

# Maršal Salins



**anarhija/ blok 45**  
PORODIČNA BIBLIOTEKA



Marshall Sahlins

PAPALAGI I NOVAC (2004, ODLOMAK)

ČEKAJUĆI FUKOA, I DALJE... (1993, 2018, IZBOR)

DOMAĆA DIJALEKTIKA PRIRODE I KULTURE (1976)

KULTURA KAO STVAR PROTEINA I PROFITA (1978)

Svi izvori su navedeni uz tekstove. Ovi tekstovi su ranije bili distribuirani kao zasebni bukleti, a u ovom obliku su prvi put priređeni 2023.

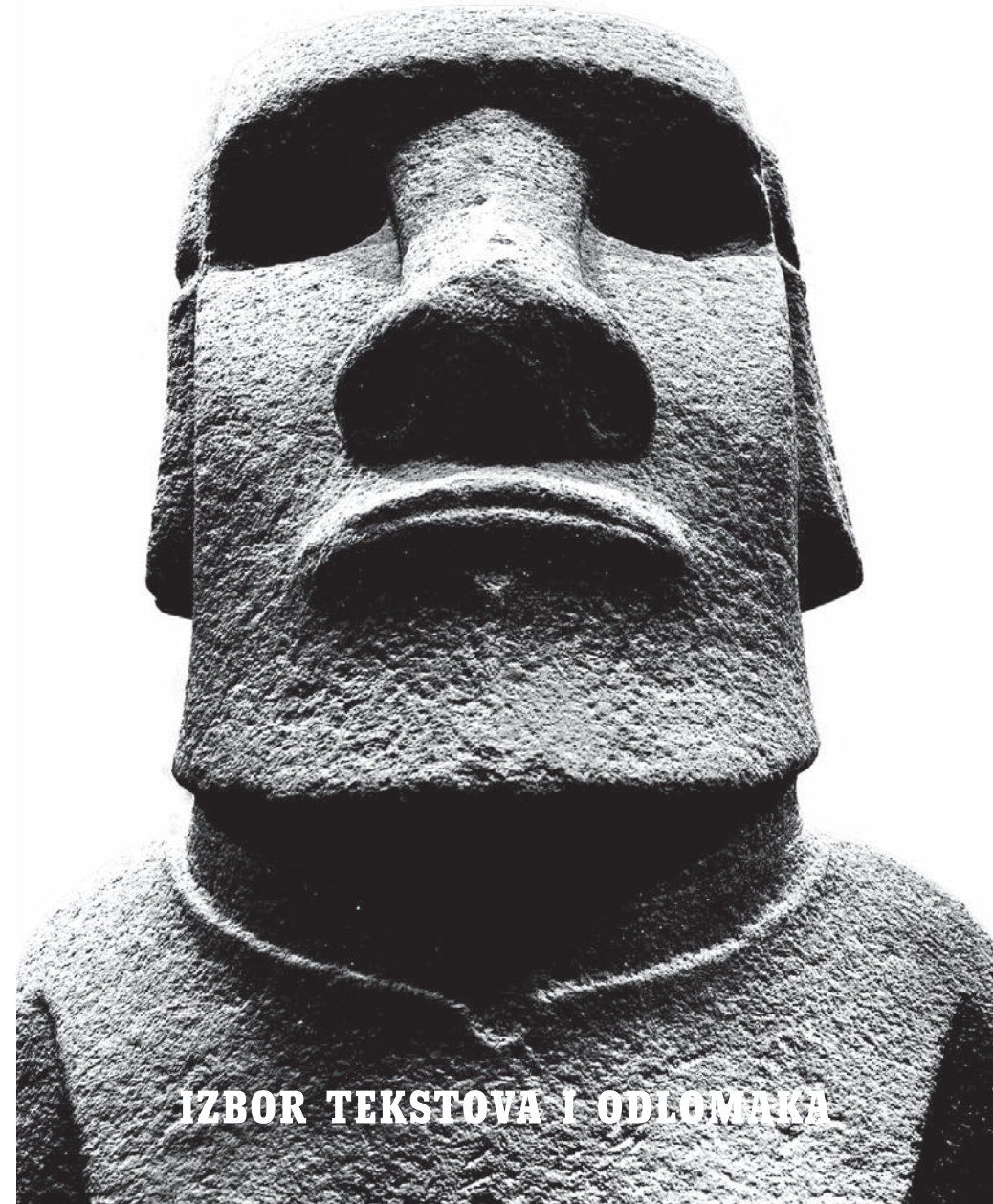
Preveo Aleksa Golijanin, 2010, 2014, 2021, 2024.

<http://anarhija-blok45.net>

[aleksa.golijanin@gmail.com](mailto:aleksa.golijanin@gmail.com)

ZAJEDNIČKA ARHIVA

<http://anarhisticka-biblioteka.net>



**IZBOR TEKSTOVA I ODLOMAKA**

„Prema tome, kada Fuko govori o ratu svih protiv svih, a u sledećem dahu cilja čak i na podeljeno hrišćansko sopstvo – '... a tu je i nešto u svakome od nas što se stalno bori protiv nečeg drugog' – u iskušenju smo da poverujemo kako on i Hobs imaju još nešto zajedničko, pored činjenice da su obojica, sa izuzetkom Hobsa, bili ćelavi.“ (*Čekajući Fukoa*, 1993)

„Maks Veber je, u kritici nekih utilitarističkih objašnjenja religijskog fenomena, primetio kako to što neka institucija može biti relevantna za ekonomiju ne znači da je i ona sama ekonomski određena. Ali, tragom Gramšija i Fukoa, današnji neofunkcionalizam vlasti deluje još zaokruženije: *kao da je sve što bi moglo biti relevantno za vlast i sama vlast*.“ („Poetika kulture III“, *Čekajući Fukoa, i dalje*, 1993)

„Pre svega, jasno je da Hobsova vizija čoveka u prirodnom stanju za zapadni kapitalizam ima ulogu mita o nastanku. U modernoj društvenoj praksi, on zasenjuje čak i Knjigu postanja. (...) Koliko je meni poznato, mi smo jedino društvo na planeti koje za sebe smatra da se uzdiglo iz divljaštva, poistovećenog s nemilosrdnom prirodom. Svi ostali ljudi veruju da potiču od bogova. Čak i kada se ta božanstva pojavljuju u obliku prirodnih pojava, ona ipak imaju natprirodna svojstva. Ako je suditi po našem društvenom ponašanju, taj kontrast može da posluži kao dobra ilustracija razlike između nas i ostatka sveta. U svakom slučaju, mi u isti mah pravimo i folklor i nauku od svojih zverskih korena, ponekad skoro bez ikakve razlike između njih. I kao što je Hobs verovao da institucija društva ili Komonvelta ne može ukinuti čovekovu vučiju prirodu već samo omogućiti njeno relativno bezbedno ispoljavanje, tako i mi nastavljamo da verujemo u divljaka u nama – koga se pomalo stidimo...“ (*Domaća dijalektika*, 1976)

„... Ono što je upisano u teoriju sociobiologije jeste čvrsto ušančena ideologija zapadnog društva: ubeđenost u njegovu prirodnost i tvrdnja o njegovoj neminovnosti.“ (*Domaća dijalektika*, 1976)

„... 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 oličjenje 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...“ (*Kultura kao stvar proteina i profita*, 1978)

PAPALAGI I NOVAC (odlomak) 5

ČEKAJUĆI FUKOA, I DALJE (izbor beleški)

Uvodna reč Maršala Salinsa	9
Čekajući Fukoa	10
Poetika kulture III	11
O materijalizmu	14
Kapitalizam I–III	14-15
O „sebičnom genu“	16
Poklon od svakoga svakome	16
Mrtvi beli kitovi	17

DOMAĆA DIJALEKTIKA PRIRODE I KULTURE 25

KULTURA KAO STVAR PROTEINA I PROFITA 39

# Papalagi i novac

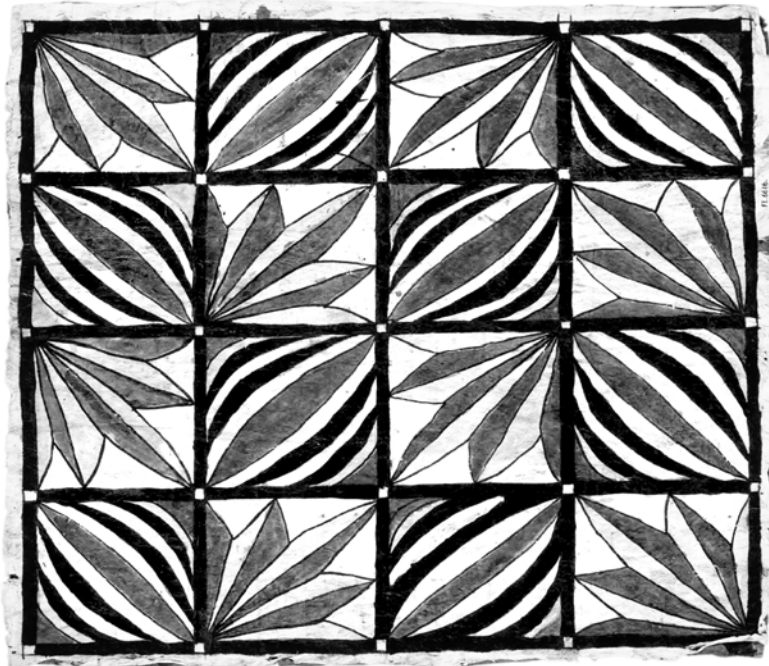
(odlomak)

(...)

Potrebna je druga kultura da bi se upoznala druga kultura. Nudim malu etnografsku (ili etnoistorijsku) demonstraciju, koja ima i tu prednost što pokazuje da je dijalog recipročan, jer se tiče komentara visokog poglavara Tonganskih ostrva s početka devetnaestog veka o onoj stvari koju Evropljani nazivaju „novac“. Primer ima određeni značaj i u sadašnjem kontekstu, jer se dobar deo ove knjige (*Apologija za Tukidida*) analogno bavi komentarima o praksama evropskih predaka, uključujući novčane sklonosti starih Atinjana, koje nam nudi fidžijanska kultura. (Tonga je od Fidžja udaljena nekoliko dana plovidbe kanuom.) U ovom slučaju, Finau, tonganski poglavica, odgovara na opis novca koji mu je izneo Vilijam Mariner, mladi Englez koji je proveo mnogo meseci na tim ostrvima, u pratnji drugog Tonganca, koji je znao nešto o navikama *Papalagija* (belaca) iz druge ruke. Razgovor se morao u potpunosti voditi na tonganskom jeziku. Ali ono što je tako čuo nije zadovoljilo Finaua. On je „i dalje smatrao da je to što ljudi vrednuju novac glupo, budući da ili ne mogu ili ne žele da ga upotrebe za bilo koju korisnu (fizičku) svrhu“.<sup>1</sup> Izveštaj se nastavlja kao verno preneti govor:

„Kada bi“, rekao je on, „to [novac] bilo napravljeno od gvožđa, i kada bi se moglo pretvoriti u noževe, sekire i dleta, imalo bi smisla pridati mu neku vrednost; ali ova-ko ne vidim nikakvu. Ako čovek“, dodao je, „ima više

<sup>1</sup> John Martin, ed. 1827, *An Account of the Tongan Islands in the South Pacific Ocean*, 3 vols., 3d ed., Edinburgh, Constable, 1:213.



