

# CANIBALISMO Y NECESIDAD EXTREMA: LA CONSTRUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ALIMENTACIÓN HUMANA ANTE CASOS DE NECESIDAD EXTREMA

Victoria Arribas - Cecilia Ayerdi - Alicia Cattaneo - Enrique Quirós \*

**RESUMEN:** Los autores se refieren primeramente al problema de las representaciones sociales relativas a la relación *necesidad extrema* (pobreza extrema) -*quebrantamiento de tabúes alimentarios*, como núcleo significativo del imaginario, en situaciones concretas de la ciudad de Rosario. El problema es luego generalizado a las situaciones que transgreden las reglas dietéticas que organizan la experiencia alimentaria en diversas sociedades en diversas circunstancias, tomadas como una “metáfora del canibalismo”. La transgresión se presentó como corolario del debilitamiento de las clasificaciones sociales y culturales ante el imperio de la necesidad orgánica. Los sujetos que consumían gatos resultaban, por ejemplo, “seres despojados”, “degradados”. El artículo indaga, en la literatura antropológica que trata a la alimentación humana como problema. Se plantea la situación alimentaria en términos de necesidad extrema y quebrantamiento de prohibiciones, y se analizan las explicaciones, al respecto, de los antropólogos y las dicotomías en el discurso antropológico.

**ABSTRACT:** *Cannibalism and Extreme Needs: the Anthropological Construction of Human Feeding under Circumstances of Extreme Poverty*

The authors present the problem of social representation inherent to the relation *extreme poverty - violation of food taboos*, as a meaningful nucleus of the imaginary, in a concrete situation in the city of Rosario. The problem is then generalized by introducing situations which are considered a “metaphor of cannibalism”, situations that violate the dietary rules that, under varied circumstances, organize the eating experience in different societies. The transgression is presented as a corollary to the weakening of social and cultural classifications caused by the pressure of organic demands. Those who ate cats, for example, were “dispossessed beings”, “degraded beings”. The article discusses the anthropological literature that deals with human feeding as a problem. It looks at feeding in extremely needy situations, when prohibitions are overlooked, it analyses some explanations by anthropologists, as well as the dichotomy of anthropological discourse.

## **Introducción: El discurso periodístico y político sobre la ingesta de gatos en el conurbano rosarino**

En un trabajo anterior, analizamos el discurso social que se gestó y transmitió a través de los medios de comunicación, a propósito del consumo de gatos en el conurbano rosarino.<sup>1</sup> En aquella oportunidad, reconstruimos el imaginario social a partir

del cual se significó el hecho alimenticio. Señalamos y caracterizamos las representaciones sociales relativas a la relación **necesidad extrema** (pobreza extrema) - **quebrantamiento de tabúes alimentarios**, como núcleo significativo de aquel imaginario.

La noticia del consumo de gatos en el Gran Ro-

---

\* Las autoras *Victoria Arribas*, *Cecilia Ayerdi*, *Alicia Cattaneo* son graduadas en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente se desempeñan como docentes e investigadoras de la Facultad de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales de dicha Universidad. *Enrique G. Quirós* es Contador Público y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ha publicado libros y artículos sobre temas antropológicos y económicos.

sario configuró la imagen de hombres que, ante el hambre extremo y la falta de recursos, transgredían las reglas dietéticas que organizaban la experiencia alimentaria en la sociedad a la cual pertenecían. La transgresión se presentó como corolario del debilitamiento de las clasificaciones sociales y culturales ante el imperio de la necesidad orgánica. La explicación de la transgresión se nutrió de argumentaciones que asimilaban el comportamiento infractor a la degradación del ser humano, a una suerte de oscurecimiento y descenso de la condición humana. Los sujetos que consumían gatos resultaban, así, “seres despojados”, “degradados”, hacia una condición del ser próxima a la del organismo.

El debilitamiento del poder regulador de las reglas alimentarias, con sus consecuentes prohibiciones y prescripciones, se correspondía con el avance de lo orgánico, no moldeado, sino “crudo”, absoluto, (no relativo a pautas sociales y culturales). Se promovió, entonces, la impresión de que en esa situación, la única restricción que la necesidad física encuentra para su satisfacción, es aquella que impone la naturaleza; esto es la imperiosa adecuación entre las propiedades físicas de las cosas y los procesos digestivos humanos<sup>2</sup>. Así, la discriminación *comestible - no comestible* remitía en esa circunstancia, a la dimensión de lo biológico y no de la regla. Si la biología dicta el comportamiento y no las reglas, entonces, para comprender la racionalidad debo buscar en el estómago del sujeto que come y en la cualidad natural del objeto comido y no en el cuerpo de prácticas y representaciones que conforman la “cocina” de la sociedad a la cual dicho sujeto pertenece.

