

IDEOLOGIJA HRANE

Karnivorstvo vs. vegetarijanstvo

Povzetek: *Besedilo je poskus pregleda temeljnih teoretskih pristopov pri preučevanju hrane in hranjenja. V jedrnem delu znotraj poststrukturalistične paradigme poda interpretacijo povezave med telesnostjo, subjektivnostjo in diskurzom glede na simbolne pomene in kulturne konotacije hrane. S sklepno analizo besedila (uvodnikov v kuharske knjige) je nakazan primer diskurzivno podloženega preučevanja vegetarijanstva in karnivorstva kot temeljnih prehranskih oziroma kulturnih obrazcev. Ta se skozi zgodovino in v praksi ne izključujeta, temveč sta mestoma komplementarna, drugod pa opozicijska, predvsem kadar eden izmed njiju nastopa kot družbeno gibanje.*

Ključni pojmi: *sociološki, antropološki in kulturološki pristop, koncept ideologije hrane, poststrukturalistična paradigma, telesnost, subjektivnost, diskurz, kulturne konotacije, simbolni pomeni, prehranski vzorci, vegetarijanstvo, karnivorstvo, analiza teksta.*

Uvod

Besedilo je zasnovano kot pregled socioloških, antropoloških in kulturoloških teoretskih paradigem, ki se ukvarjajo s proučevanjem hrane in hranjenja. Spričo njihove velike raznorodnosti, so uvodoma predstavljeni ključni teoretski koncepti, ki predstavljajo preučevalno ozadje sociologije hrane in hranjenja. Nosilna tema članka naj bi bile, na ustrezno koherenten in konceptualno zaokrožen način razkrite, "ideologije hrane", pri čemer velja, da je hrana (tako kot obleka in govor) "dnevno realiziran in kontinuiran kulturni element" (Wiegelman v: Tivadar, 1999: 64).

Ideologije hrane je mogoče razumeti kot kompleksen spoj različnih kulturnih konotacij in simbolnih pomenov, vezanih ne le na sam akt hranjenja ali na hrano kot osnovno, za človeka eksistencialno pomembno substanco, temveč na tiste entitete in pojave, ki so ob tem neposredno "udeleženi" - to so telo, subjektivnost ali jaz(i) in nenazadnje diskurz. Zapisano je dovoljšnja argumentacija v prid odločitvi za podrobnejšo analizo poststrukturalističnega pristopa preučevanja hrane in hranjenja, pri čemer ne moremo popolnoma zanemariti ali zaobiti po-

* Jelena Aleksić, univerzitetna diplomirana sociologinja in podiplomska študentka na Fakulteti za družbene vede.

mena ene temeljnih funkcij hrane, t.j. prehranske. Besedilo skuša v nadaljevanju ohraniti navezavo na, na videz enostavno ugotovitev, da ima hrana kot taka, številne in različne, medsebojno prepletene pomene, z vidika kohezivnosti družbene skupnosti pa povsem rudimentarno vlogo.

Predpostavka, da se ideologije hrane najjasneje izražajo na primeru dveh nasprotujočih, a v resnici komplementarnih prehranskih vzorcev - vegetarijanstva in karnivorstva, ne zdrži poglobljene strokovne presoje. Ideologije, ki jih je mogoče interpretirati kot kulturne konotacije (primeroma, kaj v neki določeni kulturi pomeni biti vitek/ka ali biti vegetarijanec/ka) in simbolne pomene (denimo, kaj simbolizira sočen, slabo pečen, napol krvav zrezek), so namreč "bricolage" različnih atributov, pogosto izvirajočih iz klasičnih socioloških kategorij, denimo (družbenega) spola ali razreda. Prav to je potrditev predpostavke, da je neumestno in z vidika raziskovalne legitimosti tudi neupravičeno puščati v nemar "velike teme" kot sta socialna neenakost in kulturna različnost.

Hrana ni spolno nevtralna - glede na njene simbolne pomene. Tako imajo v Veliki Britaniji (tudi v Sloveniji) alkoholne pijače jasne spolne konotacije, ki ustrezajo razlikam med moškimi in ženskami (te so vidne pri uživanju vina in piva, saj naj bi bilo prefinjeno vino pretežno "ženska", robustno pivo pa "moška" pijača). Velja tudi, da je solata "ženska" hrana, medtem ko sočen, pol surov zrezek pristoji moškim (Morgan, 1996). Ta je značilni izkaz dejstva, da ljudje izbiramo hrano glede na njeno družbeno pomenskost. Tako je zrezek "srce mesa" (Barthes v: Miller in McHoul, 1998: 35), saj močno moško telo povezuje s krhkim in ranljivim živalskim življenjem ter s temačnimi ostanki krvi, ki asociirajo na to, s čimer so se hranili naši predniki. Zrezek kulturno označuje povezanost razpolaganja z določeno količino družbene in pred tem fizične moči ter žvečenja mesa z zobmi.

Simbolni pomeni hrane in pijače (pri tem ne gre pozabiti tudi na zunanji izgled, estetski vtis hrane¹) so raznovrstni in raznorodni, kar pomeni, da simbolna vrednost ne izhaja le iz razlik med spoloma, temveč tudi iz drugih družbeno posredovanih kategorij. Alkohol tako predstavlja sprostitvev, veselje, razigranost in podobna razpoloženska stanja. Čokolada simbolizira romantiko, razkošje, eleganco, nagrado, predanost, ugodje in čutnost, zaradi česar je čokolada "ženska" in obenem tudi prestižna dobrina ter zato zelo pogosto zastopana pri obdarovanjih ob različnih priložnostih (Barthes v: Tivadar, 1999: 64). Pogosto se v simbolnih pomenih pojavlja sveže domače pecivo, ki mnogim predstavlja domačnost, varnost, pripadnost, vzbuja spomine na družino in otroštvo².

Upoštevajoč preprosto spoznanje, da se je prav v devetdesetih zanimanje za zdravje, telo, zdrav način življenja, še posebej razmahnilo, smo se odločili za analizo besedil uvodnikov v nekatere naključno izbrane kuharske knjige, mlajšega

¹ Vse večji pomen, ki ga pripisujemo ne le zdravi hrani, temveč tudi njenemu izgledu (kar je lahko delna potrditev različnih tez o postmoderni (hiper) estetizaciji vsakdanjega življenja) se odraža v vse bolj sofisticiranem oglaševanju prehrabnenih izdelkov (kar Rosalind Coward imenuje "pornografija hrane" (Coward v: Miller in McHoul, 1998)). Zaradi naraščajoče standardizacije na ravni razvoja in proizvodnje hrane, narašča pomen njene prezentacije, ki se vse bolj diferencira (Ibid.).

² Posebej sloviti so dišeči, dehteči in zlato - rumeni domači piškoti, imenovani magdalenice, ki jih v romanu *Combray* opisuje Marcel Proust (1991); za umetnika so simbolna pot do spominov in asociacij na občutenje otroštva.

datuma. Sociološko interpretacijo pravega razcveta poljudno - znanstvene in splošne poljudne literature, vključujoč specializirane revije, posebne radijske in televizijske oddaje, številne domače strani na internetu, je moč opreti na Inglehartovo lestvico vrednot (1995), ki med značilne t.i. postmoderne vrednote prišteva skrb za zdravje, kakovost preživljanja prostega časa in skrb za čisto okolje. Nedvomno je vez med tema dvema pojavoma trdna, pa vendar ne a priori dokazljiva. Analiza besedil naj bi v nadaljevanju potrdila prisotnost tako tradicionalnih kot tudi modernih in postmodernih elementov aktualnega prehranskega diskurza.

Analiza besedila je v tem primeru naslonjena predvsem na ožje razumevanje besedila kot verbalnega sporočila. Čeprav obstajajo znotraj semantike teksta različne šole, ki besedilo razumejo širše, je takšna "zožitev" upravičena in zadovoljiva, glede na prostorske in analitske pogoje pričujočega besedila. Zato se analiza besedila zgleduje po Barthesu in drugih, ki koncept besedila omejujejo striktno le na zapisano sporočilo (Noth, 1995), kar je dopolnjeno s poskusi razbiranja drugih, implicitnejših in socio - kulturnih pomenov. Ob tem se je izkazalo, da simbolnih pomenov in kulturnih konotacij na tak način ni mogoče dovolj jasno razločevati in potemtakem niti interpretirati. Zato je moč na tem mestu zapisati, da je opravljena analiza lahko dobro izhodišče za poglobljeno študijo prehranskih diskurzov.

Teoretski "malo mešano"

Nutricistične "plašnice"

Socio - biološki pristop pri preučevanju prehranskih preferenc izhaja iz predpostavke, da le - te izvirajo iz naravnega fundamenta, ki ga določajo tako genetske predispozicije kot kulturno strukturirane preference. Sodobni nutricionisti se ukvarjajo predvsem s preskripcijami in opisi, s katerimi skušajo na osnovi zbranih empiričnih podatkov oblikovati posplošene znanstvene ugotovitve o človekovem prehranjevanju. Pri tem ga vodi, tako Luptonova (1996), utopična predstava o popolni človekovi prehrani, ki naj bi ga privedla do popolnega zdravja. Zaradi poudarjene usmerjenosti k zdravju je nutricionistični pristop funkcionalističen, saj vidi v hrani predvsem gorivo, ki omogoča nemoteno delovanje telesa in rast organizma.