Gnatoo ili tapa, tkanina od kore drveta, Tonga, bez datuma.

*jama* nego što želi, neka nešto od toga zameni za svinjetinu ili *gnatu* [*gnatoo*, tkanina od kore drveta]. Novac je svakako lakši za baratanje i zgodniji, ali onda, kako se neće pokvariti čuvanjem, ljudi će ga skladištiti, *umesto da ga dele, kao što poglavica treba da čini, i tako će postati sebični*; s druge strane, ako su namirnice glavna čovekova imovina, kao što bi morale biti, budući da su najkorisnije i najneophodnije, on ih ne može skladištiti, jer bi se pokvarile, tako da prosto mora ili da ih razmeni za nešto drugo korisno ili da ih razdeli svojim susedima, nižim poglavicama i nemoćnima, ni za šta.“ Zaključio je rečima: „Sada veoma dobro razumem šta je to što *Papalagije* čini toliko sebičnim – to je taj novac.“<sup>2</sup>

Finauovo „otkriće ekonomije“ umnogome je slično onom poznatijem Aristotelovom: „... svakako je apsurdno da se nešto računa kao bogatstvo, koje čovek može da poseduje u izobilju, a da ipak umre od gladi“ (*Politika*, 1257b).<sup>3</sup> A iz poglavičinog preciznog razmatranja evropskih ekonomskih navika, može se

<sup>2</sup> Ibid., 1:213–214.

<sup>3</sup> „Zbog toga se čini kako se umijeće stjecanja najviše bavi novcem, te da mu je zadaća uzmoći spoznati odakle će se steći najviše novaca. Smatra se, naime, da ono tvori bogatstvo i novac. Jer bogatstvo često postavlja kao mnoštvo novaca, zbog toga što se njime bave i umijeće stjecanja i ono sitničarstva. Nasuprot tome novac se nekima čini kao umišljotina i puka običajnost, dok je po naravi ništa, jer izmijene li ga oni koji se njime služe, on nije ničemu, niti je koristan bilo kojoj od životnih potreba, pa onaj tko je novcem bogat često oskudijeva i u nužnoj hrani. A besmisleno je da bogatstvom bude ono u čemu dok obiluje, čovjek ipak skapava od gladi, poput onoga Mide, kojemu se priča kako mu se – zbog nezasićenosti želje – pretvaralo u zlato sve što bi dotaknuo...“ Aristotel, *Politika*, Gobus i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988, preveo Tomislav Ladan (pratiti oznaku paragrafa, 1257b); stariji prevod Ljiljane Stanojević-Crepajac (BIGZ, 1975), ispušta neke detalje i nijanse, ali se takođe može konsultovati.

mного naučiti i o onim tonganskim. Finau daje glas tonganskom sistemu proizvodnje za upotrebu i političkoj ekonomiji poglavica čija moć počiva na deljenju bogatstva, a ne na njegovoj profitabilnoj akumulaciji (kao proizvodnog kapitala). Kao i u Aristotelovoj jadikovki nad nekadašnjom atinskom ekonomijom, Finau govori o materijalnom životu ugrađenom u određeni društveni poredak, odnosno o proizvodnom sistemu *s kvalitativnim i konačnim ciljevima*. (...)

Marshall Sahlins, *Apologies to Thucydides: understanding history as culture and vice versa*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004, „Introduction“, str. 5–7.



# Čekajući Fukoa, i dalje

*Izbor beleški*

## UVODNA REČ MARŠALA SALINSA

*Večernja zabava koju je Maršal Salins priredio na Četvrtoj decenijskoj konferenciji Udruženja socijalnih antropologa Komonvelta, u Oksfordu, 29. jula 1993.*

Lorde Dženkins, profesorko Stratern, drage... i ostale kolege:

Profesorka Stratern (Marilyn Strathern) me je zadužila da priredim „večernju zabavu“, u trajanju od nekih pola sata ili kraće, verovatno zato da ne biste zaspali do časa kada bi profesor Stoking trebalo da održi predavanje o Haksliju. Ne znam čime sam zaslužio tu visoku akademsku čast, još manje kako da se nosim s njom; ali znam da, kao i mnogi od vas, potajno vodim svesku s beleškama, u rasponu od jednog reda do više stranica, iz koje vam sada nudim izbor zajedljivih zapažanja o tome šta se danas dešava, a možda ne bi trebalo da se dešava, u antropologiji.<sup>4</sup> Ipak, na samom početku, moram da priznam da me je pri pogledu na moje beleške zapanjilo saznanje da

<sup>4</sup> Zbirka se, u poslednjem, proširenom izdanju iz 2018, sastoji od 50 dužih i kraćih beleški, i nosi novi naslov: *What the Foucault?* Neke od ranijih beleški pojavile su se i u Salinsovim esejima; na primer, crtica *Čekajući Fukoa* pojavljuje se, u celini, s nekim manjim izmenama, u eseju *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, iz 1996, iz zbirke *Culture in Practice: Selected Essays* (2000, str. 553–554). Opet, neke novije beleške srećemo u eseju *What Kinship Is – And Is Not* (2012), zbirci *On Kings* (2017) ili u Salinskovj poslednjoj knjizi, *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity* (2022). (Sve napomene, AG, osim gde je navedeno drugačije.)



Marshall Sahlins (1930–2021), „Manny’s Coffee Shop and Deli“, Čikago, 2004. Foto: Alan Thomas.

„Mislim da bih za sebe mogao da kažem da sam Džeri Luis francuske antropologije. Francuzi me vole, Amerikanci ne mogu da shvate zašto.“

Iz govora povodom dodeljivanja francuskog ordena Viteza reda umetnosti i književnosti, 2011. Prethodne godine, *Le Monde* je Salinsovu knjigu *Zapadnjačka iluzija o ljudskoj prirodi* (objavljenu u Francuskoj kao *La nature humaine: une illusion occidentale*) proglasio za Knjigu leta 2010.

lord Kejns nije rekao celu istinu u svojoj priči o tome šta biva na duže staze.<sup>5</sup> Makar u antropologiji, na duže staze gledano, izvesne su dve stvari: prva je da ćemo tada svi biti mrtvi; drugo, pokazaće se da niko od nas nije bio u pravu. Naravno, pristojna akademska karijera podrazumeva da prvo ide pre onog drugog. Drugo što me je zapanjilo, ali što je i nadahnulo ovo malo predavanje, jeste utisak da je ta sveska u velikoj meri bila kao i osećanje moći kod Mišela Fukoa – „polimorfno perverzna“. U tom poststrukturalističkom duhu vam i nudim, kao dezert, ovaj mali *pasticherie*.<sup>6</sup>

str. 1–2

## ČEKAJUĆI FUKOA

„Čovek s hiljadu maski“<sup>7</sup>, tako je Fukoa opisao jedan njegov biograf. Koliko ozbiljno onda možemo uzeti izgled koji je poprimio da bi rekao kako vlast izvire iz borbe, iz rata i da je to rat svih protiv svih. „Ko se bori protiv koga?“, pita on. „Svi mi se borimo jedni protiv drugih.“<sup>8</sup>

Kritičari i tumači su jedva primetili Fukoovu vezu sa Hobsom, osim kada bi iznosili navodno radikalno zapažanje da

<sup>5</sup> Aluzija na čuvenu izreku Džona Mejnarda Kejnsa. „Ali te *duže staze* su loš vodič u sadašnjim poslovima. *Na duže staze gledano*, svi mi smo mrtvi.“ John Maynard Keynes, *A Tract on Monetary Reform* (1923), Ch. 3.

<sup>6</sup> *Fr.*, šareniš; od „pastiche“, doslovno „mešavina“ (inače, površno oponašanje, privid nečeg originalnog, itd.).

<sup>7</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault, Paris*, Flammarion, 1989; Harvard University Press, 1991; autor zapravo citira istoričara Žorža Dimezila (Georges Dumezil), koji je rekao kako „postoji hiljadu Fukoa... on nosi maske i stalno ih menja“ (str. xi).

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon; New York: Pantheon Books 1980; II. *The Confessions of the Flesh*, str. 208.

je svoj pojam vlasti Fuko definisao kao „potpunu suprotnost Hobsomovom projektu iz Levijatana“.<sup>9</sup> Treba odbaciti fascinaciju suverenitetom, „odrubiti kralju glavu“ i skrenuti pogled s represivnih institucija države. Vlast dolazi odozdo. Ona je ugrađena u strukture i pukotine svakodnevnog života, sveprisutna u ustaljenom režimu znanja i istine. Ako u hobsoskom ugovoru podanici konstituišu vlast, Komonvelt, koja ih sve drži u strahu, u fukoovskoj šemi vlast konstituiše podanike.

Jedno te isto. Isti onaj strukturalizam koji je Fuko odbacio zbog njegove „polimorfne perverznosti“, tvrdio je kako su suprotnosti stvari međusobno slične u svim važnim aspektima osim u jednom. Prema tome, kada Fuko govori o ratu svih protiv svih, a u sledećem dahu cilja čak i na podeljeno hrišćansko sopstvo – „... a tu je i nešto u svakome od nas što se stalno bori protiv nečeg drugog“<sup>10</sup> – u iskušenju smo da poverujemo kako on i Hobs imaju još nešto zajedničko, pored činjenice da su obojica, sa izuzetkom Hobsa, bili ćelavi.

„Waiting for Foucault“, str. 40–41.

## POETIKA KULTURE III

*Vlast, vlast, svuda oko nas,  
I tera svega drugog znak.  
Vlast, vlast, svuda oko nas,  
U mislima je samo ona sad.*

Savremena fukoovsko-gramšijevsko-ničeanska opsednutost vlašću najnovija je inkarnacija neizlečivog funkcionalizma antropologije. Kao i njegovi strukturalno-funkcionalistički i utilitaristički prethodnici, hegemonizam je homogenizujući:

<sup>9</sup> Ibid., 5. *Two Lectures, Lecture One*, 7. January 1976, str. 97.