El consumo de gatos, calificado como una anomalía alimentaria<sup>3</sup> en los medios de comunicación, se presentó como una clara expresión de la racionalidad de un estómago, que ante la urgencia de satisfacer su apetito, “no le hace asco a nada y le clava el diente a todo lo que se mueve”.

Si bien el hecho de haber convertido un animal doméstico en comida, parecía haber degradado al villero rosarino a la condición de un organismo, lo cual le valió, entre otras cosas, la absolución de la responsabilidad y la culpa; lo cierto es que también,

se lo concibió como un ser que padecía moralmente por su conducta (lo hace porque no puede hacer otra cosa pero quisiera no tener que hacerlo). El padecimiento moral implica emociones y sentimientos que no atribuimos a los organismos, sí a los humanos. En este sentido, se presentaba a los pobladores de la villa de Rosario comiendo como organismos pero padeciendo dolorosamente su conducta como humanos. Ni organismos puros, ni hombres puros, estos sujetos se percibieron como una suerte de entidad incierta, contaminada y peligrosa, como diría M. Douglas<sup>4</sup>.

En síntesis, nuestro trabajo anterior se movió en el plano del discurso de periodistas y políticos sobre un hecho acaecido en otro grupo social y se centró en la decodificación de la interpretación que hacían del mismo.

### **Los antropólogos y la ingesta en casos de necesidad extrema**

Mientras avanzábamos en el trabajo, cuya breve reseña acabamos de realizar, compartíamos la certeza que si en vez de analizar el discurso de los medios con respecto al hecho, analizáramos el hecho desde una perspectiva antropológica, entre aquel discurso y el nuestro se evidenciarían fuertes diferencias. Básicamente pensábamos, que como antropólogos, hubiéramos problematizado la calificación del comportamiento del villero como anomalía alimentaria, no hubiéramos visto en aquel suceso una no cocina sino tal vez una “cocina del hambre” en términos de Goody o simplemente una cocina. Finalmente, no concebiríamos la existencia en el Gran Rosario de hombres convertidos en una especie de entidad incierta y ambigua; ni siquiera como una posibilidad imaginaria. Si bien nos parecía interesante realizar el esfuerzo de marcar las distancias entre un discurso y otro, nos sedujo aún más la posibilidad de indagar, en la literatura antropológica que trata a la alimentación humana como problema, si se planteaba una situación alimentaria en términos de necesidad extrema, quebrantamiento de prohibiciones, y analizar las explicaciones al respecto de los antropólogos. En este sentido, convertimos a (algunos) los antropólogos en nuestros informantes.

Encauzamos la búsqueda basándonos en particular, en algunos textos diagnósticos: J. Goody (1982), M. Harris (1989), L. Strauss (1970, 1981), N. Fiddes (1991), M. Sahlins (1988) y M. Douglas (1973).

Jack Goody, en su libro “Cocina, cuisine y clase”, es quien refiere de manera más puntual a la cuestión del levantamiento de prohibiciones alimentarias en situaciones de hambruna. Frente al hambre y la carencia de recursos, podemos decir que Goody establece una diferenciación entre dos tipos de comportamiento alimentario. Uno supone la incorporación, socialmente aprobada al repertorio gastronómico, de alimentos vedados en épocas normales de abastecimiento, y otro, fuertemente asociado por el autor a estados de inanición, (en tanto graduación máxima del hambre) implica más que el levantamiento de una interdicción dietética al nivel de una comunidad, la ruptura o transgresión de la prohibición y puede referir a un comportamiento individual. Los ejemplos que cita este antropólogo son, a nuestro juicio, elocuentes de la distinción que hemos señalado. En el primer caso, Goody apela a las prácticas alimentarias de grupos etnográficos, como los lodagaa, los campesinos chinos y los tallensi, entre otros, durante “el período hambriento”. Ante la escasez, estas comunidades consumían alimentos tanto vedados como no deseables en tiempos de suministro normal. El autor califica éstas prácticas como una cocina alternativa o del hambre.

En el caso del quebrantamiento de tabúes alimentarios en situaciones de necesidad extrema o inanición, Goody utiliza como ejemplos más fuertes y paradigmáticos, situaciones referidas a las condiciones de vida en los campos de concentración, y las relata a partir de su propia experiencia personal o la de sus compañeros de prisión. Es a partir de estas historias, por él mismo vividas, que este antropólogo reflexiona sobre los límites del poder regulador de las prohibiciones y clasificaciones culturales en el comportamiento humano.

