
KLOD FIŠLE

MESO, PODELA I SOCIJALNI POREDAK

*Kada kažem "volim meso, volim krv, volim telo",
samo glagol voleti je važan.*

Mišel Turnije: "Kralj Olna", Pariz, izd. Galimar,
1970.

Rimski plebs je tražio hleba i igara. Socijalisti XIX veka tražili su hleb i ruže. Izgladnele mase, prema revolucionarnim stereotipima, izgleda da uvek hoće samo hleba ili, na drugim kontinentima – činiju pirinča. Međutim, kako primećuje Marvin Heris, u zemljama centralne i istočne Evrope, koje su za vreme II svetskog rata znale šta je glad, jedna namirnica je igrala ulogu s većim simboličkim značenjem i najčešće je bila tražena: to je meso (Harris, 1985). Upravo su prema stepenu siromaštva ili prema raspoloživosti mesa (obično veoma niskoj), Poljaci, Sovjeti ili Rumuni decenijama procenjivali stepen neuspeha svoje planske ekonomije, a katkad su prema broju grla goveda ocenjivali uspešnost svojih političkih odluka. Da bi se dočepali mesa, građani ovih zemalja su morali da izgube, ili da posvete, znatne količine svog raspoloživog novca, vremena i energije. Nestašica mesa, u najboljem slučaju, podstakla bi talas novih viceva ili anegdota, a u najgorem slučaju – štrajkove.

Neke namirnice imaju posebnu važnost i značaj, bez obzira na kulturu: s jedne strane društveni značaj, a s druge individualni. Te bitne namirnice kao da istovremeno imaju i kolektivnu i individualnu važnost: čini se kao da su pod ogromnim nabojem socijalnih

implikacija, ali i uzročnice snažnih emotivnih reakcija. Nema sumnje da u tu kategoriju spada i meso.

Naš odnos prema životinjskom mesu je istovremeno i fundamentalno psihološki i fundamentalno sociološki. Taj odnos dovodi u pitanje našu sposobost da obuzdamo sopstveni senzibilitet, da se suzdržimo što istovremeno u svim društvima leži u središtu društvenih tokova i odnosa. Videćemo: odnos prema mesu pokreće istovremeno dve vrste pitanja koja zadiru u ekstreme individualnosti i društva. Meso, to je pre svega materija od koje smo i sami sačinjeni, te stoga, jesti meso zapravo podrazumeva i rešavanje problema o razlikovanju sebe samog i drugoga. Meso pak, s druge strane, podrazumeva podelu plena nakon ubijanja životinje: ova aktivnost utiče da se među ljudima uspostavi saradnja, altruizam i nameće fundamentalna pitanja o prirodi društvenog poretka.

Međutim, ne možemo ni pokušati da razumemo naš složen odnos prema mesu, koji je, videćemo, između ostalog i kontradiktoran, ukoliko analizu ne započnemo podsećanjem na podatak da meso ima nutritivne karakteristike koje su naročito značajne.

Meso, u tom smislu ima *a priori* esencijalne prednosti. Proteini, od kojih je sastavljeno ljudsko telo, sačinjeni su od oko dvadesetak aminokiselina. Organizam je sposoban da sintetizuje samostalno otprilike dvanaestak aminokiselina. Ostaje, dakle, još desetak aminokiselina (koje se nazivaju još i "*esencijalnim kiselinama*"), koje naš organizam nije u stanju sam da sintetizuje i koje, dakle, mora da obezbedi iz namirnica, a naročito iz onih koje su bogate upravo proteinima. Iako veliki broj namirnica biljnog porekla takođe sadrži proteine, to je u većini slučajeva u znatno manjoj proporciji od namirnica životinjskog porekla. Međutim, razlika je, pre svega, kvalitativne prirode: u biljnoj hrani, esencijalne aminokiseline, koje su najdragocenije za ljudski organizam, najčešće su zastupljene u maloj proporciji. Sa izuzetkom soje, procenjuje se da je kvalitet proteina u namirnicama životinjskog porekla od 25 do 50 % bolji od proteina koje pronalazimo u biljnim namirnicama i to u onim proteinski najbogatijim. Osim toga, namirnice životinjskog porekla bogate su i vitaminima (A, B i naročito E), i najnužnijim mineralima. Hrana životinjskog porekla, iako nam nije, izrazimo se tako – neophodna za preživljavanje, predstavlja ipak posebno važan izvor hranljivih materija koje se lako asimiluju.

Meso koje obožavamo, meso kojeg se gnušamo

Ako bismo uzeli u obzir samo nutritivne karakteristike shvatili bismo da su namirnice životinjskog porekla i samo meso posebno dragocene i poželjne. Međutim, ljudski odnos prema životinjskom mesu je, videćemo to i u daljem tekstu, kontradiktoran: ponekad, čovek s posebnom agilnošću nastoji da se opskrbi mesom, a ponekad ga pak sam sebi ograničava ili čak zabranjuje i to sa istovetnom agilnošću i veoma rigorozno; ponekad, meso u ljudima budi neutoljivi apetit, a ponekad izaziva odvratnost i gađenje.

Meso je dakle, nema sumnje, najpoželjnija namirnica. Neki čak smatraju da meso izaziva nagone slične onima koje izaziva šećer: čovek bi mogao da oseća neodložnu potrebu za unošenjem proteina životinjskog porekla, kao što ponekad oseća neodložnu potrebu za šećerom (Rozin, 1988; Abrams, 1987). Nutritivne prednosti mesa bi mogle da kriju u sebi odgovor na pitanje – zašto su tokom procesa evolucije neke vrste mesoždera pokazale veći reproduktivni uspeh. Ta hipoteza se, u okvirima do danas usvojenih znanja i otkrića, sučeljava s ozbiljnim problemima: proteini nemaju ni specifičan ukus ni poseban miris tako da je nejasno na osnovu čega se mogu identifikovati. Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje mogao bi biti u vezi sa masnoćama koje se, ako ne uvek, ono bar veoma često, dovode u vezu sa proteinima životinjskog porekla pa kao takve mogu da deluju kao nekakav signal ili odrednica. Ova hipoteza se čini održivom posebno zbog toga što je životinjska mast omiljeni mesni sastojak svima koji uživaju u mesnim jelima (“najslasniji” aromatični molekuli su razgradivi u lipidima) i zbog toga što je mast posebno traženi sastojak u brojnim gastronomskim kulturama (cf. *Dole*, XI poglavlje).

Progresivno uvođenje mesnih namirnica u ljudsku ishranu sigurno da je odigralo odlučujuću ulogu u procesu humanizacije naše vrste. Otprilike negde krajem kamenog doba, suše su dovele do povlačenja šumskog pojasa širom planete, pa su afrički primati zbog toga bili primorani da krenu u osvajanje savane. Primitivni humanoidi počeli su kolektivno da love male sisare u pojasevima visoke trave ili, prema nekim hipotezama, da tragaju za lešinama. Lov nameće i prosto tera na inovaciju – kretanje na dve noge kod primata, korišćenje dve ruke i uopšte simultano kori-

šćenje obe polovine mozga, ali i saradnju i komunikaciju unutar grupe jedinki iste vrste (Laflin, 1968). Lovac na sitnu divljač je i sam ugrožen od većih predatora od kojih se ili krije i sklanja, ili im se suprotstavlja. Kao što beleži Edgar Moren, “*sve su anatomske odlike i ponašanje uslovljeni okruženjem i njegovim odlikama, što podstiče ali i omogućava brzo i dugo trčanje za plenom, ili bekstvo, praćenje plena i upotrebu motke ili kamena; ove sposobnosti će se razvijati i nadalje kod sićušnog lovljenog-lovca...*” (Moren, 1973).

Kod nekih današnjih superiornijih primata, koji su u vezi sa našim afričkim srodnikom, npr. kod šimpanzi, primećujemo brojne manifestacije koje ukazuju na njihovu naročitu zainteresovanost za mesne izvore hrane. Šimpanze su, suprotno klišeju da se hrane isključivo bananama, svaštojedi i jasno pokazuju tendencije mesoždera. Osim povrća i voća, insekata i korenja koji se smatraju njihovim svakodnevnim menijem, veoma rado se upuštaju i u lov na manje životinje. Pionir u istraživanju primata, britanski primatolog Džejn van Loik-Gudal, posmatrajući ove majmune u oblasti Gomve u Tanzaniji, konstatuje: “*Šimpanze su se hranile mesom mladih gibona, manjih sisara i malim babunima, kao i crvenim kolombusima (vrsta majmuna) i plavim majmunima, kako odraslim jedinkama, tako i mladuncima. Čak smo čuli i za dva užasavajuća izveštaja u kojima se navodi da su šimpanze otele dve bebe iz jednog plemena nesumnjivo da bi ih pojele; jer kada su jednom prilikom kod odraslog mužjaka šimpanze našli otetu bebu, konstatovali su da su joj udovi bili napola pojedeni...*” (Van Loik-Gudal, 1971).

Ukus i afinitet prema mesu veoma su razvijeni kod šimpanzi, primećuje ova britanska naučnica, toliko da oni bukvalno degustiraju meso: “*Gotovo uvek, šimpanze veoma sporo jedu meso; sa svakim zalogajem pojedu i nekoliko listića kao da bi hteli da što duže uživaju u ukusu mesa...*”.

