

# Praznični prehranski obredi in skupnost

Razprava s pomočjo komparativne analize sekundarnih virov in opazovanja z udeležbo raziše hrano kot simbolni objekt, ki prek praznika in obreda integrira skupnost. Hrano prikaže kot semiotski element, raziskuje njeno vlogo v obredu in skupnosti ter vzpostavi analitske ločnice med vsakdanjikom in praznikom, svetim in profanim ter obrednim in rutinskim. Integrativno delovanje hrane nato prek komunikacije, zavezanosti in kontinuitete (Fiese, 2006) opazuje v družinskih skupnostih. Na podlagi študije kot profani obredni dejanji, osredinjeni na hrano, obravnava praznično kuhinjo s poudarjeno prehransko socializacijo ter družinska srečanja s skupnim obrokom. Ob tem ugotavlja, da integrativno delovanje hrane v družini lahko presega njene okvire ter utrjuje tudi širšo sorodstveno skupnost in idejo nacionalne države. V sklepnem delu so predstavljene ugotovitve o vlogi hrane v predprazničnem času za gradnjo in integracijo skupnosti, ki so kritično ovrednotene in poudari omejitve sklepov.

**Ključne besede:** hrana, praznik, obred, skupnost.

*Teja Pristavec je diplomantka programa kulturologije Univerze v Ljubljani, doktorska študentka sociologije na Rutgers, The State University of New Jersey in štipendistka Institute for Health, Health Care Policy, and Aging Research. (tpristavec@sociology.rutgers.edu)*

## Celebratory Food Rituals and Community

The following paper, based on a comparative analysis of secondary sources and participant observation, examines food as a symbolic object serving to integrate communities through holiday rituals. Its theoretical framework points to food as a semiotic element, shows its relation to rituals and community, and establishes analytic distinctions between the everyday and the celebratory, sacred and profane, and ritual and routine. It then observes the integrative role of food in select family communities through the dimensions of communication, commitment, and continuity (Fiese, 2006). Based on field observations, it identifies and elaborates on two profane ritual acts focusing on food; celebratory cooking with intensive nutritional socialization and family gatherings with communal meals. It finds that the integrative role of such rituals transcends particular family communities, strengthening wider kinship groups and the idea of a nation state. It concludes with a summary of findings relating to the integrative role of food during celebratory times and considers their limitations.

**Keywords:** food, holidays, community, ritual

*Teja Pristavec is currently a PhD student in sociology at Rutgers, the State University of New Jersey, and an Excellence Fellow with the Institute for Health, Health Care Policy, and Aging Research. (tpristavec@sociology.rutgers.edu)*

<sup>1</sup> Izrazi, kot sta 'tradicionalno' in 'slovensko', so v pričujoči razpravi zapisani v navednicah kot odraz kritične drže do pojma. Zlasti pri obravnavi tvorbe abstraktnih skupnosti je treba poudariti, da (nacionalna) identiteta in tradicija nista esenci, temveč konstrukt in izum sedanjosti (Hobsbawm in Ranger, 2003).

Hrana je dobrina, ki nam zagotavlja preživetje, hkrati pa se njeno uživanje odvija na družbeno in kulturno posredovan način. Če jo obravnavamo kot nosilko simbolnih pomenov, so torej tudi prakse, ki jo obkrožajo, simbolne prakse. Tako je v tej razpravi hrana obravnavana kot simbolni objekt prek obreda in praznika; razmerje treh elementov in njihovo dinamiko razišče s študijo primera, pri tem pa argumentira tezo, da ima hrana še zlasti v prazničnem času za skupnost simbolno, obredno in integrativno vlogo.

Razprava se pri tem opira tako na komparativno analizo sekundarnih virov kot na primarne vire, zbrane s pomočjo metode opazovanja z udeležbo. Analiza sekundarnih virov, izhajajoča iz relevantnih socioloških in antropoloških znanstvenih monografij in člankov, je pri tem namenjena vzpostavitvi teoretskega okvira in interpretaciji, gradivo, zbrano ob opazovanju z udeležbo, pa empirični raziskavi vloge hrane pri oblikovanju skupnosti v prednovoletnem času. Metoda je bila izvedena med novembrom 2011 in decembrom 2011 v vaškem okolju, usmerila pa se je na predpraznične obredne prakse v dveh dvogeneracijskih in eni jedmi družini. Cilj raziskave ni oblikovanje zaključkov, ki bi omogočali časovno ali prostorsko posploševanje, temveč osvetlitev vloge hrane v integraciji skupnosti; gre za ponazoritev razmerja med hrano, praznikom in obredom, kakor se ta odvija v opazovanih enotah. Čeprav bi lahko obseg pričujoče razprave tako razširili z drugačno metodologijo ali s podrobnejšo raziskavo posameznih primerov na hrano vezanih situacij, analiza in interpretacija temeljita na pisnih in fotografskih beležkah opažanj ene razširjene skupnosti.

Razprava v prvem delu vzpostavi teoretski okvir, v katerem pokaže na povezavo med hrano kot simbolno dobrino, praznikom in integracijo v obredu, v drugem delu predstavi lastne empirične ugotovitve in jih skozi dani okvir analizira in interpretira, v sklepnem delu pa glede na izhodišče poda svoj sklep, pretehta njegove ugotovitve ter jih kritično ovrednoti. V nadaljevanju torej na lastnih ugotovitvah opozarja na relevantnost pogosto spregledanega, a zato nič manj pomembnega elementa – hrane – pri obredni integraciji skupnosti v predprazničnem času.

