również Bruce Albert, wychodząc z założenia, że Yanomami konceptualizują wojnę przez złożone konstrukty kulturowe, zawierające klasyfikacje moralne i społeczne, koncepcje agresji fizycznej, wzory symbolicznej i rytualnej wymiany. Całą warstwę znaczeniową (materialista) Ferguson (2001, s. 106, 112) pomija. W podobny sposób krytykę przeprowadził Jacques Lizot.

ANTROPOLOG JAKO (ANTY)BOHATER

Jak pokazują streszczone wyżej spory, badania nad Yanomami od dobrych czterdziestu lat budziły kontrowersje wśród antropologów. Sądzę, że w skrajnie różnych sposobach przedstawienia mieszkańców amazońskiej puszczy doskonale widać siłę projekcji przedsądów badaczy; w gorączce debat natomiast — trudne do zasypania przepaści między poszczególnymi paradygmatami badawczymi i teoretycznymi. Wszystkie te kontrowersje pozostają jednak w obszarze zainteresowań stosunkowo wąskiej grupy specjalistów i czytelników; dopiero książka Patricka Tierneya *Darkness in El Dorado* (2001) „spopularyzowała” kwe-

ścię badań nad Yanomami, a także pytanie o etyczną stronę uprawiania antropologii.

Na krótko przed ukazaniem się tej książki środowisko amerykańskich antropologów zostało zelektryzowane emailem, wysłanym przez profesorów Terry'ego Turnera i Leslie Sponsela do Louis Lampher i Dona Breinneisa, piastujących podówczas najwyższe funkcje w American Anthropological Association (AAA)³¹. Email ten błyskawicznie „wyciekł” ze skrzynek pocztowych prezesów AAA i w ciągu kilku dni dotarł prawdopodobnie do wszystkich członków tej organizacji. Turner i Sponsel, świeżo po lekturze kopii *Darkness in El Dorado*, udostępnionej przez wydawcę na potrzeby recenzentów, ostrzegają władze AAA przed nadciągającym skandalem. W liście znajdziemy streszczenie najbardziej wyrazistych zarzutów Tierneya, momentami bardziej radykalne niż w samym *Darkness*, okraszone zwrotami w rodzaju „faszystowska eugenika”, „sekretny program eksperymentów na ludziach Atomic Energy Comission”. Nic dziwnego, że niektórzy (trzeba przyznać — nieplanowani) czytelnicy listu Sponsela i Turnera określili go jako „historyczny” (zob. Gross 2001; Turner 2001).

„Ta koszmarna historia — prawdziwe antropologiczne jądro ciemności, przekraczające nawet wyobraźnię Józefa Conrada (choć, być może, nie Josefa Mengele) — postawi całą antropologię przed sądem, tak publicznie, jak i w oczach samych antropologów” — czytamy w liście Turnera i Sponsela. Konkludują oni, że w obliczu nadciągającego skandalu AAA powinno zewrzeć szeregi i przygotować się do szeroko zakrojonej debaty i szczegółowego śledztwa.

Rzeczywiście, publikacja *Darkness in El Dorado* wywołała burzę. Nagłówki w gazetach: *Scientists „Nearly Destroyed” Amazon Tribe Backed by Sting* („Sunday Times”³²), *What Have We Done to Them?* („Time Magazine”), *US Scientists Accused of Conducting Nazi Experiments on Amazonian Indians — Hundreds Killed* („Survival Press Release”), *US Scientists Brought Death to the Amazon* („Manchester Guardian Weekly”), *Scientists Deliberately Infected Tribe with Measles* („The Seattle Times”), *Scientists Infected Amazon Indians* („Discovery”), *Amazon Geneticist „Killed Hundreds”* („Cosmiverse.com”)³³, nawet rodzima „Gazeta Wyborcza” zamieściła tekst pod tytułem *Ludobójstwo w celach poznawczych* (Szymborski 2000). Bardzo krytyczną wobec Chagnona recenzję w „The Washington Post” opublikował znany z ciętego języka Marshall Sahlins (2000). Fakt, iż autor *Yanomamö: The Fierce People* zbierając dane genealogiczne oznaczał niezmywalnym tuszem

³¹ List elektroniczny: „Scandal about to be caused by publication of book by Patrick Tierney (*Darkness in El Dorado*. New York. Norton. Publication date: October 1, 2000)”, http://members.aol.com/archaeodog/darkness_in_el_dorado/documents/0055.htm

³² Autor poza rewelacjami znajdującymi się w tytule (jak głosi oficjalna strona muzyka, Sting wspierał plemię Kayapo) dorzuca takie rarytasy jak: „Książka [...] oskarża [Chagnona] o dawanie maczet Indianom”; zob. Elliott 2000.

³³ Zob. Brown 2000; Cosmiverse 2000; Discovery 2000; Kirby 2000; Roosevelt 2000; Seattle Times 2000; Survival Press Release 2000.

swoich informatorów, Sahlins (2000) komentuje: „Chagnon nanosił te nieścieralne numery identyfikacyjne na ramionach ludzi — ledwie dwadzieścia lat po drugiej wojnie światowej”, i nazywa projekt Chagona „absurdem [... który] musiał spowodować wiele bólu i nienawiści”, by na koniec przypisać jego sukces rynkowy właściwej Stanom Zjednoczonym „fascynacji narkotykami, seksem i przemocą”³⁴.

Poruszenie książką Tierneya było tak znaczne, że American Anthropological Association powołało aż dwie specjalne komisje do zbadania zasadności oskarżeń zawartych w *Darkness in Eldorado*. Pierwsza z nich, prowadzona przez Jima Peacocka, przygotowała raport dostępny wyłącznie członkom AAA, natomiast druga, nazwana „El Dorado Task Force” przygotowała dwa raporty, liczące łącznie około 400 stron. Pierwszy z nich, *Preliminary Report of the American Anthropological Association El Dorado Task Force* został opublikowany na stronie internetowej AAA 19 listopada 2001 r. Co ciekawe, *Preliminary Report* wywołał ostrą krytykę ze strony... studentów antropologii, którzy złożyli ponad 170 wpisów na stronie AAA i wpłynęli na kształt ostatecznego raportu, opublikowanego 18 maja 2002 r.³⁵ Grupa antropologów tworzących El Dorado Task Force (dalej EDTF) dokonała analizy dokumentów, wywiadów z liderami Yanomami, transkrypcji taśm z ekspedycji Neela. Zabrakło natomiast głosu Chagnona, który odmówił udzielenia wywiadu członkom komisji (EDTF, t. 1, s. 31). Efekty ich pracy postaram się przedstawić, referując kolejne zarzuty Tierneya.

