

SVETLANA SLAPŠAK
**ZELJE IN SPOLNOST:
IZ ZGODOVINSKE
ANTROPOLOGIJE HRANE**

Študija o kulturni, ritualni in kulturni vlogi zelja

VSEBINA

Uvod 9

Kako brati zelje: strukturalizem, semiotika, zgodovinska antropologija 16

I ANTIČNE KORENINE ZELJA 31

1. Zelje, evropska rastlina 33
2. Kulinarične usode antičnega zelja 42
3. Zelje v ritualih prehoda (*rites de passage*) 56
4. Biseksualnost in zelje v Dionizovih kultih 62
5. Rimski moški imaginarij in zelje 75
6. Antične seksualnosti 80

II EVROPSKI ZELJNI LISTI 97

1. Zelje in greh: krščanski vpis 99
2. V loncu Alberta Velikega: med prehrano in medicino 110
3. Zelje in vrtnica: metaforično področje 125
4. Politike zelja: kislo zelje na stičišču severa in juga 133
5. Vizualni imaginarij zelja 144
6. Balkansko zelje: nekaj ritualnih kontinuitet 149

Sklep 156

Bibliografija 160

UVOD

Z zeljem sem se začela ukvarjati razmeroma pozno, čeprav se je prva spodbuda za to pojavila že zelo zgodaj, na samem začetku mojega ukvarjanja z znanostjo. Pred petinštiridesetimi leti, v drugem letniku antičnih študij na Filozofski fakulteti v Beogradu, me je Ljiljana Crepajac, profesorica zgodovinske slovnice indoevropskih jezikov (pri kateri sem kasneje opravila tako magistrsko kot doktorsko nalogo), povabila, da bi enkrat ali večkrat na teden v dopoldanskem času pomagala pri branju upokoženemu profesorju in akademiku Milanu Budimirju na njegovem domu. Budimir je bil slep. Vid je izgubil pri petindvajsetih letih, ko je med prvo svetovno vojno bival v nečloveških razmerah v madžarskem taborišču. Rodil se je v Mrkonjić Gradu (danes Republika Srbska, del Bosne in Hercegovine) in obiskoval gimnazijo v Sarajevu. To je bilo v času avstro-ogrske oblasti. Bil je izvrsten v matematiki in je v gimnaziji inštruiral mlajšega od sebe Gavriila Principa. Štipendije za študij na Dunaju pa ni dobil za matematiko, kar je bila njegova želja, temveč za klasične študije. Kljub temu je odšel na Dunaj. V takrat znanstveno in kulturno verjetno najbolj razburljivem mestu na svetu se je njegov študij prepletal z jugoslovanskim in socialističnim aktivizmom – oboje je pomenilo uničenje obstoječe politike in obstoječega sveta. Na Dunaju je videl mrtvega Lazo Kostića: slovenski študenti so se zbrali ob telesu velikega pesnika, ki je umrl v nekem dunajskem sanatoriju in v oporoki zapustil svoje obleke najrevnejšim med njimi. Mrtvi pesnik z dobro oblikovanim telesom športnika (Kostić

je vse življenje vadil in tekel) je na mladega študenta napravil globok vtis: videl ga je kot Dioniza ... Leta pozneje je o Kostićeви težko razumljivi poeziji napisal izjemno luciden esej¹.

10

Budimirja so aretirali med uličnimi demonstracijami slovenskih študentov: iz zapora je tako njega kot soudeležence rešil Ludwig Radermacher, veliki klasik in strokovnjak za Aristofana, ki je zagotovo imel socialistične nazore. Takoj po izbruhu prve svetovne vojne je bil Budimir zajet in odpeljan v taborišče na Madžarskem. Po koncu vojne se je vrnil v Sarajevo, kjer je predaval na gimnaziji in ustanovil politično stranko Ra-de-na, ki je pritegnila srbske, hrvaške, muslimanske in judovske intelektualce ter v svojem programu zastopala delavske pravice in enakost med spoloma. Imela je nekaj uspeha v svoji volilni enoti na Ilidži (zdravilišče blizu Sarajeva). Budimir je izdajal tudi satirični časnik *Oko*². Takrat je že bil popolnoma slep. Jugoslavija je namesto republike postala kraljevina in politična opredelitev, ki jo je zagovarjal, je kmalu izgubila ne samo svoj prostor, temveč tudi legalnost. Kljub temu je Budimir takoj po opravljeni disertaciji na Dunaju leta 1920 dobil položaj predavatelja na Univerzi v Beogradu. Tja je prišel s soprogo Cvijeto, ki je doktorirala iz biologije. Zgradil si je hišo na vogalu med Djušino in Cvijićevo ulico, v predelu mesta, ki je bil kmalu potem poimenovan »Profesorska kolonija«. Od leta 1967 do 1973 sem v to hišo prihajala vsak teden, včasih tudi večkrat. Oktobra 1973 sem po pridobitvi enoletne štipendije odpotovala v Grčijo, po vrnitvi ob koncu leta 1974

