

# DISPUT

## Ekofeminizam

NOVA POLITIČKA ODGOVORNOST

Priredile: Rada Drezgić, Daša Duhaček i Jelena Vasiljević



Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju



DISPUT

# Ekofeminizam

NOVA POLITIČKA ODGOVORNOST

Priledile: Rada Drezgić, Daša Duhaček i Jelena Vasiljević



Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Naslov Ekofeminizam – nova politička odgovornost  
Priredile Rada Drezgić, Daša Duhaček i Jelena Vasiljević  
Izdavač Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu  
Za urednika Petar Bojanić  
Recenzenti Mirko Blagojević, Vukašin Pavlović  
Lektura Olgica Rajić  
Dizajn Milica Milojević  
Prelom Sanja Tasić  
Štampa Colorgrafx, Beograd  
Datum i mesto izdanja Beograd, juli 2012.  
Tiraž 300  
ISBN 978-86-82417-33-0

*Međunarodnu konferenciju: „Ekologija i feminizam: nova politička odgovornost“ koja je održana u Beogradu, od 3–6. novembra 2011. godine, pomoglo je Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije u okviru projekta Istraživanje klimatskih promena i njihovog uticaja na životnu sredinu: praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje (iii43007, potprojekat: Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja), Balkanski Fond za demokratiju, Erste Fondacija i Američka ambasada u Beogradu.*

## S a d r Ź a j

Predgovor	5
I Uvod: feministička bioetika	
<i>Rosemarie Tong</i> Globalizing Feminist Bioethics of Care	17
II Sporovi oko ekofeminizma	
<i>Hrvoje Jurić</i> Ekofeminizam vs. ekologija za žene	42
<i>Ivanka Buzov</i> Prema ekofeminističkom društvu, ili o svijetu u kojem razlika ne stvara hijerarhiju i dominaciju	62
<i>Marija Selak</i> Prevladavanje ili svladavanje ekofeminizma?	83
<i>Ajla Terzić</i> Ekološke katastrofe i pitanje opstanka u ekofeminističkoj prozi s osvrtom na popularnu kulturu	100
<i>Jelena Đurić</i> Potiskivanje ekofeminizma	120
III Ekologija i feminizam: pogled iz regiona	
<i>Marina Blagojević Hughson</i> Ekofeminističke ideje u ženskom pokretu u Srbiji: rod, socijalna pravda i ekologija	142
<i>Branka Galić, Ksenija Klasnić</i> Seksizam i socioekološke orijentacije u Republici Hrvatskoj	172
<i>Branka Galić</i> Žene i reprodukcija u Hrvatskoj – ekofeministički diskurs	201
<i>Zorica Mršević</i> Borba protiv grafita mržnje kao deo feminističke eko agende	223
<i>Dragana Popović</i> Rod i ekologija: odjeci u Srbiji	247
O autorima	267



# Predgovor

Sredinom 20. veka čovečanstvo se součilo sa novim izazovom, koji je u najvećoj meri ugrožavao i sam njegov biološki opstanak – kako uskladiti ubrzani tehnološki razvoj, rastuću potrebu za energijom i relativno ograničene resurse koje nam nudi planeta na kojoj smo se sticajem okolnosti našli. Tako se na talasu brojnih udruženja građana i aktivističkih pokreta protiv nuklearnih proba, upotreba pesticida i genetski modifikovane hrane, ali i novih teorijskih saznanja u prirodnim i društvenim naukama, razvila jedna nova ideologija, sa ne najsrećnije izabranim imenom – *ekologija*. Danas su mnogi od ekoloških pokreta prerasli u političke partije, drugi su ostali u nevladinom prostoru, mnogi su se okrenuli širenju teorijskog okvira za rešavanje ovih problema. U svakom slučaju, zbog svoje višedecenijske uporne borbe, ovi pokreti, organizacije i pojedinci su neosporno zaslužni što su se problemi klimatskih promena i očuvanja životne sredine otvorili i zvanično na globalnom nivou.

Osnovno polazište svih ovih pokreta bilo je da su problemi nastali u životnoj sredini u najširem smislu posledica potrošačke filozofije kapitalizma. Bilo je samo pitanje vremena kada će se i unutar *drugog talasa feminizma* otvoriti pitanje snažne veze koja postoji između problema roda, životne sredine, održivog razvoja i biodiverziteta. Tako se izdvojila jedna zasebna feministička struja – ekofeminizam – koji se okrenuo mukotrpnom poslu uvođenja kategorije roda u ekološke teorije, smatrajući to neophodnom osnovom za preispitivanje i redefinisane patrijarhalnih načela „muškog razvoja“. Ekofeminizam se latio i teškog posla definisanja nove „svetske demokratije“, koja bi podjednako vrednovala ljudske i ne-ljudske vrste, i delala u cilju očuvanja kulturnog i biološkog/ekološkog diverziteta i lokalnih ekonomija.

Krajem devedesetih godina 20. veka, pred ekofeminizam su se postavili novi problemi. Među njima su, na primer, kloniranje i genetski inženjering, koji nas uvode u doba *rentabilne reprodukcije*, dovodeći sve više u pitanje ideju slobodnog (reproduktivnog) izbora. Danas se ekofeminizam, kao društveni pokret izrastao iz feminističkog aktivizma, može u najširem smislu definisati kao kritika dominacije nad *ne-ljudskom* prirodom i ostalim *drugostima*, kao pokret/teorija/ideologija koja mušku dominaciju nad ženama poistovećuje sa dominacijom ljudske vrste nad ostalom prirodom. On se bavi brojnim pitanjima odnosa globalnog i lokalnog, čovekovog odnosa prema prirodi kao i moralnim problemima u vezi sa primenom novih biotehnologija koje u sebi sadrže opasnosti uspostavljanja novih oblika imperijalizma i rasizma.

U Srbiji, kao i u regionu, ekofeministička teorija i praksa bile su na margini dramatičnih političkih zbivanja u toku poslednje dve decenije dvadesetog veka. Sam feministički pokret razvijao se u kontekstu ratova, borbe protiv nasilja i nacionalizma, pa su tako neke ekofeminističke inicijative ostale bez odjeka. Teorijski, ekofeminizam polako osvaja akademski prostor, ali i tu ostaje na marginama, i tu je još uvek, u iščekivanju boljih vremena.

U tom smislu, ovaj zbornik u neku ruku predstavlja pionirski pokušaj da se na jednom mestu okupe tekstovi o i povodom ekofeminizma, kako bi se akademska i šira javnost u Srbiji upoznale sa nekim osnovnim postavkama, problemima i konverzama eko/feminističke teorije/ideologije/prakse i/ili primene.

Svi tekstovi u ovom zborniku predstavljeni su na Međunarodnoj konferenciji „Ekologija i feminizam: nova politička odgovornost“, koja je održana u Beogradu od 3.-5. novembra 2011. godine, u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Univerziteta u Beogradu, Centra za etiku, pravo i primenjenu



filozofiju iz Beograda, i Centra za rod i politiku, Fakulteta političkih nauka, Univerziteta u Beogradu, uz učešće Centra za ekološku politiku i održivi razvoj (CEPOR), FPN, Beograd i Centra za ženske studije, iz Beograda. Ovo je bila prva konferencija o ekofeminizmu održana u Srbiji i regionu, a koja je bila u potpunosti posvećena ovoj temi.

Konferenciju su finansijski podržali Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije, Balkan Trust For Democracy, ERSTE Stiftung i Američka ambasada u Beogradu.

—

Zbornik je podeljen u tri poglavlja: I Uvod: feministička bioetika, II Sporovi oko ekofeminizma i III Ekologija i feminizam: pogled iz regiona.

Zbornik otvara tekst **Rozmeri Tong (Rosemarie Tong)** „Globalizacija feminističke bioetike brige“, koji je svojevrsni pogled na neke od ekofeminističkih problema iz perspektive bioetike. U tekstu se razmatraju pretpostavke jedne globalne bioetike brige koja bi promovisala univerzalni značaj brige o drugima, posebno starima, i izmenila ulogu žene kao tradicionalno najodgovornije za tu aktivnost. Kritikujući neke od ključnih sukoba koji su obeležili razvoj feminističke teorije – „istost“ nasuprot „različitosti“ polova, univerzalna nasuprot relativističkoj perspektivi – Rozmeri Tong nas uverava da feministička bioetika, artikulisana kao etika brige, mora prevazići i nadići te polemike. Briga se ovde određuje kao univerzalno dobro koje treba promovisati, ali tako da nju ne smeju ni prevashodno ni isključivo da obezbeđuju žene. Cilj ovakve bioetike je da ukaže na važnost pružanja brige onima kojima je ona najpotrebnija, posebno starima, čija osnovna prava u razvijenim, tržišno orijentisanim državama postaju posebno ugrožena, i koji su često lišeni sistemske sigurnosti i nege u uslovima u kojima se porodice i pojednici sve više okreću individualnim potrebama i životnim

stilovima, a država napušta politiku blagostanja i socijalne sigurnosti. Autorka skreće pažnju na to da smo svi ranjivi i potencijalno zavisni od pomoći drugih, te da u prihvatanju vrednosti solidarnosti i uzajamne pomoći aktivnu ulogu mora imati i država; stoga se feministička bioetika ne može zadovoljiti samo elaboracijom svojih teorijskih postavki, već se mora aktivno i odlučno zalagati za institucionalne promene.

Poglavlje „Sporovi oko ekofeminizma“ sadrži pet tekstova koji s različitih polazišta i iz različitih diskursa kritički razmatraju osnovne postavke ekofeminizma.

Tekst **Hrvoja Jurića** „**Ekofeminizma vs ekologija za žene**“ može se čitati i kao koncizni kritički uvod u ekofeminizam. Autor nastoji da tematizuje ekofeminizam u širem kontekstu, vodeći se idejom ekofeminističke kritike koju shvata dvojako: kao kritiku koju sprovodi ekofeminizam i kao polazište sa kojeg se mogu kritikovati i sama ekofeministička stajališta.

Okvir za razumevanje ove kritike mora uključiti i činjenicu da poput *feminizama*, kojih ima više i koji nisu svi međusobno kompatibilni, imamo i više *ekofeminizama*, s obzirom da ekološki feminizam ima korene u različitim feminističkim i ekološkim teorijama i praksama. Ipak, iako nije reč o jednom monolitnom pokretu, jedan je problem u osnovi različitih emanacija ekofeminizma: problem odnosa „Čovjeka prema Prirodi i odnosa Muškarca prema Ženi“. Tako nas Jurić podseća da je „[u] tom smislu, glavna zadaća ekofeminizma kritičko razračunavanje s ovako definiranim dualizmom, odnosno dihotomijama, te s njima pripadnom logikom dominacije, empirijske i simboličke, kao i odgovarajućim hijerarhijama.“ Međutim, već na sledećem koraku, okrećući se sa ekofeminističke kritike na kritiku ekofeminizma, autor nam skreće pažnju na slabe tačke ove teorije i pokreta. Prva je *esencijalizam* – pozicija za koju se često misli da ju je feminizam prevladao – insistiranje

pojedinih ekofeministkinja na posebnoj povezanosti žena i prirode, čime se mnogi patrijarhalni dihotomni obrasci samo perpetuiraju. Druga je slabost, povezana sa prvom, tendencija ka *eskapizmu* – želja za nekim novim, ili starim, arhaičnim svetom u kome se poštuju prirodne sile ili mistična prirodna božanstva. Na ovo se naslanja i, po autoru, treća slaba tačka ekofeminizma ili nekih ekofeminizama – *apolitičnost*. Tu nas Jurić upozorava: „Nasuprot pukom bijegu u spiritualno, potrebna je politizacija i politička radikalizacija problema: i ženskog/rodnog i ekološkog, odnosno žensko-ekološkog, ekofeminističkog.“ Konačno, autor predlaže kako da ekofeminizam prevaziđe svoje slabosti partikularizama i iskoristi svoj kritički i obuhvatni potencijal: on smatra da ga /ekofeminizam/ treba inkorporirati u „feminističku bioetiku“, koja se, pak, mora inkorporirati u projekt „integrativne bioetike“ koju prevashodno karakteriše jedan *pluriperspektivan* pristup problemima. Tako bi se obezbedila jedna istinski integrativna kritička postavka, koja bi preko pluriperspektivizma prevazišla partikularnosti kako feminističke bioetike, tako i ekofeminizma.

Tekst **Ivanke Buzov** „**Prema ekofeminističkom društvu, ili o svijetu u kojem razlika ne stvara hijerarhiju i dominaciju**“ razmatra dominaciju nad prirodom i dominaciju nad ženama kao sistemski povezane, i koje opstaju reprodukcijom dualizama koji su u osnovi njihovog legitimiteta; razradom tih dualizama (pre svih: muškarac/žena i čovek/priroda) ekofeminizam nas poziva da pitanja društvene i rodne nejednakosti rešavamo istovremeno sa ekološkim problemima. Ekofeminističkom praksom uvažavanja različitosti i raznolikosti moguće je podrivati dualistički zasnovane hijerarhijske odnose među ljudima i između ljudi i prirode. Ključno za ekofeminizam je dekonstrukcija dualizama koji su u osnovi odnosa dominacije; istinski slobodno društvo podrazumeva kako promenjen odnos prema okolišu tako i drugačije, nehijerarhizovano uređenje

rodnih odnosa – u tome se ciljevi feminizma i ekologije poklapaju i nužno postavljaju kao suštinski povezani. I upravo nam tekst Ivanke Buzov skreće pažnju na različite predloge modela takvih društava, koji često u prirodi samoj vide svoj uzor, jer nam njeno ustrojstvo potvrđuje da je „raznolikost princip zdravog i stabilnog društva“. Tekst daje i različite predloge konkretizacije takvog održivog društva, poput *planetarne demokratije* koju zagovara Vandana Šiva, koja bi se zasnivala na lokalnoj demokratiji i prioritetnom uvažavanju lokalnog autoriteta u procesu donošenja odluka vezanih za okoliš.

U tekstu „**Prevladavanje ili svladavanje ekofeminizma?**“ Marija Selak pokazuje da proces teorijskog i praktičnog utemeljenja ekofeminizma, kao projekta koji zagovara inkluzivnije i egalitarnije društvo, mora uključiti u sebe i kritičko preispitivanje obećanih (eko)feminističkih utopija. Njen tekst je zanimljiva kritika kiborške budućnosti odsanjane u čuvenom „ironičnom snu“ Done Haravej u kojem se, između ostalog, iznosi i jedno simplističko viđenje ekofeminizma svedenog na esencijalizam i spiritualizam. Ekofeminističku kritiku tehnike Dona Haravej otpisuje kao „organsku“ i „svetačku“, ali nam Marija Selak pokazuje da se predložena utopija kiborške svetlije budućnosti može kritikovati i mnogo složenijim argumentima koji prevazilaze esencijalistički shvaćen ekofeminizam. Kako bi pokazala slabosti transhumanističkog feminizma Done Haravej koji zagovara posthumano biće – izmaštani proizvod uznapredovale tehnike – autorka predloženu viziju poredi sa populističkom retorikom pripadnika transhumanističkog pokreta. Ona slabosti vizije vidi pre svega u neopravdanoj pretpostavci da će biološki napredak čovečanstva dovesti i do socijalno inkluzivnijeg društva: „[zašto] bismo povjerovali da ćemo biološkim napretkom napredovati i u socijalnoj isključivosti?... [ideja] kibor-ga nije realna manifestacija postmodernog fluidnog bitka nego je riječ zapravo o finalizaciji stare paradigme shvaćanja prirode

kao onog spoznatljivog, gdje se u konačnici preko kiborga (koji će sutra, jednako kao žene i priroda danas, biti onaj kojim se dominira) dolazi do boga (u smislu utjelovljenja jednog savršenog čovjeka, odnosno, ako imamo cijelu populaciju na umu, pokušaja utjelovljenja istosti, a ne jednakosti).“

Da ekofeminizam i pitanja koja on pokreće, ali i problemi koji su uslovlili njegovo formiranje, nisu predmet interesa samo feminističke teorije, već i umetnosti, na origanalan način nas podseća esej **Ajle Terzić „Ekološke katastrofe i pitanje opstanka u ekofeminističkoj prozi s osvrtom na popularnu kulturu“**. Autorka nudi jedan zanimljiv pogled na istoriju distopijske proze, ali i šire umetnosti koja se opsedala prirodom videvši je kao „fascinantan, ali i ambivalentan fenomen“. Njen tekst nas prvo vodi kroz različita ključna dela pisane umetnosti koja su tematizovala ekokatastrofe i koja su se koristila ekološkim parabolama. Zatim se autorka fokusira na podžanr naučne fantastike, spekulativnu prozu, koja opisuje događaje u ne-tako-dalekoj-budućnosti i čiji su autori i autorke bitno politički, sociološki i ekološki osvešćeni, te u svojoj distopijskoj naraciji sve češće koriste perspektivu žena kao hroničarki vremena. Predstavljaju nam se grafički roman Alana Mora i Dejvida Lojda (Allan Moore i David Lloyd) *O kao osveta (V for Vendetta)*, 1982), strip *Tank Girl (Djevojka u tenku)*, 1990) Džejmija Hjulita (Jamie Hewlett), junakinja Elen Ripli (Ripley) iz filmova *Alien* (1979), serija *Battlestar Galactica (BSG)* (2004), te konačno, i sa najvećim akcentom, naučno-fantastični roman kanadske autorke Margaret Etvud (Margret Atwood), *Surfacing (Izranjanje)*, 2005) koji predstavlja jedan od prototekstova ekofeminističke proze.

Najzad, tekst **Jelene Đurić „Potiskivanje ekofeminizma“** nas još jednom vraća na osnovni predmet kritike ekofeminizma – na polarizaciju femininih i maskulinih vrednosti, kao i ovladavanje prirodom i njeno smeštanje u taj dihotomni obrazac

– ali sa naglaskom da ova kritika ne ide nužno ka dekonstruisanju dualizama i poricanju različitosti, već da može ishodovati i u kontekstualnom razumevanju suštinskih razlika koje ne moraju biti dualno suprotstavljene. Po autorki, česte optužbe za esencijalizam pri svakom diskursu identifikacije žene i prirode vode do poricanja i same mogućnosti aistorijske identifikacije „ženskog principa“ i prirode, kao i do uverenja da je identifikovanje žene i prirode isključivo istorijska tvrdnja o pretpostavkama patrijarhalne kulture. U ovom tekstu se pledira za davanje šanse diskursima koje često odbacuje upravo ekofeminizam, kao „nativno esencijalističke“ i proizašle iz matrice dualizama, a koje nalazimo u priči o „Majci Zemlji“, povratku vrednostima i načinu života urođeničkih zajednica, ali i „uvažavanju neposrednog (ženskog) intuitivnog osećaja povezanosti sa prirodom i univerzumom“. Iako je reč o posezanju za „suštinom“ i suštinskom odnošenju prema prirodnom svetu, autorka dodaje i da bi „trebalo imati u vidu da se ove vrednosti mogu smatrati ženskim samo iz perspektive dihotomnih kategorija koje je oblikovao patrijarhalan pogled na svet“.

Poslednji odeljak zbornika sačinjavaju tekstovi koji problematizuju pitanja ekofeminizma u lokalnom i regionalom kontekstu. Ovaj odeljak započinje tekstom **Marine Blagojević-Hughson „Ekofeminističke ideje u ženskom pokretu u Srbiji: rod, socijalna pravda i ekologija“** koji predstavlja (auto)refleksivni pregled istorije (eko)feminističkih ideja i pokreta u Srbiji sa naglaskom na period 90-ih godina prošlog veka. U tekst je utkan i autorkin lični feministički angažman na planu akademskog istraživanja, aktivizma i kritički angažovane refleksije. Osnovu za razumevanje logike razvoja ženskog pokreta u Srbiji, kako nam se u tekstu argumentovano obrazlaže, treba graditi na dva ključna uvida: prvo, svaka instanca feminističkog aktivizma u Srbiji razvijala se kao „*autentičan odgovor na lokalne potrebe i mogućnosti*“; zatim, unutrašnju logiku razvoja pokreta

karakterisala je jaka, strateška, povezanost teorije i pokreta. Tako se feministički pokret u Srbiji, devedesetih godina prošlog veka, počeo profilisati u skladu sa dominantnim teorijskim kretanjima na Zapadu, ali i uz snažnu potrebu da se politički angažuje, suprotstavi ratovima i razornim politikama koje su obeležile tu dekadu na ovim prostorima. Ova specifična društvena i politička klima neposredno je usloвила da se otelotvori povezanost teorije i pokreta, kroz osnivanje Centra za ženske studije (1992), kursa ženskih studija na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu (1993), ali i ustanovljenje Ženske političke partije (ŽEST), doduše kratkog veka. Kroz različite faze razvoja i institucionalnu dinamiku pokreta, ekofeminističke ideje bile su prisutne u Srbiji, i opstaju i danas, ali uglavnom u sklopu edukativnih programa, bez postizanja mobilizatorskog i aktivističkog efekta. Ekološke teme su u tom kontekstu jednostavno bile i ostale „isuviše daleko“, odnosno one nisu percipirane kao goruće, niti su povezivane sa pitanjima razvoja. Autorka nam skreće pažnju i na druge razloge marginalizovanog položaja ekofeminističkih tema u samom pokretu, a koji se mogu shvatiti i kao refleksivna konstruktivna kritika samog pokreta u celini. Jedan deo razloga leži u „iscepkanosti“ pokreta, nedostatku volje da se prevaziđu uskogrupni interesi i usmeri istraživačka i teorijska pažnja na teme koje bi imale široku relevantnost, izvan partikularnih identitetskih razlika nosilaca pokreta. Konačno, razlog treba tražiti i u jednoj situaciji koja nije specifična samo za Srbiju, već je karakteristika zemalja u „tranziciji“, a to je zasnivanje studija koje se koncipiraju prevashodno kao transfer znanja, a ne i kao poligon za proizvodnju originalne teorijske misli.

Tekst **Branke Galić** „**Žene i reprodukcija u Hrvatskoj – ekofeministički diskurs**“ i koautorski tekst **Branke Galić i Ksenije Klasnić** „**Seksizam i socioekološke orijentacije u Republici Hrvatskoj**“ dopunjuju ovaj pretežno teorijsko-reflektivno orijentisan zbornik značajnim empirijskim istraživanjima, te

na osnovu precizno obrađenih i analiziranih podataka koje donose, pomažu nam da preciznije razumemo neke od dimenzija ekofeminističkih problema u regionu.

Koautorski rad koji potpisuju Galić i Krasnić želi „provjeriti konceptualno pretpostavljenu povezanost rodnog identiteta sa socioekološkim orijentacijama na empirijskoj razini“. Polazeći od konstitutivnog karaktera rodne dimenzije identiteta, istraživanje predstavljeno u ovom radu nastoji da dovede u vezu empirijske dimenzije rodnog identiteta sa jednom od tri socioekološke orijentacije: *antropocentrizmom*, *tehnocentrizmom* i *ekocentrizmom*. Anketno istraživanje sprovedeno u Hrvatskoj 2010. godine, pokazalo je kako ispitanici uglavnom deklarativno podržavaju ideju rodne jednakosti, dok istovremeno neguju i mnoge tradicionalističke i seksističke stavove, pre svega androcentrizam i patrijarhalizam. Zanimljivo je da rezultati ukazuju na ubedljivu zastupljenost ekocentrizma kao preferirane socioekološke orijentacije. Rezultati takođe pokazuju povezanost pozitivnog vrednovanja moderne tehnologije sa nižim stupnjevima seksizma. Tehnocentristi su najmanje skloni androcentризму i patrijarhalizmu, dok su tome najviše skloni antropocentristi.

Istraživanje Branke Galić se fokusira na političku klimu u Hrvatskoj u kojoj se u poslednje vreme prave potezi ka uskraćivanju reproduktivne samodeterminacije žena i parova. Njeno istraživanje upravo ispituje stavove o reprodukciji i pravu na izbor, te pokazuje prevladavanje orijentacije ispitanih građanki i građana ka autonomnom odlučivanju o reprodukciji, kao i o medicinski potpomognutoj oplodnji i prekidu trudnoće. „Istraživanje je pokazalo razvijenu svijest ljudi, osobito žena, u pogledu pristupa vlastitim reproduktivnim pravima i odlukama o reprodukciji, uključujući i pristupe modernijim reproduktivnim tehnikama, nego što im to reproduktivna praksa u društvu omogućuje. Muškarci su općenito pokazali konzervativnija



gledišta, ali su i jedni i drugi značajnom većinom izrazili podršku ženinom pravu izbora u pogledu reproduktivnih odluka, što se često neopravdano politički i društveno potcjenjuje“.

Sledeći tekst u ovom poglavlju, tekst **Zorice Mršević** „**Borba protiv grafita mržnje kao deo feminističke eko agende**“ podseća nas da u osnovi feminističkog pokreta i teorije leži borba protiv svake diskriminacije, netolerancije i isključivosti. Fokus autorkinog istraživanja su grafiti mržnje u Srbiji, koji postaju sve učestaliji fenomen od devedesetih godina prošlog veka, kao i strategije – pa i ekofeministička strategija – kojima bi se trebalo suprotstaviti okolnostima koje generišu ovakve vidove ispoljavanja isključivosti i mržnje: „Deo feminističke političke ekologije je nepristajanje na ćutanje i ovakvu vrstu kontaminacije javnog prostora“. Autorka ukazuje da krivica za poruke mržnje sadržane u grafitima ne pada samo na neposredne izvršitelje: mržnja je postala sastavni element posleratnih tranzicionih društava, način homogenizacije, mobilizacije i kontrole nad grupom. Protiv govora mržnje možemo se boriti i iz perspektive ekofeminističkog angažmana: „Ekofeministkinje ne pokreću samo pitanja kao što su zagađenje vode, nestanak šuma, gomilanje toksičnog otpada, razvoj poljoprivrede i održivost, prava životinja i pitanje nuklearnog oružja. One pokreću i pitanje kontaminacije međuljudskih odnosa, ulogu „prljavih politika“ i manipulaciju mržnjom, zalažući se za toleranciju i uvažavanja različitosti kao specifične ekologije društvenih odnosa“. Tekst zatim opisuje nekoliko akcija beogradskih feministkinja, iz 2011. godine, koje su svojim angažovanjem, širenjem svesti o problemu, zalaganjem kod nadležnih službi i raznim manifestnim akcijama dale primer borbe protiv ove kontaminacije prostora, kao i nužnost reagovanja i direktnog delovanja.

Najzad, poglavlje zatvara tekst **Dragane Popović** „**Rod i ekologija: odjeci u Srbiji**“. Tekst daje kratak istorijski pregled

razvoja i tačaka susreta feminističkih i ekoloških pokreta, koji s različitih polaznih premisa kritički preispituju naučne paradigme i zalažu se za organizovano društveno delovanje u oblasti zaštite životne sredine. Razmatrajući razvoj ekofeminističkog/kih pokreta i teorija, autorka pokazuje kako je savremenoj ekološkoj teoriji feministička kritika nauke bliska ne samo u istorijsko-sociološkom, već i u metodološko-epistemološkom pogledu, a ekofeminizam, kao pokret koji pokušava da objedini obe teorije/pokreta, nalazi svoje izvoriste u tezi da se danas žene i priroda smatraju nedovoljno produktivnim, za razliku od mašina i tehnologija. Tako savremeno društvo promovise model „muškog razvoja“, u kome se žene i priroda doživljavaju kao „druge“, a kategorije „razvoja“ i „produktivnosti“, koje su u osnovi patrijarhalne ekonomije, postaju istovremeno izvor rodne nejednakosti i ekološke destruktivnosti.

Rad razmatra u kojoj meri se u Srbiji danas može govoriti o formiranju ekološke svesti na širem društvenom nivou, i da li se na ovom prostoru feminizam i ekologija prepoznaju kao saveznici i zastupnici istih ideja, ili se još uvek kreću, odvojenim, paralelnim putevima.

| U Beogradu, juna 2012.

| Dragana Popović, Jelena Vasiljević, Rada Drezgic

**Rosemarie Tong**

*Department of Philosophy and  
Center for Professional and  
Applied Ethics, UNC Charlotte*

## Globalizing Feminist Bioethics of Care

### Introduction

As usually presented, there are three ways to understand the term “global bioethics.” First, the term may be understood simply as a subfield of bioethics—one that focuses on global issues that nations cannot resolve independently. Examples include patenting disputes, pandemics, genetic material controversies, medical tourism and trade in human tissue (be it stem cells or human organs). Second, the term “global bioethics” may refer to developments in the field of bioethics as a whole. The bioethics climate is such that it has generated new organizations such as the International Association of Bioethics and the International Network for Feminist Approaches to Bioethics. Some of the approaches to bioethics represented in these organizations rely heavily on Tom Beauchamp and James Childress’s *Principles of Bioethics* (Beauchamp and Childress 1994). But an increasing number of them rely instead on culturally-specific philosophical, religious, and literary traditions. Third, and finally, the term “global bioethics” or, more precisely, “globalizing bioethics” may refer to the attempt to find a conceptual foundation *particularist* enough to accommodate human diversities, yet *universal* enough to serve as a common base from which collaborative action can be launched.

Although the first two senses of global bioethics above seem relatively unproblematic, the third one strikes me as a major challenge. Is there any single set of ethical principles or human values that exists independently of the cultural context in which it has been produced? Probably not, unless one is committed to the view that ethical principles are generated in some metaphysical realm prior to the beginning of temporality and spatiality. Alternatively, are there certain guiding human values such as human flourishing or meeting people's basic needs that emerge in any and all sustainable cultural contexts? Probably there are. But even if such ethical commonalities exist, their existence in no way guarantees their uniform interpretation, let alone actual instantiation (Marshall and Koenig 2004). For a *theory* of global bioethics to become the *practice* of global bioethics (Ladikas and Schroeder 2005:407), we need to build into that theory (1) critical lenses clear enough to recognize unjust power relations that result in wrongful distributions of limited resources; and (2) motivational force strong enough to prompt people who currently benefit from unjust power relations to forsake them. Among the theorists trying to construct this kind of practical global bioethics are a group of feminists who espouse what is most often called a feminist ethics/bioethics of care (Robinson 2006:8).

