

Potiskivanje ekofeminizma

Jelena Đurić

Apstrakt: Ekološki feminizam nosi ogroman potencijal za preobražaj modernog sveta, počevši od promena vrednosti kao suštinskih elemenata identiteta dominantne kulture. Ukazujući na krupne probleme koji sprečavaju evoluciju društva, ekofeminizam zagovara pravdu i prava, ne samo prava čoveka, nego prava života uopšte, u skladu sa načelima dubinske ekologije. Ovakve tendencije nailaze na otpore onih koji teže da iskorišćavaju globalne procese i da upravljaju percepcijom društva kao najznačajnijim sredstvom njegovog kontrolisanja. Zato ne čudi što se ekofeminizam potiskuje, pre svega na teorijskom planu. Ni u akademskoj sredini, ni u širem kulturnom okruženju, ekofeminizam ne zauzima značajno mesto. Neuspeh ekofeminizma da prevaziđe vladajući pogled na svet nije unutrašnje prirode, odnosno, ovaj neuspeh nije posledica njegovog esencijalizma i potenciranja femininih karakteristika, koje osim što uključuju pomirljivo prihvatanje i iracionalnu disperzivnost takođe nastavljaju dihotomizaciju sveta. Naprotiv, ekofeminizam vrednuje princip komplementarnosti i ravnoteže svih vrsta razlika i suprotnosti i na taj način otkriva slabosti vladajućeg pogleda na svet i ukazuje na principe potrebnih promena.

Ključne reči: ekofeminizam, (mono)kultura, priroda, diskontinuitet, kontinuum

U razumevanju problema dualističkog mišljenja – koje teče kroz suprotstavljanja prirode i kulture, subjekta i objekta, ljudskog i ne ljudskog – sa klasifikacijama polova, rasa, vrsta i klasa, važnu ulogu je imao feminizam. Posebno u razvijanju svesti o tome da izoštravanje ovih ontološko-kognitivnih dihotomija potiče iz konstruisanja ideala "ljudskog kao muškog" (Plumwood, Griffin, Merchant, Davion itd). Razdvajajuće karakteristike koje su otuda nastale pripisane su prirodi, ili kulturi, ali je uviđanje sličnosti između problema moderne kulture i problema odnosa prema prirodi dovelo do povezivanja ekološke filozofije sa feminizmom.

Većina prikaza ekofeminizma prati njegov razvoj preko niza različitih teorijskih i praktičnih stanovišta koja su od pojmovnog nastanka *ekofeminizma*¹ ipak imala istu zajedničku nit, a to je isticanje zapadne dominacije nad ženom i nad prirodom (Twine 2001). Shvatanje da ova dominacija proističe iz pogleda na svet moderne nauke koji *prirodu vidi kao žensko*, vezano je za uverenje da je poželjna dominacija "čoveka od nauke" nad prirodom.² Diskurs o ženi kao "bližoj prirodi" i "daljoj" od "dihotomnog koncepta razuma" bio je predmet kritike ekofeminizma zbog nastavljanja polarizacije femininih i maskulinih vrednosti. Zato je kasnije razvijeno nastojanje da se ove polarizacije ublaže relativizovanjem suprotnosti na osnovu kontekstualnih socijalnih uvida.

¹ Pojam *ekofeminizam* je 1974. godine skovala feministkinja Fransoa Obon (Francois d'Eaubonne) u knjizi *Feminizam ili smrt* (Eaubonne 1974).

² Među ekofeministkinjama je kao primer opasnosti povezivanja žene i prirode služila rasprava o jednom od otaca moderne nauke – Fransisu Bejkonu (Francis Bacon) koga je podržavao kralj Džejs I (James I). Bejkon je pokušavao da ga pridobije za naučni metod pišući: "Samo treba da pratiš i progoniš prirodu, kao se priroda goni u svojim lutanjima i kada ti se kasnije prohte moćićeš da je dovedeš i ponovo nateráš na isto mesto... Čovek ne treba da ima skrupula od ulaženja i prodiranja u ove rupe i čoškove, kada je inkvizicija istine potpuno njegov predmet – kao što je vaše visočanstvo pokazalo na sopstvenom primeru" (Merchant 1983: 234).

S obzirom na razuđenost problema feminizma i ekologije, postoje različiti okviri njihovih analiza. Neki su poreklo univerzalizacije principa potlačivanja žena i eksploatacije prirode našli u prosvetiteljstvu, razvoju zapadne nauke i objektivizovanju prirode kao predmeta nepristrasnog ispitivanja (Merchant 1980; Shiva 1989, Mies&Shiva 1993). Čak i oni koji neveruju u krutost ove strukture kritikovali su vladajuću naučnu praksu i posledice primene nauke na prirodu i subjekte isključene iz naučne profesije, a to su do nedavno bile uglavnom žene (Haraway 1997). Otuda zajednički projekat propitivanja uobičajenih modernih pogleda na prirodu, kulturu i biologiju uključuje i probleme rodnih uloga i okruženja, kao i biotehnologije i politike tela (ljudskog i ne-ljudskog). Te oblasti se međusobno preklapaju i intelektualno podstiču tako da se smisao bioloških i ekoloških svojstava i njihova upotreba može sagladati kroz različite prizme.

Pretpostavku kasnog kapitalizma da ljudi imaju potencijal da transcendiraju biološka ograničenja prirode (da proizvode hranu bez tla, da tehno-surogatima delova tela produžavaju život i da troše više nego što je za zemlju održivo) ekofeminizam je suočio sa činjenicom obećanja neogranične potrošnje koja se odnosi samo na najprivilegovanije slojeve društva. Tretiranje bioloških granica kao spoljašnjih, a ne kao izraza unutrašnje prirode bića, povezano je sa razumevanjem prirode kao fikcije koju je moguće beskonačno iscrpljivati na osnovu odgovarajućeg tehnološkog progressa. Nasuprot tome, ekofeminizam je istakao da je biologija bitna i da stanje prirode predstavlja ispit za posledice konstruisanja rodnih uloga, rasa, klasa, nacionalnosti i razlika između vrsta. Nasuprot mišljenju prosvetiteljstva o ljudskom odnosu prema prirodi koje počiva na ideji transcendencije, ekofeministi teoretizuju odnose društva i prirode kroz pojmove ekološke smeštenosti i biološkog otelovljenja (Salleh 1997). Ova alternativna perspektiva je povezana sa idejom imanencije, ili refleksivne svesnosti o sopstvenom položaju u prirodi.

Glavni pokretač obezvređivanja prirode i žene bila je promena pogleda na svet – od tradicionalnog, organskog, na moderni, mehanički – o čemu svedoče proučavanja nastanka moderne evropske nauke (Merchant 1980)³. Ekofeminizam zbog toga podseća feministe, ekologe i ostale teoretičare da je potčinjavanje žene i prirode istorijski i konceptualno povezano (Davion 2001:234). Dihotomije, koje su izrazita karakteristika modernog mišljenja, su značajna meta ekofeminističke kritike. Otuda izvedeno suprotstavljanje čoveka i prirode počiva na vrednosnim razdvajanjima predmeta i pojmova koji se smatraju suprotstavljenim, sukobljenim i isključujućim. Pri tome se jednoj od strana u tom razdvajanju pripisuje značaj i vrednost onoga što je zaista ljudsko.