<sup>10</sup> Ibid., II. *The Confessions of the Flesh*, str. 208.

on rastvara specifične kulturne forme u generičke instrumentalne posledice. Nekada smo u onome što smo zvali propisanim odnosima šegačenja – kao njihov „*raison d'être*“ *même* – videli doprinos održavanju društvenog poretka, slično totemskim obredima ili ulozi baštenskih vračeva u organizaciji proizvodnje hrane. Ali sada imamo „vlast“, kao intelektualnu crnu rupu koja usisava sve moguće vrste kulturnih sadržaja, kao što su to pre bili „društvena solidarnost“ ili „materijalna korist“. Uvek iznova pravimo tu lošu pogodbu sa etnografskim činjenicama, tako što se odričemo onoga što o njima znamo – da bismo ih shvatili. Kao što je Sartr rekao povodom jedne sorte vulgarnog marksizma, navedeni smo da stvarni sadržaj misli ili nekog čina tretiramo kao puku pojavnost i pošto smo tako ono posebno rastvorili u univerzalnom (u ovom slučaju, ekonomski interes), zadovoljavamo se uverenjem da smo pojavnost sveli na istinu. Maks Veber je, u kritici nekih utilitarističkih objašnjenja religijskog fenomena, primetio kako to što neka institucija može biti relevantna za ekonomiju ne znači da je i ona sama ekonomski određena. Ali, tragom Gramšija i Fukoa, današnji neofunkcionalizam vlasti deluje još zaokruženije: *kao da je sve što bi moglo biti relevantno za vlast i samo vlast*.

Zato zaista čudi šarenilo pojava koje antropolozi danas mogu objasniti vlašću i otporom, hegemonizmom i kontrahegemonizmom. Kažem „objasniti“, iako se argumentacija sastoji isključivo od kategorizovanja datih kulturnih formi u okvirima dominacije, kao da ove zaista svedoče o tome. Evo nekoliko primera iz prethodnih godina, iz časopisa *American Ethnologist* i „*Kultivisana antropologija*“:<sup>11</sup>

1. Napuljski nadimci: „(kao) diskurzivna praksa za konstruisanje određene reprezentacije društvenog sveta, (davanje nadimaka) može postati mehanizam za jača-

nje hegemonije nacionalno dominantne grupe nad lokalnim grupama koje ugrožavaju reprodukciju društvene vlasti“. (Ua! Nikad ne znaš šta se može kriti u nekom nadimku!)

2. Beduinska lirska poezija: kontrahegemonistička. (To!)
3. Ženska moda u La Paz: kontrahegemonistička. (To!)
4. Društvena kategorizacija oslobođenih robova iz Dominikanske Republike kao „seljaka“: hegemonistička. (Ua!)
5. Sistem andske fijeste u kolonijalnom periodu: hegemonistički.
6. Konstruisana „spiritualnost“ žena iz bengalske srednje klase, izražena u ishrani i oblačenju: hegemonistički nacionalizam i patrijarhat.
7. Neke vijetnamske zamenice: hegemonističke.
8. Pogrebno naricanje Varao Indijanki iz Venecuele: kontrahegemonističko.
9. Izgradnja kuća po principu „uradi sam“, među brazilskim radnicima: očigledno kontrahegemonističko, ali koje utire put još jačoj hegemoniji.
10. Skatološke šale nezaposlenih američkih radnika meksičkog porekla: „opozicioni prekid otuđujuće hegemonije dominante kulture i društva.“
11. Zdrav razum: „zdravorazumska misao i osećanje ne moraju delovati umirujuće na buntovno stanovništvo već mogu podstaći i nasilnu, iako ograničenu, pobunu.“
12. Shvatanje kulture kao besprekorne celine i društva kao ograničenog entiteta: hegemonističke ideje koje su „praktično maskirale ljudsku bedu i zagušile glasove protivljenja“. (Zagušene? Čujmo onda vas.)

„Hiperinflacija značenja“ je možda bolji način da se opiše taj novi funkcionalizam, koji nešto naizgled trivijalno prevodi u istinski političko, pomoću retorike koja se obično čita

<sup>11</sup> Salins misli na časopis *Cultural Anthropology*.

kao rečnik pomodnih naziva i pojmova, često francuskih, kao pravi *La Ruse* postmodernizma. Naravno, umesto pojačavanja značenja napolitanskih nadimaka ili vijetnamskih zamenica, posledica je trivijalizacija pojmova kao što su „dominacija“, „otpor“, „kolonizacija“, čak i „nasilje“ i „moć“. Lišeni stvarnih političkih referenci, te reči postaju čiste vrednosti, pune buke i besa, koje ne označavaju ništa... osim govornika.

„The Poetics of Culture III“, str. 20–23.

## O MATERIJALIZMU

Materijalizam mora da je neka vrsta idealizma, budući da je i on pogrešan.

„On Materialism“, str. 6.

## KAPITALIZAM I

Marks je rekao, „ona zemlja koja je industrijski razvijena samo pokazuje onoj manje razvijenoj slici njene sopstvene budućnosti.“ To predviđanje, međutim, velikim delom potpada pod Dirkemovu izreku da je „nauka o budućnosti lišena predmeta.“

„Capitalism I“, str. 49

## KAPITALIZAM II

Slično tome, u veku sve više obeleženom indigenizacijom moderniteta, komparativni projekat Maksa Vebera, koji je trebalo da pokaže mogućnosti za kapitalistički razvoj koje nude različite religiozne ideologije, deluje sve bizarnije. Nije stvar u

tome da je bizarno govoriti o kosmološkoj organizaciji praktičnog delovanja, što je jedna od velikih Veberovih ideja. Ono što tu deluje sve uvrnutije jeste način na koji se njegovi sledbenici fiksiraju za pitanje zašto ovo ili ono društvo nije uspelo da razvije taj *summum bonum* ljudske istorije, kapitalizam – koji su zapadnjaci poznavali i toliko voleli. Godine 1988, kada sam bio u Kini, to pitanje je izazvalo neka prilično konfučijanska zapazanja. Slušao sam jednog gostujućeg američkog sinologa koji je primetio kako je Kina za vreme dinastije Čing (Cin),<sup>12</sup> došla „oh, tako blizu“ da uzleti ka kapitalizmu. Meni je, međutim, to izgledalo kao da se pitamo zašto planinski narodi s Nove Gvineje nisu uspeli da razviju potlač naroda Kvakiutl. To je pitanje koje bi lako mogao da postavi neki Kvakiutl sociolog, budući da su razvijeni obredi razmene svinja između novogvinejskih klanova došli tako blizu toga. Bliže suštini ove stvari – ili možda sama njena suština – jeste pitanje hrišćanskih misionara, kako to da Fidžijanci, u svom prirodnom stanju, nisu uspeli da prepoznaju pravog boga. Isto tako bismo mogli da se pitamo zašto evropski hrišćani nisu razvili obredni kanibalizam Fidžijanaca. Najzad, bili su tako blizu.

„Capitalism II“, str. 50

## KAPITALIZAM III: NEKA IDE KAKO IDE (*laissez faire*)... ALI KO GA JE PUSTIO DA IDE?

Ne treba gubiti iz vida da je teorija najprisilnije i najtotalitarnije institucije za koju ljudski rod zna, teorija države, stalni pratilac, ali i lek za stanje nekontrolisanog sebičnog interesa – kao kod Hobsa ili, u tom smislu, kod sv. Avgustina. Ta teorija nas podseća da je za održavanje stanja *laissez-faire*, „slobodne“ igre sebičnog interesa, neophodan ogroman sistem društvene

<sup>12</sup> Poslednja kineska carska dinastija (1644–1912).



kontrole, to jest, kapitalistička nacionalna država. Misliti drugačije, bilo bi isto kao kada bismo zamišljali da su feudalni vitezovi, koji su nekada jezdili okolo, sami kovali svoje oklope ili se sami peli na svoje konje.

„Capitalism III: Laissez Faire – Qui les a laissés?“, str. 51

## O „SEBIČNOM GENU“ I DRUGIM OBLICIMA BURŽOASKOG SAMOPOŠTOVANJA

Prosta i univerzalna činjenica tabua incesta označava da je uključivanje drugosti bitan uslov ljudskog identiteta i bića.

„Re the Selfish Gene and other Forms of Bourgeois Self-regard“,  
*What the Foucault?*, 2018, str. 76.

## POKLON OD SVAKOGA SVAKOME

Kada australijski ili novogvinejski urođenici kažu da su njihove totemske životinje i biljke zaista njihova rodbina, da su te vrste osobe kao i oni sami, i da kada ih nude drugima tako daju i deo vlastite supstance, trebalo bi da ih shvatimo ozbiljno, što znači empirijski, ako želimo da shvatimo šire konsekvence tih činjenica po način na koji organizuju svoje živote. Groblja etnoloških studija načičkana su ostacima izveštaja koji su se, zbog predrasuda antropologa prema empirijskoj činjenici, zadovoljavali da ignorišu ili nipodaštavaju amazonske narode koji su govorili kako su životinje koje love njihovi zetovi, Afrikanke koji su im rekli kako sistematično ubijaju svoje kraljeve kada onemoćaju, ili fidžijanske poglavice koji su sebe smatrali bogovima. Treba dakle da sledimo rezonovanje australijskih Aboridžina za koje bi jedenje njihovih totemskih životinja ili biljaka bilo nešto ravno incestu ili autokanibalizmu, iako na taj

način, ritualno gaje i štite te vrste za druge ljude koji mogu da ih koriste. Tako otkrivamo društvo koje je sušta suprotnost ratobornom prirodnom stanju koje je Hobs postavio kao izvornu situaciju – što je bila ideja o suštinski ljudskom stanju, koja je, štaviše, još uvek suviše prisutna među nama. Umesto „rata svih protiv svih“, u kojem se svako sukobljava s drugima iz sebičnog interesa, ovde imamo društvo organizovano na premisi da svako daje sebe svakome.

Ipak, *on aura toujours des problèmes* (problema će uvek biti).

„The Gift of Everyone to Everyone“, *What the Foucault?*, str. 79.

## MRTVI BELI KITOVI

### Od levijatanologije do subjektologije i obrnuto

Opozicija između čoveka i grada, između ličnog interesa i interesa polisa, prisutna je već u klasičnim spisima: u nekoliko Platonovih dijaloga, kao i na mnogim mestima kod Tukidida. Kod ovog drugog, ta opozicija čvrsto počiva na samoživnoj ljudskoj prirodi vođenoj žudnjom za slavom i dobitkom. Naivnom sociološkom rivalu te suprotstavljenosti između pojedinca i društva – predstavi o njihovom transparentnom i neposrednom odnosu – takođe je bila suđena sjajna istorijska karijera. Pojedinci posebno i društvo generalno, sukobljavali su se iznad praznog društvenog prostora, kao da nije bilo nijedne institucije, vrednosti i odnosa, različitih po karakteru, koji bi ih u isti mah povezivali i razdvajali. To drevno pojednostavljanje nastavlja da živi u najnovijim i najrazvijenijim idejama o društvenim stegama, kao što su altiserovska interpolacija ili fukoovska moć. Istina, tu je reč o posredujućim strukturama, ali samo utoliko što im je dodeljena posebna uloga prenošenja šireg društvenog poretka u tela pojedinaca.