### **Feminist Approaches to Bioethics**

Like all feminist approaches to ethics and bioethics,<sup>1</sup> a feminist ethics/bioethics of care must (1) provide a mor-

---

1 Claudia Card suggests that what makes an ethics/bioethics "feminist" as opposed to "non-feminist" is the kind of evils it views as its main objects of focus. According to Card, the feminist approach she finds "most helpful takes as its target root evils [intolerable harms] the oppression and damaging subordination of women and other groups that suffer comparable treatment." Card continues that "[o]ppression comes in degrees and is not always worse than other wrongs. But for feminism, oppression is

al critique of actions, practices, systems, structures, and ideologies that perpetuate the oppression/damaging subordination of women and other groups that suffer comparable or even worse treatment;<sup>2</sup> (2) consider morally justifiable ways to resist the economic, social, and cultural causes of the oppression; (3) imagine morally desirable alternatives to the present world as oppressed people experience it: namely, as sexist, racist, classist, ableist, ageist, heterosexist, ethnocentric, and/or colonialist; and (4) transform the present world into a future better world in which today's oppressed people can thrive (Jaggar 2005).

Interestingly, most feminists in the Western world initially sought to achieve the goals of feminist ethics/bioethics by stressing women's *sameness* to men. But the weaknesses of this approach rapidly became apparent. First, by insisting that women can measure up to men, feminists conceded that men and men's traditional domain – the public world, are somehow more desirable than women and women's traditional domain

more fundamental than discrimination and often also worse. Salary inequities that wrongly discriminate against female CEOs are unjust but neither evil nor oppressive. Although inequities can contribute to an oppressive pattern, it is good to keep the focus on oppression and treat as a subsidiary concept arbitrary discrimination in distributing the benefits and burdens of social cooperation. In asking, the n, whether a group is oppressed, we ask, for example, whether they are locked into a network of practices that stunt their human development systematically, whether they are forced into molds (stereotypes) that deform them, whether they confront an unchosen set of options such that whatever they choose, they are losers. Are they barred from learning to read in a society where literacy is a prerequisite to vital communication? Are their critical faculties stifled? Are they systematically discouraged from physical exercise, punished for engaging in it? Are they punished for attempting to defend themselves? Deprived of a healthy diet? Blocked from developing healthy human relationships?" (Card 2006)

2 Groups that suffer comparable or even worse treatment than women include people of color, poor people, physically and mentally challenged people, gay and lesbian people, and people in developing nations.

– the private world (Chanter 1998:267). Second, the reality is that there are significant respects in which women’s physical and psychological needs are different from men’s, and deliberately ignoring or downplaying these differences may harm women (Gilligan 1982). Consider, for example, the wrong that was done to women in the United States by excluding U.S. women from most clinical research studies for fear of causing possible harm to their actual or potential embryos/fetuses. As a result of this well-motivated protective measure, clinical research studies were often conducted on men only, and then it was simply assumed that whatever treatments worked for adult men would also work for adult women. But clearly this is not the case. Women’s bodies differ from men’s bodies, and sometimes the prescription medicines and treatments that work well for men work poorly for women.

Acknowledging that it was probably a mistake to encourage women to deny their differences from men and to unreflectively embrace those traits and values associated with the terms “masculine”/“Western,” an increasing number of feminists began to present women’s ways of being, thinking, and doing as *better* than men’s. The male-female difference was stressed so much, however, that women’s differences from each other were not adequately acknowledged. The needs and desires of affluent women are very different from the needs and desires of poor women, for example. Gradually, the idea of “Woman” was rejected by most feminists as an essentialist abstraction implicitly biased toward a certain kind of woman; namely, white, relatively-affluent, highly-educated, and from a developed country (Echols 1983).

At first, it might seem ethically counterintuitive to reject the all-encompassing idea of “Woman.” After all, the idea of human sameness prompted many countries to recognize the

fundamental equality of all people. Yet, upon careful reflection, it becomes possible to see how the idea of human sameness can function oppressively and even arrogantly. Philosopher Elizabeth V. Spelman notes, for example, how, in his concern to overcome mid-1950s racial barriers in the United States, historian Kenneth Stampp wrote “that innately Negroes are, after all, only white men in black skins, nothing more, nothing less” (Spelman 1988:12). Rather than reading Stampp’s words as an enlightened plea for universal brotherhood, Spelman chooses to read them as unreflectively racist. Why, she asks, should white men be the standard for black men? Why not make black men the standard for white men? Could it be, asks Spelman, that down deep white people think that being white is better than being black, and therefore that it makes sense for black people to want to be white people but not vice versa?

Spelman’s point and points like it prompted a sea change in feminist thought. The idea of “difference” rapidly replaced the idea of “sameness.” In the 1980s and 1990s, feminists in the developed nations converted quickly to the idea of difference, so as not to be viewed as absolutists or colonialists—disrespectful of people’s diversities and cultures. Indeed, for fear of denigrating or demeaning the “other,” this group of feminists refused to condemn systems, institutions, and/or practices in developing nations that they would condemn as morally wrong in their own developed nations. But there was a serious problem with this well-intentioned reticence on the part of a socially and economically privileged group of women. It threatened not only *feminist* political action, but also any type of political action that requires countries to shape global policies, including ones related to health care. Taken to its extreme, the idea of difference, like the idea of sameness, can become an ethical roadblock.

**Towards Developing a  
Feminist Ethics/ Bioethics of Care:  
Moving Through and then Beyond  
the Sameness-Difference and  
Universalism-Relativism Debates**

Because of everything claimed so far, it becomes clear that even in these postmodern times, it remains important not to reject the search for sameness-in-diversity or diversity-in-sameness – a cautionary call to which many feminists have responded. Beginning in the 1970s women from all over the world came together to discuss issues of common import at several International Women's Conferences, including ones in Mexico City (1975), Copenhagen (1980), Nairobi (1985), and Beijing (1995). Chief among the issues discussed were (1) how laws about sex, reproduction, marriage, divorce, child-custody, family-life, and work (especially migrant work) typically worsened women's lot in life, and (2) how women and girls, far more than men and boys, were sexually vulnerable, unhealthy, uneducated and poor (Moller Okin 1998:42). Inspired by their realization that women had much in common, afterall, many conference attendees went home to take action to improve women's condition there. In particular, these feminists activists fought to have women's rights recognized as human rights in a diverse set of international documents.

Nova Scotian philosopher Susan Sherwin was one of these women. In her book, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care* (Sherwin 1992). Sherwin claims that feminists cannot afford to be what she terms "traditional relativists." She focuses on the widespread practice of female genital cutting in many sub-Saharan countries (Sherwin 1992), though she could have just as easily focused on the self-immolation of some Indian widows, or, risky elective surgery performed to remove fat cells and fat deposits from women's bodies in order to make



them lean enough to fit popular idealizations of the female body. Sherwin argues that feminists should not stand by as women's rights to bodily integrity are ignored in a manner that either psychologically and/or physically harms them. No woman anywhere should be infibulated, for example. No culture may develop or maintain customs that harm some of its members.

### **The Limits of Women's Human Rights Talk**

Sherwin's and other feminists' human rights talk initially benefitted women. Yet despite the important achievements of feminist activists to claim women's rights as human rights, some feminist theorists, including myself, expressed reservations about rights talk for several reasons. In the first place, there remains within rights talk a tendency to privilege first-generation civil and political rights over second-generation economic and social rights (Peterson and Parisi 1998). Typical first-generation rights include such negative rights as freedom from oppression and from governmental interference with liberty of thought and action; typical second-generation rights include the right to food, clothing, shelter, education, work, rest, reasonable payment for work (Faison 1997:A8). If only women's first-generation rights are recognized, many women remain at a real disadvantage. For example, a woman's right to use contraceptives does not mean much unless she has access to affordable contraceptives. Moreover, a woman's right to use contraceptives does not mean much if her community will ostracize her for practicing birth control, or if her husband will reject, abuse, and/or divorce her if she fails to bear several children, or if her country pushes abortion as the ideal contraceptive.

A second reason to avoid rights talk is that some rights proclaimed as human rights are not truly universal. On the contrary. Anne Phillips points out that the high value placed on autonomy in statements of human rights may not be a universal

norm but “a central preoccupation of Western cultures” (Phillips 2002:125). She observes that many women do not value “personal autonomy and mobility over the ties of family or community” (Phillips 2002:125); nor do they want to be free from the constraints of tradition; nor do they want to be liberated from the obligations and limitations that go with belonging to a community (Phillips 2002:125). In the realm of Western bioethics, patient autonomy is so highly-valued that most ethicists cannot understand why a patient might truly want her family to decide her course of treatment. Growing up in a tightly-knit Czech community, however, I remember my grandmother asking my mother to decide if she should undergo chemotherapy for leukemia. I also remember my mother asking my father what she should say or do. I was even consulted about what I thought was best for my grandmother. In fact, most of my family’s decisions were made jointly. We struggled to wear our foreignness in dignity in the United States.

A third reason I shy away from rights talk is that it tends to drown out responsibilities talk. No matter how loudly I assert my right to food, whether I ever get that food largely depends on whether someone else, an organization, and/or the state thinks it is their responsibility to provide me with nourishment. One feminist theorist who insists that rights should be understood in terms of responsibilities is Diane Elson. She understands human rights as claims “to a set of social arrangements—norms, institutions, laws and an enabling economic environment—that can best secure the enjoyment of these rights” (Molyneus and Razavi 2002:13) and she believes that it is primarily the state’s responsibility to develop such social arrangements (Molyneus and Razavi 2002:13).

### **Responsibilities and Capabilities Talk**

Although talking about responsibilities rather than rights makes it more clear that the realization of individual rights is

dependent on others' felt or accepted responsibilities, such talk does not explain why individuals may lay claim to some social arrangements, goods, and services but not to others. In agreement with Elson that systems of rights are state-dependent, philosopher Martha Nussbaum specifies which social arrangements, goods, and services a state must provide the individuals who live within its border. As she sees it, individuals may demand from the state only those arrangements, goods, and services that will enable them to develop two sets of functional human capabilities: those which, if left undeveloped, render a life not human at all, and those which, if left undeveloped, render a human life less than a good life (Nussbaum 2002).

Nussbaum's list of human capabilities includes life; bodily health; bodily integrity; senses, imagination, and thought; emotions; practical reason; affiliation; other species; play; and control over one's environment (Nussbaum 2002). Not surprisingly, her list has come under fire as reflecting the needs not of *all* women, but of one small group of women: "highly educated, artistically inclined, self-consciously and voluntarily Western women" (Engster 2005:52). To this criticism Nussbaum responds that she does not seek to impose her version of good life on any person other than herself. Rather, she intends only to make sure that the state provides each individual with the wherewithal to shape for themselves their unique kind of good life.

Yet, for all her liberal reasonability, it seems that Nussbaum still believes, that if a reasonable woman is presented with the conditions for living a Nussbaumian good life, that woman will, all things considered, *want to choose* a Nussbaumian life as her own. Although Nussbaum's capabilities interpretation of human rights does move us away from a totally abstract, non-relational understanding of human rights to a more contextual, relational interpretation of human rights, it does so in a way that is prone to return to type – that is, to an understanding of rights

as liberal thought has constructed them. However, if neither Elson's responsibilities talk nor Nussbaum's capabilities talk constitute an entirely adequate substitute for rights talk, what sort of talk does? I maintain it is care talk, specifically, a modality of care talk that is labeled "feminist."

### Care Talk

Feminist care-focused ethics/bioethics have been articulated in many ways. However, in my estimation, Daniel Engster captures their essence. As he sees it, any such ethics requires people to develop those epistemic skills that mothers or people who act like mothers typically display – for example, attentiveness, responsiveness, and respect (Engster 2005:54-55). Much in the way that Sara Ruddick reasons in her book, *Maternal Practice* (Ruddick 1989), Engster claims that people with such epistemic skills are better equipped not only to understand what arrangements, goods, and services people actually need to lead fully human lives, but also to fully examine human relationships to see if they are really equal. Thus, those who espouse a feminist ethics/bioethics of care maintain that if a state wants to publicly promulgate rights for women, it must first challenge its people to critically assess the relationships that exist between men and women. Rights talk can go wrong if male-female relationships are afoul. Sirrku Kristiina Hellsten provides a particularly good example of human right/women's right legislation gone awry for women. She writes as follows:

Increasing services and benefits to women...may...backfire...if the culture itself has not adopted gender equality in its social structures. For example, the Tanzanian suggestion to change the national laws to give women more maternal benefits was greeted with worry by many. If women in Tanzania, a still rather patriarchal society, would suddenly receive various benefits such as child allowance or maternity leave,

their social position might actually not improve but rather degrade. The husbands or lovers could force their wives to have more children and then take charge of the money that is to be gained by the additional children. Also women, many of whom still do not work outside home, could not benefit from maternity leave to start with, while their husbands on the other hand could use the potentially shared leave, as paternity leave, whether or not they had any intentions to take part in the child care. In the end, it could be the men and not the women who were the actual beneficiaries of the well intentioned maternity support (Hellsten 2001:108-109).

To the degree that a feminist ethics/bioethics of care strives to make sure that rights talk does not go wrong as it did in the Tanzanian example, it is an activist ethics. For instance, in her recent book, *Ethics of Care* (Held 2006), Virginia Held seeks a motivational trigger strong enough to get us to do the hard work necessary to create a just social order for each other. She claims that appeals to self-interest will not do, for if self-interest alone or primarily motivates our caring for each other, we will not actually be engaging in the practice of care. For example, people who reason that “we” (the arrogant “we”) should provide poor people with health care insurance because it is less expensive to do this than to provide maximally-costly emergency care for them are not engaged in the practice of care. Rather, they are engaged in the practice of cost-benefit analysis, made worse when it is done from the uncritical position of society’s privileged people. Self interest ultimately leads privileged people to try to maintain their position in society. Rarely does it contribute to them letting go power so that others can share it.

But, if self-interest alone is not a proper motivation for the practice of care, what about a sense of duty? Can the idea of duty or obligation motivate people to engage in the practice of care? Kant’s duty of beneficence is often pointed to as a possible

motivator for engaging in the practice of care, albeit imperfectly. Still there does not seem to be a strict isomorphism between executing a Kantian imperfect duty of beneficence and engaging in the practice of care. Kant's duty of beneficence is an act of the will, generated by rational powers that resist the interference of the emotions (Kant 2008).

But as Held sees it, emotions, particularly sensitivity to the feelings of others, are constitutive of the practice of care (Held 2006:54). They are part of what makes a relationship good in a particular situation. Held notes, for example, that going through the motions of a caring activity dutifully—for instance, feeding an infant, “but without any of the appropriate feelings”—is not actually to be engaged in the practice of care (Held 2005:54). More controversially, Held maintains that people who are thoroughly insensitive to others' feelings may, as a result of their deficiency, be incapable of leading a fully moral life, their dutiful actions notwithstanding. She asks if it is at all possible for a person “who has grown up and continued into adulthood with a gross lack of sensitivity to the feelings of others” (Held 2006:53) to truly care. She reasons that although we

... might refrain from *blaming* thoroughly insensitive persons, if their shell or their numbness has resulted from deprivations in their trying to learn to be sensitive, we could say that they are trying to become caring persons. If they are not even trying to overcome their insensitivity, we could criticize them for this, since care is a value and being a caring person morally valuable. But if persons are thoroughly unaware of what others are feeling and thinking, and grossly unable to read the moods and intentions of others, they would not be very capable of sustaining caring relations or engaging in practices of care. They would not, I think, really be caring persons (Held 2006:53).

To be sure, Kant's duty of beneficence is not the only kind of duty that might be viewed as a candidate for motivating engagement in the practice of care. For example, Robert Goodin bases his theory of ethics on the fact that most human beings feel they have obligations to family and friends (Schmidtz and Goodin 1997). He thinks, for example, that the family has primary responsibility for eldercare. As he sees it, over a long period of time, it has become customary in most countries, including the United States to think that adult children should take care of their parents in their hour of need. It is this *need* and not some sort of formal agreement, says Goodin, that creates the obligation of care (Goodin 1985:84). Most adult children think they owe their parents needed help because their parents provided them with life itself and material assistance for a good eighteen years or so. What is more, adult children do not ordinarily think of their obligation to their parents in quantitative terms. Goodin points to philosopher Jane English's comment "... that we do not ordinarily suppose that one's duties to one's parents cease once an equal quantity of sacrifice has been performed, as the phrase 'discharging debt' may lead us to think" (English 1991:354).

Goodin emphasizes that the adult child's debt to his parents is neither contractual nor reciprocal. It is not contractual because it is not chosen on the child's parent, and it is not reciprocal in a tit-for-tat way because thinking so would mean a child owed more to a woman who had a difficult pregnancy instead of an easy pregnancy, or that a child who left home at twenty-eight instead of twenty-one had a sixteen percent greater filial debt to her parents (Goodin 1985:84). Yet another reason the reciprocity model fails, claims Goodin, is that it does not always apply to abusive parents. The abysmal conduct of abusive parents notwithstanding some adult children still support them in their old age (Goodin 1985:85). They either forgive their

parents' trespasses or they help them to prevent others from regarding them as vindictive children.

Repeatedly, Goodin emphasizes that it is elderly parents' *needs* that obligate adult children to care for them. Ordinarily, adult children are the people best positioned to take care of their elderly parents' needs. Children are responsible for providing parents with moral support under all conditions, says Goodin, and with needed material support when they have the means to provide it. If they cannot help their parents financially, then the state should rise to the occasion. Responsibilities are greater where vulnerabilities are greater (Goodin 1985:86), and the state may not stand idly by as some of its oldest and most frail people suffer. Presumably, this is the sentiment behind Medicaid, the safety net for healthcare insurance for very poor Americans, for example. Yet many Americans have no idea that approximately two thirds of Medicaid dollars go to frail and elderly people (Gleckman internet). They simply assume that most Medicaid dollars go to "welfare" mothers with dependent children. Consequently, some old and poor Americans do not apply for Medicaid because no one is actively trying to better their situation.

Resisting what she calls the "pragmatic ought" in Goodin's theory, Kittay claims that according to Goodin, we are burdened with those who need us simply because they cannot get along without us: there is no one else better positioned to assume the responsibility. Kittay relies on Margaret Walker's novel, *Jubilee* for support of her line of reasoning. Having accompanied his master to the Civil War front, Jim, a slave contemplates what to do now that his Master Johnny has been mortally wounded. Muses Jim: "Master Johnny dying and he can't get home by hisself. I'll carry him home to his Maw where he can die in peace, but I sho aint staying there" (Kittay 1999:60). To which Walker comments:



If Jim had been a field hand, such a delicate conflict would not have disturbed him. He would have felt no ties to the Dutton household, but he had nursed the old man and he had watched the children grow. Contemptuous as he was of Big Missy, he was nevertheless tied to a strange code of honor, duty, and noblesse oblige which he could not have explained. So he was taking Johnny home (Kittay 1999:60).

Kittay maintains that Jim would be justified to leave his master because he has no obligation to him whatsoever. The institution of slavery was an unjust social institution where a privileged group of people treated an unprivileged group of people as a mere means to their own ends. Any “obligations” slaves had to their masters were null and void because the slaves were coerced to serve their master.

Assuming that Kittay’s line of reasoning is correct, it may apply to those adult children who feel forced to care for their elderly parents. Goodin concedes that such offspring may not really have an obligation to take care of their parents solo. The traditional expectation that families have primary responsibility for eldercare was generated at a time when children lived close to their parents. Longevity was far shorter than it is today, and women, the “natural” carers stayed at home. Under these conditions, familial care could be given somewhat freely. But times are different today. Families scatter to different areas of the country, elderly people live into their eighties and even nineties, and the majority of women are in the workplace. Under such circumstances, families may feel “coerced” into taking care of their elderly members (Goodin 1985).

To the extent that contemporary families feel that they must sacrifice their life savings and even life plans to take care of their elderly members, they may reason that it is no longer feasible for them to take care of parents, grandparents, and, in

some instances, great-grandparents. As the old expectation that adult children should take care of parents weakens, a new one strengthens: namely, that the state should play the major role in eldercare. In the United States, for example, no politician who wants to be re-elected dare say anything about reducing Medicare benefits and it is only a matter of time before elderly people take matters into their own hands and begin pressing the state for yet better, publicly-funded long-term care.

Although Goodin agrees with Kittay that the state should help the family with eldercare when necessary, it is Kittay who provides a detailed argument for why this should be so. Rather than developing her dependency theory from the point of view of the elderly people who need care, as Goodin does, she spins her theory from the point of view of the persons who care for elderly people (Kittay 1999:49-74). Such caregivers (dependency workers) include both familial caregivers and paid caregivers who do the work of families (Kittay 1999:30-31).

In the course of elucidating her theory, Kittay recalls the vision of her mother who used to sit down to dinner after serving her and her father. She would look at her plate and exclaim, "After all, I'm also a mother's child" (Kittay 1999:23). Kittay claims that embedded in this statement of entitlement to one's fair share of available resources are the grounds for human equality. We are all equal because we are all needy and vulnerable. Dependency workers who work in homes, assisted living residences and skilled nursing homes and those who depend on them for care exist together in a "nested set of reciprocal relations and obligations" (Kittay1999:68). This web of human interrelationships is governed by a principle Kittay terms "doulia." Just as we have required care to survive and thrive, so we need to provide conditions that allow others –including those who do the work of caring – to receive the care they need to survive and thrive (Kittay1999:107). Interestingly, the term "doula" from

which the term “doulia” is derived comes from the Greek term meaning slave or servant. However, in Kittay’s work, the term “doula” is appropriated and redirected to mean a caregiver who cares for those who care for others (Kittay 1999:107). So, for example, a doula cares for a mother so that the mother has energy to care for her infant. She, the mother, and the infant are nested in a set of interdependent relationships.

In many ways, Kittay’s essential claim is that because we are all some mother’s child equally (Kittay 1999:25), we have a collective responsibility to take care of each other, and it is through the apparatus of the state that we can effectively discharge this mutual obligation. Standing alone, the family is just as vulnerable as those of its members who currently need help. Thus, Kittay insists that the first goal of public policy must be “to empower the dependency worker with respect to her own interests and, whenever possible, to decrease the dependency of the dependent as well” (Kittay,1999:37).

But are Kittay’s thoughts enough to get us to care for those upon whom Kittay says we depend – the many people we ordinarily take for granted until some personal or social disaster befalls us? My guess is probably not. We human beings seem to suffer from a collective attention-deficit-disorder that pushes the terror of the state of nature to the rear of our consciousness. How, then, can we get ourselves to recognize our interdependency (regional, national, and global) so that we can redesign the economic, political, social, and cultural structures that currently make the practice of care and the establishment of a just social order so difficult for us? It is to this question that Held, not Kittay, has a definitive answer. We must, she says, resist the ethos of the market from leeching into the ethos of the polis and the family.

Held’s belief that the drive for profit, power, and prestige makes it hard for people to care about each other and therefore

to create a just social order for each other is shared by Fiona Robinson. As Robinson sees it, both rights-based and duty-based approaches to concrete problems like global poverty are too abstract and generalized to

...take us any closer to mitigating the *actual* suffering of real people caused by continuing poverty. Poverty in the South is ongoing and part of the everyday lives of those whom it affects. What ethics must do is begin to make this poverty a part of the everyday lives of those who are, at present, unaware of the way they may be affected by it (Robinson 1999:146-147).

We need, she says, a feminist ethics/bioethics of care, concrete and specific enough, to help privileged people see the ways in which their privilege blind their view of people suffering the pangs of hunger and the ravages and the devastations of war.

Robinson concedes that "...those who would prefer to cling to the familiar language of rights and duties, justice and reciprocity, and the apparent certainty offered to us by the kind of ethics which 'tells us what to do' and gives us universal standards by which to judge the justice or injustice of all forms of human activity" (Robinson 1999:147), may not find a feminist ethics/bioethics of care attractive. These people, she notes, will very likely dismiss or misunderstand the idea of care, "regarding it as sentimental, nepotistic, relativistic, paternalistic, and even dangerous" (Robinson 1999:147). But the fact that these people may do as Robinson predicts is not an argument for feminists abandoning hope of developing a feminist ethics/bioethics of care. Rather it is an invitation to develop it.

### **Conclusion**

Perhaps the best way to conclude this paper is by offering an example of how a feminist ethics/bioethics of care is more able than a rights-based or duty-based ethics to actually

achieve gender justice in a particular instance. As the world's population ages and the need for long-term eldercare grows, new arrangements will need to be made between the government, the individual, and the family (if one exists) to meet people's long-term eldercare needs. Governments must ascertain if their limited funds should be spent on eldercare rather than care for some other sectors of their populations. In addition, individuals should, if possible, set aside money for their long-term eldercare and try to preserve their health as best they can. But even if more people reach old age well-funded, there will still be millions of people who greet old age with empty wallets. These people will look to their families or family-like persons (close friends, charitable groups, people who share the same plight) for extra help (Parks 2003:109).

As I see it, there are several ways—some bad, others good—to rethink family caregiving responsibilities to elderly family members. One way is to say that women will not do any more care work than men do. A recent article on long-term eldercare in Japan, for example, noted that the more the Japanese people adopt market values, the more burdensome and undesirable they view family caregiving. Beginning in 1963, various iterations of the Japanese National Survey on Family Planning asked the question, “What is your opinion about children caring for their elderly parents?” Surveyed individuals could choose one of the following responses: “good custom,” “natural duty,” “unavoidable,” and “not a good custom.” Between 1963 and 1996, the number of married Japanese women of reproductive age who answered either “good custom” or “natural duty” fell from 80 percent to 47 percent (Ogawa and Retherford 1997:87-88). During approximately the same period of time “expectations of old-age support from one's own children” declined from 65 percent to 13 percent (Ogawa and Retherford 1997:89). The article concludes with the following observation:

Both theory and evidence suggest that the [Japanese] government's efforts to shift some of the responsibility for caring for the elderly from the social security system back to families will not be very successful. Rapid population aging, declines in coresidence, increases in women's education and full-time paid employment, increases in the ratio of impaired elderly to available caregivers, and weakening values of filial piety all point to a continuing decline in the ability and *willingness* [my emphasis] of the Japanese family to provide care for the elderly (Ogawa and Retherford 1997:91).

The article's conclusion may not be accurate; but if it is, I fear that the new millennium will be a bad millennium for elderly people. As bad as it is for women to do too much carework to their own disadvantage (Estes 2006), it is even worse if no one at all wants to do carework. Comments Virginia Held:

Care is probably the most deeply fundamental value. There can be care without justice. There has historically been little justice in the family, but care and life have gone on without it. There can be no justice without care, however, for without care no child would survive and there would be no persons to respect (Held 2006:17).

Similarly, without care no elderly man or woman, totally bedridden and in need of help, would survive.

So what is a better way than neglect or abandonment to meet the long-term eldercare needs of elderly people? An obvious way, I suppose, is simply to increase the supply of caregivers, but not by following the path of least resistance and, once again, turning to women alone to work a miracle. Unless both developed and developing countries finally explode the gender system that captures collective imaginations, however, women will continue to do the bulk of familial carework. The challenge of global aging presents a unique opportunity, therefore, to

weaken the two main norms that uphold the world's gender system; namely, the ideal worker norm, theorized by Joan Williams (Williams 2000), and the ideal careworker norm, alternately celebrated and criticized by feminist care ethicists.

Getting rid of the ideal worker norm is no easy matter, however. Chances are that, if one is a man, one's request for family leave or a family-friendly schedule may be met with particular resistance. For example, American men who make their commitments to their families too widely-known at the workplace are still viewed with suspicion: as not committed workers, or as hen-pecked by their wives. Countries that are really serious about gender equity know that the only way not to marginalize care work is to destroy the ideal careworker norm as well as the ideal worker norm. These countries do not aim to pull women out of the paid workforce so men can stay in it. Instead, they contemplate requiring men to take time off for family matters. For example, in Norway there is currently a debate to make paternity leave mandatory so that women can return to work for that period of time (in Norway the government guarantees about fifty-four weeks of maternity leave and six weeks of paternity leave at 80 percent of salary), and so that men can experience caring for their infants (Russell 2008).

Men already care for spouses. They are starting, more than in previous eras, to care for children (Belkin 2008). Therefore, there is no good reason that men cannot also care for parents. To be sure, elder care may be particularly frightening for men. The bodies of elderly people speak of diminishment, disintegration, and death—threats to the autonomous self who charts the course of his destiny. They speak of nature, materiality, and that which cannot be controlled but must instead be accepted. But it is precisely by coming to terms with the reality of enfleshment that men can join with women to overcome the dichotomies that are at the root of job segregation and gender inequity.

In order for us to construct just societies in which caregivers do not suffer economically and socially because of the crucial work they do, men must do as much carework as women do. There are simply too many elderly people with too many needs for women's shoulders to carry them all. Men will need to help – indeed help a lot, or risk finding themselves without adequate care in their old age. Only in countries where every one realizes that they exist in a set of interrelationships that are both “nested” and supported by the state is there any real hope of decreasing each others' vulnerability: our fear that we may find ourselves alone in our greatest hour of need. Without care, justice will not occur; and without a felt recognition of human need, care will not come alive. Thus, a feminist bioethics of care begins with the recognition that we are all vulnerable, that each one of our lives is “precarious” (Butler 2004) and that the only way to globalize any ethics or bioethics is to look each other in the eye and see ourselves.

## Literature

- Beauchamp, Tom L., James E. Childress (1994), *Principles of Biomedical Ethics*, 4<sup>th</sup> ed. New York: Oxford University Press.
- Belkin, Lisa (2008), „When Mom and Dad Share it All“, *The New York Times Magazine*, June 15, 44–78.
- Butler, Judith (2004), *Undoing Gender*. Oxfordshire: Routledge.
- Card, Claudia (2006), „Discrimination against Men“ (paper presented at the Eastern Division American Philosophical Association Meeting, Washington, D.C., December 30).
- Chanter, Tina (1998), „Postmodern Subjectivity“, in Alison M. Jaggar and Iris Marion Young Malden (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, MA: Blackwell Publishers, 260–272.
- Echols, Alice (1983), „The New Feminism of Yin and Yang“, in Ann Snitow, Christine Stansell, Sharon Thompson (eds.) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press, 439–459.
- Engster, Daniel (2005), „Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care“, *Hypatia* 20(3): 50–74.