Na osnovu potrebe da se distancira od ženskog i da ga isključi kao ono što nije ljudsko, moderno mišljenje je povezalo muškost sa isključujućim i polarizujućim konceptom čoveka. Od tada se specifično ljudskim osobinama, osobinama čovečanstva smatra racionalnost, sloboda i transcendencija u odnosu na prirodu. Priroda se smatra suprotstavljenom ovim ljudskim osobinama; ona predstavlja nešto što je strano, uglavnom neprijateljsko i manje vredno. Zbog toga sfera prirode ne može bitno da se podudara sa ljudskom sferom. To se takođe odnosi na ljudsko "sopstvo" koje zbog toga može samo slučajno da bude u vezi sa sferom prirode. Plumvud to zove "težom diskontinuiteta" (Plumwood 1993:11) koja ima ključnu ulogu u problematici modernog odnosa prema svetu.

³ To se poklapalo sa prelaskom na heliocentrično shvatanje kosmosa sa prethodnog, geocentričnog, koje je postojalo pre i tokom Renesanse a prema kojem je Zemlja bila shvaćena kao simbol dva vida ženskosti: hraniteljske majke i ćudljive žene. Stavljanje muškog principa u središte sveta, simbolizovano Suncem, odnosno prelaskom na heliocentrično stanovište, uticalo je da, umesto percepcije prirode kao hraniteljske majke, prevagne percepcija prirode kao divlje i nasilne žene. Otuda težnja da se ona kontroliše. Kod muškaraca koji su kontrolisali društvo istovremeno je kulminirao strah od žena ispoljen u lovu na veštice (Merchant 1980).

Uprkos unutrašnjim razlikama ekofeminističke teorije su konvergirale ka potrebi za prevazilaženjem suprotstavljanja koja nastaju iz prvobitnog razdvajanja "prirode" i "kulture". Dimenzije tog fundamentalnog razdvajanja zamagljene su naglašavanjem drugih dualizama koji su svakako aspekti istog problema, ali ne uviđaju one mogućnosti rešenja koje izviru iz antropološkog sagledavanja kulturnih različitosti. Dominacija nauke i uniformizujuće naučne metode nad kulturom koja obuhvata kulturne različitosti, uticala je na to da umesto bazičnog dualizma priroda–(zapadna)kultura, u prvi plan izbije univerzalizujuća dihotomija "razum–priroda", koja je zatim povezana sa nizom drugih parova suprotnosti kao što su: ljudsko–prirodno, civilizovano–primitivno, mentalno–manualno, muško–žensko i td.

Moderna racionalistička tradicija je stvorila "diferencijalni imperativ" (Rodman 1980) definisanjem suštinskog svojstva čoveka nasuprot onome što se smatra prirodnim. Otuda je ono što se smatra za glavnu ljudsku vrlinu – a to je razumnost – maksimalno udaljeno od onoga što je puko prirodno. Suprotstavljeni dualizmi koji otuda proizlaze odgovaraju preplitanju patrijarhalne kulture u modernizacijskih težnji Zapada. Feminizam je kritikovao procese koji održavaju ova suprotstavljanja razdvajajući razum od osećanja, muško od ženskog, duhovno iskustvo i um od telesnog. Konstrukcija dihotomne koncepcije čoveka isključivanjem prirodnog iz koncepta onoga što je ljudsko, prethodi isključivanju onih aspekata koji su identifikovani kao ženski, a koji se, za razliku od koncepta muškog, ne smatraju potpunim i pravim konceptom čoveka (Plumwood 1993:11). Ove dihotomije sačinjavaju konceptualni okvir zapadnog pogleda na svet na osnovu kojeg zapadna kultura legitimise svoje pritiske, uključujući polne, rasne i klasne. Ekofeminizam je ukazao i na problem vrednovanja ovih dualizama, naime na to što konstruisanje vrednosno suprotstavljenih pojmovnih parova pripisuje moralnu relevantnost samo jednoj njihovoj strani, na osnovu čega se opravdavaju moralne hijerarhije.⁴ Ekofeminizam je, naravno, naglašavao da dekonstruisanje dualizama ne znači poricanje različitosti, kao što ni sve razlike ne predstavljaju nepomirljivo suprotstavljene dualizme.

Dominacija monokulture

U kritikovanju dualističkog mišljenja kao okvira svih izrabljujućih "izama", koji počiva na konceptualnoj povezanosti dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom, pored Val Plumvud (Val Plumwood) značajan uticaj je imala i Karen Varen (Karen Warren)⁵. Varen je povezanost između eksploatacije prirode i položaja žena našla u istoj vrsti obezvređivanja koja polazi iz istog okvira opšteg pogleda na svet koji utiče na dominaciju ljudi nad prirodom i na "seksistiku" dominaciju nad ženama. Ona je odatle zaključila da ekolozi i feministi treba da se povežu i eksplicitno označe protiv čega treba delovati. Reč je o istoj borbi koja na konceptualnom planu počiva na "logici dominacije" i koja uključuje ne samo "seksizam" i "naturizam", već i "rasizam" i druge s tim konceptom povezane "izme" (Warren 1990).

⁴ Plumvud je opisala konstruisanje dualizovanih identiteta kroz: i) pozadinu, stvaranje zavisnosti od strane tlačitelja i istovremeno poricanje ove zavisnosti; ii) radikalno isključenje, konstruisanje pretpostavljenih razlika između tlačitelja i potlačenih kao radikalnih razlika čime se potvrđuje subordinacija potlačenih; iii) inkorporaciju, konstruisanje obezvređene strane dualizovanog para kao da mu nedostaju moralno relevantne osobine koje se vezuju za drugu stranu; iv) instrumentalizam, konstruisanje grupa za koje se smatra da su moralno inferiorne i da im nedostaje bilo kakav moralno relevantan nezavisan interes; v) homogenizaciju, poricanje različitosti unutar potisnute strane dualizovanog para u kojoj se sve žene i svi robovi smatraju istim (prema Davion 1983:235).

⁵ Prema Varen, "logika dominacije" koristi premise o razlikama između entiteta, u skladu sa tvrdnjom da te razlike konstituišu moralnu superiornost grupe na osnovu koje su njeni članovi ovlašćeni da podređuju članove inferiorne grupe (Warren 1990).

S obzirom da je priroda i prirodno, tj. fizička ili biološka sfera postavljena nasuprot onome što je zaista ljudsko (*genuinely human*) (Plumwood 1993:17), održavanje oštre polarizacije se postiže odbacivanjem i poricanjem svega što povezuje čoveka sa životinjom (Plumwood 1993; 2007). Plumwood je to izrazila kao da se definisanje ideala ljudskog vrši na osnovu razuma, na osnovu onoga za šta se smatra da odvaja i razlikuje, umesto da se uvidi ono što je čoveku zajedničko sa prirodom i sa životinjom, kao što su: telesnost, seksualnost, reprodukcija, osećanja, čula, delovanje itd. Zbog toga čovečanstvo nije moglo biti shvaćeno kao da može da bude u skladu sa prirodom, nego kao njena suprotnost.