Pri tem so, kar je ključna pomanjkljivost pristopa, prehranske preference, okusi, navade in simbolni pomeni hrane drugotnega pomena in so upoštevani le pri oblikovanju tipov hrane. Vsekakor je ena problematičnejših posledic razmaha nutricionistične znanosti, ki je nedvomno značilni produkt moderne družbe in sovpada s prej omenjenim razcvetom zanimanja za zdravje in telo (izgled), velika nepreglednost in kontradiktornost³ različnih priporočil, nasvetov in spoznanj o tem, kaj je zdravo in kaj ne (torej tudi družbeno sprejemljivo za uživanje). To pa ima za posledico tudi upadanje ugleda (nutricistične) znanosti nasploh ter vse višjo stopnjo nezaupanja in strahu znotraj polja vsakdanjega življenja⁴.

³ Naj spomnimo, da je, na primer, še pred nekaj leti veljalo, kako so testenine in krompir kalorični in sploh brez kakeršnekeoli prehranske vrednosti, medtem ko dandanes številni strokovnjaki zagovarjajo nasprotno stališče, češ da bi morala vsaka dobra dieta vsebovati testenine, riž in krompir.

⁴ O tem tudi Lash, Scott (1993), Kos, Drago (1997 in 1998) in Lukšič, Andrej A. (1999).

Sociologija in antropologija

Pri tem gre za integralnejši pristop, saj so kuhanje, hranjenje in uživanje v (ob) hrani, kar vključuje družbeni stik, koncipirani kot celota posameznih sekvenc, katere odsevajo kulturno priznane posledice mentalnega in telesnega življenja (Lupton, 1996). Sociologija in antropologija za raznovrstne prakse priprave in uživanja hrane, ki jih sprva resda vodijo biološke potrebe in jih določa družbeno-ekonomska dosegljivost oziroma dostopnost hrane, dokazujeta, da se vsakodnevne prehranske prakse elaborirajo skladno z aktualnimi kulturnimi normami.

Medtem ko so nutricionisti prepričani, da so prehranske preference (na primer sladkosnednost pri otrocih) posledica genskega zapisa, sociologija in antropologija trdita, da je nagnjenost k sladkim okusom mogoče pojasniti s spominom otroka na sladkobo materinega mleka, ki so ga spremljali tudi toplota materinega telesa, prijetna vonj in zvok ter pozitivni občutki in emocije. Sladkoba mleka je tako svojevrsten arhetip prijetnih asociacij, občutij in spominov, ki se ponavljajo ob vsakem zadovoljevanju občutka lakote ali hranjenju, ki tako pomeni mnogo več kot zgolj telesno zadovoljitev. Z otroštvom se tako s hranjenjem ohranja tanka vez pomenov, zaradi česar je psihološka razsežnost hrane nujno povezana s simbolnim.

Funkcionalistično - strukturalistična urejenost

Funkcionalistično - strukturalistični pristop hrano razume kot del družbenega življenja, za katerega velja, da so za ohranjanje reda nujno potrebne družbene norme in institucije. Prehranske navade in prakse so lingvistični zapisi z notranjimi pravili (Lupton, 1996), njihovo preučevanje pa lahko pojasni, kako se utrjujejo kooperativno vedenje, sorodstvene strukture, vsa tista področja torej, ki so konstitutivni element družbenega reda. V tem paradigmatskem okviru je hrano moč razumeti na treh ravneh: 1 - kot socio - kulturni element, ilustrirajoč temeljno logiko in načela določene kulture, 2 - kot posredni material in moralni sistem v družbi, 3 - kot odraz bioloških, ekoloških in kulturnih sistemov v družbi (Lupton, 1996: 8).

Claude Levi - Strauss je za prehranjevalske prakse menil, da funkcionirajo kot jezik, ki implicira primarno binarno nasprotje med naravo in kulturo, pri čemer slednja pomeni “/.../ kompleks tistih praks, ki ločijo človeka od drugih živih bitij, in mu podeljujejo enkratnost” (Levi - Strauss v: Lupton, 1996: 9). Kuhana hrana v tem kontekstu predstavlja kulturno transformacijo surovega (neužitnega) v ne - surovo (užitno). Gre za postopek, ki na simbolni ravni manifestira transformacijo, omejitev ali celo podreditev narave oziroma sveta divjosti in je obred prehoda v stanje kultiviranosti v smislu napredka. Levi - Strauss je iz načinov, po katerih poteka omenjena “civilizacija” v sferi vsakdanjega življenja, zajel osnovne elemente definicije kulture.⁵

S konceptom kulinaričnega trikotnika je Levi - Strauss združil tri ključne atribute hrane - surovo, kuhano, neužitno (pokvarjeno), kar analogno ustreza trem

⁵ Fiddes je v poglavju, kjer ugotavlja razširjenost mišljenjskega vzorca enačenja mesa in hrane, dokazal, da se temu ni mogel izogniti (spričo lastne kulturne vpetosti pač) niti Levi - Strauss. S kuhanjem je imel Levi - Strauss namreč v mislih pravzaprav “kuhanje živali” (Fiddes, 1991: 15), pečenje (ki kot postopek predeluje le meso) pa je postavil na najvišje hierarhično mesto med vsemi kulinaričnimi (kulturnimi) postopki.

polom človekovega mišljenja o nasprotju med naravo in kulturo. Namen takšnega metodološkega⁶ koncepta je bil poiskati univerzalno sporočilo, ki bi veljalo za vse človeštvo, ne glede na mnoge kulturne posebnosti, in bi ga kodirala prav hrana. Levi - Strauss je raziskoval kulturni vidik prehranskih navad, pri čemer je skušal identificirati načela razvrščanja prehranskih okusov in navad in med drugim ugotovil, da se dejanska segmentacija in razvrščanje le - teh med družbami razlikuje (Mennel et al., 1992).

Mary Douglas je na osnovi kompleksnih razvrščanj obrokov (in njihovih kulturnih pomenov) ugotovila, da različne kategorije hrane simbolno zaznamujejo družbene dogodke in pojave, “/.../ izražajo hierarhijo, vključevanje, izključevanje, meje in prehajanje meja” (Douglas v: Mennel et al., 1992: 10). To pomeni, da struktura obroka določa in obenem ohranja zunanje meje (socialna disjunkcija), zato se pijačo streže vsem gostom, tudi bežnim znancem ali popolnim tujcem, medtem ko se hrano ponudi le domačim, visokim gostom in najbližjim prijateljem⁷.

Anne Murcott je na osnovni konkretnih opazovanj identificirala pravila in formalne strukture pri različnih dnevnih obrokih. Kar zadeva razumevanje “primerne obroka” (ang. proper meal) (Lupton, 1996) velja, da so regionalno - lokalne predstave med seboj usklajene in poenotene. Tako je primeren obrok v Walesu sestavljen iz svežega, rdečega ali belega mesa toplokrvne živali⁸, krompirja kot predstavnika podzemnega vira ogljikovih hidratov in, kot nasprotja, nadzemne zelene zelenjave (grah, brokoli, zelje, fižol ipd.), če pa je dodana še druga vrsta zelenjave, le - ta ni zelene barve (korenje, sladka koruza, paradižnik ipd.).

“Vseobežnost” kritičnega strukturalizma

Prisotnost osrednjih marksističnih idej pri preučevanju hrane in hranjenja se odraža v tem, da je raziskovanje usmerjeno v družbeni značaj proizvodnje, distribucije in porabe hrane. Znotraj razprav o razrednem boju, ki ne zamirajo navkljub idejam o “koncu zgodovine”, lahko hrana predstavlja temelj oblikovanja in artikuliranja identitete delavskega razreda. Za postmoderno družbo pa velja, da hrana ni le odsev razrednih razlik, temveč je tudi sama vir novih, implicitnejših oblik stratifikacije, zaradi česar je moč govoriti tudi o “prehranskih razredih” (Morgan, 1996).

V tem primeru gre za makro - pristop, ki se osredotoča na globalne probleme družbene neenakosti, pri čemer so kot problematična osvetljena predvsem razmerja moči (Morgan, 1996). Družbeni razred in ekonomski sistem sta osrednji raziskovalni determinanti, medtem ko je koncept moči osnova interpretacij hrane in hranjenja. V ta okvir sodijo tudi mnoge feministične, še bolj pa ekološke oziroma okoljske kritike, ki vidijo v obstoječi materialni proizvodnji (živinoreja,

⁶ “Metodološkega” zato, ker naj bi kulinarični trikotnik Levi - Straussu pomenil svojevrstno metodološko orodje ali pot do univerzalnih vzorcev človekovega mišljenja (Mennel et al., 1992).

⁷ S tem sta ustrezno ponazorjeni tako združevalna kot ločevalna socialna funkcija hrane in hranjenja v kontekstu vzpostavljanja in ohranjanja družbenih odnosov (Tivadar, 1999).

⁸ V Veliki Britaniji meso pomeni predvsem rdeče meso, medtem ko so ribe in perutnina že “manj meso”, zelenjava pa sploh zauzema najnižje mesto na hierarhični lestvici vrednotenja (Fiddes, 1991).

kmetijstvo)⁹ hrane izvor odnosov eksploatacije, ki so jih konceptualno razširile tudi na živali, rastline in neživo naravo.