- English, Jane (1991), „What Do Grown Children Owe Their Parents?“ in Nancy S. Jecker (ed.) *Aging and Ethics: Philosophical Problems in Gerontology*, Totowa, NJ: Humana, 147–154.
- Estes, Carroll (2006), „Critical Feminist Perspectives, Aging, and Social Policy,“ in Jan Baars, Dale Dannefer, Chris Phillipson, Alan Walker (eds.) *Aging, Globalization and Equality: The New Critical Gerontology*, Amityville, NY: Baywood Publishing Co., Inc. 81–101.
- Faison, Seth (1997), „China Turns the Tables, Faulting U.S. on Rights,“ *New York Times*, March 5:A8.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gleckman, Howard (2011), „What Medical Cuts Will Mean for Seniors and Others with Disabilities,“ *Kaiser Health News*, <http://www.irs.gov/businesses/small/article/0..id-97877.00.html>, accessed July 8, 2011.
- Goodin, Robert (1985), *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Held, Virginia (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, New York: Oxford University Press.
- Hellsten, Sirrku Kristiina (2001), „From Human Wrongs to Universal Rights: Communication and Feminist Challenges for the Promotion of Women's Health in the Third World,“ *Developing World Bioethics*, 1(2): 108–109.
- Jaggard, Alison M. (2005), „Feminist Ethics,“ in Lawrence Becker, Charlotte Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York: Garland Press, 364–367.
- Kant, Immanuel (2008), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Radford, VA: Wilder Publications, trans. Thomas Kingsmill Abbott.
- Kittay, Eva F. (1999), *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge, 49–74.
- Ladikas, Milton, Doris Schroeder (2005), „Too Early for Global Ethics?“, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 14: 404–415.
- Marshall, Patricia, Barbara Koenig (2004), „Accounting for Culture in a Globalized Bioethics“, *Journal of Law, Medicine, and Ethics* 32: 252–266.
- Susan Moller Okin (1998), „Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences,“ *Hypatia* 13, 2: 32–52.
- Molyneux, Maxine, Shahra Razavi (2002), „Introduction“, in Maxine Molyneux and Shahra Razavi (ed.) *Gender Justice, Development, and Rights*, Oxford, UK: Oxford University Press, 1–45.

- Nussbaum, Martha (2002), „Women’s Capabilities and Social Justice“, in Maxine Molyneux and Shahra Razavi (eds.) *Gender Justice, Development, and Rights*, Oxford, UK: Oxford University Press, 45–78.
- Ogawa Naohiro, Robert D. Retherford (1997), „Shifting Costs of Caring for the Elderly Back to Families in Japan: Will it Work?“ *Population and Development Review* 23(1): 87–88.
- Parks, Jennifer (2003), *A No Place Like Home: Feminist Ethics and Home Healthcare* Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Phillips, Anne (2002), „Multiculturalism, Universalism, and the Claims of Democracy“, in Maxine Molyneux and Shahra Razavi (eds.) *Gender, Justice, Development, and Rights*, Oxford, UK: Oxford University Press, 78–115.
- Peterson, Spike V., Laura Parisi (1998), „Are Women Human? It’s Not an Academic Question“, in Tony Evans (ed.) *Human Rights Fifty Years On: A Radical Reappraisal*, Manchester, UK: Manchester University Press, 142–153.
- Robinson, Fiona (2006), „Methods of Feminist Normative Theory: A Political Ethic of Care for International Relations“, in B. Ackerly, M. Stern, J. True (eds.) *Feminist Methodology in International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 221–240.
- Robinson, Fiona (1999), *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations* (Boulder, CO: Westview Press.
- Ruddick, Sara (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press.
- Russell, Shorto (2008), „¿No hay bebés? Keine kinder? Nessun bambino? No babies?“, *New York Times Magazine*, June 29: 34–41, 68–71.
- Sherwin, Susan (1992), *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Philadelphia: Temple University Press.
- Schmidt, David, Robert E. Goodin (1997), *Social Welfare and Individual Responsibility (For and Against)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spelman, Elizabeth V. (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon.
- Williams, Joan (2000), *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It*, New York: Oxford University Press.

## Rozmeri Tong

*Odeljenje za filozofiju i Centar za profesionalnu i primenjenu etiku,  
Univerzitet Severna Karolina, SAD*

### Globalizacija feminističke bioetike brige

**Apstrakt** Tekst nudi pregled najznačajnijih postavki ali i rasprava o otvorenim pitanjima feminističke bioetike. Pozivajući se na autorke kao što su En Filips, Marta Nusbaum, Eva Kitaj, Virdžinija Held i dr., polazi od pretpostavke da ovaj pristup treba da obezbedi kritiku svih praksi podređivanja, kao i načine kojima im se može suprotstaviti. Feministička etika/bioetika, kao i feministička teorija uopšte, kretala se između pretpostavki o jednakosti (između žena i muškaraca) i prepoznavanja razlika među njima, a razmatra nedovoljnost diskursa o ženskim ljudskim pravima, uočavajući da nisu univerzalna i da ne uvažavaju diskurs o odgovornosti.

Najpotpunija artikulacija feminističke bioetike je etika brige, a objašnjenje njene osnovne pretpostavke jeste da ta etika zahteva da se razviju epistemičke veštine koje poseduju svi oni koji se ponašaju poput majki i koji, prema tome, razvijaju pažnju, usredsređenost, poštovanje u odnosima (Danijel Elster). Dakle, značajno je odgovoriti na pitanje kako uvažiti našu međusobnu zavisnost, a odgovor, preuzet od V. Held, jeste da *polis* i porodica treba da odole logici tržišta. Na primeru brige o starima, R. Tong konkretno ukazuje i na koji način feministička bioetika brige može postići pravednost i u rodnim odnosima: i muškarci treba da počnu da učestvuju u staranju o nemoćnima. Prema tome, feministička bioetika brige počiva na tome da se međusobno prepoznamo kao ranjivi.

**Ključne reči:** etika, feministička bioetika, briga, odgovornost, ranjivost.

## II Sporovi oko ekofeminizma

**Hrvoje Jurić**

Odsjek za filozofiju,  
Filozofski fakultet,  
Sveučilište u Zagrebu

### Ekofeminizam vs. ekologija za žene\*

#### Uvod

Unaprijed odustajući od opsežnog i temeljitog prikaza ekofeminizma, kao i od razmatranja nekog specifičnog aspekta ili neke specifične teme ekofeminizma, ovaj sam rad koncipirao kao neku vrstu kritičkog uvoda u ekofeminizam, što znači da ću se, s jedne strane, referirati na opća mjesta ekofeminizma i općepoznate teze i autore/autorice, dok ću, s druge strane, ukazati na neke točke koje omogućuju tematiziranje ekofeminizma u širem kontekstu, vodeći se prvenstveno pojmom *ekofeminističke kritike*. Međutim, taj izraz, „ekofeministička kritika“, ima dvojako značenje: on sugerira kako samu *ekofeminističku kritiku*, kritiku koju provodi ekofeminizam, tako i bavljenje određenim elementima na temelju kojih se može izvršiti *kritika samoga ekofeminizma*.

Na tom tragu, iznijet ću i pokušati obrazložiti tezu da „ekofeminizam“ nije i ne smije biti percipiran kao „ekologija za žene“, štoviše, da su ta dva poimanja ekološko-feminističkog problemskog sklopa međusobno suprotstavljena.

\* Ovaj je rad nastao na temelju dva autorova ranije objavljena članka: „Žene i priroda. Prilozi za kritiku ekofeminizma“ (Jurić 2007) i „Feminism in the Light of the Bioethical Pluri-Perspectivism“ (Jurić 2010), ali s obzirom na te članke, ovaj rad donosi i neke nove uvide.

## Ekofeministička kritika

Kao što je to slučaj sa svim koncepcijama koje su nastale iz dugo akumuliranih uvida, koje su iznijele i razvijale posve originalnu tezu i koje nisu zastale na razini teorije nego su od početka apelirale i na urgentnost djelovanja, mobilizirajući različite poglede koji su od početka bili u dinamičnom i plodotvornom odnosu, tako je i kod ekofeminizma teško odgovoriti na naizgled jednostavno pitanje – *što je to? Što je to, dakle, ekofeminizam?*

U svome uvodniku za tematski broj zagrebačkog časopisa *Treća* iz 2000. godine – koji je bio posvećen ekofeminizmu i koji predstavlja pionirski pothvat u području ekofeminizma na našim prostorima – Karmen Ratković lucidno zaključuje:

„Upitate li u sobi punoj ekofeministkinja što je dakle ekofeminizam, dobit ćete gotovo jednaku količinu različitih odgovora.“ (Ratković 2000: 1)

Slično tome, Karen Voren (Karen Warren) kaže:

„Kao što nema jednoga feminizma, nema ni jednoga ekofeminizma. Ekološki feminizam je naziv koji je dan raznolikim pozicijama koje imaju korijene u različitim feminističkim praksama i filozofijama.“ (Warren 1993: 2)

No, sve bi se ekofeministkinje i ekofeministi zasigurno složili oko polazišne teze o konceptualnoj povezanosti i strukturnoj istovjetnosti, ali i historijski utvrdivoj uskoj povezanosti – *dominacije nad ženom* i *dominacije nad prirodom*, i to prvenstveno u modernoj zapadnjačkoj civilizaciji.

Voren daje jednu definiciju ekofeminizma u kojoj je ova teza sažeto obrazložena:

„Izrazom *ekofeminizam* označavam stajalište koje se temelji na sljedećim tvrdnjama: (1) između potlačivanja žena i potlačivanja prirode postoje značajne povezanosti; (2) razumijevanje

naravi tih povezanosti nužno je za ispravno razumijevanje potlačivanja žena i potlačivanja prirode; (3) feministička teorija i praksa moraju uključivati ekološku perspektivu; (4) rješavanja ekoloških problema moraju uključivati feminističku perspektivu.“ (Warren 1987: 3)

Rozmari Redford Ruter (Rosemary Radford Ruether) je, naglašavajući praktički zahtjev ekofeminizma, u samim njegovim počecima ustvrdila da:

„Žene moraju uvidjeti kako ne može biti njihova oslobođenja, niti rješavanja ekološke krize u onom društvu čiji fundamentalni model odnosa i dalje počiva na dominaciji. One moraju ujediniti zahtjeve ženskoga pokreta sa zahtjevima ekološkog pokreta, kako bi ponudile radikalno preoblikovanje temeljnih socioekonomskih odnosa i onih vrijednosti na kojima se temelji ovo (moderno industrijsko) društvo.“ (Ruether 1975: 204)

Ekofeminizam je, historijski gledajući, nastao kao rezultat različitih gibanja unutar *grassroot* političkih (feminističkih i ekoloških) inicijativa, koje su potom imale odjeka ne samo u aktivizmu, nego i u filozofiji, sociologiji, antropologiji, teologiji, umjetnosti, itd. (Warren 2000: 1). Sam pojam „ekofeminizam“ (ili „ekološki feminizam“) u raspravu je uvela francuska feministkinja Fransoaz d’Obon (Françoise D’Eaubonne), i to 1974. godine (D’Eaubonne 1974). No, tokom sedamdesetih godina, kako primjećuje Ričard Tvajn (Twine, internet), još nije bilo „koherentnog tijela ekofeminističke teorije“, iako su i naziv i ideju ekofeminizma prihvatile mnoge autorice (poput spomenute Ruter, i Suzan Griffin [Suzanne Griffin], Kerolajn Merčant [Carolyne Merchant] i Meri Dejli [Mary Daly]).

No, sve i kada je ekofeministička teorija (s permanentno joj pridruženim ekofeministički inspiriranim aktivizmom) poprimila jasne obrise, još uvijek, kao ni danas, to nije bio monolitan

pokret, ni teorijski, ni ideologijski, ni organizacijski. Štoviše, uvijek je, kao i danas, bilo ispravnije govoriti o ekofeminizmu nego o ekofeminizmu. Jedne su ekofeministkinje (dakako, s muškarcima-ekofeministima) stavljale naglasak na teoriju, druge na društveno-politički aktivizam, jedne na filozofiju (poput Voren) ili na političku teoriju (poput d'Obon), druge na povijesno-arheologijsko-antropologijska istraživanja (poput Marije Gimbutas [Maria Gimbutas]) ili na spiritualnost (poput Glorije Orenstin [Gloria Orenstein]).

No, svi se ti ekofeminizmi opet baziraju na zajedničkom uvidu da je obuhvatni i dubinski ukorijenjeni *dualizam* glavno obilježje svih onih problema kojima se bave i feminizam i ekologizam. Taj se dualizam, odnosno dihotomijski obrazac, u zapadnjačkom civilizacijskom i kulturnom krugu može detektirati i u filozofiji i u religiji i u prirodnoj znanosti, i to ponajprije u dva odnosa koja su za zapadnjačku civilizaciju koliko fundamentalno-određujuća, toliko i dugo vremena neuočena (ili prešućivana i nerazmatrana), a to su: odnos Čovjeka prema Prirodi i odnos Muškarca prema Ženi. Tako dualizam kartezijansko-bejkonovske paradigme odnosa čovjeka prema prirodi svoga parnjaka nalazi u dualističkom patrijarhalom obrascu, čije metastaze zapažamo u rasponu od koncepta Boga-Oca do socijalnih asimetrija i diskriminacija.

Stoga su u pravu Pilher i Velehan kad u definiciju pojma „dihotomija“ uključuju široki spektar dualizama koji određuju sveukupnost mišljenja, djelovanja i stvaranja zapadnjačkog čovjeka:

„Dihotomija znači podjelu na dvoje. Pojam se posebno koristi kad se pravi čvrsta ili polarizirana distinkcija između dva entiteta. U sedamnaestom stoljeću Dekart je utemeljio svoju filozofiju spoznaje na ideji temeljne razlike između uma i tijela, na distinkciji koja je postala poznatom kao „kartezijanski

dualizam“. Općenito se smatra da je ovaj filozofijski princip imao krucijalan utjecaj na razvoj zapadnjačkih teorija spoznaje, gdje se zbiljnost shvaća na taj način da se ona sastoji od sklopa „ili-ili“ parova. Neki primjeri dihotomijskog (ili, kako se ponekad kaže, binarnog) mišljenja su razum/emocija, istinito/lažno, normalno/izopačeno, kultura/priroda ili znanost/priroda, javno/privatno, tvrdo/meko, znanje/iskustvo, ja/drugi, objektivnost/subjektivnost, te muško/žensko.“ (Pilcher/Whelehan 2004: 24).

U tom smislu, glavna je zadaća ekofeminizma kritičko razračunavanje s ovako definiranim dualizmom, odnosno dihotomijama, te s njima pripadnom logikom dominacije, empirijske i simboličke, kao i odgovarajućim hijerarhijama.

Polazeći od toga da se *muška dominacija u ljudskom svijetu* „logično“ produžila u *ljudsku (kao mušku) dominaciju u prirodnom svijetu*, te od zahtjeva za teorijskom i praktičkom dekonstrukcijom te žilave dominacije – fokus treba staviti na one koji su bili permanentno diskriminirani od strane *muškog kao ljudskog i ljudskog kao muškog*, a to su: *žene i priroda*. Stoga se kao teza postavila *posebna povezanost između žena/ženskog i prirode/ne-ljudskog*. Karen Voren navodi osam različitih veza između žena i prirode, koje su ekofeministkinje uočile i istraživale: historijske, tipično kauzalne veze; konceptualne veze; empirijske i iskustvene veze; simboličke veze; epistemološke veze; političke (praktičke) veze; etičke veze; te teoretske veze (Warren 1993). Takve su teze mnoge ekofeministkinje prihvatile kao gotove, samorazumljive činjenice koje ne treba posebno obrazlagati, ali ja smatram da ih ipak treba propitati, o čemu će još biti riječi u nastavku.

U svakom slučaju, ono što je temeljna odlika ekofeminizma i njegova *differentia specifica* u odnosu na druge ekološke i na druge feminizme, jest jedno *dubinsko* zasijecanje. Ne



radi se, naime, o ukazivanju na ovu ili onu manjkavost odnosa „čovjeka“ prema prirodi ili „muškarca“ prema ženi, te o modifikabilnosti tih odnosa na „kozmetički“ način. Riječ je, prije svega, o potrebi da se radikalno promisli povijesno-kulturne izvore i duhovno-teorijske pretpostavke tih odnosa, te da se oni u skladu s time radikalno promijene.

U tom smislu, nije dovoljno razvijati samo jednu drugačiju, pa čak ni jednu novu/originalnu ekološku *etiku*; potreban nam je jedan *obuhvatan pogled*, koji neće biti ograničen na reforme postojećih *etičkih* teorija, nego će biti *ekofilozofijski*, ali opet ne u onom smislu u kojem su ekofilozofiju (kao protutežu reformističkoj, „plitkoj“ ekologiji održivoga razvoja) razvijali tzv. *dubinski ekolozi*, poput Arnea Nesa (Arne Næss) ili Vorvika Foksa (Warwick Fox), nego još šire, tj. – *još dublje*. Tako Erijel Kej Salleh (Ariel Kay Salleh) jedan svoj programatski tekst o ekofeminizmu naslovljava „Dublje od dubinske ekologije“ (Salleh 1984).

Na toj su liniji ekofeministkinje razvijale i svoju kritiku drugih, ekofeminizmu srodnih, ali ipak različitih pogleda. Budući da je ekofeminizam nužno upućen i na feminizam i na ekologiju/ekologizam, logično je da je ulazio u rasprave i polemike i sa jednima i sa drugima, pritom bistreći i učvršćavajući i vlastita stajališta i stavove. Spomenut ću samo neke od njih: ekofeminističku kritiku liberalnog i marksističko-socijalističkog feminizma, zatim ekofeminističku kritiku etike zaštite okoliša i dubinske ekologije, a posebno istaknuti ekofeminističku kritiku tradicionalne etike i zapadnjačke racionalnosti *en générale*, koju je ponudila Marti Kil (Marti Kheel) u svome tekstu „Od herojske prema holističkoj etici“ (Kheel 2000). Kil, naime, detaljno analizira i konzistentno kritizira „herojski“ odnos suvremenih zapadnjačkih etičara prema prirodi (kao „viteško spašavanje djeve u nevolji“), odnos koji je samo druga strana iste one racionalnosti koja je prethodno „herojski“ potlačila prirodu.

Zadržavajući se ovdje ipak na osnovnim crtama ekofeminističke kritike, zaključujem kako je ekofeminizam – u oba svoja pravca, i ekološkom i feminističkom – u ključne probleme današnjeg (i ne samo današnjeg) svijeta zasjekao doista dubinski, što je predstavljalo veliki korak dalje i od dotadašnje radikalne (dubinske) ekologije i od prethodećih mu feminizama. Uočavanje onoga što se nakon pojave ekofeminizma čini tako očiglednim, ali do sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća uopće nije bilo razmatrano, razlog je da ekofeminizam ne promatramo tek kao jednu od struja, a pogotovo ne kao jednu od „moda“ unutar feminističkog i ekološkog pokreta, nego kao osnovu za promišljanje svih dosadašnjih uvida iz jednog i iz drugog područja, odnosno za re-konceptualizaciju kako feminizma tako i ekološkizma u skladu s onim što je donio ekofeminizam.

### **Kritika ekofeminizma**

Bez ambicije da ovdje iscrpno i sistematski prikazujem osnove i rezultate pojedinih kritika ekofeminizma iz filozofijske, ekologijske ili feminističke perspektive, koncentrirat ću se na tri točke za koje smatram da su u ekofeminizmu osobito problematične. Kad kažem „u ekofeminizmu“ pretpostavljam da je ekofeminizam, usprkos svojoj unutrašnjoj diferenciranosti, jedinstveno područje i da mu se kao takvom može pristupiti, ali pritom treba imati u vidu da se sljedeće kritičke primjedbe odnose samo na *neke* ekofeministkinje i ekofeministe, zbog čega je točnije reći kako će se ova sažeta kritika ekofeminizma odnositi na određene *tendencije unutar ekofeminizma*, koje su ponekad jače, a ponekad slabije, ali su manje-više konstanta u ekofeminističkoj raspravi od njezina početka do danas.

Prva je točka – *esencijalizam*. Naime, unutar ekofeminizma (a i feminizma općenito) postoji dubok i načelno nerješiv spor između esencijalizma i konstruktivizma. U ekofeminizmu je esencijalistička struja prilično jaka i zbog toga to ističem kao

posebno važan problem. Naime, neke ekofeministkinje smatraju da između žena i prirode postoji *posebna povezanost* i, što je još važnije, da se ta povezanost temelji na *biološkim činjenicama*, tj. na činjenici da žena kroz menstruaciju prati prirodne procese, da rađa djecu, stvara život, potom životno skrbi za njih, itd. Stoga je sudbina žena bila i jest povezana sa sudbinom prirode, ali ne samo zato što su muškarci prisvojili i učvrstili poziciju moći te dominirali nad ženama kao i nad prirodom, nego i zato što su žene *po svojoj prirodi* iznimno bliske s prirodom, bliskije nego muškarci. Iz toga se izvode i daljnje teze: o muškoj grubosti i žen-skoj nježnosti, o muškoj racionalnosti i ženskoj osjećajnosti, itd.

Afirmiranje i promoviranje ženske bliskosti s prirodom jedino na temelju „ženske biologije“ zapravo je snažno afirmiranje i promoviranje patrijarhalnih teza. Riječima Dženet Bil (Biehl 1991), to je „mistifikacija opresivnih patrijarhalnih stereotipa“. Osim toga, time se dovodi u pitanje jedan od osnovnih zahtjeva ekofeminizma, a to je – obuhvatno ukidanje dualiz(a)ma. Jer esencijalizam, kao izokrenuti patrijarhat, podržava i spolno-rodni dualizam, kao i dualizam vrijednosti, s pripadnom mu hijerarhijom.

Nasuprot tome, iz perspektive jednog anti-esencijalističkog ekofeminizma, osobita povezanost žena i prirode nije prirodno nego kulturno formirana; nije puka biološka danost nego rezultat dugotrajnog procesa kulturnog apsorpiranja određenih bioloških danosti. U ekofeminizmu se stoga ne bi trebalo naglašavati „izvornu supripadnost žena i prirode“ nego istraživati njihovu povezanost kao historijski, socijalni i kulturni *konstrukt*, odnosno ne toliko *povezanost* žena i prirode koliko povezanost *dominacije* nad ženama i *dominacije* nad prirodom, kroz sistem koji ove dominacije proizvodi i provodi.

U patrijarhalnom *matriksu* (a osobito u tehniziranom, industrijaliziranom društvu) žene prirodi nisu ništa bliže nego

muškarci. No, da bi žene trebale biti posebno senzibilne za antropocentričke dominacije i diskriminacije, te posebno zainteresirane za njihovo ukidanje – jer su od onih modelski istovjetnih, androcentričkih dominacija i diskriminacija izravno ugrožene – to svakako stoji. Međutim, epohalni „povratak prirodi“ ne može se ostvariti samo kroz vlastito tijelo. Put prema prirodi vodi unatrag kroz povijest, kulturu, društvo, da bi se vidjelo kako smo dovdje došli.

Druga stvar na koju želim skrenuti pažnju su – *eskapističke tendencije* unutar ekofeminizma. Naime, prethodno spomenuti esencijalistički ekofeministički pristup u velikoj je mjeri bio inspiriran istraživanjima pred-patrijarhalnih, matrifokalnih društava, kao i kultova, religija i spiritualnosti bez autoritarnog Boga-Oca. Sama ta istraživanja nisu, pak, bila neutralna u odnosu na svoj predmet. Ona, takorekuć, nisu bila samo deskriptivna, nego i normativna: prizivala su štovanje Boginje ili druge duhovne koncepcije i prakse, poput šamanizma, u kojem je povezanost čovjeka s prirodom, a naročito žene s prirodom, bila mnogo veća negoli u kasnijoj povijesti, prvenstveno Zapada. Ovi, arheološki provedeni i spiritualistički inspirirani pristupi, a i njima srodan interes za istočnjačko mišljenje i religiju, imaju za posljedicu ne samo opravdanu skepsu spram onoga što se naziva „zapadnjačkom, muškom racionalnošću“, nego i značajan otklon od racionalnosti uopće, u ono iracionalno ili anti-racionalno. Ovo okretanje ne-zapadnjačkim tradicijama ili pretpatrijarhalnim evropskim kulturama nerijetko se, pak, pojavljuje kao puki eskapizam.

Teror razuma i njegove posljedice ne mogu biti pobjeđeni samo pomoću nekog iracionalističkog *deus ex machina*. Ali zapadnjačka racionalnost ne smije ostati nepropitana. Štoviše, treba biti podvrgnuta jednoj novovrsnoj kritici. Razum treba biti *re-konstruiran*. Kako kaže Val Plumwood (Val Plumwood),

„razum može poslužiti kao facilitator sposobnosti, a ne kao diktator“ (Plumwood 2000: 92). Inspiracija za to može, dakako, doći i iz ne-zapadnjačkih tradicija mišljenja i vjerovanja, ali smatram da njihovo nekritičko uvođenje u kontekst dubinski prožet vlastitim proturječnostima, koje se ne može naprosto izbrisati ili zamijeniti, jednostavno ne može biti efektivno i efikasno.

Iz tog otklona u spiritualno i iracionalno proizlazi i treće „zastranjenje“ ekofeminizma, a to je – *apolitičnost* mnogih ekofeministkinja.

Rješenje problema dominacije nad ženama i nad prirodom – već je rečeno – ne može biti riješeno površnim zahvatima, ali ne može niti gnostičkim okretanjem od svijeta u „bolju prošlost“ ili „bolju unutrašnjost“. Nasuprot pukom bijegu u spiritualno, potrebna je politizacija i politička radikalizacija problema: i ženskog/rodnog i ekološkog, odnosno žensko-ekološkog, ekofeminističkog. Za to ima dovoljno čvrstih uporišta i u samom ekofeminizmu (npr. kod d’Obon), a kao misao vodilja može se uzeti i jedna misao Dojl Kening (Doyle Canning), koja kaže:

„Izgraditi jedan pravi ekološki pokret značilo bi otići dalje od pokreta usmjerenog na jednu temu, zaštitu okoliša, u pravi društveni pokret za promjenu sistema. (...) U izgradnju ekološkog pokreta ugrađena je nužnost sistemskog odgovora na sistemsku propast Planeta, nužnost sinergijskog djelovanja globalnih pokreta za mir, globalnu pravdu, slobodu i direktnu demokraciju“ (Canning, internet).

U ekofeminizmu, pak, ima još uvijek zazora od političkog mišljenja i političke akcije, iako je potencijal ekofeminizma nešto upravo suprotno.

Ukoliko političnost podrazumijeva snažniji angažman u sferi politike (ne nužno ili ne uopće „oficijelne“, „visoke“ politike), dakle u aktualnom političkom zbivanju, razlog zazora od

političkog djelovanja vjerojatno se krije u stavu da postojeći andro-antropocentrični model, tj. postojeću matricu moći – reprezentiranu možda najjasnije u političkoj sferi – treba odbijati u cjelini, ne participirati uopće, jer je neizmjenjiva, nepopravljiva, a svaki ulazak u dijalog sa sistemom je ujedno i legitimiranje tog sistema. Takav stav – koji sam ovdje konstruirao na temelju razasutih fragmenata „apolitičkog ekofeminizma“ – bio bi, ako treba uopće napominjati, suviše naivan, pa čak i neodgovoran. No, „anti-političnost“ je u ovom kontekstu ipak još uvijek poželjnija od puke nezainteresiranosti za politički aspekt ekofeminizma i njemu sukladan angažman.

### **Protiv ekofeminizma kao „ekologije za žene“**

U svakom slučaju, treba imati u vidu da ova kritika ekofeminizma nipošto ne smjera na oslabljivanje ekofeminističke kritike, osobito kad su još uvijek jake (manje ili više izravne) kontratendencije poput „tehno-feminizma“, koji gaji naivnu vjeru u emancipatorski potencijal moderne informatičke tehnologije i bio-tehnologije, pretpostavljajući konceptualno distanciranje od prirode i zahtjev za „prevazilaženjem“ prirodnoga, što je već pokazalo zabrinjavajuće, ako ne i katastrofalne posljedice. Ukazivanje na problematične točke ekofeminizma i nastojanje da se ovi problemi minimaliziraju – jedini je način da se učvrsti ekofeminističko stajalište, te da se, u nastavku na to, artikuliraju pitanja i rješenja koja svoju punu jasnoću dobivaju tek u širini i dubini ekofeminističke perspektive.

Moj zagovor ekofeminizma općenito, a posebno jednog „anti-esencijalističkog, anti-eskapističkog i anti-apolitičkog“ ekofeminizma, ne teži anti-dijaloškom odbacivanju drugih verzija ekofeminizma i drugih, ne-ekofeminističkih pogleda. Upravo suprotno, smatram da se – kada suptilne razlike predstavljaju prepreke – treba vratiti načelima, polazištima, zajedničkim nazivnicima, te na tome pokušati započeti (ili nastaviti) dijalog.

Složimo li se da su društvena neravnopravnost i diskriminacija žena, te ugroženost prirode i globalna ekološka kriza nedvojbene činjenice – onda će ekofeministički pogled, koji ova pitanja promatra u istom horizontu, biti prihvatljiv (ili barem intrigantan i potencijalno koristan) čak i onima koji ne smatraju da su korijeni i funkcioniranje antropocentrične i androcentrične matrice usko povezani. Pod tim vidom, ekofeminizam se najprije treba pozabaviti pitanjem do koje će mjere i na koji način *feminizam* biti ekološki senzibiliziran i osviješten, i obrnuto: do koje će mjere i na koji način *ekologizam* biti feministički senzibiliziran i osviješten.