Na putu ka modernosti, u prolasku kroz rano hrišćanstvo, klasični dualizam pojedinac-društvo poprimio je težak moralni naboj, što je taj sukob činilo skoro nerešivim. Perikle je mogao delovati ubedljivo kada je govorio kako je za pojedinca najbolje da se potčini opštem dobru ako želi da dostigne sreću. Ali, u hrišćanskoj verziji, zemaljski grad više nije bio Atina, već boravište suštinski grešnog čoveka; odatle apsolutno pozitivna vrednost društva kao bogom danog sredstva represije. Za svetog Avgustina, društvena kontrola nad neposlušnim telima – oca nad detetom, kao i države nad građaninom – bila je neophodni uslov ljudskog opstanka u ovom bednom svetu adamovskih egoista. U suprotnom, ljudi bi rastrgli jedni druge kao divlje zveri. Za mitsko-filozofski prevod istog, videti Hobsa. Za modernu sociološku verziju, Dirkema. Ali, Dirkem nije bio istinski moderan. Ta ideja o čoveku pola anđelu, pola zveri zapravo je arhaična.

Danas je u modi imperijalistička filozofija, koja pokušava da obuhvati oba kraja tog drevnog dualizma: ona ugrađuje pojedinca u društvo ili pretpostavlja da je društvo u pojedincu, tako da na kraju nijedan element te suprotnosti više ne postoji nezavisno. Ili je društvo zbir odnosa između preduzmljivih pojedinaca, kao što to priželjkuju Džeremi Bentam i Margaret Tačer; ili su pojedinci samo personifikacije većeg društvenog i kulturnog pretka, kao u nekim progresivnim teorijama o izgradnji subjektiviteta kroz vlast, što ide sve do smrti subjekta. Razvoj nelagodnosti u kapitalizmu doneo je starom antropološkom dualizmu još jedan obrt, specifično politički i na neki način dijalektički. Desnica i levica su gurale jedna drugu ka komplementarnim i ekstremnim argumentima u prilog individualnog i kulturnog determinizma. Na desnici su to bile teorija racionalnog izbora i druge robne marke radikalnog individualizma, koje su se zadovoljavale time da društvene celine objasne kao ishode projekata samooblikuju-

ćih pojedinaca. Na levlci, ideje o kulturnom superorganizmu i druge vrste levijatanologije: drakonske predstave o autonomnim kulturnim behemotima, koji su imali moć da pojedinačne subjekte oblikuju po sopstvenom nahođenju.

Radikalni individualizam je svakodnevna samosvest buržoaskog društva; levijatanologija je njegova stalna noćna mora. Time što pretpostavlja da su vrednosti koje izviru iz društva, kao sredstva i ciljevi utilitarnog delovanja, zapravo svojstva subjekta, radikalni individualizam potiskuje društvo i kulturu kao takve – ili ontološki, kako to kaže Luj Dimon (Louis Dumont).<sup>13</sup> Obrnuto, levijatanologija odbacuje subjekta kao takvog, pošto je on ili ona samo personifikacija kategorija društveno-kulturnog totaliteta, čije delovanje sledi sopstvene, nezavisne zakone kretanja. Čuvana liberalna ideologija Nevidljive Ruke je već negovala te oprečne antropologije u svom poštovanju velikog, objektivnog društvenog mehanizma, koji misteriozno preobražava ono što ljudi rade za svoje dobro u blagostanje nacije. *Laissez-faire* je tako obuhvatio i sopstvenu negaciju. I ako su Adam Smit & Co. mogli da zagovaraju slobodu pojedinaca da se prepuste svojoj prirodnoj sklonosti ka trampni i cenjkanju, na osnovu čega bi društveno dobro

<sup>13</sup> „U modernom društvu... ljudsko biće se shvata kao nedeljivi, 'elementarni' čovek, kao biološko biće i kao misleći subjekt. Svaki pojedinac je, na neki način, inkarnacija čovečanstva kao celine. On je mera svih stvari (u punom i novom značenju te fraze). Carstvo ciljeva se poklapa s legitimnim ciljevima svakog čoveka, čime se vrednosti postavljaju naglavčke. Ono što se i dalje naziva 'društvom' jeste sredstvo, a život svakog čoveka je cilj. Ontološki, društvo više ne postoji, ono je samo nesvodiva datost, koja nikako ne sme ometati zahteve slobode i jednakosti. Naravno, to je samo opis vrednosti, jednog viđenja uma... Društvo o kojem govori individualizam nije nikada i nigde postojalo, iz razloga koje smo objasnili, naime, zato što pojedinac živi na osnovu društvenih ideja.“ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, 1970; str. 9–10 izdanja Oxford University Press, 1999.

sledilo automatski, kritika kapitalizma je odgovorila tako što je učinila vidljivom moć te samodovoljne Velike Bundeve da obuhvati i poveže ponašanje pojedinaca na način koji je izvan njihove kontrole. Tako kod Marksa, u predgovoru za *Kapital*, čitamo sledeće:

„Ovde se pojedincima bavimo samo kao personifikacijama ekonomskih kategorija, otelotvorenjima posebnih klasnih odnosa i klasnih interesa. Moje stanovište, koje razvoj ekonomske formacije društva vidi kao proces prirodne istorije, manje nego bilo koje drugo, vidi pojedinca kao odgovornog za odnose čije biće on i dalje ostaje, ma koliko se subjektivno mogao uzdići iznad njih.“

Početakom XX veka, „superorganska“ antropologija Krebera i Vajta zaista je imala predstavu o nekom velikom kulturnom stvorenju, s ljudima zatočenim u njegovoj utrobi, koje sledi sopstvenu putanju. „Gledajte, ide behemot... on gospodari nad svom oholom decom.“ Tu se srećemo s glavnim izvorom te zlokobne predstave o kulturi kao receptu za autoritarno ponašanje, a naročito s predstavom o onom samoporažavajućem ponašanju, koje se sreće u takozvanoj siromašnoj ili „tradicionalnoj“ kulturi i koja sprečava „nerazvijene narode“ da postanu srećni kao i mi. Ali čak i razvijeni levijatanološki diskursi Altisera i Fukoa zadržavaju karakteristike strašnog pretka, kroz upornu predstavu o represiji bez kontradikcije, u svom konstruisanju nedelotvornog subjektiviteta.

To naročito važi za Fukoa. Najimpresivnija transupstancija tog starog svetog duha, Nevidljive Ruke, u kulturu kao celinu, koja sve drži pod kontrolom, trebalo bi da bude Fukova pankratska vizija vlasti. Vlast je tu neodoljiva isto koliko i sveprisutna; ona izvire iz svega i prodire u svakog, prožima svakodnevne stvari, odnose i institucije ljudskog postojanja i tako se prenosi u ljudska tela, percepciju, spoznaju i dispozicije. Teoretska posledica te vizije nije samo „procenjivanje

efikasnosti disciplinarne vlasti“, u čemu se slažu mnogi kritičari, već i „osiromašeno shvatanje pojedinca, po kojem on može znati ništa o iskustvima izvan granica 'poslušnog' tela“ (L. McNay).<sup>14</sup>

Fuko s pravom poriče da je strukturalista, pošto je u njegovoj problematici od strukturalizma ostalo samo izbegavanje ljudskog mešanja. Njegovo stanovište je zaista „poststrukturalističko“, utoliko što teoretski razgrađuje strukture – porodice, škole, bolnice, filantropiju, tehnologije, itd. – do nivoa njihovih instrumentalnih funkcija, discipline i kontrole. To je klasična kisela kupka funkcionalističke mudrosti, koja svu stvarnu supstancu institucija svodi na njihove pretpostavljene svrhe i posledice. Klasično je i efikasno razrešenje problema njegovim svodenjem na prostu podvojenost između društva i pojedinca. I zaista, sve se završava povratkom potisnutog pojedinca – subjektologijom.

Naime, s tim rastvaranjem kulturnih poredaka na posledicu potčinjavanja, jedino što preostaje, jedino što se može podvrgnuti sadržajnoj analizi, jeste subjekt u koji su svi totaliteti bili interpolirani (umetnuti) – ili je subjektu tako bila oduzimana reč. Posledica je zaista ironična, zato što je prvobitni projekat levijatanologije, sve dok se suprotstavljao radikalnom individualizmu, bio da pojedinačni subjekt svede na nulu. Ali pošto su sve strukture, kao takve, bile izbrisane u korist njihovih instrumentalnih posledica, krajnji ishod je bio da je subjekt ostao jedina stvar obdarena nekom delotvornošću ili efikasnošću. Odatle povratak iste one metafizike subjekta koju je takva analiza htela da ospori. Stranice najaktuelnijih časopisa iznenada su se napunile svim vrstama subjekata, subjektiviteta i sopstava, koji nam, sa antropologijom u formi alegorije, pričaju priče o kulturnim formama i silama,

<sup>14</sup> Lois McNay, *Foucault: A Critical Introduction*, Polity Press, Malden MA, 1994, str. 104.

kao da je reč o apstraktnim kolektivnim personama. Umesto struktura, tu je sada cela nova galerija likova, od buržoaskih subjekata, nacionalnih subjekata, postmodernih subjekata, kasnokapitalističkih subjekata, kolonijalnih subjekata, postkolonijalnih subjekata, postkolonijalnih afričkih subjekata, i da ne zaboravimo „lako prepoznatljivog ranjenog subjekta moderne liberalne države“. Tu su zatim kartezijanska sopstva i melanezijska sopstva, neoliberalna sopstva i potčinjena sopstva, uz celu populaciju subjektiviteta: globalizovanih, hibridnih, kreolizovanih, modernizovanih, komodifikovanih i na drugi način *-ifikovanih*. Vrli je taj novi svet u kojem žive takvi ljudi. Kao što su drevne mitologije mogle da kosmičke sile predstavljaju u antropomorfnom izdanju, tako se i na stranicama akademskih časopisa te apstraktne personifikacije kulturnih mikrokosmosa sada šepure i razmahuju na pozornici, radeći... šta, u stvari?

Ako ne baš ništa, onda izgleda ne mnogo toga. Ponekad se čuju neke žestoke izjave: kao one o „kasnosocijalističkom subjektu“, koji je, kako je to rečeno u jednom članku iz *Public Culture*, bio „izvor“ i „unutrašnja logika“ kolapsa Sovjetskog Saveza. Tu su i neka čudna obećanja, kao ona koja daju neki praktikanti „progresivne društvene teorije“, zaokupljeni „statusom i formulacijom subjekta (i) implikacijama teorije subjekta na teoriju demokratije“. Ali teško je zamisliti kako bi takvo zanimanje za subjekt moglo nadoknaditi istorijske formacije i dinamike koje su na taj način bile samo antropomorfizovane. Sve što dobijamo su postkolonijalni subjekti koji pružaju otpor (ali, na koji konkretan način?), disciplinovani ili potčinjeni kolonijalni subjekti (opet, na koji način?), otuđeni ili oštećeni buržoaski subjekti (kao vi i ja?) ili koji samo komodifikuju (šta?) i konzumiraju (šta, još jednom?), nacionalni subjekti, koji se identifikuju (s čime?) ili druga tautološka ljudska bića te vrste. Ako se zaista želi doći

do kulturološke ili istorijske analize, onda se treba vratiti na strukturalne uslove izgubljene u njihovom prevođenju u subjektivne pojmove.

