

Kultura kao stvar proteina i profita

Kritika „kulturnog materijalizma“

Marshall Sahlins

1978.

Sadržaj

I	3
II	10
Polemika	15

Kritički prikaz knjige Marvina Harisa, *Kanibali i kraljevi: poreklo kulture* (Marvin Harris, *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, Random House, New York, 1978), objavljen u *The New York Review of Books*, 23. XI 1978.

I

U ovoj knjizi skromnog obima, Marvin Haris objašnjava poreklo rata, kapitalizma, države i muške nadmoći. Otkriva pravo značenje euharistije, govori o tome zašto Indusi veruju u svete krave i razotkriva logiku koja stoji iza jevrejskih prehrambenih zakona. Takođe, objašnjava zašto je izmišljena poljoprivreda, tumači uzroke matrilinarnog porekla i otkriva prave razloge astečkih žrtvovanja.

Možda zadatak i nije bio previše težak, budući da svi ti kulturni razvoji, prema Harisovoj teoriji, imaju suštinski isto objašnjenje. Prema toj teoriji, običaji ljudskog roda dolaze i odlaze u zavisnosti od svoje profitabilnosti. U nizu eseja, u rasponu od starijeg kamenog doba do danas, u pitanjima kao što su plemenski ratovi u Južnoj Americi i populacija Kine, Haris tvrdi da je evoluciona sudbina kulturnih formi određena stepenom u kojem doprinose blagostanju ljudi.

Naročito su običaji ti koji se uspinju i propadaju u zavisnosti od količine hranljivih sastojaka koju uspevaju da obezbede. Shodno tome, svako društvo se posvećuje proizvodnji običaja koji će na efikasan način iskoristiti raspoložive resurse. I sve vrste institucija, od kanibalizma do kapitalizma, mogu se objasniti nekom vrstom proračuna ekološke cene: institucije nastaju i nestaju u zavisnosti od praktične koristi koju donose, po određenoj materijalnoj ceni. To je računica Harisovog „kulturnog materijalizma“. Ona je dopunjena teorijom kumulativnog rasta populacije, idejom da populacija prirodno teži da prevaziđe resurse, tako da primena proračuna cene i koristi postaje nužna za kulturni opstanak. Na kulturu u celini, gleda se kao na poslovni poduhvat istorijskih razmera.

Prema tome, Amerikanci bi to trebalo da razumeju. Naime, ljudima koji žive i umiru na tržištu, očigledno je da je ljudsko delovanje motivisano korišću i racionalno uređeno, zato što se, ma koliko taj običajni manir preživljavanja bio groteskan, može odvijati samo uz mudro upravljanje vlastitim resursima. Čak i kada, posmatrano s nekog šireg stanovišta, postupamo iracionalno, kao kada pustošimo svoje nacionalne snage nabavkom i korišćenjem privatnih automobila, naše ponašanje teži da se individualno *doživi* kao neki utilitarni projekat („kupovina automobila“). I ma koliko naši ciljevi, sami po sebi, bili duhovni ili nekoristoljubivi, naš *odnos* prema njima ostaje tipično ekonomski. Odatle odlazak na neki koncert, „obezbeđivanje pristojnog života za

¹ Tako su, ispod površine, Asteci bili naša braća: radili su šta su radili, da bi sastavili kraj s krajem. Možemo to da prihvatimo. To bi bilo slično fidžijanskim poglavicama iz prošlog (XIX) veka, koji su, iako nisu cenili ljudsku žrtvu „u obliku hrane“, budući da je kanibalizam bio „običaj duboko utkan u celo tkivo njihovog društva“, ipak govorili Evropljanima kako „jedu (ljudsko meso) zato što u njihovoj zemlji ima samo svinjetine, ali ne i govjedine i svih drugih vrsta mesa“. Stvar je bila u tome što su poglavice, razdražene pitanjima i kritikama stranaca, „prosto htele da ponude neko opravdanje koje bi makar na trenutak zadovoljilo njihove inkvizitore“. (Berthold Seeman, *Viti: An Account of a Government Mission to the Vitian or Fijian Islands, 1860–1861*, 1862; Dawsons of Pall Mall, 1973, str. 181). Ironiju Simanove upotrebe reči „inkvizitori“ nadmašuje samo činjenica da je 1536. Inkvizicija spalila na lomači poglavicu Teskokoa (jednog od gradova iz čuvenog Trojnog saveza drevnog Meksika), zbog pokušaja da upražnjava ljudsko žrtvovanje. Asteke, međutim, kao uostalom ni Fidžijance, nije trebalo podučavati da se ljudi mogu posvetiti masovnom ljudskom žrtvovanju, a da pri tom ne budu željni mesa.

svoju decu“ ili uživanje u vlastitom slobodnom vremenu, počinju da izgledaju kao tolike druge „korisne stvari“, između kojih ljudi raspodeljuju svoje novčane resurse. U svesti koju imamo o vlastitoj egzistenciji, kultura *jeste* poslovni poduhvat. I dok društvo na taj način od robe pravi fetiš, antropologija rizikuje da od fetiša napravi robu.

Tako možemo da pratimo g. Harisa dok nam objašnjava kako ljudske žrtve kod Asteka imaju pojmljivu naučnu osnovu u ishrani. Tačno je da su ljudska srca bila prinošena na dar Suncu, ali Indijanci su se često gostili i rukama i nogama žrtava, zato što nisu imali velike domaće životinje i zato što su im bili potrebni životinjski proteini. Astečko žrtvovanje nije bilo bestelesna religiozna ideja: ono je obezbeđivalo kritičan procenat amino-kiselina, u skladu s Preporučenim dnevnim unosom, po američkim standardima.¹ Haris piše:

„... Astečki kanibalizam nije bio neka površna degustacija ceremonijalnih poslastica. Svi jestivi delovi (tela) koristili su se na način koji je precizno odgovarao konzumaciji mesa domaćih životinja. Astečki sveštenici se mogu opravdano opisati kao ritualni koljači jednog državno sponzorisanog sistema, osposobljenog za proizvodnju i redistribuciju neophodne količine životinjskih proteina, u obliku ljudskog mesa. Sveštenici su, naravno, imali i druge dužnosti, ali nijedna nije imala tako veliki politički značaj kao njihov koljački posao“ (str. 123–24).

Ta materijalistička teorija astečkog kanibalizma, koju je Haris preuzeo iz dela Majkla Harnera (Michael Harner) iz Nove škole (New School for Social Research), privukla je mnogo pažnje u antropološkoj i popularnoj štampi. Razmatram je detaljno, kao oličenje one vrste društvene analize koju Haris zagovara. Za nju je posebno karakteristično ono što *izostavlja*, budući da praktična funkcija institucija nikada ne može da na odgovarajući način objasni njihovu kulturnu strukturu. Ne samo da sadržaj onoga što su Asteci radili ostaje zagonetan, ako prihvatimo ideju da su svrha bili proteini, nego i sama ta svrha deluje bizarno, kada se pogleda ono što su radili.