Carol Adams zagovarja idejo, da je uživanje mesa ključni legitimizacijski mehanizem patriarhalne družbe, saj naj bi bili moška nasilnost in popredmeten odnos do živali enako prisotna tudi v razmerju do žensk. To naj bi bil torej temeljni vzrok družbene in politične podrejenosti žensk in spolne diskriminacije, globoko zasidrane v karnivorsko dominantni kulturi. Zato bi morale biti vse ženske, ki se borijo za emancipacijo in enakost med spoloma, po Adamsovi etične vegetarijankе, kar naj bi bilo analogno boju za zaščito pravic živali (Morgan, 1996)

Poststrukturalistični izhodišča in koncepti

Hrana, telesnost, subjektivnost

Luptonova (1996) kot področne tematike hrane in hranjenja kot socio - kulturnega pojava navaja občutenje sebe, načine, kako živimo v svojih telesih, subjektivnost (ang. subjectivity) in telesnost (ang. embodiment). Zato je treba okus, lakoto in prehranske preference kot produkte socio - kulturnega okolja preučevati skozi pomene, diskurze in artikulirane (vsakdanje) prakse. Hrano in hranjenje je nujno misliti skozi izkušnje s telesom in fizičnimi občutki, ki so kulturno in družbeno posredovani, gre torej za kontekst telesnosti in subjektivnosti. Douglasova pa je mnenja, da je človekovo telo dosegljivo (prisotno) v vsakem trenutku in je prav zato metafora za izražanja družbenih izkustev (v: Fiddes, 1991).

Na posameznikovo odzivanje na hrano vplivajo tako načini interakcij z drugimi ljudmi kot tudi njegov odnos do kulturnih artefaktov. Navade, ki se oblikujejo pri pridelavi, predelavi, predvsem pa pri porabi (uživanju) hrane, omogočajo označevanje meja med družbenimi sloji, spoli, religijami, kulturnimi "habitusi" in geografskimi regijami. Pri tem velja opozoriti, da se naštetih elementi znotraj prehranskih navad stapljajo, prepletajo in medsebojno vplivajo, zato med njimi ni mogoče niti ni smiselno ugotavljati strogih ločnic.

V konkretnem primeru je zanimiva predvsem interakcija med hrano, telesom in subjektivnostjo, znotraj te pa spremenljivi in kontekstualni atributi pomenov. In nenazadnje, prehranske prakse in preference so v vseh družbah napolnjene s kulturnimi pomeni in diskurzi, in nuce "hrana je kulturni medij par excellence" (Moore v: Lupton, 1996: 1).

⁹ O soodvisnosti proizvodnih tehnik, pristopov in diet kritično piše na primer Peter Wheale, ki glavne tehnološke in prehranske spremembe razvrsti v tri zgodovinska obdobja (do 1. svetovne vojne, medvojno obdobje in čas po 2. svetovni vojni) in je kritičen do intenzivnega kmetijstva, zlasti do monokulturne pridelave, ki močno načenja ekološko ravnovesje in je vir številnih zdravstvenih tegob in boleznih sodobnega časa (Wheale v: Boyle, 1984)

Diskurzivna razsežnost hrane

Razsrediščeni subjekt

Ključno izhodišče poststrukturalizma je ideja o fragmentarnem, neenotnem ali razsrediščnem sebstvu (ang. self), iz česar izhaja tudi naslednja koncepcija subjektivnosti (ang. subjectivity): gre za raznovrstne načine samo - razumevanja posameznika v odnosu do drugih in izkušanja njihovih življenj. Poenostavljeno rečeno, subjektivnost tvorijo načini, kako ljudje čutijo in izkušajo sebe kot ljudje, ter, kako ljudje skozi družbo ponotranjajo različne kulturne vsebine (Miller in McHoul, 1998). Subjektivnost je v primerjavi z identiteto ohlapnejši termin, saj upošteva idejo o neprestanem spreminjanju in kontekstualni pogojenosti jaza oziroma jazov, katerim kultura določa zgornje meje in generira tiste entitete, ki ključno zaznamujejo jaz ali jaze - razmerja moči, družbene institucije in hegemonске diskurze (Lupton, 1996).

Na tem mestu je pomemben predvsem koncept diskurza, ki ga razumemo kot vzorčni sistem jezika in praks. Diskurz, ki je odsev simbolnih implikacij in kulturnih razsežnosti pojavov kot so prehranske navade, hranjenje in občutenja telesa, omogoča razumevanje produkcije in reprodukcije pomenov. Diskurz o hrani in hranjenju se manifestira skozi popularno kulturo, medicinska in poljudna besedila o zdravju, negi telesa in zdravi prehrani (revije, priročniki, kuharske knjige), pa tudi skozi posameznikove refleksije o hrani (preferance, navade, želje, pomene). Jezik in diskurz sta v tem pomenskem okviru fundamentalna iz razloga, ker se skozi njiju, in pred tem prek stika zavednih in nezavednih misli, konstituira subjekt. "Diskurz konstituira načine, kako biti subjekt, načine subjektivnosti, ki implicirajo specifično organizacijo tako emocionalnih kot mentalnih in psiholoških kapacitet posameznika" (Weedov v: Lupton, 1996: 13).

Telo - vir nenehnega subjektiviranja

Poststrukturalistična paradigma znotraj sociologije hrane in hranjenja izhaja iz predpostavke, da se subjektivnost konstruira in izkuša skozi občutenje telesa in obratno. Človekovo telo je razumljeno kot projekt¹⁰, ki je "/.../" entiteta v procesu nastajanja" (Shilling v: Lupton, 1996: 15). V tem je spoznanje, da na prehranske preference, predvsem pa na dejanske izbire hrane, ključno vplivajo predstave o velikosti in obsegu telesa, njegovih "potrebah" in na znanju o tem.

"Prakse in tehnologije sebstva"

Foucaultove "prakse in tehnologije sebstva" so načini, kako posamezniki ponotranjajo vedenjske obrazce in pravila, emocije in prepričanja ter jih uporabljajo v vsakdanjem življenju. V praksah sebstva se fizični fenomeni in diskurzi sprejemajo kot del projekta graditve in izražanja subjektivnosti. Relevantnosti diskurza kot preučevalni poti koncept praks sebstva pojasnjuje, zakaj posamezniki prostovoljno sprejemajo prakse in reprezentacije in zakaj se emocionalno zavežejo

¹⁰ Ko Giddens razpravlja o post - tradicionalnem redu modernosti, upelje "refleksivni projekt sebstva" (Giddens, 1991: 5), ki ga razume kot koherentne, neprestano revidirajoče (v odvisnosti od kontekstualnih pogojev) biografske narative.

določenim položajem znotraj diskurza (Lupton, 1996). Prakse jaza¹¹ se zapisujejo in odtisujejo v telo, ga označujejo in oblikujejo na kulturno specifične načine, ki jih drugi lahko dekodirajo in interpretirajo.

Prehranske prakse in preference, ki jih lahko pojasni prav analiza diskurza, so fundamentalne prakse sebstva, v katerih se odraža posameznikova skrb zase, za hranjenje (in poznavanje kot predpogoj) telesa s hrano, ki je kulturno sprejemljiva. Ob tem je nezanemarljivo dejstvo, da je hranjenje vir simbolične prezentacije posameznika sebi in predvsem drugim, pa tudi čistega užitka, ki ga kot potencialni objekt preučevanja v nadaljevanju ne upoštevamo.

Prehranski strahovi pred modernostjo

V zvezi s problem upadanja ugleda in zaupanja v moderne sisteme vedenja in znanosti je treba nanizati še nekatere druge temeljne poteze postmoderne družbe, ki se vežejo na percepcijo in občutenje telesa ter s tem na subjektivnost posameznika. Naraščanje nepreglednosti in kompleksnosti, ki je pod vprašaj postavilo celo do nedavnega samoumevne in neproblematične vsakdanje rutine, je tesno povezano z vse večjo negotovostjo. Ta je postala še posebej "oprijemljiva", ko je dosegla "percepcijsko obzorje vsakdanjega življenja" (1994). To je povzročilo pravi "antropološki šok" (Mol in Spaargaren, 1994: 208), saj sta se rizičnost in nevarnost pojavili na najbolj nepričakovanih mestih. Na drugi strani je prišlo do upadanja legitimnosti (ali zaupanja) ekspertnih diskurzov, kar se na področju hrane in hranjenja kaže kot iracionalistično zviševanje higienskih in drugih kakovostnih meril¹², v kar posameznik s svojo omejeno racionalnostjo sicer ne more imeti celovitega vpogleda.

Falk ugotavlja, da je v sferi prehranjevanja prisotno orientiranje na osnovi "modernističnih" ekspertnih presoj (katerih legitimnost, kot rečeno, upada) ali pa na podlagi predmodernega ljudskega (kulturnega) izročila (Falk, 1994). Morda so še radikalnejše tovrstne reakcije na nepreglednost in visoko stopnjo tveganja različne prehranske motnje, strahovi in čudaštva (Mennel et al., 1997).

Zdravo = vitko

Tarča ali objekt različnih strahov in pogosto obupnih poskusov discipliniranja je telo, ki je razumljeno kot spremenljivo in podrejeno nadzoru¹³. Disciplina se v prehranskih navadah odraža v stremenju za popolnim vpogledom in določanju količine in vrste (sestave) hrane. Telo je potencialni fizični simbol količine samo-nadzora, ki ga (ne) poseduje njegov lastnik, kar je, tako rekoč, zapovedani lepotno-vedenski kanon.

¹¹ Po Foucaultu med "funkcije" praks sebstva sodijo: 1- načini odzivanja posameznikov na zunanje imperativne samo - regulacije in vedenja, 2 - kako se posamezniki prepoznavajo kot pomembne in potrebne, 3 - kako posamezniki vse to vključujejo v svoja vsakdanja življenja (Lupton, 1996).

¹² Eden takih pojavov je pri nas nedvomno pravi potrošni bum na trgu ustekleničenih vod - eden osrednjih vzrokov za takšen tržni uspeh je prav omenjeno višanje higienskih standardov tako pri potrošnikih kot tudi pri proizvajalcih različnih prehrambenih proizvodov.