Da bi se to ostvarilo, smatram izuzetno važnim prevladavanje spomenutih problematičnih elemenata ekofeminizma, a posebno esencijalizma. Na tlu esencijalizma izrasta koncept ekofeminizma kao obične „ekologije namijenjene ženama“, što je, po mom mišljenju, potpuno neprihvatljivo i strano samoj suštini ekofeminizma.

Temeljita, radikalna kritika androcentrizma i antropocentrizma, kao i ustanovljavanje nove paradigme međuljudskih odnosa i odnosa čovjeka prema prirodi nije samo „ženska stvar“. Poziv Fransoaz d’Obon „Sada je na ženama red da preuzmu ljudsku riječ“ nije poziv na isključivanje muškaraca iz suradnje u promišljanju i rješavanju problema kako to misle neke esencijalistički orijentirane ekofeministkinje. Štoviše, upravo ekofeminizam ima mogućnost i šansu da jasno pokaže ono što je već odavno trebalo postati jasno, naime, da muška dominacija – oličena kako u androcentризму, tako i u antropocentrizmu – ima pogubne posljedice i za muškarce. Stoga je dužnost svakog humanistički orijentiranog i rodno osviještenog muškarca da, u najmanju ruku, uzme zaozbiljno ekofeminizam, ali također muškarcima treba biti omogućeno da sudjeluju u ekofeminističkom projektu. Treba podsjetiti na ono što je bilo jasno i starijim

feministkinjama poput Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft) ili Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir): feminizam je dovršenje univerzalističkog, humanističkog i „prosvjetiteljskog“ projekta. Njegovo fokusiranje na žene i žensko tek se uvjetno može nazvati partikularizmom, odnosno to je jedan strateški i taktički partikularizam. Uistinu stvari stoje tako da feminizam teži, ili bi barem trebao težiti, prekoračenju granica svakog partikularizma, pa tako i onog koji sužava perspektivu po principu ženskog spola ili roda.

Sve što vrijedi za feminizam uopće – vrijedi i za ekofeminizam, s tim da je feminizam koji izabire i nosi prefiks „eko“ dužan položiti račun ne samo o etičkom, socijalnom i političkom prekoračenju granica androcentrizma i patrijarhata, nego i granica antropocentrizma i klasično poimanog humanizma. Naime, sam humanizam, koliko god bio obuhvatan i univerzalistički nastojen, danas se nalazi pred velikim izazovima i treba biti proširen u svojevrzni *trans-humanizam*, kako bi prekoračio granice ljudskoga svijeta, te u etičkom pogledu uključio egzistenciju i dobrobit ne-ljudskih živih bića i prirode u cjelini. Drugim riječima, humanizam i humanost ne bi više trebali podrazumijevati samo antropo-centrifugalni rad etike, koji poništava proizvoljno utvrđene granice unutar ljudskoga svijeta, nego i bio-centripetalno širenje etičkoga univerzalizma preko granica ljudskoga.

Upravo ekofeministička pozicija ima potencijal potreban za ustanovljavanje takvog jednog (*trans*)*humanističkog bio-centrizma*. Ali da bi se to zaista dogodilo, ekofeminizam se mora izliječiti od nekih „dječjih bolesti“ o kojima je ovdje bilo riječi. Prije svega od fatalne bolesti zbog koje se ekofeminizam sužava, smanjuje i kopni, te postaje puka „ekologija za žene“, od koje korigirani nemaju ni ekologija, ni žene.



## (Eko)feminizam i (bioetički) pluriperspektivizam

Smatram da se prethodno izneseni zahtjev može realizirati ako se ekofeministički pristup inkorporira u ono što se naziva „feminističkom bioetikom“ i ako se nju inkorporira u projekt „integrativne bioetike“.

Integrativnu bioetiku može se definirati kao otvoreno polje susreta i dijaloga različitih znanosti i djelatnosti, te različitih pristupa i pogleda na svijet, koji se okupljaju kako bi artikulirali, diskutirali i rješavali etička pitanja vezana uz život, za život u cjelini i u svakom od dijelova te cjeline, za život u svim njegovim oblicima, stupnjevima, fazama i pojavnostima. Ključni pojam integrativne bioetike je *pluriperspektivizam*. On se odnosi na objedinjavanje ne samo različitih znanstvenih pristupa (što se naziva multi-, inter- i trans-disciplinarnošću) nego i ne-znanstvenih doprinosa koji uključuju različite načine refleksije, razne kulturne tradicije, odnosno različita gledišta koja počivaju na kulturnim, rodnim, religijskim, političkim i drugim posebnostima.

U tom smislu, *feminizam općenito*, a posebno *feministička bioetika*, neizostavan je element ovog *bioetičkog pluriperspektivizma*. No, ipak treba ukazati na njihovu međupovezanost, i to iz najmanje dva razloga: kao prvo, zato što je tzv. *feministička bioetika*, kroz svoju relativno kratku povijest, često patila od manjka pluriperspektivnosti ili je čak bila sklona svojevrsnom „rodnom monoperspektivizmu“; a kao drugo, zato što u pojam „feminističke bioetike“ nije bilo uključeno ono što se naziva „ekofeminizmom“, nego se feministička bioetika fokusirala uglavnom na probleme ljudskog (osobito ženskog) zdravlja, tjelesnosti i života u kontekstu zdravstvene skrbi, biomedicine i biotehnologije.

Feministička bioetika pojavila se šezdesetih godina dvadesetog stoljeća, prateći nastanak i razvoj same bioetike. Početke feminističke bioetike možemo pronaći u pokretu koji se bavio

problematikom ženskoga zdravlja, zdravstvenom skrbi, abortusom, itd. Fokalna točka ovog pokreta, koji je uskoro dobio i svoja teorijska utemeljenja, bila je podzastupljenost ženske perspektive u raspravama o pitanjima koja se direktno, uglavnom ili isključivo tiču ženskoga tijela, zdravlja, dobrobiti i života. Ta podzastupljenost odnosila se, dakako, i na samu (*mainstream*) bioetiku koja je bila rodno neosjetljiva. Kako kaže Džen Krostvejt (Jane Crosthwaite):

„Strukama i disciplinama iz kojih je nastala bioetika – a to su medicina, teologija, filozofija i pravo – dugo su vremena dominirali muškarci, tako da su one bile maskulinocentrične, a ponekad i mizogine. Rani bioetički radovi, čak i kada su se bavili pitanjima koja se primarno tiču žena, kao što je abortus, rijetko su uzimali u obzir ženske poglede koji su specifični za feminističko promišljanje ovih pitanja ili su povezani s njime. Oni su pokazivali nisku razinu svijesti o patrijarhalnom karakteru institucija unutar kojih se pojavljuju bioetička pitanja ili o mogućem utjecaju bioetičkih pitanja na kulturne stavove o razlikama između žena i muškaraca. (...) Partikularna rodna perspektiva bila je uglavnom nezamijećena. Smatralo se da su bioetičke rasprave i principi koji su u njihovoj podlozi otvoreni svim racionalnim umovima i da nisu kontaminirani takvim kontingentnostima kao što je rod“ (Crosthwaite 2004: 32).

Malo po malo, feministička kritika bioetike bila je priznata u bioetičkim raspravama i sama postala dijelom „bioetičkog *establishment*“, da bi se tokom devedesetih godina feminističke bioetičarke i bioetičari posvetili ne samo reaktivnoj rodnoj kritici *mainstream* bioetike nego i proaktivnom razvijanju vlastite bioetičke pozicije. Prema mišljenju Margrit Šildrick (Margarit Shildrick), došlo se do uvida da se više ne može samo reflektirati o različitim ženskim iskustvima, nego da se također mora mobilizirati specifični feministički pristup samoj teoriji (Shildrick 2008).

Ukratko, feministička bioetika, kao plodotvorna povezanost feminizma i bioetike, razvijala je obuhvatan i integrativan pogled na različite fenomene ljudskoga života, zdravlja i tjelesnosti, ali je istovremeno razvijala i senzibilitet za partikularnosti koje su do tada često izmicale paternalistički i patrijarhalno fundiranoj bioetici.

Međutim, unatoč značajnim doprinosima feminizma za razvoj bioetike, feminističkoj bioetici se mogu uputiti određeni prigovori, koje ću sažeti u dvije točke, osvrćući se na dvije tendencije koje zapažam u recentnim feminističko-bioetičkim raspravama. Prvi se prigovor tiče tematske, problemske ili predmetne razine, a drugi se tiče pitanja metodologije.

Na prvoj razini, feminističkoj bioetici se može prigovoriti da ostaje ograničena na biomedicinska pitanja kao što su klinički postupci, zdravstvena skrb, abortus, kontrola rađanja i manipulacije putem suvremenih biotehnologija. Na drugoj razini se feminističkoj bioetici može prigovoriti da je nerijetko ekskluzivna, odnosno da se ograničava na jednu perspektivu (feminističku ili rodnu), pa čak i na jednu etičku poziciju unutar feminizma (primjerice, na tzv. etiku skrbi).

Nasuprot tome, u pluriperspektivnom horizontu integrativne bioetike, feminizam bi trebao biti samo jedna – ali, treba naglasiti, neizostavna i nužna – perspektiva, jer ni jedan partikularni pristup, koliko god težio univerzalnosti, nije dovoljan sam po sebi, nego se njegova vrijednost pokazuje tek u suočavanju i eventualnom umrežavanju s drugim pristupima. Parafrazirajući poznatu Kantovu izreku, moglo bi se reći da je pluriperspektivizam (kao i integrativna bioetika) prazan bez feminističkog pristupa, a da je feministički pristup (kao i feministička bioetika) slijep bez pluriperspektivizma. Ukoliko bi metodološki postulati integrativne bioetike bili konzistentno provedeni u bioetičkoj teoriji i praksi, ne bi bilo potrebe za

razvijanjem strategija feminističke „okupacije“ polja bioetike, što ujedno implicira oslobođenje feminizma od bojazni da će biti marginaliziran u bioetičkim raspravama.

U tu svrhu potrebno je ne samo pozicionirati feminizam u pluriperspektivni horizont, kako bi ga se bolje razumjelo i učinilo efikasnijim, nego i otvoriti feminizam prema pluriperspektivnosti unutar njega samoga. Drugim riječima, preduvjet uključivanja feminizma u pluriperspektivni horizont integrativne bioetike i integrativnog mišljenja uopće jest priznavanje pluralnosti feminističkih perspektiva (rasnih, klasnih, kulturnih, političkih, filozofijskih, itd.).

Integrativna bioetika, dakle, može pružiti pomoć feminističkoj bioetici i feminizmu kako na predmetnoj tako i na metodološkoj razini. Naime, iz perspektive integrativne bioetike, sam pojam „feminističke bioetike“ trebao bi biti proširen tako da uključi ne samo feminističke pristupe biomedicinskim problemima, nego i feminističke pristupe ekološkoj etici i ekofilozofiji, odnosno ekološkim problemima. Feminizam već ima sposobnost da realizira takvo proširenje. No, da bi se to ostvarilo, kao zadaća se postavlja ojačavanje veze između feminističke bioetike (koja se bavi prvenstveno biomedicinskim pitanjima) i ekofeminizma (koji se bavi ekološkim pitanjima iz feminističke perspektive). Iznenađujuće je da se to do sada, koliko mi je poznato, još nije dogodilo u značajnijoj mjeri. S druge strane, u metodološkom pogledu, feminizam bi trebao razvijati svoju važnu, ali ponekad zanemarenu temeljnu karakteristiku, a to je – perspektivni pogled. Feminizam upravo počiva na izmjeni perspektive, te proširenju ili relativiziranju tradicionalnih, uvriježjenih i petrificiranih pogleda. To je, općenito gledajući, jedno od glavnih postignuća i uspjeha feminizma. No, ako je tome tako, onda se feminizam ne smije dovesti u opasnost da ga se proglasi pukim partikularizmom. Naravno – već je rečeno – kao

svaka druga teorija i praksa koja nastupa kritički prema socijalnim perverzijama, tako i feminizam mora biti „metodološki partikularan“, ali samo do određenog stupnja, na deskriptivnoj razini. Normativni sudovi moraju biti formulirani univerzalistički, bez obzira na rasu, klasu ili rod/spol.

Polazeći od šireg shvaćanja ekofeminizma, koje je obrađeno u prvome dijelu ovog teksta, zaključio bih da se upravo slijedeći produktivnu liniju ekofeminizma može izbjeći opasnost „partikulariziranja“ feminističke bioetike i feminizma. Kada bi bile osvijestene i razvijane pluriperspektivne i integrativne crte samoga ekofeminizma, bio bi olakšan dijalog između bioetike i feminizma općenito, čime bi postali značajnijima ne samo feministički doprinosi raspravi o bioetičkim pitanjima nego i bioetički doprinosi samorazumijevanju i autokonceptualizaciji feminizma.

## Literatura

- Biehl, Janet (1991), *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics*, Montreal: Black Rose Books.
- Canning, Doyle, „On Climate Change and Social Change“, (internet) dostupno na: <http://www.metronyaviation.org/pdf/CanningPaper.pdf> (pristupljeno 12. marta 2012.).
- Crosthwaite, Jan (2004), „Gender and Bioethics“, u H. Kuhse, P. Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, str. 32–40.
- D'Eaubonne, Françoise (1974), *Le féminisme ou la mort*, Paris: Horay.
- Jurić, Hrvoje (2007), „Žene i priroda: Prilozi za kritiku ekofeminizma“, u A. Čakardić, A. Jelušić, D. Majić, T. Ratković (prir.), *Kategorički feminizam: Nužnost feminističke teorije i prakse*, Zagreb: Centar za ženske studije, str. 97–110.
- Jurić, Hrvoje (2007), „Feminism in the Light of the Bioethical Pluri-Perspectivism“, u A. Čović (prir.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus-Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 237–243.
- Kheel, Marti (2000), „Od herojske prema holističkoj etici“, *Treća 2* (1): 65–80.

- Pilcher, Jane; Whelehan, Imelda (2004), *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Plumwood, Val (2000), „Razlika i dubinska ekologija“, *Treća* 2 (1): 83–93.
- Ratković, Karmen (2000), „Uvodnik“, *Treća* 2 (1): 1–6.
- Ruether, Rosemary Radford (1975), *New Woman / New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York: The Seabury Press.
- Salleh, Ariel Kay (1984), „Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection“, *Environmental Ethics* 6 (4): 339–345.
- Shildrick, Margrit (2008), „The Critical Turn in Feminist Bioethics: The Case of Heart Transplantation“, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 1 (1): 28–47.
- Twine, Richard T., „Ecofeminisms in Process“, (internet) dostupno na: <http://www.lancs.ac.uk/staff/twine/ecofem/ecofem2001.pdf> (pristupljeno 12. marta 2012.).
- Warren, Karen J. (1987), „Feminism and Ecology: Making Connections“, *Environmental Ethics* 9 (1): 3–20.
- Warren, Karen J. (1993), „Introduction“, u M. E. Zimmermann, J. Baird Callcott, G. Sessions, K. J. Warren, J. Clark (prir.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, str. 253–267.
- Warren, Karen J. (2000), *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, New York: Rowman and Littlefield.

## Hrvoje Jurić

*Department of Philosophy,*

*Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb*

## Ecofeminism vs. Ecology for Women

**Abstract** The author, firstly, critically examines the very notion of ecofeminism and ecofeminist movement, as well as points at its two-fold source, i.e. feminist and ecologist theory and practice. Secondly, the author discusses (dis)connection between ecofeminism and feminist bioethics, advocating their unity in a more comprehensive theoretical-practical framework. Finally, the author shows how ecofeminism and feminist bioethics can and should be included into the project of integrative bioeth-

ics, which is based on the concepts of interdisciplinarity, pluri-perspectivity and integrativity, as well as orientational knowledge and meaning-truth. Throughout the text, the author tries to prove the thesis that ecofeminism should not be perceived as mere “ecology for women”.

**Key words:** ecofeminism, feminism, ecology, bioethics, pluri-perspectivity.

**Ivanka Buzov**

*Odsjek za sociologiju,*

*Filozofski fakultet,*

*Sveučilište u Splitu*

## **Prema ekofeminističkom društvu, ili o svijetu u kojem razlika ne stvara hijerarhiju i dominaciju**

### **Uvod**

U želji da doprinese društvenim promjenama i otkloni mogućnost kolektivne katastrofe ljudskog i neljudskog svijeta ekofeminizam daje značajan doprinos globalnoj perspektivi „slobodnog ekološkog društva“ unutar kojeg bi pojedinac i priroda dobili puno priznanje. Analize i rasprave koje nam nudi upozoravaju na ograničenja našeg duha i nedostatak uvažavanja ženskog principa – simbola „energije životno podarujuće Zemlje, stvaranja i održavanja života, ekološki princip, život u skladu s planetom“ (Russell 1989:189). S ovakvim svojevrsnim utopijskim nabojem nam svjetski poznata ekofeministkinja Vandana Šiva (Shiva) govori o „planetarnoj demokraciji“, nasuprot sadašnjoj „umirućoj demokraciji“ te „živoj ekonomiji“ zasnovanoj na ljudskoj kreativnosti, inteligenciji i samoorganiziranju, u kojoj se prihod osigurava na povratu rada, a ne na povratu investicije kapitala. Koncept budućeg življenja u atmosferi dijaloga, poštivanja raznolikosti, pluralizma i partnerstva, solidarnosti među ljudima, Šiva zamišlja kao projekt za dobrobit svih živih bića na planeti Zemlji oblikovan u klaster različitih poznatih ideja, praksi, pokreta i akcija (Shiva 2005: 9). Upravo se u njenoj definiciji planetarne demokracije sažimaju napori onoga na što ekofeministkinje već tridesetak



godina upozoravaju, zagovarajući uvažanje „drugih“ i „drugosti“ i njihovih ignoriranih potencijala koji su kao niti itekako potrebni u tkanju „mreže života“ (Capra 1998).

Afirmacija ženskog odnosno „drugog“ i „drugosti“ nužna je u ovoj projekciji žive kulture budućnosti, u kojoj bi, prema Šivi, središnji princip života bio upravo raznolikost. Pri tome ona, kao i ostale ekofeministkinje, u svoju analizu o „drugosti“ žene i ostalih marginaliziranih društvenih grupa priključuju i „drugost“ prirode i prirodnog (Shiva 2005).

Razradom dualizama *ja/drugi*, *muškarac/žena*, *čovjek/priroda* otvara se rasprava o povezanosti dominacije nad ljudima i dominacije nad prirodom pa ekofeministkinje predlažu da se društveni problemi proizašli iz patrijarhalnih odnosa, nejednakosti, alijenacije i siromaštva počinju rješavati zajedno s ekološkim problemima (Mies & Shiva 1993: 320). Kritici dualizma nužno se tako priključuje analiza odnosa moći, odakle se ljudskoj hijerarhiji koja se projicira i na prirodu suprotstavlja antihijerarhijska ekofeministička praksa koja poziva na uvažavanje kako raznolikosti u prirodi tako i u ljudskom društvu. Time se otvaraju nove rasprave o pomirenjima različitih i različitosti odnosno o procesu stvaranja istinski slobodnog društva, baziranog na ekološkim i feminističkim principima. Za primjer takvoj zajednici nudi se obrazac prirode, jer svijet prirode pokazuje kako je upravo raznolikost princip zdravog i stabilnog (eko)sistema (Plant 1997: 139), kao što se dogodi kada se ljudsko sistemski reducira.

### **Dualizam i njegove pojave**

Polazeći od teze o postojanju konceptualne povezanosti između dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom kao „originalnim drugima“, ekofeministkinje propituju prirodu dualizma i danas, kad imamo na raspolaganju dugu listu ekofeminističke literature, izdvaja se i njegova ključna misaona preokupacija, a to je kritika dualizma i analiza odnosa moći (Twine, internet).

Socijalno orijentirane ekofeministice<sup>1</sup> ističu prirodu dualizma kao koncepta koji izgrađuje hijerarhijske odnose, kako između ljudi (muškaraca i žena, bijelaca i obojenih, gospodara i robova), tako i između ljudi i prirode. To, naravno, podrazumijeva da se i žene i muškarci prema prirodi odnose hijerarhijski. Jer, iako je ljudska vrsta samo jedna od milijun vrsta na Zemlji i potpuno ovisna o svijetu neljudske prirode, ona gradi hijerarhijske forme i odnose dominacije prema svim drugim vrstama.

Analizi dualizama posebnu su pažnju posvetile ekofeministkinje Val Plamvud (Val Plumwood) i Greta Gard (Greta Gaard), čije liste dualizama kombinira Ričard Tvajn (Richard Twine) i daje prošireni prikaz horizontalnih hijerarhija i vertikalnih mapiranja dualističkih entiteta koji su obilježili zapadno mišljenje (Twine, internet):

<i>Razum/Priroda</i>	<i>Razum/Ludost</i>
<i>Kultura/Priroda</i>	<i>Mentalno /Manualno</i>
<i>Mišljenje/Tijelo</i>	<i>Gradsko/Seosko</i>
<i>Muškarac/Žena</i>	<i>Civilizirano/Primitivno</i>
<i>Muški rod /Ženski rod</i>	<i>Ja /Drugi</i>
<i>Čovjek/Životinja</i>	<i>Aktivno/Pasivno</i>
<i>Razum/Emocija</i>	<i>Produkcija/Reprodukcija</i>

1 Termin „socijalni ekofeminizam“ skovala je Čaja Heler (Chaia Heller), 1987. godine, s namjerom da istakne ekofeminističku orijentaciju prema konceptu koji paralelno ispituje socijalne i političke izvore ekoloških problema i afirmira specifične ljevičarske struje prisutne u ekofeminizmu. Njegov razvoj vezuje se za djelovanje grupe teoretičarki i aktivistica s Instituta za socijalnu ekologiju (Jinestra King (Ynestra King), Dženet Bihl (Janet Biehl)) koje su, između ostalog, postavile tezu prema kojoj se feministička ideja o ženskom oslobođenju može usporediti s revoltom prirode (King 1994). Navedenim predstavnicima socijalnog ekofeminizma priključuju se i Noel Stardžen, Val Plamvud i Karen Voren (Noel Sturgeon, Val Plumwood i Karen Warren).

<i>Subjekt/Objekt</i>	<i>Red /Zbrka</i>
<i>Javno/Privatno</i>	<i>Heteroseksualan /Čudak (Queer)</i>
<i>Odrastao/Dijete</i>	<i>Gospodar/Rob</i>
<i>Univerzalno/Pojedinačno</i>	<i>Teorija/Praksa</i>
<i>Sloboda/Priroda</i>	<i>Razum/Materija (Fizičko)</i>
<i>Razum/ Erotika</i>	<i>Bijeli/Ne bijeli</i>

Struktura dualizma *razum/priroda* i njegove varijante predstavljaju perspektivu moći koja forme prirode odvaja kao objekte nasuprot razumskom gospodaru muškog roda, bijele rase, civiliziranom, itd. Postavljeno u kontekst vrijednosno-hijerarhijskog mišljenja „gore – dolje“, Warren 2005) ljudski je identitet taj koji ima višu vrijednost u strukturi argumentacije koja opravdava dominaciju nad neljudskom prirodom i stoga je u poziciji dominatora. Svi koji su (ili sve što je) u lancu dualističkih parova postavljeni na strani prirode i inferiornih (inferiornog) su u poziciji dominiranih. Taj podređeni „ostatak“, izdvojen od čovjeka i ljudskosti prepoznaje se u nizu inferioriziranih entiteta na desnoj strani niza i predstavlja sve „druge“ koji su dominirani i prilagođeni potrebama onih koji su postavljeni na suprotnoj (lijevoj) strani.

Žena je zajedno s neljudskom prirodom i stotinama tisuća materijalnih, nerazumnih, primitivnih i nekreativnih (pasivnih) objekata na jednoj strani, dok je nasuprot razum, kultura, muškarac, civiliziran, gospodar. Ovi dualizmi odražavaju i glavne obrasce opresije u zapadnoj kulturi, odnosno okvir za uspostavljanje odnosa hijerarhije i dominacije, drže ekofeministkinje.

Ako se prihvati definicija prema kojoj je „dualizam proces u kojem moć formira identitet, nešto što iskrivljuje obje strane, odnosno gospodara i roba, kolonizatora i koloniziranog, sadistu i mazohistu, muško i žensko, čovjeka i prirodu“ (Plumwood, 1993: 32), onda se širenjem konteksta analize o dualizmu

doprinosi i širenju suvremene rasprave o socijalnoj nejednakosti i, nikada zaustavljenog razvoja teorije oslobođenja. Tako pojmovi moći i dominacije na relaciji muško–žensko u patrijarhalnom društvu, o kojima je raspravljao feminizam, postaju važni i za feminizam i za ekologiju odnosno za proces oslobađanja i žene i prirode.

Koncept dualizma je središnji za razumijevanje onoga što je problematično u pokušaju ukidanja vrijednosti ženskog i prirode, pa se najprije feministička filozofija, a poslije i ekofeminizam, bave odnosom zapadne filozofske tradicije prema ovom konceptu koji konstruira obezvrijeđene i označene sfere „drugosti“. U razvijanju diskursa koriste se brojni primjeri opresija, posebice roda, rase i klase, kako bi se pokazalo što je zapravo ova struktura te se raspravlja njezina logička forma.

Tako se problem ljudske nejednakosti i hijerarhija kojima su se kroz stoljeća bavile radikalne socijalne teorije (uključujući i feminizam) sada obnavlja u socijalnoj struji ekofeminizma, koji povezuje viziju ženskog oslobođenja i ljudske jednakosti s afirmacijom degradiranoga i potčinjenog područja neljudske prirode.

Identificiranje ljudskih grupa s prirodom, tijelom i iracionalnim, upozorava na problem dehumanizacije, smatraju ekofeministkinje. Da bi demonstrirale vezu između ekologije odnosno ekološkog pokreta i feminizma one ističu brojne pojave u kojima degradacija okoliša proizvodi opadanje kvaliteta života žena i obojenih, disproporcionalno u odnosu na muškarce i bijelce. Među brojnim primjerima ovakvih pojava ističu se neplaćeni ženski rad u poljoprivredi i kućanstvu u zemljama Trećeg svijeta. Zbog tehnološki forsiranog koncepta razvoja u razvijenim zemljama, iscrpljuju se strateški važni prirodni resursi nerazvijenih zemalja (voda, šume) u kojima žene svakim danom rade sve napornije, a da takvim radom ne doprinose povećanju

vlastitih prihoda niti smanjenju nacionalnog duga<sup>2</sup>. Osim ugroženosti žena, ovakvi koncepti proizvode beskonačne dužničke obveze Trećeg svijeta prema Prvom, industrijaliziranom, svijetu, pa se tako, na primjer, neobračunata ženska plaća i prirodni kapital nerazvijenih ugrađuju u profit razvijenih (Gaard & Gruen, 2005: 162–165). I jedno i drugo (žensko i priroda), iz perspektive razumnih, produktivnih, bijelih, gradskih i civiliziranih gospodarstava zauzimaju mjesta nevidljivih, reproduktivnih „drugih“.

Razradom dualizma razum/priroda koji dopire i do suvremenih dihotomija *Sjever/Jug* ili *Prvi svijet/Treći svijet* ekofeministički spoznajni interes postaje blizak zadaći socijalne znanosti i „istini svoga vremena“, ključnim preokupacijama vezanim za socijalnu pravdu i jednakost te održivo planetarno društvo (Kalanj 1994: 40).

Da bi pojasnile snagu dualističkog modela u proizvodnji hijerarhija i odnosa dominacije između „prvih“ i „drugih“, ekofeminističke filozofkinje (Plumwood 1993, 1994, 2002; Warren 2000, 2005) posebno se usredotočuju na istraživanje logičke strukture dominacije.

### **Logika dominacije i opresivnost patrijarhalnog mišljenja**

Pitanja društvenog položaja žena, (ne)uvažavanja ženskog principa i inferiorizacije svega što se označava ženskim rodom ne prestaje biti izazov feminizmu. Feminističke filozofkinje/filozofi tvrde da su sva ta pitanja konceptualna i uvjetovana time kako se konceptualiziraju uvriježeni filozofski pojmovi kao što su razum i racionalnost, etika i viđenje čovjeka. Ovisno od odgovora na pitanje što to znači biti čovjek ili što je fundamentalna karakteristika ljudskosti.

2 Analizu navedenih problema žena u Trećem svijetu vidjeti i u studijama Mis i Šiva (Mies & Shiva 1993) i Šiva (1988; 1993; 2006).

U procesu suočavanja sa suvremenom krizom okoliša pojavila se misaona inspiracija za novo promišljanje ovih pojmova kao i potreba za rekonceptualizacijom uvriježenih poimanja i vrijednosti te za novim konceptom razumijevanja odnosa čovjek–čovjek i čovjek–priroda. U vremenu ovakvih misaonih izazova, kada postaje jasno da je dominacija nad neljudskom prirodom integrirana s dominacijom nad ljudskim bićima, postavljaju se pitanja koja bi mogla dovesti do otkrivanja uzroka nehumanih tendencija i uništavanja prirode koja vode u „srce problema socijalne pravde“ (Merchant, 1994:2).

Ovim raspravama i analizi problemâ pridružuju se ekofeminističke filozofkinje, podupirući otvaranje prostora za rekonceptualizaciju teorija i praksi koje feminiziraju prirodu i naturaliziraju ženu. Na taj način se dokumentira teza da je patrijarhalni sustav mišljenja i vjerovanja onaj koji održava i opravdava nevidljivost vrijednosti žena i njihove uloge u društvu kao i destrukciju prirodnog okruženja.

Analiza koja razotkriva podlogu racionalnosti eksploatacije žena i prirode pripisuje se suvremenom ekološkom izazovu unutar feminizma, tj. ekofeminističkoj analizi patrijarhata. Ta se analiza fokusira na izvorno feminističko pitanje vezano za kritiku patrijarhalne dominacije nad ženama koja stalno obnavlja i širi rasprave o korijenima te dominacije. Napredovanje u tog kritici očituje se u ekofeminističkim analizama koncepta patrijarhata kao obrasca moći koji odgovara funkcioniranju, perpetuiranju i opravdavanju dominacije nad ženama, drugim subordiniranim ljudima i neljudskom prirodom.