Prema španskim izveštajima iz XVI veka, Asteci su održavali redovne svetkovine tokom osamnaest meseci svog solarnog kalendara; ti događaji su se smenjivali sa kliznim svetkovinama, u okviru ritualnog ciklusa od 260 dana. Središnji obred svake svetkovine bilo je prinošenje žrtvi jednom ili nekolicini od stotinjak bogova, u jednom ili nekoliko od desetak hramova. Pored raznih žrtvovanja, ljudi iz raznih kategorija bi započinjali obredno gladovanje, ranjavali sebe, bojili tela, peli se na planine, odlazili u osamu ili se vraćali iz nje, priređivali farse, pili *plaque*,² jeli zemlju, prinosili bogovima skupocene darove, išli na obredno kupanje, paradirali ulicama, igrali razne igre, izvodili lažne tuče, upražnjavali čednost, išli u lov na jelene, pevali i igrali po cele dane, tražili milostinju, podizali i ukrašavali idole, spremali i jeli naročite poslastice, i još mnogo toga. Svaka vrsta obreda zahtevala je odgovarajući kostim ili kostime, često od skupocenih uvoznih materijala. Svaki ukras na tim kostimima, „imao je posebno značenje i misteriju vezanu za njega“, kako je to za sveštenučku odoru rekao otac Dijego Duran (Diego Durán), učenjak iz XVI veka.

Pored ljudskih žrtvi, bio je mnogo drugih darova, u prepelicama i drugim životinjama. Prinošenje ljudskih žrtvi je počinjalo njihovim bacanjem u plamen ili u neravnopravnu gladijatorsku borbu ili su žrtve odmah bile stavljane pod čuveni nož od opsidijana, osim onih koje bi bile zadavljene ili bacane s visokih platformi. Ti žrtveni darovi su morali dolaziti iz propisanih društvenih kategorija: muškarci ili žene, odrasli ili deca; morali su nužno biti ili venčani ili nevenčani,

² Alkoholno piće od soka agave. (Prim. prev.)

besprekorni mladići ili nevine devojke. Najčešće su to bili zarobljenici ili kupljeni robovi, ređe kriminalci ili građani. Na nekim svetkovinama žrtve su bili bogovi, predstavljeni slikama od raznobojnog testa, koje su bile ceremonijalno ubijane, komadane i pojedene. U nepoznatom udelu i neizvesnom broju, jeli su se i udovi ljudski žrtvi.

Kulturni sadržaj s kojim se ovde srećemo, taj zapanjujući sistem žrtvovanja, očigledno je suviše bogat, u logičkom i praktičnom pogledu, da bi se tumačio prirodnom potrebom za proteinima, što Haris nudi kao objašnjenje. Da bismo prihvatili njegovo viđenje, moramo ući u neku vrstu cenjkanja sa etnografskom stvarnošću, prodajući ono što o njoj znamo da bismo je shvatili. Ili je, u najmanju ruku, neophodan herojski čin utilitartističke vere da bi se zaključilo kako je taj sistem žrtvovanja bio način na koji su Asteci dolazili do malo mesa.³

Možda je to razlog zašto g. Haris nalazi za shodno da čestita Majklu Harneru na intelektualnoj hrabrosti potrebnoj da bi se predložila proteinska teorija.⁴ Prema Harisu, Harnerova naučna neustrašivost konačno je izbacila astečki kanibalizam iz opskurnosti, na koju je dugo bila osuđena idealističkim naučnim pristupom. Još od ranih španskih hronika – Dijaza, Korteza, Saaguna, Durana, Motolinije (Díaz, Cortés, Sahagún, Durán, Motolinía), itd. – nismo znali, smatra Haris, kako da opišemo šta astečki kanibalizam zaista jeste. Ipak, na osnovu istih istorijskih izvora, moglo bi se reći da su „kanibalizam“, kao kulturnu kategoriju, izumeli moderni antropolozi, budući da je za same Asteke taj čin tipično bio aspekt žrtvovanja, uslovljen prethodnom prihvatanjem žrtve od strane boga, što znači da je bio smatran za najviši oblik pričešća.

To neslaganje između zapadnog shvatanja i urođeničke kategorije nedavno je bilo predmet priličnog broja pozitivističkih pridika. Ono što je ovde važno jeste da u toj kulinarskoj teoriji kanibalizma, iza obreda, kao takvog, ne stoji nikakva motivacija. Harisa ne zanima ni to što logika astečkog žrtvovanja odgovara onoj iz klasičnih tekstova francuske antropologije koji se bave tim pitanjem (naročito onoj iz Iberovog i Mosovog *Žrtvovanja*).⁵ Prineta kao hrana bogu, žrtva poprima božansku prirodu. Kada je čovek pojede, ona prenosi na njega božansku snagu. Smrt se tako preokreće u život: ono što se dešava obrednoj žrtvi može se, za uzvrat, dogoditi i prinosiocu žrtve. („Prinosilac žrtve“ je tehnički izraz za onu stranu koja i prinosi žrtvu i ima koristi od žrtvovanja. Kod Asteka, prinosilac žrtve je obično bio neki ratnik ili trgovac, koji je prinosio zarobljenike, odnosno robove; sam žrtveni čin su izvodili sveštenici.) Ali obavezni preduslov uživanja u blagodetima žrtvovanja bilo je dvostruko poistovećivanje, što je i bila svrha obreda: između prinosioca i žrtve, između ove druge i boga.

Ceo žrtveni proces je počinjao sjedinjavanjem žrtve i njenog prinosioca. Kada bi neki ratnik doveo svog zarobljenika, govorio bi, „Ovo je moj voljeni sin“; zarobljenik bi odgovarao, „Ovo je

³ Čuveni opisi astečke ceremonije potiču od oca (Fray) Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, preveli Arthur Anderson i Charles Dibble, u 12 knjiga i 10 tomova (University of Utah, 1951–1975), naročito tom II; i Fray Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, preveli Fernando Horcasitas i Doris Heyden (University of Oklahoma Press, 1971). Dobar kraći prikaz nalazi se u Volume 2, Abbé Clavigero, *History of Mexico*. Ostali navedeni podaci iz XVI veka mogu se pronaći u Bernal Díaz del Castillo, *The Discovery and Conquest of Mexico* (Octagon Books, 1970); Hernán Cortés, *Letters from Mexico* (Grossman Publishers, 1971); Fray Diego Durán, *Aztecs: The History of the Indies of New Spain* (Orion Press, 1964); *The Conquistadors*, ed. by Patricia de Fuentes (Orion Press, 1963); *Motolinía's History of the Indians of New Spain*, ed. by Elizabeth A. Foster (Greenwood Press, 1973).

⁴ Videti Michael Harner, „The Ecological Basis for Aztec Sacrifice“, *American Ethnologist*, February 1977. Haris odaje priznanje Harneru zbog toga što je rešio „zagonetku“ astečkog žrtvovanja. Harner je, međutim, izjavio da je svoju tezu razvio nezavisno od oksfordskog dona Džona Pejna (John Payne), koji je njenu suštinu objavio 1899 (*History of the New World called America*, Vol. 2, str. 550–551).