Kod čoveka, brojne kulturološke odrednice ukazuju na ovakav, snažan afinitet prema mesu. U nekim dijalektima afričkog naroda Bantu, postoji poseban termin za “glad za mesom” (Ričards, 1948). Često se može primetiti u različitim ljudskim grupama izražavanje naročite naklonosti prema životinjskom mesu: kod naroda Lele iz oblasti Kasai koji je prou-

čavala i Meri Daglas, poslužiti gostu ručak sačinjen isključivo od namirnica biljnog porekla, predstavlja uvredu, pa se stoga, najčešće više ceni ako ste ponudeni samo čašom palminog vina nego i ručkom ali bez mesa ili ribe (Simuns, 1981). Etnolozi su često primećivali da je meso najtraženija namirnica. To je slučaj i sa Bušmanima (Li, 1968), i sa brojnim plemenima iz Australije, narodima Južnopacifičkog arhipelaga, Nove Gvineje. Kod naroda Semai iz Malezije, čovek koji dugo nije jeo meso upotrebiće reči koji bismo mogli da prevedemo otprilike sa – “nisam jeo danima i danima” (Heris, 1985). Francuski termin za meso – viande (od latinske reči *vivanda*), označavao je najpre samo namirnicu, pre nego što je, početkom XVII veka usvojeno današnje značenje reči. Primećujemo da se mesu pridavalo značenje i vrednost apsolutne namirnice. Valorizacija mesa u brojnim kulturama i tokom dugih razdoblja predstavlja, dakle jednu konstantu. Čak i istoričari procenjuju stepen prosperiteta jedne epohe i/ili jedne društvene kategorije na osnovu indeksa konzumacije mesa *per capita* – tj. po stanovniku (Ajmar, 1975) i ovaj indikator se uglavnom pokazao kao odgovarajući (f. *Infra*, VII poglavlje). Pre nekoliko decenija u Francuskoj se nije govorilo “zaraditi za svoj hleb”, već “zaraditi za svoj biftek”. Uopšteno gledajući, čim porastu primanja i standard, raste i procenat konzumacije životinjskih proteina: u periodu između 1961. i 1971. u Japanu je konzumacija životinjskih proteina porasla za 37 % dok je konzumacija biljnih proteina opala za 3 % (Heris, 1985)¹.

Dakle, meso je očigledno najtraženija namirnica među ljudima. Međutim, ono je i namirnica koja izaziva najsnažnije gnušanje. Uprkos, ili možda baš upravo zahvaljujući tom svom statusu privlačne namirnice, meso i mesni proizvodi su takođe najčešće podvrgnuti restriktivnim normama, ili, možemo slobodno da kažemo – zabranama, prevashodno religiozne prirode. U Indiji, bramani, kasta hinduističkih sveštenika, obično se potpuno lišavaju mesa ili ribe u svojoj ishrani, a i ostale kaste slede taj tip ponašanja. Hindu sekta Jana ide mnogo dalje u svom poštovanju mesa:

1 Međutim, ova tendencija izgleda da poprima suprotne vrednosti u poslednjem periodu i to u velikom broju razvijenih zemalja.

vernici nose maramu preko lica kako bi izbegli da slučajno udahnu kakvog insekta (Simun, 1981; Majas, 1985). U nekim azijskim religijama, budističko sveštenstvo ali i laici praktikuju vegetarijanski način ishrane (Simun, 1981). U antičkoj Grčkoj, neke sekte, a naročito pitagorejci, hranile su se vegetarijanski (Detjen i Vernan, 1979).

Zabrana svinjskog mesa kod muslimana i Jevreja dobro je svima poznata: manje se zna da takva zabrana postoji i u Etiopiji, kod hrišćana, kao i kod nekih animista (propovednika jedne psihološko-medicinske doktrine, prim. prev.). Još manje je poznato najširoj javnosti da su pileće meso i jaja u nekim delovima Afrike i Azije – ili zabranjeni ili se bar preporučuje suzdržavanje od ovih namirnica. Dok kod muslimana i Jevreja svinjsko meso izaziva gađenje, u Indiji kod hinduista krava je zaštićena i sveta životinja. Pa ipak, neke niže kaste u Indiji jedu govedinu: pripadnici ovih kasta sami ne ubijaju životinje, već samo konzumiraju meso uginulih životinja iako zbog toga bivaju često izloženi opštoj sramoti i ljazi (Simuns, 1981).

U judeo-hrišćanskoj tradiciji, meso nosi u sebi teret *a priori* negativnog suda. Prema Starom zavetu, zemaljski raj je vegetarijanski, zapravo: "...Evo dajem vam sve bilje što nosi seme po svoj zemlji i sva drveta rodna koja seme nose. To da vam je za hranu vašu" ... (Postanje, I, 29). Bog je čoveku dao pravo da jede meso tek posle Potopa, ali pod uslovom da se suzdrži od krvi koja se smatrala vitalnom supstancom živih bića i koja je pripadala Bogu (Soler, 1973). Tokom perioda kasnog srednjeg veka, Crkva je uvela zabrane u ishranu ali zabrane koje su se odnosile isključivo na životinjske vrste, dok je biljna hrana smatrana čistom, osim nekih izuzetaka. Životopisi svetaca prenose nam poruku da su se svete ličnosti hranile isključivo travkama i voćnim plodovima (Bonasi, 1989). Od srednjeg veka naovamo, uvode se pravila posta – podela na "mrsne" i "posne" dane i ta se pravila primenjuju sa naročitom prilježnošću, bar teorijski u jelovniku katolika (računali su se dani posta za svaku godinu i "posnih" dana, dana bez mesa u jelovniku, bilo je između 120 i 180).

Proporcija svetske populacije koja je zaista u potpunosti vegetarijanske orijentacije, minimalna je – čak i među samim vegetarijancima retko se događa da se

ne konzumiraju proteini životinjskog porekla u nekoj određenoj formi, npr. u formi mlečnih proizvoda. Pa ipak, u većini kultura postoje raznorodne i brojne zabrane vezane za konzumaciju mesa, bilo da su privremene ili stalne, specifičnog ili opšteg karaktera.

No to nije sve: izvan institucionalizovanih zabrana, pre svega verskih, izvan raznih “tabua”, postoje i osobe, individue, ljudi pojedinci koji bez ikakve prisile osećaju odvratnost i gađenje prema mesu i mesnim prerađevinama. Oni se ne mogu svi zajedno svrstati u neku određenu kulturološku kategoriju jer su ti pojedinci prisutni samo izdvojeno, kao članovi neke grupe koju posmatramo (ostali pripadnici njihove grupe, koji se ne lišavaju mesa, smatraju čak da je ova manjina nastala na osnovu individualnog čina, idiosinkrazije). Pa ipak, kao što smo videli u prethodnom poglavlju, unutar samih kultura i religija koje dozvoljavaju konzumaciju mesa, najčešće baš supstance životinjskog porekla izazivaju osećanje gađenja (Angjal, 1941; Rozin i Fejlon, 1987; Fišler, 1989.²). U tom kontekstu, na listi najčešćih uzroka gađenja u Francuskoj na prvom mestu nalaze se iznutrice (mozak, jetra...), potom “životinjske masti”, zatim otpadni mlečni derivati (kajmak, sirevi intenzivnog mirisa), itd. Osim toga, među poremećajima ponašanja vezanim za ishranu, naročito kod anoreksičara, medicinski stručnjaci primećuju da se često javlja gađenje prema mesu, i to najčešće na samom početku anoreksičnog poremećaja.

Prema tome, meso ili još šire – mesne supstance – ne možemo okarakterisati isključivo kao namirnice koje su ili poželjne ili odbačene: meso je, pre svega, vrsta hrane koja je u najvećoj meri uzročnik ambivalentnosti; ono istovremeno izaziva i želju i odbojnost, izaziva i apetit i gađenje (Klodijan, 1968. ; Tremolije i Klodijan, 1971).

Nema sumnje da bismo mogli da konstatujemo da su i privlačnost i odvratnost dve ravnopravne senzacije

2 Podsetimo na šta se misli u ovom slučaju kada se kaže “gađenje”: reč je o restriktivnom mehanizmu, kao što je predstavljeno u III poglavlju, “istinsko gađenje” (violentna odbojnost, snažno obojena negativnim ponašanjem koje sadrži jednu dimenziju idealnog), čemu je suprotstavljeno “nadražajno gađenje”, koje pak rezultira iz averzije prema ukusu i/ili mirisu neke namirnice.

unutar jedne iste fascinacije, prihvaćene u jednom slučaju, a odbijene u nekom drugom. Međutim, sve je postavljeno tako kao da su *sve namirnice životinjskog porekla veštački sposobne da izazovu gađenje* (Rozin i Fejlon, 1987). Videćemo da postoji mnoštvo argumenata kojima se podupire ova hipoteza: ne samo da u većini kultura srećemo primenu zabrana ili izraza gađenja prema nekim životinjskim vrstama koje jesu biološki “podobne” za konzumaciju, već ćemo konstatovati i da je najčešći slučaj da je *veći broj onih vrsta koje se odbacuju* nego onih koje su dozvoljene za ishranu. Bušmani iz Kalharija, koje je proučavao kanadski antropolog Ričard Li, identifikovali su u svom životnom okruženju 223 životinjske vrste. Oni smatraju da se samo 54 vrste mogu jesti, a od tog broja svega 17 vrsta se redovno lovi. Među desetina vrsta sitnih sisara, ptica, reptila ili insekata koji žive u bušmanskoj životnoj sredini, tek neznatan broj se koristi za ishranu (Li, 1968). U Evropi, poznajemo institut pisanih zabrana koje su bile izricane još krajem srednjeg veka³, a povod za njih su bile tzv. *immunada*, ili “nečiste” vrste. Ove vrste su nabrajane na dugačkim listama “nečistih prilika” ili životinjskih vrsta. Lista životinja čije je meso “nečisto”, gnusno i gadno za ishranu uključuje vrste – od pasa i mačaka, preko pacova, sve do gmizavaca, malih sisara, a ponekad i ptica; na listi su i zaklane životinje koje nisu iskrvarile, takođe i nedovoljno skuvano ili pečeno meso, lešine, itd. (Bonasi, 1989). Kada govorimo o jevrejskim dijetetskim zabranama u ishrani, videćemo da se restrikcije odnose na veoma mali broj životinjskih vrsta koje moraju biti konzumirane u veoma ograničenom broju slučajeva.