Na osnovu ovakvog shvatanja odnosa ljudi sa prirodom, kroz dihotomije vrednosti, nastaje "logika dominacije". Ona obuhvata i ekofeminističko povezivanje problema tretiranja, ne samo životinja, nego i samih ljudi, jer bezosećajnost je slična kada se tiče životinja i kada se tiče rasizma; u oba slučaja ona počiva na tome što se zaboravlja mogućnost duboke i smislene komunikacije sa njima (Davion 2001). U istom duhu je i onaj aspekt ekofeminističkog projekta koji se odnosi na ljudsko vladanje zemljom. To se odnosi na prehrambenu životinjsku industriju, koja je povezana sa eksploatacijom ljudi (u stvari, mahom ženske radne snage koja potiče iz siromašne populacije). Nevidljivo iskorišćavanje ljudi, zajedno sa upotrebom životinjskih tela vidi potrošnju kao jedini cilj. To je moguće jer je potrošnja "obestelovljena" (*disembodied*) (Adams 1991: 131). Pri procesima proizvodnje životinja i radnika ostaju izvan pogleda od potrošača. To stvara jaz između potrošnje i proizvodnje koji omogućava ljudima koji se hrane mesom da ne razmišljaju o etički problematičnim aspektima proizvodnje. Za razliku od toga, ekološka etika povezuje potrošnju sa proizvodnjom, uračunavajući u troškove proizvodnje mesa, ne samo eksploataciju životinja i radnika, nego i degradaciju tla, zagađivanje vode i iscrpljivanje fosilnih goriva.

Takozvani "environmentalni rasizam" takođe spada u pomenutu "logiku dominacije". On je izražen kroz činjenicu da većina siromašnog stanovništva i marginalizovanih etnosa živi u područjima u kojima odlaganje toksičnog otpada nije zakonski regulisano. Pokazalo se takođe da je i unutar razvijenih društava najznačajniji faktor ove vrste razlikovanja između zajednica upravo rasna pripadnost (Cuomo 1998:66). Ekofeminističke analize su omogućile da se dođe do uvida: da etički, ekonomski i estetski diskursi služe opravdavanju rasističke politike toksikacije; da u borbi za svoja prava ugrožene zajednice teško prevazilaze nemoć i otuđenje; da koncepti ljudi i gradova, prema kojima su oni beznadežno prljavi, postaju opravdanja za rasistički odnos prema njima i, u kontekstu muške dominacije, da su žene neproporcionalno više izložene toksinima u odnosu na muškarce. Ekofeminizam takođe podseća da toksičan otpad nije samo problem za ljude, nego da takođe utiče i na ne-ljudska bića i ekološke zajednice celokupne prirode. Otkrivanjem povezanosti između ovih različitih problema ekofeminizam takođe omogućava da budu izbegnute strategije promena koje bi ponavljale iste probleme.

Tok ekofeminističke teorije koji se bavi analizama progressa, kao privrednog razvoja, pokazuje da razvijene zemlje izvoze u nerazvijene zemlje ideje koje su problematične i za žene u razvijenim zemljama. Šiva (Vandana Shiva) tvrdi da je takav napredak (razvoj) veoma problematična pojava za sve koje zahvata i da se to posebno odnosi na žene, iako u stvari pogađa oba pola. Privredni napredak navodno pruža priliku nerazvijenim zemljama da prihvate zapadni model razvoja bez prolaženja kroz kolonizatorsku eksploataciju. Pretpostavka ideologije progressa je da je zapadni vid napretka moguć i poželjan za sve. Međutim, Šiva je pokazala da ekonomski model zapadnog progressa uporedo sa proizvodnjom dobara, proizvodi endemsko siromaštvo.

U ime razvoja, resursi koji su oduvek bili neophodni za preživljavanje lokalnog stanovništva se prisvajaju i preusmeravaju na proizvodnju prinosa i dobara za tržište. Na taj

način se uništavaju mogućnosti održivih načina života koji su ranije postojali i umesto toga se proizvodi stvarno materijalno siromaštvo lokalnog stanovništva. Stvarno materijalno siromaštvo Šiva razlikuje od "kulturno percipiranog siromaštva" koje zapadni standardi progresa definišu kao "neučestvovanje u globalnoj ekonomiji". Tako zapadna dominacija monokultura (koja počiva na "monokulturi uma") definiše siromaštvo koje, u nastojanju da "otkloni", u stvari proizvodi – stvarajući stvarno materijalno siromaštvo, tj. nedostatak sredstava za preživljavanje lokalnog stanovništva. Prema ovom zapadnom modelu ljudi su klasifikovani kao "siromašni" ako ne proizvode višak robe za tržište, iako oni mogu potpuno zadovoljavati svoje životne potrebe i čak imati viši kvalitet života od kvaliteta života onih koji žive prema tom zapadnom modelu razvoja. Zbog toga Šiva ukazuje da je "napredak" koji se propagira na osnovu dominacije monokulture u stvari nazadak (maldevelopment) (Shiva 1988:4-7).

Monokulturni model uma, kao i progresa, diskredituje žensko iskustvo kao "nekorisno", "nenaučno" ili čak "opasno". Naučni metod, koji je uglavnom pod kontrolom muškaraca, postavljen kao jedini put do "pravog znanja" omalovažava prakse koje proživljavaju ljudi (a najčešće žene) kao primarni proizvođači. Međutim, na duže staze ove metode obično daju neodržive rezultate, budući da ne poklanjaju dovoljno pažnje prirodnim ciklusima i načinima uzajamne povezanosti prirodnih procesa. Tako nastaje realnija slika, ali problem je što ovo shvatanje da su moderne naučne tehnologije problematične za sveukupno okruženje može da dođe prekasno, tj. da se do tada potpuno izgube održivi načini života i znanje koje su oni posedovali.

Za rešavanje ekološke krize ekofeminizam je predložio povratak vrednostima koje je zapadna kultura obezvređila. To se odnosi i na živo (žensko) iskustvo neposrednog uvida u alternativnu svest koju po mišljenju ekofeminista dubinski ekolozi pokušavaju da formulišu (previše "muški") kao apstraktan etički konstrukt (Salleh 1984:340). Poenta je u uvažavanju neposrednog ("ženskog") intuitivnog osećaja povezanosti sa prirodom i univerzumom. U tom duhu je shvatanje nekih pristalica ekofeminizma da plemena koja su ostala izvan problematike razvoja danas predstavljaju pravu genetsku zalihu ekoloških kategorija mišljenja i delovanja. U tom smislu oni Šivi izgledaju kao marginalizovani lekoviti izvor koji je potreban bolesnom toku patrijarhalno-modernizacijskog napretka (Shiva 1988:19).