¹ Budimir, M., »Ej, pusto more!«, v knjigi *Sa balkanskih istočnika*, SKZ, Beograd, 1969.

² Časopis hranijo v knjižnici Zemaljskega muzeja v Sarajevu; Zemaljski muzej je bil ustanovljen v času avstro-ogrške oblasti v Bosni in Hercegovini, in je muzeološki spomenik zase. Pred nekaj meseci so ga dokončno zaprli zaradi pomanjkljivega državnega financiranja.

pa sem še naprej obiskovala profesorja Budimirja vse do njegove bolezni in smrti oktobra 1975.

Delo s profesorjem Budimirjem je pomenilo neskončno razpravljanje in oblikovanje argumentov. Vedel je, kako lahko svoje interese pravično uravnava z mojimi in mi ponudi edinstveno priložnost za zasebno raziskovanje v njegovi mentalni delavnici. V obdobju, ko sem bila torej eden njegovih privatnih asistentov, je Budimir že dokončal delo s svojimi učenci prejšnjih generacij – zgodovino rimske književnosti in zgodovinsko starogrško slovnico, ki jo je pripravil v sodelovanju z Ljiljano Crepajac. Zdaj, skoraj pol stoletja kasneje, lahko samo znova potrdim, da tako izvirnega koncepta mešanja kultur v rimski literaturi in sodobnega lingvističnega koncipiranja zgodovinske slovnice še nisem srečala v svetovni akademski produkciji.³

II

Jutranje delo v Budimirjevi hiši se je začelo z močno turško kavo, ki jo je pripravila hišna pomočnica, če je tisti dan delala, drugače pa jaz. Dopoldne se je med pripravo kosila do dnevne sobe, ki je bila obenem tudi knjižnica in delovna soba, pogosto širil vonj po kuhanem zelju, profesorjevi priljubljeni jedi. Budimir mi je takoj zaupal, da je zelje osnova njegove prehrane in da jo je prevzel ne le od svojih bosanskih prednikov, saj je ta celo rimskega izvora. Veliki zgodnji rimski razsvetljenci, predvsem Katon in Varon, so doživljali neko obliko lirskega zanosa, ko so pisali o zelju. Najini pogovori o zelju so se ponavadi razvili v šalo, s katero se je začejala ključna razprava o mešanju kultov, verovanj in praktičnih izkušenj v vsakdanjiku zgodovine – v vsem nepomembnem, nezapisanem, prezrtem. Zelje je bilo izhodiščna točka razprav, ki so prav tedaj postajale tako pomembne v

3 Budimir, M., Flašar, M., *Pregled rimske književnosti; de auctoribus Romanis*, Zavod za izdavanje udžbenika Narodne Republike Srbije, Beograd, 1963.

evropskem zgodovinopisju in humanistiki nasploh.⁴ Budimirjev smisel za humor, njegova ironija in samoironija, kot tudi njegov prebujajoči se cinizem, so naredili iz zelja neko vrsto semiotičnega jedra najinega razpravljanja o strukturalizmu, teoretski in metodološki omejenosti filologije ter potrebi po nenehnem urjenju v etimološki argumentaciji, za katero je Budimir govoril, da pomeni najbolj nevarno disciplino, saj že najmanjša napaka v procesu dokazovanja pripelje do sramotno neumnih rezultatov.