Misterija animalnosti

Dakle, lista zabrana ili odvratnih vrsta je najčešće toliko dugačka da bismo mogli da se zapitamo da li je zabrana pre pravilo nego izuzetak. Mogli bismo da kažemo dakle, da je animalnost kao takva, u suštini faktor koji veštački izaziva odbojnost. Sva tkiva životinjskog porekla (mišićna vlakna kod sisara, meso gmizavaca, iznutrice, razni insekti i larve i svakojaki

3 Ovdje je reč o kaznenim “tarifama” koje se pridodaju listi grehova prilikom ispovesti. Ti pisani dokumenti nastali su između VI i X veka (Bonasi, 1989).

sekreti i izlučevine, itd.), potencijalno generišu osećanje gađenja. Možda se ovaj fenomen da objasniti činjenicom da je, filogenetski, linija *Homo Sapiens* postala relativno skoro mesožder, dok je biljojed bila oduvek.

Šta god da je u pitanju, ovaj fenomen je utoliko čudniji ukoliko znamo da je kod čoveka, kao i kod svih drugih sisara, prvobitna ishrana novorođenčeta u startu *ekskluzivno* "životinjske" prirode: izlučevina iz tela majke. Možda bi upravo u ovoj činjenici trebalo potražiti korene ljudske ambivalentnosti: tokom svog razvoja, dete je primorano da se odvoji od majčinog tela i od majčinog mleka i da prihvati drugačiji način ishrane. Kada se uspešno prebrodi ova najznačajnija promena kod deteta, ona je obično nepovratna i nepromenljiva: ideja da se popije malo ljudskog mleka obično nas ne ispunjava entuzijazmom, iako je kravlje mleko (ili mleko nekih drugih životinja) veoma cenjeno u nekim kulturama. Stoga ostaje otvoreno pitanje: da li odnos vitalne ljudske povezanosti sa majčinim telom, a potom raskid tog odnosa, ostavlja u nama neke kontradiktorne tragove ili ambivalentnost?

Moramo primetiti, s druge strane, da između čoveka i životinje, između lovca i žrtve, mora postojati optimalna distanca da bi se akt hranjenja uopšte i dogodio. Preterana bliskost u potpunosti onemogućava konzumaciju. Najpre reč-dve o afektivnoj bliskosti: domaća životinja nam postaje kućni ljubimac zahvaljujući činjenici da je s nama u odnosu određene intimnosti koja konzumaciju čini nemogućom. Brojne anegdote nas podsećaju da je davanje imena nekoj domaćoj životinji za nju najbolji način da izbegne "sunovrat u lonac". Činom identifikacije mi toj životinji dajemo i individualnost i činimo da je odmah mnogo manje prikladna za jelo. Takođe ćemo pomenuti i fizičku sličnost koju analiziramo kod životinja: one koje su nam slične, formom bliske ljudima, npr. majmuni (relativno) malo se koriste za ishranu, možda i zbog toga što bismo tim činom podsvesno podsetili sebe na kanibalizam. Suprotno tome, neki autori (Tambija, 1969) primećuju da su i životinje koje ni najmanje nisu bliske ljudima takođe malo korišćene u ishrani: pauci, bube i odvratni insekti npr. (iako smo videli da se po pitanju ishrane ne mogu generalizovati ljudske navike jer značajno variraju od kulture do kulture). Princip inkorporacije, nema sumnje, igra značajnu ulogu u tom fenomenu:

pojesti neku odvratnu životinju povlačilo bi i ideju da smo inkorporirali deo njenog karaktera. Sve u svemu, po istom principu – kao što ni prema načelno prihvatljivim seksualnim partnerima ne možemo biti previše bliski (roditelji), ali ni previše odbojni (stranci, nepoznata lica), tako se i vrste pogodne za jelo nalaze na “posrednoj” distanci (*at intermediate distances from the self*) (Tambia, 1969). Kada pak razmišljamo o pojmu distance, upućeni smo da se zapitamo i o nastanku tog pojma i, istovremeno, o separaciji od sebe i od ne-sebe.

Ja, drugi i granice osobnosti (self)

Jedno od centralnih pitanja o odnosu ljudi prema životinjskom mesu neposredno nakon konačne separacije – odvajanja tela deteta od majčinog – jeste zapravo pitanje definicije granica sebe, uspostavljanja linije između svoje unutrašnjosti i spoljašnjosti, između sebe i drugog.

Naša usta, videli smo, funkcionišu kao granična linija između unutrašnjosti tela i spoljašnjeg sveta i ta je granica veoma osetljiva na organoleptičke karakteristike predmeta (tekstura, oblik, temperatura, ukus) koje im prinosimo ili stavljamo u njih, predmeta koji mogu da izazovu snažne reakcije gadenja. Nakon konačne separacije, sposobnost deteta da razlikuje između *self*-a i *no-self*-a⁴, sebe i drugoga, unutra i spolja, uspostavljaće se progresivno i usta će igrati važnu ulogu tokom tog procesa – najpre kao sredstvo za kušanje, isprobavanje, a potom i kao organ za probiranje i selekciju. Kod odraslih ljudi, mehanizmi za distinkciju između sebe i ne-sebe nameću pitanja koja, čak i kada se temeljno razmatraju, ostaju prilično misteriozna ali svakako ne manje izazovna za interesovanje koje ispoljavamo prema mesu i animalnosti.

Naš doživljaj granica *self*-a ili, “*ja-koža*”, nešto drugačijeg termina koji uvodi Didije Anzje, izgleda da igra odlučujuću ulogu u odnosu koji imamo prema

4 Ovaj engleski termin mi se učinio u potpunosti primeren u ovom slučaju, a naročito u značenju koje mu se pridaje u imunologiji, npr. “prepoznavanje *self*-a”. Reč je o sposobnosti za prepoznavanje *sebe* od strane imunološkog sistema, dakle njegove funkcije da “razlikuje” antitela i antigene i da svoje napade usmeri isključivo na ove druge.

produktima kako sopstvenog, tako i tuđeg tela (Anzje, 1985). Naša sopstvena telesna izlučevina očigledno da u našoj percepciji doživljava promenu statusa čim prekorači granice *self*-a. Dakle, kao što je primetio američki socijalni psiholog Olport, ništa nam ne smeta da isisavamo sopstvenu krv, ili neku manju ranu; međutim, čim krv napusti naše telo, npr. kada upijemo gazom krv sa ranice, postaje nam nezamislivo, ili bar teško zamislivo da učinimo istu stvar. Naša pljuvačka nam ne smeta sve dok ne izađe iz usta; ali, dovoljno je da pljunemo u čašu, i piće koje je u njoj momentalno postaje odvratno. Hrana koju smo sažvakali, a potom ispljunuli više nam nije prihvatljiva za jelo. Primeri su brojni... (Olport, 1955; Rozin i Fejlon, 1987).

Ako smo videli da nam naši sopstveni telesni sekretari postaju odvratni onog trenutka kada napuste naše telo, simetrično tome, telesne izlučevine drugih ljudi – što su bliže graničnim linijama našeg tela, izazivaju snažniji intenzitet gađenja. Sve se odvija kao da se naš *self* brani od približavanja telesnih supstanci tuđeg tela, nekog drugog *self*-a, kao da se štitimo od pretnje neželjenog upada tuđih telesnih tečnosti. Brojne kulture posebno su osetljive na tuđu pljuvačku. Ispljuvak je, na izvestan način, jedan vid agresije koji kod onoga kome je upućen izaziva snažan preobražaj. Dospeti u kontakt s pljuvačkom bližnjeg, osim u određenim situacijama o kojima ćemo govoriti kasnije, odvratno je osećaj, čak i indirektno, čak i kada samo pomislimo da nam se desilo da osetimo tuđu pljuvačku na svom telu. Odvratno nam je čak i kad pomislimo da je neka strana osoba koristila našu čašu ili šolju.

S druge strane, taj osećaj gađenja se ne manifestuje u intimnim situacijama koje upravo i nazivamo *fuzionim* situacijama: pljuvačka deteta nije odvratna njegovoj majci, u ljubavnim odnosima pljuvačka partnera ne izaziva gađenje naprotiv – taj osećaj ili potpuno nestaje, ili može da se pretvori u svoju dijametralnu suprotnost.

U pomenutim mehanizmima u pitanju je “telesna supstanca”: meso, sekrecije i drugi produkti tela. Međutim, čak i supstanca *self*-a nosi u sebi određeni “zarazni” naboj: prilikom kontakta nekog živog *self*-a sa neživotnim telom, to telo je podložno “kontaminaciji” i to i pozitivnog i negativnog karaktera. Kon-

takt s telom neke nepoznate osobe ili nekoga ko nam se ne dopada, čak i indirektno, može da bude “odvratan” i recimo “zaraziće” neku namirnicu koja je obično, sama po sebi, za nas veoma ukusna i poželjna. Darvinov primer koji smo već pominjali, kada je jedan domorodac dotakao svojim prstom komadić mesa, odlična je ilustracija. Suprotno tome, nežnost može pozitivno da “kontaminira”: zaljubljeni čovek prinosi pismo voljene osobe k srcu.

Vidimo dakle, da su telesne supstance (izlučevine, sekreti, delovi tela, da i ne pominjemo, naravno, fekalije), uključujući i produkte našeg sopstvenog tela čim pređu graničnu liniju našeg *self*-a, *a priori* sposobni da izazovu gađenje. Suprotno tome, čini se da su u određenim situacijama naši *self*-ovi elastični: uspostavljanje intimne veze s drugom osobom se, između ostalog, manifestuje i produženjem one granične linije *self*-a ili, čak, delimičnom fuzijom dva *self*-a koji su uzajamno veoma bliski.