Kritički stav prema racionalističkom okviru ekološke etike i njegovom proširivanju na posebne probleme prirodnog sveta predstavlja bitno svojstvo ekofeminističke teorije. Na osnovu nje briga o prirodi ne treba da bude kompletiranje modernog procesa univerzalizacije, moralne apstrakcije i maskulinog selekcionisanja i odbacivanja sopstva, emocija i posebnih veza koje asociraju na feminino. U tom duhu, Plumwood je istakla da ekološki filozofi, koji smatraju da je etika utvrđenje teorije "intrinzične vrednosti", zanemaruju ključni aspekt šireg problema koji se tiče definisanja ljudskog sopstva kao odvojenog od prirode; oni takođe zanemaruju povezanost toga sa instrumentalnim shvatanjem prirode, kao i šire političke aspekte kritike instrumentalizma (Plumwood 1991:10). Ključni aspekt zapadnog shvatanja prirode u svom ontološki diskontinualnom pogledu koji deli prirodu od ljudske sfere u stvari nipodaštava etiku. Zato priroda ljudima predstavlja nešto spoljašnje, strano i neprijateljsko što je potrebno savladati. Ekofeminističke teorije odbijaju takvo viđenje. One posmatraju ljude kao deo prirode koji potpada pod njene zakone. One apeluju na ljudsku svest da je sudbina biofere istovremeno i ljudska sudbina. U istom duhu je i ekofeminističko prevazilaženje teorije diskontinuiteta između prirode i čoveka (koja proizlazi iz modernog racionalističkog pogleda na svet koji stvara podeljeno sopstvo s obzirom da izvan prirode ne ostaje ljudsko kao fizički fenomen, nego upravo ono što je suštinsko ili autentično ljudsko

sopstvo). Mada ovakav pogled na ljude kao spoljašnje i strane prirodi nije isključivo zapadni, opasnost globalizacije posredstvom modernizacijskih procesa predstavlja pretnju koja dolazi sa Zapada. Ona pretili da globalno uništi tradicionalne kulture koje počivaju na povezanosti ljudi i prirode i koje umesto razlika ističu kontinuitet između prirode i kulture.

Sa ekološkom etikom postoji takođe problem kognitivne prirode. Sa jedne strane, smatra se da ne postoji univerzalni sistem etičkih principa i vrednosti, koji bi bio nezavisan od kulturnog konteksta i koji bi zahtevao priznanje metafizičke sfere kao vrednosnog ishodišta. Sa druge strane, vrednosti, za koje se veruje da mogu postojati u održivom prostornovremenskom kontekstu i koje bi bile u skladu sa ljudskim potrebama, ne priznaju se kao etičke opštosti, s obzirom da zahtev da se one jednoobrazno shvate nosi u sebi mogućnost totalitarne volje da se uklone razlike. Usled tih protivrečnosti ne vidi se da održivi prostornovremenski kontekst treba da bude prihvaćen kao uslov slobodnog ispoljavanja razlika. Međutim, ako se oba ova stava bolje pogledaju, primećuje se da je ishodište zakona po pretpostavci metafizičko u smislu da zakoni kao takvi pretenduju na univerzalnost. Pritom se sami zakoni ispoljavaju uvek kroz različitosti. Tako se u stvari sami zakoni mogu smatrati za dubinsku strukturu kontinuuma stvarnosti koja se tek na površini ispoljava kroz raznolikosti koje mogu da stvore privid diskontinuiteta. Na sličan način kao u prirodi i u kontekstu društva mogu istovremeno postojati opšte strukture osnovnih svojstava i ogromna raznolikost mogućih ispoljenja.

Upravo zato i postoji mogućnost jedne univerzalne ekološke etike, koja bi trebalo da se odnosi na opšte i globalno ukidanje nepravednih odnosa moći. To je, naravno, problem za one koji koriste moć i koji nastoje da je zadrže pod kontrolom. Ovde je kao i druge neizbežno pitanje kategorizacije, u koje spada i smisao "distribucije resursa" kao pojma koji pretpostavlja i perpetuiru centralizaciju moći. S jedne strane, centralizovana moć može nanositi nepravdu lokalnim načinima života, naročito ako je globalna, tj. krajnja. No, s druge strane, postoje mnogi lokalni slučajevi kojima je potrebna pomoć i podrška za koju je potrebno obuhvatno i globalno sagledavanje problema. U kontekstu toga potrebno je omogućiti da globalan i opšti razgovor o ljudskim pravima i odgovornostima, koji bi trebalo da prethodi stvaranju univerzalne etičke teorije, ne bude izmanipulisan, ignorisan ili potisnut, kao što se dešava sa ekofeminizmom kao potencijalnom okvirom preobražaja usmerenog na stvaranje održivog okruženja.

(Anti)realizam

Kognitivni probelmi izraženi su i kroz različite načine prevazilaženja dominacije dihotomnog diskursa. Oni su gotovo stvorili raskol između autora koji svoja istraživanja generišu na osnovu ideja poststrukturalizma i dekonstrukcije i filozofa okruženja (njegovih advokata i edukatora) koji im se suprotstavljaju. Među ekofeministima postoje žestoki protivnici poststrukturalizma, kao "kastirane akademske filozofije" (Salleh 1997) iako bi se mogle pronaći podudarnosti između ovih načina mišljenja. U stvari, postavlja se pitanje: da li su poststrukturalizam i dekonstrukcija antirealističke pozicije, ili bi, i u kojoj meri bi trebalo prihvatiti predloge ovih i/ili alternativnih načina mišljenja u kontekstu potrebnih promena u razumevanju, edukaciji i odnosu prema okruženju?

Poststrukturalizam je bio prihvaćen u akademskoj sferi prvenstveno zbog relativizovanja dileme o odnosu između realnosti i reprezentacije. Latur (Latour 1999:12) je tražio "konektovanje", Burdije (Bourdieu 1998:3) je govorio da je "realno – relaciono". U istom duhu ekofeministički autori, kao na primer Eisler (1987) i Merčant (Merchant 2003), su privilegovali "partnerstvo". Haravej (Haraway 1994) se takođe pozivala na metodologije

odnosa i povezivanja u cilju takvog reformulisanja sveta kojim bi se povezali ljudi i ne-ljudi u "stvarnosti" bez fiksnih osnova, u stalnom kretanju, stvarnosti koja je stratifikovana, ali koja nije polarizovana.

Delez i Gatari (Deleuze & Guattari 1987) su kontrastirali slike rizomskog i nomadskog. Rizomsko istraživanje nastoji da destabilizuje tzv. "arborescentne koncepcije" razumevanja i istraživanja okruženja koje se oslanjaju na sliku "drveta" čije hijerarhijski artikulirane grane polaze iz čvrstih osnova. Nasuprot ovom drvenolikom razmišljanju, koje podrazumeva fiksnu i utemeljenu poziciju autora, koji proizvodi i izražava ideje na uređen način, stoji nomadsko mišljenje koje lutajući po okolnim oblastima proizvodi nove sadržaje. Ova ideja nomadskog ide u prilog preispitivanju prakse monokulturnog proizvođenja i shvatanja znanja koje se reprodukuje obrazovnim sistemom u većini industrijalizovanih nacija. Značajan revolucionarni potencijal ideje nomadskog kompatibilan je sa ekofeminističkim ukazivanjem na značaj "ženske" dimenzije stvarnosti.

