

# *Cultura, proteínas, beneficios: Un comentario al libro de Marvin Harris «Caníbales y Reyes» \**

Marshall SAHLINS

En este libro, de tamaño modesto, Marvin Harris explica los orígenes de la guerra, del capitalismo, del estado y de la supremacía masculina. Revela el verdadero significado de la Eucaristía, explica por qué los hindúes creen en las vacas sagradas y cuál es la lógica subyacente de las leyes dietéticas judías. También explica por qué se inventó la agricultura, expone las causas de la descendencia matrilineal y revela las razones de los sacrificios aztecas.

Tal vez la tarea no fuera tan difícil, ya que, según la teoría de Harris, todos estos logros culturales tienen esencialmente la misma explicación. La teoría se basa en que las costumbres de la humanidad vienen y se van de acuerdo con su rentabilidad.

En una serie de ensayos, que varían en el tiempo desde la antigua Edad de Piedra hasta nuestros días, y temáticamente desde las guerras tribales en Sudamérica hasta la población de China, Harris considera que la suerte evolutiva de las formas culturales está determinada por el grado en que contribuyen al bienestar de la humanidad.

Específicamente, las costumbres aparecen o desaparecen de acuerdo con la cantidad de alimentos que proveen. Es así que toda sociedad está comprometida en la producción de aquellas costumbres que van a hacer uso efectivo de los recursos disponibles. Y toda clase de instituciones, desde el canibalismo hasta el capitalismo, pueden ser explicadas por un tipo de contabilidad de costos ecológicos: las ins-

\* Esta reseña apareció en *The New York Review of Books* el 23 de noviembre de 1978, y ahora se publica en castellano con permiso del autor y traducción de Liliana R. Goldin. La edición castellana de *Cannibals and Kings* es de Argos-Vergara, Barcelona, 1978.

tituciones aparecen o desaparecen en virtud de los beneficios prácticos que rinden, dados sus costos materiales.

Este es el cálculo del «materialismo cultural» de Harris. Se complementa con una teoría del crecimiento acumulativo de la población y con la idea de que ésta tiene una tendencia natural a excederse en el consumo de los recursos, de forma que la aplicación del programa de costo-beneficio se hace necesaria para la supervivencia cultural. La visión general es que, en la escala de la historia, toda cultura es negocio.

En consecuencia, los norteamericanos deberían entenderlo fácilmente. Para un pueblo que vive y muere según el mercado, es obvio que la acción humana está motivada por el lucro y dirigida por la razón, porque a pesar de lo grotesco que pueda parecer el modo consuetudinario de supervivencia, su obtención requiere un manejo prudente de los medios materiales. Aun cuando desde un punto de vista más amplio actuamos de forma poco práctica, malgastando nuestro potencial nacional, al obtener y usar automóviles privados, nuestro comportamiento tiende a ser *vivido* individualmente como un proyecto utilitario («comprar un coche»). Y no importa cuan espirituales o desinteresados sean nuestros fines en sí mismos, nuestra *relación* con ellos es típicamente económica: ir a un concierto, «crear una vida decente para los niños», o gozar del ocio, aparece como otras tantas «utilidades» entre las cuales la gente distribuye sus recursos pecuniaros. En la conciencia que tenemos de nuestra propia existencia, la cultura *es* como un negocio. Y donde una sociedad hace del consumo un fetiche, su antropología se arriesga a hacer del fetiche un artículo de consumo.

Así podemos seguir al Sr. Harris cuando nos cuenta que científicamente el sacrificio humano entre los aztecas tenía un base en la nutrición. Por cierto, el corazón de la víctima se ofrecía al sol, pero los indios hacían a menudo un festín con los brazos y las piernas, ya que no tenían animales domésticos mayores y necesitaban de la proteína animal. El sacrificio azteca no era una idea religiosa aislada: también proveía el porcentaje mínimo de aminoácidos recomendado por los dietistas<sup>1</sup>. Harris escribe:

<sup>1</sup> Así, «bajo la piel» de los Aztecas estaban nuestros hermanos: hacían lo que hicieron para poder vivir. Eso podemos aceptarlo. Se parecen a los señores de las islas Fiji del siglo pasado, quienes aunque no consideraban a la víctima humana «como un alimento», ya que el canibalismo era «una costumbre íntimamente imbricada en el tejido de la sociedad», les decían, sin embargo, a los europeos «que ellos consentían en comer (carne humana) porque su país proveía sólo cerdo, y carecían de carne vacuna y otros tipos de carne» Es un hecho que los señores, exasperados por las preguntas y críticas de los extranjeros, «simplemente deseaban ofrecer alguna excusa que por el momento satisficiera a sus inquisidores» (Bertold SEEMAN, *Viti: An Account of a Government Mission to the Vitian or Fijian Islands, 1860-1861*. Reeditado por Dawson of Pall Mall, 1973, p. 181). Lo irónico del uso del término «inquisidores» por

«El canibalismo azteca no fue una negligente degustación de manjares ceremoniales. Todas las partes comestibles se usaban de forma estrictamente comparable al consumo de carne de animales domésticos. Los sacerdotes aztecas pueden describirse legítimamente como matarifes rituales en un sistema con respaldo estatal orientado a la producción y redistribución de cantidades sustanciales de proteína animal en la forma de carne humana. Por supuesto, los sacerdotes tenían otras obligaciones, pero ninguna tenía un sentido práctico más importante que su carnicería.»

Esta teoría materialista del canibalismo azteca ha sido adaptada por Harris del trabajo de Michael Harner, y ha recibido gran atención en la prensa antropológica y popular. La considero en detalle porque compendia el tipo de análisis social por el que Harris aboga. Llama la atención por lo que no toma en cuenta, ya que la función práctica de las instituciones no es nunca adecuada para explicar su estructura cultural.

No sólo se deja como un enigma el contenido de lo que los aztecas hacían, al sugerir la idea de que el objetivo era la proteína, sino que tal objetivo resulta extravagante cuando se piensa en lo que hacían.