*“Aquellos que aceptan el reino de la costumbre, la dominación de la cultura, no tendrán dificultades en comprender la persistencia de esos tabúes en épocas*

*de carestía. Su fuerza reside en formar parte de un proceso que ha dominado nuestras vidas desde un comienzo (prohibiciones, tabúes) adquiridos en nuestra infancia y forman parte de nuestra interacción con ciertos animales y de la percepción que de ellos tenemos. Pero para la mayoría de nosotros esas prohibiciones tienen un límite y dadas ciertas condiciones (como en los campos de concentración) el canibalismo se transforma en un modo de supervivencia. El Marlow de Conrad, en ‘el Corazón de las Tinieblas’, no estaba solo en su crimen, y en esas circunstancias extremas, el mundo es quizás más compasivo que el individuo mismo”* (Goody, 1982, 109).

Podríamos decir que mientras entre los lodagaa o los tallensi, las clasificaciones y las reglas dietéticas se acomodan, extendiendo la categoría de lo comestible más allá de su límite tradicional ante la escasez de recursos, estas reglas se fracturan, se rompen en el ejemplo del campo de concentración. Aquí, la frontera cultural clasificatoria entre comida y no-comida se debilita y quiebra.

Las referencias en otros autores, relativas a la relación entre necesidad extrema y levantamiento de tabúes alimentarios se corresponden, fundamentalmente, con las formulaciones de Goody a propósito del quebrantamiento de proscripciones y no con esta suerte de permiso social de ampliar la clasificación del universo de las prescripciones gastronómicas. De igual modo, estos antropólogos, recurren al canibalismo como forma de subsistencia para graficar sus apreciaciones. (L. Strauss, 1970, M. Harris, 1989).

A continuación, analizamos el discurso antropológico sobre actos alimenticios que suponen, por un lado, necesidad y carencia extrema, y por otro, transgresión de reglas dietéticas.

Como dijimos anteriormente, se apela al canibalismo como conducta paradigmática de aquella situación de consumo. Los antropólogos señalan que la finalidad de esta práctica es la subsistencia y solo ella, diferenciándola de otros tipos de canibalismo,<sup>5</sup> como ser el mágico - ritual (L. Strauss) o vengativo, ceremonial y gourmet. (Goody). En estos casos, los autores le atribuyen al canibalismo otra fi-

nalidad diferente a la alimentación, o bien reconocen que la búsqueda de la subsistencia esta presente pero vinculada (incrustada) y subordinada a otros propósitos.

En el caso que nos ocupa, el hambre que origina el consumo de carne humana supone un grado máximo de necesidad. La satisfacción inmediata de este estado de necesidad marca el límite entre la vida y la muerte. El uso del término inanición (Goody, Himelmam, Harris) se corresponde con la intención de resaltar la graduación máxima del hambre.

Los antropólogos plantean que este tipo de antropofagia requiere de la indisponibilidad de otros recursos comestibles prescritos posibles. Es decir, que nos encontramos ante una situación de escasez de medios extrema; a tal punto que podemos imaginarnos que solo nos hallamos ante el recurso más rigurosamente prohibido. En este sentido, en términos económicos, no hay elección, dado que esta presupone la escasez pero también la presencia de medios con usos alternativos. Y si no hay elección, no se tiene responsabilidad sobre los efectos de la acción. Precisamente en este punto, se diferencia el canibalismo bélico que plantea Harris, del canibalismo que estamos caracterizando y que éste mismo autor contempla. Si bien Harris, atribuye a la antropofagia asociada a la guerra, presente en diferentes pueblos etnográficos, una racionalidad alimentaria basada en la escasez y expresada en términos energéticos de costos y beneficios, lo cierto es que esta práctica implica la optimización, en términos del autor, de la ingesta de proteínas, lípidos, etc., y no un comportamiento resultado de la ausencia total de recursos alimentarios alternativos.

El discurso antropológico concibe el consumo de carne humana bajo condiciones de extrema necesidad (inanición y privación de alimentos) como una práctica universal, en el sentido que puede darse en toda organización social humana, “*independientemente de que los devoradores y los devorados procedan de sociedades que la aprueban o reprobaban*”. (Harris, 1989:264). Se fundamenta tal afirmación en el reconocimiento de que, citando a L. Strauss, “*ninguna sociedad está moralmente protegida de tales crisis de hambre; el hambre puede*

*llevar a los hombres a comer cualquier cosa...*” (1970:389).

De este modo, queda planteado que la situación alimentaria que supone **necesidad máxima, privación extrema y quebrantamiento de reglas**, refiere a un acto de consumo no inteligible o comprensible en función de los particularismos sociales y culturales. Los protagonistas del acontecimiento, daría la impresión, podrían ser cualesquiera. El único requisito, sería que fueran humanos.