⁵ Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899).

moj voljeni otac.“ Zbog te srodničke veze, sam prinosi­lac nije mogao da jede zarobljenika – „Zar da jedem sopstveno meso?“ On je mora da jede zarobljenika nekog drugo prinosioca, i da meso svog zarobljenika raspodeli među određenim uglednim ličnostima i rođacima.⁶ Često je vlasnik zarobljenika ili roba igrao ulogu negovatelja, u obredu koji je prethodio žrtvovanju. Njegovo telo bi bojili i oblačili po uzoru na žrtvino. Žrtva bi, za uzvrat, prolazila kroz nekoliko obreda osvećenja, koji su je postepeno približavali bogu.⁷

Otac Dijego Duran opisuje kako su neke procesije zarobljenika bile svečano dočekivane po ulasku u grad Meksiko. Sveštenici bi ih pozdravljali s tamjanom, kao što su pozdravljali i bogove. Drugi sveštenici bi im prinosili posebne vrste hlebova iz hramova. Bili su zvanično dočekivani u gradu čiji su sjaj, stavljali su im do znanja, mogli da vide samo zato što su tu došli da umru – ali njihova smrt je izgleda postajala deo tog sjaja: „Pozdravljamo vas i tešimo ovim rečima... Umrećete ovde, ali zato će vaša slava živeti večno.“⁸ Grupa zarobljenika iz naroda Uastek (Huastec) bila je raspoređena u nekoliko gradskih tamnica, gde su prema njima postupali „kao da su bogovi“, prema nalogu pobjedničkog astečkog komandanta:

Pogledajte, ovo su Deca Sunca!

*Dobro ih hranite; neka se ugoje i budu poželjni za žrtvovanje
na dan gozbe našeg boga.*

Neka im se naš bog obraduje, jer oni pripadaju njemu.⁹

Pošto su na taj način neprijatelji bili prihvatani kao bogovi, visoki bog Asteka, Teskatklipoka, imao je još jedno ime, „Neprijatelj“ (Yaotl). Dirkem je rekao da je „bog“ način na koji ljudi pokušavaju da pojme moć društva, ali tu teoriju treba samo malo prilagoditi da bi se uvažila i činjenica da je natprirodna moć često i ona koja se nalazi izvan društva. Ono što se nalazi s one strane društva, što izmiče njegovom poretku, upravo je nešto veće od samog društva. Odatle široko rasprostranjeno vrednovanje neprijatelja (i prisvajanje njihovih glava i tela). Španci su od toga imali i koristi i štete. Prema astečkom tumačenju, konkvistadori su bili *teotl*, „slike“, „bogovi“. To pomaže da se shvati početna lakoća osvajanja, ali i ukazuje zašto su u španskim opisima kasnijih neprijateljstava Asteci bili prikazani tako krvožednim. Nije stvar u tome da nisu bili takvi, već da Španci nisu slutili sopstvenu vrednost kao žrtava.

U tradicionalnom žrtvovanju, indijanski zarobljenici ili robovi prvo su bili proglašavani božanskim. Pre pogubljenja, često su ih oblačili i boji kao idole. Nekima su davali „božansko vino“, verovatno sa pejtloom, koje je podsticalo božansku opsednutost. Na kraju su ih ubijali, obično

⁶ Sahagún, Book II, str. 52–53.

⁷ Iako se sav užas astečkog ljudskog žrtvovanja ne može dovesti u pitanje, njegov opis, uloga ili značenje ne mogu se svesti samo na taj aspekt. Zato mislim da je površno od toga praviti suštinu, kao što to čini Haris, kada aludira na neke prakse, kao što je vučenje robova za kosu uz stepenište hrama, čije značenje može delovati očigledno nekom zapadnom čitaocu, iako je astečki smisao zapravo nedovoljno shvaćen. Haris ne spominje da se vučenje za kosu retko pojavljivalo u samom žrtvovanju i da se uglavnom dešavalo u nekim obredima iz drugog meseca, što mnogi komentatori povezuju sa uzgojem kukuruza. Kao što ne primećuje ni da je kosa u to vreme imala posebnu obrednu vrednost, budući da je vlasnik prethodno odsecao deo žrtvine kose, koja se čuvala u svetilištu kao dragocena relikvija. Zato još manje možemo očekivati neku referencu na rasprostranjenu upotrebu kose kao generativnog simbola, što je tema čuvenog eseja Edmunda Liča, *Čarobna kosa* (Edmund Leach, *Magical Hair*, 1957), koji se izgleda dobro uklapa u specifičnu logiku astečkog žrtvovanja.

⁸ Durán, *History*, str. 101–102.

⁹ Durán, *History*, str. 108.

na piramidi, podužicu njihova srca ka suncu i posipajući njihovom krvlju božansko svetište. Ali ostajalo je telo, koje je sada takođe bilo sveto i moglo imati neko korisno dejstvo.

Pošto bi ga skotrljali iz stepenište, u silasku koji je nekada bio paralela kretanju sunca i astečka metafora rođenja, telo su prihvatili i delili vlasnici smrti. Ciklus između prinosioca žrtve i boga tako se zatvarao uz posredovanje žrtve; sveto i svetovno dolazili su u vezu; razmena blagoslova, ispaštanja, zahteva, usluga i poklona sada je bila moguća. U poslednjem trenutku žrtve, bogovi i pričesnici postajali su jedno. Konzumacija ljudskog mesa bila je, prema tome, obogotvorujuća, a ne degradirajuća.¹⁰ Upravo time što žrtvovanje shvataju kao fiziološku funkciju varenja, Harner i Haris odbacuju mogućnost da ga shvate, bilo kao ritual, bilo kao nuždu.

U astečkom sistemu žrtvovanje je bilo i kosmološka nužnost, uslov daljeg postojanja sveta. Iako je to dobro poznato, neke aspekte ipak вреди naglasiti. Reproductivno žrtvovanje, koje je, preko poklona, smrt preobražavalo u život, bilo je toliko utkano u društvene odnose, politiku i ekonomiju, da je na kraju postalo nešto stvarno: astečka kultura se *zaista* reprodukovala pomoću ljudskog žrtvovanja. Glavni odnosi astečkog univerzuma obnavljali su se krvlju zarobljenika, pošto je čin žrtvovanja bio osmišljen tako da predstavlja te odnose. Počinjemo da shvatamo zašto su Asteci krv povezivali s cvećem i zašto se veliki bog rata predstavljao kao kolibri – doduše, kao Uicilopoçtli (Huitzilopochtli), „Kolibri s leve strane“ – koji je, nahranjen krvlju zarobljenika, obnavljao plodnost zemlje. Kada bi se kiše vratile, dvor i slike boga su se ukrašavali cvetnim darovima, a vojnici koji su doveli zarobljenike plesali u dvorištima hramova s gradskim bludnicama. Samo su ti hrabri ratnici mogli da se javno udvaraju; što se tiče prostitutki, astečki izraz za njih mogao bi se prevesti kao „one koje pružaju uživanje ili mirise“.

Međutim, ratnik koji je tako reprodukovao grad, bio je kao majka; i obrnuto, majka koja se porađa u stvari je vodila bitku. Ako bi umrla, delila je s palim ratnikom najuzvišeniji zagrobni život, u Kući Sunca (koja se takođe poistovećivala s kolibrijem). „(Porođaj je), naravno, naša smrtnost, za nas žene, jer to je naša bitka“ (Sahagún, vol. II). Ako bi majka preživela i rodila dete, babica bi ispuštala ratničke pokliče, „što je značilo da je žena... uhvatila zarobljenika.“¹¹ To objašnjava zašto su se ratni zarobljenici, uhvaćeni među spoljašnjim neprijateljima, da bi nahranili sunce, dopunjavali decom iz grada – u jednom slučaju, plemićkom decom, prema Motoliniji (Motolinía) – koja su se prinostila na žrtvu zimi, bogu kiše. Dečije suze bile su znak željenog kraja.