## Izhodišče: Od hrane do skupnosti

### Simbolna vloga hrane

Ob zadovoljevanju bioloških potreb (Anderson, 2005: 62–69) hrana v družbenem kontekstu omogoča tudi simbolno komunikacijo. Poleg tega, da vsebuje hranilno vrednost, za posameznika in družbeno okolje deluje kot nabor pomenov in sporočil (Beardsworth in Keil, 2001: 51), kot tako pa jo lahko obravnavamo kot komunikacijski sistem.

Barthes (1997: 21) je kompleks praks, ki obkrožajo hrano in prehranjevanje, opisal kot sistem razlik v nizu signifikacij. Posamezni prehranski elementi v tem okviru pomenijo označevalce, ti pa reprezentirajo miselni koncept, označenec, ki stoji za njimi. Hrana tako ni preprosto objekt, temveč družbeno pomenljiv simbol; četudi sam na sebi ni nič posebnega, takšen postane ob umestitvi v družbeni kontekst. Z udeležbo pri obredu prehranjevanja, ki torej vključuje hrano kot označevalko, posameznik postane prejemnik kulturno pomenljivih sporočil (ibid: 22–24). Hrana s tem postane materializiran spomin (Sutton, 2008), ki prek simbolne reprezentacije identitete določene skupnosti opominja na skupno preteklost, prav tako pa nanjo navežejo obredi, kot je 'tradicionalna'<sup>1</sup> kuha. Simbolne razsežnosti obravnavanih objektov in praks pričujoča razprava poleg tega razume kot izhajajoče iz kontekstualnega okvira oziroma interakcije med posamezniki in opazovanim (Gusfield in Michalowicz, 1984): simbolna dimenzija hrane torej ni obravnavana

<sup>2</sup>Johnston, Baumann in Cairns (2008: 8–14) z raziskavo kulinaričnih revij na primer pokažejo, da lahko gradnjo nacionalne identitete sledimo ne le v prazničnem, temveč tudi v vsakdanjem kontekstu. Praznična hrana namreč konotacije izjemnega pridobi šele v razliki do vsakdanjih obrokov in prehranskih obredov, ki po ugotovitvah avtorjev tudi sami delujejo kot označevalci in ustvarjalci skupnega, deljenega izkustva.

kot njena esenca, temveč konstrukt, ki se skozi obred potrjuje in reproducira, hkrati pa je spremenljiv. Hrano kot tvorca skupnosti naprej interpretira v luči Maussove (2000) razprave o daru; kot avtor namreč pokaže, je ekonomija darovanja mehanizem vzpostavljanja skupnosti, ki vključuje tako obligacijo dajanja kot vračanja, odklanjanje daru pa implicira zavrnitev povezanosti in vodi v antagonistične odnose. Izmenjava daril zaradi dela sebstva, ki ga posameznik simbolno podari skupaj z darom – hrano, med menjalnima partnerjema ustvarja moralno vez, ki se z nadaljevanjem procesa, ki ga omogočata obveznosti dajanja in sprejemanja, neskončno reproducira. Tudi hrana kot dar tako ustvarja recipročne obligacije in sistem kroženja, ki integrira skupnost.

Hrano, povezano s prednovoletnim časom, v tem okviru skozi semiotsko branje razumemo kot označevalko idej, ki v kontekstu prehranske socializacije, skupne priprave jedi ter prazničnih obrokov deluje kot posredovalka tradicije, kontinuitete in skupnostne identitete.

## Hrana, praznik in obred

Če so priprava, poraba in uživanje hrane torej prepleteni s simbolnimi pomeni (Barthes, 1997), so praznik in njegovi obredi tisti kontekst, v katerem je njihova konotativna komponenta še posebej poudarjena (Beardsworth in Keil, 2001: 52). Pričujoča razprava tako deluje na predpostavki treh ločitev: ločitve med praznikom in vsakdanom, obrednega in rutinskega ter svetega in profanega.

Vse skupnosti hrano in prehranjevanje podrejajo pravilom, ki ju povezujejo z določenimi vsakdanjimi ali prazničnimi priložnostmi, ter določajo časovni in prostorski kontekst, ki je zanju primeren. Obred priprave in uživanja hrane lahko v prazničnem času torej pridobi nove razsežnosti. S tem, da je časovno izjemen in nakazuje bližajoči se prehod (Etzioni, 2004: 7), v kontekstu posebne, od vsakdana ločene priložnosti, poudarjeno utrjuje vezi in vrednote skupnosti. Četudi bi lahko uporabo hrane kot graditelja skupnostnih vezi obravnavali tudi zunaj prazničnega časa, se zdi praznik kot tisti kontekst, v katerem lahko takšno vlogo opazujemo v izrazitejši obliki.<sup>2</sup>

Praznik torej poraja novo in izrazitejše obredno delovanje, v ločitvi obrednega od rutinskega in identifikaciji s hrano povezanih obrednih dejanj v prednovoletnem času pa se razprava opira na dimenzije komunikacije, zavezanosti in kontinuitete (Fiese et al., 2006). V rutinskih dejavnostih je komunikacija neposredna in instrumentalna, ima določen cilj in je usmerjena v reševanje praktičnih nalog; zavezanost dejavnosti je trenutna, delovanje je osredinjeno na sedanjost; kontinuiteta pa se odvija na ravni potrjevanja obstoječe družbene vloge (ibid: 70–77). Nasprotno je v obredu komunikacija simbolna; zavezanost je čustvena, dejavnost ustvarja močnejše vezi in je podlaga poznejših premišljevanj in oblikovanja spominov; kontinuiteta pa se nanaša na medgeneracijski prenos norm in vrednot (ibid: 78–83).