U većini kultura smatra se da telesni produkti sadrže u sebi deo ili čak i suštinu *self*-a unutar kojeg su nastali, iako su u trenutku prelaska granične linije prema spoljnom svetu i drugim *self*-ovima, postali pomalo strani čak i inicijalnom vlasniku. Te telesne supstance mogu naročito da se koriste u veštičarenju (nokti, pramenje kose, delići kože, itd.), a protiv onoga od koga potiču. U svetim hinduističkim tekstovima upravo se ti telesni ostaci navode kao izvorište nečistoće. Shodno tome, iako je jedan deo tela fizički potpuno odvojen, pa samim tim od tog trenutka i psihološki stran tom *self*-u, taj deo tela uspeva da u rukama zlonamerne, strane osobe, kao nekom čudnom magijom, zadrži trag tela iz kojeg potiče, mogli bismo reći održava *metonimičku* vezu sa izvornim *self*-om. Ovaj koncept nije ekskluzivno svojstven samo “primitivnim” kulturama ili tradicionalnim religijama. Studija sprovedena u Sjedinjenim Državama pokazuje da se veliki broj ispitanika oseća nelagodno pri pomisli da bi pramen njihove kose ili lični predmet mogli da se nađu u rukama nekog njihovog ličnog neprijatelja (Rozin i Fejlon, 1987). Suprotno tome, u svim kulturama će zaljubljeni parovi rado nositi sa sobom pramen kose, fotografiju i svaki drugi predmet koji magično odslikava *self* voljene osobe.

Granice animalnosti i deanimalizacija mesa

Pomenute psihološke karakteristike granica *self*-a i interakcija koju bismo bukvalno mogli da nazovemo *epidermalnom*, delimično rasvetljavaju misteriju našeg odnosa prema životinjskom mesu. Sve se u stvari događa kao da se u određenim situacijama distinkcija animalno/humano briše pred našim očima, ustupajući mesto jednoj vrsti kontinuuma živoga. Čini se da se između životinjskog i nas samih nameće neosporni kontinuitet: pred sobom više nećemo imati jedno biće, klasifikovano i identifikovano, već jednostavno jedan strani *self* (ili njegove pojavne oblike) nasuprot nama. Reakcija bi bila čisto epidermične prirode: nju ne bi podstakla i usmerila ona pravila koja važe u slučaju interakcije dva različita *self*-a. Čin konzumacije izazvao bi reakcije gađenja i odbojnosti, slične ili analogne onima koje nastupaju u slučaju odbrane sopstvenog *self*-a.

Činjenica da čovek neprekidno nastoji da izrazi svoju potrebu da konstruiše lični identitet definišući liniju koja ga razdvaja od životinje, često se konstatuje kod ispitanika istraživanja. Jedan autor je primetio da od svih telesnih izlučevina postoji samo jedna koja se ne dovodi u vezu ni sa jednim tabuom niti ikada izaziva gađenje: to su suze. Međutim, to je, nema sumnje, jedina izlučevina svojstvena isključivo ljudima i ona nas ne podseća na ono što nam je zajedničko sa životinjama (Ortner, 1973). Suprotno tome, čin konzumiranja mesa može nas uvek vraćati na sve što nas približava animalnom: meso, krv, raspoloženje, izlučevine, životni dah, smrtnost, truljenje... U tom smislu, konzumiranjem mesa rizikujemo da se svakog trenutka ospori ta granica, da se nametnu dokazi o kontinuitetu protiv dokaza o diskontinuitetu za kojima tako uporno i očajnički tragamo. Sisari su nam najbliži od svih životinja: njihova anatomija podseća na našu; kao i mi – i sisari se pare, rađaju i doje svoje mladunce; mladunci sisara mogu da nas razneže skoro isto kao i naša dečica; naša mitologija daje im ljudsko obličje, a naše priče pripovedaju o njihovim avanturama, pozajmljuju im ljudska osećanja i želje; za kraj, dok sisarima “pozajmljujemo” ljudsko obličje, ljudima “zajmimo” životinjske odlike da bismo ih bolje okarakterisali i da bismo vernije dočarali njihove želje i/ili osobine. Životinjama, naročito sisarima, pripisujemo vrline i karakter ljudi kojim se odmah potom koristimo, da se tako izrazimo, tote-

mizujemo ih da bismo opisali ljudske osobine: hrabrost ili okrutnost tigra, kukavičluk zeca, spretnost divokoze, “mangupluk” majmuna ili pitomost jag-njeta. Dakle, najviše se bavimo sisarima i odnosima koje imamo s njima, nastojeći da regulišemo naše moguće uzajamne odnose – “gladnog i hrane”, da premostimo odjednom odbrambene mehanizme *self-a* koji se aktiviraju kada granična linija čovek – životinja postane isuviše labava, onda kad se uspostavi kontinuitet.

Konzumiranje mesa ne bi bilo moguće kada ne bismo prekinuli takav kontinuitet, uspostavljanjem diskontinuiteta. Možda je neophodno da meso koje nameravamo da kasapimo prođe kroz transformaciju na način na koji mi shvatamo *transformisanje*, da se o mesu ne razmišlja kao o otelotvorenju stranog, tuđeg *self-a*. U rešavanju ovog problema moguće je primeniti dve strategije. Prva bi bila uspostavljanje i prihvatanje, konstruisanje i interiorizacija jedne jasne i nesavladive distinkcije između ljudskog i životinjskog uvođenjem jedne dosledne hijerarhije bića na čijem bi se vrhu nalazio čovek. Druga, videćemo kasnije, ogledala bi se u prikriivanju svih očiglednih karakteristika animalnosti, u doživljavanju mesa kao neživotne materije, a ne kao dela nečijeg tela, dakle u (“*reifikaciji*”) mesa.

Antropolog Noeli Vial predlaže razlikovanje dve logike u stavovima o mesnoj hrani. “Zoofagna” je logika onih koji se hrane životinjama, dakle onih kojima očigledno ne smeta da priznaju animalnost u onome što konzumiraju, da prepoznaju sve ili neke od odlika životinje dok je bila živa. Oni koji su prihvatili “zoofagnu” logiku, rado jedu iznutrice i ne smeta im da tokom pripremanja mesa prepoznaju celu životinju ili delove koji joj očigledno pripadaju. S druge strane, “sarkofična” logika (od grčke reči *sarco*, ili “meso”) svojstvena je onome koji jede meso, pod uslovom da se pod terminom “meso” podrazumeva jestiva materija bez direktne povezanosti sa životinjom od koje potiče, recimo, deanimalizovana materija koja uopšte ili minimalno podseća na živu životinju (Vial, 1987). Prema tome, tokom dalje razrade ovog pitanja, videćemo da ove dve logike u potpunosti korespondiraju dvema strategijama koje smo pomenuli maločas.

Prva strategija, “zoofagna”, sigurno je bliža svima koji bez dileme zastupaju koncept o ljudskoj supe-

riornosti i prepoznaju jasan i nedvosmislen rasep na relaciji čovek – životinja. Druga strategija, “sarkofična”, svodi se zapravo na negiranje ili mistifikaciju animalnosti mesa.

Možemo da konstatujemo da svaka kultura potpuno drugačije gleda na evidentno prisustvo “animalnosti” u mesu. Kada govorimo o našoj kulturi, možemo da primetimo da su u razmaku od svega nekoliko decenija prepoznatljivi znaci animalnosti postajali sve diskretniji. Mesari skoro da više nigde ne ukrašavaju izloge svojih mesarnica telećim glavama dekorisanim listićima peršuna, ili, recimo, odranim zečevima koje smo mogli da zapazimo na svakom koraku još pre svega nekoliko godina. Konzumacija iznutrica je u konstantnom padu (podsetimo se još jednom da je ustanovljeno da se Francuzi najviše gade upravo iznutrica, a naročito mozga). Životinjsko meso koje danas kupujemo nudi nam se sve više u formi nekakve “obrađene” materije, transformisane i sve udaljenije od predstave žive životinje i njenog prepoznatljivog oblika. U savremenoj kulinarskoj tradiciji prisustvo mesa u jelima je takvo da se potpuno udaljava od originalnog prizora životinje: sve ukazuje da smo sve više “sarkofični”. Zbog toga nam se sve ređe nude jela koja asociraju na celu životinju ili neki njen deo koji posebno podseća na nju: danas nam najčešće serviraju ribu u formi ribljih fileta, nikako ne celu, živinsko meso tranžirano je i bez kostiju, a ne kao nekada, na srednjovekovnim banketima, meso sa sve perjem ili krznom. Jednom rečju, sve teže podnosimo prisustvo nekih karakterističnih znakova ili osobenih formi koje bi nas mogle podsetiti na živu životinju (oči, jezik, papci). Istini za volju, danas sve manje i nailazimo na znake animalnosti u hrani koju jedemo, ona je sve više transformisana, obrađena, tranžirana i neprepoznatljiva, rečju – “izbrisana”⁵.