Ratnik je imao još jednog dvojnika, u osobi trgovca, koji je, slično njemu, u grad donosio blago iz daleka, pre svega parafernalije za žrtvovanje i uzvišenu konzumaciju.¹² Trgovci su te stvari nabavljali uz rizike uporedive s onim ratnim. Zato su za sebe mogli da kažu da su „kapetani i vojnici koji, na prikriiven način, idu u osvajanje“ (Sahagún, vol. II, str. 87; Jacques Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, str. 62). Na praznik Kolibrija, u petnaestom mesecu solarnog kalendara, trgovci su dovodili mnogo robova na pijacu i žrtvovali ih pored zarobljenih ratnika. Ratni zarobljenici s tih svetkovina uglavnom su dolazili od „prijateljskih“ neprijatelja, iz formalnih okršaja sa obližnjim gradovima, koje Asteci nisu porobljavali ili istrebljivali, sve dok su njihovu državu snabdevali svežom krvlju. Politički i kulturno, struktura carstva je zavisila od sistema ljudskog žrtvovanja.

¹⁰ „U većini slučajeva, žrtvu bi obukli, obojili i ukrasili tako da predstavlja boga kojeg su poštovali; i zato je sam bog bio taj koji je umirao pred sopstvenom slikom i u svom hramu, kao što su u prvim danima svi bogovi prihvatili smrt radi spasenja sveta. I kada bi se u nekim prilikama izvodio obred kanibalizma, meso samog boga bilo je ono koje su vernici jeli, u svom krvavom pričešću.“ (Jacques Soustelle, *The Daily Life of the Aztecs*, Macmillan, 1962, str. 98)

¹¹ Sahagún, Book II, pp. 167, 180.

¹² U meri u kojoj je i plemstvo bilo božansko, ta dobra, koja su služila za njihovo poređenje, takođe su odgovarala žrtvenim parafernalijama.

Taj sistem žrtvovanja je bio dovoljan ne samo za sopstveno održavanje već i za dalji razvoj. Izvor njegovog samostalnog pogona, njegova pokretačka sila, u suštini leži u obliku njegove oholosti. U astečkom mitu, kao i u obredu, ljudi se razmenjuju s bogovima. U žrtvovanju, ljudi igraju istu ulogu kao i oni legendarni bogovi, čije je prvobitno samouništenje pokrenulo sunce, iako su glavni primaoci žrtve, kao veliki bog rata, nekada bili ljudi, obogotvoreni darovima posle smrti. Princip žrtvovanja jeste da protok krvi odgovara kretanju sveta; a naročito je ljudsko žrtvovanje zasnovano na principu da slično hrani slično, da slično daje život sličnom. Pošto je natprirodna sila takođe ljudska, ona mora i da proždire ljudsko, u korist neke druge ljudskosti.

Ceo sistem je formula potencijalne propasti. Božanski legitimitet nekog cara mogao se izračunati upoređivanjem broja žrtava koje je prineo i krvi koju su prolili njegovi najslavniji pretходnici. A svaki oblik spoljašnjeg pritiska, ekonomskog ili političkog, mogao je lako biti praćen jednakim i suprotnim (ili još većim) krvoprolićem; prema tome, i kao što potvrđuju događaji iz astečke istorije, odgovor na neku katastrofu bio je izazivanje druge katastrofe. Dobro su poznate analogije između astečkog obrasca i Južnog Pacifika, iz XIX veka, gde je „kanibalizam“, koji su Evropljani toliko prezirali, u velikoj meri bio podstaknut upravo njihovim prisustvom – iako je populacija bila u opadanju, a ribe još uvek bilo u izobilju. Ali koliko bi još egzotičnih primera trebalo navesti da bismo se uverili kako se ljudi mogu posvetiti masivnom istrebljivanju ljudskih bića iz razloga veoma udaljenih od materijalnog profita?

U svakom slučaju, ideja da je astečko žrtvovanje bilo zamišljeno zbog snabdevanja ljudskim mesom prilično je neubedljiva s ekonomskog stanovišta. U stvari, od svih naroda iz te hemisfere koji su upražnjavali intenzivnu poljoprivredu, Asteci su imali verovatno najveće izvore prirodnih proteina: jezera iz doline Meksika, obilje *animalitos* i algi pogodnih za ishranu, kao i ribe, a zimi i milione patki.¹³ Pijace koje su opisivali španski osvajači nisu oskudevale u mesu. Kada je reč o troškovima i dobitima od kanibalizma, istorijski izvori ukazuju da se posao žrtvovanja odvijao uz gubitke, s obzirom na visoku cenu održavanja zaliha i slab prinos u odsečenim rukama i butinama. Trupla su bila smatrana za sporedne proizvode, kojima su hranili mesoždere iz Montezuminog zoološkog vrta.

Pored toga, sve ono čime su hranjene žrtve, umesto da bude konzumirano direktno, predstavljalo je gubitak od 80 ili 90 procenata, zato što se samo delić prvobitne hranljive vrednosti može povratiti kroz posredovanje u ljudskom obliku. Otac Bernardo de Saagun, koji se generalno smatra pouzdanim analitičarem tog pitanja, izveštava da su zarobljenici bili „tovljeni kao svinje“: za hranu i piće kaže da su „sve davali zarobljenicima“; i da su robovima određenim za žrtvovanje u četvorogodišnjem ciklusu, davali „vrlo slasna i ukusna jela“. U proceni troškova i dobiti, u troškove moramo računati i svu sopstvenu krv koju su Asteci morali da proliju, ne samo u hvatanju zarobljenika već i u darovima u ranama, koje su svakog dana zadavali sami sebi. U troškove

¹³ Ugledni istoričar španskog Meksika, Čarls Gibson (Charles Gibson), piše o astečkoj ekonomiji: „Svega nekoliko oblasti u celoj Americi bilo je tako bogato nepoljoprivrednim izvorima hrane, kao dolina Meksika, pri čemu je urođenička ishrana u kolonijalnom periodu ostala izuzetno raznovrsna.“ (*The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford University Press, 1964, str. 337) Gibson u nastavku opisuje i dokumentuje ribolov, uzgoj životinja i lovne resurse. Navodi da Španci nisu delili astečku sklonost ka većini „hranljivih stvari“ iz jezera, kao što su vodene bube, larve i alge. (str. 341) Haris koristi istu zapadnjačku odbojnost kao sredstvo argumentacije, stvarajući utisak kako su obični ljudi bili neuhranjeni zato što im često „nije ostajalo ništa drugo nego da jedu alge sakupljene s površine jezera.“ (*Cannibals and Kings*, str. 110) Čudno je videti antropologa koji pribegava takvim argumentima, za koje bi čovek pomislio da su zastareli, posle otkrića da su larve *witjuti*, iz menija australijskih Aboridžina, bile i ukusne i zdrave. O tome koliko su astečki urođenici cenili jezersku faunu, uključujući i takve „poslastice“ kao što je *ezcahuilt*, mali crveni crv koji se mesio u vekne, videti u Durán, *History*, str. 64.

spadaju i dani ili nedelje posta, kao i pripreme za žrtvovanje, kada je jedenje mesa bilo izričito zabranjeno.