Al detenernos en los ejemplos citados por los autores, observamos que mientras se postula teórica y fácticamente la universalidad de aquella situación de consumo y del canibalismo de subsistencia como comportamiento asociado, los casos más representativos se contextualizan en el **nosotros** social y cultural del antropólogo. Sin embargo, dentro de este contexto general, es posible reconocer un **nosotros** más restringido, configurado por circunstancias y vivencias próximas a la experiencia personal o social, real o imaginaria del investigador.

Podemos distinguir, a grosso modo, dos tipos de ejemplos según las circunstancias que enmarcan el hecho alimenticio. Por un lado, se apela a la Segunda Guerra Mundial, específicamente a las condiciones de vida en los campos de concentración y en ciudades sitiadas (Goody, 1982, Levy-Straus, 1970, Fiddes, 1991). En estos ejemplos el antropólogo relata el suceso desde su propia experiencia (Goody) o desde las vivencias de otros (Levy-Straus) pero a quienes considera sus pares, sus congéneres.

Por otro lado, se hace alusión al consumo de carne humana por parte de sobrevivientes de catástrofes y accidentes: accidentes aéreos, naufragios, etc. La tragedia que se menciona puede ser real (como el avión uruguayo que cayó en los Andes) o bien ficticia, construida por el autor expresamente.

*“Los marineros que navegan a la deriva en botes salvavidas, los viajeros bloqueados por la nieve en puestos de montaña (...) deben devorar a veces los cadáveres de sus compañeros o morir de inanición”* (Harris, 1989 : 264).

Mas allá del carácter cierto o imaginario del hecho, el antropólogo que lo relata, podría desde su propia experiencia social, protagonizarlo. Bastaría que tuviera la mala fortuna de viajar en el avión siniestrado o de ser uno de los marineros, víctimas del naufragio. No parece haber otra distancia que la fatalidad o el destino entre la posibilidad de que el mismo autor o un amigo, pariente o conocido, se encuentre entre los personajes del dramático accidente.

Como se puede observar, a partir de los ejemplos de unos o de otros, el acto alimentario transgresor puede ser reducido al comportamiento de un solo individuo. Si bien, el consumo puede implicar a un grupo de individuos, es suficiente que uno de ellos lo realice para que se pueda dar cuenta del suceso.

Contrariamente, los antropólogos ejemplifican las prácticas alimentarias de pueblos etnográficos, que suponen la conversión de recursos ordinariamente vedados en comida durante épocas de extrema hambruna, como un comportamiento social, comunitario. La conducta individual solo parece adquirir sentido y relevancia, hasta para mencionarse como ejemplo del hecho gastronómico, si es referida a una pauta grupal. Por otra parte, cuando la práctica aludida es la antropofagia de subsistencia, el autor o bien se refiere a ella, como dijimos anteriormente, en tanto un comportamiento no deseable o aún prohibido que pasa a ser socialmente tolerado (ante la escasez), o bien duda de la veracidad del acontecimiento, sospechando una suerte de etnocentrismo por parte del referencista. (Goody, 1982; Fiddes, 1991).

A diferencia de las ejemplificaciones en el mundo propio (*nosotros*) del autor, en las cuales la realidad o la fantasía resultaban igualmente útiles para argumentar, la veracidad del hecho en el mundo ajeno parece ser condición para considerarlo.

Otro elemento a destacar en la construcción antropológica del consumo humano alimentario caracterizado por el quebrantamiento de prohibiciones dietéticas ante la necesidad extrema, es su carácter altamente excepcional. Se habla de él en

términos de emergencia, de crisis, de desesperación; dando la impresión, por un lado, de constituir una fuerte ruptura de la rutina alimentaria (fundada en la graduación máxima de la necesidad y la privación), y por otro lado, básicamente cuando el canibalismo ejemplifica, de provocar angustia, dolor, padecimiento. Levi-Strauss adjunta la noción de degradación moral a la noción de crisis.

A manera de síntesis, podemos decir que la imagen más dura que construye el discurso antropológico respecto del comportamiento humano que nos ocupa y ejemplificado por la antropofagia, se acerca a aquella imagen que en los medios de comunicación terminó configurando el villero rosarino comedor de gatos. Es importante señalar, sin embargo, que comer gato es concebido en términos antropológicos como una “metáfora del canibalismo”<sup>6</sup> y no como canibalismo; ésta distinción tiene implicancias no menos significativas, pero su tratamiento excede los límites de este trabajo.