Karen Voren (Warren) definira ekofeminističku filozofiju kao onu koja je zaokupljena analizama i dokazima o vezama navedenih dominacija i postavlja konceptualni okvir kao dokaz ove teze. U tom smislu ona definira patrijarhat kao „sustavnu dominaciju nad ženama od strane muškaraca kroz institucije

(uključujući politike, djelovanja, pozicije, uloge), ponašanja i načine mišljenja koji pripisuju višu vrijednost, privilegije i moć muškarcu (ili onome što je historijski definirano muški-rodno), te utvrđuje pet zajedničkih karakteristika opresivnosti patrijarhalnog mišljenja (Warren 2000: 46–47):

1. Vrijednosno-hijerarhijsko mišljenje, s kategorijama „višeg“ ili „nižeg“ mišljenja, koje daje višu vrijednost muškarcu ili onome što je rodno identificirano s „višim“ (muškim). To postavlja muškarca, bijelce, kulturu, mišljenje na višu razinu a žene, obojene, prirodu, tijelo na nižu razinu.
2. Ovakav obrazac osnažuje postojanje vrijednosnih dualizama koji se temelje na disjunktivnim parovima, čiji su elementi viđeni kao opozitni, a ne komplementarni, radije ekskluzivni nego inkluzivni.
3. „Moć-nad“ koja služi da pojača snagu onih postavljenih više nad onima postavljenih niže, u načinima koji ih drže u neopravdanom subordiniranom položaju.
4. S vrijednosno hijerarhijskim mišljenjem povezan je i koncept privilegija kojem je funkcija održavati odnose moći, tj. dominaciju „višeg“ nad „nižim“ ili obrnuto, subordinaciju „nižeg“.
5. Ovakvo mišljenje odobrava *logika dominacije*, logička struktura argumentacije koja opravdava dominaciju i subordinaciju onih koji se smatraju „višim“ nad onima koji se smatraju „nižim“.

Posljednju karakteristiku Voren drži objašnjavajućom osnovom koja osigurava moralnu premisu za etičko opravdanje subordinacije nižih od viših, za konstrukciju inferiornosti „drugih“, dok uvriježeno vrijednosno hijerarhijsko mišljenje, vrijednosni dualizmi i koncepcije moći i privilegija drži zaslužnim za sustavno unaprjeđenje „viših“ nad „nižim“. Ovakva

konstrukcija inferiornosti tijekom povijesti ljudskog društva poprimala je različite forme, a logika dominacije je bila nužna da se iskoristi različitost za proizvođenje i opravdanje dominacije. Postavljeno u kontekst muško – ženskih odnosa i odnosa čovjek – priroda ovaj obrazac pomaže u razumijevanju povijesnog funkcioniranja seksizma i naturizma<sup>3</sup>.

### **Moć i hijerarhija**

Kako bi dekonstruirale vrijednosne dualizme koji stoje u pozadini odnosa dominacije, predstavnice socijalnog ekofeminizma orijentirane su na analizu strukture moći koja je ugrađena u dualizmima. Žena i priroda su, na primjer, uvijek negativno procijenjene u procesu definiranja onih kojima pripada moć. Privilegirane i pozitivne komponente su na suprotnoj strani, na strani muškarca, razuma, subjekta, mišljenja, produkcije, itd. Nedostatak privilegija, višeg statusa i moći, osnovna su obilježja pozicije žene u patrijarhalnom društvu. Preciznije rečeno, žene su isključene iz političkih i ekonomskih institucija moći i privilegija ili ih imaju manje od muškaraca.

Osim fundamentalnog modela moći „moć-nad/*power-over*“ koji održava i opravdava odnose dominacije, Karen Voren identificira još četiri značenja ili modela moći (Warren 1994:182–83):

- „Moć-sa/*Power-with*“ koja dijeli ili održava ravnopravne odnose moći sa drugima, omogućuje građenje koalicija moći ili solidarnosti, odnosno stvara situaciju kada ljudi međusobno dijele moć.
- „Moć-iznutra/*Power-within*“ koja može biti i životno afirmirajuća i životno negirajuća (uništavajuća).

---

3 Karen Warren definira naturizam kao „dominaciju ili opresiju nad neljudskom prirodom“ (2005:252)



- „Moć–prema/*Power–toward*“, vrsta individualne i grupe moći koja se primjenjuje kod stvaranja promjena u njihovim životima. Tako se naprimjer postiže odvikavanje ili napuštanje štetnih oblika ponašanja i kreće se prema zdravijim oblicima.
- „Moć–protiv/*Power–against*“, koja je karakteristična za ideološko djelovanje ljevice. To je moć koju primijenjuju oni koji su u hijerarhiji postavljeni dolje ili podređeni („donji“) protiv onih postavljenih gore ili nadređenih („gornjih“) u postojećem gore–dolje (*Up–Down*) setu odnosa.

U odnosu na promjene koje zagovaraju, ovaj posljednji model moći u fokusu je zanimanja socijalnih ekofeministkinja. Naime, model „moć–protiv“ je po njima opravdan ili moralno dopustiv budući da proizvodi potrebnu ili željenu promjenu prema načinima koji ne stvaraju ili ne održavaju opresivne odnose dominacije i subordinacije. Za razliku od „moći–sa“ koja, osim što može ujediniti feministkinje, mirovnjake i environmentaliste u borbi za zaštitu prirode, može dovesti i do koalicija onih koji inzistiraju na supremaciji bijelaca (udruženja rasističkih anti–crnačkih organizacija) te tako do stvaranja snažnije mreže dominacije.

„Moć–iznutra“ je također upitna u odnosu na emancipatorske procese koje zagovara ekofeminizam. Ona se tiče moći unutrašnjih resursa koja, kada se primijenjuje u skladu sa svojom pravom prirodom i interesom, može odnos pozitivno osnaživati (neke forme ekofeminističke spiritualnosti), ali isto tako ako se primjenjuje na životno uništavajući način može predstavljati destruktivan odnos (razuzdana i neodgovorna destrukcija bogatstva Zemlje).

„Moć–prema“ može biti jednako poželjna i nepoželjna zbog čega se može kretati prema promjenama koje mijenjaju

neodržiive stilove života (od ekološki neosjetljivog prema ekološki osjetljivom odnosu) ili prema pretjeranoj potrošnji prirodnih resursa.

### **Prema ekofeminističkom društvu**

Analizirana mreža dominacije koja u institucionalizirani sustav opresije društva uvodi i prirodu predstavlja glavnu metu kritike socijalnih ekofeministica, s osloncem na kritičku misao socijalne ekologije<sup>4</sup>. Zbog toga se one, nakon što su istražile složeni kvalitet institucionalne moći i hijerarhije, okreću ka pronalaženju načina i puteva prema slobodnom i ekološkom društvu.

Početnu inspiraciju za ovu viziju pronalaze u koncepciji ekološkog društva Mareja Bukčina (Murray Bookchin) u kojoj kapitalizam treba biti zamijenjen ekološki orijentiranim društvom, baziranom na nehijerarhijskim odnosima, decentraliziranim zajednicama, eko-tehnologijama, organskoj proizvodnji hrane i industrijama po ljudskoj mjeri (Bookchin 1989: 154). Sve navedene kvalitete mijenjaju postojeće odnose među ljudima i odnos društva prema prirodi. U kontekstu odgovora na ekološku krizu i ugrožavanje života to bi značilo pokušati afirmirati dvije, danas aktualne teze: da treba živjeti u skladu s prirodom i poštivati ljudsko dostojanstvo (Cifrić 2000: 170).

Usmjerenošću ka rekonstruktivnoj viziji sadašnjeg društva Čaja Heler (Chaia Heller) pokušava predočiti sveuobuhvat-

---

4 U potrazi za društvenim korijenima ekološke krize Marej Bukčin (Murray Bookchin), jedan od utemeljitelja socijalne ekologije, uviđa da se pojavom ljudskog društva počinje događati „deformacija“ po kojoj se čovjek pretvara u „stranca“ u prirodi i u njegovom vlastitom društvenom svijetu (Bookchin, 1989: 39). Sam Bukčin je u feminizmu prepoznao potencijal za socijalnoekološku kritiku, pa je inicirao i razvijanje kurikula o feminističkom pristupu ekologiji na Institutu za socijalnu ekologiju u Burlingtonu (vidi o tome: Buzov 2007).

nu strukturu tog društva. U tu svrhu ona locira specifična mjesta institucionalne moći i različite sfere društva koje oblikuju naš svakodnevni život, te ističe područja društvenog (ili zajednice), političkog i države (Heller 1999:153–154). Društvena sfera uključuje zajednicu i lične živote u kojoj se ljudi angažiraju u proizvodnji i distribuciji, gdje ispunjavaju obveze prema zajednici i sudjeluje u nizu društvenih aktivnosti. Tome se priključuje i osobna komponenta društvenog života, pa tako objedinjeno predstavlja područje „rada i igara“. Nasuprot tome, u političkoj se sferi raspravlja i donose odluke i vrši javna politika što proizvodi formu društvenog i političkog djelovanja zajednice. Na tom mjestu članovi zajednice dokazuju sebe kao menadžere njihovih poslova u zajednici. Obje sfere su danas, drži Heler, suđeci prema modernim republikanskim uređenjima, dominirane i degradirane državom koja predstavlja hijerahijsku i centraliziranu instituciju i prisvaja aktivnosti koje bi trebale biti upravljanje izravno od građana u političkoj sferi. Država, koja putem uporabe vojske i policije uzima moć građana da direktno odrede i izvršavaju poslove proizvodnje, tehnološke primjene, zdravlja i obrazovanja vezano za zajednicu, prisvaja ulogu vlade.

Za povratak „na pravi put“ od građanina ili pojedinca prema vlasti, treba utabati nove i primjerenije staze. Zbog toga Heler ilustrira puteve „direktne demokracije“ (Heller 1999: 167–69) koje promoviraju i Bukčín i njegova suradnica, socijalna ekofeministica Dženet Bihl (Janet Biehl) (Bookchin 1982: 337–38; Biehl 1991: 133). U istom kontekstu Jinestra King i Noel Stardžen govore o „pokretima direktne akcije“ (King 1994: 204; Sturgeon 1997: 69). Radi se o novom nazivu za razvijene aktivističke performanse koje prakticiraju ženski, antiratni, ekološki i pokreti za građanska i ljudska prava, tj. novi društveni pokreti, s naglašenim novim stilom obraćanja javnosti. Svijest o nemoći u odnosu na političku kontrolu i nemogućnost sudjelovanja u procesu donošenja odluka te želja za promjenom takvog

stanja glavna su motivacija ovih pokreta. Za razliku od klasičnih (ili starih) društvenih pokreta, usmjereni su prema pojedincu ili društvu, a ne prema političkoj vlasti i odnosima proizvodnje, s fokusom na „konkretne lokalne manifestacije socijalnih politika“ (Stalder 2006: 81)<sup>5</sup>. Često se razumiju i kao pokreti jednog pitanja, čiji se karakter u konačnici rješava kao univerzalno pitanje (neravnopravnost spolova u feminističkom pokretu ili ekološka kriza u ekološkim pokretima, itd.). S obzirom na njihove glavne karakteristike, kao što su autonomnost i rezerviranost prema institucijama i političkim partijama, indiferentnost prema ideološkim razlikama i opredjeljenje prema nenasilnim formama djelovanja, drže se nositeljima autentične građanske oporbene kulture<sup>6</sup>. Specifičnost ovakvog aktivizma, koji javnosti šalje poruke i putem uličnog kazališta, billboard prezentacija, izrade murala i sl., proizvodeći prave aktivističke performanse, Heler naziva „ilustrativnom opozicijom“ (Heller 1989: 156).

Na taj se način sugerira otvorenost prema svim pojedinačnim zahtjevima članova zajednice i inspirira na razvijanje njihovih kreativnih impulsa, bez proizvodjenja obrasca ili patenta za djelovanje. Brojnim primjerima se mogu potkrijepiti razlozi za prihvaćanje ovakvog djelovanja. Takva prava su, naprimjer, „najmanja“ svakodnevna prava na građanski nadzor nad kvalitetom ponude prehrambenih proizvoda u trgovinskim lancima, prema kojima bi ljudi trebali vidjeti sebe ne kao puke potrošače ponuđenog već kao pojedince koji imaju moć demonstriranja želje za kupnjom „sigurne“ hrane. Isticanjem ovog pitanja se, kao i nizom drugih pitanja (ukazivanje na problem rizika s genetičkim inženjeringom u proizvodnji hrane, štetnih industrijskih emisija...) skreće pozornost da ne samo što kreatora i donosioce odluka navodi na oprez, već i na to da građani postavljaju sebe

5 Komentar se odnosi, u stvari, na Stalderovu interpretaciju analize društvenih pokreta Manuela Kastelsa (Castells).

6 Vidi o tome opširnije: Despot 1989. i Pavlović 1987.

na put prema vlasti i političkoj moći koja im kao društvenim i političkim bićima pripada. Prema tome, radi se o procesu učenja o načinima postizanja društvene i političke rekonstrukcije zajednice, osvješćivanja „slobodnog pojedinca koji ima kapacitete da direktno, etički i racionalno upravlja društvenim poslovima“ (Bookchin 1982:339). To je promocija i načelâ zelene političke akcije koja odudaraju od klasičnih načela političke borbe, natjecateljstva i dominacije i na prvo mjesto stavljaju demokratsku participaciju, nenasilje te poštovanje različitosti (Galić 2002: 7).

U stvari, riječ je o procesu „produbljanja demokracije“, podržavanjem „zelene agende“ i drugih projekata „alternativnih budućnosti“ u kojima bi feminizam imao ključnu ulogu i to ne samo u odnosu na pitanja roda već i na mogućnost rješavanja krize okoliša, a što, na neki način, osigurava budućnost i feminizmu (Wilby 2011: 151 i 160).

Oslobađanjem pojedinca stvaraju se „liberalne zajednice“ što nedvosmisleno uključuje žene. Dženet Bihl ih naziva i „prosvijećene zajednice“, ističući značaj prosvjetiteljske baštine koja naglašava važnost individue bez obzira na njegovo izobličavanje samo-zainteresiranog ega pojedinca (Biehl 1991: 134–35).

Kada slijedimo rasprave socijalnih ekofeministica prepoznaje se i socijalna agenda ekološki orijentiranog društva, koja sadrži nekoliko ključnih točaka. U suštini to je, po Hele-rovoj, poziv za „ekologiju svakodnevnog života“ koji se odnosi na direktnu demokratsku kontrolu svakodnevnice, pretapanje vrijednosti prirode i ideje prirodnog u društveni kontekst, kao i na afirmaciju vrijednosti ženskog principa. Napuštene su dosadašnje prakse kada su se vrijednosti društva prenosile u prirodu, pa se priželjkuju život u društvu koje cijeni vrijednosti prirode (Heller 1999: 173).

Prema King, radi se o stvaranju ekološke kulture (ili kulture s ekološkom perspektivom) u kulturi definiranoj protiv

prirode. To podrazumijeva stvaranje nedualističke teorije povijesti, društvenu transformaciju i interakciju priroda–kultura, bez čega bi i feminizam nastavio biti u istoj staroj slijepoj ulici (King 1994: 204–205). Pored toga, nužno je uvažavati kako raznolikost u prirodi tako i u ljudskom društvu, čime se otvaraju nove rasprave o pomirenjima različitih i različitosti, tj. o toleranciji, što također zahtijeva kolektivno učenje.

Dženet Bihl afirmira socijalno ekološki zahtjev za redefiniranjem prirode koja treba pomiriti svijet ljudskosti i svijet neljudske prirode te ostale točke opozicije u razvoju društva. Kako društvo, prema Bihl, još nije postiglo punu zrelost, racionalnost i humanost, izražava se nada u napredniji etički pogled i racionalnu stranu društvene evolucije, u stvaranje „racionalnog ekološkog društva“ (Biehl 1991: 126).

Susret prirode i društva podrazumijeva susret svih konfliktnih entiteta koje je ljudska civilizacija proizvodila društvenom evolucijom i koje je smještala unutar hijerarhijske strukture društva, uključujući njezino originalno izvorište – hijerarhijsku subordinaciju žene prema muškarcu, smatra Bukčín (1989). Kao što se već prezentiralo u ovom radu, lista entiteta s obilježjem „drugosti“ je duga i uključuje brojne subordinirane i dominirane entitete, ne samo zajednicu neljudske prirode već i brojne skupine ljudi.

Stvaranje istinski slobodnog društva baziranog na ekološkim i feminističkim principima, s etičkim posredovanjem čovjeka prema prirodi, prema tome bi trebalo biti zajedničko i feminizmu i ekologiji. To podrazumijeva osjećanje i uvažavanje života „drugog“ (Plant 1989: 1). No, da bi se stvorila bliskost, treba pomiriti razlike, nakon čega bi se moglo započeti stvaranje zajednice u kojoj različiti (i različitost) mogu djelovati za zajedničko dobro. Na to upozoravaju i pokreti žena iz Trećeg svijeta (kao i njihov ekofeminizam), kada inzistiraju na očuvanju

biološke raznolikosti i protive se zamjeni autohtone ekonomije koja se utjecajem (a ponekad i ucjenom) svjetskih korporacija i banaka zamjenjuje plantažama monokultura koje donose visoku financijsku dobit razvijenom Prvom svijetu.

U smjeru takve transformacije prema održivom društvu, Marija Mis (Maria Mies) predlaže deset koraka koji se moraju prijeći da bi se postigla promjena od neodrživog prema održivom ili ekološkom društvu. Ovi koraci ciljaju na: proizvodnju onoliko dobara koliko je dovoljno za zadovoljenje fundamentalnih potreba, a ne radi puke potrošnje; uspostavljanje novih odnosa u društvu koji će u ekonomiji poštovati prirodu u njezinu bogatstvu i diverzitetu; prakticiranje participativne demokracije; razvijanje multidimenzionalnih i sinergijskih pristupa rješavanju problema; kombiniranje znanosti, tehnologije i znanja s drevnim mudrostima; odbacivanje mehanicističkog materijalizma; promatranje vode, zraka i zemlje i svih prirodnih dobara kao zajedničkih dobara, a ne kao privatnog valništva; odbacivanje ranije podjele rada na muški mentalni i ženski manualni rad te uvođenje ženskih vrlina u područje kulture tj. društva (Mies & Shiva 1993: 318–322).

Sličan je i spomenuti koncept „planetarne demokracije“ Vandane Šive, model za budući održivi razvoj koji također uključuje deset principa, a koji su ujedno i principi pravde, održivosti i mira. Integralno, oni sadrže poštivanje intrinzičnih vrijednosti svih živih vrsta i svijest o njihovom zajedničkom ekološkom prostoru. To podrazumijeva zaštitu biološke i kulturne raznolikosti; pravo na život dobiven činjenicom egzistencije na planeti Zemlji, a ne od države i korporacije; planetarnu ekonomiju zasnovanu na održivim, raznolikim i pluralističkim stavovima; žive ekonomije izgrađene na lokalnim ekonomijama; planetarnu demokraciju zasnovana na lokalnoj demokraciji i prioritetno uvažavanje lokalnog autoriteta u procesu donošenja

odluka vezanih za okoliš; planetarnu demokraciju baziranu na živim kulturama; žive kulture odnosno ekološke kulture i planetarnu demokraciju koja globalizira mir, brigu i suosjećanje, i ljude okuplja a ne razdvaja kroz natjecanje i konflikt (Shiva 2006: 9–11).

Na planu organizacije društva i zajednice promoviraju se samoupravne forme, decentralizacija moći i njezina razmjena kroz umrežavanje. Princip mrežne organizacije otvara mogućnost veće komunikacije i suradnje pa tako i oni koji su bili hijerarhijski subordinirani i ignorirani mogu dobiti mogućnost ravnopravnog djelovanja. Kroz mrežnu organizaciju društva moguće je ostvariti ideale demokratske kulture izvan dualizma kao i okončati odnose kolonizacije.

Sve navedene karakteristike procesa koji bi vodio u ekološko društvo i principi njegove organizacije sugeriraju potrebu za „zelenom alternativom“ dualističkom mišljenju, supremaciji razuma nad prirodom, muškarca nad ženom, itd. Razumijevanje veličine i strukture mreže dominacije, čija se destruktivna moć, po mišljenju socijalnih ekofeministica i socijalnih ekologa, ukazuje i u današnjim „environmentalnim formama“, upućuje ih na isticanje važnosti stvaranja „zelene vizije“ svijeta kako bi u „mreži života“ sve vrste postale jednako važne, a u društvu svi ljudi (Plumwood 1994:217). Zelena obilježja nove kulture i duha vremena, koja se priželjkuju u budućnosti, usmjeravaju ne samo prema „socijalizaciji s prirodom“, već i ka iskorjenjivanju hijerarhijske orijentaciju ljudskih psiha bez čega se ne bi mogle mijenjati institucije koje utjelovljuju dominaciju (Bookchin 1982: 340–341). Takva vizija podrazumijeva transformaciju ili dopunu ideje razuma koja sada uključuje i „manje racionalnu stranu ljudskosti“, tj. žensku stranu.

Stoga bi ekološko društvo moglo biti i „ekofeminističko društvo“ jer bi, prema predloženoj prirodi procesa kojim bi



se kretala socijalna evolucija, došlo do pomirenja svih konfliktnih entiteta, kako svijeta prirode i ljudi, tako i muškog i ženskog svijeta. Ono bi, između ostalog, nužno ukinulo patrijarhat i uspostavilo uravnotežen odnos prema okolišu (d'Eaubonne 2000: 59). Nasuprot logici dominacije, ekofeminizam nudi logiku emancipacije, koja ruši hijerarhije kako u sustavu mišljenja<sup>7</sup> tako i u odnosima među ljudima, što podstiče razvoj drugih oblika organizacije društva jednako prihvatljivih i za potčinjene grupe i za prirodu.

## Literatura

- Biehl, Janet (1991), *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston: South End Press.
- Bookchin, Murray (1982), *The Ecology for freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, California: Chesire Books.
- Bookchin, Murray (1984), „Otvoreno pismo ekološkom pokretu“, *Revija za sociologiju*, Zagreb, 1/2:121–128.
- Bookchin, Murray (1989), *Remaking Society*, Montreal: Black Rose Books.
- Buzov, Ivanka (2007), „Socijalna perspektiva ekofeminizma“, *Socijalna ekologija* (Zagreb) 16 (1): 1–16.
- Capra, Fritjof (1998), *Mreža života. Novo znanstveno razumijevanje živih sustava*, Zagreb: Liberata.
- Castells, Manuel (2000), *Uspori umreženog društva*, Zagreb: Golden Marketing.
- Cifrić, Ivan (2000), *Bioetika i ekologija. Bioetičke i ekološke teme u sociološkoj perspektivi*, Zaprrešić: Matica Hrvatska.
- D'Eaubonne, Françoise (2000), „Što bi moglo biti ekofeminističko društvo?“, *Treća, časopis Centra za ženske studije Zagreb* 2(2): 59–62.
- Despot, Blaženka (1989), *Emancipacija i novi socijalni pokreti*, Osijek: Međuopćinska konferencija SKH, Centar za idejno – teorijski rad.
- Gaard, Greta & Gruen, Lori (2005), „Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health“, u: E. M. Zimmermann et al.(eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey: PrenticeHall, str. 155–177.

---

7 Tako, na primjer, Val Plumvud daje snažnu kritiku racionalizma zapadne filozofske tradicije i zapadne koncepcije znanosti te afirmira (eko)feminističku epistemologiju (Plumwood 1993. i 2002)

- Galić, Branka (2002), „Politička ekologija i zelena politika“, *Socijalna ekologija* 11(1–2):1–14.
- Heller, Chaia (1999), *Ecology of Everyday Life: Rethinking Desire for Nature*, Montreal/New York/London: Black Rose Books.
- Kalanj, Rade (1994), *Modernost i napredak*, Zagreb: Antibarbarus.
- King, Ynestra (1989), „The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology“, u J. Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia: New Society Publishers, str. 18–28.
- King, Ynestra (1994), „Feminism and the Revolt of Nature“, u: C. Merchant, *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)*, New York: Routledge, str. 198–206.
- Merchant, Caroline (1994), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row.
- Mies, Maria & Shiva, Vandana (1993), *Ecofeminism*, London: Zed Books.
- Pavlović, Vukašin (1987), *Poredak i alternative, Izazov novih pokreta*, Nikšić: Univerzitetaska riječ.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Plumwood, Val (1994), „Ecosocial Feminism as a General Theory of Oppression“, u: C. Merchant (ed.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)*, New Jersey: Humanities Press, str. 209–219.
- Plumwood, Val (2002), *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge.
- Plant, Judith (1999), „Toward a New Word, An Introduction“, u: J. Plant (ed.), *Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism, Philadelphia*: New Society Publishers, str. 1–7.
- Plant, Judith (1997), „Learning to Live with Differences“, u: K. Warren (ed.), *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, str. 12 –139.
- Shiva, Vandana (1988), *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books.
- Shiva, Vandana (1993), *Monoculture of the Mind*, London: Zed Books.
- Shiva, Vandana (2005), *Earth Democracy. Justice, Sustainability and Peace*, Cambridge (MA): South End Press.
- Shiva, Vandana (2006), *Biopiratstvo. Krađa prirode i znanja*, Zagreb: DAF.
- Stalder, Felix (2006), *Manuel Castells. The Theory of the Network Society*, Cambridge: Polity Press.
- Sturgeon, Noel (1997), *Ecofeminist Natures. Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*, London: Routledge.

- Twine, Richard (2001), *Ecofeminism and the „New“ Sociologies: A Collaboration against Dualism*. PhD Sociology; Manchester: Manchester Metropolitan University, (Internet) dostupno na: <http://www.richardtwine.com> (pristupljeno 04. septembra 2006).
- Walby, Sylvia (2011), *The Future of Feminism*, Cambridge: Polity Press.
- Warren, Karen (1994), „Toward an Ecofeminist Peace Politics“, u: K. Warren (ed.), *Ecological Feminism*, New York: Routledge, str. 179 –199.
- Warren, Karen (2000), *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What Is and Why it Matters*, Bloomington: Indiana University Press.
- Warren, Karen (2005), „The Power and the Promise of Ecofeminism, Revisited“, u: E. M. Zimmerman et al (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey: Prentice Hall, str. 252–279.

### **Ivanka Buzov**

*Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Split*

### **Toward ecofeminist society, or about the world in which difference does not create hierarchy and domination**

**Abstract** The key ecofeminist discursive preoccupation is with deconstruction of the western world's dualism, whose derivatives bring forward the sources of the problem of human inequality and production of hierarchies. In this context ecofeminists present understanding of domination, and interpret the causes of ecological crisis through examination of power models and gendered hierarchies in contemporary societies. In other words, the conceptual link is studied between the domination over women and domination over nature as the "original others." Ecofeministic requests for integrating social and environmental debates on environmental issues are clarified by the view of impossibility of carrying out social change in relation to oppression by women without manifestation of environmental degradation, and environmental issues have become issues of social justice. Calling for respect of the pattern of the natural world which, by its very diversity, demonstrates the principle of sound and stable system, ecofemi-

nists suggest creating a vision of a society in which the abolishment of the patriarchy and other forms of domination.

**Key words:** domination, dualism, ecofeminism, hierarchy, power, ecofeminist society.

## Prevladavanje ili svladavanje ekofeminizma?\*

### Uvod. Dona Haravej i ekofeminizam

Na početku ovog izlaganja vjerojatno je potrebno primijetiti da *Manifest za kiborge* Done Haravej (Donne Haraway), koji će u nastavku biti podvrgnut kritici, sadržajno ne pripada, u uskom značenju, području ekofeminizma. Ako prihvatimo tezu da pod feminizmom zapravo podrazumijevamo -izme, potrebno je naglasiti da je riječ o radu koji je, kako sama autorica navodi, prinos socijalističko-feminističkoj kulturi i teoriji na postmodernistički nenaturalistički način (Haraway 1999: 168). No, kako i za ekologiju možemo reći da je teorijski produkt ambivalentnog sjedinjenja čovjeka i stroja, upravo se preispitivanje uloge tehnike, a posebice njezinog ozbiljenja u smislu modernih tehnoloških dostignuća, nadaje ključnim u promišljanju ekofeminističke problematike. Stoga navedeni rad Done Haravej, u kojem ona preispituje kiborško sjedinjenje čovjeka i stroja iz feminističke perspektive, može poslužiti kao dobar okvir za budućnosno orijentirano promišljanje odnosa žena – tehnika – priroda, odnosno za mogući nacrt ekofeminizma sutrašnjice.

Iako, kao što je već rečeno, njezin rad nije ekofeministički, Haravej u svom veličanju kiborštva ne propušta definirati i „smjestiti“ ekofeminizam, na što ćemo se također uvodno

---

\* Ovaj je rad prethodno objavljen u engleskoj verziji u časopisu *The Holistic Approach to Environment*, Vol.4 No.1, in press.

osvrnuti. Jedna je od premisa njezina rada da većina američkih socijalistkinja i feministkinja vidi povezanost produbljenih dualizama uma i tijela, životinje i stroja te idealizma i materijalizma u društvenim praksama, simboličkim formulacijama i fizičkim artefaktima, s *high tech* i znanstvenom kulturom (Haraway 1999: 171). One su, smatra Haravej, inzistirale na dominaciji tehnike i pozivale nas u zamišljeno organsko tijelo koje bi integriralo naš otpor. Nadalje, Haravej tvrdi da su američke radikalne feministkinje poput Suzan Griffin (Susan Griffin), Odri Lord (Audre Lord) i Edrian Rič (Adrienne Rich) duboko utjecale na naše političke imaginacije te možda previše ograničile ono što smatramo prijateljskim tijelom i političkim jezikom.

„One inzistiraju na organskome, suprotstavljajući ga tehnološkome. No, njihovi simbolički sustavi i slične pozicije ekofeministkinja i feminističkog paganizma, pune organicizma, mogu se shvatiti samo kao opozicijske ideologije koje pristaju kasnome dvadesetom stoljeću. One će jednostavno zbuniti one koji nisu preokupirani strojevima i sviješću kasnoga kapitalizma“ (Haraway 1999: 188).