¹³ Tudi Douglas, sicer v kontekstu medicinske antropologije, za telo pravi, da je "..." medij za izvrševanje nadzora" (Douglas, 1999: 47).

Telo, ki ne ustreza modernim predstavam o "zdravem" in lepem, predvsem pa vitkem telesu (ki torej odstopa od takšnih, medijsko posredovanih predpisov) je tisto, čigar lastnik ne premore dovoljšnje stopnje samo - nadzora, je "avtor nerealiziranega projekta", je torej družbeno neuspešen. Strogi dietetični režimi¹⁴ imajo funkcijo drugim izkazovati visoko stopnjo samo - nadzora, katerega znak je prav vitko telo. Debelost pa, nasprotno, kaže na požrešnost, hedonizem, predvsem pa na pomanjkanje samo - nadzora in samo - discipline (Lupton, 1996)¹⁵. Zelo radikalna oblika do skrajnosti prignane konformistične želje po discipliniranju lastnega telesa in s tem po pridobitvi popolnega nadzora nad upravljanjem lastnega življenja, so motnje hranjenja (anoreksija, bulimija)¹⁶.

Če bi ob tem skušali odgovoriti na vprašanje, kako, kdaj in zakaj se je v post-moderni družbi uveljavila predstava "vitko = zdravo", bi bilo za interpretacijsko orodje primerno kulturološko razumevanje razlik med urbanim in ruralnim, ki so se jasno kazale tako v tradicionalni kot v moderni družbi. Debelost bi bila lahko pritiklina ruralnega načina življenja, kjer je debelo, "zalito", tolsto telo služilo kot označevalec materialne preskrbljenosti, ekonomske blaginje, s tem pa tudi družbene moči; iz slovenskega pripovedništva namreč poznamo številne primere moških vaških veljakov, ki so razpolagali s precej "ekonomskega kapitala" (Bourdieu, 1984) in precej manj "kulturnega kapitala" (Bourdieu, 1984), tolsti trebuh in zalita rdeča lica pa so imela vlogo zunanjega označevalca njihove ekonomske, družbene in politične moči v določeni (ruralni) družbeni skupnosti.

Nasprotno pa je za urbano okolje meščanske družbe 19. stoletja vitko telo postalo eden temeljnih zunanjih atributov na ravni posameznika (predvsem posameznice), kar se je, gledano zgodovinsko, zaostriilo z uveljavitvijo ženskih steznikov in korzetov. Ti so imeli funkcijo statusnega simbola oziroma označevalca ne le socio - kulturne umeščenosti, temveč predvsem moralne ustreznosti tiste, ki je nosila steznik ali vsaj korzet (Rener, 1998). Nedvomno pa je imelo prezevanje ženskega telesa predvsem estetsko funkcijo, telo se je tako še zmanjšalo, stanjšalo, delovalo še ranljivejše in krhkejše, s tem pa privlačnejše in prodornejše na "ženitnem trgu" (Rener, 1998).

Cesarstvo mesa in moškosti

Ambivalentnost pomenov mesa

Vsakdanja zdravorazumska verovanja oziroma prepričanja o mesu, ki naj bi človeško telo najboljše oskrbovalo z za zdravje pomembnimi snovmi kot so pro-

¹⁴ Med toustne strogo nadzorovane prehranske režime sodijo primeroma kardiovaskularne diete, splošne "zdrave" diete, pa tudi etično ali "zdravstveno" vegetarijanstvo.

¹⁵ Luptonova (1996) ob temi civiliziranja (s katerim se pred njo ukvarjata že Elias in Mennel) vpeljuje terminološko distinkcijo med "civiliziranim" (Lupton, 1996: 19) in "grotesknim" (Ibid.) telesom, pri čemer je prvo samo- omejeno, visoko družbeno nadzorovano in skladno s prevladujočimi normami o videzu in vedenju, slednje (groteskno) pa je nenadzorovano, neposlušno, manj vodeno in "animalistično" (Ibid., 19)

¹⁶ Ugotovitev Renerejeve povedno ponazarja pričujoče pisanje: "Anorexia je vaja v tem, kako telo podrediti volji, normi, sistemu, je tako rekoč zmaga kulture nad "naravo" (1998: 57).

teini¹⁷ in železo, se kulturno reproducirajo kot samoumevna in nevprašljiva, vendar bi jih bilo potrebno preizpraševati, saj so "gola kulturna ortodoksnost" (Fiddes, 1991: 1) - to dokončno postanejo predvsem, ko jih soočimo s prepričanji o mesu v drugih kulturah.

Različne vrste hrane obenem vključujejo pozitivne in negativne vidike, meso pa ima v zahodnih družbah še posebej ambivalenten pomen, saj ga določa konflikt dobrega in slabega (Lupton, 1996). Če je na eni strani sinonim za dobro, primerno hrano¹⁸, pa hkrati ljudi navdaja s strahom, saj "prekomerno" uživanje mesa povzroča različne zdravstvene težave in bolezni. Vendar pa se zdi, da sta v tem kontekstu strah pred mesom¹⁹ in z njim povezana skrb za zdravje nesorazmerno večja, upoštevajoč njegovo dejansko škodljivost (Fiddes, 1991). O hranljivi vrednosti mesa je moč izluščiti dva, nasprotujoča si pogleda: 1 - meso je dobro za zdravje, ker je najboljši vir proteinov in železa in 2 - meso je škodljivo ali strupeno, ker je potencialni povzročitelj zastrupitev s hrano in drugih bakterijskih infekcij, zajedalcev in preostalih okoljskih kontaminantov, povzroča pa tudi nasilnost, je težko prebavljivo, vodi v debelost, povzroča rakava obolenja, previsok krvni tlak ter druge bolezni srca in ožilja (Lupton, 1996).

Zaradi povezanosti z živalmi in krvjo lahko meso povzroči gnus ali postane oziroma izzove tabu. Deli mesa, ki dandanes najbolj iritirajo in vzbujajo zavračanje v zahodni družbi, so tisti, ki so najočitnejše povezani z živaljo - na primer oči, žile in spolni organi. V sebi nosi nekaj skrivnostnega, privlačnega, je hkrati vir tolažbe in zmede. Ima konotacije poželenja, nebrzdane strasti, pohlepa, maskulinosti, moči, srčnosti in energije, pa tudi kontaminacije, jeze, nasilja in propada. Krvnost mesa je simbol življenja, nasilnega dejanja, kaosa, družinskih vezi, strasti, prikrite moči in nenazadnje pomeni tudi "jaz". Nasprotno pa je zelenjava znak čistosti, nedolžnosti, pasivnosti, jasnosti, ženskosti, šibkosti in idealizma (Lupton, 1996: 28). Meso, to pomensko najbolj ambivalentno hranilo, je predmet zavračanja, gnusa, strahu in tabujev, a je pogosto tudi totem, celo novodobni, o čemer bo v nadaljevanju še tekla beseda.

"Mesnata" podreditev narave

Iz ugotovitve Douglasove, da družbe uporabljajo sisteme (prehranskega) klasificiranja za reguliranje njihovih internih in eksternih odnosov (Douglas v: Fiddes,

¹⁷ "Proteinski mit" (Fiddes, 1991: 177) 19. stoletja je meso izenačil s proteini in predstavlja vsesplošno razširjeno, z znanstvenimi dognanji podkrepljeno prepričanje, da so živalski proteini ključni za razvoj in nemoteno delovanje človekovega organizma. Oče tega mita je baron Justus von Liebig, kemijski teoretik in snovalec prvih umetnih gnojil, ki je o naravi menil, da si jo mora človek za vsako ceno podrediti.

¹⁸ Do 14. stoletja je meso pomenilo katerokoli hrano, skozi čas pa se je uporaba pojma meso omejila na hrano živalskega izvora (tako kot "pijača" pomeni alkohol). Iz britanskega razumevanju mesa so zadnje čase izključene perutnina in ribe, kar pomeni, da veljajo za "manj - meso" (Fiddes, 1991: 4).

¹⁹ Nekateri zagovorniki pravic živali in ekologi že kritizirajo ukrepe članic EU za zaščito pred okužbami z BSE (transmisivno spongiformno encefalopatijo) ali t. i. boleznijo norih krav, ki vključuje tudi uničenje nekaj milijonov odraslega goveda, saj naj bi bila verjetnost okužbe s človeško različico te bolezni - CJD (Creutzfeldt - Jacobovo boleznijo) tako majhna, da so stroški takšnih "zaščitnih ukrepov" že neracionalno visoki, vključujoč ekološko škodo (Mladina 49, 50 in 52/ 2000 in 01/ 2001).

1991), izhaja domneva, da je človeško hranjenje z mesom najbrž odsev kategorizacije in odnosa do živali kot tovarišev in virov hrane, torej preživetja. V tem je verjetno razlog, da je meso tako pogosto zastopano v posebnih družbenih in obrednih pomenih, pa četudi je simbolna vrednost le v izogibanju mesu (kot na primer religijske prepovedi ali verski pasti). Najpomembnejša sociokulturna lastnost mesa je v tem, da je prisposoda za človekovo prevlado nad svetom narave (ob tem ko obenem združuje pozitivne in negativne attribute), kar je bilo zlasti v zahodnih družbah pogosto imperativ, predvsem religijski. Zaužitje mišičnega tkiva visoko razvite toplokrvne živali je potemtakem (pogosto ritualizirano) razkazovanje človekove dominacije nad naravo, je torej zgolj realizacija in manifestacija zahodnjaške antropocentrične (homocentrične) kulturne držje. Povezave med nadzorom "divjaškega sveta" in splošnim visokim statusom mesa znotraj "socialnih hierarhij prehranjevalnih praks" (Tivadar, 1999: 63) se v družbenem sistemu vrednot niso zavestno ohranjale ali utrjevale, zaradi česar Fiddes meso, po našem prepričanju upravičeno, poimenuje "naravni simbol" (Fiddes, 1991: 3).