Odstupanje od “zoofagne” logike otkrio je Norbert Elias u svom delu “Proces civilizacije”, koje se bavi postupnim nestajanjem običaja da se životinje čereče za stolom, počevši od XVII veka. On je izneo tezu da

5 Možda zbog nekakve analogne logike u nekim jezicima životinji se menja naziv čim se pretvori u hranu. Na engleskom, *ovca* postaje ovčetina čim se nađe u tanjiru, a *tele* postaje teletina. Na francuskom se nikada ne kaže da se jede krava već govedina. Svinja mora da se pretvori u prasetinu da bi bila dobra za jelo.

se postupno prestajalo s ovom praksom zbog evolucije dimenzija stambenog prostora, zbog podele rada i nadasve zbog uvođenja specijalizacije u radnu praksu. Zbog ovih kulturoloških i civilizacijskih promena, stambeni prostor je postao jednostavno – prostor za konzumaciju. Međutim, najudarniji argument koji je Elijas izneo odnosi se na uznapredovali proces “civilizovanja” koji primorava ljude da se odreknu onoga što smatraju svojom “životinjskom prirodom” (Elijas, 1973). “Sarkofična” logika je, simetrično, prihvaćena kao prirodno nametnuta u meri u kojoj se razvijala i prehrambena industrija i to ne samo namirnica biljnog porekla, već i onih životinjskog porekla. Upravo u momentu kada dolazi do osporavanja tejlorizma kao koncepta i njegovog prevazilaženja u industrijskoj proizvodnji, ovaj ekonomski pravac se zapravo razvijao i dalje ali u domenu mesarske industrije: živina, goveda, svinje, nisu više doživljavani kao individualne životinje ili pak identifikovane, već se na njih gledalo i gleda kao na živu sirovinu koju možemo prema želji da racionalizujemo ili transformišemo; dakle, čovek se prema životinjama odnosi ne kao prema marvi ili pernatoj živini, već jednostavno kao prema mesu koje zna da hoda. Dolazi do deanimalizacije stočarstva. U prehrambenoj industriji, životinja je postala predmet ili čak i manje od toga: sirovina.

“Sarkofična” deanimalizacija odigrala je važnu ulogu u nastanku ovog fenomena – reintegrišući *Homo sapiensa* u evoluciju vrsta, istovremeno je i rušila jednu za drugom “osobnosti čoveka” koje smo razvijali u sebi upravo da bismo se zaštitili od divljih životinja: inteligencija, osećajnost, društvena organizacija, pa čak ni govor – više ništa nije dovoljno da našu vrstu razlikuje i odvaja od životinjskih. Naučno proučavanje ponašanja životinja razotkrilo nam je da između čoveka i životinja ima bar isto kontinuiteta koliko i diskontinuiteta.

Čak i da napredak nauke reanimalizuje pomalo ljudsku vrstu, civilizacija pak nastoji da humanizuje životinje. U društvima u kojima je došlo do najviše stope razvoja prehrambene industrije, osim toga što su najbogatija i najbolje uhranjena, takođe su i sredine u kojima su individualne vrednosti i senzibilitet najviše napredovali. U tim društvima se pridaje veći značaj subjektivitetu i spoljnim manifestacijama, željama i patnji životinjskih individua. U tom smislu,

danas smo osetljiviji na činjenicu da su i životinje osetljiva bića, sposobna za radost i patnju. Urbano, industrijsko, savremeno društvo, otvorilo je vrata svoga doma životinjama, pored dece (smatra se da odnosi dece i životinja imaju edukativne vrednosti), ili pored ljudi koji žive sami, a kojih je u gradskoj sredini sve više. Broj životinja koje nazivamo kućnim ljubimcima toliko je porastao da je sektor proizvodnje hrane za životinje postao veoma značajan segment prehrambene industrije: marketing, tehnika kojom se rafinira ponuda, izučava “životne stilove” mačaka i pasa s takvom pažnjom da gotovo i zapostavlja potrebe ljudskih bića. Životinje dobijaju sve veći prostor i ulogu unutar savremene porodice i sve više im se dozvoljava individualnost i identitet, pa čak i ličnost (u psihološkom smislu tog pojma): životinje su postale subjekti.

Dakle, postoji jedan moderan paradoks u odnosu prema životinji: više nego ikada životinje su istovremeno i objekti i subjekti. Oспорavanje granice između čoveka i životinje dovelo je do sledeće posledice: životinja ne može biti skoro kao ljudsko biće ili deanimalizovana materija. Dok, s jedne strane, industrijski uzgoj odabira životinje, individualistička civilizacija ih, s druge strane, humanizuje, dok, konačno, nauka nastoji da “reanimalizuje” čoveka. Jasno je da je savremeni “jedač” pomalo dezorijentisan i da se sve više pita o značaju i opravdanosti konzumacije mesa.

Meso za jelo i poželjno meso

Odnos prema životinjskom mesu konstantno nas vraća na naš stav prema seksualnosti. Nebrojeno puta smo konstatovali: postoji stalna povezanost, ako ne i dubok kontinuitet, između stola za ručavanje i kreveta, između mesa za jelo i poželjnog mesa. Klod Levi-Stros je zabeležio u svom delu “Divlja misao” da postoji povezanost u činjenicama između pravila venčavanja i zabrana koje se odnose na ishranu i da ova bliskost samo ilustruje “duboku analogiju između kopulacije i konzumacije koju je, izgleda, svuda u svetu stvorila ljudska misao”. Levi-Stros dodaje da za ova dva čina u mnogim jezicima postoji ista reč: “Na dijalektu *yoruba* koristi se isti glagol za “jesti” i “venčati” i u najširem smislu njegovo značenje je “dobiti osvojeno”. Na francuskom postoji simetrična upo-

treba glagola “konzumirati” – koristi se i za venčanje i za večeru. (Klod Levi-Stros, 1962. a). U Sri Lanki, činjenica da jedna žena priprema hranu za jednog čoveka, znači i potvrdu njihovih seksualnih odnosa (Tambia, 1969).

Ova povezanost između seksualnosti i ishrane ni u čemu nije evidentnija nego kada je reč o mesu. Kod plemena Šaranahua, koje živi u džunglama na istoku Perua, žene na seksualno veoma izazovan način ritualno teraju muškarce da idu u lov: ako u selu nema mesa, muškarci znaju da žene neće spavati s njima (Heris, 1985). Povezanost je još dodatno uznemirujuća kada je reč o ljudskom mesu: “U jeziku *koko jao* sa poluostrva Jork, reč *kuta kuta* ima dvostruko značenje – incest i kanibalizam i to su hiperboličke forme seksualnog opštenja i konzumacije ljudskog mesa.” (Klod Levi-Stros, 1962. a). U savremenom govornom jeziku konstantno se koriste kulinarske metafore sa značenjem – seksualni čin. Levi-Stros primećuje: “ekvivalentnost koja nam je bliska i koja je sigurno veoma rasprostranjena svuda u svetu predstavlja mužjaka kao onoga koji jede, a ženu kao onu koja je pojedena”. (Klod Levi-Stros, 1962. a). Prenosno, za muškarca sklonog avanturama sa ženama kaže se da “voli sveže meso”; takođe, za zgodnu ženu se kaže “kakav slastan zalogaj”. Za tzv. čisto telesne odnose, pomalo kanibalističke igrarije često su veoma stimulativne: grickanja, ugrizi, “šljive”, komplimenti u kojima se često kaže “pojeo bih te”, ili “celu bih te izgrizao”, itd. (Pujon, 1972). Taj “ljubavnički kanibalizam” delimično postaje jasniji kada ga približimo fenomenu koji smo prethodno opisali, proširenje granica *self*-a ili fuzionisanje dva *self*-a.

Ta direktna povezanost između seksualnosti i konzumacije mesa, incesta i kanibalizma, lako se ilustruje u običajima nekih naroda koji zaista praktikuju antropofagizam, a naročito endo-kanibalizam, tj. ritualno konzumiranje preminulih pripadnika grupe⁶. Ograničenja koje važe za konzumaciju ljudskog mesa, odražavaju zabrane koje se odnose na seksualni čin:

6 Ova ritualna, endo-kanibalistička konzumacija umrlih može se odvijati na više načina. Kod Gajakija, mrtvac se zaista priprema na roštilju. U ostalim grupama, pepeo se meša s jelom. Endo-kanibalizam je suprotno od ekso-kanibalizma (cf. *Ingfra*), koji se odnosi na konzumiranje protivnika ubijenih u borbi ili na zarobljenike.

kod Gajaki Indijanaca iz Paragvaja, npr. "otac i majka ne jedu svoju decu, deca ne jedu svoje roditelje i ne jedu se uzajamno". Zabrana je naročito rigidna kada se odnosi na članove porodice suprotnog pola: tu se jasno uočava povezanost između zabrane incesta i prehrambene zabrane (Klastres, 1972).

Čak i kada je u pitanju kanibalizam zarad pukog preživljavanja, izgleda da se ovaj tip pravila primenjuje spontano. Primer: avion koji je transportovao jednu urugvajsku ragbi ekipu, srušio se 1972. godine negde na Andima. Više od dva meseca posle udesa, pojavljuje se nekolicina preživelih putnika. Javnost saznaje da su ti ljudi preživeli samo zahvaljujući tome što su se hranili mesom svojih poginulih saputnika. Dakle, preživeli putnici tog nesrećnog leta preko Anda, inače svi listom potomci visoke urugvajske buržoazije, nametnuli su sebi spontano ista pravila kao i "divljaci": međusobno su se dogovorili oko usvajanja jedne konvencije čija su pravila propisivala da se nijedan preživeli neće hraniti mesom nekog člana svoje porodice (čak je dogovoreno da se nijedan ženski leš ne sme koristiti za ishranu) (Rid, 1974). Dakle, vidimo da se ni kod kanibala, kao ni kod pripadnika zapadne buržoazije, ne jedu osobe s kojima bi seksualni odnosi bili incestne prirode...

U grčkoj mitologiji, naprotiv, incestoidni i kanibalistički prekršaji bili su mnogobrojni. U mitu o Pan-teju, Dionis se osvetio Agavi čineći da ova, pod dejstvom totalnog deliričnog pijanstva pojede meso svoga sina ne znajući da je to on. Da bi se osvetio, Atrej je naterao brata Tijesta da pojede svoju rođenu decu. Prokne je dala svome mužu Tereju, bez njegovog znanja, meso njegovog rođenog sina da bi mu se osvetila zbog toga što je silovao njenu sestru. Ista tematika javlja se i u Sekspirovim delima: Tit Andronik pripoveda jednom čoveku koji je namerio da se osveti gotskoj kraljici Tamori zato što su njeni sinovi silovali njegovu kćer; osvetiće se tako što će je naterati da pojede testo u koje je umešano meso njene sopstvene dece.