Pored mogućnosti koje je ponudila delezovska nomadologija da se dođe do preobražaja istraživanja i razumevanja okruženja, obrazovanja o njemu i odnosa prema njemu, ukazala se mogućnost saobražavanja toga prirodnim naukama. Nalik onome što je predložio Rorty (Rorty 1979) u vezi sa društvenim naukama smatrajući da odricanje od uvreženih pojmova "objektivnosti" i "naučnog metoda", to je trebalo da omogući da se društvene nauke shvate kao produžetak literature. Na taj način bi se, prema Rortiju, mogao produbiti osećaj zajedništva, isto kao što taj osećaj zajedništva produbljuju tumačenja drugih ljudi. Tako bi i tumačenje zemlje moglo doneti "uvećavanje i produbljivanje našeg zajedništva sa zemljom" (Rorty 1979:203). Zagovarajući napuštanje ideje da samo saopštavamo ili prenosimo jednu "istinitu priču", Rorty je smatrao da i sopstvene priče treba tretirati kao metafikcije, odnosno, kao artefakte samosvesti koji se "oslanjaju" na dekonstrukciju i skepticizam (Ibid:622).

S druge strane, do ideje da su literarna sredstva najprimerenija za opisivanje stvarnosti na nivou ljudskog iskustva, došlo se i na osnovu novootkrivenih pojava u svetu složenih sistema u prirodi, poput proteina u jezgru ćelije, zamene dužnosti u koloniji pčela, nelinearne dinamike zemljine atmosfere, neuravnoteženih hemijskih reakcija i ekoloških poremećaja. Ovaj otklon od fiksnog i centriranog pogleda na svet konvencionalne nauke omogućio je otkrivanje da postoji utemeljenost kontinuuma između literature i nauke. U tom smislu, "nomadsko" bi se odnosilo na silaženje sa utrlih puteva i ohrabivanje slučajnih, prolaznih i decentriranih spojeva koje stvaraju rizomske "linije preleta" koje se mešaju, preobražavaju i međusobno prepliću. To bi s obzirom na čvrste tačke diskursa o okruženju trebalo da bude način oslobađanja mišljenja od fiksnih pozicija "realnog" fizičkog sveta konstruisanjem "mentalnog" sveta (Gough&Price 2004:9).

U istom duhu su se i feministička istraživanja okruženja isticala materijalističke i semiotičke dimenzije odnosa ljudi između sebe i prema ne-ljudskoj prirodi. Sofistikovana feministička literatura o rodu i okruženju (gender & environment) izbegava esencijalistički i univerzalistički karakter rane feminističke literature i politički orijentisanu literaturu o ženi, okruženju i razvoju. Kasnije odbacivanje ideje da je "žena za prirodu ono što je muškarac za kulturu", poziva se na "pokazateljima" da opisi žena Trećeg sveta, kao svetih u svom "naturalizovanom urođenstvu" i "afinitetu prema prirodi", možda više govore o zapadnom pogledu na njih, nego o nekom posebnom odnosu tih žena prema okruženju (Goldman & Schurman 2000: 573). S druge strane, postalo je očigledno da su rodni odnosi širom sveta ključni za razumevanje pristupa resursima, upotrebi i degradaciji okruženja. Pokazalo se takođe da je različit odnos muškaraca i žena prema zemlji stvarao različito "rodno znanje" o agroekološkim sistemima. Čak se i sama definicija degradacije okruženja u datom društvu

razlikuje s obzirom na rod, klasu i rasu, kao i s obzirom na celo društvo i tom društvu odgovarajuću kulturu. U tom smislu može biti da je pretpostavljena sinergija između žene i okruženja izvedena iz posmatranja prema kojima su siromašne žene posebno zavisne od prirodnih izvora u okruženju na koje su usmerene u svojim dnevnim poslovima tako da one zbog toga najviše pate zbog njegove degradacije, mada bi se to takođe moglo odnositi i na siromašne muškarce.

Moguće je različito razumeti optužbu koju akademski teoretičari često upućuju ekofeminizmu – da je on kriv za "esencijalizam", tj. za uverenje da iza kategorija, poput "žene", ili "prirode", postoji neka "realna metafizička suština", umesto da se sve kategorije smatraju isključivo za diskurzivne istorijske konstrukte. Da li diskurs moderne zapadne kulture kasnog kapitalizma zahteva od teoretičara striktno odbacivanje ikakve pretpostavke o postojanju suštine? Ukoliko je tako to bi se moglo shvatiti kao određen oblik akademske (političke) korektnosti koja je jedan vid patrijarhalnog racionalističkog monopolizovanja prava na univerzalno važenje teorijskog projekta zapadnjačke kulture koji propisuje okvir percepcije sveta. Duboka uronjenost u ovu kulturu utiče na to da i mnogi ekofeministi teško podnose optužbu za esencijalizam zbog čega dolazi do poricanja i same mogućnosti aistorijske identifikacije žene i prirode i uverenja da je identifikovanje žene i prirode isključivo istorijska tvrdnja o pretpostavkama patrijarhalne kulture.⁶

U tom smislu Davion prevodi optužbu za esencijalizam na "olakšavajući" oblik "krivice" koja se onda odnosi samo na diskurzivni plan, tj. na "lažne generalizacije" koje su neosetljive za rasne, klasne, kulturne, etničke, seksualne i druge razlike među ženama. U istoj atmosferi je i Tvajnov (Richard Twine) prikaz ekofeminizama u kojem se on brže-bolje opredeljuje za "socijalni ekofeminizam" (koji se bavi perspektivom opstanka i životnih neophodnosti), a ograđuje od takozvanog "kulturnog ekofeminizma" (koji se bavi pitanjima vezanim za duhovnost i lični razvoj). Razlog tog ograđivanja je, kako kaže, u tome što su kulturnom ekofeminizmu pripisani neki "diskreditujući diskursi", koji su označeni, bilo kao "naivno esencijalistički", poput onog o "rodnoj komplementarnosti", bilo kao "romantični", poput onog o "Majci Zemlji" koji se optužuje da "nekritički reprodukuje feminizaciju prirode".

Svakako da je potiskivanje ekofeminizma iz akademskog diskursa povezano sa takvim kvalifikacijama. Međutim, time nije otklonjena potreba za preispitivanjem ovih ideja. Ta potreba je srazmerna funkciji ekofeminizma u praksi – u integraciji glavnih društvenih pokreta našeg vremena: ekološkog, mirovnog i feminističkog⁷. Otuda prepoznavanje potrebe da aktivizam pokreta korespondira teorijskom promišljanju zahteva pokušaj razumevanja realističkih pretpostavki ekofeminizma.