Poleg praznika in obrednega raziskava svoje zanimanje oži tudi na področje profanega. Čeprav sociologija obreda izhaja iz religioznega konteksta slednjega (Cazeneuve, 1986) in je tudi hrana sama pomemben element religioznih kontekstov (Feeley-Harnik, 1995) oziroma se sprva pojavlja v vlogi daru božanstvom (Morehart in Butler, 2010; Wilkes, 2002), že Rappaport (1971) pokaže, da obred ni vezan na sfero svetega. Uporaba antropoloških pristopov je tako plodna tudi pri proučevanju sodobnih življenjskih prehodov, športnih dogodkov in festivalov (Gusfield in Michalowicz, 1984: 427–430), obred pa ima komunikacijsko in regulatorno vlogo tudi na področju profanih praks. Pri tem je v njegovem središču uporaba simbola kot tistega semantičnega sredstva,

ki sodelujočim omogoča izmenjavo in utrjevanje pomenov in sporočil (Rappaport, 1971: 67); v okviru praznika kot takšen element razprava torej obravnava hrano. Kot pri drugih dejavnostih tudi sodelovanje v profanem obrednem delovanju, kakršno je skupna priprava ali uživanje hrane, člane družbene skupine socializira s posredovanjem družbenokulturno določenih vrednot in norm (Etzioni, 2004: 10) ter med njimi krepi solidarnost.

V prazničnem okviru je hrana kot simbolna dobrina torej udeleženka profanih obrednih praks, kot razprava pokaže v nadaljevanju, pa ima pri tem za skupnost izrazito integrativno vlogo.

## Hrana in skupnost

Na povezavo hrane s skupnostjo opozarjata že italijanski izraz *compagno* (prijatelj) ali angleški *company* (družba); njegov razvoj lahko sledimo od francoskega *compagnon* (prijatelj, partner) do latinskega izvora *companio*, ki z združitvijo *com* (z) in *panis* (kruh) dobesedno pomeni prijatelja – člana skupine – kot tistega, s katerim delimo kruh (Harper, 2011). Na hrano kot dejavnik, ki oblikuje občutja pripadnosti, torej gledamo v najširšem pomenu; producira jih, kot je bilo že omenjeno, tako prek uživanja kot prek priprave, tabujev, lokacije, simbolov, reprezentacij in drugih razsežnosti, s katerimi se povezuje (Scholliers, 2001: 7), takšno integrativno delovanje pa je izraziteje vidno v kontekstu prazničnih obrednih praks.

Pravila prehranjevanja in prehranski tabuji, ki uokvirjajo takšne prakse, so namreč tudi pravila povezovanja in izključevanja (Meigs, 1997: 95). Kot takšna utrjujejo razliko in mejo med skupnostjo 'nas' in 'njih', med lastno skupino in Drugim. Delitev hrane je poleg tega kazalec hierarhij in razmerij moči (Montanari, 2006: 96). V tem kontekstu se skupni obrok kaže kot združevalni dejavnik, ki ob oblikovanju ene skupnosti drugo izključuje. Tudi izbira ene vrste hrane namesto druge je pomenljiva (ibid: 97), saj predstavlja izraz izpogajanih odnosov nadrejenosti in podrejenosti. Prehranskih produktov kot objekta daru ali kot sestavnega dela v prazničnem obroku tako ne izbiramo samovoljno, temveč smo k njej usmerjeni skozi prehransko socializacijo znotraj družine ter prek norm in vrednot lokalne in nacionalne skupnosti (Marshall, 2005: 80).

Na podlagi takšne povezave med hrano, praznikom, obredom in skupnostjo razprava v nadaljevanju predstavi vlogo hrane v predprazničnem času za gradnjo in integracijo skupnosti, pri tem pa se osredinja na družinsko skupnost.

## Teorija v praksi: prehranski obredi v prednovoletnem času

V naslednjem delu se razprava opira na vzpostavljeni okvir; osredini se na profane družinske obrede, v katerih kot ključno simbolno sredstvo deluje hrana, ter opazuje njeno integrativno vlogo. Na podlagi analitskega razlikovanja (Fiese et al., 2006) v obravnavanih družinah kot profani obredni dejanji, osrediščeni okrog hrane, identificira praznično kuho z intenzivno prehransko socializacijo ter družinska srečanja s skupnim obrokom.

## Praznična kuha in intenzivna prehranska socializacija

V družinskem kontekstu je hrana v prazničnem času možnost za intenzivnejše povezovanje članov že ob vabilu na skupno obedovanje sicer ločenih skupin, nato pa ob pripravi ter uživanju hrane, pri čemer pripomore k integraciji družinske in širših skupnosti (Ochs in Shohet, 2006: 37–42).

V opazovanih družinah so v prednovoletnem času aktivnosti, povezane s kuhanjem, v primerjavi z neprazničnim obdobjem postale bolj izrazite. Družinski člani so več časa namenili načrtovanju in pripravi obrokov, ti pa so pogosteje vključevali jedi simbolnega pomena. Pojavilo se je več kuhe, ki ni bila namenjena zgolj rutinskemu zadovoljevanju potrebe po prehranjevanju; peka drobnega peciva in slaščic je začela nadomeščati druge popoldanske prostočasne aktivnosti družinskih članov, kot sta branje in rekreacija. V dogajanje so bili poleg tega vpleteni tudi člani, ki v vsakdanjem življenju pri kuhi ne bi sodelovali; k peki prazničnega peciva in prispevanju k oblikovanju skupnega obroka so bili povabljeni moški in sinovi, za katere je kuhinjska socializacija v tradicionalnem podeželskem okolju manj intenzivna od dekliske.