El debilitamiento del poder regulador de las reglas dietéticas, se cimienta en la fuerza que adquiere, frente a la privación, la necesidad orgánica, ya no moldeada, que busca su satisfacción sin discriminar. El único límite que parece erigirse ante su saciedad, es aquel que impone la naturaleza: la adecuación entre los atributos físicos de las cosas y la fisiología y los procesos digestivos humanos. Lo biológico aparece conduciendo y gobernando la racionalidad de la acción. Se trataría de la racionalidad del estómago en toda su organicidad.

Pensamos que los autores edifican una situación, que en su abstracción, remite a sujetos o a un sujeto, que más allá de sus particularismos (recordemos que estos no explican, son trascendidos) se comportan como estómagos y su hambre es tan indiferenciado como sus rostros.

“...*Los devoradores y los devorados...*” (Harris, 1989:264). No es casual que Harris utilice los términos de devoradores y devorados. Devorar no es un verbo al que los antropólogos o no antropólogos recurran comúnmente para caracterizar el consumo humano de alimentos; salvo para significar que se ha dado rienda suelta al apetito.

La biología parece explicar la adecuación entre los medios y los fines y la cultura, el sufrimiento de haber comido lo prohibido ante la ausencia de alternativas.

Es interesante que los autores se detienen en el padecimiento, lo sugieren con intensidad, buscan términos apropiados para referenciarlo; mientras que a aquella racionalidad biológica de la ingestión, la abandonan rápidamente, como si no hiciera falta hurgar en ella y preguntarse a propósito de ella. Esta racionalidad pareciera explicarse per sé.

“No hay ningún enigma en dicha práctica...”, plantea Harris respecto de la antropofagia cuando no se dispone de otro alimento. Hasta la finalidad del comportamiento, la supervivencia, se construye como una finalidad natural del ser vivo que busca reproducirse: **morir o devorar**, esa es la cuestión.

“En un sentido (...) la naturaleza tiene siempre la supremacía. Ninguna sociedad puede vivir de milagros... Es cierto que al producir una existencia cultural la sociedad debe permanecer dentro de los límites de la necesidad física natural. Pero esto ha sido considerado axiomático, por lo menos a partir de Boas...” (Sahlins, 1988:168).

Goody plantea: “Pero para la mayoría de nosotros, esas prohibiciones tienen un límite y dadas ciertas condiciones...” (1982:109) y lo enuncia con la certeza de quién no duda de la existencia del límite ni de su fundamento.

Nos preguntamos si será la certeza, o bien la incomodidad, la causa por la cual los antropólogos le dedican tan solo algunos comentarios al “hambre extrema” y sus consecuencias. Los autores plantean esta situación pero la abandonan rápidamente para referirse al tema que en verdad van a tratar: la dimensión social y cultural de la alimentación humana, como su rasgo distintivo y la diversidad de los hábitos gastronómicos. Y en este tema, la premisa central, repetida una y otra vez, es que lo biológico es una condición necesaria pero no suficiente del consumo humano. Es más, lo biológico en el hombre es una biología intervenida por la Cultura.

“La base biológica del comportamiento humano se

entenderá mejor como mediación cultural del organismo”. (Sahlins, 1982:26).

Mary Douglas sostiene: “La elección de alimentos es sin duda, de todas las actividades humanas, la que cabalga de manera más desconcertante entre la naturaleza y la cultura. La elección del alimento está ligada a la satisfacción de necesidades del cuerpo pero también, por ser humana es expresión indiscutible del orden cultural y social” (1979:145).

“Los hombres no se limiten a sobrevivir; sobreviven de una forma definida. Se reproducen a sí mismos como determinados tipos de hombres (...) y no como organismos biológicos” (Sahlins, 1988:168).

Para Harris, en la alimentación humana “...interviene algo más que la pura fisiología de la digestión. Ese algo más son las tradiciones gastronómicas de cada pueblo, su cultura alimentaria” (1989:10).

En términos de Levi-Strauss, la comida tendría poco que ver con la nutrición. Debe alimentar la mente colectiva para poder pasar a un estómago vacío. Si bien, desde la perspectiva de Harris la anterior formulación sería exactamente a la inversa, esto es: la comida debe nutrir al estómago colectivo para poder pasar a la mente colectiva, ambos autores reconocen que estómago y mente son necesarios para hablar del consumo humano.

Más allá de las diferencias teóricas que estos antropólogos evidencian, en todos ellos lo biológico, lo orgánico en el hombre, aparece como una dimensión necesaria pero social y culturalmente construida, moldeada. Dicha intervención se constituye como requisito esencial de la condición distintiva del ser humano.