Le nekaj desetletij pozneje etimologija ni več niti predmet na antičnih študijah. Kljub temu študijski programi za najvišje akademske nazive odkrito govorijo o ožanju znanja in ne o njegovi neskončni širitvi, ki šteje kot slaba za »uspešnost« študija. Izvirniki se berejo v vse bolj omejenih univerzitetnih krogih, to velja tudi za atletsko premetavanje težkih zvezkov slovarjev, tako kot sem to počela pri Budimirju. Kar ni na spletu, za množice študentov in tudi znanstvenikov sploh ne obstaja več. Ko se spomnim, na kakšen način je Budimir razmišljal in s kakšno hitrostjo je gradil argument, nisem več prepričana, da bi bil danes hitrejši s tablo/klaviaturo v Braillovi abecedi: pomemben je bil prav dialog, soočanje mnenj, včasih je kakšna moja napaka postala vir nove kombinacije ali argumenta. Po trikratnem preverjanju vseh možnih etimoloških smeri je na vrsto prišlo – »... in zdaj bomo preverili še Bedjaniča«: Rječnik Homerovih pjesama (Slovar Homerovih pesmi) Martina Bedjaniča, frančiškana, rojenega v Središču ob Dravi, ki je končal kot profesor na sarajevski gimnaziji (slovar je bil objavljen leta 1901), je bil po Budimirjevem mnenju eden najboljših homerskih slovarjev. To je bil zagotovo Budimirjev gimnazijski priročnik in v njem so še posebno zahtevni in red-

4 Mislim na razcvet raziskovanja vsakdanjika, osnovanega v francoski šoli nouvelle histoire in v časopisu Annales.

ki primeri globoke in pertinentne interpretacije, ki so jih drugi spregledali.

Zelje je torej dajalo bolj vesel ton najinemu delu; enkrat je profesor omenil, da bi tudi zelje morala uvrstiti na seznam zadev, s katerimi se bom ukvarjala v prihodnosti. Tega nisem jemala preveč resno vse do leta 1998, ko sem dobila vabilo za predavanje na Collège de France: odločila sem se, da bom predstavila zgodovinsko antropologijo zelja in da bo to *hommage* mojemu učitelju Budimirju. Dobila sem spodbudne ocene svojih kolegov, posebno profesorja Paula Veyna. Od tega kratkega trenutka slave pa do te študije je minilo veliko let, v katerih so se realne možnosti raziskovalcev – ne samo moje –, da raziskujejo po lastni volji in preživijo, drastično zmanjšale. Snov o zelju se je nabirala z obiskovanjem knjižnic: ob tem se s posebno toplino spominjam dela in pomoči prijateljev v BSA (Britanska šola arheologije) v Atenah, v Max-Planck inštitutu za znanstveno zgodovino v Berlinu, v Leidenski univerzitetni knjižnici in knjižnici Centre Louis Gernet v Parizu, ki ne obstaja več, saj je bila ta ustanova pripojena Nacionalnemu inštitutu za umetnostno zgodovino (INHA). Kadar sem imela več časa in nisem bila obremenjena z obveznostmi in preživetjem, sem prelistavala literaturo o zelju: knjiga o zgodovinski antropologiji zelja in spolnosti, ki jo odkriva, je imela dolgo, skoraj fantomsko zgodovino.

Morda bi v tej obliki tudi ostala – kot fascikel, poln zapiskov, fotokopij in komentarjev za lastno zabavo. A zgodovina je še enkrat pokazala svoj ironičen obraz: potem ko sem (kot tudi mnogi z mano) dolga leta verjela, da je svoboda spolnosti in odločanja o načinu lastnega življenja nevprašljiva in nedotakljiva, se je razmahnila neverjetno primitivna in nazadnjaška javna razprava, pospremljena z agresivnimi političnimi dejanji in jasnimi posledicami – izgubo osnovnih človeških pravic. Morda najhujše