Opisano dogajanje lahko prek razsežnosti komunikacije, zavezanosti in kontinuitete (Fiese et al., 2006) označimo kot obredno. Komunikacija, ki je spremljala skupno peko, je vključevala posredovanje instrumentalnih informacij, vezanih na recepte in pripravo hrane, vendar pa so jo spremljali pogovori, ki jih priprava rutinskega kosila v vsakdanjem življenju po navadi ne spodbudi. Pecivo in 'tradicionalni' recepti so postali priložnost, da starejši mlajšim pojasnijo družinsko preteklost, opomnijo na člane širšega družinskega drevesa, ki so sicer redkeje omenjeni, in obujajo lastne spomine, povezane s hrano in prazniki.

Komunikacija, ki se je odvijala ob skupni peki, je torej predvsem opominjala na kontinuiteto in zgodovino simbolne skupine. V tem pogledu sta postali tudi dejavnost in zavezanost dejavnosti podrejeni delovanju za oblikovanje naslednjega v nizu spominov, ki bo postal del širše družinskega imaginarija in na katerega se bodo člani lahko sklicevali v prihodnosti (Sutton, 2008). Ob tem je skupna peka v predprazničnem času in v kontekstu družine kot agensa socializacije tudi okvir, v katerem proces posredovanja družbenokulturnih vrednot in norm, vezanih na hrano in prehranjevanje, deluje z močnejšim učinkom. Skozi prehransko socializacijo (Beardsworth in Keil, 2001: 54–55) posameznik spozna, kaj določeno okolje in prostorska – regionalna, nacionalna, kulturna – skupnost sprejema kot hranljivo in kaj kot neužitno, kako hrano pripravlja, ter s kom, kje, kdaj in kako uživa. Na individualni ravni takšna izkustva izhajajo iz kulturnih ter oblikujejo čustvene in senzorne spomine, ki pozneje vplivajo na kulinarične izbire (Chen, 2010: 167–170), na skupnostni pa se s takšno socializacijo posreduje niz idej in tradicionalnih praks, ki se prenašajo skozi generacije in v manjši ali večji meri ohranjajo kontinuiteto s preteklostjo (Beardsworth in Keil, 2001: 67).

Razsežnosti komunikacije in dejavnosti torej hkrati prispevata k oblikovanju kontinuitete; v podobi družinskih članov, ki za kuhinjsko mizo skupaj oblikujejo vanilijeve rogljičke, gre manj za potrjevanje individualne vloge kuharja kot za poudarek na vlogi matere, očeta, hčere, vnuka, pripadnika skupnosti z deljeno preteklostjo. Z večjim sodelovanjem predvsem mlajših generacij pri pripravi hrane v predprazničnem času se ob uporabi družinskih receptov in receptov lokalnih specialitet tako posreduje niz prepričanj o 'tradicionalni', sprejemljivi in primerni hrani, ki pa je vedno hrana, značilna za določeno skupnost. V opazovanem primeru se je kot taka pokazala priprava potice (Godina Golja, 2008: 121–123): ta nastopa kot označevalec 'slovenskosti', ki v prazničnem času že preide zgolj mejo oblikovanja družinske skupnosti in se navezuje na nacionalno ter je značilnost, ki se v praznovanju novega leta drugod po svetu ne bi pojavila. Nacionalno vezani recepti, ki se pojavljajo ob praznovanju, torej hkrati pomenijo zbir za določeno družbo sprejemljivih prehranskih konvencij in kombinacij hrane (Montanari, 2006: 78) ter so kot simbolna reprezentacija za določeno geografsko območje značilne kulinarike tudi dejavnik oblikovanja in individualnega preoblikovanja (de Certeau, 1984) prepoznavne nacionalne identitete (Csargo,

2000: 501–512).<sup>3</sup> Družina tako prek priprave praznične hrane prihodnjim generacijam posreduje prehranske norme in vrednote, značilne za 'naš' prostor, pri tem pa gre v nasprotju z oblikovanjem konkretne skupnosti za navezavo na abstraktno entiteto nacije.<sup>4</sup> Hrana v prednovoletnem času poleg konkretne torej prispeva drobce tudi k oblikovanju Andersonove (1998) zamišljene skupnosti; gradi pripadnost abstraktni regionalni in narodni skupnosti, ki je prevelika, da bi se ohranjala s pomočjo osebnih vezi, kot je značilnejše za lokalno ali družinsko.

Čeprav lahko razsežnosti komunikacije, zavezanost in kontinuitete analitično ločimo, se medsebojno utrjujejo. V predprazničnem času sta torej skupna peka in priprava obroka okvir, ki v družini prek simbolne komunikacije in afektivne zavezanosti dejavnosti prispeva h kontinuiteti na področju vlog, vrednot in norm.

Družina ob tem ni samozadostna skupina, ločena od zunanjega okolja.<sup>5</sup> Dogajanje znotraj nje neizogibno vpliva na širšo družbo in ga slednja tudi oblikuje (Beardsworth in Keil, 2001: 73–75). Zato prehranske prakse znotraj skupine učinkujejo navzven, saj mlajše generacije na podlagi vrednot in norm, pridobljenih v takšni praznični prehrabni socializaciji, delujejo tudi v družbi. Hkrati se zgledujejo po pravilih, uveljavljenih v družbenem sistemu; omenjena praznična prehranska socializacija zadnje črpa prav iz družbenega okolja. Tako prek utrjevanja družine kot skupine hrana pripomore tudi k oblikovanju skupnosti kot širše družbene celote, kar lahko opazujemo na primeru predprazničnih družinskih srečanj.