Prvi koraki karnivorstva

Z drugimi besedami, uživanje mesa v antropocentrični kulturi omogoča ločevanje dominantnega sveta kulture od podrejenega sveta narave, v čemer je moč najti tudi vzroke za to, da specifične prehranske regulacije predstavljajo societalne pogoje v določeni družbi (Eder, 1996). Karnivorska kultura vsebuje model, na podlagi katerega je moč rekonstruirati societalne pogoje, ki omogočajo klasifikacijo družb na preproste, tradicionalne in moderne. Obenem pa karnivorska kultura vključuje in uporablja simbole, ki odsevajo oziroma označujejo temeljno (kulturno) distanco od (pra) stanja narave.

V preprostih družbah je bila funkcija mesa predvsem v obrednem utrjevanju družbenih vezi, in sicer s kontinuiranim priklicovanjem starih obvez in vnovičnega vzpostavljanja družbene solidarnosti. Sposobnost družbe za samo - regulacijo doseže višek prav v prehranskih regulacijah (Eder, 1996).

V primeru tradicionalnih družb je uživanje mesa omogočalo vzpostavljanje odnosov enakosti v sistemu hierarhično strukturiranih socialnih enot, kar je zagotavljalo družbeno kohezivnost. Hranjenje kot socialni dogodek med tistimi, ki skupaj jedo, ustvarja občutek skupnosti in s tem utrjuje ne le družbene vezi, temveč tudi družbeno solidarnost.

Temelj prehranskih vzorcev znotraj neke družbene skupnosti so prehranske hierarhije, utemeljene na razumevanju užitnosti ali neužitnosti posameznih živil in substanc, primernih za hranjenje, pri čemer je ključni kriterij "čistost"²⁰. Okoli tega se ves čas zbirajo, oblikujejo in revidirajo različna pravila in konvencije, ki določajo, kaj je (ne) užitno, (ne) dovoljeno, (ne) zaželeno, (ne) sprejemljivo za jesti. Kriterij čistosti je ena od osnov hierarhije, s tem pa je razviden in transparenten tudi hierarhični red v družbi. Simbolna oblika kot podlaga tega hierarhičnega reda sestoji iz subjektiviranja uživanja mesa - na vrhu hierarhične lestvice je razširjeni obed - obred, medtem ko ga tisti z njenega dna jedo na "barbarski način" (Eder,

²⁰ Že zgodnje antropološke študije prehranskih navad so namreč ugotavljale, da nobena družbena skupina ne uživa vsega, kar ji je na voljo in je objektivno užitno (Tivadar, 1999).

1996: 133). Hrana je termin, ki določa kulturne razlike med sprejemljivo in nesprejemljivo organsko materijo, kot tak pa je uporabljan za denotacijo različnih snovi v različnih kulturah (Lupton, 1996).

Dvojnost: prehranska diskurza in kulinarčni kulturi

V modernem času je postalo meso kot hrana družbena zadeva "vzhajajoče" buržoazije, njen značilni in prepoznavni znak pa je že visoko ritualizirano hranjenje ob obvezni uporabi noža in vilice, kar je na primer vključevalo obmizna prava, estetizacijo pogrinjkov in natančno strukturo jedilnika (Elias v: Eder, 1996). Četudi hranjenje pomeni, tako Bourdieu (1984), specifično egalitarno družbeno skupnost (ang. togetherness), velja ob tem opozoriti tudi na njeno nasprotno razsežnost; znotraj tako vzpostavljenih sistemov tovarštva in solidarnosti lahko pride do pojava statusnih razlik.

Porast porabe mesa v modernih družbah ima kulturne vzroke in le sekundarno ekonomske, čeprav posebej poudarjam, da ekonomski dejavniki sicer nikakor niso ne irelevantni ne preživetni, tudi v tovrstnih študijah. Meso je v zgodovini pogosto igralo vlogo statusnega simbola, zunanega znaka slojske pripadnosti ali označevalca družbenega razreda. Več mesa kot si ga je nekdo lahko privoščil, premožnejši je bil. V poznem 19. stoletju je meso na jedilni mizi v Veliki Britaniji pomenilo finančno in socialno neodvisnost in varnost, medtem ko sta se na delavskih in zaporniških jedilnih mizah najpogosteje znašla prosena kaša in postaran črni kruh²¹ (Lupton, 1996).

Z uživanjem mesa posameznik reproducira kulturo oziroma potrošno prakso, ki upošteva specifično simbolno logiko, moderna praksa pa dodaja še tavitološko preizpraševanje (Eder, 1996). Dialektika moderne samo - konstrukcije je v tem, da gre za hkratno odvisnost od kulturnih pogojev in za zanikanje le - teh. Cesarstvo različnih in raznorodnih simbolik je postalo gospodarstvo in je v tem procesu prikrilo simbolne temelje, na katerih je tudi samo osnovano.

Oblike družbenega prisvajanja in preoblikovanja narave vzpostavljajo družbene pogoje, ki sovpadajo z različnimi stopnjami družbene diferenciacije. Te oblike določajo kulturno logiko, ki tem praksam (prisvajanja narave, namreč) podeljuje objektivni pomen. Ne glede na subjektivnost kot lastnost posameznikovega mišljenja, pa so njegova dejanja ali delovanje nasploh objektivno določena s to kulturno logiko, s tem pa tudi a priori kulturni pogoji (delovanja). Posledica takšne kulturne zamejenosti delovanja so razširjene restrikcije komunikacij v družbi, ki lahko vplivajo, denimo na to, kdaj, zakaj in predvsem kako se bo govorilo o mesu. Simbolna logika takšne "objektivne" kulture regulira komunikacijo, ki ima za svoj medij različne in raznovrstne simbolne prakse²². Zanimiva

²¹ *Ta moment modernističnega razumevanja povezanosti prehranskih substanc in družbenega statusa ter življenjskega standarda je moč ponazoriti tudi s slovenskim pregovorom: "Repa, korenje - slabo življenje, štruklji, meso - to bi že šlo"; ob tem se zdi paradokсно, da je sodobno razumevanje zdrave prehrane te pomene obrnilo na glavo, tako da zdravo jesti, pomeni v tem modernističnem smislu čim "slabše" ali "revno" jesti.*

²² *Eder (1996) za ponazoritev navaja obrede žrtvovanja, ki jih razume kot simbolično prakso, v kateri se manifestira simbolni red v družbi.*

je zlasti ugotovitev, da sta meso in kri v teh praksah uporabljana do takšnega obsega, da lahko govorimo o karnivorski kulturi. Zanj je značilen tip komunikacije, ki temelji na moči, zatiranju, odnosih podrejanja in dominacije, ne pa na razumevanju, konsenzu, strpnosti in odnosih enakosti. Gledano skozi evolucijsko perspektivo, je na Zahodu prevladoval "karnivorski" način, ki je določal družbeno strukturo komunikacije, katera se je oblikovala skozi razvojne stopnje preprostih, tradicionalnih in modernih družb. Simbolna logika ima daljnosežnejše posledice za smer družbene evolucije kot je razlikovanje med kognitivnimi reprezentacijami analognih, hierarhičnih in egalitarnih redov. Njihovo zatekanje in naslanjanje na meso loči karnivorsko orientirane družbe od tistih, s prevladujočim vegetarijanskim prehranskim vzorcem (Eder, 1996).

Ideja "reason of state" je primer specifično moderne oblike karnivorskega diskurza, ki opravičuje ubijanje, odgovornost pa pripisuje agencijam, ki so se odgovornosti predhodno znebile ali odrekle. Tako utemeljen karnivorski diskurz od posameznika zahteva, naj se ne ozira na druge, naj ga nič ne skrbi in prizadeva, naj potemtakem po svetu hodi s plašnicami na očeh (Eder, 1996). V postmodernem jeziku bi lahko rekli, da je karnivorski diskurz družbeno neodgovoren in ekološko neobčutljiv, kar je v nasprotju s pohodom postmodernih vrednot visoko industrializiranih družb kot so toleranca, zaupanje med ljudmi, svoboda in enakost, svobodna izbira, kakovost življenja, sprejemljivost ločitve, abortusa in homoseksualnosti, legitimnost ženskega gibanja, neodvisnost, imaginacija, čustvena uravnovešenost, samoekspresivnost, vse višje vrednotenje prostega časa, priateljstvo in nenazadnje ekologija (Inglehart, 1995: 389). Nasprotno pa vegetarijanski postmaterialistični diskurz brani nedolžnost narave in nas spominja na izgubljeni raj. Moderna legitimizacija vegetarijanske kulture torej, nasprotno, temelji na iskanju čistosti v naravi, ki je po svojem bistvu miroljubna in s svojo odprtostjo do vseh in vsega demokratična.