Kultura i ekofeminizam

Pokazatelj opravdanosti realističke vizure "kulturnog ekofeminizma", počiva na razumevanju novih arheoloških otkrića praistorijskih društava. Kako tvrdi Rian Ejsler (Riane Eisler), autorka teorije o potencijalima dominatorske i partnerske paradigme, pomenuta otkrića su, na osnovu novih arheoloških metoda, naučno dokumentovala način života i mišljenja drevnih tradicija. One su postojale hiljadama godina, sve do pre oko 3300 godina,

⁶ Iz perspektive ovog pogleda na svet, tvrdnja da je "žena bliža prirodi", govori isključivo o socijalizaciji žene u patrijarhalnom sistemu a ne o bilo kakvoj "ženskoj suštini", a problem bi se javio samo ukoliko bi se pokazalo da je ista blizina "prirode" i "žene" postojala i u matrijarhatu.

⁷ Međutim, s obzirom da su poslednjih godina feminističke studije preimenovane u "studije roda", to bi reminiscencije feminizma koje izvire iz naziva "ekofeminizam" takođe trebalo preispitati.

što znači da su daleko starije od onoga što se konvencionalno smatra poznatom istorijom. Dokaze postojanja tih tradicija i mogućnost njihovog razumevanja Eisler smatra revolucionarnim, jer predstavljaju naučnu potvrdu da su miroljubivi i ekološki svesni načini života mogući.⁸

Ova naučna potvrda bi se mogla smatrati argumentom protiv "diskreditujućih diskursa" koji su odbacivali ekofeminizam kao naivan ili romantičarski. Ideje o komplementarnosti polarizovanih principa, koje zastupa ekofeminizam, bile su, na primer, prisutne u drevnoj kineskoj tradiciji, kao "yin/yang" principi, čiju mudrost i jedno posebno poznavanje stvarnosti moderan pogled na svet potpuno previđa ili odbacuje. Mada mu se, sa druge strane, nesvesno približio kroz teoriju o dijalektičkom kretanju suprotnosti.

Naučna otkrića strukture i načina života drevnih društava u stvari ne opovrgavaju onu zamerku ekofeminizmu da on nastavlja da "feminizuje" prirodu, kada iz ugla suprotnog modernom tj. "mačističkom", veliča ženske osobine i vrednosti. Takve vrednosti su, na primer, saosećajnost i tolerancija, na osnovu kojih su bila strukturisana drevna društva. Ipak bi trebalo imati u vidu da se ove vrednosti mogu smatrati ženskim samo iz perspektive dihotomnih kategorija koje je oblikovao patrijarhalan pogled na svet.

Za ovaj pogled na svet na kojem počiva moderno društvo ideje ekofeminizma su subverzivne i zato nije čudno što su potisnute. Međutim, za ekološke i socijalne probleme treba tražiti alternativna rešenja, s obzirom da modernistička vera u naučno-tehnološki progres ne dovodi samu sebe u pitanje. Sumnja da nauka i tehnologija mogu da same reše probleme koje proizvode proizlazi iz genealoške teorije Fukoa, koja nauku smatra odrazom konstrukata moći u datom istorijskom okviru. Nadahnuta Fukoom, feministička kritika je pokazala da su odnosi rodne dominacije programirani u proizvodnji, dometu i strukturi znanja i da iskrivljuju njegov sadržaj, upotrebu i smisao. Zato je, s feminističkog stanovišta, jedna od ključnih tema preispitivanje naučnih koncepata. Otuda sledi feminističko ukazivanje da su nauka i filozofija utemeljene na maskulinim konstruktima "razuma" i "objektivnosti" koji se koriste za veličanje naučno-tehnološkog progressa koji podređuje prirodu i čini je robom "muškarca".

U ovoj feminističkoj dekonstrukciji tehnologije i odnosa koje ona proizvodi postoji potencijal za jednu različitu ontologiju, epistemologiju i etiku, kao i za nauku koja ne bi bila iskrivljena "muškim" zaslepljenostima. Naravno, u tom slučaju "muške zaslepljenosti" koje se manifestuju u "znanju" ne bi trebalo izravno pripisivati muškarcima, inače bi se upravo upalo u zamku dihotomnog i isključujućeg razmišljanja. Ukoliko feminizam to čini, on u stvari samo odlazi u drugu krajnost, a na taj način suprotstavljanje se ne okončava.

S tim u vezi je interesantno obratiti pažnju i na neuronaučna otkrića koja su pokazala komplementarnu ulogu leve i desne hemisfere mozga (Taylor 2006). Leva hemisfera se bavi logikom, detaljima, činjenicama, obrascima, praktičnim, naukom i matematikom, dok se desna hemisfera bavi osećanjima, intuicijom, simbolima, slikama, preuzimanjem rizika, filozofijom i religijom. Očigledno je da moderno obrazovanje podstiče ljude na razvijanje leve hemisfere mozga. Generacije mladih se usmeravaju na činjenice, cifre i brojeve koje

⁸ Poštovanje Majke Zemlje, Boginje oduhovljene Prirode nadahnjivalo je celinu života ovih drevnih društava a taj život je bio stvaralački i usklađen sa prirodom. "Nije reč o tome da su to bila idealna društva ili utopije, ali ona, za razliku od naših društava, nisu bila ratnička društva. U njima žene nisu bile podređene muškarcima i ona nisu smatrala da je Zemlja predmet savladavanja i izrabljivanja. Ukratko, bila su to društva koja su imala ono što danas zovemo "ekološkom svešću": svesna da se prema Zemlji treba odnositi sa divljenjem i poštovanjem. Ovo divljenje za živototvorne moći Zemlje bile su ukorenjene u društvenoj strukturi u kojoj žene i "ženske" vrednosti, kao što su: brižnost, saosećanje i nenasilje, nisu bile podređene muškarcu i takozvanim muškim vrednostima pobeđe i potčinjavanja. Umesto toga, živototvornim silama koje su bile otelovljene u ženskim telima, bila je pripisivana najviša društvena vrednost (Eisler 1987).

ponavljanjem treba podsvesno da prihvate. U principu se informacije koje dobijaju ne dovode u pitanje već se prihvataju i usvajaju bez preispitivanja kao istinite i stvarne. Iz takvog sistema proizvedeni odlični učenici, po pretpostavci, kasnije dobijaju prestižne položaje u modernom društvu dolazeći u prilike da donose odluke u vladi, pravu, medicini i svim ostalim zanimanjima koja u društvu imaju moć. Problem je međutim u tome što striktno podsticanje mišljenja levog mozga deluje kao prepreka za celovito mišljenje (Morris 2006). Feminizam bi to verovatno smatrao potiskivanjem "žene", mada je zapravo samo reč o femininom aspektu čoveka koji se tiče oba pola. U stvari, svaki muškarac i svaka žena imaju i ženska i muška svojstva. Ta svojstva ne predstavljaju direktno konkretni muškarci ili žene, već njih predstavlja "levi i desni mozak", "yin i yang", "crno i belo", "svetlost i tama" i većina drugih dualnosti. Na taj način, obe strane dihotomija pojavljuju se kao komplementarne i kao vitalne za uspostavljanje ravnoteže i to ne samo našeg fizičkog zdravlja.