## Obred družinskega srečanja in skupni obrok

Neville (1984: 157–158) družinsko srečanje označi za strukturiran dogodek, v katerem sodeluje določena sorodstvena skupina, ki se odvija v posebnem času na posebnem kraju, zaznamuje pa ga prenos simbolnih pomenov. Kot taki so zanj ključno mesto kulturnega učenja (ibid: 160). Prednovoletna družinska srečanja ustrezajo takšnim posebnim dogodkom; časovni okvir, v katerega so umeščena, je predpraznični čas, kraj srečanja pa sta v opazovanem primeru družinski dom in gostišče. Če v skladu z razpravo kot sredstvo prenosa simbolnih pomenov v njih opazujemo hrano, tradicionalni prehranski izdelki v obredu družinskega srečanja in skupnega obeda nastopajo kot materializiran spomin ter nosilec sporočil o družbenih normah in vrednotah.

Razsežnost komunikacije (Fiese et al., 2006) kot prva obredna razsežnost je na družinskem srečanju v primerjavi s skupno družinsko kuho še izraziteje simbolne narave. Člani širše družinske skupine, ki so se srečanja udeležili, so vstopali v pogovore s člani, s katerimi imajo sicer redkeje stike, ter odpirali teme, ki se jih vsakdanje banalne izmenjave po navadi izogibajo. Manj kot na družbeno aktualne dogodke so se sklicevali na abstraktne in brezčasne ideje o družinski skupnosti ter razpravljali o vprašanih, povezanih z življenjskim ciklom njenih članov,

<sup>3</sup> Csergova (2000: 501–12) skozi kulinariko raziskuje oblikovanje in reprezentacijo francoskega naroda po revoluciji. Pri tem proučuje razvoj od oblikovanja identitet posameznih regij z njihovimi gastronomskimi specialitetami do njihovega prispevka k skupni, prepoznavni nacionalni identiteti ter ugotavlja instrumentalizacijo banketov s strani nove države, na katerih je ta državljanom ob izpostavljanju francoskega kulinaričnega bogastva posredovala idejo nacionalne povezanosti in enotnosti.

<sup>4</sup> Temeljitejšo študijo vloge praznične hrane pri oblikovanju nacionalne identitete opravi na primer Avieli (2005) in Wu (2005). Avieli (2005) pokaže na vietnamske riževe tortice *banh tet*, pripravljene v novoletnem času, kot na materialni izraz državne kulturne identitete in nacionalizma, Wu (2005) pa na prehranske konvencije novoletne večerje v prefekturi Enshi kot graditeljice regionalne pripadnosti. Pomen hrane kot prenašalke nacionalne identitete je poleg tega posebej poudarjen v primerih diaspor in imigrantskih skupnosti, kar pa na primeru ohranjanja 'mehiškiosti' v ameriškem kulturnem kontekstu nazorno prikaže Cassova (2005).

<sup>5</sup> Ugotovljeno pestrost dogajanja znotraj družine lahko kljub temu obravnavamo tudi v kontekstu naraščajoče privatizacije in krepitve vezi v manjših skupinah v primerjavi z vezmi s širšo družbo (Etzioni, 2004: 26).

<sup>6</sup> Zanimivo je poudariti, da se hrana v javni sferi pojavlja predvsem v okviru družabnih oziroma prijetnih javnih dogodkov, v resnih, rigidnih situacijah in institucionalnem okolju pa je njeno uživanje pogosto tabuizirano (Belasco, 2008: 19). Tako je pomenljivo že dejstvo, da se hrana v okviru predprazničnih dogodkov sploh pojavlja; deluje kot označevalec in ustvarjalec sproščene, neformalne vzdušja in skupinskega duha.

kar je tudi sicer značilnost družinskih praznovanj (Wallendorf in Arnould, 1991: 21–23). Če je hrana tako kot pri družinski peki tudi tu povod za skupno komemoracijo in sklicevanje na preteklost, pa se je poleg oziranja nazaj očitneje pokazal tudi pogled v prihodnost; posebej v medgeneracijskih izmenjavah med mlajšimi in starejšimi so spominjanju sledila vprašanja o načrtih in vizijah naslednjih let.

Dejavnost pri skupnem prazničnem obedu se nasproti praznični peki najprej kaže kot močnejše stilizirana. Medtem ko družinska peka ni sledila strogemu postopku, ki bi natančno določal delovanje članov, so imela družinska srečanja jasnejšo strukturo. Prihodu na kraj srečanja – družinski dom ali gostišče – je sledil gostiteljev sprejem, ki je vključeval tudi darilno menjavo in pozdravljanje drugih gostov ob pijači. Kot uvodni, spoznavni del je delitev pijač pomenila prehod od morebitnega začetnega nelagodja med posameznimi člani razširjene družine, ki se med seboj redkeje srečujejo, do intimnejših razmerij, vzpostavljenih v ožji družinski skupini. Delitev pijač je v smislu oblikovanja in utrjevanja skupnosti namreč podrejena delitvi obeda; Douglasova (1997: 41) ugotavlja, da prve delimo tudi z neznanci in posamezniki, s katerimi imamo zgolj bežne stike, skupni obed pa je močnejše vezan na bližnje. Hrana kot dar je ob tem nastopala kot omejen niz objektov. Torej ne more biti vsaka hrana dar; izbira primerne prehranskega proizvoda je družbeno narekovana (Beardsworth in Keil, 2001: 52). V prednovoletnem času se zlasti čokolada, druge sladkarije in alkoholne pijače uporabljajo kot tisti produkti, ki pomenijo vsem sprejemljivo simbolno valuto (ibid.: 249); v opazovanih situacijah so poleg sadja in slaščic vseh oblik bogati likerji pomenili večino podarjenih prehranskih izdelkov. Hrana v opazovanih izmenjavah poleg tega ni nastopala le v neposredni vlogi daru, temveč tudi kot objekt drugih simbolnih menjav; kot dar delujejo vabila na družinska kosila in večerje ter pomoč pri pripravi obrokov, predpraznična družinska srečanja pa v luči Maussove (2000) razprave o daru tako nosijo s seboj tudi oblicacijo po vabilu k delitvi obroka s strani povabljenih.