Iz rdečega v zeleno

Obredja in upor - pogled nazaj

Če se je karnivorska kultura skozi zgodovino oblikovala in utrjevala preko obrednega žrtvovanja²³, se je vegetarijanska kultura, prvotno sicer prevladujoč prehranski obrazec v Evropi, vedno znova prebujala in pojavljala v valovih kot kulturno gibanje proti obrednemu ubijanju, ter je zanimala simbolizem žrtvovanja. Pri tem velja, da se ".../ v zahodnih industrializiranih družbah mesna hrana pojavlja v kontekstu, ki odraža odtujitev od in dominacijo nad bitji..." (Curtin, 1992: 132), pri čemer gre tudi za način nanašanja na druga živa bitja, ki kaže na popredmetenje le - teh in na zanikanje njihove drugačnosti (Curtin, 1992). Obredno - žrtevno praznovanje je vegetarijanska kultura nadomestila s skupnostjo tistih, ki ne jedo mesa. Takšna skupnost ne pozna mdslojskih ali drugih razlik in verjame v moč

²³ Na tem mestu se pridružujemo razumevanju žrtvovanja kot "ritualizirane oblike komunikacije" (Eder, 1996: 137).

komunikacije. Vegetarijanska kultura zanika družbo in se zavzema za obnovo naravnega stanja, kjer še vedno obstaja rajska kooeksistenca med ljudmi in živalmi (Eder, 1996).

Vegetarijanstvo pomeni “/.../ močno afirmacijo participacije v svetu” (Curtin, 1992: 132) in vključuje samo - razumevanje kot nasprotnika dominantnega družbeno - konceptualnega vzorca. Pri tem ne gre za razlikovanje med močnim in šibkim, temveč za distinkcijo med hierarhičnim razlikovanjem, kjer so živali obravnavane kot objekti, namenjeni človekovim ciljem, in relacijsko močjo, ki priznava razlike (Curtin, 1992). Vegetarijanski način življenja je potemtakem zanikanje družbene moči kot take in nasprotovanje družbenim razmerjem moči, je negacija družbenega reda, ki se sicer samo - utemeljuje in legitimizira na poteku evolucije (kar velja za vse razvojne stopnje družbe).

Današnje pogosto povezovanje vegetarijanstva z “ženskim principom”²⁴ izvira najbrže še iz nabiralniško - lovskega sistema v preprostih družbah, ki je impliciral spolno specifičen kontekst za ritualno delovanje. Lov se je navezoval (karnivorstvo) na maskulino, nabiranje semen, koreninic in rastlin pa na žensko (vegetarijanstvo). Tako ni naključje, da je med vegetarijanci tudi danes več žensk kot moških (Morgan, 1996: 161).

Vegetarijanstvo se je utemeljilo z zanikanjem legitimnosti obrednega žrtvovanja, saj “tisti, ki zavrača žrtvovanje, ne je mesa” (Detienne v: Eder, 1996: 155). Tak sistem vzbuja vtis odsotnosti dominacije in vzpostavlja red, ki je nasprotje moškim - lovcem. Za “moški red” sta značilna tekmovanje in diferenciacija na podlagi sposobnosti posameznika, izvor družbene moči lova pa je v oddaljevanju oziroma odtujevanju od narave. Velja namreč, da toliko, kolikor se ljudje ločijo med seboj, toliko se oddaljijo tudi od narave in se tako približujejo “kulturi”.

Vegetarijanstvo je pravzaprav negacija hierarhičnega reda, ki se producira in reproducira s pomočjo tabujev hrane. V preprostih družba je veljalo, da je kuhanje žrtve čisto, kuhanje rezultata dela pa nečisto dejanje, zato so žrtvovani sodili neposredno na vrh hierarhične lestvice, medtem ko so se na njenem dnu znašli tisti (v resnici so bile ženske, ki so se ukvarjale z nabiralništvom, kuhanjem, nego in vzgojo ostarelih, bolnih in otrok), ki jim je pripadlo profano vsakdanje življenje. Vegetarijanstvo je potemtakem negacija in upor zoper takšen hierarhični red, saj problematizira in preizprašuje družbeno diferenciacijo, ki naj bi nastala z vzpostavitvijo “božjega” naravnega reda²⁵. Ločitev na karnivorski in vegetarijanski svet simbolizira prelom med matriarhalno kulturo nabiralništva in patriarhalno kulturo lova (Eder, 1996), kar se evolutivno prenaša tudi v tradicionalne družbe.

²⁴ Izogibanje mesu je pogostejše med ženskami in mladimi, kar ponazarja podatek, da je, denimo, v Veliki Britaniji v obdobju od leta 1984 do leta 1990 med vprašanimi, starimi od 16 do 24 let, meso odklanjalo ali se mu le izogibalo skoraj 23% žensk in le 9% moških (Fiddes, 1991: 29).

²⁵ Vegetarijanska praksa namreč ne more biti del žrtvenih obredov, ki regulirajo simbolno reprodukcijo obstoječih družbenih razmerij, obenem pa moti tudi model, prek katerega se reproducira družbeni red (Eder, 1996).

Vegetarijanstvo kot opozicijsko gibanje

Tradicionalistično razumevanje

V pojasnitev dvojnosti sodobnega prehranskega obrazca, ki ga komplementarno tvorita karnivorstvo in vegetarijanstvo, je treba uvodoma omeniti nekaj zgodovinskih dejstev, ki razrešujejo vprašanje o povezanosti opozicijskih družbenih in kulturnih gibanj ter pojava novih ali vsaj prenovljenih prehranskih trendov. Pri tem je osrednja tema narava oziroma percepcija in interpretacije človekovega odnosa do narave.

Razsvetljenstvo, ki je kot kulturna paradigma predstavljalo novo pot družbenega razvoja, je ključni atribut modernizacije tradicionalne družbe. Tedaj vzhajajoča buržoazija je razsvetljenstvu podelila mesto najvišje oblike racionalnosti, ki so jo še dolgo po tem enačili z modernizacijo. Zgodovina modernizacije je pravzaprav zgodovina družbenih gibanj, ki so ali podpirala samokritičnost buržoazne družbe ali pa so modernizaciji nasprotovala, pri čemer so bila slednja označena kot iracionalna (Eder, 1996).

Med kulturnimi resursi pojava takšnih opozicijskih gibanj zasledimo največkrat implicitna pričakovanja o odrešitvi, ki izhajajo iz religijskih ali magijskih tradicij preprostih družb. Kot taka jih lahko označimo za podaljšek tradicionalne kulture, ki se v času modernizacijskih procesov še ni popolnoma izgubila. Takšna negativna teoretska perspektiva, ki temelji na "imputaciji racionalnosti" (Eder, 1996: 141), interpretira pojav opozicijskih gibanj kot učinke prehodne krize modernosti, prevladujočega individualizma, ekonomske recesije in splošne konjunkturo. Potemtakem je takšna teoretska podoba opozicijskih družbenih gibanj tradicionalistična reakcija proti modernosti.

Modernistični pogled

Za pričujoče poglavje, ki skuša vegetarijanstvo obravnavati širše - ne le kot kulnarično prakso, ampak kot družbeno in kulturno opozicijsko gibanje, je pomembno dejstvo, da so se različna opozicijska gibanja v 20. stoletju pojavljala kot nasprotovanje vladajočemu družbenemu razredu ali elitam, pa tudi kot splošen (kulturni) odpor zoper modernizacijo. Zato velja, da sodobna opozicijska družbena gibanja (kamor sodi tudi vegetarijanstvo) ne zahtevajo večje družbene moči, ampak skušajo razviti alternativno modernost v senci njenega dominantnega tipa. Moderna opozicijska družbena gibanja se od "racionalnih" družbenih gibanj razlikujejo tako glede na obravnavane teme kot tudi na osnovi naslednjih atributov:

- ne ukvarjajo se z vprašanjem lastne velikosti oziroma rasti,
- vprašanja organizacije niso deležna pozornosti in obravnave,
- nimajo nič skupnega z družbeno upornostjo ali odklonskostjo,
- njihov obstoj ni odvisen od uspeha delovanja oziroma aktivnosti (Eder, 1996: 142).

Moderna opozicijska družbena gibanja so iracionalna zato, ker so prehodni, nestalen fenomen, ki se kot tak upira analitični kategoriji racionalnega kolektivnega delovanja. Ukvarjajo se z "iracionalnimi" temami, kot je primeroma vprašanje integritete telesa, ki je razumljena kot vrsta dobrine, katere ni moč ne razdeliti ne

distribuirati. Poleg tega ta gibanja zastavljajo vprašanja na temo družbene konstrukcije jaza, kar je pomembnejše od problema distribucije integritete.

Koncept narave v družbenih gibanjih

Odnos človeka do narave in interpretacije, ki ob tem nastajajo, so ključni za razumevanje opozicijskih družbenih gibanj. Tema narave je bila dolgo v senci drugih političnih in družbenih zadev. V ospredje je prišla, ko je postalo jasno, da družba ne ustvarja več svojega okolja, temveč okolje seva na okolje na destruktiven način. Razlika med predmodernimi in postmodernimi družbami je v tem oziru ta, da se slednje soočajo z ekološkimi problemi z alternativno zavestjo o tem, kaj počnejo oziroma povzročajo v naravi. To so družbe, ki ekološke probleme definirajo kot družbene (Eder, 1996).

Povečana skrb za okolje je pospešila transformacijo družbenih gibanj v novo ekološko gibanje. To je omogočilo način družbene konstrukcije jaza, ki je dotlej veljal za "underground" znotraj zahodnoevropske kulture: miroljuben in poglobljen stik z naravo in ekspresiven način življenja. Gre za utopistično zamisel o "ponovni spravi človeštva z naravo" (Eder, 1996: 143), ki se je pred tem pojavljala v vseh družbah - v intelektualnih, mesijanskih in religijskih gibanjih. "Globoka" ekologija²⁶ (ang. deep ecology) je v samozavedanje prevladujoče modernosti vpeljala nepoznan in zatiran tip modernosti, na dnevni red pa postavila vprašanje kolektivne identitete okoljskega gibanja, s čimer ga je pomagala transformirati v ekološko gibanje. (Eder, 1996).