Ekofeminizam se može pozivati na vremena kada je žena bila osnova društva. Međutim, mogućnost ovakvog prikazivanja tradicije bila je potisnuta da bi se utro put patrijarhalnom, dominantno muškom društvu. To je ojačavala svaka veća denominacija (Pejgels 1981). Verovatno je se sa ovim potiskivanjem femininog aspekta u svakom društvu i guranjem ljudi da misle isključivo levim mozgom gubila i prirodna sposobnost čoveka da oseća zemaljske, kosmičke i lične energije. U tom smeru je išlo i potiskivanje magijskih tradicija koje su sa dominacijom racionalizma počele da se isključuju i stigmatizuju kao nešto što pripada svetu fantazije ili filma. Na taj način, iz sveta racionalnog modernog čoveka istisnuto je ono univerzalno što se nalazi u svim religijama sveta, što u simbolima govori o ljudima kao o "božijoj deci" koja imaju u sebi božanska svojstva. Kada se antropomorfizam stavi u zgrade i kada se božanska matrica predstavi kao univerzalna potka koja ujedinjuje i povezuje sve stvari, makrokosmos i mikrokosmos, može se u tome naći još više smisla. Tako svoja tela možemo posmatrati kao posude koje ispunjava duh i koja sakupljaju iskustva za univerzalnu svest na osnovu koje jedna drugačija evolucija ljudske vrste izgleda moguća.

Pretpostavke o evoluciji vrsta mogu se odnositi i na "urođeno znanje" i/ili iracionalnu memoriju koja novorođenima omogućava da instinktivno znaju specifične detalje veština koje ne moraju da uče od roditelja. Ovo "urođeno znanje" ima bitnu ulogu u opstanku prirodnih vrsta, ali neke njegove aspekte materijalistička nauka ne uspeva da objasni. Tako, na primer, poznati "efekat stotine majmuna" koji se odnosi na uviđanje da kada izvesna proporcija populacije nauči i razvije nove osobine, njihovo znanje postaje nešto kao "urođena sposobnost" te vrste, poput "kvantnog skoka" koji omogućava da se elektron u jezgru podigne na viši nivo. Ovo "kolektivno nesvesno", koje izgleda da postoji čak i između vrsta, iziskuje pretpostavku o suptilnim nivoima stvarnosti koji nisu opažljivi fizičkim čulima. Tu pretpostavku, međutim, tzv. moderna nauka potpuno odbacuje, odbacujući time i mogućnost da objasni mnoge pojave i istovremeno oblikujući pogled na svet kao na mehaničku, materijalnu i besmisleni pojavu. Za razliku od toga, ekofeminizam participira u saznanju koje razotkriva dominatorske društvene mehanizme (Eisler 1987, 1990), vodeći shvatanju da su ovi mehanizmi pre svega kognitivni. Zato poziv na oslobađanje sopstvenog uma ima najširi značaj. To je takođe revolucionaran poziv ekofeminizma koji uzdrma ljudsko prilagođavanje dominatorskom sistemu politike, finansija, nauke i obrazovanja. Paradoksalno je što ovaj sistem navodi ljude da, s jedne strane, misle da su vrhovni stepen evolucije, dok, s druge strane, milioni ljudi umire od gladi i usled ratova povezanih sa dominatorskim sistemom "modernog sveta" koji takođe uništava vodu i tle i celokupnu životnu sredinu planete.

Obnova duhovnosti do koje dolazi u ekofeminističkom pokretu (Orenstein 1990, Adams 1993,) počinje sa antropološkim uvidima u drevne šamanske prakse i slavljenja velike boginje Majke Zemlje, njenih misterije, svetišta i moći koje su milenijumima prethodile

patrijarhatu i koje nisu bile porobljavajuće. Kao što kaže ekofeministkinja Monik Wittig (Monique Wittig), bilo je to vreme bez robovanja, vreme kojeg se treba "setiti" ili, ako se u tome ne uspe, treba ga izmisliti. ("Make an effort to re-member. Or, failing that, invent"). Nastojeći da se sete ili da izmisle ekofeministkinje su počele da se upuštaju u ritualne transove svetih Boginja Zemlje i Meseca, kroz intuiciju i kroz umetnosti (Wittig 1985:89). Duhovna učenja različitih "urođeničkih" tradicija koje i danas postoje širom planete upozoravaju na ekološke katastrofe i genocidno silovanje zemlje i naroda i podsećaju da je srce i duša svake kulture povezanost, kako sa Velikom Dušom Majke Zemlje, tako i sa Velikim Duhom Tvorca Univerzuma.

Smrt duše (ili duha) do koje dovodi zapadna ateistička i agnostička naučna kultura – moderna prosvetiteljska monokultura čija filozofija, nauka i tehnologija oduzimaju dušu zemlji i čovečanstvu, otuđuje ljude od samih sebe kao i od duha svekolike ne-ljudske prirode u kosmosu. Budući da šamanska praksa služi isceljenju bolesnih, vraćanjem njihove izgubljene duše (čiji gubitak pripada "strategiji prilagođavanja izvornoj traumi"), što se u psihijatrijskim posmatranjima opisuje kao "osećaj ne prisustva u svom telu", a u kontekstu modernističke civilizacije gubitak duše predstavlja materijalistički pogled na svet i na život, on bi se mogao izlečiti samo kroz promenu pogleda na svet. Ta promena bi značila prihvatanje duhovne dimenzije sveta (Orenstein 1990) kao svojstvene životu uopšte, pa dakle i prirodi i kulturi. Ona bi takođe podrazumevala uvažavanje urođeničkog znanja o biljkama i ekologiji, kao i intuitivno saznanje duhovnog sveta koje pripada planeti.

Kroz duhovne rituale i ceremonije koji su povezivali ljude i zemlju sa svetom duhova i sa kosmosom, žene su bile čuvarke biodiverziteta, čuvajući seme. One su shvatale "sveto seme" kao "mikrokosmos makrokosmosa" (Shiva 1993:169). Za njih, suština semena je bila u kontinuitetu života, a ne kao za multinacionane korporacije koje vredost semena nalaze u diskontinuitetu. Njihovo inženjerski konstruisano seme, kao i fetus, vređa svetost duhovnog odnosa prema celokupnom kosmosu i njegovim prirodnim ciklusima o kojima su se inače starale žene, bilo kao zemljoradnice bilo kao majke. Jer, konstruisano, profano seme narušava integritet ekoloških veza i ciklusa i fragmentuje agrikulturne ekosisteme, kako nas podseća Šiva. Ukoliko je ono izraz filozofije "konstrukcionističkog" pogleda na svet, utoliko je taj pogled arogantno antirealistički jer jako malo je verovatno da nove reproduktivne i biotehnologije, koje postoje tek odnedavno, budu održiva zamena za nešto što priroda neguje odvajkada. Daleko je verovatnije da one izazivaju bolest(i) koja(e) neće imati leka ako izgublenu dušu ne bude imao ko da vrati i ako svest o duhovnim planovima bude zatrta.