Osrednji element opazovanih družinskih srečanj je bilbil naslednji skupni obed, ki se je pokazal kot tista situacija, ki v predprazničnem času priskrbi glavni okvir povezovanja: vsa družinska srečanja so namreč pomenila skupno kosilo ali skupno večerjo. Razdelan, praznični skupni obed tu pomeni točko oblikovanja skupnega spomina, ki je lahko v prihodnosti priključna kot objekt komemoracije (Sutton, 2008). Grignon (2001: 24) skupno obedovanje tako opredeli kot dejanje, v katerem zbrani poleg biološke potrebe kolektivno zadovoljijo tudi simbolnim zahtevam, skupno obedovanje v obravnavanem prazničnem času pa ustreza njegovemu pojmu ceremonialne oziroma izjemne komezalnosti (ibid.: 26–27). Pravila obedovanja so ob takšnih priložnostih močnejše razdelana (Marshall, 2005: 76). Skupna komezalnost družinskega srečanja se ob svoji razdelanosti članom tako vtisne v spomin, nanjo se lahko sklicujejo v prihodnosti, hkrati pa skupnost opominja na lastno zgodovino (Belasco, 2008: 30; Possick, 2008: 268) in jo povezuje. Skupni obed se je kot politični instrument z zavestnim ciljem oblikovanja skupnosti pojavljal že pri pojedinah, ki so jih v ta namen načrtovali stari Grki. Banketi, ki so bili pogosto organizirani ob posebnih priložnostih in praznovanjih, so poleg povezave z bogovi ohranjali tudi povezave med državljani; njihov cilj je bil oblikovati politično identiteto (Schmitt-Pantel, 2000) in okrepiti vezi v skupnosti (Ascough, 2008), podobno delovanje pa lahko pripišemo tudi opazovanim družinskim srečanjem v prednovoletnem času.<sup>6</sup>

Osrednji del, skupni obed, je tako potekal nekoliko formalneje ter je sprva ločene aktivnosti različnih starostnih skupin – igro otrok, pogovore odraslih – usmeril v skupno delovanje (Wallendorf in Arnould, 1991: 24–25). Njegovi udeleženci so tako najprej zasedli mesta za mizo, pri čemer je poveden že položaj, ki so ga izbrali (Fischler, 2011: 534–535). Čeprav ta ni bil določen z izrecnimi pravili, so ga posamezniki v skoraj vseh primerih zasedli glede na starost, s katero sta povezani stopnja moči in avtoritete. Hierarhiji navkljub je bila pri obedovanju poudarjena tudi skupnost. Opazovali smo pripadnike, ki si delijo prehranske norme in vrednote, na mize so prišle dobrote, ki so za prednovoletno praznično vzdušje pričakovane, člani pa so se ravnali po skupnem prehranskem bontonu. Šele odkloni od uveljavljenih konvencij so opozorili na nevidno, a obstoječo mejo med ‘nami’ in ‘njimi’, na odnosno naravo identitet (Woodward, 1997) in hkratno izključevanje, ki ga porajajo različna pravila skupnosti; odklanjanje prinesenega na podlagi lastnih prehranskih norm je v skupini povzročilo očitno nelagodje, uživanje ponujene hrane kljub siceršnjim kulinaričnim izbiram pa je torej pomenilo simbolno potrjevanje članstva v skupnosti, ki upošteva ustaljena prehranska pravila. Vključenost v obed je sicer kazala vključenost v družinsko skupino tudi ne glede na krvne vezi (Wallendorf in Arnould, 1991: 21–23); skozenj se je simbolno iniciiralo tako nove v skupnost rojene člane kot nove partnerje, ki so jih širši skupnosti skozi srečanje prvič predstavili siceršnji člani. Obed je torej ponudil tudi nazoren pregled nad obsegom skupine: potrdil je obstoječe člane, pokazal na prišleke in skozi pogovore prepoznal izgubo preminulih.

Sklepni del družinskega srečanja je bila pogostitev s kavo in pecivom, ki je sledila glavnemu delu obeda. Strukturiran obrok (Douglas, 1997) so v njej nadomestili po mizah razvščeni pladnji slaščic in drobnega peciva, ki so udeležence vabili, naj kljub formalnemu zaključku dogodka še ostanejo in se povezujejo z drugimi prisotnimi. Hrano, postreženo na srečanjih na domu, so pripravile družine gostiteljic, v gostišču pa se je tu pojavila mešanica naročene in s seboj prinesene hrane. Opazovanim družinam je torej tudi v okolje, kjer bi obred vključeval kupljeno hrano, uspelo umestiti domače izdelke. Opazovano izkazuje razliko v položaju domače in kupljene hrane, pri čemer je bila prva obravnavana kot kakovostnejša in pomenljivejša, z njeno pripravo pa so se povezovali napor, skrb, ljubezen in trud za skupnost. Delitev je omehčala tudi obrednost dogajanja, v katerem so bili sicer kupljeni proizvodi prek posebnega načina postrežbe, časovne ločitve in glede na vsakdanje razmere izjemne priprave (Wallendorf in Arnould, 1991: 25–29) nevtralizirani in približani domačim izdelkom. Nestrukturiranost sklepnega dela je omogočila tudi preseganje razrednih, spolnih, starostnih in drugih statusnih delitev, saj so člani lahko zapustili svoja mesta za mizo ter ob hrani pristopili do posameznikov, ki jih med obedom niso imeli blizu, prej vzpostavljena delitev po avtoriteti pa se je zabrisala. Mlajši člani so bili v pogovorih s kariernimi in drugimi življenjskimi nasveti povabljeni med odrasle (Wallendorf in Arnould, 1991: 23), prav tako je integrativno delovalo pripovedovanje zgodb in ogledovanje fotografij med različnimi skupinami.