Dlaczego Tierney wywołał taką burzę? Zaczniemy od samej książki. Jest to starannie napisana praca, nosząca znamiona tekstu naukowego. Jak cierpliwie wyliczyło kilku czytelników Tierneya, *Darkness in Eldorado* „zawiera ponad 1590 przypisów i 250 książek w bibliografii”³⁶. Jest to jednak tylko pozór — w istocie to bardzo dobrze ułożona narracja, którą czyta się z zapartym tchem. Oczywiście wiarygodności naukowości Tierneyowi nie przydaje wykazana przez Jane Hill z EDTF manipulacja nagraniami Jamesa Neela (EDTF, t. 2, s. 124 i passim) czy wskazywane przez Alcide Ramos (EDTF, t. 2, s. 274–276)

³⁴ Z innych ważniejszych recenzji i tekstów publikowanych *ad hoc* należy wymienić tekst Davida W. Millera *Scholars Fear That Alleged Misdeeds by Amazon Anthropologist Will Taint Entire Discipline* (2000), *Rumble in the Jungle* Bruce'a Bowera (2001), wreszcie *Perspectives on Tierney's „Darkness in El Dorado”* w ramach *Forum on Anthropology in Public* w „Current Anthropology” (2001, s. 265–276). Dwa (stonowane) artykuły Charlesa C. Manna (2001a i 2001b) znajdziemy nawet w prestiżowym „Science”.

³⁵ American Anthropological Association, *Preliminary Report of the American Anthropological Association El Dorado Task Force* (http://members.aol.com/archaeodog/darkness_in_el_dorado/documents/0459.htm, 2001); *El Dorado Task Force Final Report*, t. 1 i 2, ze wstępem (<http://www.aaanet.org/edtf/index.htm>, 2002). W dalszej części pracy będę się posługiwał skrótem EDTF, pierwsza część raportu została oznaczona EDTF, t. 1, druga — EDTF, t. 2, następnie podaję numer strony.

³⁶ Zob. Borofsky, 2005. Susan Lindee z kolei notuje, że cała książka zawiera 1599 przypisów (w: Coronil i in., 2001, s. 373).

błędy w cytowaniach źródeł. Wreszcie sam sposób konstruowania narracji jest mimo wszystko charakterystyczny bardziej dla dziennikarza niż dla naukowca. Tierney buduje opowieść, stopniowo ujawniając fakty, tak by osiągnąć jak największe napięcie. Konstruuje isticie powieściowe postaci — James Neel jako zły naukowiec z filmu katastroficznego, Atomic Energy Comission — spiskująca instytucja (Lindee, s. 273–274).

Media i krytycy szczególną uwagę zwrócili na zarzuty postawione Jamesowi Neelowi. Otóż Tierney (2001, s. 53–82) oskarżył go świadome rozpętanie wielkiej epidemii odry w 1968 r. Argumenty Tierneya: wybór archaicznej szczepionki Edmonston B, stosowanie jej bez osłony gamma globuliny, szczepienie połowy mieszkańców każdej wioski, brak konsultacji ze specjalistami i rządem Wenezueli, wreszcie kontynuacja badań w czasie zarazy i niezaangażowanie maksimum sił i środków, zostały obalone (EDTF, t. 2, s. 53–60). Tierney opierał się na rozmaitych źródłach, między innymi na odkrytych przez siebie taśmach filmowca Timothy’ego Ascha, jednak — jak wspominałem — stosowany przez niego sposób wykorzystania tych materiałów był konfabulacją. Neel i Chagnon, jak się zdaje, nie rozpętali zarazy, by prowadzić eksperymenty genetyczne, lecz zrobili co w ich mocy, by ograniczyć jej skutki. W znacznej mierze ograniczyli pracę naukową i rozpoczęli kampanię masowych szczepień wśród Indian. Ciekawe, że pieniądze na badania Neela (z tego grantu zostały opłacone również ekspedycje Chagnona) pochodziły z US Atomic Energy Commission. Tierney stwierdza, że Yanomami służyli jako grupa kontrolna w wielkim programie badawczym, diagnozującym zmiany genetyczne u ofiar promieniowania po zrzuconiu bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki (Tierney 2001, s. 16). Abstrahując od tych domniemywań, warto zauważyć, że realizacja programu badań dla AEC wobec konieczności ratowania Yanomami postawiła Neela wobec dramatycznego konfliktu interesów; raport EDTF nie daje ostatecznej odpowiedzi, czy został on rozwiązany optymalnie (EDTF, t. 1, s. 27)³⁷.

Druga grupa zarzutów, bardzo w duchu dziennikarstwa śledczego, skierowanych już wyłącznie w stronę Chagnona, dotyczy powiązania z kontrowersyjnymi prominentami: Charlesem Brewerem Caríasem oraz kochanką ówczesnego prezydenta Wenezueli Cecilią Matos i utworzoną przez nich Fundación para la Ayuda de la Familia Campesina e Indígena (FUNDAFACI)³⁸ (Tierney 2001, s. 182). Jednym z elementów tej wieloletniej współpracy była próba utworzenia „rezerwatu” Yanomami, w którym monopol na badania i wydobywanie bogactw mineralnych przypadłby FUNDAFACI (Tierney 2001, s. 9). Ten dziennikarski wątek jest zresztą jedną z najlepiej udokumentowanych części książki (Borofsky 2005, s. 31–33; por. EDFT, t. 1, s. 42–43).

Tierney chętnie sięga do wcześniejszych dyskusji wokół badań Chagnona. Podkreśla zwłaszcza krytykę dokonaną przez Briana Fergusona, wydobywając

³⁷ Dobre podsumowanie zarzutów wobec Neela znajdziemy w: Morton 2001.

³⁸ „Fundacja pomocy rodzinom chłopskim i tubylczym”.

z niej wątki, moglibyśmy powiedzieć biograficzno-mimetyczne. Przytacza opisy Chagnona odgrywającego wojownika, strzelającego z pistoletu przy wejściu do wioski; Chagnona, który chciał stać się *waiteri* (Tierney 2001, s. 31, 46 i passim; por. EDTF, t. 2, s. 32, wywiad z Davi Kopenawa³⁹). Pojawia się również opis Chagnona zażywającego halucynogenne *ebene*, wzięty z *Yanomamö*. Otóż w rozdziale poświęconym zachodniej akulturacji Yanomami Chagnon opisuje czynione przez protestanckiego misjonarza próby wykorzenia środków halucynogennych i pieśni związanych z kultem duchów *hekura* (Chagnon 1983, s. 206–210). Próby te sprowadzały się w gruncie rzeczy do zastraszania Indian gniewem Boga, który miał zesłać na nich ogień i suszę. Każda próba zaintonowania pieśni do *hekura* kończyła się wizytą energicznego duchownego. Na co Chagnon powiada: „Chodźmy wszyscy i zaśpiewajmy do *hekura*” (Chagnon 1983, s. 207). Indianie przyodziewają go w rytualny, ozdobny strój, następnie jeden z nich za pomocą specjalnej rurki wdmuchuje Chagnonowi *ebene* do nozdrzy. Po tym następuje opis ekstazy antropologa, śpiewającego i tańczącego z duchem Rahakanariwä w piersi i zwieńczenie całej sceny: „Wioska nagle okryła się ciszą, przez opary mogłem zobaczyć przysadzistą postać, która gnała przez wioskę, wrzeszcząc, że *hekura* są «nieprzyzwoite», a Bóg nas «ukarze». I poprzez opary przysadzista postać zniemacka rozpoznała najbardziej hałaśliwego i aktywnego śpiewaka: to był antropolog” (Chagnon 1983, s. 210). Tak — w skrócie — wygląda historia opowiedziana w *Yanomamö*. Tymczasem Tierney pozbawił ją kontekstu, wydobywając tylko trzy elementy: przebranie się w strój Yanomami, zażycie halucynogenu i odwołanie do *Rahakanariwä* „ducha sępa, kanibalistycznej istoty zazwyczaj wzywanej dla zabicia dzieci wrogów” (Tierney 2001, s. 47).