### Interpretación de los textos antropológicos

A la luz de estas formulaciones, la imagen que termina configurando, en el discurso antropológico, la extremidad del hambre y la carencia junto al quebrantamiento de tabúes alimentarios, nos inspira dos reflexiones finales:

1. La cultura y la sociedad están presente en aquella imagen a través de la conciencia de la transgresión y el padecimiento. Pero dicha intervención no lo ocupa todo, tiene un límite. Deja un espacio sin llenar y allí, la organicidad bruta gobierna. En este sentido, se reedita la tradición occidental marcada por el pensamiento dicotómico (Naturaleza-Cultura; Cuerpo-Espíritu; Emoción-Razón; Material-Simbólico). La herencia del pensamiento dualista invade la concepción del ser humano, a pesar de los intentos teóricos por superarla. La racionalidad del estómago aparece como una conducta impelida por “la pasión bruta” que desplaza la regulación de las costumbres. Nos da la impresión de que los sujetos o el sujeto que protagoniza la acción resulta un ser escindido: tiene un estómago que “devora” sin otra restricción de lo que puede digerir, una cabeza que reconoce que no hace lo debido y un corazón que padece por no poder evitarlo. La escisión torna a su vez confusa la clasificación de estos sujetos: ni hombres puros, ni organismos puros.

2. La segunda observación se relaciona con el análisis de los ejemplos. En el distanciamiento que supone la construcción de la “otredad”, lo biológico aparece siempre bajo la intervención de lo socio-cultural. Esta no deja vacíos inargumentados. Aún ante la urgencia orgánica, la cultura no pierde su dominio; se acomoda y conduce. Las clasificaciones no emanan una luz difusa sino una luz renovada. En el “nosotros” más próximo del autor, lo biológico adquiere la mayor dureza de lo incuestionable, de dato objetivo, y se cree en su capacidad explicativa propia. No es enigma y sugiere el límite de la comodidad de las argumentaciones socio-culturales de los antropólogos. Seguramente, en la experiencia social más cercana, real o imaginaria, el antropólogo se sentiría como un pez en el agua, capaz de cubrirlo todo con su explicación si, por ejemplo, en el naufragio construido por Harris, la cabeza y el corazón del marinero doblegaran la voracidad de su estómago y el marinero, aún ante la desesperación, se dejara morir en pos de la costumbre<sup>7</sup>.

### **Conclusión: Las dicotomías en el discurso antropológico**

Como observamos en sendas reflexiones, se resaltan dos cortes sustanciales en el tratamiento dado por los antropólogos: Orgánico-Cultural y Nosotros-Otros. Dicotomías que puestas en escena, generan gracias a sus permutaciones mucho más que dos situaciones, y que veremos a continuación.

Lo primero que debemos precisar es que los antropólogos en los textos seleccionados se refieren a situaciones de hambrunas extremas. Hecho que genera inmediatamente una diferenciación en el tratamiento: Uno, referido a la Otredad, y avalado por los innumerables ejemplos etnográficos citados por los autores; otro, referido al Nosotros, y expresado en variados ejemplos, reales o hipotéticos.

Estos dos escenarios suponen una diferencia en la presencia o ausencia de lo cultural. Mientras que en los ejemplos cercanos al investigador (por su propia vivencia, por una vivencia posible<sup>8</sup>) lo orgánico se impone sobre lo cultural, en los ejemplos lejanos lo cultural nunca deja de tener la palabra. Esta particularidad se ve acrecentada por cierta tendencia en los ejemplos propios hacia la individualidad (el análogo Robinsoneano de la economía) y en la ejemplificación predominantemente grupal de los casos etnográficos. Asimismo, la excepcionalidad en el Nosotros es extrema mientras que en los Otros predomina la reiteración, la periodicidad de hambrunas.

Asimismo, existe una diferencia interesante en cuanto al contenido de las rupturas de reglas. Mientras que en los ejemplos del Nosotros se habla de casos de canibalismo (ingerir carne humana), los ejemplos etnográficos refieren a rupturas de tabúes alimentarios no canibalísticos (ingerir carne de cerdo cuando está prohibido). En este sentido es interesante mencionar que la antropofagia aparece en el Nosotros como fenómeno de necesidad extrema e individual mientras que el canibalismo etnográfico (no considerado en nuestros textos) tiene que ver con la costumbre o la creencia (cuyo mejor y remanido ejemplo es el de los Aztecas).