Delovanje v osrednjem delu skupnega obedovanja s poudarjanjem in posredovanjem prehranskih vrednot in norm ter sklepni del s komunikacijo in prečenjem statusnih in starostnih meja tako ponovno pripomoreta k obredni razsežnosti kontinuitete: gre za medgeneracijski prenos, v katerem hrana posreduje v integraciji skupine. Kot v znotrajdružinskem okolju hrana tudi na družinskih srečanjih pomeni sredstvo integracije in povezovanja: s potrjevanjem v okviru družinske prehranske socializacije uveljavljenih pravil o tem, kako in kakšno hrano uživamo na takšnih dogodkih, oblikuje in ohranja mejo družbene skupnosti, kot objekt v deljenem obedu pa spodbuja komunikacijo med posamezniki z različnimi družbenimi položaji.



<sup>7</sup> Študija Mary Douglas (1997), v kateri avtorica analizira zaporedje, strukturo, hierarhijo in sestavne elemente posameznih obrokov ter njihove simbolne pomene, izhaja iz opazanj, temelječih na raziskovanju navad njene lastne družine.

## Sklep

Razprava na podlagi analize in interpretacije opazovanega znotraj danega teoretskega okvira ugotavlja, da je hrana v predprazničnem času v primeru treh družin igrala ključno vlogo pri obredni družinski peki in skupnih obedih kot delu družinskih

srečanj. Na ravni konkretne širše družinske skupnosti je torej integrirala ob pripravi jedi prek prehranske socializacije in s praznično komezalnostjo, na podlagi opazanj pojava 'slovenskih' jedi v obravnavanih praksah pa razprava sklepa, da hrana opominja tudi na obstoj abstraktne nacionalne skupnosti. V predprazničnih širše družinskih obredih hrana torej nastopa kot element povezovanja, posredovanja in utrjevanja družbenih vrednot in norm, s čimer pripomore k integraciji skupnosti. Sklepu navkljub moramo opozoriti tudi na njegove omejitve.

Raziskava je tako obravnavala zgolj lokalno, vaško okolje, skupnost družine. Podobno kot Douglasovi (1997)<sup>7</sup> lahko tudi pričujoči razpravi očitamo, da je razmere prehranske socializacije opazovala le v lastnem družbenokulturnem okolju na primeru treh družin, vendar pa je skušala s študijo zgolj osvetliti praznično vlogo hrane, ne oblikovati temeljev posplošitev, zato se za namene ilustracije opira le na študijo primera. Kritiko moramo nasloviti tudi na predpostavko o integrativni funkciji praznikov in vlogo hrane v takšnem povezovanju. Kot opozarja Etzioni (2004: 16), pri integraciji ne gre nujno za povezovanje celotne (nacionalne) skupnosti, temveč pogosteje govorimo zgolj o delovanju v posamezni skupini, poleg tega pa so učinki vedno odvisni od drugih družbenih razmerij. V obravnavanih primerih smo tako največ primerov povezovanja res opazovali na ravni družine, na povezovanje v nacionalno skupnost pa sklepali na podlagi dogajanja v njej in v širši družinski skupnosti. Ob vprašanju o vlogi hrane pri gradnji nacionalne identitete moramo torej opozoriti na šibko podlago sklepa, ki izhaja iz le nekaj opazanj; razdelava teme bi zahtevala nadaljnje opazovanje tudi zunaj konteksta praznika ter uporabo drugih metod, kaže pa se kot novo potencialno raziskovalno izhodišče.

V obravnavanih družinah opazovani posameznik poleg tega ni v pasivnem položaju in zgolj prejemnik sporočil, ki jih posreduje hrana kot simbolno sredstvo. Susan Grieshaber (1997) kljub disciplinski in normalizacijski vlogi skupnega obeda upore avtoriteti na primer označi za običajen del družinske prehranske rutine, hkrati z njimi pa se družinske tradicije videzu statičnosti navkljub spreminjajo (Wallendorf in Arnould, 1991: 23), v prazničnih jedilnikih se dogaja hibridizacija jedi različnih kulinaričnih okolij, ustaljeni prehranski red pa motijo nove dietne, zdravstvene in etične norme.

Razprava torej ne zanika morebitnega dezintegrativnega delovanja hrane kot simbolnega sistema, vendar pa s študijo obravnavanih družin ilustrira idejo o praznični hrani kot oblikovalki skupnosti ter poudarja relevantno, a pogosto zanemarjeno vlogo hrane kot nečesa, kar je pre-pogosto prezrto kot dano, banalno in nemitološko.

## Literatura

- ANDERSON, BENEDICT (1998): *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- ANDERSON, EUGENE NEWTON (2005): *Everyone Eats: Understanding Food and Culture*. New York: New York University Press.
- ASCOUGH, RICHARD S. (2008): Forms of Commensality in Greco-Roman Associations. *The Classical World* 102(1): 33–45.