JĄDRO CIEMNOŚCI

A jednak *Darkness in El Dorado* nie jest to tylko gruby zbiór bulwarowych relacji. Poza wieloma, przejawionymi wątkami Tierney pokazuje szokujący obraz antropologów w terenie, nawet jeśli czyni to w tabloidalnym stylu. Podaje na przykład opowiedzianą przez Kennetha Gooda, doktoranta Chagnona i zarazem badacza, który spędził wśród Yanomami dwanaście lat (drugie miejsce po Lizocie), a nawet ożenił się z kobietą z tego plemienia⁴⁰, historię o zakrapianej

³⁹ Davi Kopenawa (Davi Kobenawä Yanomamö) jest szamanem i jednym z najbardziej znanych liderów Yanomami. Dzięki rzadkiej wśród mieszkańców rejonu Mavaca znajomości języka portugalskiego często pełni rolę przedstawiciela społeczności.

⁴⁰ Good opowiada o tym między innymi w książce *Into the Heart: One Man's Pursuit of Love and Knowledge among the Yanomama* (1991). Jest to jedno z najbardziej poczytnych, zaraz po *Yanomamö: The Fierce People*, dzieł poświęconych Yanomami, przełożone na osiem języków. Notabene historia małżeństwa Gooda z Yarimą, mieszkanką Irokai-teri skończyła się wkrótce po ich przeprowadzce do New Jersey: Good dobrowolnie poddał się poleceniom miejscowego policjanta, a nawet dał się nawyzywać od idiotów „niewielkiego wzrostu kobiecie” podczas przypadkowej stłuczki samochodowej. I nie był już *waiteri*.

alkoholem obozowej inicjacji, urządzonej przez jego promotora (Tierney 2001, s. 131). Z innych plotek: badacz z prestiżowego Instytutu Maxa Plancka popełnił samobójstwo, gdy porzucił go kochanek (Tierney 2001, s. 15); francuskiego etnografa Claude Bourquelota musieli obezwładnić wenezuelscy spadochroniarze, gdy z nożem w ręku uganiał się za Jacquesem Lizotem (Tierney 2001, s. 125). W słowniku Yanomami zagościło słowo *anthro*, oznaczające obdarzonego potężną mocą nie-człowieka, niezrównoważonego, dzikiego ekscentryka „tchórzliwego Olimpijczyka” (Tierney 2001, s. 14). Wreszcie sam Lizot — już na podstawie przytaczanego wyżej tekstu Alcidy Ramos (1999) można domniemywać, że jego wizja Yanomami była rodzajem projekcji własnej osobowości — Tierney oskarża go o utrzymywanie haremu młodych chłopców, skłanianie ich za pomocą prezentów do masturbacji i aktów seksualnych (Tierney 2001, s. 132 i passim). Yanomami nadali uczniowi Lévi-Straussa imię *Bosinawarewa*, dosł. „pożeracz odbytu/waginy” (Tierney 2001, s. 128), a stosunek analny został w ich języku nazwany *lizot-mou* — „robić jak Lizot” (Tierney 2001, s. 134), co mogłoby wskazywać na wcześniejszy brak tych form zachowań seksualnych. Te zarzuty nie zostały obalone (EDTF, t. 2, s. 101). Należy dodać, że o ile utrzymywanie kontaktów seksualnych z tubylcami, skądinąd przez dekady temat tabu w antropologii (antropologowie i antropolożki do pewnego czasu przedstawiali się jako byty aseksualne), w określonych warunkach mogłoby być moralnie akceptowane, o tyle zmuszanie — a o przymusie wynikającym z drastycznej różnicy w pozycji ekonomicznej między badaczem a tubylcami możemy tu mówić — dzieci do seksu jest gwałtem na wszelkich normach, prawnych i etycznych, obowiązujących współczesnego badacza i człowieka w ogólności.

Tierney podejmuje zarzut Fergusona mówiący o intensyfikacji konfliktu wskutek nadmiernej dystrybucji zachodnich towarów. „Badania [Chagnona] wymagały od niego zebrania tysięcy danych genealogicznych i próbek krwi w krótkim czasie. [...] Chagnon przybywał z łodzią maczet i siekier, które rozdał w ciągu dwudziestu czterech godzin [...] Dla ubogich w stal wiossek w górskiej części Yanomamilandu Changon był jednoosobową karawaną ze skarbami. Odległe wioski Patanowa-teri i Mishimishimabowei-teri zaczęły przysyłać posłańców błagających Chagnona o przybycie, ale ich ambasadorowie byli przeganiani przez Bisaasi-teri i ich bliskich sojuszników, którzy walczyli o zachowanie swojego monopolu na stalowe bogactwa Chagnona. [...] Wprowadził on broń, zarazki i stal na szeroki obszar Yanomamilandu, na niespotykaną wcześniej skalę” (Tierney 2001, s. 30). W raporcie EDTF podkreśla się kwestię zmiany znaczeń daru po przejściu z rąk ofiarodawcy do obdarowanego. Chagnon stał tu na stanowisku modernisty, który przyjmuje, iż nauka i technologia są korzystne same w sobie. „Jest prawdopodobne, że uważał swoje dary za jednocześnie podnoszące poziom życia Yanomami, wybiegające naprzeciw ich oczekiwaniom i czyniące go kimś niezbędnym dla lokalnej społeczności” (EDTF, t. 2, s. 97). Jednak zarzutu o intensyfikację wojen, jak również innych wytoczonych przy tej okazji przez Tierneya, EDTF nie podtrzymało.