Las crónicas españolas del siglo XVI relatan que los aztecas celebraban festivales fijos durante cada uno de los dieciocho meses de su calendario solar; éstos se intercalaban con fiestas movibles ajustadas al ciclo ritual de doscientos sesenta días. Los ritos centrales de cada festival eran sacrificios a uno o más de los cientos de dioses en una docena o más de tiempos. En conexión con estos sacrificios, diferentes categorías de gente ayunaban, se sangraban, se pintaban, escalarían montañas, entrarían o saldrían de su retiro, montarían farsas, beberían pulque, comerían tierra, ofrecerían regalos valiosos a los dioses, tomarían baños ceremoniales, desfilarían por las calles, jugarían, sostendrían luchas simuladas, practicarían la castidad, cazarían ciervos, cantarían y bailarían durante días, pedirían limosna, erigirían y adornarían ídolos, prepararían y comerían platos especiales y mucho más. Cada tipo de ritual requería uno o varios trajes apropiados, generalmente de costosas y exóticas telas. Cada adorno de estos trajes, como dice un erudito del siglo XVI, fray Diego Durán, del vestido sacerdotal «estaba cargado de un especial misterio y significado».

Aparte de los sacrificios humanos había muchas ofrendas de codornices y otros animales. Los sacrificios humanos comenzaban poniendo a las víctimas en el fuego o por una desigual lucha de gladiadores, o también la víctima pasaba directamente bajo el famoso

SHEMAN es sólo superado por el hecho que en 1536 el señor de Texcoco (una de las ciudades de la famosa Triple Alianza del antiguo México) fue quemado por la Inquisición por intentar practicar un sacrificio humano. No eran los aztecas, ni tampoco los habitantes de Fiji, los que necesitaban que se les enseñara que uno puede acometer sacrificios humanos en gran escala sin tener hambre de carne.

cuchillo de obsidiana, sin hablar de aquellos que eran ahogados o empujados desde altas plataformas. Estas ofrendas rituales pertenecían a categorías sociales prescritas: hombres o mujeres, adultos o niños; tenían que estar necesariamente casados o solteros, jóvenes inocentes o muchachas vírgenes. Más frecuentemente eran cautivos de guerra o esclavos comprados, con menos frecuencia criminales o conciudadanos. En ciertos festivales las víctimas eran dioses, representados por imágenes hechas de pasta de semillas, a las que se «mataba» ceremonialmente, se trinchaba y se comía. También se comían las extremidades de una proporción desconocida de un incierto número de víctimas humanas.

Claramente, el contenido cultural de este prodigioso sistema de sacrificios es demasiado rico, tanto lógica como prácticamente, para ser explicado por la necesidad natural de proteínas que Harris propone para justificarlo. Para aceptar su punto de vista, tenemos que hacer algún tipo de ajuste con la realidad etnográfica, trocando lo que sabemos para poder comprenderla. O por lo menos ver que conlleva un acto heroico de fe utilitaria para llegar a la conclusión que tal sistema de sacrificio era un medio que tenían los aztecas para obtener más carne<sup>2</sup>.

Tal vez es por esto que el señor Harris felicita a Michael Harner por haber tenido el coraje intelectual de proponer una teoría proteica<sup>3</sup>. La fortaleza científica de Harner, según Harris, rescató, finalmente al canibalismo azteca de la obscuridad a la que había sido largamente confinado por una erudición idealista. Ni siquiera desde las tempranas crónicas españolas —Bernal Díaz, Cortés, Sahagún, Durán, Motolinía, etc.— hemos sabido, según Harris, describir el canibalismo azteca por lo que era. Pero uno podría decir, a partir de las mismas fuentes históricas, que en realidad el «canibalismo» como categoría cultural fue inventado por los antropólogos modernos, ya que para los aztecas el acto era típicamente un aspecto del sacrificio,

<sup>2</sup> Las famosas descripciones del ciclo ceremonial azteca son de fray Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1969; y fray Diego DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*, ed. Porrúa, México. Un buen resumen está en la *Historia Antigua de México* del abate Clavigero (Porrúa, México, 1964). Otra información del siglo XVI aquí citada se puede encontrar en Bernal Díaz DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, ed. Pedro Robredo, 1944; en las *Cartas de Relación de la conquista de la Nueva España escritas por Hernán Cortés al Emperador Carlos V*, Graz, 1960; y en Motolinía, *Historia de los Indios de Nueva España*, México, 1858.

<sup>3</sup> Ver Michael HARNER, «The Ecological Basis for Aztec Sacrifice», *American Ethnologist* (ii/1977). HARRIS le reconoce a HARNER haber resuelto el «enigma» del sacrificio azteca. Sin embargo, HARNER indicó que había llegado a su hipótesis independientemente del investigador de Oxford, Edward JOHN PAYNE, quien publicó lo esencial de ella en 1899. (*History of the New World called America*, vol. 2, pp. 550-1).

que dependía de la asimilación previa de la víctima al dios que era, por tanto, la forma más alta de comunión.

Recientemente tal desacuerdo entre el concepto occidental y la categoría nativa ha dado lugar a mucha cháchara positivista. Lo que importa aquí es que el ritual como tal carece de objeto en una teoría culinaria del canibalismo. Tampoco podría interesar a Harris que la lógica del sacrificio azteca concuerde con la de los textos clásicos de la sociología francesa sobre el tema (especialmente *El Sacrificio*, de Hubert y Mauss). La víctima, ofrecida como alimento al dios, adquiere la naturaleza de un dios. Consumida por el hombre, la ofrenda transmite a éste su poder divino. La muerte se vuelve entonces vida: lo que le ocurre a la víctima del sacrificio puede ser revertido a aquel que sacrifica («sacrificador» es le término técnico para aquel que al mismo tiempo provee el sacrificio y se beneficia de él. Entre los aztecas el sacrificador era un guerrero o mercader, proveedor de prisioneros o esclavos; el acto del sacrificio como tal era realizado por sacerdotes). Pero lograr estos beneficios del sacrificio requería necesariamente una doble identificación, que es el propósito mismo del ritual: entre el sacrificador y la víctima y entre esta última y el dios.