No, Haravej vjeruje da bi feministkinje, eksplicitno iskoristivši mogućnosti inherentne slomu distinkcija između organizma i stroja i sličnih distinkcija koje strukturiraju zapadno sebstvo, mogle izrazito prosperirati. Stoga njezine kiborške metafore izražavaju dvije ključne tvrdnje u navedenom eseju: prvo, univerzalne, totalizirajuće teorije su pogrešne i promašuju stvarnost, a drugo, preuzimanje odgovornosti za društvene, znanstvene i tehnološke odnose znači odbijanje antiznanstvene metafizike i demoniziranja tehnologije te time preuzimanja stručnog zadatka rekonstruiranja granica dnevnog života, u djelomičnom spajanju s drugima, u komunikaciji sa svim svojim dijelovima (Haraway 1999: 195). Sukladno tome Haravej upravo biologiju, kao prigodnu znanstvenu metodu, naziva kraljicom kriptografije.

Ovakvo simplificiranje kritičkog promišljanja uporabe tehnike od strane ekofeministkinja koje Haravej površno karakterizira<sup>1</sup> kao ono koje se sastoji isključivo od organskih, religioznih ili u najmanju ruku metafizičkih argumenata, čime se ekofeminizam sažima na esencijalizam i spiritualizam, u najmanju je ruku parcijalno, a samim time i netočno. Istina je mnogo poraznija. U ovom će se radu pokušati pokazati da nam, zapravo, nisu potrebni nikakvi „organski“ i „svetački“ argumenti kako bismo kritizirali kiborško obećanje svjetlije budućnosti. Kontradikcija njezinih samih promicatelja uz čak i ne osobito duboko promišljanje sadašnjeg stanja društvenih odnosa, pažljivo razmatranje ontološke pozadine i iznošenje navedenog, već su dovoljni za, u najmanju ruku, zabrinutost za budućnost Drugoga. Zabrinutost se dakako krije u mogućnosti njegovog potpunog podvrgavanja do kojeg bi moglo doći ukoliko se ekofeminizam ozbiljno ne prihvati kritike tehnike već se prepusti ideji znanstveno-tehnološkog napretka, pod lažnom krinkom konačnog oslobođenja od bilo kakvih oblika dominacije.

### **Kiborg kao transhumano (postmoderno) biće (Haravej – Bostrom – Sloterdijk). Teorijski kontekst**

Kada govorimo o samoprekoračivanju čovjeka u biološkom smislu, postoji nekoliko mogućnosti za ostvarenje takve ideje sada ili u bližoj/daljnjoj budućnosti. Najkontroverzniji, a svakako i najrašireniji, prijedlozi za poboljšanje čovjeka najčešće se vežu uz uporabu tehnike. Smatra se da će se upravo uz pomoć uznapredovale tehnike u skorijoj budućnosti biti u mogućnosti dokinuti biološka ograničenja čovjeka. Jedni od najpoznatijih promicatelja te ideje pripadnici su transhumanističkog pokreta.

---

1 Naravno, unatoč kritici koja jest potrebna, moraju se uvažiti i kronološke okolnosti, odnosno činjenica da je *Manifest* objavljen 1985. godine, kada je i sam ekofeministički pokret mnogo drugačije izgledao nego što je to slučaj danas.

„Transhumanizam je razmišljanje o budućnosti koje se bazira na ideji da ljudska vrsta u svome sadašnjemu obliku ne predstavlja kraj svoga razvoja, već se nalazi u relativno ranoj fazi razvoja. Transhumanizam formalno definiramo kao: intelektualni i kulturni pokret koji ohrabruje mogućnost i poželjnost fundamentalnog poboljšanja sadašnjeg ljudskog stanja putem *primijenjenog razuma*, a posebice kroz razvijanje tehnologije i njezine dostupnosti širokoj masi, a kojom će se eliminirati starenje te će se u velikoj mjeri povećati ljudske intelektualne, psihičke i psihološke mogućnosti.“ (Bostrom, internet)

Sama ideja „poboljšanja“ čovjeka i nije tako nova. Ljudi su oduvijek tražili načine kako da pređu granice svoga postojanja. No, ključna promjena dolazi s onim što transhumanisti nazivaju „Dobom prosvjetljenja“. Doba prosvjetljenja započinje s Bekonovom (Bacon) objavom *Novog organona* (1620) u kojem on predlaže znanstvenu metodologiju baziranu na empiričkoj istrazi umjesto *a priori* spoznaje. Nasljeđe renesanse kombinirano s utjecajima Isaka Njutna (Isaac Newton), Tomasa Hobsa (Thomas Hobbs), Džona Loka (John Lock), Emanuela Kanta (Immanuel Kant) i Markiza od Kondorsea (Marquise de Condorcet) formira temelj racionalnog humanizma koji, u načinu učenja o prirodnom svijetu i sudbini i prirodi čovjeka kao temelju za moralnost, daje prednost znanosti i kritičkom promišljanju pred otkrivenjem i religijskim autoritetom (Bostrom, internet).

Ovo je kratko upoznavanje s idejom transhumanističkog pokreta bilo neophodno kako bismo pokušali pronaći teorijski kontekst u koji bismo mogli smjestiti ideju kiborga. U tom smislu kiborg bi predstavljao posthumano biće, dok bi se Dona Haravej mogla okarakterizirati kao feministička transhumanistička misliteljica. Naime, pod pojmom kiborga Dona Haravej podrazumijeva hibrid stroja i organizma, stvorenje društvene stvarnosti i fikcije. Haravej hvali kiborga kao fikciju koja ocrtava



našu društvenu i tjelesnu stvarnost i kao imaginativno sredstvo koje predlaže neka vrlo plodna spajanja.

„Krajem dvadesetog stoljeća, u našem mitskom vremenu, svi smo himere, teoretizirani i načinjeni hibridi stroja i organizma, ukratko, mi smo kiborzi. Kiborg je naša ontologija; on stvara politiku“ (Haraway 1999: 168).

Putem ideje kiborga Haravej zagovara zadovoljstvo u konfuziji granica i odgovornost u njihovu stvaranju i zamišljanju svijeta bez roda koji je možda svijet bez postanka, no možda i svijet bez kraja. Kiborg tako predstavlja stvorenje u postrodnom svijetu, vrhovno sebstvo konačno oslobođeno svih ovisnosti; on, štoviše, preskače etapu originalnog jedinstva, identifikacije s prirodom u zapadnom smislu – iz kojeg se, kako kaže Hilari Klajn (Hillary Klein), moraju stvoriti razlike i uključiti u dramu eskalirajuće dominacije nad ženom i nad prirodom (Haraway 1999: 168).

Tri su presudna loma u granici uslijed kojih je moguća ova političko-fikcionalna analiza (Haraway 1999: 169–170):

- granica između čovjeka i životinje je slomljena – uporišta odvojenosti pretvorena su u zabavne parkove, poput, primjerice, jezika;
- pomućena je distinkcija između životinjskog-ljudskog organizma i stroja, između prirodnoga i umjetnoga, uma i tijela, samorazvojnog i izvanjski dizajniranog;
- distinkcija između fizičkog i nefizičkog je neprecizna.

Kiborg je odlučno odan parcijalnosti, ironiji, intimnosti i perverziji, priroda i kultura su ponovo osmišljene, međusobno se ne mogu više inkorporirati i posvajati. Naime, kako nastavlja dalje Haravej, postmodernističke strategije poput kiborškog mita kvare mnoštvo organskih cjelina – izvjesnost onoga što se smatra prirodom – te je izgubljena transcendentna

autorizacija interpretacije i s njome ontologija utemeljenja zapadne epistemologije (Haraway 1999: 170). Slično tome, Piter (Peter) Sloterdijk smatra da je antitehnološka histerija, koja je zahvatila velike dijelove zapadnog svijeta zapravo produkt raspadanja metafizike jer se ona pridržava pogrešnih podjela bitka kako bi se usprotivila procesima u kojima su te podjele prevladane. Zapravo je riječ o dvovalentnosti koja se odnosi prema neshvaćenoj polivalentnosti (Sloterdijk 2000: 935).

Kako bismo pojasnili što „ne drži vodu“ u ovom mesijanskom izvođenju iz mračnog ropstva ljudskog roda u obećanu zemlju kiborga, usporedit ćemo Haravejin hvalospjev kiborgu s populističkom retorikom pripadnika transhumanističkog pokreta. Za ilustraciju mogu nam poslužiti dva citata iz radova Nika (Nick) Bostroma, direktora *Future of Humanity Institute*, dijela Oxfordskog sveučilišta.

*„Zašto želim biti posthumano biće kada odrastem:*

Pretpostavi da ćeš se razviti u biće koje ima posthumane kognitivne i emotivne kapacitete. U ranim koracima ovog procesa, možeš uživati u svojim poboljšanim kapacitetima. Njeguješ svoje poboljšano zdravlje, osjećaš se jačim, imaš više energije i uravnoteženiji si. Tvoja koža izgleda mlađe i elastičnija je... također, otkrivaš veću jasnoću uma. Možeš se mnogo lakše koncentrirati na kompleksne materijale, što te jako raduje... počinješ njegovati svaki trenutak života... upravo si proslavio 170. rođendan i svakim se danom osjećaš sve jači“ (Bostrom, internet).

*„Pismo iz Utopije:*

Dragi čovječe,

pozdravljam te i nadam se da će te ovo pismo pronaći u miru i blagostanju. Oprosti što ti se javljam iznebuha. Iako se nismo nikad upoznali, mi nismo stranci. U stanovitom smislu,

mi smo najbliži rod. Ja sam jedan od tvojih mogućih budućih ja... nadam se da ćeš ti postati ja...

(te nastavlja:)

Što je patnja u Utopiji? Patnja je slani trag na obrazima onih koji su tu bili prije nas. Što je tragedija u Utopiji? Tragedija je otapanje snjegovića. Masovna ubojstva ne postoje. Što je krivnja u Utopiji? Krivnja je naše znanje da smo mogli stvoriti Utopiju ranije. Mi ovdje volimo svaku sekundu života. Moji suvremenici i ja tome svjedočimo i tražimo tvoju pomoć. Molim te, pomogni nam da postanemo. Molim te, pridruži nam se. Hoće li ove nebrojene mogućnosti postati stvarnost ovisi o tvojim djelima. Ako možeš pretpostaviti makar djelomičan izgled ovoga o čemu ti pišem, onda pokušaj pronaći način da se ovo ostvari. Ljudski je život, u svom najboljem izdanju, fantastičan. Ja te tražim da stvorimo nešto još veće. Život koji uistinu je ljudski.

Tvoj mogući budući ja“ (Bostrom, internet).

Iako ovo već možda zvuči kao znanstvena fantastika ili utopija te ga je u tom smislu lakše odbaciti kao neozbiljno ili kritizirati njegovu utemeljenost sa znanstvenog aspekta, retorika je Done Haravej esencijalno ista, samo i utoliko mnogo opasnija jer je kao takva iz feminističkog diskursa mnogo teže providna. Slikovito rečeno, Haravej nas dira tamo gdje nas „dominirane, isključene, drugačije“ boli, dok mi, zamučeni snagom te boli, hitamo prema njezinom spasonosnom tehnološkom *deus ex machina* rješenju.

### **Prva slaba točka Haravejine ideje kiborga.**

Hvalospjev međuproizvodu – ignoriranje postojanja finalnog proizvoda

Što nam to Haravej uistinu nudi? Ona govori o zamućenju razlika u smislu omogućavanja humanijeg, uključujućijeg

društva. Primjerice, ljudske bebe sa srcima babuna, zbunjuju naciju, navodi Haravej kao ilustraciju svojoj tezi u prilog. Zvuči obećavajuće. Naravno da smo slijedom zdravorazumske logike skloni pomisliti da, ukoliko će takve i tomu slične međuspolne, međuvrstne i ine kombinacije postojati, onda uistinu neće biti moguće ikakvo, na ikakvoj razini isključujuće društvo, što je upravo ono za što se feminizam u svom najširem i najpozitivnijem smislu bori. No, iluzorno je misliti da će se tako nešto uistinu i dogoditi. Odnosno, ako hoće, onda će postojati isključivo kao stadij između, kao takav nedovoljan za afirmaciju uporabe tehnike u svrhu promjene/poboljšanja čovjeka. Reflektirajuće zaustavljanje u tom međustadiju možemo usporediti s izvođenjem zaključaka o, primjerice, visini petnaestogodišnjaka/inje, dok se nalazi u razvojnoj fazi najvećeg protezanja u vis. Ono što može biti kao trenutno sjedinjenje, hibrid svega o kojem mašta Haravej, ništa nam ne govori o tome što nas očekuje kao finalni proizvod. Doduše, što će biti finalni proizvod nikako sa sigurnošću ne možemo znati. No, možemo ga pokušati anticipirati na dva načina. Promatranjem današnjih nas i pokušajem odgovora na pitanje što mi mislimo da tehnika jest, kako bismo znali gdje nas njezina (zlo)uporaba može odvesti.

### **Druga slaba točka Haravejine ideje kiborga.**

Kakvo sutra možemo stvoriti ovakvi danas? Što nam naše želje za biološkim usavršavanjem govore o našem shvaćanju biološki „nesavršenih“?

Bitka između tzv. transhumanista i tzv. biokonzervativaca odigrava se na više razina. Što su transhumanisti već smo objasnili, a za biokonzervativce ovdje ukratko možemo reći da se oni, kao što samo ime navodi, protive ideji poboljšanja čovjeka uporabom tehnike. Ono na što se navedena debata najčešće svodi jesu pitanje ideje ljudskog dostojanstva (polemika između Fukujame (Fukuyama) i Bostroma (Bostrom, internet)) i pitanje

mogućnosti samostalnog političkog odlučivanja (Habermasova kritika (Jürgen Habermas 2003). Bostrom promiče ideju ljudskog dostojanstva smatrajući da ona treba proširiti spektar obuhvaćanja i na posthumana bića. Ono što zabrinjava biokonzerватivce je da, u slučaju postojanja savršenih bića, može doći do gubitka moralnog statusa određenih grupa individualaca poput djece s posebnim potrebama. Navedeni strah uistinu može pronaći opravdanje upravo u samoj činjenici podcrtavanja potrebe za biološkim usavršavanjem/mijenjanjem čovjeka, čime se ne samo priznaje nego i ističe biološka nesavršenost, primjerice hendikepiranih, jer, ako zdrav, prosječan čovjek treba biti poboljšan, što tek onda, slijedeći tu argumentaciju, mora učiniti netko s „prirodnim“ nedostacima? Što nam to govori o našem iskrenom razumijevanju „drugačijih“?

Da zaoštrimo, imajući na umu da sadašnji čovjek kreira to buduće društvo, a s konačnim ciljem „biološkog savršenstva“ (Haravej je kao što smo već naveli fokusirana samo na međufazu), zašto bismo mislili da će, u tom „idealnom“ svijetu gdje svatko ima mogućnost biti besprijekoran, itko htjeti (tada će zaista to biti stvar htjenja, i to možda čak ne vlastitog nego onog naših roditelja-kreatora) biti nesavršen eksperiment (u smislu onoga koji je u sadašnjem društvu podvrgnut eksploataciji): homoseksualac, žena ili, još „gore“: žena-nebjelkinja koja je, kako Haravej kaže, već kiborg stvarnoga života? Ako prihvatimo Fukujaminu tezu u kojoj se on poziva na Aristotelovo shvaćanje da je čovjek kulturno biće te uči iz iskustva i svoje nasljeđe prenosi nebiološkim sredstvima, jer su upravo stalna nastojanja čovječanstva na vlastitoj kulturnoj mijeni ono što pokreće povijest čovječanstva te uzrokuje rast i napredak u složenosti i istančanosti ljudskih institucija tokom vremena, zašto bismo povjerovali da ćemo biološkim napretkom napredovati i u socijalnoj isključivosti (Fukuyama 2002: 218)? Imajući na umu našu potrebu za biološkim usavršavanjem i u tom smislu očigledno

licemjerno<sup>2</sup> izjednačavanje u pravima onih s posebnim potrebama, vjerojatno ćemo je samo podcrtati.

### **Treća slaba točka Haravejine ideje kiborga.**

Zašto tehničko usavršavanje u sebi krije završavanje?

Kritika epistemološkog razumijevanja tehnike

Haravej u svome radu sporadično promišlja što tehnika jest, iako, da bi se moglo govoriti o njezinim mogućnostima ili strojnim opredmećenjima, vjerojatno je prethodno neophodno barem pokušati odgovoriti na navedeno pitanje. Ipak, iz njezina rada mogli bismo reći da Haravej tehniku razumijeva kroz njezinu epistemološku vrijednost. Tako ona primjerice navodi da su komunikacijske znanosti i moderne biologije konstruirane na isti način – pretvorbom svijeta u problem kodiranja, potragom za zajedničkim jezikom u kojemu nestaje sav otpor instrumentalnoj kontroli i sva se heterogenost može raspršiti, ponovo sakupiti, ponuditi i razmijeniti (Haraway 1999: 180). U modernim se biologijama pretvorba svijeta u problem kodiranja može ilustrirati molekularnom genetikom, ekologijom, socio-biološkom evolucijskom teorijom i imunobiologijom. Što znači epistemološki? Haravej ovdje govori o pretvorbi svijeta. Epistemološkim rječnikom možemo reći da Haravej razumije tehniku kao ono uz čiju pomoć ili kroz što čovjek prevodi prirodu na sebi razumljiv jezik. U tom smislu tehnika posjeduje spoznajnu vrijednost. Ova je spoznajna vrijednost za Haravej antropološka, u smislu spoznaje čovjeka ili spoznaje (prirode) za čovjeka. Stroj nije nešto što treba animirati, obožavati, čime treba dominirati, navodi Haravej – stroj smo mi, naši procesi, aspekt našeg utjelovljenja.

---

2 Kako bismo ovo „vulgarno“ eksplicirali, možemo reći da je to kao da kažemo invalidu: meni je skroz u redu što ti nemaš jednu nogu, tebi ništa ne nedostaje, iako, znaš što ja mislim da meni stvarno treba: ama, meni je neophodna treća noga s kojom ću moći trčati sto metara u sekundi.

Shvaćanje tehnike kroz njezinu spoznajnu vrijednost možemo promatrati na dva načina. Ontološki (spoznaja bitka) i epistemološki (samospoznaja). Prvi je put spoznaja bitka gdje dolazi do raskrivanja istine putem tehnike. Kao ilustraciju prvo-ga uzet ćemo Hajdegerovo (Heidegger) ontološko promišljanje tehnike. Naime, instrumentalno i antropološko određenje tehnike (ona je sredstvo za svrhe i ljudsko djelo) Hajdeger smatra nedostatnim. Ono jest ispravno, ali ne otkriva bit – nije istinito. Preko Aristotelova učenja o četiri uzroka, Hajdeger dolazi do odpusta:

„Svaki odpust onoga što iz neprisutnog prelazi i steže se u prisuće, jest *poiesis*, pro-iz-vođenje.“

Proizvođenje izvodi nešto iz skrivenog u neskriveno. Neskriveno se steže otkrivanjem, a otkrivanje se na grčkom imenuje: *aletheia*. Mi to razumijemo kao istinu. Dakle, tehnika nije samo sredstvo, tehnika je na neki način otkrivanje. Tehnika obitava u području istine (Heidegger 1996: 226).

Drugo, epistemološko, pripada filozofiji Arnolda Gele-  
na (Gehlen):

„Ako se pod tehnikom razumiju sposobnosti i sredstva pomoću kojih čovjek sebi prirodu stavlja u službu time što njezina svojstva i zakone spoznaje, njime se koristi i rabi ih jedne protiv drugih, tad tehnika, u tom najopćenitijem smislu pripada čovjekovoj biti“ (Gehlen 2004: 8).

„Opčinjenost automatizmom čini predracionalni i nadpraktički pogon u tehnici, što je mnoga tisućljeća djelovao prvo u magiji, tehnici nadosjetilnog, a tek je u najnovije vrijeme našao svoje posvemašnje ispunjenje u satovima, motorima i rotirajućim strojevima“ (Gehlen 2004: 18).

To Gelen naziva fenomenom rezonancije. Čovjek je, budući da je opterećen zagonetnošću opstanka vlastitog bića,

upućen na to da svoje samotumačenje nadoknadi putem nekog ne-ja, putem nečega drugačijeg-no-ljudsko.

Gelen smatra da je čovjek u središnjim područjima svoje prirode automatizam (kucanje srca i disanje, primjerice), stoga motivacija za objektivaciju rada dolazi iz naše prirode. Objektivaciji rada motivacija dolazi iz nesvjesnog, nenamjerno. Za Gelena je stoga priroda sredstvo kojim čovjek izlazi iz sebe i iz nje se ponovo razumije (Gehlen 2004: 17–18).

Dakle, u prvom, Hajdegerovom tumačenju, čovjek pomoću tehnike sudjeluje u raskrivanju istine u smislu raskrivanja bitka, dok u drugome, Gelenovu promišljanju, čovjek uz pomoć tehnike sebe spoznaje-prevodi, te se epistemološka vrijednost nalazi u raskrivanju sebe/svoje vlastite prirode.

Sada, kada smo barem pokušali naznačiti odgovor na pitanje što tehnika jest, potrebno je odgovoriti u čemu se krije opasnost ovakvog pristupa tehnici te na koji se to način nadovezuje na Donu Haravej i promišljanje ekofeminizma.

Bilo da se radi o čovjeku, bilo da se radi o prirodi, epistemološki pristup poput onog Done Haravej polazi od jedne očite pretpostavke. Da bi se nešto moglo spoznati do njega se mora moći prodrijeti. Da bi se do nečeg moglo prodrijeti ono mora biti spoznatljivo. Spoznatljivo je u subjekt-objekt relaciji uvijek ono što se podvrgava, odnosno čime se dominira. Da bi nešto bilo spoznatljivo ono mora biti fiksirano. Što to znači? To znači da dominacija znanosti i znanstvenih (u smislu prirodnoznanstvenih) metoda počiva na pretpostavci onog spoznatljivog. Ontološki rečeno, polazi se od ideje čvrstog faktičnog bitka. No, u današnjem znanstveno-tehničkom dobu, gdje „čovjek zaostaje za svojim djelima“, tehnika u sebi krije i opasnost. Naime, danas tehnika predstavlja pokušaj opredmećivanja mogućnosti, pokušaj postvarenja slobode, u kojem ne dolazi do preuzimanja odgovornosti već do, kako Hajdeger navodi, izazivanja koje



prirodu stavlja u svrhu isporuke energije, gdje sam čovjek ide rubom litice, gdje on konačno ima da bude uzet kao *ostava* (pod ostavom Hajdeger podrazumijeva ono što stoji na određenom mjestu samo da može biti ispostavljivo za neku daljnju ispostavu) (Heidegger 1996: 231). Odnosno, priroda, pa u konačnici i čovjek više ne posjeduju svrhu u sebi već su svedeni na puko sredstvo kao dio svrha za nešto drugo. Nesvjesna takve vlastite objektivizacije prirode, Haravej vjeruje da čini upravo suprotno, da dokida sadašnji faktizirani objektivizirani bitak postmodernim fluidnim shvaćanjem sebstva utjelovljenog u ideji kiborga. No, gubi li se time uistinu ontologija utemeljenja zapadne epistemologije ili ona, upravo suprotno, dolazi do svog vrhunca?

Tokom povijesti, možda upravo zbog pokušaja faktiziranja čovjeka putem definiranja što on jest, uvijek je dolazilo do isključivanja Drugih, koji u tom trenutku nisu pripadali pod tu povlaštenu definiciju. Najočitiiji primjeri za to mogu se pronaći u pogledu prava žena, nebijelaca, koloniziranih, uopće, pa, produženo, i ostalih živih bića. Ontološki to možemo eksplicirati kao pokušaj monističkog ujedinjavajućeg shvaćanja, kao dominaciju tvrdog faktičnog bitka, zapadnog *Logosa*, čemu se suprotstavlja postmoderno razumijevanje raspršenih fluidnih entiteta koji su podložni interpretaciji. Ako promislimo da se opravdanje postmodernog tumačenja, kao alternative modernoj isključivosti, nalazi upravo u tvrdoći i isključivosti onog povijesno logocentričnog koje trijumfalizira u modernom dualističkom shvaćanju, uvidjet ćemo određenu cirkularnost. Naime, da ne postoji nešto što je jedinstveno svim ljudima, poslužimo se ovdje Fukujaminim nazivom *Faktor X* koji on objašnjava neuhvatljivim terminom ljudskog dostojanstva (Fukuyama 2002: 149), da ne postoji nešto u čemu svi jesmo jednaki, a od čega se postmoderno shvaćanje brani i „rukama“ i „nogama“, ne bismo isključivanje uopće mogli smatrati neprihvatljivim. Odnosno, ne bismo se ni mogli boriti protiv njega. Znači da postmoderna parcijalnost implicitno

opravdanje i/ili argumentaciju vuče iz moderne ideje jedinstva ljudske prirode. Haravej to propušta primijetiti kad navodi da teorijska (postmodernizam) i praktična (tehnološka) borba protiv jedinstva putem dominacije i jedinstva putem inkorporacije ne samo da napada patrijarhat, kolonijalizam, humanizam, pozitivizam, esencijalizam, scientizam i druge –izme, nego, ironično, i sva organska ili prirodna stajališta (Haraway 1999: 174).

### **Zaključno razmatranje.**

#### **Destruktivna pozadina postmoderne ideje neroda**

Nakon ovog pokušaja promišljanja tehnike možemo zaključiti da ideja kiborga nije realna manifestacija postmodernog fluidnog bitka nego je riječ zapravo o finalizaciji stare paradigme shvaćanja prirode kao onog spoznatljivog, gdje se u konačnici preko kiborga (koji će sutra, jednako kao žene i priroda danas, biti onaj kojim se dominira) dolazi do boga (u smislu utjelovljenja jednog savršenog čovjeka, odnosno, ako imamo cijelu populaciju na umu, pokušaja utjelovljenja istosti, a ne jednakosti). Stoga se ne možemo ne zapitati je li uopće moguće postojanje postmodernih nesubjektivnih, odnosno disperziranih, sebstava ili je zapravo riječ o onom istom monističkom bitku koji se ovakvim shvaćanjem samo razbija na dijelove, ne kako bi se potvrdila pluralnost kao polje novih mogućnosti, nego kako bi se on mogao jednostavnije do kraja spoznati? U tom tonu možemo primijetiti da su postmoderni parcijalni subjekti savršeno prilagođeni spoznavanju modernih monoperspektivnih specijaliziranih prirodnih znanosti. Je li provođenje spoznatljivosti upravo ono što je dovelo do parcijalizacije naših identiteta teorijski utjelovljenih u postmodernom shvaćanju bitka, čime je taj, kako ga Haravej naziva „nenaturalistički“ način, zapravo samopodvrgavanje znanosti, a ne, kao što se u njezinom diskursu želi opravdati, ono što će, nakon dekonstrukcije monističkog shvaćanja, dovesti do pluralističnijeg, uključeniijeg društva? Ono što se u ovom radu postavlja kao ontološka zabrinutost a

izraženo je svim ovim pitanjima, kratko se može sažeti u jedno: je li jedino iznenađenje koje u sebi krije obećanje neroda zapravo destrukcija ikojeg mogućeg roda u smislu postojanja uopće?

Jer, što je zapravo kiborg:

„Ljudi nisu ni približno tako fluidni, bivajući i materijalni i nepropusni. Kiborzi su eter, suština“ (Haraway 1999: 171).

Iako Haravej zapada u kontradikciju jer nešto niže u tekstu niječe vjeru u esencijalno jedinstvo zato što, kako sama navodi, nema ničega u bivanju ženom, nema ničega što ujedinjuje žene, te rod, klasa i rasa ne mogu biti osnovom vjerovanja u esencijalno jedinstvo (Haraway 1999: 172), iako govori o rušenju ontologije, jedino što ona zauzvrat nudi jest kiborška ontologija – zapravo, kao što je već rečeno, riječ je o najobičnijem ontološkom determinizmu koji implicira da je priroda, bilo ljudska, bilo neljudska, nešto spoznatljivo, fiksirano i dano.

Stoga ćemo za kraj, još jednom otvoriti pitanja naznačena u sažetku: nudi li sjedinjenje čovjeka i stroja, ono isto sjedinjenje čiji je pokušaj proizveo ekološke i ine probleme s kojima se sada suočavamo, uistinu njihovo rješenje ili se pak stari odnosi dominacije nad ženom i dominacije nad prirodom preslikavaju i u ideju transhumanih bića? Je li svijet informacija kao suština kulturnog (čovječjeg) svijeta rješenje „problema“ prirode ili put u novo, perpetuirajuće, ropstvo?

Ovim bi se pitanjima, u svjetlu izražene „nove ontološke zabrinutosti“, moglo pridodati još jedno koje, zbog svoje očiglednosti, prečesto ispada iz vida. Ako se ekologija brine za posljedice, a u novije vrijeme ih pokušava i anticipirati, dominacije nad prirodom, feminizam dosljedno tome razotkriva dominaciju nad ženom, čija je briga zaštita od autopodvrgavanja ljudske prirode? Tko je zadužen za posljedice dominacije čovjeka nad njegovom vlastitom prirodom? Može li u tom smislu ekofeminizam poslužiti kao brana pred izvršavanjem takve

moćnosti? Kao odgovor na to nameće se još važnije pitanje: što se događa kad privilegirano pozicionirani drugi, odnosno dominirani u dualističkom shvaćanju, privilegirani zato što je jedino iz osjetljivosti te pozicije mogla nastati istinska ekofeministička kritika, preuzme dominirajuću retoriku, a i logiku onog prvog i time potpadne pod nju. Dona Haravej svoj je rad podnaslovlila kao *Ironičan san zajedničkog jezika za žene u integriranom krugu*. Sukladno tome pitanje bi se moglo i obrnuti. Ne nalazi li se upravo u feminističkoj glorifikaciji kiborštva – kao što smo pokušali pokazati, ne treći put, nego stranputice, gdje za pravo dominirani poslušno preuzima i provodi ideje dominirajućeg, čime mu se potpuno podvrgava, prava ironija?