S obzirom da je kontinuitet između konzumacije mesa i konzumacije seksualnog čina tako jasna, ne možemo da sumnjamo da ovo nema veze sa ljudskom ambivalentnošću vis-à-vis mesa. Isto važi i za seksualnost gde se susrećemo sa zabranama i odbojnošću koje bi mogle da se objasne kao posledice privlačnosti i njene negacije.

U našoj kulturi važi pravilo da su za konzumiranje pogodne uglavnom mlade i kastrirane životinje, tj. kao što ukazuje Noeli Vial, životinje izopštene iz reproduktivnih aktivnosti. Divljač sa krznom, podseća nas takođe Vialova, kastrira se odmah nakon što je ulovljena (ubijena) zbog pravila da meso jedne životinje koja nije kastrirana neće biti dobro za jelo, tj. imaće loš ukus. Sve u svemu, zaključuje ona, pripitomljene životinje, među koje ubrajamo i pripitomljenu divljač, bivaju “alternativno gajene ili za reproduktivne funkcije ili za ishranu, ali nikada korišćene i za jednu i za drugu namenu istovremeno” (Vial, 1987). Dakle, za ishranu koristimo samo “deseksualizovano” meso čije su namena i priroda isključivo prehrambene.

Osim toga, u izborima koje pravimo naslućuje se da ono što bismo mogli da nazovemo fagička linija, nije bez značaja: nekome ko jede, po svemu sudeći, nije svejedno šta jede i čime se to hrani. Sve u svemu, princip inkorporacije je dvostruko koristan: hrana naše hrane je i naša hrana i prenosi nam, dakle, svoje odlike. Hraniti se mesom biljojeda očigledno nas opterećuje znatno manje nego hraniti se mesom mesoždera. Naš fagični odnos sa svaštojedima poput svinje već je, kudikamo delikatniji: da li možda sumnjamo da se npr. u tom slučaju radi o kanibalističkim ili čak i antropofagnim tendencijama? Sve je postavljeno zapravo tako da izgleda kao da i mi sami smatramo da je sigurnije hraniti se mesom onih životinja koje se ne upuštaju u avanturizam tako oprečne aktivnosti kao što je konzumiranje mesa, dakle, smatramo da je sigurnije hraniti se životinjama koje ne ubijaju da bi preživele. Daleko od toga da je ova ljudska karakteristika svojstvena našim razvijenim društvima: po svemu sudeći, izgleda da većina primitivnih zajednica lovaca-sakupljača samo u retkim situacijama konzumira meso grabljivaca ili mesoždera (Hajdin, 1981).

Životinjsko meso odlikuje još i jedna nerešiva kontradiktornost: jesti ga, to istovremeno znači i voleti i ubiti. Očigledno da životinje kojima se hranimo ne moraju da budu i same obeležene ovom kontradiktornošću ali izgleda kao da se naš izbor rukovodi i orijentiše uz pomoć jedne ovakve strategije nesvesnog: jesti deseksualizovane životinje znači deseksualizovati fagični akt. Obrnuto, sve se odvija kao da postoji mogućnost da se iza zoofagije krije, u stvari pojavi, čitav spektar zoofilije.

Podela i društvena veza

Ukoliko nam se i učini da jedna fundamentalna zabrana opterećuje na samom početku čin konzumacije mesa, kao što je to naročito jasno u odredbama Starog zaveta, to je možda zbog toga što je transformacija jedne životinje u jestivu namirnicu složena procedura – čovek nekada tu transformaciju obeležava predznakom okultnog, a nekada joj umanjuje značaj: reč je onoj finalnoj fazi usmrćenja tokom koje se ubija životinja.

Ovom činu kao da se pripisuje naročita težina, nekakva fatalna ozbiljnost koja kao da indirektno “lebditi” sve vreme dok traje sam čin i u svakom trenutku rituala koji mu je posvećen. Ikonografski prizori žrtvovanja u staroj Grčkoj npr. bacaju svetlost na jednu značajnu stilsku odliku: ni na jednoj likovnoj, vizuelnoj prezentaciji žrtvenog čina, ne postoji prizor glavnog trenutka, kada se nož koljača zariva, ubija životinju i pretvara je u namirnicu. Čak i više od toga: smatralo se da u samom činu žrtvovanja ubica nije onaj koji oduzima život životinji, već je ubica oružje, nož kojim je zaklana; ovo uverenje bilo je tako duboko da se nakon svakog rituala nož bacao u more (Diran, u delu Detjena i Vernana, 1979). S druge strane, životinja koja se prinosi na žrtvu prethodno bi bila ukrašavana, negovana, a smatralo se da ona, eto, spokojno prihvata svoju zlehudu sudbinu. Čovek koji vrši čin žrtvovanja ne može da ostvari svoj zadatak ukoliko i sama životinja nije izrazila svoj pristanak koji bi predstavljao jedan, makar kakav pokret glave. Isti takav, ritualni pristanak, moraju da daju ljudima i životinje-totemi kod lovačkog plemena Odžibva: od životinje se očekuje da pre čina ispolji svoj pristanak, a nakon klanja joj se upućuju izvinjenja (Levi-Stros, 1962. b). U mnogobrojnim zajednicama lovaca-skupljača takođe se smatra da je ubica žrtvovane životinje oružje korišćeno u ritualne svrhe, pa stoga, vlasnik tog oružja nema pravo i da jede meso te životinje. Sve do današnjih dana, primećuje Noeli Viales u istraživanju o klanicama, smrt životinja se redovno doživljava kao “eufemizam”. Ne radi se tu o ubijanju: životinje se u stvari prikolju, čime se i u ovom slučaju “deanimalizuje” životinja i poistovećuje sa, recimo, daskom ili nekakvom drugom neživom materijom. Osim toga, znamo da su klanice najčešće locirane daleko izvan gradova, na periferiji. U samoj organizaciji rada klanica, redovno se primenjuje akt –

ublažavanje odgovornosti – što je u stvari posledica želje da se ostvare dva nezaobilazna, posebno važna pravila: svaka životinja je lišena života tako što obavezno mora da iskrvari; svaka životinja mora obavezno da se oslobodi svih životnih senzacija, nadražaja, da se poštedi svih svojih vitalnih osećaja pre nego što iskrvari. U Francuskoj se danas ta “desenzibilizacija” životinje vrši bušnjem lobanje pomoću posebnog, klaničkog pištolja. Vidimo da ova pravila podela rada, bez obzira na to da li su motivisana racionalnim, higijenskim, ili humanim razlozima, istovremeno odgovaraju i drugom dubinskom porivu: “*iako svrha jednog ovakvog pravila – o prethodnoj desenzibilizaciji životinja – nije imala za cilj, ili nije imala motivaciju da kreira razgraničavanje između čina krvarenja i čina ubijanja, desenzibilizacija je ipak rezultirala uvođenjem ovog pravila*” (Viales, 1987). Dakle, kao da postoji mogućnost za sumnju u to – ko je zaista odgovoran za smrt životinje – fatalni udarac, ili krvarenje?

Jesti meso uključuje dakle, simbolički rad koji je od presudne važnosti za smrtonosni čin. Ako znamo da je konzumacija mesa oduvek bila regulisana, kontrolisana, društveno izolovana, ritualizovana i retko – ili nikada – slobodna i neograničavana aktivnost, to je verovatno zbog toga što je to veoma značajna aktivnost, zato što ima ključno mesto i nalazi se u srcu problema koji izazivaju i privlače antropologe otoliko postoji antropologija i konačno, stoga što se odnosi na probleme koji suštinski određuju osobenosti čoveka, religije i društva. Ovi problemi podrazumevaju pitanja o kojima su vođene debate od Frejzera do Renea Žirara, preko Frojda i Dirkema, Mosa i Levi-Strosa, koja se, između ostalih, svode i na sledeće tematske okvire: priroda i funkcija žrtvovanja; totemizam; mogućnost nekog naročitog, izvornog osećanja krivice; katarza prvobitnog nasilja. Ovde nećemo ni rešavati ni doticati ta pitanja; zadovoljićemo se proučavanjem pojma “podela” kao jednog bazičnog segmenta, verovatno i esencijalnog segmenta sveukupnog problema.

Da bi se jelo meso, suprotno mnogim drugim tipovima namirnica, mora se *pristupiti činu podela*. Podela mesa je fundamentalni akt, ako ne i bazični akt u procesu nastanka društvenog života. On poseduje jednu vitalnu karakteristiku uslovljenu istovremeno i biološkim i društvenim razlozima. Međutim, postoji

još jedna karakteristika: podeliti meso, to takođe znači podeliti odgovornost za ubijanje i simbolički je reciklirati, pretvoriti je u određeni društveni odnos.

O podeli: etološko gledište

Vratimo se na trenutak primatima. Osećaj za meso nije njihova jedina neverovatna odlika: u odnosu prema životinjskom mesu primećujemo takođe kako se izuzetno upečatljivo postavlja pitanje podele mesa. Kod naprednih primata, ponašanje vezano za podelu najčešće se uspostavlja na relaciji roditelji – mladunci. Stariji u takvim prilikama naročito tolerišu sitne “krađe” hrane od strane svojih mladunaca. Blurton-Džons je unapredio ovu tezu predočivši da podela i reciprocitet rezultiraju činom “tolerisane krađe” */tolerated theft/* (Blurton-Džons, 1987). Tokom same podele mesa, mužjaci koji su učestvovali u lovu, čak i kada imaju viši rang u zajednici (čoporu) dolaze do svog dela žrtve s promenljivim uspehom. Džejn Gudal ukazuje, da jedinka koja poseduje žrtvu, čak i u slučaju da je nižeg ranga, štiti svoj plen s velikom odlučnošću i agresivnošću protiv inače dominantnih šimpanzi. Jedinke koje su inače višeg ranga i veoma ratoborni u svakodnevnim situacijama, ipak prihvataju i povinuju se ovakvoj periodičnoj odlučnosti niže rangiranih majmuna. Sve se odvija tako da izgleda kao da šimpanze manifestuju neku vrstu “poštovanja” prema posedovanju plena, uvažavaju i priznaju prioritet uspešnom lovcu. Neki autori smatraju da postoji, sasvim izvesno, poštovanje za posed i to dokazuju brojnim primerima (Ibl-Eibsfeld, 1984). Moguće je da se može izvesti zaključak da iz posedovanja proizlazi i uvažavanje. Ipak, izgleda da je onaj koji poseduje jednostavno spreman da brani svoj posed sa odvažnošću koja ga primorava da se ponaša i bude iznad svog uobičajenog autoriteta i položaja u čoporu (Van Loik-Gudal, 1971).