El proceso total del sacrificio comienza con la unión de la víctima con el sacrificador.

«...el señor del cautivo no comía de la carne porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó lo tenía por su hijo y el cautivo a su señor por padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne empero comía de la carne de los otros cautivos que se habían muerto...»<sup>4</sup>

Con frecuencia, el dueño de un prisionero o esclavo tenía que jugar el papel de protector paterno en los rituales que precedían a la muerte. El propio cuerpo del sacrificador podía ser pintado y vestido como complemento de la víctima. A su vez, la víctima pasaba a través de varios ritos de consagración, que le acercaba cada vez más al dios<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> SAHAGÚN, tomo II, cap. XXI, par. 34.

<sup>5</sup> Admitiendo el horror que evoca el sacrificio humano azteca, esto no agota su descripción, su función o su significado. Así, me parece superficial enfatizar su crueldad, como lo hace HARRIS, aludiendo a prácticas tales como la de arrastrar a los esclavos por el pelo por los escalones del templo, cuyo significado puede parecer evidente al lector occidental, aunque de hecho el sentido azteca no quede bien comprendido. HARRIS no menciona que el arrastrar por el pelo aparece raramente en el sacrificio, y que ocurría principalmente en algunos rituales del segundo mes, relacionado por muchos estudiosos con el cultivo del maíz. Tampoco indica que el pelo tenía en este mes un valor ritual especial, ya que los dueños afeitaban de antemano una parte de la cabeza de las víctimas y guardaban el pelo como una reliquia. Menos aún podemos esperar que HARRIS haga referencia al difundido uso del pelo como símbolo generativo, lo que dio lugar al muy citado ensayo de Edmund LEACH («Magical Hair»), que parece coincidir muy bien con la lógica particular del sacrificio azteca.

Fray Diego Durán describe la manera en que se honraba a ciertas procesiones de prisioneros mientras entraban en la ciudad de México. Eran saludadas por los sacerdotes con incienso, de la misma forma en que se saluda a los dioses. Otros les ofrecían panes especiales de los templos. Formalmente se les daba la bienvenida a una ciudad cuyos esplendores —se les recordaba— podían ver sólo porque morirían allí, pero su muerte, al parecer, estaría enmarcada en los mismos esplendores:

«Te saludamos y alentamos con estas palabras... Morirás aquí pero tu fama vivirá para siempre.»<sup>6</sup>

Un grupo de prisioneros huastecas fue distribuido entre los barrios de la ciudad, donde se les trató «como si hubieran sido dioses», bajo el mandato del victorioso comandante azteca:

«Mirad que son hijos del sol  
dadles muy bien de comer  
que estén gordos y buenos  
para cuando llegue el día de la fiesta  
de nuestro Dios

Para ser sacrificados  
para que se festeje nuestro Dios con ellos  
pues son suyos.»<sup>7</sup>

Así como los enemigos son asimilados a dioses, igualmente Tezcatlipoca, el gran dios azteca, tenía otro nombre: «Enemigo» (Yaotl). Durkheim dice que «dios» es una forma en que a los hombres se les figura el poder de la sociedad, pero se necesita sólo una leve modificación a su teoría para tomar en cuenta el hecho que el poder sobrenatural es, con frecuencia, un poder externo a la sociedad. Lo que está más allá de la sociedad, lo que escapa a su orden, es precisamente lo que es más grande que ella, como el muy difundido valor ritual de los enemigos (y de la apropiación de sus cabezas y cuerpos). Los españoles se aprovecharían de esto y a la vez lo sufrirían. Según las interpretaciones aztecas los conquistadores eran *teotl*, «imágenes», «dioses». Si esto ayuda a explicar la facilidad inicial de la conquista, también sugiere por qué las descripciones españolas muestran a los aztecas como tan sanguinarios. No es que no lo fueran, pero tampoco podían sospechar los españoles su propio valor como víctimas.

En los sacrificios tradicionales, los cautivos o esclavos indígenas tendrían que estar ritualmente divinizados. Antes de su ordalía se les vestía y pintaba como ídolos. A algunos se les daba un «vino divino»,

<sup>6</sup> DURÁN, tomo II, cap. XVIII, pp. 159-60.

<sup>7</sup> DURÁN, cap. XIX, p. 169.

probablemente conteniendo peyote, cuyos efectos simulaban la posesión ritual. Finalmente se los mataba, por lo general en la pirámide; sus corazones se sostenían frente al Sol y su sangre se desparramaba por el santuario del dios. Pero allí quedaba el cuerpo, ahora también sagrado y capaz de efectos útiles.

Rodando por los escalones occidentales del templo, en un curso que semejava la ruta del sol y la metáfora azteca del nacimiento, el cuerpo era recibido y compartido por los dueños de la muerte. Así se cerraba el ciclo entre el sacrificador y el dios por la mediación de la víctima; lo sagrado y lo secular se intercomunicaban y hacían posible el intercambio de bendiciones, expiaciones, pedidos, favores y regalos. En el último momento, víctimas, dioses y comunicantes se hacían uno. El consumo de carne humana era entonces deificante y no degradante<sup>8</sup>. Al concebir el sacrificio como una extensión de las funciones fisiológicas de la digestión, Harner y Harris abandonan en el acto la posibilidad de comprenderlo, sea como un ritual o como una necesidad.

El sacrificio humano fue también una necesidad cosmológica del esquema azteca, una condición de la continuación del mundo. Aunque esto es ampliamente conocido, creo útil enfatizar algunos aspectos. El sacrificio reproductivo, que transforma la muerte en vida a través de la ofrenda, estaba tan implicado en las relaciones sociales, la política y la economía que terminaba siendo verdad: la cultura azteca se reproducía con el sacrificio humano. Las relaciones claves en el universo azteca se renovaban con la sangre de los cautivos, ya que el acto del sacrificio estaba dirigido a representar estas relaciones. Comenzamos a entender por qué la sangre de los aztecas se asociaba con las flores y el gran dios de la guerra era representado como un colibrí—aunque como «colibrí de la izquierda», Huitzilopochtli— quien, alimentado con la sangre de los cautivos, restituía la fertilidad a la tierra. Cuando las lluvias volvían, el patio y la imagen del dios eran embellecidos con tributos forales, y los soldados que habían logrado tomar cautivos bailaban en las afueras del templo con las prostitutas de la ciudad. Sólo estos valientes soldados tenían permiso para cortejar en público, ya que el término azteca para prostituta puede ser traducido como «aquella que va por ahí dando placer o fragancia».