## Literatura

- Bostrom, Nick, „Letter from Utopia“, (internet) dostupno na: <http://www.nickbostrom.com/utopia.html>
- Bostrom, Nick, „The Transhumanist FAQ: A General Introduction, Version 2.1“, (internet) dostupno na: <http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>.
- Bostrom, Nick, „Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up“, (internet) dostupno na: <http://www.nickbostrom.com/posthuman.pdf>
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gehlen, Arnold (2004), *Duša u tehničkom dobu: socijalnopsihološki problemi u industrijskom društvu*, Zagreb: AGM.
- Habermas, Jürgen (2003), *The Future of Human Nature*, Cambridge, England: Polity Press.
- Haraway, Donna (1999), „Manifesto za kiborge: znanost, tehnologija i socijalistički feminizam u 1980-im“, u: Linda J. Nicholson (prir.), *Feminizam/Postmodernizam*, Zagreb: Liberata: Ženski studiji, str. 167–205.
- Heidegger, Martin (1996), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, str. 219–247.
- Sloterdijk, Peter (2000), „Operabilni čovjek“, *Europski glasnik* 5: 929–941.
- Veljak, Lino (2005), „Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici“, *Filozofska istraživanja* 25 (4): 771–780.

**Marija Selak**

*Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb*

### **Overcoming or suppressing ecofeminism?**

**Abstract** Since problems of ecofeminism are orientated not only towards contemporary times, but also towards future, this paper will examine the role of technique in an attempt of their resolving. Post-modern, lets call it fluid, understanding of the Being as plurality is given as an alternative to often criticized horizon of classical metaphysic (reduced on monistic or factual understanding of Being in a sense of something that is given, firm and/or unchangeable). Precisely that post-modern understanding is often appreciated as a solution of ecological and feminist issues. Does a unity of a man and the machine, the same unity which bare attempt has produced ecological and other problems that we are affronting, truly offer their solution or do the old conditions of domination over women and domination over nature transfer in the idea of transhuman beings? Is the world of information as the essence of a cultural (human) world a solution of a 'problem' of natural or is it a path to a new, repetitive, slavery? As an effort of answering this and other questions, reasoning of the idea of transhumanism (Bostrom – Sloterdijk) in a feminist discourse (Haraway) will be related to epistemological understanding of technique (Heidegger, Gehlen). This appreciation will be comprehended as the finalization of a dominant 'stiff' metaphysical understanding of nature (as something that can be realized).

**Key words:** Donna Haraway, ontology, cyborg, transhumanism, technology.

**Ajla Terzić**

Spisateljica i publicistkinja,  
Sarajevo

## **Ekološke katastrofe i pitanje opstanka u ekofeminističkoj prozi s osvrtom na popularnu kulturu**

*Don't push me. I may be in pink, but I've got a rifle.*

M. Atwood, *The Year of the Flood*

*We're never gonna survive unless we get a little crazy.*

Seal

Teokrit, Petrarca (Petrarca), Bokačo (Boccaccio), Servantes (Cervantes), Milton, Persi Bis Šeli (Percy Bysshe Shelley), Emili Dickinson (Emily Dickinson) – to su samo neki od autora i autorki od 3. vijeka p.n.e. do romantizma za koje je priroda bila fascinantan, ali i ambivalentan fenomen. No, dok je P. B. Šeli pjevao pjesme u slavu prirodnih pojava, već je njegova partnerka Meri Šeli (Mary Shelley) naslutila svu kompleksnost odnosa čovjek-priroda. Godine 1826. napisala je roman *Posljednji čovjek* (*The Last Man*) koji govori o propasti svijeta gdje je bitnu ulogu imao biološki agens.

Karakteristika proze 19. vijeka, barem u djelima realista tog doba kakav je bio Čarls Dikens (Charles Dickens) jeste urbanistička ekspanzija u gradovima poput Londona gdje se kapitalizam ogledao ne samo u potplaćenju (dječjoj) radnoj snazi, već i kroz sveprisutnu maglu. Skoro pa klišejski motiv i u prozi A. K. Dojla (A.C.Doyle), magla nije bila toliko posljedica

kondenzovane vode koja se skuplja u kotlinama, već se radilo o oblacima smoga iz zagađenih fabrika. I u to vrijeme je bio idealista, ili bolje rečeno utopista, kakav je Vilijem Moris (William Morris)<sup>1</sup> koji je napisao, za to doba, hit-roman *Vijesti niotkuda* (*News from Nowhere*, 1891) upravo kao neku vrstu kontrapunkta tekućoj industrijalizaciji. Konačno, autori koji se bave prirodom u svojoj prozi, okvalifikovani su ili kao ekološki osviješteni ili kao autori i autorke katastrofe, s obzirom da je umjetnička refleksija o prirodi evoluirala postepeno u, kako piše teoretičar Brajan Stejblford (Brian Stableford) „disaster stories and apocalyptic fantasies“ tj. priče o katastrofama i apokaliptične fantazije (Stejblford 2005: 128). Ove priče o katastrofama i apokaliptične fantazije u sebi sadrže implicitno upozorenje u smislu *ako-se-ovako-nastavi...*

Stejblford nas podsjeća na neka vrlo maštovita djela koja čak prethode razvoju ekologije kao nauke, kao što je pastoralna utopija biologa V. H. Hadsona (W.H. Hudson). *Kristalno doba* (*A Crystal Age*, 1887) ili roman sumornije atmosfere *Zeleni dvorci* (*Green Mansions*, 1902), koji ukazuje na to da su sve kulture koje žive na zemlji – bez obzira kako bile *napredne* – „žrtvovalale svoju usku vezu s vitalnim aspektima Majke Prirode“ (Stejblford 2005: 129).

Dakle, iako je odnos prema prirodi uvijek bio značajan motiv u književnosti, žanr koji joj je bio nešto skloniji jeste naučna fantastika. Na prelazu dva vijeka nastaje, recimo, jedan od najpoznatijih SF romana, *Rat svjetova* (*War of the Worlds*, 1898) H.Dž. Velsa (H. G. Wells) koji je utvrdio zlatne standarde žanra govori upravo o vanzemaljskoj civilizaciji koja napada Zemlju

---

1 Moris je dobro znao o čemu govori jer je i sam bio industrijalac i jedan od začetnika *art nouveau*-a u Engleskoj, pa su tako njegove snove odražavali vegetativni motivi na tapetama i platnima koje je prodavao širom zemlje.

jer su iscrpli vlastite resurse.<sup>2</sup> Pri tome, između dva svjetska rata se ne razvija samo naučna fantastika, već i nauka koju danas poznajemo pod imenom ekologija. Stejblford podsjeća da, iako je sami termin skovao Ernst Hekel (Ernst Haeckel) 1873. godine, ekologija je popularizovana kroz naučni rad Čarlsa Eltona (Charles Elton) *Životinjska ekologija (Animal Ecology, 1927)* što je uslovalo nastanak tzv. Eltonove piramide. U pitanju je „rastuća redukcija bio-mase sa svakom narednom fazom u lancu prehrane“ s tim da je „estetska komponenta ekološke analize uskoro počela da utiče na autore takozvane spekulativne proze“ (Stejblford 2008: 127). Jedna od prvih „ekoloških parabola“, roman po imenu *Čovjek koji je mrzio muhe (The Man Who Hated Flies, 1929)* J. D. Beresforda govori o uništenju insekata i ovo je jedan od prvih primjera književne „ekokatastrofe.“ Nedugo nakon što je 1971. osnovan *Greenpeace*, došlo je do punog procvata ekologije koja postaje i globalni trend, a djela iz SF počinju da kritički preispituju odnos ljudske populacije i planete koju ona nastanjuje.

Od najranijih početaka u naučnoj fantastici je postojala tendencija da se fokusira i bavi problematikom zagađenja sredine što ujedno direktno dovodi u opasnost i samo čovječanstvo. No, kako je situacija na ekološkom planu bivala lošija, to se odražavalo i u popularnoj kulturi: scene uništenih gradova i opustjele zemlje postaju sve češći motiv u različitim formama popularne kulture, od reklama za gazirana pića do holivudskih blokbastera.<sup>3</sup>

2 No koliko je ovaj roman narativ o kolonijalizaciji, toliko on označava i bitan prelaz sa viktorijanske gotike na viktorijanski SF – u *Drakuli* Brama Stokera, recimo, imamo vampire koji sišu krv, dok se u *Ratu svjetova* pojavljuju „Martian bloodsuckers“.

3 Recimo, pjesmu grupe R.E.M. *It's the end of the world as we know it* možemo tumačiti kao dekameronsku priču o izvjesnoj katastrofi pri čemu se oni koji su (pre)ostali ne brinu ni za što jer više ničega ni nema.



Konačno, dodirne tačke sa ekologijom ima i bukolička poezija i naučna fantastika, no prvenstveno njen podžanr koji se naziva *spekulativna proza*. Termin je skovao Isak Asimov da opiše ono što i sam stvara a danas se on najviše veže za fikciju kanadske autorke Margaret Etvud (Margret Atwood). Ova vrsta proze opisuje događaje u ne-tako-dalekoj-budućnosti i njeni autori i autorke su obično politički, sociološki i ekološki osviješteni. Etvud je na međunarodnoj književnoj sceni prepoznata kao feministička autorka na čiji su razvoj, i privatno i profesionalno, uticali roditelji biolozi pa tako sama sebe često opisuje kao „osobu koja je posvećena posmatranju prirode“ („dedicated nature-watcher“). Ova spisateljica čiji se roman *Izranjanje* (*Surfacing*, 2005) smatra jednim od važnih ekofeminističkih tekstova je autorka i rečenice „*Nature is to zoos as God is to churches*“ (Etvud 2003: 206).

U književnom kontekstu distopije su, kako piše poznati teoretičar SF-a Darko Suvin, ostvarenja u kojima su „norme i odnosi među pojedincima organizovani na znatno manje savršen način nego li u zajednici u kojoj živi autor“ (Suvin 2009: 194). Najpoznatije fikcijske distopije<sup>4</sup> su, svakako, roman Jevgenija Zamjatina *Mi*, zatim 1984 Džordža Orvela (George Orwell), *Vrli novi svijet* Oldosa Hakslija (Aldous Huxley), *Fahrenheit 451* Reja Bredberija (Ray Bradbury) te romani već pomenute M. Etvud *Sluškinjina priča*, *Antilopa i Kosac* te najskoriji *Godina poplave* (*The Year of the Flood*, 2008).

---

4 Problematike same terminologije su svjesni različiti autori koji se bave teorijom distopija pa se „neki kritičari opredjeljuju za termin antiutopija, drugi za distopiju, treći za negativnu utopiju a četvrti za kakotopiju“ (Cvijetić 2007: 31). Maja Cvijetić dodaje da, s obzirom da antiutopija predstavlja „zalaganje protiv utopija“, distopija kao antonim utopije sadrži „slike svetova gorih od našeg.“ Kako je u ovom radu akcent na ovom posljednjem, odnosno preispitivanju vizija budućnosti koje su krenule naopako, ovom ću prilikom da koristim termin distopija.

Priroda je u djelima ovih autora predstavljena vrlo različito, bilo kao Zelena kuća kod Zamjatina koja je ujedno i topos na kojem se okupljaju pobunjenici protiv totalitarne države ili je to prostor izvan Oceanije, kao u slučaju Orvela gdje Vinston i Džulija razmjenjuju revolucionarne ideje i koji je u potpunoj suprotnosti sa distopijom u kojoj žive.

Dok su u početku razvoja žanra distopijske proze glavni fokalizatori bili uglavnom muškarci, od Zamjatinovog romana *Mi* pa sve do, naprimjer, romana Kormaka Mekartija (Cormac McCarthy) *Cesta* (*The Road*, 2006), autori i autorke u distopijskoj naraciji iz sredine 1980-tih sve češće koriste perspektivu žena kao hroničarki nekih prošlih vremena. Od mainstream autora tu su, recimo, Pol Oster (Paul Auster) sa svojim distopijskim romanom *U zemlji posljednjih stvari* (*In The Country of Last Things*, 1986), preko Kazua Išigura (Kazuo Ishiguro) i romana *Nikad me ne pusti* (*Never Let Me Go*, 2008) sve do M. Etvud i njenog djela *Sluškinjina priča* (*Handmaid's Tale*, 1985).

Istorijski posmatrano, 1980-te su označile kraj hladnoratovskih anksioznosti te vladavinu Margaret Tačer (Thatcher) i R. Regana (Reagan) koji su se prema prirodnom okruženju odnosili prilično nezainteresovano. Kritičar Malkolm Bredberi (Malcolm Bradbury) podsjeća da je upravo u ovom periodu apokaliptični ton postao poznata karakteristika proze 1980-tih gdje je sama kultura bila nasumična i smatrana „smećem“ i gdje su opresivni nagovještaji katastrofe i krize izgledali univerzalni. Sveopšti dojam da je istorija samo niz katastrofa bio je dominantan još od *Gospodara muha* Vilijema Goldinga (William Golding), romana koji je reprezentativna pastoralna anti-utopija. Pri tome se i naučna fantastika počela polako da približava *mainstream* i fikcijskom centru i da na njega ima sve veći uticaj (Bredberi 1993: 192). Bredberi navodi primjer romana J. G. Balarda (J.G.Ballard) *Carstvo sunca* (*Empire of the Sun*, 1984), djela koje je označilo rođenje nuklearnog doba u prozi i koje je

„uništene gradove, uništena polja i umirujuće oblake iz svijeta naučne fantastike i fantastike uvelo u *mainstream* fikciju“.

Grafički roman Alana Mora i Dejvida Lojda (Allan Moore i David Lloyd) *O kao osveta (V for Vendetta, 1982)* smješten je u totalitarne 1990-te u Londonu koji uveliko liči na Orvelovu Oceaniju. Društvo u potpunosti kontrolišu organizovane državne grupe nazvane Fingermen a sa razglasom se svakodnevno čuje glas Sudbine koji stanovništvu izlaže svoju verziju istine. Građani svoje nade polažu djelomično u maskiranog osvetnika po imenu „V“ za kojeg nisu sasvim sigurni da li je lud ili naprosto ludo hrabar jer se suprotstavlja totalitarnom jednodimenzionalnom. Na početku V spasava mladu ženu po imenu Ivi (Evey) i ona u svom potresnom monologu saopštava šta se desilo sa svijetom kakav je ona poznavala:

„Iz naše spavaće sobe smo mogli vidjeti London. Bio je skoro sav pod vodom. Nasipi na Temzi su popustili. Nebo je bilo svo žuto i crno. Nikad nisam vidjela takvo nebo. Tata je rekao da je London gotov. Htio je da mene i mamu odvede na selo. Mama nije htjela. I imala je pravo. Ispostavilo se da je na selu gore nego u gradovima. Vrijeme je uništilo sve usjeve, razumiješ? A hrana iz Evrope nije dolazila. Jer je i Evropa nestala. Baš kao i Afrika“ (Mor 1990: 27).

Strip Alana Mora je i danas aktuelan kroz aktivnosti hakerskog kolektiva „Annonymous“ koji se, između ostalog, zalaže i za ekološku osviještenost, a za amblem pokreta su uzeli masku „V“-ja (odnosno, katoličkog zavjerenika Gaja Fouksa).

Čudna boja neba je obično indikator da nešto nije u redu, kako sa društvom, tako i sa ekosistemom. Kulturni roman cyberpunka *Neuromant (Neuromancer, 1982)* Vilijama Gibsona (William Gibson) počinje upravo rečenicom: „Nebo iznad luke je bilo boje snijega na televizijskom ekranu“ (Gibson 2008: 11). Ovaj, sada već kulturni, SF roman autora koji je Amerikanac po

rođenju, a Kanadčanin po izboru obično se smatra djelom u kojem je anticipiran internet (*matrix*) i iako je glavni junak nešto kao virtuelni kauboj, kroz stražnja vrata se provukla Moli, kiborg s ugrađenim oštricama ispod noktiju i obučena u *latex*. Upravo je ova junakinja na internacionalnim naslovnica Gibsonovog romana koji je imao veliki utjecaj na pop-kulturu 1980-tih. Ulična samurajka Moli svoj novac zarađuje kao plaćenica na ulicama nekadašnjeg Tokija koji je toliko toksičan i zagađen da ljudi nose maske na licu, ali ne kao u Morovom stripu već maske s filterima za pročišćenje zraka. Ova junakinja koja ima atribut Vulverina iz X-men i snalažljivost kakva će postati aktualna tek kod junakinja u stripovima, bori se protiv velikih korporacija koje zagađuju kako ljudski um tako i okoliš. Jer, taj svijet u kojem ona živi je svojevrstan limb u kojem su ostali samo oni koji nisu mogli da odu u neke ekološki prihvatljivije krajeve, slično kao u romanu P. K. Dika (P. K. Dick) *Sanjaju li androidi električne ovce*. Ovaj se nedostatak nadoknađuje tehnologijom pa su tako najskuplja ljetovališta ona u kojima je priroda reprodukovana do savršenstva putem računarskih holograma.

Iako je Gibson kritikovan zbog navodnog maskulinizma njegovih junaka u *noar*-stilu, teško je složiti se s tim, jer su mnogi njegovi ženski likovi – poput Ševet iz *Svjetla prividne stvarnosti* (*Virtual Light*, 1993) ili Kejsi iz *Prepoznavanja obrasca* (*Pattern Recognition*, 2005) – nezavisne, samosvjesne pobunjenice i marginalke. Konačno, i sam se žanr – a to je *cyberpunk* – bazira na pobuni: *cyber* se odnosi na virtuelno, dok *punk* karakteriše pobuna, antiautoritarnost, alternativno, nekonvencionalno i, često, čudno i ekscentrično. Nemar spram biologije i ekologije ide u paru s tiranijom, a najjače sredstvo kojim se ove urbane Amazonke služe u preživljavanju upravo je tehnologija.

To je slučaj sa junakinjom švedskog autora i novinara Štiga Lašona (Stieg Larsson), pankerkom i hakerkom Lizbet Sallander. Dok je pisao svoju izuzetno uspješnu trilogiju *Milenijum*

(2005), pokojni Lašon je bio pod utjecajem, između ostalog, i cyberpunk romana V. Gibsona. Iako *Milenijum* romani nisu spekulativna već mejnstrim proza smještena na tlu Švedske, njihove zavjere, korupcije, ograničavanje ličnih sloboda, šovinizam i sveprisutno zlo doprinose sveopštem dojmu da je svijet kakav tu postoji izgubio svaki smisao, a što je sve zajedno obilježje distopijske proze.

Prvi dio trilogije se otvara scenom gdje stari biznismen Vanger za rođendan dobija presovani egzotični cvijet od nepoznatog pošiljaoca i tako svake godine. Ovaj put je to *Lep-tospermum* (*Myrthaceae*) *RubINETTE*, poznat i kao *Desert Snow* u Australiji. Cvijet nema neku posebnu upotrebu u medicini, ishrani ili poljoprivredi, čak ne vrijedi mnogo ni na tržištu, teško ga je naći, a njegovo uzgajanje u surovoj skandinavskoj klimi je posebna vještina. Već ovaj motiv može implicitno predstavljati opoziciju *hi-tech*, urbanizovanom okruženju u kojem djeluje glavna junakinja. Salander, koja ni po čemu nije posebna, osim po tome što je i sama ugrožena vrsta baš kao i ova biljka, skriva svoje tragove koji su poznati samo malom krugu ljudi koji su izuzetno vezani za nju.

Dodatni razlog zašto ova trilogija ima snažan feministički podtekst jeste i taj što na početku svakog poglavlja imamo statistike poput ovih:

„Osamnaest posto žena u Švedskoj je bilo izloženo pretnjama od strane muškaraca.“ Ili

„Četrdeset i šest posto žena u Švedskoj je bilo žrtvom muškog nasilja.“

I Lisbet Salander je, zapravo, žrtva šovinističkog sistema vrijednosti, koji žene s margine – u ovom slučaju socijalne – tretira krajnje surovo pa tako i naslov prvog dijela trilogije *Muškarci koji mrze žene* nije nimalo ornamentaln (prilagođeni prevod na engleski jezik glasi *Djevojka s tetovažom zmaja*).

No tamo gdje nema električne energije, raspoložete s onim što je već dostupno, kao, recimo u manje poznatom ali ništa manje zanimljivom stripu *Tank Girl (Djevojka u tenku, 1990)* Džejmija Hjulita (Jamie Hewlett), autora koji je inače dao vizuelni identitet hologramskoj pop-grupi *Gorillaz*. Ovdje imamo istoimenu junakinju, žilavu i luckastu djevojku koja u potrazi za vodom luta po postapokaliptičnom prostranstvu Australije i pokušava da izbjegne nevolje koje podsjećaju na one iz filmova o *Mad Maxu*. *Tank Girl* je u dvostrukoj opasnosti: kao individua kojoj u sklepanom oklopnom vozilu jedino društvo prave genetski mutirani ljubimci i kao žena, jer joj na svakom koraku prijete bande koje kontrolišu egzistencijalne resurse. Koliko joj život ugrožava ljudski faktor, ova cura s pilotskom kapom i neizbježnom cigaretom u ustima je u potencijalnoj opasnosti i od same prirode: suša, pustoš i nevirijeme su samo neki od klimatskih elemenata koji je prate na ovom putu. Zrak je također zagađen a opasnost od bolesti je svakodnevnica i samo crni humor nesalomive *Tank Girl* omogućava da ovo ne bude priča s elementima horora kao u filmu Denija Bojla (Danny Boyle) *28 dana (28 days, 2002)*.

*Tank Girl* bi u određenoj mjeri mogla biti mlađa strip verzija borbene Elen Ripli (Ripley) iz filmova *Alien (1979)*, koja predstavlja ženu koja se suprotstavlja mutaciji prirode tj. vanzemaljskom entitetu koji je nastao na udaljenoj planeti LV426. Ripli uspijeva da preuzme kontrolu nad svemirskim brodom *Nostromo* – što je odjek Konrada u ovoj SF sagi – ali od čitave posade ona jedina preživljava. U froj dovsko-hampti-damptijevskoj igri riječi moglo bi se reći da Ripli postaje *sur-wife*, surogat žena, pri čemu bi svemir mogao da bude njen odsutni partner i supružnik. U četiri dijela tokom kojih se suprotstavlja vanzemaljskom entitetu, a koje su režirali različiti režiseri, Ripli biva proganjana, izgnana, zaražena i na kraju klonirana ali ostaje „*nobody's wife*“.

Ono što je takođe zanimljivo u ovom kontekstu jeste da se kompjuter Nostroma u prvom dijelu kvadrologije zove „Majka“, ali je pod kontrolom korporacije kojoj je u interesu da vanzemaljsku pojavu izveze na Zemlju. S obzirom da Ripli cijelo vrijeme pokušava da preuzme kontrolu nad brodom, a u čemu je sprečava Majka koja je jednom prilikom naziva kučkom, ovo bi se moglo tumačiti i kao borba između dvije alfa-ženke nad entitetom (brodom) koji će ih odvesti do treće majke – Majke Zemlje. Upravo ovom slikom, amblemskom slikom planete Zemlje koju Ripli sa zanimanjem posmatra (na kojoj se ne zna u kakvom su stanju flora, fauna, te konačno sam život) završava se kvadrologija *Alien*. Postoje insinucije da falusoidni vanzemaljca u kvadrologiji predstavlja sublimirani muški element, no za to je više zaslužan opskurni švicarski umjetnik H. R. Giger, koji je dizajnirao vanzemaljca, a manje Frojd.<sup>5</sup>

Prije nego nastavim s distopijama, nužno je podsjetiti na jednu od najuspješnijih SF serija današnjice a to je *Battlestar Galactica* (BSG) (2004). Osim vizuelnih elemenata i samog zapleta ispunjenog suspensom, serija je hvaljena i zbog kompleksnosti likova ali i otvaranja kulturološki relevantnih pitanja i opozicija kao što su vojna intervencija, (a)teizam, tj. problematika vjerskih sloboda, militarizam, genocid, ekologija. U ovoj priči o istoimenom svemirskom brodu, olupini zapravo, kojeg vijest o nuklearnom ratu zatekne faktički pred stacioniranje u ratni muzej, situacija nipošto nije crno-bijela: sajlonke jedinice napadaju ljudske kolonije no Sajlonci su nekadašnji robovi i klonovi koje su stvorili ljudi, ali su se na kraju ovi *tosteri*, kako ih

5 Slična Ripli je i militantna junakinja filma *Terminator 2, Judgement Day* (1994) Sara Konor od čijeg je lika kasnije napravljena i zasebna serija *Dnevnicu Sare Konor*. U sceni dok posmatra svog sina Džona s njegovim očito zamjenskim ocem Terminatorom, Sara razmišlja o tome kako je takav izbor jedini mogući u „suludom“ svijetu u kojem žive – mašina je Džonu bolja *father figure* (očinska figura) od svih muškaraca u njenom životu „koji su dolazili i odlazili“.

ljudi nazivaju, pobunili. Nakon uspostavljanja vanredne situacije, Lora Roslin, bivša učiteljica i sekretarka obrazovanja postaje predsjednica Dvanaest (ljudskih) kolonija.

BSG, dakle, počinje apokaliptičnom slikom ljudske zajednice. Preživjeli, u zamci na nefunkcionalnim brodovima su demoralisani i inferiorni u odnosu na tehnološki napredne klonove po imenu Sajlonci (Cylonci). Zbog svega ovoga, kapetan BSG Adam posadi obećava nadu u novi dom gdje će biti sigurni, a to je planeta Zemlja. On ih svjesno obmanjuje jer je Zemlja već vijekovima tek mit, legenda za koju svi znaju da ne postoji, ali ta nada u postojanje planete Zemlje daje smisao inače beznađnoj situaciji u kojoj su se Kolonijalci našli.

Dok je Roslin obučena u šanel-kostime čak i dok izdaje naredbe da se ranjenici ipak moraju ostaviti, jednoj od članica njenog broda, pilotkinji Starbak (Starbuck) spol je tek oznaka na identifikacijskim dokumentima. Lik Starbak je u originalnoj seriji BSG u 1980-tim bio muškarac, i taj podatak kao da se odražava na *novu* Starbak koja pije, sklona je kocki i tučnjavi. Njena kosa je ošišana na kratko, osim u periodu kada je Sajlonska zarobljenica na Novoj Kaprici. Kako primjećuje teoretičarka Sara Konli:

„Starbak živi životom ratnice kojem se Simon de Beauvoir (Simone de Beauvoire) divi jer je voljna da rizikuje život u službi za više ciljeve. Upravo se Starbak kao ratnici Sajlonci i dive i i žele da unište njenu nepokolebljivost tako što će je odvući od toga i utjerati je u kućno okruženje za koje Bovoar smatra da je bezvrijedno. [Sajlonci] pokušavaju da uvjere Starbak da su krizna vremena u pogledu nataliteta i da najmanje što žena može da učini jeste da rađa – u skladu sa svojom prirodom i biološkom ulogom. Njen odgovor je uvijek „Ja sam pilot Vipe-  
ra“ (Konli 2008: 235).



Konačno, Starbak je zaista borac, ali barem u ovom kontekstu ona se bori za sebe, manje za planetu čija je prognoza vrlo upitna.

Danas je evidentno da je krajem 20. vijeka došlo do svojevrsnog pada optimizma u odnosu na ekološku održivost. A upravo je neke od tih motiva u svojim romanima obradila autorka Margaret Etvud.

### **Ekološke projekcije Margaret Etvud**

Roman M. Etvud *Surfacing* (*Izranjanje*, 2005) predstavlja jedan od prototekstova ekofeminističke proze, a 2008. godine je nakon *Sluškinjine priče* i *Antilope i Kosca*, objavila i svoju treću distopiju pod nazivom *Godina poplave* (*The Year of the Flood*).

Atwood se izdvaja po tome što su protagonisti njenih distopijskih romana, posebno romana o kojima je ovde riječ, žene, te se na taj način bitno razlikuje od distopijske tradicije već pomenutih mainstream autora kao što su Cormac Mekartni (*Cestom* (*The Road*, 2006), Džon Apdajk (John Updike) sa *Na kraju vremena* (*Toward the End of Time*, 1997) ili Žoze Saramago (Jose Saramago) s romanima *Sljepilo* (*Ensaio sobre a cequeira*, 1997) i *Pećina* (*Caverna*, 2000). *Godina poplave* je svojevrsan nastavak romana *Antilopa i Kosac*, s kojim dijeli ne samo neke od likova već i osnovne distopijske motive kao što su klasna stratifikacija, genetski inženjering, rizici individualizma te, svakako, ekološki problemi koji su već u sferi distopije. No dok je u prvom romanu fokus bio na liku ludog naučnika i njegove saradnice koji pokušavaju da stvore genetski savršene ljude u izolovanoj ekološkoj niši zvanoj *Paradice*, u *Godini poplave* imamo nove elemente ekofeminizma.

Danas se, recimo, za metropole obično kaže da su urbana džungle, no u romanu *Godina poplave* gradovi doslovno postaju džungle zbog ekološkog disbalansa. Podivljalo bilje i korov

prekrivaju negdašnje ulice i zgrade, ispražnjenim zgradama šoping-centara lutaju opasne genetski modifikovane životinje kao što su svinje s ljudskim mozgovima, psovuci, ovce s ljudskom kosom i druge beštije. Poplava je ovde metafora jer je sve poznato uništeno usljed mutiranog virusa kuge. U takvoj postapokaliptičnoj atmosferi pratimo dvije žene: jedna je žilava Amazonka Tobi dok je druga, Ren, praktički dijete iako je do katastrofe radila kao plesačica na trapezu u sex-klubu i iz čijih retrospekcija saznajemo šta se desilo u prošlosti. Obe ove žene pokušavaju da prežive u nimalo prijatnim okolnostima u kojima su se zatekle: Ren u karantini svog kluba, a Tobi u wellnes-centru. No upravo im je ta izolacija i spasila živote jer nisu podlegle virusu kuge koji je ubio skoro sve ostalo. Toksični otpadi, ulične bande, zaraženi i genetski eksperimenti su ono što je preostalo. Ironija je u tome što žilava, militantna i *streetwise* Tobi ostaje zaglavljena u toplicama gdje je sve ružičasto, od dekica do ruksaka.