Kod ljudi su poznate interkulturalne konstante koje primećujemo u strategijama poklanjanja i nametanja. Poli Vajsner je, upoređujući iz etološke perspektive različite tipove ponašanja tokom čina podele, u pet različitih kultura (narod San iz Kalharija, pleme Janomami iz Gornje Orenokije, Trobrijandejce i Ejpose i pleme Jalenanga iz visoravni Nove Gvineje), zaključila da se u svim pomenutim zajednicama poštuje princip posedovanja pri podeli; u svim ovim

društvenim grupama modeli neverbalne komunikacije, povezani sa nametanjem i poklanjanjem, pokazuju duboke sličnosti; konačno i pre svega, u svim izučavanim situacijama i slučajevima, podela hrane igra odlučujuću ulogu u stvaranju i jačanju društvenih veza (Vajsner, 1984).

Podela kod lovaca-sakupljača

U grupama lovaca-sakupljača, čin podele često se organizovao u skladu sa komplikovanim pravilima koja imaju za cilj široku podelu životinjskih belančevina na što veći broj jedinki unutar određene društvene grupe. Divljač koja je ubijena imala je jednog "vlasnika", grupu ili pojedinca, čija je osnovna uloga i zadatak da vrši raspodelu: to je često onaj pripadnik društvene grupe koji je zadao prvi udarac ili fatalni udarac, ili onaj koji je pronašao i pokupio ubijenu životinju. Takav je slučaj sa narodom Inuiti sa Amasalika, na istočnoj obali Grenlanda. Vlasnik plena je automatski zadužen i odgovoran za raspodelu plena. Pravila raspodele se primenjuju sa osobitom preciznošću koja naročito dolazi do izražaja u periodu nestašica i cilj takve rigoroznosti tokom raspodele je, verovatno, neznatno proširenje obima distribucije namirnice. Sistem raspodele može da dovede do primene kompleksnih i sofisticiranih normi. Ključna norma koja je na snazi kod naroda Inuita sa Amasalika, delimično se zasniva na homonimima: svaka jedinka koja nosi ime nekog preminulog pretka (veruje se da se u imenu krije izdržljivost duše), dobiće, u okviru ograničene porodične raspodele, deo životinje koji bi dobio i taj njegov predak-imenjak (Robi, 1984).

Kod pigmejskog plemena Aka iz Afrike, koje je proučavao Serž Baiše, "vlasnik", ili onaj koji dobija plen jeste onaj koji je zadao prvi pogodak, ili vlasnik oružja kojim je onesposobljena divljač. Ukoliko je plen ulovljen kopljem, glavu dobija onaj koji je prvi bacio koplje, a sve ostale delove životinje, koji nisu specifično namenjeni nekom lovcu, dobija seoska zajednica, dakle najčešće najveći deo. Ukoliko je divljač ulovljena mrežom – ona pripada vlasniku mreže, dok su dva obavezna dela rezervisana za one koji su prvi i drugi primetili uhvaćenu lovinu u mreži. Dakle, životinja se dodeljuje oružju kojim je ulovljena, a ne čoveku koji je koristio oružje: ukoliko je oružje pozajmljeno, vlasnik oružja koji nije bio prisutan mora

da preuzme odgovornost za raspodelu plena. Prema tome, svaki seljanin koji pozajmi drugom lovcu svoju mrežu, ima pravo da dobije polovinu od svake ulovljene antilope. Međutim, "vlasniku" ulovljene životinje se strogo zabranjuje da jede njeno meso, pod pretnjom kakve božanske kazne. Shodno tome, svaki lovac koji je dobio svoj deo mora, u momentu kada na njega dođe red, treba da da uvaži pravila raspodele u funkciji porodičnih veza i prema tome da podeli ulov sa svojim roditeljima, dajući predost svojim direktnim potomcima. Na supruzi je da skuva raspodeljeno meso divljači. U svakoj situaciji gde ima dovoljno jela, ovako pripremana hrana s mesom i povrćem nakon kuvanja deli se svim ostalim porodicama u selu. Ovakav način distribucije primenjuje se uvek kada u jelu ima mesa, čak i onda kada količina gotovog jela nije teža od nekoliko grama. I tako, zaključuje Baiše, "u većini slučajeva, uključujući i one kada je deo mesa sasvim mali pa se stoga ne deli unutar grupe koja ga je ulovila ili unutar porodice, ostali (dakle oni koji nisu članovi te porodice), ipak dobijaju deo skuvanog jela od tog mesa" (Baiše, 1984). Konačna podela porcija se odvija prema volji i nahodanju delioca: oni koji mu nisu omiljeni često ne dobijaju ništa. Dakle, porodica samostalno donosi odluke da li će, kome i u kojoj meri, raspodeliti jelo. Ali, na kraju cele priče, decu i starce obavezno svi zbrinjavaju i hrane, kao i lovce koji su bili loše sreće i ostale koji su ostali bez plena.

U raspodeli se takođe veoma vodi briga o hijerarhiji i o organizaciji društvene grupe: raspodela počiva na ovim kriterijumima i istovremeno je u njihovoj funkciji. Kod južnoafričkog plemena Bušmani, "svaka divljač ubijena strelom je pod zabranom sve dok poglavica ne pojede bar parčence njenog mesa. Zabrana se ne primenjuje na jetru, koju lovci pojedu na licu mesta, ali je zato uvek na snazi za žene, koje nikada ne smeju da jedu džigericu. Osim tih opštih pravila, postoje i stalne zabrane koje važe za neke saplemenike s posebnom funkcijom ili za određene pripadnike porodice kod Bušmana. Supruga lovca sme da pojede samo površinske delove mesa i masti i to sa zadnjeg dela životinje, iznutrice ili papke. Ovi delovi predstavljaju obaveznu porciju rezervisanu za žene i decu. Odrasli muškarci imaju pravo da jedu deo stomaka, bubrege, genitalije divljači i vitalne organe, a lovci dobijaju plečke i butke odvojene s polovine ulovljenog plena. Poglavica ima pravo na po

jednu veliku šniclu isečenu sa svake butke i sa svake plečke i po jedan kotlet isečen sa svake strane plena” (Furije citiran kod Levi-Strosa, 1962 a).

Žrtvena podela

S prelaskom iz lovačkog na uzgajivački i poljoprivredni način života, problem podele životinje se nametnuo više nego ikada ranije. Međutim, menja se odnos prema životinjama i to, nema sumnje, veoma duboko, te značaj podele poprima jedan novi smisao, ne više samo društveni, već i politički.

Žrtva je lovcu bila zamena za neprijatelja s kojim se sučeljava u boju ili kojeg goni do konačne pobede. Upravo se u okviru ovih pojmova formulišu metafore za lovačke aktivnosti. Ukoliko divljač i nije neprijatelj, ona jeste protivnik. Njena izdržljivost, njen otpor i eventualno njena sposobnost, veličaju se u pričama o lovu. Lovac mora da koristi svoju hrabrost, svoju izdržljivost i otpornost ukoliko želi da trijumfuje. Odnos lovac/divljač mogao bi, dakle, da se analizira kao jedna vrsta antagonizma ili polilogizma, kao sudar dva protivnika. Jedenje mesa divljači ima iste implikacije kao i analogna kontaminacija (“čovjek je ono čime se hrani”) ili, kao kanibalsko jedenje protivnika ubijenog u borbi.

Odnos lovac/plen se dobrovoljno uspostavlja u mašti lovca i to u formi konfliktne intimnosti: divljač je jedan *intimni protivnik*. Ovaj odnos čuva ono što je, videli smo, izgleda neophodno da bi se odobrila konzumacija mesa, drugim rečima, neophodna ali ne i preterana distanca: odvojenost i bliskost u isto vreme.

Između sveštenika i njegovog stada odnosi su, naravno, sasvim drugačiji. Nema više one konfliktne dimenzije – ona je nestala iz odnosa prema životinji u korist intimnosti snažnije i sasvim drugačije prirode. Na ekonomskom planu, životinja sada predstavlja jedan element u proizvodnom procesu (hrana, prenos tereta, mleko, itd.) i/ili kapital (meso “na nogama”, sredstvo razmene, itd.). Na planu imaginarnog i afektivnog, status životinje je takav da se pre teži njenoj individualizaciji, čak je moguće dodeliti joj sasvim određeno mesto u zajednici, a ponekad i u porodici, koje može da bude više ili manje periferno: u ekstremnim slučajevima, domaća životinja može da ima i svoje ime i svoj status u krugu domaćinstva, ili u neposrednoj zajednici.