Así, el guerrero que había reproducido la ciudad era como una madre; e inversamente, la madre parturienta estaba inmersa en una batalla. Si moría, compartía con los guerreros caídos la más noble

<sup>8</sup> «En la mayor parte de los casos, la víctima iba adornada, pintada y vestida con los atributos del dios al cual se rendía culto. De esa manera era el dios mismo quien parecía ante su propia imagen y en su propio templo tal cual los dioses habían aceptado perecer, en los primeros tiempos, para salvar al mundo. Y en las ocasiones en que se practicaba el canibalismo ritual, era la carne misma del dios lo que el creyente consumía en una comunicación sangrienta» (Jacques SOUSTELLE, *La vida cotidiana de los aztecas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, pp. 103-4).

de las nuevas vidas, en la Casa del Sol (también identificada con el colibrí), «Sin duda (el parto) es lo que nos hace mortales a nosotras las mujeres, porque es nuestro combate.»

Si la madre vivía y daba a luz, la comadrona lanzaba gritos de guerra, «que significaban que la mujer... había tomado un cautivo»<sup>9</sup>. Por lo tanto, los prisioneros de guerra tomados de los enemigos forasteros para alimentar al sol, se complementaban con niños adquiridos alrededor de la ciudad —en un ejemplo de Motolinia los niños eran nobles— y sacrificados en invierno al dios de la lluvia. Las lágrimas de los niños eran los signos del final deseado.

El guerrero tenía también una contrapartida en el mercader, quien traía desde lejos riquezas a la ciudad, en especial la parafernalia del sacrificio y el consumo de los nobles<sup>10</sup>. Los mercaderes proveían estas cosas corriendo riesgos comparables a los de la guerra. Así podían llamarse a sí mismos «capitanes y soldados quienes, de forma oculta, salen a conquistar».

En la fiesta del colibrí, en el quinceavo mes solar, los comerciantes compraban muchos esclavos en el mercado y los sacrificaban junto a los cautivos de los guerreros. Los cautivos de guerra de esta fiesta habían sido tomados principalmente de enemigos rituales, en torneos formales con las ciudades cercanas, a quienes no tenía sentido someter o exterminar, ya que provenían de la sangre vital del Estado. Tanto política como culturalmente la estructura del imperio estaba condicionada por el sistema del sacrificio humano.

Este sistema confirió al sacrificio significado suficiente no sólo para mantener su existencia sino también para alentar su evolución. El origen de su autopropulsión, de su fuerza dinámica, reside esencialmente en la forma de su hubris. Tanto en el mito como en el ritual aztecas los hombres funcionan como lo hicieron aquellos dioses legendarios cuya autodestrucción original puso al sol en movimiento; aun los principales receptores del sacrificio, como el gran dios de la guerra, fueron hombres una vez, deificados después de su muerte, al ser ofrendados.

El principio del sacrificio es que el manar de la sangre equivale al movimiento del mundo; y el sacrificio humano se basa específicamente en el principio de que uno nutre a su igual, uno da vida a su semejante. Donde el poder sobrenatural es también humano debe, por lo tanto, devorar humanidad, por el bien de alguna otra humanidad.

El sistema entero es una fórmula de desastre potencial. La legitimidad divina de cualquier emperador puede calcularse comparando el número de sus sacrificios con la sangre vertida por sus más memo-

<sup>9</sup> SAHAGÚN, libro II, trad. al español de la versión inglesa de Arthur ANDERSON y Charles DIBBLE, Univ. of Utah, 1951-75.

<sup>10</sup> En la medida en que la nobleza compartía características divinas, estos bienes son equivalentes a la parafernalia del sacrificio.



rables predecesores. Y cualquier tipo de presión externa, económica o política, podría enfrentarse con un ofrecimiento de sangre igual y opuesto (o mayor), de modo que, como se puede verificar por los sucesos de la historia azteca, la respuesta a una catástrofe era escenificar otra catástrofe. Hay analogías muy conocidas del modelo azteca, en el Pacífico Sur, donde la presencia europea en el siglo XIX había estimulado en gran medida el «canibalismo» que tanto detestaban —aunque las densidades de población declinaban y todavía había peces—. ¿Pero cuántos ejemplos exóticos necesitamos para convencernos de que un pueblo puede acometer el exterminio de seres humanos en gran escala por razones que están muy lejos de beneficios materiales?

La idea de que el sacrificio azteca estaba dirigido a proveer de carne humana tiene de cualquier forma muy poca coherencia económica. En realidad, de todos los pueblos del hemisferio que practicaron la agricultura intensiva, los aztecas tenían, probablemente, los más grandes recursos proteínicos naturales: los lagos del Valle de México rebosantes de animalitos y algas, así como peces y, en invierno, millones de patos<sup>11</sup>. No había escasez de carne en los mercados descritos por los conquistadores. Y en lo que hace a costos y beneficios del canibalismo, las estimaciones históricas indican que el negocio del sacrificio producía pérdidas debido a los altos costos del mantenimiento de la mercadería y al bajo rendimiento de los cortes de brazos y muslos. Los troncos eran considerados subproductos con los que se alimentaba a los carnívoros del zoológico de Moctezuma.