Enodimenzionalna zgodovinska perspektiva, ki to gibanje razume kot novo družbeno gibanje, nadaljujoče in izhajajoče iz tradicije starih družbenih opozicijskih gibanj, za razumevanje aktualnega okoljskega gibanja ni zadostna. Novo okoljsko gibanje je novo družbeno in obenem tudi novo kulturno gibanje (Eder, 1996).

Gibanje za naravno hrano

Tako kot druge tudi moderna kultura razlikuje med "dobrim" in "slabim" za jesti, kar implicira predvsem predstave o tem, kaj je užitno in kaj ne. Pravzaprav je moderni prehranski diskurz razprave o (ne) užitni hrani zamenjal za dominantne ugotovitve in znanstvena spoznanja o (ne) zdravi, (ne) biološko pridelani, (ne) kalorični, kemijsko (ne) oporečni hrani. Za razliko od drugih kultur v moderni kulturi tisto, kar ne velja za užitno, ni več tabu ali predmet religijskega opravičevanja in regulacij. Na njihovo mesto so stopila znanstveno podprta priporočila, kaj je (ne) zdravo. Tako kot je tradicionalne tabuje hrane zaznamovala neka specifična racionalnost, tako so tudi interpretacije in pomeni, ki veljajo za sestavni del modernega prehranskega diskurza na specifičen način religijske.

Temeljni element modernega prehranskega diskurza je strah pred industrializirano naravo in tveganjem, ki ga le - ta prinaša dobesedno na jedilne krožnike,

²⁶ Ferry omenja, da se je na ameriških univerzah že dodobra uveljavila razdelitev na: 1- globoko (ang. deep), 2- ekocentrično ali biocentrično in plitvo (ang. shallow) ekologijo (1998, 22).

kar je glede na vse nevarnosti z zastrupitvami²⁷ s hrano, razumljivo. Običajni potrošnik vse teže loči med dejansko naravno, zdravo in vsestransko neoporečno hrano, in tisto, ki je le takšnega videza. Ta motiv je toliko pomembnejši, kolikor na pomenu pridobivata estetska in moralna razsežnost hrane nasploh. Strah je skupni imenovalc gibanja za zdravo hrano in ga deli z okoljskim gibanjem (Eder, 1996).

Osrednja tema gibanja za zdravo hrano je razločevanje med "čistimi in nečistimi substancami" (Eder, 1996: 155), kar je dodatno radikaliziralo vegetarijansko gibanje z idejo o harmoniji telesa in duše (Sproudel v: Eder, 1996). Strah pred nečistim se je prisiljen soočiti s konceptom čistosti, ki se nanaša na neznanstvene vrednotne elemente. Eden takšnih primerov je denimo povezovanje žita z življenjem, prisvajanje te vrste hrane pa potemtakem pomeni prisvajati si življenje (Eder, 1996). Nasprotno pa se meso in klanje živali pogosto povezuje s smrtjo, zato prisvajanje le - tega pomeni prisvajati si smrt.

Sam akt hranjenja na splošnejši ravni predstavlja sprejemanje sveta vase, zato velja, da smo tisto, kar pojemo (Lupton, 1996). Kot posledica tega je hranjenje po Fischlerju obenem banalno in strašljivo, saj je povezano s potencialno nepopravljivimi posledicami. In kot najpomembneje, hranjenje se nanaša na koncept jaza (Fischler v: Lupton, 1996).

Naj kot primer sodobnega strahu pred hrano, ki je povezan z asociacijami in simbolnimi pomeni prehranskih substanc, navedemo primer grških nun. Te se še dandanes prekrizajo pred in po vsakem obroku ali grizljaju kakršnekoli hrane, saj jim hranjenje predstavlja nevarno početje. Vzrok za to je v tem, da hranjenje reprezentira prestopanje meja, ki je v konkretnem primeru občutljivo in ranljivo človeško telo. Tovrstno občutenje strahu pri hranjenju v povezavi s telesnimi mejami ni prisotno le pri verskih obredih, temveč se zdi, da je postala stalnica v svetu modernega vsakdanjega življenja.

Hrana je povezovalna in obenem vmesna substanca med kulturo in naravo, med človeškim in naravnim (nečloveškim!), med zunanjim in notranjim. Zato Fischler ne govori o uživanju hrane, temveč o "inkorporaciji" (Fischler v: Lupton, 1996: 17), kar pomeni, da hrano z uživanjem pošljemo prek meja med svetom in jazom, med "zunaj" in "znotraj" telesa. Ker je takšna inkorporacija neločljivo vezana na subjektivnost, je hrana vir strahu in negotovosti. Ko ta prispe kot tujek v telo, postane del jaza, pri čemer se subjektivnost ne veže le na organske sestavine določenega živila, temveč (predvsem) na njegov simbolični pomen. Fischlerjev koncept omnivorskega paradoksa (Lupton, 1996) docela pojasni in sintetizira ugotovitve o povezanosti modernosti, strahu in hrane (tako vegetarijanske kot karnivorske "provenience"). Na eni strani imamo opraviti z eno temeljnih človekovih bioloških potreb po čim raznovrstnejši in pestri hrani, po novostih in različnosti, na drugi strani pa nas pri tem "straši", če že ne omejuje, imperativ previdnosti pred neznano hrano kot potencialno nevarnostjo.

²⁷ Ob tem naj spomnimo le na nekaj zadnjih, medijsko odmevnih primerov: t.i. dioksinosko afero, bolezen norih krav, piščančjo kugo in podobno.

Od splošnega h konkretnemu

Meje in zgodovina

V nadaljevanju sledi analiza besedila različno starih kuharskih knjig (vse so iz obdobja zadnjih tridesetih let) oziroma njihovih uvodnikov: gre za preprost, deskriptivni vpogled v prehranski diskurz - na ravni jezika (terminologija) in na ravni pomena (ideje, stališča, (ne) navajanje znanstvenih ugotovitev ipd.) ter za osvetlitev nekaterih temeljnih pomenskih razsežnosti hrane in hranjenja - vprašanja zdrave hrane, kulturno - etnološki elementi (etnična kuhinja, zgodovinski razvoj kulinarične kulture, navade, običaji, (ne) bogatost jedilnikov) in implisitne simbolne konotacije.

Izmed petnajstih različnih kuharskih knjig (med katerimi so bile naključno tudi specializirane - dietne, etnične, zgodovinsko podložene itd.) je le v enem uvodniku moč zaslediti, da je avtor precejšnjo pozornost namenil zgodovini ne le kuharskih receptov, temveč tudi postopkov, kjer je poudarjeno, da je prav v teh mogoče razbrati "razvitost" (pa tudi okusnost) neke kulture nasploh. "Skoraj samoumevno je, da visoka civilizacija pozna tudi zelo razvito kulturo hranjenja: barbar pogosto poje kar surovo meso" (Kmecl v: Adamlje, 1995: 6). V istem besedilu se dejstvo, da hrana asociira na različne vrste meja nazorno odraža takole: *Tako kot vinoslavci povsem utemeljeno tu ločujejo troje izrazitih vinskih področij, o čemer je mogoče brati v posebnem poglavju te knjige, se ponujajo tudi prehranske razlike, le da bi bilo vinorodnim rajonom treba dodati še medicinskega oziroma žganjarskega, ali pa kar nevinorodnega. Če bi bili zelo natančni, bi lahko notranje kuhinjske meje na Slovenskem potegnili tudi po mejah sedmih narečnih baz: koroške, primorske, rovtarske, gorenjske, dolenske, štajerske in prekmurske, saj so se tudi razlike v govoru skozi stoletja ustalile po različnih zemeljskih pregradah, sosednih civilizacijskih vplivih in zgodovinskoupravnih mejah (Kmecl v: Adamlje, 1995: 6.).*

Meso, meso

V kuharski knjigi, ki je v celoti namenjena pripravam različnih vrst mesa, zasledimo predstavo o mesojedcih kot prefinjenih gurmanih, saj naj bi omenjena knjiga "/.../ navdušila zahtevne jedce, ki radi uživajo meso" (Wolter, 1995: 8; podčrtala J. A.). Sledi še nekaj nanizanih misli in praktičnih priporočil (denimo, poudarjajo enostavnost priprave), ki naj bi nakazovale še druge kvalitete mesa: "Zlahka pečemo v pečici, na žaru, pražimo, dušimo ali meso kuhamo, saj mesnih jedi skorajda ne moremo skaziti" (Wolter, 1995: 8).

Na drugi strani pa naj bi meso kot živilo veljalo tudi kot precej zahtevno v smislu tehnik in orodij priprave, kar je povezano z njegovo lastnostjo, da je razmeroma hitro pokvarljivo in precej dovzetno za razne okužbe, torej tudi nevarno za zdravje: "Z mesom moramo znati v kuhinji pravilno ravnati" (Wolter, 1995: 8). Nenazadnje se ni moč izogniti že omenjeni estetski in etični razsežnosti hrane, v konkretnem primeru mesa: "Seveda moramo lepe pečenke, ki godijo tudi očem, tudi lepo ponuditi" (Wolter, 1995: 8). Na drugem mestu pa zasledimo tole, skorajda ekološko navdahnjeno misel, ki je vendarle "utilitaristična", saj je ključni namen

še vedno le neoporečnost in okusnost: "Tudi pravilen, prizanesljiv zakol vpliva na poznejše zorenje ali uležavanje mesa" (Wolter, 1995: 9).