Iz najboljih knjigovodstvenih zapisa vođenih o tim transakcijama, naime, iz Saagunovih beleški o trgovačkim svetkovinama tokom petnaestog solarnog meseca, jasno je da se Asteci nisu bavili poslom žrtvovanja radi sopstvenog zdravlja. Svaki trgovac je ubijao od jednog do četiri roba, kupljenih na pijaci, po ceni od trideset do četrdeset *kapea* („pončo“) po glavi – u zavisnosti od savršenstva izgleda i toga koliko su dobro robovi umeli da pevaju. Ali, tokom četiri ili pet svetkovina koje su prethodile grozničavoj žrtvenoj gozbi, trgovci su prinosili 800-1.200 *kapea* i druge skupocene poklone. Klali su najmanje osamdeset do sto ćurki i dvadeset do četrdeset pasa, što je svakako značilo više mesa nego što ga je bilo u udovima od jednog do četiri roba. Podizali su zdanja za plesove žrtava i obezbeđivali skupocene obredne parafernalije, itd. Troškovi su bili toliko veliki, da su, prema ocu Motoliniji, neki trgovci prodavali sami sebe u roblje, dokazujući tako da u poslu nema milosti, kako god da se okreneš. Kada je reč o konačnom prinosu, Saagun ga opisuje kao komadić mesa po porciji:

„(Žrtvu bi) kuvali u *olla* (zemljanom loncu). U drugom *olla* bi posebno kuvali kukuruz. Meso su služili na njemu. Preko kukuruza bi stavljali samo malo mesa. Nisu dodavali nimalo čilija, samo bi ga posolili.“¹⁴

Kao što nam i sam Haris kaže na kraju – u poslednjem pasusu svog prikaza – zaista nije moglo biti značajnog prinosa u mesu po glavi stanovnika. Ako pođemo od procene od dva miliona stanovnika u celoj Dolini i da je godišnje klano 15.000 žrtava – s velikim otpadom u truplima – mesa je bilo znatno manje od pola kilograma po osobi godišnje. Upravo u toj tački Haris odlučuje da preračuna ceo posao žrtvovanja u skladu s političkom dobiti; spekuliše da su proteini bili distribuirani među važnim plemićima i vojnicima tokom oskudnih perioda u ciklusu ishrane. Taj očajnički pokušaj spasavanja sopstvene pozicije od bankrota donosi malo toga, budući da je dobro dokumentovano da su privilegovane gradske klase bile dobro snabdevene mesom – da ne spominjem 1.000-2.000 plemića i vazala koje je Montezuma bogato gostio svakog dana – tako da su ti ljudi svakako bili najmanje ugroženi.

Harisova teorija se, logično, bavi i hrišćanskom euharistijom. U tom slučaju, njegova hipoteza nije sasvim ista, zato što su ljudi Starog sveta imali domaće životinje i mogli da jedu pravu jagnjad – nisu morali da postanu kanibali. Sličnost sa proteinskom teorijom astečkog žrtvovanja sastoji se u zajedničkoj premisi da nema ničeg u umu što prethodno nije zagolicalo stomak. Zato se za simboličnu konzumaciju Hristovog tela i krvi kaže da bi istorijski mogla da potiče iz stvarnih gozbi koje su priređivali drevni izraelitski poglavari i sveštenici. Te gozbe su bile izgovor za žrtvovanje životinja, ali njihova efektivna vrednost bila je u političkom prestižu koji je tadašnja vlast mogla da stekne velikodušnim redistribuiranjem darova u hrani.

Bilo je lako uključiti Isusovu smrt u žrtveni aspekt takvih gozbi budući da se raspeće dogodilo za vreme Pashe. „Pashalno jagnje“; koje se klalo i jelo za vreme Pashe, moglo se preobraziti u simboličnu predstavu Isusa. Rana crkva je, međutim, posle nekih pokušaja da održi tu tradiciju u obliku gozbe ljubavi ili *agape*, na kraju morala da odustane od stvarne gozbe, zbog rasta populacije i oskudice u hrani. Pošto se odrekla svoje neželjene uloge sirotinjske kuhinje, crkva se,

¹⁴ Sahagún, Book IX, str. 67. Preskot piše o gozbama koje su uključivale i ljudsko meso: „To nije bilo sirovo ždranje izgladnelih kanibala već banket koji se prelivao od ukusnih pića i prefinjenih jela, pripremljenih s velikim umećem

u pričešću, služila znamenom distribucije, u obliku hostije i vina. Bilo je mnogo ekonomičnije poslužiti samo privid hrane, pošto je siromaštvo učesnika očigledno poticalo od drugih stvari, a ne od onoga čime su se hranili. Haris piše:

„Time što je spiritualizovalo jedenje pashalnog jagnjeta i njegovu supstancu svelo na hranljivo bezvrednu hostiju, hrišćanstvo se odavno oslobodilo odgovornosti za to da oni koji dolaze na gozbu ne odu kući praznog stomaka... Pre nego što čestitamo hrišćanstvu na prevazilaženju žrtvovanja životinja, treba takođe da primetimo da su telesne zalihe proteina bile prevaziđene naglim rastom populacije“ (str. 133).

Sve u svemu, sve se dešava kao da je euharistija bila neka vrsta džinovskog i istorijskog pavlov-ljevskog eksperimenta, u kojem je zvuk zvona pričešća izazivao u vernicima odgovor na davno minule dane obilnih trpeza.¹⁵

II

Prethodni radovi g. Harisa uključuju i nešto od najpoletnije antropologije iz poslednje decenije, počevši od *The Rise of Anthropological Theory*,¹⁶ prave istorije materijalističke mudrosti i idealističke ludosti u razmišljanju o kulturi. Nedavno je napisao donekle popularnu knjigu *Cows, Pigs, Wars and Witches*,¹⁷ zabavan pokušaj da se neki čuveni bizarni običaji ljudskog roda prikažu kao istinski praktični. Zdrav razum tih egzotičnih običaja često je bio ilustrovan našim sopstvenim iracionalnostima, tako da smo u svetu pruršenih pragmatičara samo mi delovali zagonetno. Knjiga *Kanibali i kraljevi* ponavlja dobar deo tog materijala, ali on je sada oblikovan kao deo proćanstva o predstojećoj ekološkoj katastrofi, što knjigu čini još pogodnijom za opštu potrošnju.