presenečenje zame je bilo, da na začetku 21. stoletja spreminjamo »paket« človekov pravic, in to tako, da ga krčimo, namesto da bi ga širili, kot smo pričakovali –, denimo s pravico do človeka dostojnega bivanja, preživljanja, visokega izobraževanja itn. Nič od tega – še seksualno in družinsko življenje naj bi postalo strogo nadzorovana nočna mora ... Dozorel je trenutek, da zelje potegnem iz inventarja privatne filološke zabave in neki misleči javnosti, ki si jo zamišljam, predstavim dinamične spremembe pojmovanja, simbolizacije in ritualne uporabe zelja ter bogat razpon njegovih seksualno opredeljenih podob. Vse te spremembe so namreč posledice dinamizma sprememb ritualnih postopkov, kulturnih tekstov in podob, družbenih in kulturnih tabujev in diskurzivnih strategij. Ni torej nobenih »naravnih«, v človeško družbo za vselej vpisanih pravil, kakršna kristjani ali drugi verniki izvajajo sami, drugim pa jih vsiljujejo: ni le ene pravilne interpretacije sveta in človeškega obnašanja. Vse spremembe seksualnosti in spolnosti, zabeležene v antropološki zgodovini zelja, pričajo predvsem o priročni simbolizaciji, postopkih improviziranja, poljubnih ideoloških vpisih, arbitrarnosti znaka, ki se prenaša glede na družbene in kulturne potrebe. Antropološka zgodovina zelja priča tudi o iznajdljivosti pri prenosih pomena in posredno – o tem, kako se je moč izogniti cenzuram. Okrog zelja so se nakopičile tudi naracije, ki odkrivajo vsiljeno vrednotenje in različne napade na svobodo telesa in duha. Tako je zelje – vsaj zame – postalo družbeno in kulturno relevantno in poučno. Na temi ni »ležala« kakšna težka teoretizirajoča šola, ki bi jo veljalo dekonstruirati, tako kot sta to storila Asger Jorn in Noël Arnaud⁵ s svojo parodijo strukturalistične teorije Clauda Lévy-Straussa v

5 Jorn, A., Arnaud, N. *La Langue verte et la Cuite : étude gastrophonique sur la marmytologie musculinaire*, Paris, 1968: oba sta bila aktivna na Vseučilišču za patafiziko.

okviru dejavnosti »Collège de 'Pataphysique« (Vseučilišče za patafiziko), institucije, ustanovljene leta 1948, ki še vedno obstaja. »Patafiziko« si je izmislil Alfred Jarry: Gilles Deleuze meni, da je s tem Jarry pravzaprav »izmislil« fenomenologijo in bil predhodnik Martina Heideggerja.⁶

Knjiga o antropologiji zelja ne gre tako daleč, saj se resno loteva možnosti, da v »nizkem« tematskem področju raziskuje kompleksne spremembe človeškega vedenja in pojmovanja. Spoštovanje parodične tradicije pa seveda pri meni tudi ostaja ...

V tem uvodu sem poskušala prikazati dva postopka, ki sem ju upoštevala v svoji raziskavi: »gosti opis« antropologa Clifforda Geertza (glej poglavje Kako brati zelje: strukturalizem, semiotika, zgodovinska antropologija) in feministično prakso pozicioniranja, preden se prične raziskovati. V prvem je ključno kontekstualno dokumentiranje, v katerem je pomemben tudi osebni motiv raziskovanja, v drugem pa je ključna odkrita socialno/razredna, kulturna in tudi epistemološka »osebna izkaznica« raziskovalca.

Delo posvečam spominu na Milana Budimirja. Hvaležna sem tudi Penny Wilson in Nikosu Zarganisu za večletno prijateljsko pomoč ter Božidarju za potrpežljivo branje.

Atene, november 2012.

6 Deleuze, G., *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, str. 105–108.

KAKO BRATI ZELJE: STRUKTURALIZEM, SEMIOTIKA, ZGODOVINSKA ANTROPOLOGIJA

16

»Toda kongoški avtor Sony Labou Tansi, ki je zapisal, da je erotičnost umetnost ‚dobrega kuhanja ljubezni‘, nas spominja na to, da še vedno obstaja obsežen jedilnik, ki ga lahko odkrijemo, in da bo veliko naklonjenosti izgubljene, dokler tega ne naredimo. Kuhanje seveda ne vključuje samo čutov, ampak tudi zanimanje za vse, kar je živo, in hrana je bolj okusna, če tiste, ki jedo skupaj, napolni z vzajemno, četudi še tako začasno dobrohotnostjo.«

(Theodore Zeldin, *Intimna zgodovina človeštva*, Študentska založba, Ljubljana, 2012, str. 105)

»Zakaj se ljudje sramujejo priznati, da si želijo ljubezni, ne sramujejo pa se, da so žejni, lačni ali kaj podobnega? Ali je tako zaradi tega, ker je večina želja nujnost in ker lahko, če se ne zadovoljijo, nastopi smrt? A ljubezensko poželenje je odvečno.«⁷

(Aristotel, *Problemi*, 880a, prev. S. S.)