Otro elemento a destacar en este discurso es que la ingesta es sobre un cuerpo orgánico muerto. La forma del acaecimiento de la muerte es significativo. Mientras que en los ejemplos propios, uno ingiere algo que uno no ha matado, en los ejemplos etnográficos, existen casos de matar para comer. Sin embargo, recordemos que lo matado, en los casos etnográficos utilizados no son humanos sino orgánicos no humanos y, en los casos de orgánicos humanos se duda del ejemplo.

El antropólogo, de esta manera, se ha movido en una escisión fuerte de las siguientes características:

	<b>NOSOTROS</b>	<b>OTROS</b>
Obliga	lo orgánico	lo orgánico
Se comporta	orgánicamente	culturalmente
Casos	individuales	grupales
Situación	excepcional	periódica
Afecta	al hablante	a otro
Ejemplifica	carne humana	otros orgánicos
Mata	no	sí

	<b>NOSOTROS</b>	<b>OTROS</b>
Obliga	lo orgánico	lo cultural
Se comporta	orgánicamente	culturalmente
Casos	individuales	grupales
Situación	excepcional	periódica
Afecta	al hablante	a otro
Ejemplifica	carne humana	carne humana
Mata	no	sí

Obviamente, en los dos cuadros canibalismo y necesidad extrema coinciden en el nosotros. Sin embargo, en los Otros, ambos fenómenos son diferentes.

Esta diferencia en la Otredad se sustenta, en un caso, en un mandato orgánico de ingesta prohibida

de no humanos, y en el otro caso, en un mandato cultural de ingesta de humanos. Es interesante en este punto, que la obligación orgánica es suficiente para justificar la ingesta de no humanos, pero es necesaria la justificación cultural para la ingesta de humanos.

Por su parte la indiferenciación entre canibalismo y necesidad extrema en el Nosotros, proviene de que en realidad sólo se concibe el canibalismo en casos de necesidad extrema (aunque es pensable otras comidas no humanas en caso de necesidad extrema). Es decir, el canibalismo se justifica por la necesidad extrema.

Volviendo ahora a la comparación entre columnas notamos una diferencia sustancial entre ambas. Por un lado, lo cultural desaparece absolutamente del Nosotros. Esto se refuerza en la excepcionalidad y la individualidad de la acción. Por otro lado, lo cultural gobierna hasta sus últimas instancias a los Otros.<sup>9</sup> La cultura está siempre presente en los Otros, aunque un cultural (dentro de todos los atributos que se suele asignar a lo cultural) definido en función de la pauta grupal sobre la acción individual. Lo que se percibe, es que frente a los dos modos de constitución extremo del otro (disputa incipientemente reflejada por Malinowski en su tratamiento de individuo-grupo), se ha optado por la elaboración de un Otro presa de la cultura o del grupo (y no de un otro presa del estómago o del individuo).

Sin embargo, podemos decir que aspectos no-biológicos están fuertemente presentes aún en las instancias en que se imagina un Nosotros o un ego en la soledad de su cuerpo. Por ejemplo, en el límite de la matanza. Comer un cadáver no es lo mismo que matar un hombre para ingerirlo. Primera jerarquía que se hace presente. También, la discriminación se manifiesta en el rastro de la resistencia y la culpa generada en el sujeto que come; y finalmente, en la observación del medio reconociendo la inservibilidad de lo otro que lo rodea y la ausencia de otra alternativa. Tres fenómenos que no solo crean un sujeto cultural pleno, sino que surge de las pretensiones del autor del texto de justificarlo en el acto. No mató, no tenía otra alternativa y sintió remordimiento (Falta y Perdón).

En síntesis, los antropólogos se han movido en un cuadro que marca la Otridad en función de explicar los fenómenos de necesidad extrema y lo hace culturalizando al otro, muchas veces prueba de la presencia misma de la otridad.

¿Y qué pensamos que hubiéramos dicho nosotros de la ingesta tabú del gato? ¿A fin de cuenta somos antropólogos?

Compartíamos la certeza que si en vez de analizar el discurso de los medios con respecto al hecho, analizáramos el hecho desde una perspectiva antropológica, entre aquel discurso y el nuestro se evidenciarían fuertes diferencias. Básicamente pensábamos, que como antropólogos, *hubiéramos problematizado la calificación del comportamiento del villero como anomalía alimentaria, no hubiéramos visto en aquel suceso una no cocina sino tal vez una “cocina del hambre” en términos de Goody o simplemente una cocina. Finalmente, no concebiríamos la existencia en el Gran Rosario de*

*hombres convertidos en una especie de entidad incierta y ambigua; ni siquiera como una posibilidad imaginaria.*

Obviamente, ni éramos muy originales ni desubicados, nos estábamos comportando como antropólogos y en ello, constituyendo a los villeros Rosarinos en Otros. Y como tales, dudaríamos primero de la veracidad del caso como acto aislado o anomalía, segundo ubicaríamos la conducta en una costumbre o pauta (una cocina) y no aceptaríamos concebir a un otro como ambiguo o incierto.