Más aún, todo lo que servía como alimento de las víctimas del sacrificio en vez de ser consumido directamente, representaba una pérdida del orden del 80 al 90 por 100, porque sólo una fracción de los valores nutritivos originales puede recuperarse al convertirse en una forma humana intermedia. Fray Bernardino de Sahagún, considerado como un informante de confianza en estos asuntos, nos dice

<sup>11</sup> Un influyente historiador del México hispánico, Charles GIBSON, escribe sobre la economía azteca: «En realidad, pocas áreas de toda América estaban tan ricamente provistas de recursos alimenticios de origen no agrario como el Valle de México, y la dieta nativa en el período colonial seguía siendo extremadamente variada» (*The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford University Press, 1964, p. 337). GIBSON describe y constata esta riqueza en pesca, pequeños animales comestibles, sal y caza. Indica que los españoles no compartían el gusto de los aztecas por los productos nutritivos de los lagos, tales como insectos acuáticos, larvas y demás vegetales que sobrenadaban en las aguas semiestancadas (p. 341).

HARRIS utiliza como argumento esta diferencia en las preferencias occidentales, estimando que la gente común estaba disminuida en su nutrición porque tenía que comer algas flotando en el lago (su libro, p. 110). Es sorprendente encontrar antropólogos que adoptan este tipo de argumentos; se podría contar con que habían pasado de moda con el descubrimiento que las larvas que comían los aborígenes australianos eran apetitosas y saludables. En la apreciación azteca de su fauna lacustre, se valora la esquisitez del *ezcahuilli*, un pequeño gusano rojo con el que se hacía una masa, ver también DURÁN, tomo II, cap. X, p. 93.

que los cautivos eran «engordados como cerdos»: de comida y bebida, «le daban todo a los cautivos»; y a los esclavos destinados a los sacrificios del ciclo cuatrianual, «comidas muy delicadas y lujosas». En un cálculo de costos y beneficios, debemos ingresar en el debe toda la sangre propia que los aztecas derramaban, no sólo para tomar cautivos, sino también como ofrendas, producto de las heridas que se infligían todos los días. También en el debe estaban los ayunos de los días o semanas de preparación para el sacrificio, durante los cuales estaba específicamente prohibido comer carne.

Vemos claro a través de la contabilidad más fiable acerca de estas transacciones (las notas de Sahagún de los festines de los comerciantes en el quinceavo mes solar) que los aztecas no estaban en el negocio del sacrificio por su salud. Cada comerciante mataba de uno a cuatro esclavos, comprados en el mercado por valor de 30 a 40 mantas por pieza —según su aspecto y lo bien que podía cantar—. Pero en el curso de las cuatro o cinco fiestas preliminares a la ansiada comida del sacrificio los comerciantes se tendrían que deshacer de 800 a 1.200 mantas, así como de otras costosas dádivas. Mataban por lo menos de 80 a 100 pavos y de 20 a 40 perros, sin duda más carne que la de las extremidades de uno a cuatro esclavos. Construían casas para los bailes de las víctimas y proveían rica parafernalia ceremonial, etc. Tan grandes eran los gastos, según el padre Motolinía, que algunos comerciantes tenían que venderse a sí mismos como esclavos, probando así que, en cualquier parte, los negocios consisten en comerse unos a otros. Sahagún nos habla, por fin, de sólo un poco de carne en cada plato:

«Primero cocían el maíz que habían de dar juntamente con la carne y de la carne daban poca sobre el maíz puesta ningún chile se mezclaba con la cocina ni con la carne solamente sal comían esta carne los que hacían el banquete y sus parientes.»<sup>12</sup>

Como Harris admite al final —en el último párrafo de su informe—, no podía haber una cantidad significativa de carne humana *per cápita*. Si estimamos una población de uno o dos millones en el Valle, y una matanza anual de 15.000 cabezas —con un gran desperdicio de troncos—, la cantidad de carne sería bastante menos que una libra por persona y por año. Es en este punto que Harris decide recalcular toda la empresa del sacrificio en relación con los beneficios políticos: especula que la proteína se distribuía a la nobleza y a los soldados en

<sup>12</sup> SAHAGÚN, libro IX, cap. XIV, par.27.

Sobre las fiestas que incluían carne humana escribe PRESCOTT: «Esto no era una comida ordinaria de caníbales hambrientos, sino un banquete al que asistían ambos sexos, colmado de deliciosas bebidas y comidas delicadas, artísticamente preparadas... se comportaban con todo el decoro de una vida civilizada» (*History of the Conquest of Mexico*, Philadelphia, 1891, vol. I, p. 96).

los períodos más flacos del ciclo alimenticio. Es un intento desesperado de evitar la bancarrota de su posición, ya que está bien documentado que las clases privilegiadas de la ciudad tenían fácil acceso a la carne —para no mencionar a los 1.000 ó 2.000 miembros de la nobleza y dependientes a quienes Moctezuma obsequiaba diariamente—. Esta gente habría sido la última en sufrir la escasez.

Es lógico que la teoría de Harris tenga que ver también con la eucaristía cristiana. Su hipótesis aquí no es exactamente la misma, ya que la gente del Viejo Mundo tenía animales domésticos y podía comer verdaderos corderos —no necesitaban convertirse en caníbales—. El parecido con la teoría proteínica del sacrificio azteca consiste en la premisa común de que nada está presente en la mente sin que antes atraiga al estómago. Así el consumo simbólico del cuerpo y la sangre de Cristo parece ser la supervivencia histórica de algunos festines que acostumbraban dar los antiguos jefes y sacerdotes israelitas. Estos festines tenían como pretexto el sacrificio de un animal, pero su valor efectivo residía en los créditos políticos que los candidatos al poder podían acumular a través de una generosa redistribución de ofrendas alimenticias.

Fue fácil asimilar la muerte de Jesús con el sentido de sacrificio de tales fiestas, ya que la crucifixión ocurrió durante la pascua judía. El «cordero pascual» muerto y comido en la pascua puede convertirse en una representación simbólica de Jesús. Sin embargo, la Iglesia primitiva, después de algunos intentos para mantener la tradición en la forma de la fiesta de amor o ágape, tuvo que suspender los festejos debido al aumento de población y la escasez de alimentos. Abandonando un rol de «comedor popular» que no deseaba, a la Iglesia le bastó con una distribución simbólica de hostias y vino durante la comunión. Era más económico ofrecer sólo la apariencia del alimento, con lo cual el privar de él a los participantes se reemplazaba por todo lo otro que se les ofrecía. Harris dice:

«Dando un carácter espiritual a la ingestión del cordero pascual y reduciendo su sustancia a una hostia de escaso valor alimenticio, la cristiandad se deshizo de la responsabilidad de cuidar que aquellos que concurrían a la fiesta no volvieran a casa con el estómago vacío... Antes de felicitar a la Cristiandad por su superación del sacrificio animal, deberíamos notar que la provisión de proteínas animales fue también superada por una rápida expansión de la población.»