Ovakva promena je, nema sumnje, doprinela dubokoj promeni percepcije o smrti životinje. Ubijanje divljači se bez poteškoća može podvesti pod pobjednički čin. Usmrćivanje jedne domaće životinje, s kojom se uspostavljaju svakodnevni, bliski i manje antagonistički odnosi, predstavlja jedan sasvim drugačiji problem. Kao da ubijanje životinje predstavlja poteškoću ili možda izaziva stid, čak i osećanje krivice. Moguće je da se to razreši tako što se ubijanje životinje, čin koji prethodi da se čovek doživi kao ubica, odvija gotovo u formi rituala, pridodaje mu se religijski smisao, ili se predstavlja kao žrtvovanje. Kada je reč o žrtvovanju, ono ima dvostruko značenje: simboličko, jer predstavlja poštovanje religijskih okvira, ali i realno, jer ubijanje životinje predstavlja u svakom slučaju ekonomski gubitak (jedemo bukvalno jedan deo ukupnog kapitala) ali i afektivni gubitak (jedno biće, koje nam je čak i blisko, nestalo je). Ali, žrtvovanje se retko kada doživljava kao rasipanje: ono je podela s Bogom i pre svega s ljudima. U antičkoj Grčkoj, svako pripremanje hrane od životinjskog mesa smatralo se činom žrtvovanja: "svo konzumirano meso je životinjska žrtva ritualno zaklana, a koljač koji je prosuo krv životinje ima isto funkcionalno ime kao i žrtveni koljač određen da bude blizu krvavog oltara" (Detjen, u delu Detjena i Vernana, 1979). Osim lova, dakle, da bi se zaklala neka životinja potreban je čin žrtvovanja. Taj žrtveni akt je interpretiran na brojne načine. Jedni su ga analizirali u okviru kompleksa krivice, drugi, opet, kritikujući "psihološko" opterećenje, kao jedan vid katarze, pročišćenja od ljudskog nasilja (Žirar, 1972). Ne želeći da ulazimo i arbitramo u ovoj, veoma staroj i neodređenoj polemici, ipak se možemo osloniti na jedan odlučujući element: žrtvovanje uvek podrazumeva i *post festum* obavezu da se reguliše i izvrši podela. Ova istina važi i za goveće u staroj Grčkoj (*mageiros*, to je u isto vreme i onaj koji žrtvuje, i kolje, i lovi) i za ljudsko meso, kod Asteka. Čini se da je podela dovela do uspostavljanja društvenog poretka.

Društveni poredak

Životinja koju je žrtvovao grčki *mageiros* odmah posle klanja se rasparčavala i jela tokom ritualne gozbe na kojoj je svaki gost dobijao deo mesa koji je odgovarao njegovom društvenom statusu. Detjenova ana-

liza o orfičkom i pitagorejskom vegetarijanstvu ilustruje upravo suprotno: odbijanje da se jede meso značilo je odbijanje i osporavanje društvenog poretka unutar grčkog grada-države, naročito zbog toga što je status građanina podrazumevao i učešće u javnim žrtvovanjima (Detjen, u delu Detjena i Vernana, 1979). Zapravo, parče mesa koje je sledovalo nekom određenom građaninu prisutnom kao zvanica na žrtvenoj gozbi, veoma je precizno odgovaralo njegovom političkom i socijalnom statusu.

Dokaz ovog simboličkog odnosa postaje još jasniji na primeru rimskih žrtvovanja, u kojima je i sam rečnik, kao što je predočio Šid, bio sačinjen od ogromnog broja političkih pojmova. Pojmu “podela životinje”, ekvivalent je bio termin *participatio*, dakle reč koja je nastala iz korena reči *parti-ceps*, čije je bukvalno značenje “onaj koji preuzima svoj deo” (od korena reči *pars* i *capere*). Reč *princeps* ima značenje “onaj koji se poslužuje prvi”. Samo su zaslužni građani imali pristup javnim gozbama: *meritum* označava “zaslužni deo”. Izraz *pro portione* nastao je verovatno od *pro partitione*. Građanin koji nema javnu funkciju je *ex-pers* (od *ex-pars*). Takav građanin je isključen iz čina podele i istovremeno postaje jedan “običan” *privatus*: on je u *privatnom* okruženju, dakle van žrtvenog obreda (Šid, 1984).

Žrtvovanje, ritual, podela: jasno se vidi da je konzumiranje mesa nerazdvojno, čak se može reći u srži pojmova sveto i društveno, bliskost i svetkovanje. Učesnici na žrtvenoj gozbi su i bukvalno u odnosu zajedništva za trpezom (*assidui*: ili oni koji imaju svoje mesto za trpezom tokom žrtvenog banketa – u starom Rimu), oni koji dele, istovremeno dele meso žrtvovane životinje, dele i pripadnost jednom društvenom poretku u kojem svako ima svoje posebno mesto i poziciju u okviru kojeg svako ritualno prihvata ono mesto koje mu je namenjeno.

I tako, podela, bilo da je reč o podeli ulovljene divljači ili o podeli zaklane životinje, simbolizuje i garantuje društveni poredak: istovremeno, kao što nam ukazuje Vernan, podela jasno razgraničava domen čoveka i domen životinje (Detjen i Vernan, 1979). Taj čin afirmiše humanu prirodu čoveka i ono što ga izdvaja iz sveta životinjskog i animalnog, od bića koja nisu “kulinari”, koja jedu sirovo meso i, iznad svega, ne znaju za podelu. Istu ideju možemo da prona-

demo i unutar zajednice lovaca-sakupljača: za Janomamije, onaj koji bi jeo prema pravilima podele, trenutno bi izgubio svoje lovačke atribute i kvalitete (Heris, 1985). Kod Bušmana, nezamislivo je da jedna porodica pojede meso, a da ga ne podeli: isto to postoji i među lavovima, kažu Bušmani, ali ne i kod ljudi (Maršal, 1961). I onda, kako da ne dovedemo u vezu ovu ocenu sa ocenom koju je dao Epikur, koji kaže: “*Sine amico visceratio leonis ez lupi vita est*” (jesti sâm meso koje imaš, bez ijednog prijatelja, takav je život lavova ili vukova) (Korbije, 1989). Ponašati se kao zveri – upravo su za tim, bez ustezanja, tragali vernici koji su poštovali Dionisa, oni koji su praktikovali omofagiju, tj. “*komadanje živog bića – ulovljenog kao divlja zver i proždranog sasvim sirovog*”. Tu se radilo, da budemo precizni, o činu “*samodivljačenja*”, odbijanja da se prihvati osobenost ljudskog roda definisana “žrtvenom kuhinjom”, to je bilo bekstvo od društvenog poretka (Detjen, u delu Detjena i Vernana, 1979).

Žrtvovanje, osim što razdvaja čoveka od životinje, uspostavlja takode razgraničenje u odnosu na svet bogova: “oni, grčki bogovi, hraniše se dimom koji je kovitlao iznad žrtvenog ognja i bio njima namenjen”. Prva žrtva (*thusia*), prema mitologiji, zapravo ima zaslugu u podeli žrtvenog plena među ljudima i bogovima: Titan Prometej pošto je zaklao bika, prevario je Zeusa; on je ljudima dao meso životinje, dok je za bogove ostavio samo butne kosti, prekrivene jednim slojem masti (to su te kosti i ta mast koji se prže tokom vršenja žrtvenog čina) (Detjen i Vernan, 1979). Isto tako, u Starom zavetu, podela između Boga i ljudi regulisana je obavezom čoveka da odbaci krv životinje koja je istovremeno i vitalni princip i deo koji pripada Bogu.

Kanibalizam i uzvišeno meso

Podela žrtvovane životinje nije svojstvena isključivo grčko-rimskim civilizacijama i žrtva nije uvek i obavezno životinja. Ljudska žrtvovanja kod Asteka priređivana su takode tako da postoji distribucija mesa žrtve po principu društvene hijerarhije. Žrtve dželatskog noža su najpre bačene na stepenice piramida, a potom i čerečene tako da je jedna butka dodeljivana caru/poglavaru. Isto tako kod lovaca, “vlasnik” plena snosi vrstu odgovornosti za raspodelu,

dok je, slično tome, astečki ratnik koji zarobi protivnika za kasnije žrtvovanog zarobljenika, dobijao najbolji deo plena pljačke koji je morao da podeli sa svojim bližnjima tokom prigodne svetkovine⁷ (Sustel, 1955; Sandej, 1986; Ejnavol, 1986).

U zamišljenom i postupnom prelasku od divljaštva ka civilizaciji, ključni stupanj se obično pripisuje kanibalizmu. U svim društvima koja ne praktikuju kanibalizam, smatra se da je ova pojava neka vrsta prestupa, da je divljaštvo apsolutna suprotnost onome što dolazi kasnije: kanibalizam, to je optužba koju obično bacamo na pleća nekom drugom. Međutim, čak i sami ljudožderi sa užasom govore o mitskom tipu “ljudoždera-divljaka” koji bi u potpunom haosu i na varvarski način konzumirao ljudsko meso, bilo kako, bez primene ikakvog pravila.

Ipak, realnost izgleda da ukazuje da upravo suprotno tome, konzumacija ljudskog mesa predstavlja, iz mnogo različitih razloga, one iste karakteristike rituala i čina “uspostavljanja poretka”, kao što je to slučaj sa životinjskim mesom. Konzumacija ljudskog mesa je na istovetan način izazvana i izvršena, kao konzumacija životinjskog mesa. I kanibalizam je u stvari jedna osobena “kuhinja” kao i sve druge, a exo-kanibalizam je, izdvojeno posmatran, najverovatnije jedan vid žrtve koji se mora posmatrati i analizirati na način koji bi bio prilično blizak analizi svih drugih oblika žrtvovanja. Nema sumnje da nekakvu, naročito nasilnu uzbuđenost u nama pobuđuje antropofagija koja nas navodi da spontano postavimo jedno bespredmetno pitanje: umesto što bismo se zapitali zašto i kako se može postati/bititi kanibal, trebalo bi zapravo da se zapitamo – zašto smo kanibali i više no što zaista jesmo?

S francuskog preveo Jovan Đukanović

7 Čini se da narod nije imao dozvolu da učestvuje u ritualnim svetkovinama.