Naš sodobnik Theodore Zeldin je eliptično povezal erotiko, ljubezen in uživanje hrane, in obenem ponudil antropološki okvir, v katerem vidimo hrano: zanimanje za vse, kar je živo. Zeldinova elipsa nekako očrtuje okvir mojega pristopa k temi zelja in sek-

⁷ Aristotel, *Problemata*, ur. in prev. Pierre Louis, *Les belles lettres*, Paris, 1991, IV, 27 (880a).

sualnosti, kakor jo opredeljujejo rituali in kulti: ne gre za krog, v katerem je centralna tema enako povezana z možnimi tematskimi vejami, ampak za elipso, v kateri se center lahko premika, tako kot tudi tematske veje. Začetnik evropske znanosti Aristotel pa je začrtal družbene okvire seksualne želje, ki jo je mogoče najti »prevedeno« med drugimi potrebami, od katerih je neposredno odvisno življenje. Razmnoževanje ni povezano z željo in užitkom: v sistemu mišljenja, v katerem ni koncepta »greha«, Aristotel v določeni meri ponuja »eliptično« ločitev fokusov želje/užitka in potrebe. Oba misleca, Aristotel in Zeldin, odpirata področje politike želja in užitka ter družbenih konfiguracij, v katerih se subjekti in objekti želje srečujejo v različnih »prevodih« in na križiščih različnih kulturnih vpisovanj.

17

Uživanje zelja opredeljuje določeno spolnost, ki zahteva določeno dieto oz. način prehrane, ki ne more biti brez zelja -, pri tem pa so v zelju zaobjeti vsi predhodni kulturni vpisi, imaginariji, verovanja, ritualni postopki, vse pa se še spreminja v času, v dinamiki kolektivnega spomina, cenzur in predpisanih pravil ... Ritualna moč vsake hrane je predvsem, da preprečuje oz. korigira predestinacijo. Post je denimo korektiv, tako kot je karnevalsko pretiravanje s hrano tudi korektiv, saj omejuje in zapira greh v določen kronotop. Kulturni aspekti zelja, vpisani v tabuje, reke, podobe in diskurzivne formule od daljne preteklosti pa vse do danes »prevajajo« ritualne performative – v sinhronem okolju v družbeno usklajenost, v diahroniji pa v diskurzivne prakse, od formul intimizacije do užitka v besedilu, posebno ustnem. Ker smo usodno povezani s simboliko, ki jo hierarhično in v predpisanih lestvicah vrednot in pomembnosti opredeljuje kulturni kontekst, je precejšen problem, kako zelje razumeti kot simbolno pomembno in semiotično dinamično. V nekaterih jezikih je

prav »zelje« semantično opredeljeno kot nekaj enostavnega, preprostega, nizkega, banalnega. Razkritje ključnega semantičnega stičišča pomenov, ki se predvsem dotikajo seksualnosti in spolov, spremenljivosti le-teh in nestabilnosti družbeno potrjenih oblik spolnosti in seksualnosti, je nedvomno izziv za naše stereotipne predstave. Zavedam se tudi, da bo takšna »seksualnost« zelja posebej izstopala iz neke že obstoječe nacionalne mitologizacije, doma in v tujini: Nemce v anglo-ameriškem okolju še danes zasmehovalno imenujejo »Krauts«. Na drugi strani, v germanskih, slovanskih in neslovanskih kulturah severne in srednje Evrope ima kisl zelje status »nacionalne jedi« z vsemi vpisanimi imaginarnimi vrednotami, stereotipi itn.

V rimskih virih, tekstih in napisih zavzema zelje posebno mesto: v ideološkem konstrukt preprostega, možatega, pokončnega Rimljana viteškega razreda (*eques*), ki ne podlega luksuzu in mehkužnosti grške kulture, je zelje prehranska osnova. Od stališč Katona Starejšega, velikega sovražnika grške kulture, pa do grafitov s pompejskih ulic nastopa zelje kot hrana, ki ustvarja in krepi rimsko moško identiteto. Pogled na status zelja v grški kulturi in kultih pa potrjuje večstransko povezanost seksualnosti in zelja: Dioniz, biseksualni bog, ne prenaša zelja, ki se ga zato tudi ne sme saditi med trtami. Zelje (ali solata) v antični Grčiji zmanjšuje moško potenco. Nasprotujoča si stališča in verovanja o zelju se nadaljujejo v srednjeveški Evropi, kjer je zelje predvsem povezano z žensko seksualnostjo, z rojevanjem in maternico. V Franciji še danes novorojenčke »najdejo« v zelju – drugod jih, denimo, prinašajo štoklje ... Srednjeveška zgodba o hudiču v solati, ki ga je nuna ugriznila za rep, je del komične tradicije, v kateri se srečajo zelje, vrtnica, branje kot seksualizirana aktivnost, duhovniki in nune. Od pogostega branja obrabljena knjiga se v srbsčini