W szczególności dotyczy to zarzutu, jakoby Chagnon płacił Yanomami za odgrywanie agresywnych zachowań przed obiektywem kamery (EDTF, t. 2, s. 33, EDTF, t. 2, s. 99, wywiad z Davi Kopenawa). Według Tierneya, na potrzeby filmów miano zbudować kilka *shabono*, *The Feast* wymagał sklecenia sojuszu między wrogimi wioskami (Tierney 2001, s. 86–87, 92). Najślynniejsze z dzieł duetu Chagnon i Asch, trzydziestominutowy *The Ax Fight* miał być w pełni wyreżyserowaną inscenizacją, z sówicie opłaconymi aktorami (Tierney 2001, s. 116). W 1992 r. Asch przyznał, że przejmujący dźwięk uderzenia obuchu siekiery w ciało Torawy, jednego z bohaterów, został spreparowany w studiu (za pomocą arbuza) (Tierney 2001, s. 118)⁴¹. Niezależnie od tych, mniej lub bardziej prawdopodobnych rewelacji, kilka spraw zasługuje na zastanowienie. Na filmach Chagnona i Ascha Indianie posługują się nowymi maczetami i naczyniami, ale nie noszą zachodnich ubrań, które z uwagi na uciążliwe ukąszenia owadów były pożądanym dobrem. Przede wszystkim jednak filmy takie jak *The Ax Fight* czy *Magical Death* emanują przemocą, a autorzy zrobili wszystko, żeby to wrażenie pogłębić. Ponownie mamy do czynienia z projekcją oglądu rzeczywistości badaczy na badaną populację — nawet jeśli Yanomami łagodnością usposobienia niezbyt przypominają Hopi, dobór materiału, sposób montażu, ścieżka dźwiękowa, wreszcie tytuł nadmiernie uwypuklają jeden element: przemoc. Innym kontrowersyjnym filmem opisanym przez Tierneya był *Warriors of the Amazon* — przedstawiono w nim śmierć młodej matki i jej dziecka. Niezależnie od etycznych wątpliwości związanych z filmowaniem wydarzeń objętych w kulturze Yanomami szczególnie silnym tabu, bardzo duże kontrowersje wywołał fakt nieudzielenia choremu pomocy medycznej przez ekipę NOVA/BBC. W związku z tym niektórzy członkowie EDTF postulowali oficjalne zwrócenie się przez AAA do dystrybutorów o wycofanie tego filmu z rynku. Wprawdzie autorzy raportu podają mimochodem, że najbliższy lekarz było oddalony nie o jedną, jak twierdzi Tierney, lecz trzy i pół godziny drogi łodzią (sic!), za to potwierdzają podejrzenia Tierneya związane z brakiem zachodnich strojów u Yanomami wyposażonych w zachodnie narzędzia i broń. Wreszcie ostateczna konkluzja zawiera wyrazy uznania dla Tierneyowskiej analizy *Warriors of the Amazon* i wskazanie na rasistowski i dehumanizujący charakter filmu. Ciekawe, że mimo wszystko autorzy nie proponują wycofania filmu z dydaktyki, lecz daleko posuniętą ostrożność.

Następnym zarzutem jest oskarżenie Chagnona o prefabrykację danych wykorzystanych w słynnym artykule z 1988 r. Tierney przedstawia kompleksową krytykę jego danych wyjściowych (po części przytaczając argumenty z dyskusji z końca lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych). Wypada z szacunkiem pochylić głowę przed determinacją autora *Darkess in El Dorado*: aby

⁴¹ By raz jeszcze sięgnąć do popularnego komentarza: o tym samym dźwięku pisał Juno Gregory (2000): „Niewielu studentów, którzy widzieli *The Ax Fight* zapomni brzydki, głuchy odgłos podczas kulminacji kłótni”.

zweryfikować te dane Tierney przewędrował znaczną część Yanomamilandu z odbiornikiem GPS i statystykami śmiertelności w rękę (Tierney 2001, s. 161 i passim). Co więcej, wskazał, że rajdy między Monou-teri i Bisaasi-teria a Patanowa-teri były filmowane, transportowane i koordynowane przez Chagnona. I tu przechodzimy do kolejnego ważkiego zarzutu — zaangażowania antropologów w życie polityczne Yanomami.

Wśród wielu przygód opisanych w *Yanomamö: The Fierce People* znajdziemy opowieść o rajdzie wojowników z wioski, w której przebywał Chagnon, zakończonym śmiercią jednego z biorących w nim udział mężczyzn. Wieczorem, po rytualnym rozdeleniu prochów zabitego „stałem się emocjonalnie bliższy Yanomami w nowy sposób. Pozostałem w moim hamaku i darowałem sobie zbieranie genealogii. [...] Leżałem i słuchałem, nie trudząc się nagrywaniem ani robieniem zdjęć czy notatek. Jeden [z Yanomami] zapytał mnie, dlaczego nie naprzykrzam się im w zwykły sposób, a ja odpowiedziałem, że moja najskrytsza część duszy (*buhii*) jest zimna — innymi słowy, że jestem smutny” (Chagnon 1983, s. 187). Następnego dnia wyrusza odwetowa wyprawa — Chagnon zawiezie wojowników swoją łodzią motorową. Jakkolwiek Yanomami nie znaleźli wrogiego *shabono* i w efekcie nikomu nie stała się krzywda, EDTF jednoznacznie potępił zaangażowanie Chagnona w to wydarzenie (EDTF, t. 2, s. 87). Z drugiej strony autor hipotezy o reprodukcyjnym sukcesie zabójców często był wykorzystywany przez goszczące go wioski jako narzędzie wspomagające negocjacje. I tu EDTF patrzy już przychylnym okiem — udział antropologa w zakończeniu konfliktu jest „chwalebny” (EDTF, t. 2, s. 88). W tym miejscu autorzy raportu uznają teorię Fergusona za „akademicką” i jako taką niepoddającą się ocenie nie będącej próbą zakwestionowania jakiegś opcji teoretycznej. Oczywiście, jest to jakiś punkt widzenia — EDTF ma wyjaśnić zasadność oskarżeń, natomiast nie rozstrzygać historyczne spory między paradygmatami. Autorzy raportu EDTF przyznają jednak Chagnonowi pełen kredyt zaufania, weryfikując tę część oskarżeń Tierneya wyłącznie na podstawie tekstów samego oskarżonego. Wydaje mi się, że takie podejście nie gwarantuje obiektywizmu ostatecznej oceny — teoria Fergusona nie była pracą „czysto akademicką”, co rozumiem jako „czysto teoretyczną”. Nie, to jest problematyka z krwi i kości, a konstatacja w rodzaju „czyniąc pokój robimy dobrze, wożąc potencjalnych morderców swoją łodzią — źle” jest niepoważna. Wydaje się, że ten wątek powinien zostać rozbudowany o złożoną refleksję etyczną.

Chagnon zbierał dane genealogiczne. Jak twierdzi Tierney — cenny składnik genetycznych badań Neela. Jak możemy wyczytać w pierwszych rozdziałach *Yanomamö: The Fierce People*, było to wyjątkowo niewdzięczne zajęcie: inwentaryzując struktury pokrewieństwa Chagnon musiał ustalić imiona członków i członkiń poszczególnych lineaży. Szkopuł tkwił w tym, że dla Yanomami użycie imienia w obecności jego posiadacza lub jego najbliższych krewnych jest ciężką obrazą. Dodatkowo imiona zmarłych są chronione sil-