En suma, todo sucede como si la Eucaristía fuera un gigantesco e histórico experimento pavloviano, en el cual el repiquetear de la campana de la comunión evoca en los creyentes el recuerdo de sus lejanas comilonas <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> La Eucaristía, por supuesto, surgió de la *berajah* israelita, una bendición del pan y del vino, señalada *ritualmente* en la última Cena. Esta era la costum-

## II

Los trabajos anteriores del señor Harris incluyen algunas obras de la más divertida Antropología de la última década, comenzando con *Rise of Anthropological Theory*, una verdadera historia de sabiduría materialista, pero también de sinrazón idealista, en torno a la cultura. Más recientemente escribió el casi divulgativo *Cows, pigs, wars and witches (Vacas, cerdos, guerras y brujas)*, un entretenido intento de hacer aparecer como realmente prácticas algunas de las costumbres más extravagantes de la humanidad. El sentido común de esas costumbres exóticas se ilustraba por lo irracional de las nuestras, de forma que frecuentemente en un mundo de pragmáticos disfrazados, sólo nosotros parecíamos misteriosos. *Cannibals and Kings* repite en buena medida este material, pero se lanza ahora como parte de una profecía de la inminente catástrofe ecológica, haciendo el libro todavía más apropiado para un amplio consumo.

Lo que está realmente en juego en estos trabajos es saber si la cultura humana es significativa en sí misma. Las costumbres de los pueblos y sus categorías, que tan curiosas parecen, ¿contienen esencialmente información y programas sobre el estado práctico del mundo? ¿O es que la gente emplea las costumbres y categorías para organizar sus vidas dentro de esquemas locales de interpretación, valorizando así las circunstancias materiales que, según mostrará la comparación cultural, no son nunca las únicas posibles? No; para Harris tal distinción, como la que hay entre los animales puros e impuros en el Levítico desde el punto de vista ecológico, no podría ser arbitraria. Los tabúes sobre varias especies deben indicar los costes reales para su obtención como alimento, «todas las prohibiciones parecerían querer aludir al uso de recursos de carnes molestos y caros». No olvidemos que los seres acuáticos sin aletas ni escamas «son difíciles de encontrar en cantidades significativas en los límites del desierto del Sinaí o en las colinas de Judea». ¿Pero tenemos que suponer, entonces, que los seres acuáticos *con* aletas sí están en el desierto? <sup>14</sup>

La doctrina de Harris sostiene que los valores que animan la vida de los hombres son formas camufladas (por ejemplo, espiritualizadas)

brada reunión de una pequeña hermandad religiosa dentro de la congregación. En la Cristiandad temprana, las bendiciones transpuestas con propiedad en uno u otro idioma del sacrificio, se separaban de la comida común (*ágape*), la que durante una temporada fue parte del culto. La comida se abolió en algunos sitios al tomar características bacanales. De todas formas, la abolición no significó ningún ahorro para la Iglesia, ya que los alimentos eran provistos por los participantes en la comida (ver, por ejemplo, Dom GREGORY DRX, *The Shape of the Liturgy*, 1945).

<sup>14</sup> En la antropología hay cada vez más bibliografía semiológica sobre la naturaleza del tabú, como los importantes análisis de las prohibiciones del Levítico por Mary DOUGLAS. Ver su libro, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

de imperativos naturales. Son los nombres que damos a las distinciones objetivas establecidas por la selección natural. Por lo tanto, la cultura se convierte en una representación verbal de la manera en que debemos segmentar y concebir el mundo para adaptarnos a él apropiadamente. Lo que se dijo de Kautsky es aplicable a Harris, que para él «la historia humana es un apéndice de la historia natural, sus leyes de movimiento son meras formas aparentes de las leyes biológicas». Desde este punto de vista, el hecho de que no hay ningún sentido evidente para gran parte de la historia y la cultura humanas presenta problemas. Representar a la naturaleza bajo la apariencia de símbolos es como una inútil mistificación. Estando seguro que las categorías de los hombres se refieren eventualmente a sus experiencias «reales», como guiados por sus intereses zoológicos, es cierto que para Harris ninguna cultura viva puede ser un error. Simplemente desafía a la ciencia occidental retándola a que encuentre la secreta sabiduría material en la aparente peculiaridad de la costumbre, incluyendo los beneficios de adaptación que deben estar comprendidos en el proceso mismo del disfraz simbólico. Harris llama a esta resolución naturalista del significado: «determinismo cultural».

Con «determinismo» Harris quiere decir un análisis de la cultura siguiendo el rumbo de una ciencia positiva y empírica, como contrapuesto a los caprichos del libre albedrío y el idealismo moral. Sin embargo, tal como Harris la usa, la idea de que las costumbres expresan un oculto cálculo económico es de hecho un concepto altamente sentimental. En vez de ser empírico, ello supone un heroico desinterés por lo aparente en favor de una teoría de las realidades. Poco a poco el lector se va dando cuenta que Harris no calculará los costos y beneficios materiales de ninguna de las costumbres que explica. Sí cita evidencias. Pero la Antropología ya es famosa por tener evidencias para todo, y también por lo contrario. Harris recurre a tales testimonios en vez de verificar sus hipótesis. De este modo la evidencia respalda imparcialmente todas sus hipótesis y especulaciones, tanto las lógicas como las ilógicas.