Pitanje koje ta dela zaista postavljaju jeste da li kultura ima neki smisao sama po sebi. Da li ljudski običaji i kategorije, ma koliko izgledali čudno, u suštini sadrže informacije i programe o praktičnom stanju sveta? Ili ljudi koriste običaje i kategorije da bi svoje živote organizovali unutar lokalnih sistema tumačenja, otkrivajući nam tako načine na koje koriste materijalne okolnosti, koji, kao što će pokazati kulturna komparacija, nikada nisu jedini mogući? Ne, zato što za Harisa neka takva distinkcija, kao što je ona na čiste i nečiste životinje iz Knjige Levitske, ne može biti ekološki proizvodljna. Tabui na određene vrste moraju biti izraz stvarne cene njihove nabavke kao hrane. „Ako ništa drugo, ceo obrazac izgleda kao zabrana nepodesnih ili skupih izvora mesa“

i na kojima su učestvovalе osobe oba pola, koje su se ponašale sa svim pristojnim manirima civilizovanog života.“ (William H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, Philadelphia, 1891; Vol. I, str. 96).

¹⁵ Euharistija se, naravno razvila iz judaističkog *berkah* ili blagoslova nad hlebom i blagoslova vinom, koje je *obredno* punktuiralo Tajnu večeru. Ova druga je, opet, bila uobičajeno okupljanje malih religioznih bratstava unutar kongregacije. U ranom hrišćanstvu blagoslov je, prikladno prenošen u jedan ili drugi sveti idiom, bio razdvojen od gozbe ljubavi (*agape*), koja je neko vreme bila poseban deo crkvene službe. Na nekim mestima je bila napuštena jer je poprimala karakter bahanalije. U svakom slučaju, njeno ukidanje nije donelo uštedu crkvi, jer ona nije imala nikakve troškove, budući da su hranu donosili učesnici gozbe. (Videti, na primer, Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, 1945.)

¹⁶ M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture (Uspon antropološke teorije: istorija teorija o kulturi)*, 1968.

¹⁷ Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches The Riddles of Culture* (Random House, 1974); Marvin Haris, *Krave, svinje, ratovi i veštice: zagonetke kulture*, Svetovi, Novi Sad, 1995.

(str. 151). Podseća nas i da se stanovnici voda bez peraja ili krljušti¹⁸ „teško mogu naći, u nekom značajnijem broju, na rubu Sinajske pustinje ili u brdima Judeje“ (str. 149). (Da li to onda znači da se stanovnici voda sa perajima mogu očekivati u pustinji?)¹⁹

Harisova doktrina glasi da su vrednosti po kojima ljudi žive prurušeni (to jest, spiritualizovani) oblici prirodnih ograničenja. To su imena koja vezujemo za objektivne distinkcije postavljene prirodnom selekcijom. Kultura tako postaje predstava, u obliku govora, o načinu na koji moramo da izdelimo i pojmimo svet, da bismo mu se efikasno prilagodili. Ono što je rečeno o Kauckom, može se primeniti i na Harisa, naime, da je za njega „ljudska istorija samo privezak prirodne istorije, a zakoni njenog kretanja samo pojavni oblici bioloških zakona“.²⁰ To što smisao dobrog dela ljudske istorije ili kulture nije očigledan predstavlja problem za takvo stanovište. Predstavljanje prirode pod maskom simbola izgleda kao suvišna mistifikacija. Međutim, ubeđen da kategorije koje ljudi koriste na kraju ukazuju na njihova „stvarna“ iskustva, kao što mu izgleda sugerišu njihova zoološka interesovanja, Haris može biti ubeđen i kako nijedna aktivna kultura nije greška. Ona zapadnoj nauci samo upućuje izazov pronalaženja tajne materijalne mudrosti u naizgled čudnom običaju, uključujući i adaptivne koristi koje moraju biti prisutne u samom procesu simboličkog kamufliranja. To naturalističko razrešenje pitanja značenja Haris naziva „kulturnim determinizmom“.

Pod „determinizmom“ Haris podrazumeva analizu kulture duž smernica pozitivne i empirijske nauke, nasuprot hirovima slobodne volje i moralnog idealizma. Međutim, ako pođemo od toga kako Haris zaista koristi taj pojam, ideja da društveni običaji predstavljaju neku skrivenu ekonomsku računicu jeste izrazito sentimentalni koncept. Umesto da počiva na činjenicama, onda zahteva herojsko zanemarivanje pojavnosti u korist teorije činjenica. Čitalac postepeno uviđa da Haris nije proučio materijalnu cenu i dobitke nijednog običaja koji tako objašnjava. On navodi dokaze. Ali antropologija je odavno poznata po navođenju dokaza za sve – i za sve suprotno. Haris se poziva na činjenice u svom svedočenju, umesto da proveri svoju hipotezu. Dokazi tako važe podjednako za sve njegove hipoteze, kako one logične, tako i one nelogične.

Haris tvrdi da je pritisak populacije na ekonomske resurse, usled „genetski obavezne“ heteroseksualne aktivnosti (str. 15), sve do sada (do „ere kontracepcije“) bio ključni problem ljudske istorije. Knjiga se u velikoj meri oslanja na tu neomaltuzijansku propoziciju. Za najvažnije institucije – ratovanje, mušku nadmoć, državu – kaže se da su se razvijale kao pokušaj suočavanja s „neodoljivim reproduktivnim pritiskom“ (str. 9). Sam pritisak može delovati u nekom dijalektikom odnosu s tehnološkim razvojem, to jest, porast populacije može biti posledica intenzivnije proizvodnje ili obrnuto; ali gustina populacije će u svakom slučaju težiti da se povećava sve dok ne počne da ugrožava održavanje i okruženje. Ekonomski zdrav razum tada daje neke prikladne kulturne odgovore. Tako se za ratovanje kaže da se razvijalo zajedno s poljoprivredom, recimo, između 10000 i 8000 godina pre n. e., da bi se gustina stanovništva zadržala u ekološkim granicama. Rat je to postigao tako što je 1) primorao zajednice da se pomere na veću međusobnu udaljenost; i 2) tako što je pridao jedinstveno nadmoćnu vrednost muškarcima i muškosti. Inferi-

¹⁸ Životinje koje Knjiga takođe zabranjuje: „... jegulje, školjke, kitove, morsku prasad, jesetre, paklare (*peptromyzontidae*) i somove“. (Prim. prev.)

¹⁹ U antropologiji ima sve više semiološke literature o prirodi tabua, uključujući i nekoliko važnih analiza Meri Dagle, koje se bave zabranama iz Knjige Levitske. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Routledge and Kegan Paul, 1966). *Čisto i opasno*, XX vek, Beograd, 2001, prevela Ivana Spasić.

²⁰ Alfred Schmidt, *The Concept of Nature and Historicism in Marx*, trans. by Ben Fowkes, London: New Left Books, 1971, str. 47.

orni položaj žena je onda doprineo olakšavanju ženskog čedomorstva, što je zauzvrat smanjivalo reproduktivne kapacitete stanovništva.

Očigledna nelogičnost prakse da se muška snaga neke grupe ograničava na ratovanje nimalo ne zabrinjava Harisa; on stremlji višoj racionalnosti svoje hipoteze, koja nudi ništa manje nego objašnjenje položaja žena u ljudskom društvu. Kao i mnoge druge ideje iz knjige, ta teorija se ističe svojim pokušajem da poreklo neke pojave objasni svojstvom koje nije karakteristično za tu pojavu kakvu već poznajemo. Sve izgleda kao da je, nekada davno, sve bilo ekonomski razumno – prehrambeni tabui, euharistija, ženska inferiornost – da bi običaj onda postao ravnodušan ili čak neprijateljski prema tom razumu i u tome išao sve dalje. Možda je to razlog zašto neki Harisovi argumenti slede sličan tok. Ionako dovoljno složena, njegova teorija muške superiornosti počinje da pravi ptolomejske kružnice kako biva prinuđena da objasni odsustvo svake nužne veze, u kulturama za koje znamo, između intenziteta ratovanja i inferiornosti žena ili između ženskog čedomorstva i gustine ili stabilnosti populacije, ili između različitih kombinacija svega toga.