nym tabu. Pierwszy informator Chagnona zamiast prawdziwych imion podawał więc nazwy między innymi zwierzęcych genitaliów, po czym antropolog, naiwnie próbując wykorzystać tę wiedzę w kontaktach z innymi członkami wspólnoty, mógł tylko utwierdzić się w przekonaniu, jak „fierce” są Yanomami (Chagnon 1983, s. 18–24). Kiedy konfabulacja ostatecznie wyszła na jaw i z notatnika badacza zniknęły wszelakie „psie członki” itd., Chagnon zaczął wprowadzać w życie przemyślną strategię: rozgrywał miejscowe animozje, poszukiwał lokalnych pariasów, dane jednej wioski zdobywał w sąsiednich, najczęściej wrogich *shabono*. Swojej docieklivości zawdzięcza zapewne „yanomamskie” imię Shaki — pszczoła. Jednak największe kontrowersje wzbudziło wykorzystanie jako informatorów dzieci i upośledzonych członków wspólnoty. Po pierwsze, jakość zdobytych tą drogą danych była dyskusyjna, po drugie, wykorzystywanie takich informatorów było co najmniej wątpliwe etycznie. Chagnon nie był zresztą jedynym badaczem zbierającym informacje o imionach, co więcej — jak wskazuje na przykład Bruce Albert — wśród Yanomami nie można używać imienia tylko w obecności zainteresowanego i jego najbliższych krewnych, a wobec pozostałych członków społeczności nie stanowi to żadnego problemu. Albert nazywa metodę Chagnona „uderz i uciekaj” (*hit and run*) i uznaje ją za agresywną i nieetyczną (EDTF, t. 2, s. 83–84).

Podobny zarzut Tierney postawił również Neelowi. Jego zespół zbierał próbki krwi (ok. 10 000 próbek — połowa populacji!), nie wyjaśniając należycie celu badania ani nie dając w zasadzie możliwości, zwłaszcza kobietom i dzieciom, wycofania się z badania. Yanomami mieli wynieść z tych działań korzyści, tymczasem próbki zdeponowano w laboratoriach amerykańskich uniwersytetów. Nie da się jednak ukryć, że to właśnie analiza próbek krwi wskazała Neelowi brak antyciał odry i skłoniła go do przygotowania się na wypadek epidemii. Analiza EDTF wskazuje, że Neel nie sprostował standardom uzyskiwania świadomej zgody na badanie, standardom rzeczywistości lat sześćdziesiątych XX stulecia (EDTF, t. 1, s. 22, t. 2, s. 61–64), zawartym między innymi w Kodeksie Norymberskim z 1947 r., Deklaracji Helsińskiej z 1964 r. czy normach WHO z tego samego roku, jakkolwiek na tle współczesnych badaczy nie był wyjątkiem. Liderzy Yanomami, z którymi rozmawiali członkowie EDTF, podkreślają wielokrotnie, że ich plemię nie odniosło korzyści z pobranych próbek i że powinny one zostać niezwłocznie zwrócone lub zniszczone (EDTF, t. 2, s. 31–47). „Shaki ukradł naszą krew” (Toto Yanomami podczas przemówienia na Uniwersytecie Cornell, 6 kwietnia 2002; EDTF, t. 2, s. 54).

Jak wspominałem, prace Chagnona były wykorzystywane przez brazylijską prasę i polityków (oraz zapewne stojące w tle koncerny wydobywcze) jako uzasadnienie prób większej ingerencji w tereny Yanomami. Chagnon nigdy nie odciął się jednoznacznie od nadużyć swojej pracy, co więcej, atakował liderów Yanomami i wspierające ich grupy jako „romantyków manipulujących Yano-

mami dla swoich własnych celów”⁴². Sformułowania takie jak „lewicowi antropologowie”, „antydarwinistyczni romantycy” skądinąd są charakterystyczne dla języka Chagnona (zob. Sahllins 2000). Podsumowując ten wątek, autorzy EDTF opisują krytyczne uwagi Chagnona o Davi Kopenawa, zamieszczone w *Yanomamö*, jako „starannie wyważone [...] jednak w bardzo niefortunnym kontekście” (EDTF, t. 2, s. 90), by dalej przejść do — poniekąd bardzo ciekawych — rozważań na temat roli liderów lokalnych społeczności w świetle koncepcji Bachtina⁴³. Stanowisko niby jednoznaczne, ale niepotrzebnie moim zdaniem zmiękczone dydaktycznymi wtrętem.

KRYZYS YANOMAMI: I CO DALEJ?

Niespełna czterdzieści lat, które upłynęły od pierwszego wydania bestsellera Chagnona, to okres istotnych zmian w sposobie uprawiania antropologii kulturowej, zarówno w konstruowaniu teorii społecznej, jak i w praktyce badawczej, wreszcie w samoświadomości tej dyscypliny. Historia „kryzysu Yanomami” dobrze oddaje tę ewolucję, zwłaszcza w odniesieniu do antropologii amerykańskiej. I to nie tylko dlatego, że sam Clifford Geertz (2001) napisał jedną z pierwszych recenzji *Darkness in El Dorado*, nawiasem mówiąc dość bezbarwną.

Spotkania antropologów z Yanomami znaczyły kolejne paradygmaty: strukturalizm, materializm kulturowy, socjobiologia, wreszcie krytyka postkolonialna. Właściwie zabrakło perspektywy feministycznej: jeśli nie liczyć bardzo krótkiego artykułu Ramos *On Women's Status in Yanoama Societies* (1979), dopiero w połowie lat dziewięćdziesiątych pojawiły się prace antropolożek Sharon Tiffany i Kathleen J. Adams (1994, 1996). Wskazują one, jak seksistowska była charakterystyka i interpretacja społeczeństwa Yanomami. Kobiety są pokazane zarazem jako ofiary i winowajczynie — podstawowa przyczyna i cel agresji, a zarazem nieistotni, bierni aktorzy w życiu wioski, społeczeństwie, religii, polityce i wojnie. Zostały zredukowane do pozycji instrumentów służących reprodukcji i zaspokojeniu potrzeb mężczyzn. Tiffany i Adams (1996, s. 182, 184) poddały krytyce sposób przedstawienia kobiet w filmach Ascha i Chagnona; wskazały między innymi na odwzorowanie pewnych zachodnich modeli myślenia, maksymalnie podkreślenie cielesności. „Widzowie widzą kobiety w trakcie pracy rękami i grzbietem; zaawansowane okresy ciąży i obecność dzieci poświadczają ich macierzyństwo” i dalej: „Publiczna nagość kobiety Yanomami jest badana

⁴² EDTF, t. 1, s. 33; por. Tierney 2001, s. XXII–XXIII, 201–202, 238–239; Chagnon 1997a, s. 236–237.

⁴³ Teoria Laury Graham: jak twierdził Michał Bachtin, a za nim antropologia lingwistyczna, mówiący nie jest całkowitym autorem swoich słów. Liderzy społeczności pierwotnych, kiedy chcą osiągnąć sukces przed zewnętrzną publicznością, muszą przystosować swoje własne idee do słownictwa i retoryki, która jest im obca. Znajdują się zatem w upośledzonej pozycji, odwzorowującej asymetryczną relację władzy (EDTF, t. 2, s. 90–91).

przez kamerę na użytek przybysza z Zachodu, ale kobieta nie jest ani piękna, ani sexy. Samotnie podejmuje swoją życiową rolę w stymulowaniu męskiej agresji, ale nie ma osobistej ani społecznej tożsamości”.