imenuje kupusara. V nekem kontekstu je povezava zelje-seksualnost »padla« v spodnje sfere govora in postala stalnica obscene-ga diskurza v subkulturah celotne Evrope, vključno s slovanskimi kulturami. Enovitost seksualnih pomenov kaže na skupne, verjetno srednjeveške karnevalske običaje, ki so se stabilizirali v urbanih subkulturah in v »folklori«, torej zapisani imaginarni ruralni kulturi –, kakor je definirana v Evropi v 19. stoletju.

19

Iz izrazite umeščenosti zelja med spoloma je mogoče razbrati kontinuiteto od antike do danes, prilagajanje verovanj, ki izvirajo iz ritualov prehoda, ideološko-narativne okvire velikih religij. Čprav zelje dolgo ostaja znotraj polja seksualnega/smešnega, ambicija njegove predpisane rabe v patriarhalni kulturi ne izginje: tako se kisló zelje znova pojavi v zgodbah znotraj kolektivnih imaginarijev in etnično definirani hrani pretežno moških v 19. stoletju v severni in srednji Evropi.

Zgodovina naracij o zelju tako v antropološki analizi razkriva ideološke scenarije, vpisane v kultne prakse, prenos cenzur na karnevalsko področje (kjer lahko izginejo), fantazme povezovanja hrane in spolne in/ali etnične identitete. Antropološka zgodovina zelja povezuje mnoge linije evropskih (in drugih, posebno severnoameriških kulturnih) identitetnih politik, vzporedno s tem pa se zelje s pomočjo drugih znanstvenih ved (posebno dietetike) konstruira kot izjemno zdrava in zdravilna hrana.

Kako torej »teoretizirati« zelje? Socialni antropolog Marvin Harris zastavlja ključno vprašanje, ki se nanaša na simbolično hrane: kaj pride prvo, sporočila in pomeni ali preference in

averzije?⁸ Harris je znan predvsem po kulturnem materializmu kot okviru raziskovanja. Njegovo terensko delo v Braziliji in Mozambiku je bilo osredotočeno na koncept kulture, posebno na presežek in etno-energetske izmenjave; to ga je pripeljalo do drzne primerjave s srednjeveškimi evropskimi ekonomijami, kjer loči fevdalizem in manorializem. Kot antropolog je izzival mainstream v znanosti - bodisi s tezo, da so Azteki izvajali kanibalizem zaradi pomanjkanja proteinov, ali s tezo, da kravata označuje razred, ki je zunaj področja fizičnega dela. Harris skuša v omenjeni knjigi pokazati, da ima vse, kar je videti arbitrarno, v resnici svoje vzroke v hranljivosti (prehrambeni vrednosti) živil, ekologiji ali ekonomiji določene družbe. Z drugimi besedami, da ima »mišljenje« o hrani več, po modelu Clauda Lévy-Straussa, družbeno pogojene racionalnosti kot arbitrarnosti in simbolnih naracij. Strogo pragmatično stališče Marvinina Harrisa mi je prišlo prav zaradi izjemne teže ritualnega materiala in naracij s kulturnim izvorom: ta vrsta uravnovešenosti pogleda je bila nujna. Vsekakor pa je Harrisovo razmišljanje o različnosti razlogov in razlag za različne stile prehranjevanja v različnih kulturah razkrilo element, ki je bil pred tem neopažen: v kulturah, ki so povezovalе zelje z različnimi spolnimi in seksualnimi naracijami, ni nikjer posebej omenjena laktacija. Laktacija je drugače med najmočnejšimi naracijami, povezana je z različnimi tabuji ali priporočili za uživanje določene hrane. Harris na koncu svoje knjige sklepa, da obstaja še en razlog, zakaj naj se o načinih prehranjevanja ne razmišlja v okvirih dominantnih arbitrarnih simbolov: in-