Nema mnogo pomoći ni od liturgijskog prizivanja „višestrukih subjektivnih pozicija“. Ili će se ta višestrukost razrešiti u čistom individualizmu, pošto u načelu ima onoliko subjektivnih pozicija koliko i pojedinaca; ili će ona replicirati levijatanologiju, tako što će iznedriti celu školu kitova, zbirku esencijalizovanih, kolektivnih persona umesto jedne džinovske. U svakom slučaju, levijanologija završava u tautologiji s kojom je radikalni individualizam počeo: sa apstraktnim i idealnim subjektom, koji poseduje celo kraljevstvo društvenih ciljeva u obliku onih ličnih. Na teorijskom planu, sva zla za koja se pretpostavljalo da potiču od kulture – esencijalizacija, totalizacija i tome slično – takođe se pripisuju tom sirotom *šnuku*.<sup>15</sup>

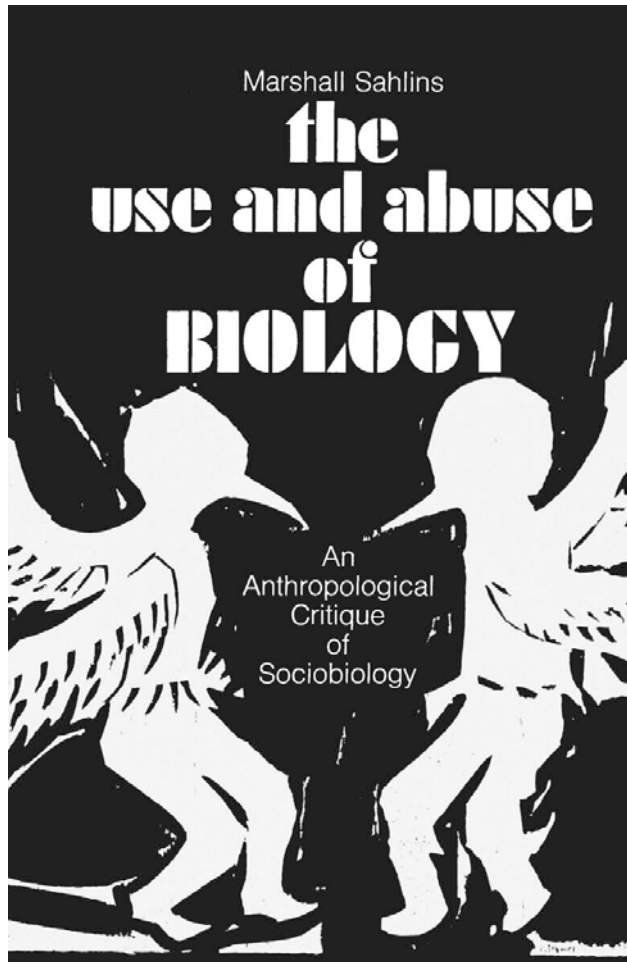
„Dead White Whales: From Leviathanology to Subjectology, and Vice Versa“, *Waiting for Foucault, Still*, str. 62–70.

Marshall Sahlins, *Waiting for Foucault, Still*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 1993 (1996, 1999, 2002); *What the Foucault?*, peto prošireno izdanje, s novim naslovom, 2018.

<sup>15</sup> Shnook ili schnook: *jidiš*, tikvan.



## Domaća dijalektika prirode i kulture



„I zato, na prvo mesto stavljam opštu sklonost celog čovečanstva, stalnu i neumornu žudnju za moći i još više moći, koju samo smrt može okončati.“ — Tomas Hobs, *Levijatan*, 1651.

Otkrivanje crta šireg društva u konceptima njegove biologije nije sasvim „moderna sinteza“. U evroameričkom društvu, ta integracija se odvijala u okviru posebne dijalektike još od XVII veka. U najmanju ruku još od Hobsa, konkurentске i pohlepne karakteristike zapadnog čoveka mešale su se s prirodom, dok se priroda oblikovana po takvoj ljudskoj slici iznova primenjivala kao objašnjenje zapadnog čoveka. Posledica te dijalektike bila je usidravanje svojstava ljudskog društvenog delovanja, onakvih kakve ih vidimo, u prirodu, odnosno prirodnih zakona u naše koncepte ljudskog društvenog delovanja. Ljudsko društvo je prirodno, dok su prirodna društva na čudnovat način ljudska. Adam Smit je proizveo društvenu verziju Tomasa Hobsa, a Čarls Darvin (Charles Darwin) naturalizovanu verziju Adama Smita; onda je Vilijam Grejam Samner (William Graham Sumner; socijaldarvinizam) ponovo izumeo Darvina kao društvo, a Edvard O. Vilson (Edward O. Wilson; sociobiologija) Samnera kao prirodu. Od Darvinovog vremena, kretanje konceptualnog klatna se ubrzalo. Čini se da se svakih deset godina upoznajemo s nekom još prefinjenijom idejom o čoveku kao vrsti i isto tako prefinjenom vrstom „prirodne selekcije“ kao čovekom.

Uvodna poglavlja *Levijatana* donose sliku čoveka kao samopokretljive i samousmeravajuće mašine. K. B. Makferson (C. B. Macpherson), čije čitanje Hobsa i objašnjenje „posesivnog individualizma“ ovde pratim veoma blisko, opisuje Hobsovog prirodnog čoveka kao „automatsku mašinu“, u koju je ugrađena „oprema s kojom ona menja svoje kretanje, u zavisnosti od razlike u korišćenom materijalu i uticaja, čak i očekivanog, drugih materija na nju“ (1962, str. 31). Mašina je deo informacionog sistema sveta u kojem se kreće, pošto nema ničeg što bi se moglo ukazati u njenoj svesti, a da se prethodno nije pojavilo u njenim čulima – „nema nijedne ideje u čovekovom umu koja se prvo ne bi, potpuno ili delimično, začela u njegovim čulima“ (Hobs, deo 1, poglavlje 1; svi citati iz *Levijatana* su iz izdanja *Everyman Paperbacks*, 1950). Jezik uvodi mogućnost greške u tu senzornu epistemologiju, kao i veći kapacitet za ispravno kretanje, ali ne može prevazići suštinsku vrednost čulnog iskustva. U poglavljima 5–11, naznačeno je opšte usmerenje mašine. „Životna sreća“, kaže Hobs, „ne leži u spokojstvu zadovoljnog uma ... Niti čovek može živeti, ako je njegovim željama došao kraj... Sreća je stalno napredovanje želje...“ (Poglavlje 11) Mašina nastoji da nastavi sa svojim kretanjem, tako što prilazi stvarima koje tom kretanju pogoduju i izbegava one koje ga ometaju. To kretanje napred je „želja“ (ili „apetit“), a njegov cilj je „dobro“. Skretanje je „averzija“ i njegov cilj je „zlo“. Svaka ljudska mašina „nastoji da se osigura od zla od kojeg strahuje i da obezbedi sebi dobro koje želi“ (Poglavlje 12). Kao apstraktan prikaz pozitivnog i negativnog aspekta ljudskog delovanja, ta dva kretanja su razumljiva. Ona iscrpljuju sve posebne motivacije, koje se shvataju samo kao bezbrojni slučajni modaliteti kretanja napred, odnosno skretanja. Apetit sa idejom koja će biti ostvarena jeste „nada“; kada te ideje nema, to je onda „očaj“. Averzija zbog predosećanja neprijatnosti koju može doneti neki predmet jeste „strah“; ako

je prisutna nada u savladavanje neprijatnosti, onda je to „hrabrost“. Isto važi i za glad, odlučnost, skromnost, ozlojeđenost, dobronamernost, pohlepu, malodušnost i velikodušnost, darežljivost i škrtost, ljubaznost, požudu ili ljubomoru – sve su to proizvodi isključive brige za sopstveno dobro.

Ipak, u osmom poglavlju, Hobs ukazuje na relativnost računice dobra. Sve dok je dobro društveno, ono je diferencijalno. Hobs tvrdi da su dobre ljudske vrednosti određene svime onim što drugi ljudi već poseduju. Vrlina i vrednost mogu se steći samo kao uspeh u odnosu na druge, kroz istaknutost, zato što se „sastoje se u poređenju. Naime, kada bi sve stvari bile jednako zastupljene kod svih ljudi, ništa se ne bi cenilo“ (Poglavlje 8). Prema tome, uspeh ljudi u obezbeđivanju vlastitog dobra zavisi od snage njihovih želja i njihovih pojedinačnih sposobnosti. Ali potraga za vlastitim dobrom ne može ostati na nivou nezavisne proizvodnje. Naime, moć pojedinca da obezbedi sopstveno dobro sukobljava se s moći drugih. „Moć jednog čoveka odupire se moći drugog i potiskuje je“ (cf. Macpherson, 1962). Moći se sukobljavaju. Na kraju, uspeh se sastoji od konkurentskog prisvajanja moći drugih. Čovek obezbeđuje vlastito dobro u meri u kojoj može prikupiti moć drugih ljudi. Postoji neto transfer moći. Sredstva su stvari kao što su bogatstvo, ugled, ljubav i strah.

„Bogatstvo sjedinjeno sa slobodoumnošću jeste Moć, zato što donosi prijatelje i sluge... Ugled zbog Moći jeste Moć, zato što donosi privrženost onih kojima je potrebna zaštita... Takođe, ma koji kvalitet zbog kojeg čoveka mnogi mogu voleti ili ga se plašiti ili sam glas o takvim kvalitetima, jeste moć, zato što je to sredstvo za obezbeđivanje podrške i služenja mnogih“ (Poglavlje 10).

Makferson primećuje da u Hobsovoj šemi čovek stupa na tržište zbog razmene moći. Ljudi mere svoju vrednost po ceni koji će drugi ljudi platiti da bi koristili njihove moći. Upravo

u tom obliku, u toj *akviziciji*, Hobs vidi „opštu sklonost celog čovečanstva, stalnu i neumornu žudnju za moći i još više moći, koju samo smrt može okončati“ (Poglavlje 11). Pošto su svi ljudi tome skloni, nijedan čovek se ne može osloniti na vlastite moći, ako ne pokuša da „silom ili prevarom ovlada osobama svih ljudi, koliko god može, sve dok ne bude nijedne sile dovoljno velike da ga ugrozi“ (Poglavlje 13). Odatle čuvena borba između ljudi u prirodnom stanju, „Rat“ svih protiv svih, koji će trajati sve dok ljudi ne pristanu da prepuste svoju moć Zajedničkoj Vlasti (Državi), koja će ih „sve držati u strahu“.