Ciekawe, że Ramos (1979) w swoich badaniach brazylijskich Yanomami Samumá wykazuje ograniczony zakres męskiej supremacji. To ignorowanie kobiet w prawie całej historii yanomamologii jest zadziwiające i niewątpliwie wskazuje na silne przedsady badaczy (zob. Sponsel 1998, s. 112). Zwłaszcza że oprócz badań Ramos (nawiasem mówiąc chyba jedynej kobiety w pierwszym pokoleniu yanomamologów) istnieje relacja Heleny Valero, która, porwana przez Indian w 1932 r. w wieku jedenastu lat, spędziła wśród Yanomami całe życie. W latach 1962–1963 włoski antropolog Ettore Biocca nagrał, a następnie wydał jej historię. Valero, żona prawdziwego *waiteri* — *unokai* Fusiwa, podaje między innymi, że rzeczywisty wpływ kobiet na politykę wioski był o wiele większy, niż zwykli przyjmować zachodni badacze (jak można sądzić z książki Chagnona, opierający się głównie na informatorach — mężczyznach). Notabene ów *unokai* Fusiwa z uwagi na dużą agresywność miał być alienowany przez mieszkańców wioski i stosunkowo szybko zginął w walce, pozbawiając swoje geny możliwości dalszej ekspansji. O samej Valero wiadomo, że jeszcze w 1996 r. żyła wśród Yanomami. Tymczasem „Teksty Chagnona zapraszają męskich studentów do pośredniego dołączenia do męskiego bractwa naukowców — łowców przygód, którzy upajają się spotkaniami we wrogiej dżungli, krnąbrnymi Indianami i świństwami” (Tiffany, Adams 1994, s. 185). Głosy pierwotnych społeczności lokalnych, dalej głosy kobiet są marginesem, przykładem podporządkowania dominującemu dyskursowi.

Jeżeli w badaniach nad Yanomami długo brakowało perspektywy feministycznej, to jeszcze bardziej dotkliwy był brak podejścia w pełni oddającego stosunek samych Yanomami do kwestii badań naukowych. Próby takiego podejścia pojawiły się już po publikacji *Darkness in El Dorado*, w czym należy upatrywać dużego moralnego osiągnięcia Tierneya. „Perspektywę Yanomami” znajdziemy na przykład w niektórych fragmentach raportu EDTF czy książce Roberta Borofsky’ego (2005, s. 61–71). Pierwszą kwestią jest zgoda Indian na przechowywanie próbek krwi pobranych przez ekipę Neela. Materiał ten pochodzi od w większości nieżyjących już Indian; co za tym idzie, jego przechowywanie jest pogwałceniem jednego z podstawowych nakazów religii Yanomami, zgodnie z którym zwłoki zmarłego muszą być rytualnie skremowane. Davi Kopenawa w wywiadzie z Janet Chernela z EDTF domaga się zwrotu próbek; podobnie wypowiadają się inni liderzy Yanomami (EDTF, t. 2, s. 36). W raporcie EDTF znajdziemy również wywiad przeprowadzony przez Davi Kopenawa (!) z antropolożką, członkinią EDTF, Janet Chernela. Pojawia się w nim kwestia właściwego zadośćuczynienia za udział w badaniach. Lider Yanomami podkreśla, że jego społeczność nie odniosła żadnych korzyści, na przykład w postaci lepszej opieki medycznej, poza jednorazowym napływem darów. Davi z przekąsem zauważa, że antropologowie toczą wojnę o pienią-

dze, ale bardzo mała albo — jak w przypadku Chagnona — żadna część tych pieniędzy nie trafia do Yanomami. Oczywiście dodać należy w tym miejscu, że niektórzy badacze, na przykład Bruce Albert i Alcida Ramos są znani z zaangażowania w pozarządowe organizacje pomocowe, a Robert Borofsky cały dochód ze sprzedaży swej książki przeznaczył na pomoc dla Yanomami. Jednak otwarte pozostaje pytanie o właściwą kompensatę za udział w badaniach, zwłaszcza w czasach postępującej globalizacji, kiedy to „paciorki” są oceniane z mniej lokalnej perspektywy. Być może właściwym etycznie uzupełnieniem prostej, „paciorkowej” rekompensaty jest zaangażowanie badaczy w prace NGO-sów, poprawę opieki medycznej, wreszcie lobbing w mediach na rzecz lokalnych społeczności. Sytuacja antropologa wśród ludów pierwotnych doskonale oddaje asymetrię relacji kultury euroamerykańskiej z lokalnymi społecznościami. Badacz, przybysz z uprzemysłowionego, bogatego społeczeństwa, uzbrojony w potężny autorytet nauki, może być zarówno doskonałym sojusznikiem, jak i zabójczym wrogiem. Od czasów „zwrotu lingwistycznego” i przyjęcia nowoczesnej hermeneutyki filozoficznej na gruncie metodologii nauk społecznych wiemy, że badacz nie jest bytem przezroczystym. Ale ta nieprzezroczystość ma również inny wymiar: wpływ antropologa na społeczność, którą bada. Słusznie w antropologicznych kodeksach etyki zawodowej i badawczej figuruje mutacja lekarskiego *primum non nocere*. Jak pokazuje przykład Napoleona Chagnona, niewłaściwe użycie teorii antropologicznych przez polityków, biznesmenów czy dziennikarzy może mieć bardzo poważne konsekwencje. Wreszcie pozostaje antropologiczna trawestacja zasady nieoznaczoności Heisenberga: sama obecność badacza w terenie musi w jakiś sposób wpływać na lokalną społeczność. Wprowadzenie postaci o uprzywilejowanej pozycji, o czym była mowa wyżej, do względnie wyizolowanego układu musi mieć konkretne konsekwencje kulturowe, technologiczne, polityczne itd. Pozostaje zatem pytanie, jak świadomie kontrolować ów wpływ i jak w etycznie nienaganny sposób rozsądzić tak kosztownie skomplikowany rachunek zysków i strat.

BIBLIOGRAFIA*

- AAA, 2001, American Anthropological Association, *Preliminary Report of the American Anthropological Association El Dorado Task Force*, [http; members.aol.com/archaeodog/darkness_in_el_dorado/documents/0459.htm](http://members.aol.com/archaeodog/darkness_in_el_dorado/documents/0459.htm)
- AAA, 2002, American Anthropological Association, *El Dorado Task Force Final Report*, t. 1 i 2 ze wstępem, [http; www.aaanet.org/edtf/index.htm](http://www.aaanet.org/edtf/index.htm) (w tekście cytowane jako EDTF, t. 1 i EDTF, t. 2).
- Albert Bruce, 1989, *Yanomami „Violence”: Inclusive Fitness or Ethnographer Representation?*, „Current Anthropology”, t. 30, nr 5, s. 637–640.