"Zdrava uravnotežena" prehrana - zasluge znanosti

Ena najbolje zastopanih tematik je brez dvoma zdravje, saj je ni "kuharice", ki se ne bi sklicevala na zdravje in zdravstveno ustreznost receptov. V istem kontekstu se kot druga ključna tema pojavlja znanost, natančneje sodobna nutricionistična in medicinska znanost. Iz besedil je moč razbrati sporočilo, da naj bi bila znanost zaslužna, da sodobni človek je boljše, kakovostnejše in predvsem bolj zdravo. "Po zaslugi znanosti o prehrani danes natančno vemo, kako se morajo pravilno hraniti nosečnice, dojilje, dojenčki, ljudje, ki opravljajo lažja ali pa težja dela." (Vučo et al., 1967: 9).

Na drugem mestu zasledimo "klasično" prepletanje obeh tem - zdravja in znanosti: "Tudi nauk o pravilni prehrani nam daje napotke, kaj in koliko moramo oziroma smemo jesti, če hočemo, da bomo - ne se pozdravili, ampak ostali zdravi" (Vučo et al., 1967: 10). Ob tem je potrebno pokazati še na eno, zelo značilno in pogosto prisotno povezavo: zdravost - vitkost (ne - debelost), kar spet sovпада z ugotovitvami mnogih teoretikov sociologije hrane in hranjenja, in sicer, da je človekovo telo v modernosti postalo "projekt", medij za izvrševanje civiliziranja, discipliniranja in nadzorovanja. O ljudeh, ki se držijo ene od številnih in raznorodnih medicinskih diet, velja: "/.../ vendar se po večini bolniki držijo navodil in se leta in leta hranijo tako, da se odpovedujejo tistim jedem, ki so jih prej preveč ljubili, jih zato nezmerljivo uživali in si s tem nakopali bolezen in dieto" (Vučo et al., 1967: 11).

Sklep

Konceptualne dileme in prepreke

Odločitev za poststrukturalistično koncepcijo se je po analizi besedil, t. j. uvodnikov v kuharskih knjigah, izkazala kot pravilna pot, še zlasti, ker je od tu dalje možna veliko bolj poglobljena analiza. Prav tako so se kot ustrezne potrdile "ideologije hrane", ki so bili uvedene kot začasen ali prehodni koncept.

Ključna ovira, s katero se na koncu kljub vsemu sooča pričujoče besedilo, je razdrobljenost in razpršenost obravnavane teme. Članek odpira več vprašanj, ki tudi spričo pomanjkanja prostora, niso izpeljana do koherentnejših ugotovitev, bralec ali bralka pa naj bi se zadovoljil z več, vendar površnejšimi zaključnimi interpretacijami. Te so še vedno le teoretska predvidevanja in sklepi, saj brez empirične utemeljitve resnejše znanstvene presoje niso možne.

Ob sintezi na podlagi deduktivne logike je tudi smiselno poudariti, da je ravno omenjena razpršenost obravnavanih vprašanj prispevala k temu, da se v sklepnem delu ponuja precej odgovorov na vprašanja, ki so se ob nastajanju besedila zastavljala spontano.

Ena osnovnejših in splošnejših ugotovitev je že omenjena mutlifunkcionalnost in sociokulturna univerzalnost hrane in hranjenja, kar se nanaša na njene številne, ne le biološke, temveč tudi (in predvsem) družbene, kulturne in (vsaj implicitno)

politične razsežnosti. V tem kontekstu bi bila najsmiselnejša takšna epistemološko - konceptualna raziskovalna naravnost, ki bi temeljila na konvergenci specialističnih znanj in interdisciplinarnosti znanstvenih disciplin, ki se ukvarjajo z naslovno problematiko.

Vegetarijanstvo in karnivorstvo kot temeljna prehranska vzorca, na osnovi katerih se v zgodovinski perspektivi pojavljajo številne in različne variacije, sta služila kot skelet za sledenje ideologijam hrane, kar se je izkazalo kot pravilna pot. Meso ima v prehranskih hierarhijah visoko razvitih industrializiranih družb daleč najbolj ambivalentno simbolno - pomensko pozicijo. Vegetarijanstvo pa lastno specifično ambivalentnost pokaže šele, ko se ga opazuje v kontekstu razvoja različnih družbenih opozicijskih gibanj od razsvetljenstva dalje; navidez paradoksnost se namreč zdi dejstvo, da je prvotni univerzalni prehranski obrazec kasneje v zgodovini pridobil oznako kulturnega upora z različnimi idejnimi podlagami.

In nenazadnje, vodilna preučevalna destinacija - ideologije hrane so se izkazale kot mnogo kompleksnejši pojav kot je bilo prvotno pričakovano. Ker smo od postrukturalizma privzeli razumevanje hrane, telesnosti (ang. embodiment) in subjektivnosti (ang. subjectivity) in se naslonili predvsem na nekatera izhodišča Sarah Lupton (1996), se je izoblikovala ugotovitev, da je treba pojave kot so okus, lakota, prehranske preference, obmizno obredje, kulinarčno filozofijo in podobno obravnavati skozi diskurz o hrani. Zato v besedilu ne gre za preučevanje razlike med karnivorstvom in vegetarijanstvom na ravni etičnih načel, temveč za analizo več različnih razsežnosti kot so spolne konotacije, slojska pripadnost oziroma njen vpliv, ekološka usmerjenost zaradi etike ali stališč o zdravi hrani, relacija med "tujim" in "domačim", nacionalnim oziroma kulturno specifičnim in svetovnim oziroma globalnim.

Spričo vse očitnejšega trenda k znanstveni transdisciplinarnosti je potemtakem v tem konkretnem primeru smiselno razvijati preučevalno, tudi raziskovalno pot, ki bo temeljila na konvergenci ali nekakšni dediferenciaciji, ne pa na razločevanju in rigorozni specializaciji znanj.

LITERATURA

- Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction, A social critique of the judgement of taste*, London, Routledge in Kegan Paul.
- Curtin, Deane W. (1992): *Recipes for values*, v: Deane W. Curtin, Lisa M. Heldke (ur.), *Cooking, eating, thinking: Transformative Philosophers*, 123-140, Bloomington, Indiana University Press.
- Douglas, Mary (1999): *Miselni slogi, Kritični eseji o dobrem okusu*, Ljubljana, *Cf.
- Eder, Klaus (1996): *The social construction of nature, A sociology of ecological enlightenment*, London, Sage Publications.
- Falk, Pasi (1994): *The Consuming Body*, London, Sage.
- Fiddes, Nick (1991): *Meat, A natural symbol*. London in New York, Routledge.
- Fine, Ben in Ellen Leopold (1993): *The world of consumption*, London in New York, Routledge.
- Freund, Peter E. S. (1988): *Bringing society into the body: understanding socialized human nature*, *Theory and society*, 17, 839 - 864.

- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and self-identity, Self and society in the late Modern age*. Palo Alto, Stanford University Press.
- Inglehart, Ronald (1995): Changing values, economic development and political change, *Social Science Journal*, XLVIII, 379 - 403.
- Kmecl, Matjaž (1995): *Slovenija - deželna bogate različnosti*, v: S. Adamlje, *Slovenska kuhinja*, 6, Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Kos, Drago (1997): Refleksno dojetanje ne-varnosti, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo (ČKZ)*, XXV, 93 - 105.
- Kos, Drago (1998): Postmoderni premik in razvoj podeželja, *Urbani izziv*, 9, 33 - 38.
- Lash, Scott (1993): *Sociologija postmodernizma*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Levstek, Pepika, Andreja Grum (1990): *Kuharstvo za vsakogar*, Ljubljana, DZS.
- Lukšič, Andrej A. (1999): Rizična tehnologija: izziv demokraciji. Ljubljana, *Časopis za kritiko znanosti*.
- Lupton, Sarah (1996): *Food, the body and the self*, London, Sage Publications.
- Mennel, Stephen, Anne Murcot, Anneke H. Van Oterloo (1992): *The sociology of food, Eating, diet and culture*, London, Sage.
- Miller, Toby, Alec McHoul (1998): *Popular culture in everyday life*, London, Sage Publications.
- Mol, Arthur P. J. in Gert Spaargaren (1994): Konec narave - narava v okolju refleksivne moderne in družbe tvegiranja, *Časopis za kritiko znanosti*, XXII, 199 - 218.
- Montanari, Massimo (1998): Lakota in izobilje, *Zgodovina prehranjevanja v Evropi*, Ljubljana, *Cf.
- Morgan, David H. J. (1996): *Family connections, An introduction to family studies*, Cambridge, Polity Press.
- Noth, Winfried (1995): *Handbook of semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
- Proust, Marcel (1991): *Combray*, Ljubljana, DZS.
- Tivadar, Blanka (1999): Meso in čokolada - socialne hierarhije prehranjevalnih praks, *Časopis za kritiko znanosti*, 26, 63 - 84.
- Vačo, Julijana, Milica Simeonović, Zorica Kuzmanović, Ljubica Medved (1967): *Kuharska enciklopedija, 3200 kuharskih receptov*, Beograd, Izdavački centar Jugoslavija.
- Veblen, Thorsten (1998): Razkazovalna potrošnja, *Časopis za kritiko znanosti*, 26, 227 - 240.
- Wheale, Peter (1984): *Food and agriculture*, v: C. Boyle (ur.), *People, science and technology, A guide to advanced industry*, 77-101, Brighton, Wheatsheaf Book.
- Wilke, Helmut (1993): *Sistemska teorija razvitih družb*, Ljubljana, FDV.
- Wolter, Annette (ur.) (1995): *Velika kuharska knjiga, Mesne jedi iz pečice, iz ponve, lonca in pekača*, Ljubljana, Cankarjeva založba.