Pošto je pisao u periodu prelaska na razvijeno tržišno društvo, Hobs je jednu istorijsku sekvencu reprodukovao kao logiku ljudske prirode. Prisvajanje čoveka od strane čoveka, koje Hobs posmatra na samom njegovom kraju, jeste, kao što objašnjava Makferson, teorija delovanja u potpuno razvijenoj konkurentskoj ekonomiji. To je drugačije od borbe za prvenstvom, kao što dešavalo u prelaznim fazama proste robne proizvodnje, zato što u ovom drugom modelu svaki čovek ima pristup sopstvenim sredstvima za izdržavanje i ne mora da svoju moć prepušta drugim ljudima. Proizvođači mogu ojačati svoj položaj u tržišnoj razmeni; ipak, oni ostaju nezavisni vlasnici, a njihov rad, kao takav, nije roba. Razvijeni tržišni sistem se razlikuje i od izrabljivačkih struktura kao što su feudalizam i robovlasništvo, zato što je u tim drugim uslovima pravo na moć, iako može dovesti do neto transfera, relativno fiksirano među klasama. Niko nije slobodan da prenese svoje moći kako mu se prohte, zato što niko ne može umaći svojoj definiciji kao društvenog bića, koja unapred određuje njegovo mesto u cirkulaciji moći. Ljudi su robovi i sluge, drugi su gospodari i vlastelini, ali sistem nije konkurentski, utoliko što se niko ne mora boriti za još više moći samo zato da bi sačuvarao iznos kojim već raspolaže, da inače ne bi podlegao onima s jačom željom ili kapacitetom. Razvijeni tržišni sistem javlja se u isto-

rijskom periodu kada su ljudi postali slobodni da otuđe svoje moći za cenu, kao što su neki bili prinuđeni da učine zato što nisu raspolagali sredstvima za proizvodnju neophodnim da bi nezavisno obezbedili sopstveno dobro.

Reč o je veoma posebnom tipu društva i posebnom istorijskom periodu. Njega obeležava ono što je Makferson nazvao „posesivnim individualizmom“. Posesivni individualizam počiva na jedinstvenoj ideji – koja odgovara oslobođenju od feudalnih odnosa – da su ljudi vlasnici sopstvenih tela, slobodni, ali i prinuđeni da ih prodaju onima koji kontrolišu vlastiti kapital. (Naravno, Marks je bio taj koji je razotkrio nejednakosti te razmene, to jest, neto transfer, pošto je vrednost proizvedena radom veća od njegove cene.) U takvim uslovima, ljudi su suočavaju jedni s drugima kao vlasnici. Celo društvo se zapravo pokreće kroz činove razmene, u kojima svako nastoji da ostvari što veću dobit u moćima drugih, uz najmanji mogući utrošak sopstvenih. Kao što objašnjava Makferson, bila je reč

„o suštinskom shvatanju pojedinca kao vlasnika sopstvene osobe ili kapaciteta, koji, u tom smislu, društvu ne duguje ništa. Pojedinač se nije shvatao ni kao moralna celina, niti kao deo šire društvene celine već kao vlasnik samog sebe. Odnos vlasništva, koji je za sve više ljudi postajao od kritične važnosti za određivanje njihove stvarne slobode i realnih šansi za ostvarivanje njihovih punih potencijala, sada se shvatao kao sastavni deo prirode pojedinca... Društvo postaje teren slobodnih pojedinaca, koji su međusobno povezani kao vlasnici sopstvenih kapaciteta i onoga što su stekli na osnovu svog delovanja. *Društvo se sastoji od odnosa razmene između vlasnika*“ (1962, str. 3, kurziv moj, M. S.).

Sociolozi će u ovom opisu prepoznati „utilitarizam“, koji je počeo da stiže učenike još od Spensera i ranije (videti Parsons 1968; Sahlins 1976). Reč je upravo o perspektivi u kojoj se poje-

dinac „ne vidi ni kao moralna celina, niti kao deo šire društvene celine već kao vlasnik samog sebe“. U društvenim naukama, kao i u sociobiologiji, to domaće ekonomisanje tržištem se onda suviše lako prenosi sa analize kapitalističkog društva na objašnjenje društva *tout court*. Analitičko mesto koje tako preostaje društvenoj činjenici dobro je opisao Luj Dimon (Louis Dumont):

„U modernom društvu... ljudsko biće se shvata kao nedeljivi, 'elementarni' čovek, kao biološko biće i kao misleći subjekt. Svaki pojedinac je, na neki način, inkarnacija čovečanstva kao celine. On je mera svih stvari (u punom i novom značenju te fraze). Carstvo ciljeva se poklapa s legitimnim ciljevima svakog čoveka, čime se vrednosti postavljaju naglavačke. Ono što se i dalje naziva 'društvom' jeste sredstvo, a život svakog čoveka je cilj. Ontološki, društvo više ne postoji, ono je samo nesvodiva datost, koja nikako ne sme ometati zahteve slobode i jednakosti. Naravno, to je samo opis vrednosti, jednog viđenja uma... Društvo o kojem govori individualizam nije nikada i nigde postojalo, iz razloga koje smo objasnili, naime, zato što pojedinac živi na osnovu društvenih ideja“ (1970, str. 9–10).

Podvlačim Dimonovo zapažanje o nedeljivosti ljudskog bića iz perspektive sociološkog utilitarizma: čovek kao misleći subjekt je isto što i čovek kao biološko biće. Društvo se onda može definisati na osnovu racionalnog delovanja pojedinaca koji nastoje da zadovolje svoje potrebe – što je projekat u kojem „misao“ služi samo kao sredstvo i predstava inherentnih potreba. Sociobiologija počiva na potpuno istoj premisi. Hobs je obezbedio prvobitnu osnovu za to potčinjavanje simboličkog prirodi, tako što je društvo kakvo je poznavao preneo u prirodno stanje. Čovek je čoveku postao vuk. Opet možemo reći da je cilj sociobiologa veoma sličan, sve dok je reč o ljudskom društvu. Ali, oni idu i dalje. Pošto bi sada hteli

da isto domaće shvatanje kapitalizma prošire na životinjsko carstvo kao celinu, kod sociobiologa važi i da je vuk vuku čovek. Ipak, time samo sažimam dugački ciklus uzajamnih тумачenja prirode i kulture svojstven zapadnoj svesti, kao nauci i kao ideologiji. Taj ciklus ću pokušati da opišem pomoću dva dodatna objašnjenja.

Pre svega, jasno je da Hobsova vizija čoveka u prirodnom stanju za zapadni kapitalizam ima ulogu mita o nastanku. U modernoj društvenoj praksi, on zasenjuje čak i Knjigu postajanja. Ipak, na osnovu ovog poređenja, zapravo, na osnovu poređenja s mitovima o nastanku svih ostalih društava, jasno je da hobsijanski mit ima sasvim posebnu strukturu, koja i dalje podržava naše samorazumevanje. Koliko je meni poznato, mi smo jedino društvo na planeti koje za sebe smatra da se uzdiglo iz divljaštva, poistovećenog s nemilosrdnom prirodom. Svi ostali ljudi veruju da potiču od bogova. Čak i kada se ta božanstva pojavljuju u obliku prirodnih pojava, ona ipak imaju natprirodna svojstva. Ako je suditi po našem društvenom ponašanju, taj kontrast može da posluži kao dobra ilustracija razlike između nas i ostatka sveta. U svakom slučaju, mi u isti mah pravimo i folklor i nauku od svojih zverskih korena, ponekad skoro bez ikakve razlike između njih. I kao što je Hobs verovao da institucija društva ili Komonvelta ne može ukinuti čovekovu vučiju prirodu već samo omogućiti njeno relativno bezbedno ispoljavanje, tako i mi nastavljamo da verujemo u divljaka u nama – koga se pomalo stidimo. U nešto ranijem periodu, to je bio *Homo economicus*, prirodno sklon trampini trgovini, što je ideja kojom je kapitalizam u razvoju pokušavao da racionalizuje samog sebe. Bilo je potrebno svega dve stotine godina da bi se razvila nova vrsta, *Homo bellicus* (ratoborni čovek), kako bi se mogao klasifikovati taj prgavi majmun koga su popularizovali Odri (Robert Ardrey) i drugi noviji autori. Onda nastupa sociobiologija, a s njom i prividno izokretanje



ekonomskog tipa, programiranog na osnovu prirodne sklonosti DNK da se maksimalno uveća o ma čijem trošku.

Odgovor ljudi s levice tako postaje razumljiv, kao i zanimanje najšire javnosti. Ono što je upisano u teoriju sociobiologije jeste čvrsto ušančena ideologija zapadnog društva: ubeđenost u njegovu prirodnost i tvrdnja o njegovoj neminovnosti.

Drugo objašnjenje se odnosi na ideološku dijalektiku koju sam prethodno naznačio. Izgleda da smo još od XVII veka bili uvučeni u začarani krug, u kojem smo naizmenično primenjivali model kapitalističkog društva na životinjsko carstvo, a onda to buržoasko životinjsko carstvo koristili u tumačenju ljudskog društva. Makfersonovo čitanje Hobsa sam usvojio s namerom da pokažem kako je većina elemenata i stadijuma biološke teorije prirodne selekcije – od uspeha u sticanju prvenstva do konkurentne borbe oko reprodukcije vlastitog potomstva i transfera moći – bila prisutna još u *Levijatanu*. Kao kritičar tog kapitalističkog shvatanja, Marks je primetio njegovo ostvarenje u Darvinoj teoriji. U jednom pismu Engelsu, Marks kaže:

„Upadljivo je kako Darwin kod životinja i biljaka prepoznaje svoje englesko društvo, s njegovom podelom rada (čitaj, raznovrsnost!), konkurencijom, otvaranjem novih tržišta (niše), 'izumima' (varijacije) i maltuzijanskom 'borbom za opstanak'. To je Hobsov 'bellum omnium contra omnes', a prisećamo se i Hegelove *Fenomenologije Duha*, gde je građansko društvo opisano kao 'duhovno životinjsko carstvo', dok je kod Darvina životinjsko carstvo predstavljeno kao građansko društvo“ (Marx, u Schmidt 1971, str. 46).

Isto je kasnije primetio i Hofstater (Richard Hofstadter):

„Može se povući paralela između obrazaca prirodne selekcije i klasične ekonomije, koja ukazuje da je darvinizam više doprineo rečniku nego sadržaju konvencionalne ekonomske teorije. Oba sistema podrazumevaju

suštinsku samoživost životinjskih prohetva, pri čemu klasični obrazac naglašava uživanje, a darvinistički opstanak. Oba podrazumevaju normalnost konkurencije u ispoljavanju impulsa, hedonističkog ili za opstanakom; najзад, u oba sistema, 'najsposobniji', obično u pozitivnom smislu, jesu oni koji opstaju ili napreduju – bilo organizam najbolje prilagođen svom okruženju, bilo najefikasniji i najekonomičniji proizvođač, bilo najštedljiviji i najumereniji radnik“ (1959, str. 144).

U pismu Lavrovu, Engels opisuje naredni dijalektički obrt, kulturu koja se samoj sebi predstavlja kao kapitalistička priroda:

„Celo Darwinovo učenje o borbi za opstanak je prosto prenošenje s društva na živu prirodu Hobsove doktrine 'bellum omnium contra omnes', kao i buržoasko-ekonomske doktrine o konkurenciji, zajedno s Maltusovom teorijom o populaciji. Kada se taj mađioničarski trik izvede... iste teorije se onda prebacuju nazad iz organske prirode u istoriju i onda se tvrdi kako je njihova vrednost kao večnih zakona ljudskog društva dokazana“ (Engels, u Schmidt 1971, str. 47).