Harris arguye que la presión de la población sobre los recursos económicos, resultado de la actividad heterosexual «genéticamente obligatoria», ha sido hasta ahora (la «era de la anticoncepción») el problema decisivo de la historia humana. El libro se apoya insistentemente en esta proposición neomalthusiana. Instituciones humanas tan importantes como la guerra, la supremacía masculina, el estado, se desarrollan según él como una forma de manejar una «irresistible presión productiva». Esta presión puede actuar en relación dialéctica con el crecimiento tecnológico; por ejemplo, el aumento de población puede dispararse con una mayor producción o viceversa. Pero en todo caso va a tender a aumentar al punto de amenazar tanto la vida como el ambiente. El buen sentido económico provocará entonces alguna

respuesta cultural apropiada. Así se afirma que la guerra se ha desarrollado conjuntamente con la agricultura, alrededor de diez mil a ocho mil años antes de Cristo, para mantener la densidad de población dentro de proporciones ecológicas. Lo hizo: 1) obligando a las comunidades a distanciarse; 2) confiriendo valor superior y privativo a los hombres y a la masculinidad. Según el mismo argumento, el estatus inferior de las mujeres ayudaría a dar lugar al infanticidio femenino, en el que a su vez rebajaría la capacidad reproductiva de la población.

No parece molestar a Harris lo aparentemente ilógico de disminuir el número de miembros del propio grupo mientras se fomentan guerras. El está atento a la alta racionalidad de su hipótesis, que ofrece nada menos que una explicación de la condición de la mujer en la sociedad humana. Como muchas otras ideas de este libro, la teoría también es notable por su intento de dar cuenta de los orígenes de un fenómeno por un atributo que no es característico del fenómeno tal como lo conocemos. Es como si alguna vez, en su origen, todo hubiera tenido un sentido económico —los tabúes alimenticios, la Eucaristía, la inferioridad femenina—, pero luego la costumbre devino indiferente u hostil a la razón y simplemente siguió perpetuándose. Tal vez es por eso que varios argumentos de Harris siguen un camino similar. En sus principios ya bastante compleja, su teoría de la superioridad masculina se inicia haciendo consideraciones con retorcimientos ptolomeicos, como si estuviera forzado a dar cuenta de la ausencia de alguna relación necesaria en las culturas que conocemos. Por ejemplo, entre la intensidad de la guerra y la inferioridad femenina, o entre el infanticidio femenino y la densidad de población o la estabilidad de la población, o entre varias combinaciones a la vez.

Pero aun en su forma más simple ya había problemas con la hipótesis. Según Harris, las bajas de guerra no tienen un efecto directo sobre la capacidad reproductiva del grupo, ya que los varones sobrevivientes podrían fácilmente servir a las mujeres excedentes. (Noten, de paso, cómo todos estos argumentos biológica o demográficamente presuponen la ausencia de un sistema social.) Por un lado, entonces, es difícil seguir a Harris cuando considera que la guerra mantiene baja la densidad de la población creando espacios relativamente despoblados entre los grupos en guerra, y que también es una respuesta a los aumentos demográficos que acompañan el desarrollo de la agricultura. Tierras-de-nadie entre los poblados pueden ofrecer una buena caza, pero la agricultura, que es más productiva, no puede practicarse en ellas. Al mismo tiempo, y según el argumento del propio Harris, las pérdidas militares no afectarán el crecimiento de la población. En este sentido, las guerras, al reducir la cantidad de tierra, sólo incrementa la tasa tierra-población, lo que equivale a decir la presión demográfica.

Por otro lado, ya que las bajas masculinas no tienen un efecto demográfico limitador, uno se pregunta por qué no se les permitía a las mujeres combatir y arriesgar sus capacidades reproductivas directamente, en vez de estar sometidas al chauvinismo masculino para fomentar el descuido de las niñas. Es una pregunta razonable, concede Harris, ya que los récords de jabalina de las olimpiadas femeninas indican que las damas pueden causar verdadero daño. Pero agrega Harris: ése, exactamente, es el problema. Podrían matar algunos hombres, con lo cual pondrían en peligro la superioridad masculina, y con ello la posibilidad de controlar el crecimiento de la población a través del infanticidio femenino.

Satisfecho con esta determinación «cultural» de los orígenes de la guerra, Harris piensa que no es necesario dar cuenta del conflicto social a través de alguna tendencia «intrínseca» de la naturaleza humana. Harris ha sido un crítico importante de la sociobiología, y este argumento es típico de sus desacuerdos con ese punto de vista. Se pregunta cómo una inclinación constante hacia la agresión puede dar cuenta de lo que la historia muestra que es una cambiante disposición a matar. Tal vez el sociobiólogo podría responder: de la misma manera que la teoría de Harris propone una heterosexualidad «genéticamente obligatoria» (la que todos sabemos que es de expresión intermitente) para explicar el origen de las instituciones, nosotros podemos detectar la presencia de una causa biológica por los esfuerzos que se hacen para suprimirla, a pesar de todos los mejores intentos, sabiendo que ésta es irresistible por sus irrupciones periódicas en la vida social.

La contradicción en el «determinismo cultural» de Harris reside en que el sexo está considerado *a priori* como un hecho biológico, caracterizado como una necesidad de la naturaleza humana independiente de las relaciones entre las personas sociales. No hay entonces escape de la reducción sociobiológica. La conclusión ya existe en la premisa de Harris que la sexualidad y la reproducción no son hechos sociales sino consideraciones de otro tipo, que actúan *sobre* la sociedad desde afuera (o desde abajo). El verdadero enfoque antropológico es comprender la actividad heterosexual como existente únicamente entre los seres humanos, para quienes el proceso de la «concepción» es siempre de doble entendimiento, ya que no puede haber satisfacción sin que el acto y la pareja estén definidos y contemplados socialmente —i. e., de acuerdo con un código simbólico de personas, prácticas y características (no necesitamos siquiera abordar el problema de la sublimación).

Harris, por el contrario, presupone que el sexo es un impulso biológico abstracto. Esto, tomado con la capacidad fisiológica genérica de las mujeres para dar a luz tantos niños en una vida, da lugar a una rápida presión reproductiva. Entonces, cuando arguye en contra de la explicación de la guerra por una agresividad natural sobre la base

de que las culturas en realidad varían en beligerancia, Harris recuerda para la agresión lo que olvidó para el sexo: que siempre tiene lugar dentro de un esquema cultural relativo al cual parten los modelos observados y las intensidades de las prácticas.