Ali problemi s tom hipotezom počinju već u njenom najprostijem obliku. Prema Harisu, ratne žrtve nemaju direktnog uticaja na reproduktivne kapacitete grupe, budući da preživeli muškarci mogu lako da opsluže višak žena. (Uzgred, primećujete kako svi ti argumenti pokušavaju da nešto dokažu biološki ili demografski, tako što pretpostavljaju odsustvo nekog društvenog sistema.) Prema tome, s jedne strane je teško prihvatiti Harisovu tvrdnju da ratovanje smanjuje gustinu stanovništva, tako što stvara relativno neiskorišćen prostor između zaraćenih naseobina, i da je to bio odgovor na rast populacije koji je pratio razvoj poljoprivrede. Ničija zemlja između naselja može biti dobra za lov, ali ne i za poljoprivredu, koja je po pravilu produktivnija. U isto vreme, prema samim Harisovim argumentima, vojni gubici ne obuzdavaju rast populacije. Prema tome, u tom pogledu, time što smanjuje teritorijalnu osnovu, ratovanje samo povećava broj ljudi na nekoj teritoriji, to jest, populacioni pritisak.

S druge strane, pošto muške žrtve nemaju ograničavajuće demografsko dejstvo, pitamo se zašto ženama nije dopušteno da se bore i direktno rizikuju svoje reproduktivne kapacitete, umesto da budu potčinjene muškom šovinizmu, da bi se tako podstaklo zanemarivanje ženske dece. To je razumno pitanje, dopušta Haris, zato što hronike takmičenja u bacanju koplja za žene, sa Olimpijskih igara, govore da dame mogu da nanesu ozbiljne povrede (str. 54). Ali upravo to i jeste problem, kaže on. One mogu da ubiju neke muškarce, što bi moglo da ugrozi nadmoć muškaraca i, samim tim, mogućnost kontrole rasta populacije pomoću ženskog čedomorstva (str. 50–54, 57 i dalje, u poglavlju *The Origin of War*).

Zadovoljan tim „kulturnim“ određenjem porekla rata, Haris tvrdi kako o društvenim konfliktima nije neophodno govoriti na osnovu neke „inherentne“ sklonosti ljudske prirode. Haris je bio značajan kritičar sociobiologije i taj argument je tipičan za njegovo neslaganje s tim stano- vištem. Kako bi neka neprekidna težnja ka agresiji, pita on, mogla da objasni ono za šta istorija dokazuje da je promenljiva ubilačka sklonost? Možda, mogao bi da odgovori neki sociobiolog, na isti način kao što bi i u Harisovoj teoriji „genetski obavezna“ heteroseksualnost, za čije prekide u ispoljavanju svi dobro znamo, trebalo da objasni poreklo institucija. Prisustvo bioloških uzroka, tvrde sociobiolozi, možemo da utvrdimo po naporima da se oni potisnu, iako, na osnovu njihovih periodičnih erupcija u društvenom životu, znamo da one mogu biti neodoljive, uprkos svim tim naporima.

Kontradikcija Harisovog „kulturnog determinizma“ jeste u tome što pol uzima *a priori* kao biološku činjenicu, koja se opisuje kao nagon ljudske prirode nezavistan od odnosa između društvenih osoba. Prema tome, nema izlaza iz sociobiološke redukcije. Zaključak je prisutan već u

Harisovoj premisi da seksualnost i reprodukcija nisu društvene činjenice već razlozi druge vrste, koji deluju *na* društvo, spolja (ili ispod njega). Pravi antropološki pristup bio bi da se heteroseksualna aktivnost shvati na onaj jedinstven način na koji postoji među ljudima, koji su jedini za koje proces „začeća“ uvek ima dvostruko značenje, budući da nema zadovoljenja bez čina i partnera koji su društveno određeni i shvaćeni – to jest, u skladu sa simboličkim kodom osoba, praksi i svojstava. (Ovde čak i ne moramo da zalazimo u pitanje sublimacije.)

Suprotno tome, Haris uzima seks za neki apstraktni biološki poriv. U kombinaciji s generičkom fiziološkom sposobnošću žena da tokom života rode mnogo dece, taj nagon dovodi od nezaustavljivog populacionog pritiska. Kada se zatim suprotstavlja objašnjenju rata urođenom agresivnošću, na osnovu toga što se kulture zapravo razlikuju po ratobornosti, Haris dodaje agresivnosti ono što je zaboravio da doda seksu: da se ona uvek ispoljava unutar neke relativne kulturne šeme, odakle slede uočeni obrasci i intenziteti praksi.

Harisu je veoma stalo da svoju antropologiju predstavi kao primer trezvenosti i scijentizma. Ali njegova teorija nije ništa više deterministička nego što se pokazala kulturnom. Kada razmatra one istorijske slučajeve u kojima populacija ugrožava resurse, pokazuje simptomatičnu dvosmislenost u pogledu vrste prilagođavanja kojim društvo pokušava da izađe na kraj s takvim demografskim krizama. Njegova analiza tada zaključuje da će neki ljudi pojačati proizvodnju (kao pomoću navodnjavanja, u prekolumbovskoj Srednjoj Americi), dok će drugi pokušati da stabilizuju populaciju (pomoću ženskog čedomorstva, među plemenskim poljoprivrednicima). Ali Haris ne pokazuje nikakvu intelektualnu radoznalost povodom tih i drugih radikalno različitih strategija prilagođavanja. Kod društava sa interno sukobljenim interesima, kao između antagonističkih društvenih klasa, nije jasno da li se tada samo neki deo ili celo društvo uspešno prilagođava. U Indiji, niže klase preživljavaju tako što čuvaju svete krave. Kod Asteka, više klase imaju koristi od ljudskog žrtvovanja. Ali kada svaki regionalni skup zaraćenih neolitskih zajednica ubija svoju žensku decu, onda je skup, kao celina, na dobitku. Problem nije samo u tome što su sva ta objašnjenja *ad hoc*. Problem je u tome što će svi ti uslovi, svaka data materijalna realnost, delovati iracionalno, s nekog drugog društvenog stanovišta.

Pitanje za Harisa ne postoji, zato što je za njega „populacija“ *kvantitet*, a ne društvo, nešto sastavljeno od organizama opremljenih biološkim preduslovima, a ne od ljudi s kulturnim interesima. Neki običaj se smatra objašnjenim, ako se pokaže da donosi neku praktičnu korist, na neki način, za nekoga. „Materijalizam“ postaje neka vrsta salonske igre, koja svoju privlačnost možda duguje jednostavnosti svojih pravila: svaki oblik ekonomske vrednosti, koji se na neki pojmljiv način može izvesti iz neke kulturne prakse, donosi poen – bez obzira na to da li taj običaj podrazumeva i neke ekonomske kazne ili iracionalnosti, u nekom drugom sektoru društvenog poretka.