Ali Vilijam Grejam Samner (William Graham Sumner) – da navedem jedan istaknuti američki primer – nije imao takvih skrupula u prenošenju darvinovskog učenja nazad na njegov prvobitni društveni izvor. „Istina glasi da je društveni poredak fiksan prirodnim zakonima, potpuno analognim onima koji važe za fizički poredak“ (Sumner 1934, vol. 2, str. 107). Hofstater je sažeto objasnio Samnerovu inspiraciju:

„U spenserovskoj intelektualnoj atmosferi sedamdesetih i osamdesetih godina XIX veka, za konzervativce je bilo prirodno da u ekonomskom nadmetanju unutar konkurentskog društva vide odraz borbe iz životinjskog sveta. Bio je sasvim lako rasuđivati na osnovu analogije između prirodne selekcije najsposobnijih organizama i

društvene selekcije najsposobnijih ljudi, između nadmoćno prilagodljivih organskih oblika i građana s većom zalihom ekonomskih vrlina... Progres civilizacije, po Samneru, zavisi od procesa selekcije; taj proces, opet, zavisi od nesputanog delovanja konkurencije. Konkurencija je prirodni zakon, koji se 'može odbaciti isto koliko i zakon gravitacije' i koji ljudi mogu ignorisati samo na svoju štetu" (Hofstadter 1959, str. 57).

Jedan aspekt Samnerovog biologizma zaslužuje poseban komentar. Reč je motivaciji kojom Samner često objašnjava akumulaciju bogatstva u nemilosrdnoj konkurentskoj borbi. To je upravo ona motivacija na koju se sociobiologija poziva kada je reč o paralelnoj borbi u prirodi – „nasleđe“ (preko potomaka najsposobnijih). Dvostruka usluga koju pruža taj pojam nije neobična. Još od kasnog srednjeg veka, zapadno društvo je ulagalo veliki napor da bi svoju ekonomsku aktivnost kodiralo u opštu metaforu o poboljšanju nasleđa. Pojmovi koji opisuju životinjsku reprodukciju korišćeni su za ekonomske kategorije i obrnuto – u početku figurativno, ali onda tako uporno da metafora umire i da postaje nemoguće razlikovati originalnu referencu od one izvedene. Posebnost domaće kategorije koja se koristi i za društvenu reprodukciju ekonomskih dobara i za prirodnu reprodukciju živih bića prolazi neopaženo, prognana iz svesti, kao i iz sećanja. S druge strane, ta kategorija postaje temelj naučnih ili popularnih refleksija o suštinskoj identičnosti ta dva procesa. U skladu s tim, takve refleksije poprimaju oblik folklorne etimologije. Na primer, one sažeto izvlače poreklo engleskih reči „capital“ i „chattel“ (pokretna imovina) iz starije reči „cattle“ (stoka), koja se, baš kao i pokretna i uvećavajuća „živa zaliha“, razlikuje od mrtvih zaliha nepokretne opreme imanja.

(Zajednički koren konceptata prenosivog poseda i stoke u indoevropskom pojmu *peku*, zajedno s pojavom srodne avestan-

ske kategorije *oipasu viru*, koja obuhvata ljude i njihove domaće životinje, ukazuje na primitivnu povezanost ekonomskog, društvenog i prirodnog; moderna upotreba predstavlja samo kognitivnu homologiju; videti, Benveniste 1969. i odgovarajuću stavku iz *Oxford English Dictionary*).

Isto važi i za „nasledstvo“, koje je u početku označavalo kontinuitet dobara kroz generacije ljudi, da bi kasnije počelo da označava sâmu generacijsku „zalihu“. Samner je tako bio osnažen folklornom mudrošću kada je uzrok ekonomske konkurencije oko resursa pronašao u prenošenju genetskog materijala – baš kao što će kasnije E. O. Vilson (E. O. Wilson) prirodni proces genetske transmisije opisati kao borbu za resurse:

„Socijalisti posebno napadaju instituciju zaveštanog ili naslednog vlasništva... Pravo na zaveštanje počiva samo na celishodnosti. Ljubav prema deci je najjači motiv za štedljivost i akumulaciju kapitala. Država garantuje pravo na zaveštanje samo zato što tako ohrabruje akumulaciju kapitala, od kojeg zavisi društveno blagostanje... nasledno vlasništvo, koje se prenosi s generacije na generaciju, jeste najsnažniji instrument pomoću kojeg održavamo stalno napredovanje civilizacije“ (Sumner 1934, vol. 3, str. 112–113).

Izgleda da više ne možemo umaći tom stalnom kretanju napred i nazad, između kulturalizacije prirode i naturalizacije kulture. To nas sprečava da shvatimo kako društvo, tako i organski svet. U društvenim naukama, iscrpljujemo svoje simboličke kapacitete beskonačnom reprodukcijom utilitarističkog teoretisanja, ponekad ekonomskog, ponekad ekološkog. U prirodnim naukama, srećemo se s vulgarnom i naučnom sociobiologijom. Posmatrani u celini, svi ti napori izražavaju utapanje nauka, kako onih o kulturi, tako i onih o životu, u vladajuću ideologiju posesivnog individualizma.

Krajnja posledica je čudan oblik totemizma, čija je poslednja inkarnacija naučna sociobiologija. Naime, ako je totemizam, kao što kaže Levi-Stros, objašnjenje razlika između ljudskih grupa pomoću razlika između prirodnih vrsta, tako da se klan A odnosi prema klanu B i razlikuje od njega kao što se orao razlikuje od vrane, onda se sociobiologija može pohvaliti klasifikacijom dostojnom najvišeg oblika totemističke filozofije. Njena prefinjenost i razvijenost u odnosu na primitivne varijetete, kako zapadne, tako i inostrane, zaslužuje posebno ime, sve u skladu sa sintetičkim pretenzijama sociobiologije na status najnovije naučne grane i glavne nade civilizacije. Odajmo joj zato tu počast: sociobiologija je Naučni Totemizam.

Ali, uz sve dužno poštovanje prema *la pensée sauvage* (divljoj misli), to oslanjanje na duboke strukture zapadne misli, s njenim usvajanjem reprodukcije ljudi u reprodukciju dobara, kao nekakve supstance srodstva, ne može biti od koristi nauci kojoj danas težimo. Mešanje kategorija je suviše neumereno. To nas sve, kako biologe, tako i sociologe, dovodi u stanje suviše dobro poznato onima koji upražnjavaju totemizam: u zbrku i „prljavštinu“, u zagađenje i tabu, kao što smo naučili od Meri Dagle (Mary Douglas). Naravno, s one strane svake politike, upravo je taj pad sociobiologije u kraljevstvo tabua ono što je čini tako fascinantnom. Ali, plaćamo veliku cenu u znanju zbog tih distinkcija kojih smo prisiljeni da se odrekemo. „Ono što vidim kao najveću štetu koju nanosi sadašnja moda primenjanja etnoloških pojmova na životinje“, piše Suzan Langer (Susan Langer), „jeste to što ona, ma koliko to zvučalo čudno, počiva na pretpostavci da ta dva oblika istraživanja, etnologija i ono što se naziva 'etologijom'... nikada neće postati pravi sastavni delovi biološke nauke. Ako bi do toga ipak došlo, doslovna upotreba reči u jednom kontekstu i figurativna u drugom, napravila bi pustoš“ (1971, str. 328).

Ipak, možemo izgubiti i nešto više od naše nauke. Možemo se odreći svakog razumevanja ljudskog sveta kao nečeg smisleno uređenog, a zajedno s njim i one najbolje nade da shvatimo sami sebe.

1976.

Marshall Sahlins, „Folk Dialectics of Nature and Culture“, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976, str. 93–107.

## BIBLIOGRAFIJA

- Benveniste, Emile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes; vol. 1: Economic, parente, societe*. Paris: Editions de Minuit.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Keegan Paul, London.
- Meri Dagle, Čisto i opasno, XX vek, Beograd, 2001, prevela Ivana Spasić.
- Dumont, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus*. University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 1950 (1651). *Leviathan*. New York: E. P. Dutton.
- Hofstadter, Richard. 1959. *Social Darwinism in American Thought*. Revised edition. New York: Braziller.
- Langer, Susanne K. 1971. *The Great Shift: Instinct To Intuition*. In *Man And Beast: Comparative Social Behavior*, ed. J. F. Eisenberg, and W. S. Dillon. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, pp. 314–32.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory Of Possessive Individualism*. London: Oxford University Press. *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti, Zagreb 1981. Prevela s engleskog Anita Kontrec.

- Parsons, Talcott. 1968. *The Structure Of Social Action*. 2 vols. The Free Press.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture And Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, Alfred. 1971. *The Concept Of Nature In Marx*. London: NLB.
- Summer, William Graham. 1934. *Essays of William Graham Sumner*. 2 vols. Ed. A. G. Keller, and M. R. Davie. New Haven: Yale University Press.

## Kultura kao stvar proteina i profita

Kritika „kulturnog materijalizma“, na primeru knjige Marvina Harisa, *Kanibali i kraljevi: poreklo kulture* (Marvin Harris, *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, Random House, New York, 1977), objavljena u *The New York Review of Books*, no. 18, 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 matrilinearnog 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 evolucionarna 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 dono-



se, 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 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 *jest* 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 bestesna religiozna ideja: ono je obezbeđivalo kritičan procenat

amino-kiselina, u skladu s Preporučenim dnevnim unosom, po američkim standardima.<sup>16</sup> 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 Harris preuzeo iz dela Majkla Harnera (Michael Harner) iz Nove škole (New School for Social Research), privukla je mnogo

<sup>16</sup> 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 poglavcima 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 govadine 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.

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*,<sup>17</sup> 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 svešteničku 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

<sup>17</sup> Alkoholno piće od soka agave. (Prim. prev.)

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, 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.<sup>18</sup>

Možda je to razlog zašto g. Haris nalazi za shodno da čestita Majklu Harneru na intelektualnoj hrabrosti potrebnoj da

<sup>18</sup> 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); *Motolinia's History of the Indians of New Spain*, ed. by Elizabeth A. Foster (Greenwood Press, 1973).

bi se predložila proteinska teorija.<sup>19</sup> 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*).<sup>20</sup> Prineta kao hrana bogu, žrtva poprma 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, prinosisilac žrtve

<sup>19</sup> 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).

<sup>20</sup> Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899).

je obično bio neki ratnik ili trgovac, koji je prinosisio 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 moj voljeni otac.“ Zbog te srodničke veze, sam prinosisilac 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Sahagún, Book II, str. 52–53.

<sup>22</sup> 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.

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.“<sup>23</sup> Grupa zarobljenika iz naroda Uastek (Huastec) bila je raspoređena u nekoliko gradskih tamnica, gde su prema njima postupali „kao da su bogovi“, prema nalogu pobedničkog 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.*<sup>24</sup>

Pošto su na taj način neprijatelji bili prihvatani kao bogovi, visoki bog Asteka, Teskatlipoka, 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 pejotlom, koje je podsticalo božansku opsednutost. Na kraju su ih ubijali, obično 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.<sup>25</sup> 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 vredi naglasiti. Reproduktivno 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* reprodu-

<sup>25</sup> „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)

<sup>23</sup> Durán, *History*, str. 101–102.