Nuestra indulgencia disciplinaria y nuestra forma de construir la otridad, nos hacía escapar de la organicidad de los políticos y los periodistas pero nos ponía en una de las columnas de los antropólogos, la de la otridad. En realidad, no resolvíamos el vernos a nosotros como orgánicos sino que convertíamos a los vistos en otros. La gran diferencia entre políticos y periodistas con los antropólogos, (todos en el nosotros) es que aquellos rescatan aún el paradigma de la animalidad para el otro y los antropólogos no.

## NOTAS

1. El mismo fue presentado al I Congreso Internacional de Pobres y Pobreza en la Sociedad Argentina. Universidad Nacional de Quilmes. Noviembre 1997.
2. Simil de los “límites de viabilidad” en M. Sahlins.
3. Nos referimos a anomalía alimentaria como un comportamiento que supone la transgresión a la cadena de consumo socialmente aprobada y sancionada.
4. Vale la pena tener en cuenta insistir que en nuestro caso nos estamos refiriendo a terceros que hablan sobre el accionar alimentario de otros y que encuadran tal acción en un escenario de incertidumbre en su juzgamiento mientras que la actitud de Douglas, es su interpretación de los que los nativos vivencian.
5. Levi-Strauss habla de canibalismo positivo en su forma alimentaria; Goody utiliza el término canibalismo desesperado y Harris el de antropofagia en situaciones de emergencia.
6. Los antropólogos hacen uso de esta expresión para referirse al consumo de animales domésticos, específicamente de mascotas, dado que éstas son animales humanizados por excelencia. Participan en la sociedad en calidad de sujetos y no de objetos.
7. Quien no come, muestra la resistencia de los cultural pero, quien come, no lo hace menos. Ambos discriminaron.
8. En este sentido es bueno que los oyentes vivencien la diferencia de riesgo que perciben entre una catástrofe del Buquebús y el hundimiento de un transbordador en la India. O la caída de un avión de American Airlines en el trayecto Bs. As. - Miami y la caída de un avión de la línea Ugandesa en su trayecto Madagascar-Uganda. Es clave en este sentido la diferencia textual cuando se habla de algo que puede ocurrirle o afectarle a uno y algo que le ocurre a otro pero podía afectarle a uno, en la vuelta del otro contra uno. En este sentido, nuestro anterior trabajo, presentaba una situación en que le ocurría a otro pero podía afectarle a uno, en la vuelta del otro contra uno. Es así como Los Uruguayos, Los Villeros Rosarinos y los Tallesi, conforman tres instancias diferentes.

9. Por supuesto, existen excepciones a este marco, pero en tal caso, se completa con una actitud del antropólogo que lo diferencia en gran medida de los nosotros no-antropólogos, nos referimos a su perfil indulgente respecto a los Otros (de ahí la duda del ejemplo).

## BIBLIOGRAFÍA

ARRIBAS, V. *La Antropología del Consumo: la perspectiva materialista y la perspectiva simbólica* en CECSO, Bs. As., 1995.

ARRIBAS, V., AYERDI, C., CATTANEO, A. *Canibalismo y pobreza, I Congreso Internacional de Pobres y Pobreza en la Sociedad Argentina*. Univ. Nac. De Quilmes, Nov. 1997.

DIARIO CLARÍN Informe especial, 10-02-1997.

DOUGLAS, M. *Pureza y Peligro*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

DOUGLAS, M. y ISHERRWOOD, B. *El mundo de los Bienes. Hacia una Antropología del consumo*. México, Grijalbo, 1990.

FIDDES, N. *Meat*. De Routledge, N. Y., 1991.

FISCHLER, C. *El (h) omnívoro*. Barcelona, Anagrama, 1995.

GOODY, J. *Cocina, cuisine y clase. Estudio de Sociología Comparada*. Barcelona, Gedisa, 1995.

HARRIS, M. *Bueno para comer*. México, Ed. Patria, 1991.

INGOLD, T. *What is an animal?* Ed. Routledge. N. Y. 1988.

*Humanidade e animalidade* en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Nº 28, ano 10, junho de 1995.

LEVI-STRAUSS, C. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona, Ed. Paidós, 1981.

*Tristes Trópicos*. Bs. As., Eudeba, 1970.

SAHLINS, M. *Cultura y razón práctica*. Barcelona, Gedisa, 1988.

*Usos y abusos de la Biología*. Anagrama, 1982.