* Najpełniejsza ze znanych mi bibliografii dotyczących Yanomami znajduje się na stronie internetowej Doulgasa W. Hume’a: http://members.aol.com/archaeodog/darkness_in_el_dorado/index.htm

- Albert Bruce, 1990, *On Yanomami Warfare: Rejonder*, „Current Anthropology”, t. 31, nr 5, s. 558–563.
- Asch Timothy, 1991, *Foreword*, w: Jacques Lizot, *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Barnard Alan, 2006, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, PIW, Warszawa.
- Blick Jeffrey P., 1988, *Genocidal Warfare in Tribal Societies as a Result of European-Induced Culture Conflict*, „Man”, New Series, t. 23, nr 4, s. 654–670.
- Borgerhoff Mulder Monique, 1987, *Progress in Human Sociobiology*, „Anthropology Today”, t. 3, nr 1, s. 5–8.
- Borofsky Robert, 2005, *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Bower Bruce, 2001, *Rumble in the Jungle*, „Science News”, t. 159, nr 4, s. 58–61.
- Brown P., 2000, *US Scientists Brought Death to the Amazon*, „Manchester Guardian Weekly”, 4 października.
- Bryman Alan, 2001, *The Mead/Freeman Controversy: Some Implications for Qualitative Researchers*, w: Alan Bryman (red.), *Ethnography*, Sage, London.
- Carneiro da Cunha Maria Manuela, 1989, *Letter to the Editor*, „Anthropology Newsletter”, nr 30 (1), s. 3.
- Chagnon N. A., [n.d.], *Ethnographic and Personal Aspects of Filming and Producing „The Ax Fight”*, <http://www.anth.ucsb.edu/projects/axfight/updates/filming.html>
- Chagnon Napoleon A., 1976, *Fission in an Amazonian Tribe: What Determines the Size of Primitive Social Groups?*, „The Science”, nr 1–2, s. 14–18.
- Chagnon Napoleon A., 1983, *Yanomamö: The Fierce People*, 3. wyd., Holt, Rinehart and Winston: New York, Chicago, San Francisco.
- Chagnon Napoleon A., 1988, *Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in Tribal Population*, „Science”, t. 239, nr 4843, s. 985–992.
- Chagnon Napoleon A., 1989, *Response to Ferguson*, „American Ethnologist”, t. 16, nr 3, s. 565–570.
- Chagnon Napoleon A., 1990, *On Yanomamo Violence: Reply to Albert*, „Current Anthropology”, t. 31, nr 1, s. 49–53.
- Chagnon Napoleon A., 1995, *L’Ethnologie du déshonneur: Brief Response to Lizot*, „American Ethnologist”, t. 22, nr 1, s. 187–189.
- Chagnon Napoleon A., 1996, *Review of „Yanomami Warfare: A Political History” by Brian R. Ferguson*, „American Anthropologist”, t. 98, nr 3, s. 670–672.
- Chagnon Napoleon A., 1997a, *Yanomamö*, 5 wyd., Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth–Philadelphia–San Diego.
- Chagnon Napoleon A., 1997b, *Yanomamö Interactive: The Ax Fight. User’s Manual*, Wadsworth, Singapore–Melbourne–Toronto.
- Chagnon Napoleon A., Le Quense Philip, Cook James M., 1971, *Yanomamo Hallucinogens: Anthropological, Botanical and Chemical Findings*, „Current Anthropology”, t. 12, nr 1, s. 72–74.
- Coronil Fernando i in., 2001, *Perspectives on Tierney’s „Darkness in El Dorado”*, w: *Current Anthropology Forum on Anthropology in Public*, „Current Anthropology”, t. 42, nr 2, s. 265–276.
- Cosmiverse, 2000, *Amazon Geneticist „Killed Hundreds”*, „Cosmiverse.com”, 25 września.
- Daly Martin, Wilson Margo, 1991, *Anti-Science and the Pre-Darwinian Image of Mankind*, „American Anthropologist”, New Series, t. 93, nr 1, s. 162–165.

- Discovery, 2000, *Scientists Infected Amazon Indians*, „Discovery”, 25 września.
- Dufour Darna L., 1994, *Diet and Nutritional Status of Amazonian Peoples*, w: Anna Roosevelt (red.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, The University of Arizona Press, Tuscon.
- Elliott John, 2000, *Scientists „Nearly Destroyed” Amazon Tribe Backed by Sting*, „Sunday Times”, 8 października.
- Engrácia de Oliveira Adélia E., 1994, *The Evidence for the Nature of the Process of Indigenous Deculturation and Destabilization in the Brazilian Amazon in the Last Three Hundred Years*, w: Anna Roosevelt (red.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present Anthropological Perspectives*, The University of Arizona Press, Tuscon.
- Feleppa Robert, 1986, *Emics, Etics and Social Objectivity*, „Current Anthropology”, t. 27, nr 3, s. 243–255.
- Ferguson R. Brian, 1988, *How Can Anthropologist Promote Peace?*, „Anthropology Today”, t. 4, nr 3, s. 1–3.
- Ferguson R. Brian, 1989, *Do Yanomami Killers Have More Kids?*, „American Ethnologist”, t. 16, nr 3, s. 564–565.
- Ferguson R. Brian, 1990, *Blood of the Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia*, „American Ethnologist”, t. 17, nr 2, s. 237–257.
- Ferguson R. Brian, 1992, *Yanomami — A Savage Encounter: Western Contact and the Yanomami War Complex*, w: R. Brian Ferguson, Neil L. Whitehead (red.), *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Ferguson R. Brian, 1995a, *Yanomami Warfare: A Political History*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Ferguson R. Brian, 1995b, *A Reputation for War*, „Natural History”, t. 104, nr 4, s. 62–64.
- Ferguson R. Brian, 2001, *Materialist, Cultural and Biological Theories on Why Yanomami Make War*, „Anthropological Theory”, t. 1, nr 1, s. 99–116.
- Fleck Ludwik, 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. Maria Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Freeman Derek, 1996, *Margaret Mead and the Heretic: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Penguin Books–Ringwood, New York.
- Freeman Derek, 1999, *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research*, Westview Press, Oxford.
- Geertz Clifford, 2001, *Life Among the Anthros*, „The New York Review of Books”, 8 lutego.
- Geertz Clifford, 2003, *Wojna kultur*, w: Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Good Kenneth, 1991, *Into the Heart: One Man’s Pursuit of Love and Knowledge among the Yanomami*, Simon and Schuster, New York.
- Gregory Juno, 2000, *Macho Anthropology: Did Scientists Start a Deadly Epidemic to Prove that Humanity Is Innately Violent — Or Are They Victims Of Politics?*, „Salon.com”, 28 września.
- Gross Paul R., 2001, *Exorcising Sociobiology*, „The New Criterion”, t. 19, nr 6.
- Hammersley Martyn Atkinson Paul, 2000, *Metody badań terenowych*, tłum. Sławomir Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań.
- Harris Marvin, 1976, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology”, t. 5, s. 329–350.