8 Harris, M., *Good to Eat. Riddles of Food & Culture*, Simon and Schuster, New York, 1985, str. 15: »For my part, I do not wish to deny that foods convey messages and give symbolic meanings. But which come first, the messages and meanings or the preferences and aversions?«

dustrija hrane namreč izkorišča človekovo večjo nagnjenost, da v želji po hrani raje pritisne stikalo ja kot ne, kar danes nedvomno vodi v nove bolezni in večjo smrtnost.⁹ Arbitrarni simboli bi samo zameglili raziskovanje vzrokov za škodo, ki jo povzroča sodobna industrija hrane. Harrisovo negativno stališče o ukvarjanju z arbitrarnimi simboli mi je - paradoksalno - pomagalo, da sem lahko opredelila položaj zelja v prehranski politiki: zelje ne dosega statusa presežka in ni del množične industrije hrane. Po drugi strani zelje ne zahteva veliko tveganih aditivov v končnem industrijskem proizvodu, denimo kislem zelju. V evropski proizvodnji hrane je mogoče prepoznati samo eno intenzivno linijo proizvodnje in nakupa zelja - to je nizozemska produkcija zelja za velike vzhodnoevrpske potrošnike - Poljsko in Rusijo, kjer je očitno lokalna proizvodnja še zmeraj premajhna za veliko število potrošnikov. Zelje je namreč ostalo ob strani v družbenih dogajanjih s hrano v sodobnem svetu: V Sloveniji je to tretja najbolj priljubljena vrtna kultura. Zunaj protislovij v proizvodnji hrane je zelje trdno ostalo v sferi samovzdrževanja. Z drugimi besedami, arbitrarni simboli so še kako plodno področje raziskovanja zgodovine zelja v posameznih kulturah, ker ne ovirajo »političnega« pozicioniranja zelja v procesih produkcije hrane.

21

Harrisova argumentacija je zastavljena tako, da se postavi proti kulinaricnemu trikotniku Clauda Lévy-Straussa: pravzaprav gre za dva trikotnika, drugi je trikotnik receptov, ki se pojavajo med tremi osnovnimi oblikami hrane: surova, kuhana in pokvarjena. Te tri oblike povezuje naravna transformacija, dve od njiju pa kulturna transformacija. Ker Clauda Lévy-Straussa

9 Harris, M., *ibidem*, str. 248: »This is why this is not moment in history to advance the idea that foodways are dominated by arbitrary symbols.«

zanima predvsem človeško obnašanje, je zanj osrednji element ogenj; trikotnik odraža lingvistične strukture bolj kot družbene – mit in kultura prevzemata funkcijo osnovnih kod. Komunikacija pri receptih, tj. jeziku kuhinje, »prevaja« nezavedno za razliko od vsakdanjega jezika: ni za prenos sporočil, temveč za izražanje strukture. V tej točki Jack Goody¹⁰, ki sebe imenuje komparativnega sociologa (in ne antropologa), prevzema kritiko Clauda Lévy-Straussa. Goody je v svojem antropološkem sistemu poudaril tri elemente: presežek proizvodnje hrane (značilen za Evrazijo, za razliko od Afrike), nastanek mest kot družbeno-kulturnih centrov, kjer se ta presežek dokumentira in regulira (administracija), in komunikacijske sisteme, ki dokumentiranje omogočajo. Po Goodyjevem mnenju je izjemen napredek grške misli, znanstvene in filozofske, predvsem posledica iznajdbe alfabeta, daleč najbolj učinkovitega orodja sporazumevanja. Zanimivo pa je, kako redko so raziskovalci antičnih svetov omenjali Goodyja ali diskutirali o njegovih stališčih. Po Goodyjevem mnenju zunanje in notranje napetosti v družbi izhajajo iz neuravnovešenosti kuhanja. S konotacijo razredne umeščenosti uspe Goodyju izdelati model dveh osnovnih kuhinj – nizke in visoke, na osnovi zapletenih in pogosto konfliktnih odnosov hierarhije in družbene moči. Za Goodyja to nikakor ni preprosta »koda«, ki bi jo, denimo, takoj razumeli, če bi se družbeni odnosi in strukture odražali v hrani na enak način kot zapletene simbolne naracije – recimo pri kruhu.