El señor Harris reitera cuán rigurosa y científica es su antropología. Pero su teoría no es ni determinista ni cultural. Cuando se refiere a aquellos momentos en la historia en que la población hace peligrar los recursos, se muestra sintomáticamente ambiguo al referirse al tipo de adaptaciones que hacen las sociedades a tales crisis demográficas. Aquí su análisis concluye en que alguna gente intensificará su producción (por riego en la Mesoamérica precolombina) mientras otros tratarán de estabilizar su población (por infanticidio femenino entre algunos agricultores tribales). Pero en su teoría Harris no muestra ninguna curiosidad por estrategias adaptativas tan contrastantes. Para sociedades con intereses internamente opuestos, como entre clases sociales antagónicas, no deja claro si es una parte o toda la sociedad, la que se adapta. En la India, las clases inferiores se benefician con la preservación de las vacas sagradas. Entre los aztecas las clases superiores se aprovechan del sacrificio humano. Pero cuando cada subdivisión regional de comunidades neolíticas en pugna mata a sus niñas, es el conjunto el que está en posición de ganar. El problema no es sólo que tales explicaciones son *ad hoc*. Es que en todas estas condiciones cualquier racionalidad material será irracional desde algún otro punto de vista social.

El problema desaparece para Harris porque él considera a la «población» como una *cantidad* más que como una *sociedad*, compuesta de organismos con necesidades biológicas en vez de gente con intereses de carácter cultural. Para explicar una costumbre le es suficiente con mostrar que ella produce para alguien algún tipo de beneficio práctico. El «materialismo» se convierte en un juego de salón académico cuyo atractivo tal vez reside en la simplicidad de sus reglas: cualquier clase de valor económico que se puede sugerir para cualquier práctica cultural merece puntuación —sin importar si la misma costumbre ocasiona una falta o irracionalidad en algún otro sector del orden social.

Harris es bien conocido por su explicación «materialista-cultural» de la vaca sagrada hindú, que se repite en este libro, en el sentido de que los tabúes en contra del maltrato de las vacas permiten a los campesinos empobrecidos criar los bueyes que necesitan para cultivar. Si se les permitiera comer carne, la gente estaría tentada a destruir sus animales de cría. El tabú de las vacas sería entonces una afirmación idealista de los harto difíciles cálculos económicos de millones y millones de estos pobres agricultores. Sin embargo, esto puede concebirse como la maximización material que Harris propugna sólo si se dan por supuestas las leyes de propiedad de la India. Como él in-



dica en otro libro, la relación entre habitantes y tierra en la India es tal que los campesinos que crían el 43 por 100 del ganado sólo poseen el 5 por 100 de los pastos<sup>15</sup>.

Igualmente racional resultaría decir que el tabú del ganado es una forma de maximizar el número de pobres. (¿Y cuál es la racionalidad de un sistema que promueve la multiplicación de los pobres?) Por otro lado, los beneficios proteínicos del sacrificio azteca corresponden exclusivamente a las clases privilegiadas, negando a los pobres estos valores nutritivos esenciales. Hasta los guerreros selváticos en Sudamérica y en otras partes llegan, según Harris, al colmo cultural de disminuir su población a través del infanticidio femenino. Cada grupo se priva a sí mismo de una ventaja estratégica en favor de un todo inexistente que incluye a sus propios competidores. Vale todo.

Así también, en su capítulo sobre los yanomano de Brasil, quienes guerrean intensivamente aunque no es evidente una presión demográfica, y cuya población *aumenta* donde el porcentaje de infanticidio es mayor, Harris concluye que los yanomano deben estar respondiendo (¿a qué si no?) a la escasez de recursos proteínicos. A continuación toma nota de algunos estudios que indican la ausencia de síntomas clínicos de deficiencias proteínicas en la región. Pero esto no puede ser una evidencia negativa —concuera con el argumento que los yanomano se han adaptado a la escasez de proteínas—. El mismo Harris, en un debate sobre los mayas, puntualiza: «Visto desde una perspectiva teórica, la imagen de lo que debe haber sucedido parece clara.»

«Si una afirmación omnipresente ofrecida como racional o científica resulta injustificada como tal», ha escrito recientemente Louis Dumont, «hay una fuerte posibilidad de que haya sido impuesta por otro tipo de argumento que se podría identificar como un emergente de una trama ideológica subyacente»<sup>16</sup>. Por «determinismo cultural» podemos, como he dicho, identificar la ideología subyacente a la mentalidad occidental mercantil. Al aplicarlo a las explicaciones del canibalismo azteca o a los tabúes hindúes, el utilitarismo de Harris identifica los significados que estas gentes dan a sus vidas con el tipo de racionalizaciones materiales que damos a las nuestras.

Sartre llamó con propiedad «terror» al procedimiento intelectual parecido, el cual se negaba inflexiblemente a aceptar o trazar diferenciaciones y cuyo objetivo era la «asimilación total al menor esfuerzo posible». Sartre se refería al «marxismo vulgar» que sólo podía ver en un acto político o en un poema de Valéry alguna versión del «idealismo burgués». Todo en la superestructura social se podía reducir

<sup>15</sup> Marvin HARRIS, *Cow, Pigs, Wars and Witches* (Random House, 1974, p. 27).

<sup>16</sup> Louis DUMONT, *From Mandeville to Marx* (University of Chicago Press, 1977), un libro que tiene muchas cosas útiles que decir sobre el tipo de ideología que conlleva *Cannibals and Kings*.

a su función económica. Es así que en *Cannibals and Kings* el hecho social está desechado como una mera apariencia cuya verdad reside en otra parte, en algún valor material. Como dijera Sartre, parece como un ejercicio para llegar a lo básico —en este caso al mínimo de requerimientos proteínicos o a la supervivencia de la población—. Pero tales determinaciones son básicas sólo en apariencia. En realidad son abstractas y vacías de contenido social. Si caracterizamos a las prácticas humanas significativas en tales términos ideológicos, tendremos que abandonar toda antropología, porque en la traducción se ha dejado escapar todo aquello que es cultural.