<sup>24</sup> Durán, *History*, str. 108.

kovala 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 Uicilopočtli (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). „(Porodaj 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.“<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Trgovci su te stvari nabavljali uz rizike uporedive s onim ratnim.

<sup>26</sup> Sahagún, Book II, pp. 167, 180.

<sup>27</sup> U meri u kojoj je i plemstvo bilo božansko, ta dobra, koja su služila za njihovo poređenje, takođe su odgovarala žrtvenim parafernalijama.

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 dovozili 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 istrebljavali, sve dok su njihovu državu snabdevali svežom krvlju. Politički i kulturno, struktura carstva je zavisila od sistema ljudskog žrtvovanja.

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 razmeњуju 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 prethodnici. 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 „kani-



balizam“, 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.<sup>28</sup> Pijace koje su opisivali španski osvajači nisu oskudevale u mesu. Kada je reč o troškovima i dobicima 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.

<sup>28</sup> 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 *ezcahuatl*, mali crveni crv koji se mesio u vekne, videti u Durán, *History*, str. 64.

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 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 prinostili 800-1.200 *kapea* i druge skupocene poklone. Klali su najmanje osamdeset do sto čurki 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.“<sup>29</sup>

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

<sup>29</sup> Sahagún, Book IX, str. 67. Prescott 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 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).

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, 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 pavlovljevskog eksperimenta, u

kojem je zvuk zvona pričešća izazivao u vernicima odgovor na davno minule dane obilnih trpeza.<sup>30</sup>

## II

Prethodni radovi g. Harisa uključuju i nešto od najpoletnije antropologije iz poslednje decenije, počevši od *The Rise of Anthropological Theory*,<sup>31</sup> prave istorije materijalističke mudrosti i idealističke ludosti u razmišljanju o kulturi. Nedavno je napisao donekle popularnu knjigu *Cows, Pigs, Wars and Witches*,<sup>32</sup> 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 prurušenih pragmatičara samo mi delovali zagonetno. Knjiga *Kanibali i kraljevi* ponavlja dobar deo tog materijala, ali on je sada oblikovan kao deo proročanstva 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

<sup>30</sup> 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 popimala 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.)

<sup>31</sup> M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture (Uspon antropološke teorije: istorija teorija o kulturi)*, 1968.

<sup>32</sup> 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.

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 proizvoljna. 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“ (str. 151). Podseća nas i da se stanovnici voda bez peraja ili krljušti<sup>33</sup> „teško mogu naći, u nekom značajem 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?)<sup>34</sup>

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“.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Životinje koje Knjiga takođe zabranjuje: „... jegulje, školjke, kitove, morsku prasad, jesetre, paklare (*petromyzontidae*) i somove“. (Prim. prev.)

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Alfred Schmidt, *The Concept of Nature and Historicism in Marx*, trans. by Ben Fowkes, London: New Left Books, 1971, str. 47.

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 proveriti 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 izdržavanje i okruženje. Ekonomski zdrav razum tada daje neke prikladne kulturne odgovore. Tako se za ratovanje kaže da se razvijalo zajedno s poljoprivredom, recimo, između 10.000 i 8.000 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. Inferiorni 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. (Uzged, 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 stanovištem. Kako bi neka neprekidna težnja ka agresiji, pita on, mogla da objasni ono za šta istorija do-

kazuje 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 Harris 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 u drugoj knjizi, učešće ljudi u vlasništvu nad zemljom u Indiji je takvo da 43% stoke uzgajaju seljaci koji poseduju 5% pašnjaka.<sup>36</sup>

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 prote-

<sup>36</sup> M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches*, str. 27; str. 25 prevoda; videti f. 17.

ina. 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.“<sup>37</sup> 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“.<sup>38</sup> Sartr je mislio na vulgarni marksizam, koji u nekom političkom činu ili nekoj Valerijevoj poemi vidi samo „buržoaski idealizam“.<sup>39</sup> 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*

<sup>37</sup> Louis Dumont, *From Mandeville to Marx* (University of Chicago Press, 1977). Knjiga govori mnogo toga važnog o ideologiji upisanoj u *Kanibale i kraljeve*.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Sartre, *ibid.*

*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.

Marshall Sahlins, „Culture as Protein and Profit“, *The New York Review of Books*, no. 18, 23. XI 1978.

## 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 sugerise 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,

## Culture as Protein and Profit

Marshall Sahlins

**Deities and Kings:**  
by Marvin Harris  
Dutton House, 239 pp., \$10.00;  
\$2.95 (paper)

**I**n this book of modest size, Marvin Harris explains the origins of war, capitalism, the state, and male supremacy. He reveals the true meaning of the Eucharist, tells why Hindus believe in sacred cows, and discloses the logic behind Jewish dietary laws. He also explains why agriculture was invented, expands the causes of matrilineal descent, and uncovers the reasons for Aztec sacrifices. Perhaps the accomplishment was not so difficult, since all these cultural developments, according to Harris's

theory, have essentially the same explanation. The theory is that the customs of mankind come and go according to their profitability. In a series of essays ranging in time from the Old Stone Age to nowadays, and in topic from tribal warfare in South America to the population of China, Harris argues that the evolutionary fate of cultural forms is determined by the degree that they contribute to people's well-being. Especially do customs rise or fall according to the amount of nourishing foods they provide. Every society is thus engaged in the production of those customs that will make effective use of the available resources. And all sorts of innovations, from cannibalism through capitalism, may be explained by a kind of ecological cost accounting: institutions come and go by virtue of the practical benefits they deliver relative to their material costs. This is the calculus of Harris's "cultural materialism." It is complemented by a theory of cumulative population growth, by the idea that population has a natural tendency to outrun resources, so that the application of the cost/benefit program becomes necessary for cultural survival. The overall view is that culture is business on the scale of history. Therefore, Americans should readily understand it. For a people who live and die by the market, it is self-evident

that human action is motivated by utility and ordered by rationality because no matter how grotesque the customary manner of survival, achieving it requires a prudent managing of one's material means. Even when we act impractically from some larger viewpoint, as by laying waste our national powers in getting and using private automobiles, our behavior tends to be experienced individually as a utilitarian project ("buying a car"). And no matter how spiritual or disinterested our ends may be taken by themselves, our relation to them is typically economic. Hence going to a concert, "making a decent life for the children," or taking one's leisure appear as so many "utilities" among which people apportion their pecuniary resources. In the consciousness we have of our own existence, culture is busy

consumption of the flesh of domesticated animals. The Aztec priests can legitimately be described as ritual slaughterers in a state-sponsored system geared to the production and redistribution of substantial amounts of animal protein in the form of human flesh. Of course, the priests had other duties, but none had greater practical significance than their butchery.

This materialist theory of Aztec cannibalism, adapted by Harris from the work of Michael Harner of the New School, has received a lot of attention in the anthropological and popular press. I take it up in detail because it epitomizes the kind of social analysis Harris advocates. Especially it is typical for what it leaves out of account, since the prac-

tion with various sacrifices, different categories of people would ritually fast, bleed themselves, paint themselves, climb mountains, go into and come out of seclusion, stage farces, drink pulque, eat earth, offer valuable gifts to the gods, take ceremonial baths, parade in the streets, play games, hold sham fights, practice chastity, hunt deer, sing and dance for days on end, beg alms, erect and adore idols, prepare and eat special delicacies, and much else. Each sort of ritual required an appropriate costume or costumes, often of costly imported materials. Each ornament of these costumes, as the sixteenth century scholar Fray Diego Durán says of priestly dress, "had its special meaning and mystery attached to it."

Besides human sacrifices, there were many offerings of quail and other animals. The human sacrifices were begun by putting the victims in fire or by an unequal gladiatorial combat, or else the victims passed directly under the famous obsidian knife, except for those who were drowned or pushed off high platforms. These sacrificial offerings were also of prescribed social categories: men or women, adults or children; they might necessarily be married or unmarried, unblemished youths or virgin maids. Most often they were captives or purchased slaves, more rarely criminals or citizens. At certain festivals the victims were gods, as represented by images made of seed paste, which were ceremoniously killed, carved, and eaten. The limbs of an unknown proportion of an uncertain number of human victims were likewise eaten.

Clearly the cultural content at issue, this stupendous system of sacrifice, is too rich, logically as well as practically, to be explained by the natural need for protein by which Harris proposes to account for it. To accept his view, we have to make some kind of bargain with the ethnographic reality, trading away what we know about it in order to understand it. Or at the least, it takes a heroic act of utilitarian faith to conclude that this sacrificial system was a way the Aztecs had for getting some meat.

Perhaps that is why Mr. Harris makes the famous descriptions of the Aztec ceremonial cycle are by Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, translated by Arthur Anderson and Charles Dibble, 12 books in 10 volumes (University of Utah, 1951-1975), especially Book II, and Fray Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, translated by Fernando Horcasitas and Doris Heyden (University of Oklahoma Press, 1971). A good shorter summary is in Volume 2 of *Aztec Civilization: The History of Mexico*. Other sixteenth-century information cited here may be found in Bernal Díaz del Castillo, *The Discovery and Conquest of Mexico* (Octagon Books, 1970); Hernán Cortés, *Letters from Mexico* (Greenman Publishers, 1971); Fray Diego Durán, *Aztec: The History of the Indies of New Spain* (Orion Press, 1964); *The Conquistadors*, edited by Patricia de Fuentes (Orion Press, 1963); *Motolinia's History of the Indians of New Spain*, edited by Elizabeth A. Foster (Greenwood Press, 1973).



And where a society thus makes a fetish of the commodity, its anthropology risks making a commodity out of the fetish. So we can follow Mr. Harris when he tells us that human sacrifice among the Aztecs had a sound scientific basis in nutrition. True the victim's heart was offered to the Sun, but the Indians often made a feast of the arms and legs, because they kept no large domestic beasts and needed the animal protein. Aztec sacrifice was no disembodied religious idea; it supplied a critical percentage of the US Daily Recommended Allowance of amino acids. Harris writes: Aztec cannibalism was not a perfunctory tasting of ceremonial tidbits. All edible parts were used in a manner strictly comparable to the "But underneath the Aztecs were our brothers: they were doing what they did for a living. We can accept that claim. It is like the Fijian chiefs of the last century who, though they did not regard the human victim "in the shape of food," since cannibalism was intimately connected with the whole fabric of their society," nevertheless told the Europeans "that they indulged in eating [human flesh] because their country furnished nothing but pork, being destitute of beef and all other kinds of meat." The point was that the chiefs,

November 23, 1978

45

uobičajeno 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



OSTALI PREVODI

<https://anarhija-blok45.net>

<https://anarhisticka-biblioteka.net/category/author/marshall-sahlins>

NA Koricama BUKLETA:

Hoa Hakananai'a, kip s Uskršnjih ostrva (Rapa Nui), British Museum, London.



Romano Cagnoni, British Museum, 1967.