Mary Douglas je postavila nove osnove kulturne antropologije tako, da je vsakdanjik zahodnih meščanov primerjala s kulturami, ki so jih sistematično definirali kot »primitivne«. Najbolj

¹⁰ Goody, J., *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge University Press, 1985, str. 24.

vplivna je njena teorija tabujev, oz. čistega in umazanega, s čimer je zasnovala tudi posebno disciplino - teološko antropologijo¹¹. Po njenem mnenju umazano odreja položaj objekta, živali ali obnašanja ZUNAJ meja določenih klasifikacij. Čeprav je svoje mnenje o košer hrani spremenila pred koncem življenja, ostaja še vedno izzivalno pri odrejanju prostora čistega/dovoljenega. Obenem opozarja, da se simbolni sistemi vpisujejo pri spolu, in oblikujejo telo. Prav to je bilo pomembno pri zelju. Mary Douglas¹², ki jo predvsem zanima uporaba oz. potrošnja, opozarja tudi na sosledje hrane v dnevu, mesecu ali letu, torej ne samo na binarne kode znotraj posameznega obroka, temveč tudi na temporalne kode.

23

Zelje, s katerim se ukvarjamo, raziskujemo skoraj izključno v visokih kuhinjah. Lévy-Straussovska terminološka delitev na lekseme (kuharske termine), gusteme (vse, kar se nanaša na okuse) in tehne (vse, kar se nanaša na postopke in tehnike) je pomembna za razumevanje uporabe, ki ni nujno povezana samo s kuhanjem. Zelje ima status magične rastline in hrane obenem, kar pomeni, da ne pragmatična sociološka oz. antropološka niti strukturna analiza ne moreta »pokriti« vseh vidikov njene uporabe, pomena in naracij. Zelje je povezano z nestabilno in spremenljivo seksualnostjo in z rojevanjem, zato se izogiba vsem kodifikacijam, ki so na voljo v tem epistemološkem okolju. Preostane nam, da za zelje najdemo boljši model interpretacije. Ta se ponuja v zgodovinski antropologiji, v seminalnem zborniku o kuhinji žrtvovanja v Grčiji, ki sta ga izdala Jean-Pierre Vernant in

11 Douglas, M., *Purity and Danger*, mnoga izdanja, prva izdaja 1966.

12 Douglas, M., Isherwood, B., *The World of Goods*, London, 1979.

Marcel Detienne.¹³ V tem zborniku so znanstveniki prve in druge generacije, ki so raziskovali antropologije antičnih svetov, predstavili analize, ki problematizirajo stališča Clauda Lévy-Straussa o hrani in kuhanju. Kuhinja žrtvovanja namreč zahteva drugačne sheme odnosov, denimo med surovim mesom, vonjavami pečene mesa in popolnoma sežganega mesa; rastline se delijo na tiste, ki jih človek vzgaja (kuhano/pečeno), suhe, ki so namenjene za hrano bogov oz. žrtvovanje (vonjave), in divje rastline (surovo). Nesmrtno in smrtno telo si delita živo kuhano in mrtvo kuhano meso, suhe rastline in kuhane rastline. Seksualnost potuje s hrano, izgublja se in spreminja, odvisno od kod žrtvovanja in uživanja hrane. Tak pristop antropologije antičnih svetov kaže na neuporabnost domnevnih kontinuitet, ki naj bi jim sledili skozi daljšo preteklost in jih potem odkrivali v sodobnih kulturah, saj antični človek upošteva drugačne vedenjske vzorce in obrazce, zahteva drugačen epistemološki pristop in drugačne teoretske razlage. Jack Goody je namreč v antični rimski kuhinji našel postopke s hrano, ki se ujemajo s hierarhijo družbenih razredov sodobnega sveta, ni pa tudi našel istih razredov¹⁴... Analize Vernanta, Detienna in sodelavcev opozarjajo predvsem na komuniciranje s pomočjo hrane, ki je visoko kodificirano – na jezik hrane. V njem uživanje hrane ni edino možno izhodišče. Status hrane, prehranjevanja in kuhanja pokriva področje lakote in osnovnih potreb, a tudi veliko drugih področij človeške komunikacijske performativnosti. Tako kot je hrana diverzificirana v postopkih žrtvovanja, tako postane tudi seksualnost, tipsko pri-

13 Detienne, M., Vernant, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979.

14 Goody, J., *ibidem*, str. 103–5.