Zato ova dimenzija ekofeminističkog diskursa poručuje da je zapadna patrijarhalna tradicija prosvetiteljskih hijerarhija i dihotomija ustanovila ljude kao odvojene od prirode i kao nadmoćne, kako spram pojava ne-ljudskog sveta, tako i spram suptilnijih nivoa sveta čije postojanje zanemaruje jer joj je definicija života materija, genetski materijal, dok se duhovna dimenzija ni ne pominje. Ta je dimenzija delom sačuvana u ritualima i ceremonijama (koji biljnim ili životinjskim semenima života omogućuju sposobnost da se uspešno razvijaju), a delom je neophodno da je prizovemo mi sami. Za ekofeminizam je važna ova dimenzija stvarnosti koja sve u univerzumu povezuje i čija stvaralačka moć može da regeneriše svet, samo pod uslovom da joj poklonimo odgovarajuću pažnju.

Literatura

Adams, Carol (1993) *Ecofeminism and the sacred*, Continuum Publishing Company, New York.

Bourdieu, Pierre (1998) *Practical Reason*. Stanford: Stanford University Press.

Bramer, Leila R. (1998) "Ecofeminism, the Environment, and Social Movements", Paper presented at the National Communication Association 1998 Convention. New York. (<http://homepages.gac.edu/~lbrammer/Ecofeminism.html>)

Diamond, Irene & Orenstein, Gloria F. (Eds.) (1990) *Reweaving the world: The emergence of ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.

Davion, Viktoria (2001) "Ecofeminism", 233-247. Dale Jamieson (ed.) *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd.

Deleuze, Gilles. Guattari, Félix (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Eaubonne, Francois d' (1974) *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay. Paris.

Eisler, Rianne (1987) *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, HarperCollins. New York.

Eisler, R. (1990). "The Gaia tradition and the partnership future: An ecofeminist manifesto" (23-34). I. Diamond & G. F. Orenstein (Eds.), *Reweaving the world: The emergence of ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.

Goldman, Michael. Schurman, Rachel A. (2000) "Closing the "great Divide": New Social Theory on Society and Nature" *Annual Review of Sociology*, August 2000. Vol 26: 563-584.

Gough, Noel. Price, Leigh (2004) "Rewording the world: poststrukturalism, deconstruction and the 'real' in environmental education". *Southern African Journal of Environmental Education (SAJEE)*, Vol 21, 23-26.

Griffin, Susane (1978) *Woman and nature: The roaring inside her*. New York: Harper and Row.

Haraway, Donna J (1994) "A game of cat's cradle: science studies, feminist theory, cultural studies". *Configurations: A Journal of Literature, Science, and Technology*, 2(1), 59-71.

Haraway DJ (1997) *Modest Witness at Second Millennium: FemaleMan Meets OncoMouse*. New York: Routledge.

Krippner, Stanley. Haris L. Friedman ed. (2010) *Debating Psychic Experience: Human Potential or Human Illusion?* Praeger, ABC- Clio.

Latour, Bruno (1999) *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Merchant, Carolyn (1980) *The Death of Nature: Woman, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper and Row.

Merchant, C. (2003) *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. New York: Routledge.

Mies, Maria. Shiva, Vandana (1993) *Ecofeminism*. London: Zed Books.

Morris R. J. (2006) *Left Brain, Right Brain, Whole Brain? An examination into the theory of brain lateralization, learning styles and the implications for education*. PGCE Thesis, Cornwall College St Austell, <http://singsurf.org/brain/rightbrain.html>

Orenstein, Gloria Feman (1988) "The Shamanic Dimension of an Ecofeminist Narrative". Paper delivered at Colloquium on Ecofeminism at The Institute for Social Ecology in Vermont (http://dornsife.usc.edu/tools/mytools/PersonnelInfoSystem/DOC/Faculty/COLT/vita_1003588.pdf)

Pejgels, Elejn (1981) *Gnostička jevanđelja*, Rad, Beograd.

Plumwood, Val (1991) "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism" *Hypatia* vol. 6 (Spring), 1, 3-27.

Plumwood, Val (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London.

Plumwood, Val (2007) "Human Exceptionalism and the Limitations of Animals: a review of Raimond Gaita's *The Philosophers Dog*", *Australian Humanities Review*, Issue 42 (<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-August-2007/EcoHumanities/Plumwood.html>, pristupljeno decembra 2011).

Rodman, John (1980) "Paradigm Change in Political Science: An Ecological Perspective". *American Behavioral Scientist* September 1980 vol. 24 no. 1: 49-78

Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton NJ: Princeton University Press

Salleh, Ariel (1992). The ecofeminism/deep ecology debate: A reply to patriarchal reason. *Environmental Ethics*, 14: 195-216.

Salleh, A. (1997) *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. London and New York: Zed Books.

Shiva Vandana (1988) *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books.

Shiva, Vandana (1993) *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London: Zed Books.

Taylor, Jill Bolte (2006) *My Stroke of Insight, A Brain Scientist Personal Journey*, Viking Penguin, New York.

Twine, Richard T (2001) "Ekofeminizmi u toku" *Ekološka čitanka*. IFDT, Službeni glasnik. IFDT. (www.ecofem.org/journal pristupljeno 21. marta 2011.)

Wittig, Monique (1985) *Les Guerilleres*. Boston: Beacon Press.

Jelena Djuric

Summary

The Suppression of the Ecofeminism

Ecological feminism carries huge potential for the transformation of the world as we know it, starting from changes in values as substantial element of identity of dominant culture. By pointing at the significant issues which hinder the evolution of society, ecofeminism advocates justice and rights not only of mankind, but of the overall life, in line with the principles of the deep ecology. Such tendencies encounter the resistance of those who control the global processes. Since the control of the society perception is a crucial way of its control, it is no wonder that the ecofeminism faces suppression primarily in the theoretical ground.

Neither in the academic sphere, nor in the wider cultural surrounding does the ecofeminism take a significant place. The failure of the ecofeminism to cope with the established world view is not related to its inner nature – it does not lean on the “feminine” characteristics which include acquiescence and irrational dispersion, but fully advocates complementarity and balance of all kinds of differences. This is exactly why ecofeminism enables discovery of weaknesses in the existing worldview and principles of the required changes.

Key words: ecofeminism, (mono)culture, discontinuity, nature, continuum

Jelena Đurić, naučni saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, diplomirala je filozofiju, magistrirala i doktorirala filozofsku Antropologiju na Interdisciplinarnoj katedri za Antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Autorka je brojnih naučnih radova koje povezuje jedna zajednička nit - traganje za vrednostima kao glavnim činiocima ljudskog identiteta i polazištem održivih društvenih promena. Antropološki aspekti globalnih procesa, koji su vezani za promene vrednosti i preobražaje identiteta, jesu kontekst njenog obuhvatnog teorijskog interesovanja. Iz toga izvire i istraživanje ekoloških dimenzija ljudskog samorazumevanja u okruženju u čemu posebnu ulogu ima perspektiva ekofeminizma.