- AVIELI, NIR (2005): Vietnamese New Year Rice Cakes: Iconic Festive Dishes and Contested National Identity. *Ethnology* 44(2): 167–187.
- BARTHES, RONALD (1997): Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption. V *Food and Culture: A Reader*, C. Counihan in P. van Esterik (ur.), 20–27. London in New York: Routledge.
- BEARDSWORTH, ALEN in KEIL, TERESA (ur.) (2001): *Sociology on the Menu: An Invitation to the Study of Food and Society*. London in New York: Routledge.
- BELASCO, WARREN (2008): *Food: The Key Concepts*. Oxford in New York: Berg Publishers.
- CASSO, TAMARA (2005): *Memorias de Mexico: Food and Food Memories in the Transmission of Mexicanidad*. Prispevek, predstavljen na letnem srečanju American Sociological Association 12. avgusta v Philadelphii.
- CAZENEUVE, JEAN (1986): *Sociologija obreda*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- CERTEAU, MICHEL de (1984): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- CHEN, YU-JEN (2010): Bodily Memory and Sensibility: Culinary Preferences and National Consciousness in the Case of Taiwanese Cuisine. *Taiwan Journal of Anthropology* 8(3): 163–196.
- CSENGI, JOHN (2000): The Emergence of Regional Cuisines. V *Food: A Culinary History from Antiquity to the Present*, J. L. Flandrin in M. Montanari (ur.), 500–515. New York: Penguin Books.
- DOUGLAS, MARY (1997): Deciphering a Meal. V *Food and Culture: A Reader*, C. Counihan in P. van Esterik (ur.), 36–54. London in New York: Routledge.
- ETZIONI, AMITAI (2004): Holidays and Rituals: The Neglected Seedbeds of Virtue. V *We Are What We Celebrate: Understanding Holidays and Rituals*, A. Etzioni in J. Bloom (ur.), 1–42. New York: New York University Press.
- FEELY-HARNIK, GILLIAN (1995): Religion and Food: An Anthropological Perspective. *Journal of the American Academy of Religion* 63(3): 565–582.
- FIENE, H. BARBARA, FOLEY, P. KIMBERLY in SPAGNOLA, MARY (2006): Routine and Ritual Elements in Family Mealtimes: Contexts for Child Well-Being and Family Identity. *New Directions for Child and Adolescent Development* 111(1): 67–89.
- FISCHLER, CLAUDE (2011): Commensality, Society and Culture. *Social Science Information* 50(3/4): 528–548.
- GODINA GOLJA, MAJA (2008): Materialne sledi kulture: Prazniki in praznična miza Slovencev v 20. in 21. stoletju. *Traditiones* 37(2): 111–128.
- GRIESHABER, SUSAN (1997): Mealtime Rituals: Power and Resistance in the Construction of Mealtime Rules. *The British Journal of Sociology* 48(4): 649–666.
- GRIGNON, CLAUD (2001): Commensality and Social Morphology: An Essay on Typology. V *Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe since the Middle Ages*, P. Scholliers (ur.), 23–36. Oxford: Berg Publishers.
- GUSFIELD, JOSEPH R. in MICHALOWICZ, JERZY (1984): Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony, and the Symbolic Order in Modern Life. *Annual Review of Sociology* 10(1): 417–435.
- HARPER, DOUGLAS (2011): *Online Etymology Dictionary: Companion*. Dostopno na: <http://www.etymonline.com/index.php?term=companion> (15. januar 2012).
- HOBSBAWM, ERIC in RANGER, TERENCE (ur.). (2003): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARSHALL, DAVID (2005): Food as Ritual, Routine or Convention. *Consumption, Markets and Culture* 8(1): 69–85.
- MAUSS, MARCEL (2002): *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London in New York: Routledge.
- MEIGS, ANNA (1997): Food as a Cultural Construction. V *Food and Culture: A Reader*, C. Counihan in P. van Esterik (ur.), 95–106. London in New York: Routledge.

- MONTANARI, MASSIMO (2006): *Food is Culture*. New York: Columbia University Press.
- MOREHART, CHRISOPHER T. in BUTLER, NOAH (2010): Ritual exchange and the fourth obligation: ancient Maya food offering and the flexible materiality of ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(3): 588–608.
- NEVILLE, GWEN K. (1984): Learning Culture through Ritual: The Family Reunion. *Anthropology and Education Quarterly* 15(2): 151–166.
- OCHS, ELINOR in SHOHET MAREV (2006): The Cultural Structuring of Mealtime Socialization. *New Directions for Child and Adolescent Development* 11(1): 35–49.
- POSSICK, CHAYA (2008): The Family Meal: An Exploration of Normative and Therapeutic Ritual from an Ethnic Perspective. *Journal of Family Psychotherapy* 19(3): 259–276.
- RAPPAPORT, ROYA A. (1971): Ritual Sanctity and cCybernetics. *American Anthropologist* 73(1): 59–76.
- SCHMITT-PANTEL, PAULINE (2000): Greek Meals: A Civic Ritual. V *Food: A Culinary History from Antiquity to the Present*, J. L. Flandrin in M. Montanari (ur.), 90–95. New York: Penguin Books.
- SCHOLLIERS, PETER (2001): Meals, Food Narratives, and Sentiments of Belonging in Past and Present. V *Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe since the Middle Ages*, P. Scholliers (ur.), 3–22. Oxford: Berg Publishers.
- SUTTON, DAVID (2008): A Tale of Easter Ovens: Food and Collective Memory. *Social Research* 75(1): 157–182.
- WALLENDORF, MELANIE in ARNOULD, ERIC J. (1991): We Gather Together: Consumption Rituals of Thanksgiving Day. *Journal of Consumer Research* 18(1): 13–31.
- WILKES, HARRIET L. (2002): Reciprocity, Communion and Sacrifice: Food in Andean Ritual and Social Life. *Food and Foodways* 10(1/2): 1–25.
- WOODWARD, KATHRYN (ur.) (2007): *Identity and Difference*. London: Thousand Oaks.
- WU, XU (2005): The New Year's Eve Dinner and Wormwood Meal: Festival Foodways as Ethnic Markers in Enshi Prefecture. *Modern China* 31(1): 353–380.