- Hern Warren M., 1994, *Health and Demography of Native Amazonians: Historical Perspective and Current Status*, w: Anna Roosevelt (red.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, The University of Arizona Press, Tuscon.
- Holmes Lowell D., 1988, *Quest for Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*, Bergin and Garvey Publ., South Hadley.
- Kirby A., 2000, *Amazon Geneticist „Killed Hundreds”*, „The Guardian”, 23 września.
- Kuhn Thomas, 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Lizot Jacques, 1977, *Population, Resources and Warfare among the Yanomami*, „Man”, New Series, t. 12, nr 3/4, s. 497–517.
- Lizot Jacques, 1991, *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest*, tłum. E. Simon, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Lizot Jacques, 1994a, *On Warfare: An Answer to N. A. Chagnon*, „American Ethnologist”, t. 21, nr 4, s. 845–862.
- Lizot Jacques, 1994b, *Words in the Night: The Ceremonial Dialogue, One Expression of Peaceful Relationships among the Yanomami*, w: Leslie E. Sponsel, Thomas Gregor (red.), *The Anthropology of Peace and Nonviolence*, Lynne Rienner, Boulder.
- Lizot Jacques, Barry Ross E., 1979, *On Food Taboos and Amazonian Cultural Ecology*, „Current Anthropology”, t. 20, nr 1, s. 150–155.
- Mann Charles C., 2001, *Scientific Community: Anthropological Warfare*, „Science”, t. 291, nr 5503, s. 419–421.
- Mann Charles C., 2001, *Scientific Community: Preemptive Strike Sought to Discredit Book Before It Was Published*, „Science”, t. 291, nr 5503, s. 416–418.
- Marcus George, Cushman Richard, 1982, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology” t. 11, s. 25–69.
- Miller D. W., 2000, *Scholars Fear That Alleged Misdeeds by Amazon Anthropologist Will Taint Entire Discipline*, „The Chronicle of Higher Education”, 20 września.
- Miller John J., 2000, *The Fierce People: The Wages of Anthropological Incorrectness*, „National Review”, nr 20, s. 45–47.
- Moore John H., 1990, *The Reproductive Success of Cheyenne War Chiefs: A Contrary Case to Chagnon's Yanomamo*, „Current Anthropology”, t. 31, nr 3, s. 322–330.
- Morris Michael W. i in., 1999, *Views from Inside and Outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment*, „The Academy of Management Review”, t. 24, nr 4, s. 781–796.
- Morton Newton E., 2001, *Darkness in El Dorado: Human Genetics on Trial*, „Journal of Genetics”, t. 80, nr 1, s. 45–52.
- Obeyesekere Gananath, 1997, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, New Jersey.
- Pike Kenneth L., 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Mouton, The Hague.
- Ramos Alcida R., 1979, *On Women's Status in Yanoama Societies*, „Current Anthropology”, t. 20, nr 1, s. 185–187.
- Ramos Alcida R., 1991, *Urihi. Report no. 13*, www.proyanomami.org.br/apy/urihi/boletim_11_i.pdf
- Ramos Alcida R., 1999, *Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką*, tłum. Wojciech Dochnal, w: Michał Buchowski, Marian Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa.

- Robarchek Clayton A., 1989, *Primitive Warfare and the Ratomorphic Image of Mankind*, „American Anthropologist”, New Series, t. 91, nr 4, s. 903–920.
- Roosevelt M., 2000, *What Have We Done to Them?*, „Time Magazine”, t. 156, nr 14.
- Sahlins Marshall D., 1995, *How „Natives” Think: about Captain Cook, for Example*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Sahlins Marshall D., 2000, *Review of: „Darkness in El Dorado...”*, „The Washington Post”, Book World, s. X01.
- Seattle Times, 2000, *Scientists Deliberately Infected Tribe with Measles*, „The Seattle Times”, 29 września, s. A13.
- Shermer Michael, 2001, *The Erotic-fierce People: The Latest Skirmish in the „Anthropology wars” Reveals Flaw in How Science is Understood and Communicated*, „Scientific American”, 284:5, s. 31.
- Sponsel Leslie E., 1990, *Ultraprimitive Pacifists: The Tasaday as a Symbol of Peace*, „Anthropology Today”, t. 6, nr 1, s. 3–5.
- Sponsel Leslie E., 1998, *Yanomami: An Arena of Conflict and Aggression in the Amazon*, „Aggressive Behaviour”, t. 24, s. 97–122.
- Sponsel Leslie E., Turner Terence S., 2000, email: „Scandal about to be caused by publication of book by Patrick Tierney (Darkness in El Dorado. New York. Norton”, opublikowany 1 października 2000, http://members.aol.com/archaeodog/darkness_in_el_dorado/documents/0055.htm
- Steel Daniel, 1998, *Warfare and Western Manufactures: A Case Study of Explanation in Anthropology*, „Philosophy of Science”, t. 65, nr 4, s. 649–671.
- Survival Press Release, 2000, *US Scientists Accused of Conducting Nazi Experiments on Amazonian Indians — Hundreds Killed*, Survival Press Release, wrzesień.
- Szyborski Krzysztof, 2000, *Ludobójstwo w celach poznawczych*, „Magazyn Gazety Wyborczej”, nr 49, grudzień, s. 42.
- Tierney Patrick, 2000, *A Reporter at Large: The Fierce Anthropologist*, „New Yorker”, 9 października, s. 50–61.
- Tierney Patrick, 2001, *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalist Devastated the Amazon*, W. W. Norton, London–New York.
- Tiffany Sharon W., Adams Kathleen J., 1994, *Anthropology’s „Fierce” Yanomami: Narratives of Sexual Politics in the Amazon*, „National Women’s Studies Association Journal”, t. 6, nr 2, s. 169–196.
- Tiffany S. W., Adams K. J., 1996, *Housewives of the Forest: Representation in Ethnographic Film*, „Women’s Studies”, t. 25, s. 169–186.
- Turner Terence S., 2001, *In response to „Life Among The Anthros”*, „New York Review of Books”, t. 48, nr 7.
- Walczak Bartłomiej, 2006, *Czwarta wyprawa kapitana Cooka*, w: Joanna Tokarska-Bakir (red.), *Cóż po antropologii?*, Collegium Civitas, Warszawa.

THE YANOMAMI CRISIS THE ETHICAL AND EPISTEMOLOGICAL IMPLICATIONS

Summary

The article presents the history of the research conducted among the Venezuelan Yanomami and the controversies which arose surrounding that research towards the

end of the 1980s. This is the greatest controversy in modern anthropology and one of the most serious in the whole history of the discipline. In literature this stormy discussion (which even extends beyond anthropological circles) is known as the “Yanomami crisis”. The author argues that the reasons for the “Yanomami crisis” can be found in earlier sources and are the result of complex interparadigmatic disputes. In addition, he presents criticisms of the work of the first Yanomamologists from the perspective of the anthropological New Criticism and, finally, he discusses the most important consequences of the crisis — both those concerning the way in which the research was carried out, the ethical standards and the way in which the anthropology of culture functions in public discourse.

Key words/słowa kluczowe

Yanomami; interparadigmatic issues / spory międzyparadygmatyczne; fieldwork's ethic / etyka badań terenowych; anthropology within public discourse / antropologia w dyskursie publicznym