Haris je dobro poznat po svom „kulturno-materijalističkom“ objašnjenju hinduističkih svetih krava, ponovljenom u ovoj knjizi, zato da bi se pokazalo kako tabu na maltretiranje krava dopušta osiromašenim seljacima da gaje bivole neophodne za obrađivanje polja. U suprotnom, kada bi im bilo dopušteno da jedu meso, ljudi bi mogli doći u iskušenje da unište svoja priplodna grla. Zato je tabu na krave bio spiritualizovani stav o neumoljivoj ekonomskoj računici miliona i miliona siromašnih seljaka. Ali sve to može da prođe kao materijalna „maksimalizacija“, o kojoj Haris govori, samo ako se indijski vlasnički zakoni prećutno prihvate zdravo za gotovo. Kao što navodi

²¹ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches*, str. 27; str. 25 prevoda; videti f. 17.

u drugoj knjizi, učešće ljudi u vlasništvu nad zemljom u Indiji je takvo da 43% stoke uzgajaju seljaci koji poseduju 5% pašnjaka.²¹

S pravom bi se moglo reći i da je tabu na stoku bio način za maksimalizaciju broja siromašnih ljudi. (I u čemu se sastoji racionalnost sistema koji podstiče umnožavanje siromašnih ljudi?) S druge strane, kod Asteka, u dobiti u proteinima uživala je isključivo privilegovana klasa, koja je te neophodne hranljive sastojke uskraćivala siromašnima. Zatim opet, za zaraćene plemenske narode iz Južne Amerike i drugih delova sveta, Haris kaže da su delovali u nešto širem kulturnom rasponu, da bi obuzdali regionalnu populaciju, tako što su ubijali žensku decu. Svaka grupa tako lišava sebe strateške prednosti zarad neke politički nepostojeće celine, koja uključuje i vlastite konkurente. Sve može da prođe.

I u poglavlju o Janomamama iz Brazila (*Proteins and The Fierce People*), koji se intenzivno bave ratovanjem, iako bez očiglednog populacionog pritiska, i čija populacija *raste* i pored najviše stope ženskog čedomorstva, Haris nagađa kako Janomame tako odgovaraju na (šta drugo?) oskudne izvore proteina. Zatim navodi neka istraživanja koja ukazuju na odsustvo kliničkih simptoma manjka proteina u tom regionu. Ali to ne može biti negativni dokaz – to je u skladu s tvrdnjom da su se Janomame prilagodili oskudici proteina. Kao što Haris piše u sličnom razmatranju Maja: „S teoretskog stanovišta, slika o onome što se događalo izgleda jasna“ (str. 103).

„Ako se za neki sveprisutni stav, predstavljen kao racionalan ili naučni, pokaže da je kao takav neodrživ“, pisao je nedavno Luj Dimon, „postoje dobre šanse da je bio nametnut nekom drugom vrstom doslednosti i da se može utvrditi kao izdanak, da tako kažemo, temeljne ideološke mreže.“²² Naime, kao što sam već rekao, „kulturni determinizam“ možemo da identifikujemo kao temeljnu ideologiju zapadnog preduzetničkog mentaliteta. Primenjen u tumačenju astečkog kanibalizma ili hinduističkih tabua, Harisov utilitarizam ugrađuje smisao koji drugi ljudi pridaju svojim životima u materijalističke racionalizacije kojima mi objašnjavamo sopstvene živote.

Sličnu intelektualnu proceduru Sartr je s pravom nazvao „terorom“, zbog njenog krutog odbijanja da uoči razlike, zbog težnje ka „totalnoj asimilaciji, uz najmanji mogući napor.“²³ Sartr je mislio na vulgarni marksizam, koji u nekom političkom činu ili nekoj Valerijevoj poemi vidi samo „buržoaski idealizam“.²⁴ Sve što se nalazi u društvenoj nadgradnji može se svesti na svoju ekonomsku funkciju. Slično tome, u knjizi *Kanibali i kraljevi*, društvena činjenica se odbacuje kao *puka pojavnost*, čija istina leži negde drugde, u nekoj materijalnoj vrednosti. Kao što je rekao Sartr, to izgleda kao vežba iz spuštanja do temelja – u ovom slučaju, do nužnih preduslova proteinskih zahteva ili do opstanka populacije. Ali takva određenja su samo prividno temeljna. Ona su zapravo apstraktna i lišena društvenog sadržaja. Kada neke smislene ljudske prakse jednom definišemo u tim ideološkim okvirima, odustaćemo od svake antropologije, zato što će nam u tom prevođenju izmaći sve ono što čini neki kulturni sadržaj.

1978.

²² Louis Dumont, *From Mandeville to Marx* (University of Chicago Press, 1977). Knjiga govori mnogo toga važnog o ideologiji upisanoj u *Kanibale i kraljeve*.

²³ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I–II, 1960. Žan-Pol Sartr, *Kritika dijalektičkog uma* 1–2, „Pitanje metode“ (na osnovu eseja *Questions de méthode*, 1957), Nolit, Beograd, 1984. *Izabrana dela*, knjige 11. i 12.

²⁴ Sartre, *ibid*.

Polemika

Posle objavljivanja Salinsove kritike, na stranicama *The New York Review of Books* usledila je prilično opširna i žestoka polemika. Prvo je, u martu 1979, reagovao Vilijam Arens, s Državnog univerziteta u Njujorku. Arens je praktično promovisao svoju studiju o kanibalizmu, koja će neko vreme uživati veliku popularnost, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (1979), u kojoj je, kao što sugeriše i sam naslov, kanibalizam proglasio za fikciju, makar u smislu redovne kulturne prakse; u najkraćem, spor koji su povelili Salins i Haris bio je bespredmetan. Salins mu je, navodeći obilje izvora, odgovorio da to ipak nije fikcija; s obzirom na status i pretenzije profesora Arensa, takvo zanemarivanje i falsifikovanje raspoloživih dokumenata bilo je skandalozno. Onda se, u junu iste godine, oglasio i Marvin Haris lično. Salins mu je odgovorio vrlo detaljno i žustro, i na nekim mestima, kao i u polemici s Arensom, ubičajeno urnebesno. Cela polemika je u celini dostupna na sledećim adresama:

March 22, 1979 Issue: Cannibalism: An Exchange; W. Arens, reply by Marshall Sahlins:

<https://www.nybooks.com/articles/1979/03/22/cannibalism-an-exchange/>

June 28, 1979 Issue: „Cannibals and Kings“: An Exchange; Marvin Harris, reply by Marshall Sahlins:

<https://www.nybooks.com/articles/1979/06/28/cannibals-and-kings-an-exchange/>

AG

Anarhistička biblioteka
Anti-Copyright



Marshall Sahlins
Kultura kao stvar proteina i profita
Kritika „kulturnog materijalizma“
1978.

Marshall Sahlins, „Culture as Protein and Profit“, review of Marvin Harris, *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, Random House, New York, 1978; *The New York Review of Books* 25, no. 18 (23 November 1978).

Preveo Aleksa Golijanin, 2014. <http://anarhija-blok45.net>

anarhisticka-biblioteka.net