Koliko god se Ren i Tobi međusobno razlikovale, zajednička im je pripadnost Božjim baštovanima u prošlosti: to je nenasilna vegetarijanska samoodrživa zajednica čija su učenja spoj nauke i kršćanstva (!). BB proizvode svoju hranu, recikliraju i skupljaju ono što im treba iz vanjskog svijeta, kao sapune iz hotelskih đubrišta. Pri tome, slave „St. Diane Fossey’s Day“, „St. Jacques Cousteau’s Day“ i njihova je aktivnost posvećena očuvanju biljnog i životinjskog svijeta. Svoje najmlađe uče osnovama preživljavanja u prirodi, s obzirom da vjeruju da je bezvodna poplava izvjesna stvar, što se na kraju i desi u vidu virusa kuge. Baštovani žive, dakle, u svojoj zelenoj utopiji na vrhu napuštene zgrade koju nazivaju Krovni Raj, okruženi istinskom distopijom: poremećenom klimom, konzumerističkim društvom koje kontroliše zaštitarska firma CorpSeCorps koja je preuzela vladu i koja narod kljuka brendovima i genetski modifikovanim proizvodima kao što su „Secret Burgers“, čija je tajna u tome što je u njima ljudsko meso.

Kao i u romanu A. Mora, gdje postoji Ivi, ovde imamo Evu. Tačnije, množinu – Eve, što je titula koju dobija svaka žena koja dođe kod Baštovana. Postoje i Adami, i mada zvanično nema hijerarhije, vođa je Adam Jedan. Imena su u ovom kontekstu bitna jer se, recimo, i kapetan posade BSG zove kapetan Adam. Ovo ukazuje na kozmogonijsku potrebu autora da uspostave nove sisteme vrijednosti, bilo doslovno kao što je osnivanje nove kolonije na Edenu-planeti Zemlji ili metaforički, djelom novih titula koje simbolički predstavljaju nove početke.

Svakako da i voda iz naslova ima svoje mjesto u simboličkom poretku: u religijama i tradicionalnim kulturama voda je moćan i generalno simbol života te označava ponovno rađanje i pročišćenje, kao u vjerskim ceremonijama, te žensku plodnost. Takođe, kako navodi J. E. Sirlo (Cirlot), voda stoji kao medijator između života i smrti, s dvosmislenim nizom značenja, od stvaranja do destrukcije“ (Sirlo 2001: 365). Tako voda može da ima i zlokobne prerogative kao što je poplava, kažnjavanje grešnika, i to od Noe i njegovog potopa do mučenja vodom („waterboarding“) u Gvantanamu.

Osim mehanizma zvanog *iron maiden*, jedna od popularnih tehnika u srednjem vijeku za testiranje vještica je bila i ta da se žene optužene za vradžbine bacaju u vodu: ako se udave, tim gore, ako plutaju – jesu vještice. No jedna od glavnih junakinja *Godina poplave*, Tobi, takođe je – kako je to rekao Andrić za svoju Gospođicu zbog njenog talenta da barata novcem – *neka vrsta moderne veštice*. Ovu ženu s muškim imenom i djeca Božjih Baštovana smatraju vješticom. Prije nego što se pridružila njihovoj zajednici, studirala je bilje i holistiku pa je tako u zajednici odgovorna za pripremu preparata od biljaka, za uzgoj gljiva, a njena dužnost je i briga o pčelama.

Među Baštovane je Tobi doveo, spasio zapravo, Adam Jedan i to od čovjeka koji ju je seksualno zlostavljao dok je radila

u SecertBurgers zbog čega njen strah da će je iz osvete pronaći ni u jednom trenutku ne popušta. No, to nije jedina briga Tobi koja je sklona autorefleksijama:

„Nekad sam sigurno bila optimistična, mislila je. Nekad. Budila se uz zvižduk. Znala sam da neke stvari u svijetu ne valjaju, o njima se govorilo, viđala sam ih na vijestima. No loše stvari su bile negdje drugdje. (...). Svako je znao. A niko nije htio da prizna da zna. (...). Trošimo Zemlju. Skoro je nestala. Ne možete biti svjedok takvih strahova i produžiti dalje uz zvižduk. Čekanje u vama raste kao plima (Etvud 2009: 239).“

Božje baštovane će na kraju prognati iz njihovog krovnog raja tako što će na njih istresti biološki otpad, pa će se njihova zajednica rasuti po svijetu koji je uništen virusom kuge. No, njihova učenja će spasiti živote nekim članovima zajednice, kao što je Tobi koja je tokom svog boravka među njima naučila kako da se nosi sa prirodom, kako svojom tako i onom koja je okružuje. Zarobljena u *wellness* centru, preživjela je zahvaljujući zalihama hrane koje je krišom skupljala po uzoru na magacin kod Baštovana.

Priroda sama nije opasnost, ali jesu mutirane životinje koje se u njoj kreću. Također, kada prilikom rijetkih izlazaka napolje Tobi vidi izvor s vodom i pored njega rupu, svjesna je da je to učinio neko od Baštovana jer su ih učili da se prolaskom kroz zemlju voda filtrira. No dok na kraju jede posljednje zalihe hrane, i pita se ima li preživjelih, pojavljuje se Ren. Tobi joj spasa život pomoću trika koji je također naučila u zajednici: ranu na nozi joj sanira tako što s lešine svinjona uzima crve koji su u stanju da očiste ranu tako što će pojesti inficirano tkivo, samo ih treba držati pod kontrolom da ne pređu na zdravo. Bez daljnjeg nagađanja da li Ren predstavlja zamjensku kćerku za Tobi koja je sterilna jer je u prošlosti prodavala jajne ćelije da preživi, ove dvije žene nakon oporavka kreću u potragu za ostalima. Tobi na

umu ima savjet da „količinski ne nosi više stvari nego što može da sagori u kalorijama koje pojede. Oruđe je važno, ali najbolje oruđe ti je mozak,“ pri čemu u ruksak stavlja sljedeće:

„Pušku, naravno. Municiju. Lopatu, za korjenje. Šibice. Upaljač za roštilj koji, istina, neće potrajati ali će ga već nekako iskoristiti. Džepni nož s makazicama i pincetama. Konopac. Dva velika najlona, što dobro dođe za vrijeme kiše. Baterija. Zavoji. Izolirka. Plastične kese koje se mogu zatvoriti. Platnena torba za jestivu šumsku hranu. Lonac. Čajnik. Toaletni papir – to je, doduše, luksuz ali ne može da odoli. Dva Zizi napitka s ukusom maline iz minibara, jeste junk food ali je ipak jestivo jer u sebi ima kalorija. A i flaše može kasnije da iskoristi za vodu. Kašike, metalne, dvije; čaše, plastične, dvije. Ostatak losiona za sunčanje. Preostali SuperD protiv buba. Dvogled: težak je ali neophodan. Drška od džogera. Šećer. So. Ostatke meda. Posljednje Joltbars. Posljednje sojaklice. Sirup od maka. Sušene gljive. Anđeli smrti“ (Etvud 2009: 272).

Neki dijelovi ovog romana kao da su fragmenti iz izmišljenog *Woman's Ultimate Survival Manual*. Ovo je zanimljivo s obzirom da na televizijskim kanalima kao što je Discovery postoje brojne emisije o preživljavanju u ekstremnim uslovima, ali malo je njih čije su presenterke žene. Moguće da je to jedan od razloga zašto u Mekartnijevom romanu *Cesta* žena umire na samom početku, odnosno, popušta pred letargijom usljed izolacije i straha te, ostavljajući svoju porodicu, odlazi u mrak.

Međutim, ovaj esej bi se lako mogao nazvati i *The importance of being eccentric, Važno je biti ekscentrična*. Recimo, Gibsonova Moli je skoro pa inkarnacija ideje feminističke teoretičarke Linde Hačeon (Hutcheon) o „ekscentričnosti“ i to kao nečemu što je izmješteno od centra, bilo moći u političkom ili gender smislu. Hačeon podsjeća da je jedan od paradoksa postmoderne to što su neki njeni prizori tako devijantni, *freak* je

tek jedan od primjera“ (Hutcheon, 60). Kao što smo vidjeli, nije samo Moli ekscentrična, takve su i Ripli i Tank Girl čak i maskirani heroj V, koji nije žena ali nosi masku vrlo sličnu licu žene, s dugom perikom i pelerinom koja podsjeća na haljinu. A ekscentrične su mnoge junakinje M. Etvud, i to ne samo u njenim ekofeminističkim romanima, već su sve to individue na margini društva. Ove žene se, baš kao Starbak, na sebi svojstven način bore protiv onih koji predstavljaju moć, ali prije nego ih nazovemo altruističnim, treba podsjetiti da one samo pokušavaju da prežive. Američko-ruski pjesnik i pisac Josip Brodski (Brodsky), koji je prognan iz Sovjetskog Saveza nakon zatvaranja i optužbi da radi protiv komunističkog režima, bio je, recimo, neko itekako svjestan pozicije onih koji su na društvenoj margini. Stoga je jedna od stvari koje je početkom 1990-tih rekao u svom poznatom eseju *Graduation Speech* diplomcima na Harvardu bila:

„Najsigurniji način da se odbranite od zla jeste ekstremni individualizam, originalnost mišljenja, hirovitost i čak, ako želite da to tako nazovem, ekscentričnost. To je nešto što se ne može fingirati, lažirati, imitirati; nešto u što se čak i sezonski lažnjaci ne mogu uklopiti.“

Drugim riječima, *we're never gonna survive unless we get a little crazy*. A upravo distopijsko okruženje, dakle, vanredne okolnosti, iz ljudi izvlači i ono najgore, ali i ono najbolje, tj. uslovno rečeno, najluđe. O ovome svjedoči ne samo fikcija već i istorija, od zatvoreničkih zapisa Prima Levija ili Davida Grossmana do, recimo, Krakauerovog putopisa po Andima.

Naravno, i tu postoji jedan egzistencijalistički trik. Javlja se, kako kaže kapetan Adam, pitanje opstanka nasuprot tome da se bude dostojan tog opstanka („question of survival versus being worthy of survival“ *Resurrection Ship*, 2 dio). Na primjer, život pod predsjedništvom Lore Roslin na BSG, nasuprot zapovjednici Cain koja ljude doživljava kao zamjenjivu

robu, nije samo podnošljiv već dostojan čovjeka i, kako podsjeća Eberl, to nije puko preživljavanje (Eberl 2008, 45). Dalje, Lisbet je pankerka s problematičnom prošalošću, ali pankerka koja ima skoro robinhudovske principe. Ni Tobini moralni kodovi ne nestaju čak ni kada je u situaciji da se hladnokrvno osveti čovjeku koji ju je zlostavljao.

Harvardska psihologinja Kerol Giligen (Carol Gilligan) provela je istraživanje u koje je uvrstila dječake i djevojčice i nakon kojeg je zaključila da žene imaju istančaniji etički pogled na svijet, ali nipošto ne tvrdi da je ženska perspektiva superiornija muškoj u ovom smislu. Ipak, dok su muškarci skloniji tome da moral doživljavaju kao sistem međudruštvenih zahtijeva, žene smatraju da je bit morala nastojanje da se pomogne drugima i da se upotpune njihove želje. Konačno, dok muškarci druge ljude vide kao pretnju od koje se moraju zaštititi, žene druge vide kao izvor podrške i potencijalnog savezništva (Konli 2008: 237). Možda je u ovom istraživanju tajna, da tako kažem, odnosa prema prirodi koji imaju muškarci i žene. Za prve je priroda stalna pretnja od koje se treba zaštititi, kao što viđamo u (*reality*) emisijama o preživljavanju, ali i u romanima D. Defoa (Defoe) *Robinson Crusoe*, Konradovom *Nostromu* ili Hemingvejevom (Hemingway) romanu *Starac i more* etc. Pri tome, nije isključeno da žene prirodi prilaze konstruktivnije, kao Tobi: za nju su i biljni i životinjski svijet saveznici pod uslovom da im pridemo na odgovarajući način.

Za kraj, dok posada Galaktike nastavlja svoje usamljeno putovanje među galaksijama, vrijedi se prisjetiti rečenice kapetana Adama: „*You have to have something to live for. Let it be Earth.*“

## Literatura

- Atwood, Margaret (2004), *Antilopa i Kosac*, Beograd: Laguna.
- Atwood, Margaret (2003), *Oryx and Crake*, London: Random House.
- Atwood, Margaret (2009), *The Year of the Flood*, New York: Random House.
- Bradbury, Malcolm (1993), *A Modern British Novel*, London: Penguin Books.
- Booker, Keith M. (prir.) (1994), *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*, Santa Barbara: Greenwood Press.
- Barr, Marlene S. (2005), *Feminist Fabulation* u D.Seed (prir.), *A Companion to Science Fiction*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., str. 511.
- Cirlot, J.E. (2001), *Dictionary of symbols*, London: Routledge.
- Cvijetić, Maja (2007), *Pekićev Orvel*, Beograd: Plato.
- Eberl, Jason T. (prir.) (2008), *Battlestar Galactica and Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Gibson, William (2008), *Neuromancer*, Beograd: IPS Media.
- Hutcheon, Linda (1988), *The Poetics of Postmodernism*, New York: Routledge.
- Moore, Allan i Lloyd, David (1990), *V for Vendetta*, New York: Vertigo Comics.
- Nicol, Bran (2009), *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction*, New York: Cambridge University Press.
- Seed, David (prir.) (2005), *A Companion to Science Fiction*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Stableford, Brian (2005), *Science Fiction and Ecology* u D.Seed (prir.), *A Companion to Science Fiction*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., str.127.
- Suvin, Darko (2008), *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda*, Beograd: Slovo-slavija.



**Ajla Terzić**

*Writer and essayist, Sarajevo*

**Ecological catastrophes and the question  
of survival in eco-feminist prose with  
reference to popular culture**

**Abstract** Once a motif reserved for the Romantics, the nature has become a threatening theme for fiction dystopias authors of 20<sup>th</sup> century. One of them, Margaret Atwood, is known best for her speculative and ecofeminist prose such as her latest novel *The Year of the Flood* (2008). Her survival novels' characters strongly relate to some of the female heroines from popular culture such as Evey from A. More's graphic novel *V for Vendetta*, Jamie Hewlett's Tank Girl, cyberpunk heroines by William Gibson, Stieg Larsson's Lisbet Salander from his *Millennium* trilogy, Ellen Ripley from movie series *Alien* and *Battlestar Galactica's* female viper pilot Starbuck.

**Key words:** dystopia, cyberpunk, comic book, *Battlestar Galactica*, Margaret Atwood.

## Potiskivanje ekofeminizma\*

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 1991, 1993, 2007; Griffin 1978; Merchant 1980, 2003; Davion 2001). 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*<sup>1</sup> ipak imala istu zajedničku nit, a to je isticanje 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.<sup>2</sup>

---

\* Ovaj tekst je nastao u okviru projekta br. 43007, koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

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

2 Mnogim ekofeministkinjama je kao primer opasnosti povezivanja žene i prirode služila rasprava jednog od otaca moderne nauke – Fransisa Bekona (Francis Bacon) o prirodi naučnog metoda (Merchant 1983).

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.

S obzirom na razuđenost problema kojima se bave feminizam i ekologija, postoje različiti okviri u kojima se ovi problemi mogu analizirati. Neke teoretičarke eko/feminizma poreklo univerzalizacije principa potlačivanja žena i eksploatacije prirode nalaze u prosvetiteljstvu, razvoju zapadne nauke i objektivizovanju prirode kao predmeta nepristrasnog ispitivanja (Merchant 1980; Shiva 1988; Mies&Shiva 1993). Čak i one koje se ne slažu u potpunosti sa ovim stavom, kritikovale su vladajuću naučnu praksu i posledice primene nauke na prirodu i subjekte isključene iz naučne profesije, što su do nedavno bile uglavnom žene (Haraway 1997). Otuda zajednički projekat propitivanja usvojenih pogleda na prirodu, kulturu i nauku, pre svega biologiju, uključuje i probleme rodni uloga i okruženja, kao i probleme biotehnologija i politika tela (ljudskog i ne-ljudskog).

Pretpostavku kasnog kapitalizma da ljudi imaju potencijal da transcendiraju biološka ograničenja prirode (da proizvede 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 da se obećanja neogranične potrošnje odnose samo na najprivilegovanije slojeve društva. Razmatranje bioloških granica kao spoljašnjih, a ne kao izraza unutrašnje prirode bića, povezano je sa shvatanjem prirode kao fikcije koju je moguće beskonačno iscrpljivati mehanizmima tehnološkog progressa. Nasuprot tome, ekofeminizam je istakao da stanje prirode predstavlja ispit za posledice konstruisanja rodni uloga, rasa, klasa, nacionalnosti i razlika između vrsta. Nasuprot mišljenju formiranom tokom prosvetiteljstva o ljudskom odnosu prema prirodi koje počiva na ideji transcendencije, ekofeministi/kinje

teoretizuju odnose društva i prirode kroz pojmove ekološke smeštenosti i biološkog otelovljenja. Ova alternativna perspektiva je povezana sa idejom imanencije, ili refleksivne svesnosti o sopstvenom položaju u prirodi (Salleh 1997).

Glavni pokretač obezvređivanja prirode (i žene) bila je promena pogleda na svet – od tradicionalnog, organskog, na moderni, mehanički (Merchant 1980)<sup>3</sup>. 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, značajna su meta ekofeminističke kritike. Otuda izvedeno suprotstavljanje čoveka i prirode počiva na vrednosnim razdvajanjima predmeta i pojmova koji se smatraju suprotstavljenim, sukobljenim i isključujucim.

Na osnovu potrebe da se distancira od „ženskog“ i da ga isključi kao „ne-ljudsko“, moderno mišljenje je povezalomuškost sa isključujucim i polarizujucim konceptom čoveka. Ono je specifično ljudskim osobinama, osobinama čovečanstva pripisalo racionalnost, slobodu i transcendenciju u odnosu na prirodu. Sama priroda je suprotstavljena 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“, koja ima ključnu ulogu u problematici modernog odnosa prema svetu koji nas okružuje (Plumwood 1993: 11).

---

3 To se poklapalo sa prelaskom sa geocentričnog na heliocentrično shvatanje kosmosa, prema kojem je Zemlja bila shvaćena kao simbol dva vida ženskosti: majke hraniteljke i ćudljive žene. Stavlanje muškog principa u središte sveta, simbolizovano Suncem, uticalo je da, umesto percepcije prirode kao hraniteljske majke, prevagne percepcija prirode kao divlje i nasilne žene. Otuda težnja da se ona kontroliše (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 otvaraju one mogućnosti rešenja koje izviru iz antropološkog sagledavanja kulturnih različitosti. Dominacija nauke i sveopšte naučne metode nad kulturom koja obuhvata kulturne različitosti, uticala je na to da umesto dualizma priroda – (zapadna) kultura, u prvi plan izbije univerzalizujuća dihotomija „razum-priroda“, koja je povezana sa nizom drugih parova suprotnosti kao što su: ljudsko-prirodno, civilizovano-primitivno, mentalno-manualno, muško-žensko itd.

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 i modernizacijskih težnji Zapada. Feminizam je kritikovao procese koji održavaju ova suprotstavljanja i razdvajaju razum od osećanja, muško od ženskog, 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 legitimira svoje pritiske, i opravdava polnu, rasnu i klasnu diskriminaciju. 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.<sup>4</sup> 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 Plamvud (Val Plumwood) značajan uticaj je imala i Karen Varen (Karen Warren)<sup>5</sup>. Varen je povezanost 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 „seksističku“ 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 Plamvud je opisala konstruisanje dualizovanih identiteta kroz: i) pozadinu, stvaranje zavisnosti od 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). Tako se, prema Plumwood (1993) 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“ (Warren 1990), koja obuhvata i ekofeminističko povezivanje problema tretiranja i životinja i ljudi i u oba slučaja počiva na nemogućnosti uspostavljanja komunikacije (Davion 2001). To se odnosi na prehrambenu industriju, koja je povezana sa eksploatacijom ljudi (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 životi životinja i radnika ostaju izvan pogleda potrošača. To stvara jaz između potrošnje i proizvodnje i omogućava nepromišljanje etički problematičnih aspekata 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 da je i unutar razvijenih društava najznačajniji faktor diskriminacije pojedinih zajednica upravo rasna pripadnost (Cuomo 1998: 66). Ekofeminističke analize su pokazale 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 pojedinih zajednica i gradova, prema kojima su oni beznadežno prljavi, postaju opravdanja za rasistički odnos prema njima. Ekofeminizam takođe podseća da toksičan otpad nije samo problem za ljude, nego da utiče i na ne-ljudska bića i sve ekološke zajednice.

Pripadnice onih ekofeminističkih teorija koje se bave analizama progresa i privrednog razvoja, kao što je Vandana Šiva (Vandana Shiva) tvrde da je zapadni koncept razvoja veoma problematičan, posebno za žene. Privredni napredak navodno pruža priliku nerazvijenim zemljama da prihvate zapadni model razvoja bez prolaženja kroz kolonizatorsku eksploataciju. Pretpostavka ideologije progresa jeste da je zapadni vid napretka moguć i poželjan za sve. Međutim, Šiva je pokazala da ekonomski model zapadnog progresa uporedo sa proizvodnjem dobara, proizvodi endemsko siromaštvo (Shiva 1988; 1993).

U ime razvoja, resursi koji su oduvek bili neophodni za preživljavanje lokalnog stanovništva prisvajaju se i preusmeravaju na proizvodnju prinosa i dobara za tržište. Na taj način se uništavaju mogućnosti održivih načina života koji su ranije postojali. 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).

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 i neke druge ekološke teorije (np. dubinska ekologija) pokušavaju da formulišu (previše „muški“) kao apstraktan etički konstrukt (Salleh 1992: 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 sveta prirode predstavlja bitno svojstvo ekofeminističke teorije, prema kojoj briga o prirodi ne treba da bude samo završna faza procesa univerzalizacije, moralne apstrakcije i maskulinog selekcionisanja i odbacivanja sopstva, emocija i posebnih veza koje asociraju na feminino. U tom duhu, Plamvud 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 biosfere 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 modernizacionih procesa predstavlja pretnju koja dolazi sa Zapada. Ona preti da globalno uništi tradicionalne kulture koje počivaju na povezanosti ljudi i prirode i koje umesto razlika ističu kontinuitet između prirode i kulture (Plumwood 1991; Shiva 1988, 1993).

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 pretenđuju 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 (Salleh 1992).

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 drugde neizbežno pitanje kategorizacije, u koje spada i smisao „distribucije resursa“ kao pojma koji pretpostavlja i perpetuira 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 potencijalnim okvirom preobražaja usmerenog na stvaranje održivog okruženja (Salleh 1992; Shiva 1988, 1993).

### **(Anti)realizam**

Kognitivni problemi 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 koji im se suprotstavljaju. Među ekofeministima postoje žestoki protivnici poststrukturalizma, kao „kastriane 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 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), privilegovali su „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 suprostavili slike rizomskog i nomadskog. Rizomsko istraživanje nastoji da destabilizuje tzv. „arborescentne koncepcije“ razumevanja i istraživanja okruženja koje se oslanjaju na sliku „drveta“ čije hijerarhijski artikulisane 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 nomaologija 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 Rorti (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“, Rorti je smatrao da i sopstvene priče treba tretirati kao metafikcije, odnosno, kao artefakte samosvesti koji se „oslanjaju“ na dekonstrukciju i skepticizam (Rorty 1979: 622).

S druge strane, do ideje da su literarna sredstva najprikladnija 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 otkriće da postoji utemeljenost kontinuuma između literature i nauke. U tom smislu, „nomadsko“ bi se odnosilo na silaženje sa utrlih puteva i ohrabrivanje slučajnih, prolaznih i decentriranih spojeva koje stvaraju rizomske „linije preleta“ koje se mešaju, preobražavaju i međusobno prepliću. To bi s obzirom na čvorne 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 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“, zasniva se na „pokazateljima“ da opisi žena Trećeg sveta, kao svetih u svom „naturalizovanom urođenštvu“ 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 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 „esen-cijalizam“, tj. za uverenje da iza kategorija, poput „žene“, ili „pri-rode“, 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 uro-njenost 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.<sup>6</sup>

U tom smislu Davion (2001) 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. Slična polazišta ima i Tvajnov (Twine 2001) prikaz ekofeminizma u kojem se on brže-bolje opredeljuje za „socijalni ekofeminizam“ (koji se bavi perspektivom opstanaka 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“ (Twine 2001).

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 feminističkog<sup>7</sup>. Otuda prepoznavanje potrebe da aktivizam pokreta korespondira teorijskom promišljanju zahteva pokušaj razumevanja realističkih pretpostavki ekofeminizma.

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“.

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

## 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. Dokaze postojanja tih tradicija i mogućnost njihovog razumevanja Eisler (1987) smatra revolucionarnim, jer predstavljaju naučnu potvrdu da su miroljubivi i ekološki svesni načini života mogući.<sup>8</sup>

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 kao da potpuno previda ili odbacuje, mada mu se, sa druge strane, nesvesno približio kroz teoriju o dijalektičkom kretanju suprotnosti. Naučna otkrića načina života drevnih društava u stvari ne opovrgavaju onu zamerku

---

8 Prema Ejsler (1987, 1990) poštovanje Majke Zemlje, Boginje oduhovljene Prirode nadahnjivalo je celinu života ovih drevnih društava, koji je bio stvaralački i usklađen sa prirodom. To nisu bila idealna društva ili utopije, ali, za razliku od naših društava, nisu bila ratnička. 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 životovornim moćima Zemlje bilo je ukorenjeno 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, životovornim silama koje su bile oteľovljene u ženskim telima, pripisivana je najviša društvena vrednost (Eisler 1987).



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 (Eisler, 1987, 1990).

Za ovaj pogled na svet na kojem počiva moderno društvo ideje ekofeminizma su subverzivne i zato nije čudno što su dugo bile 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 same da 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 preispitivanja naučnih koncepata. Otuda proističe 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“ (Bourdieu 1998; Latour 1999; Davion 2001).

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 neposredno 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 se suprotstavljnje ne okončava.

S tim u vezi je interesantno obratiti pažnju i na otkrića neuronauka koja su pokazala komplementarnu ulogu leve i desne hemisfere mozga. Prema nekim istraživanjima (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. Mnogi smatraju da moderno obrazovanje podstiče ljude na razvijanje leve hemisfere mozga. Generacije mladih se usmeravaju na činjenice, cifre i brojeve koje ponavljanjem treba podsvesno da prihvate, informacije koje se dobijaju ne dovode se u pitanje već se prihvataju i usvajaju bez preispitivanja. Problem je međutim u tome što podsticanje mišljenja levog mozga deluje kao prepreka za celovito mišljenje (Morris 2006). Feminizam bi to verovatno smatrao potiskivanjem „žene“, mada je zapravo reč o problemu koji se tiče oba pola. Svaki muškarac i svaka žena imaju i ženska i muška svojstva. Ta svojstva ne predstavljaju 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 vitalne za uspostavljanje ravnoteže i to ne samo našeg fizičkog zdravlja (Taylor 2006; Morris 2006).

Ekofeminizam se može pozivati na vremena kada je žena, prema nekim teorijama, bila osnova društva. Međutim, mogućnost ovakvog prikazivanja tradicije bila je potisnuta da bi se omogućio razvoj patrijarhalnom, dominantno muškom društvu (Pejgels 1981). U tom smeru je išlo i potiskivanje magijskih tradicija koje su sa dominacijom racionalizma počele da se isključuju i stigmatizuju. Na taj način, iz sveta racionalnog modernog čoveka istisnuto je ono univerzalno, što se prema nekim shvatanjima nalazi još u religijama, koje govore o ljudima kao o „božijoj deci“ koja imaju u sebi božanska svojstva.

Osvrnimo se i na pretpostavke o evoluciji vrsta koje se mogu odnositi i na tzv. „urođeno znanje“ i/ili iracionalnu memoriju koja novorođenima omogućava da instinktivno znaju specifične detalje veština koje ne moraju da uče od roditelja. Pretpostavlja se da ovo „urođeno znanje“ ima bitnu ulogu u opstanku prirodnih vrsta, ali neke njegove aspekte materijalistička nauka ne uspeva da objasni. Takav je na primer, „efekat stotine majmuna“ prema kome kada jedan deo 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“ prema nekim teorijama postoji čak i između vrsta (Eisler 1987, 1990). Obnova ove vrste duhovnosti do koje dolazi u ekofeminističkom pokretu u njegovoj početnoj fazi (Orenstein 1990, Adams 1993) zasniva se na antropološkim uvidima u drevne šamanske prakse i slavljenja velike boginje, Majke Zemlje. Kao što kaže ekofeministkinja Monik Vitig (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 umetnost (Wittig 1985: 89). Smrt duše (ili duha) do koje, prema nekim teoretičarka ekofeminizma 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. Ovo zahteva promenu koja bi značila prihvatanje duhovne dimenzije sveta 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 (Orenstein 1990).

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 nasuprot multinacionalnim korporacijama čije 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, kako nas podseća Šiva, konstruisano, profano seme narušava integritet ekoloških veza i ciklusa i fragmentuje agrikulturne ekosisteme (Shiva 1988, 1993). Zato ova dimenzija ekofeminističkog diskursa poručuje da je zapadna patrijarhalna tradicija prosvetiteljskih hijerarhija i dihotomija ustanovila ljude kao odvojene od prirode, nadmoćne nad njom i ne-ljudskim vrstama.

## Literatura

- Adams, Carol (1993), *Ecofeminism and the sacred*, New York: Continuum Publishing Company.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason*, Stanford: Stanford University Press.
- Cuomo, Chris (1998), *Feminism and Ecological Communities – An Ethics of Flourishing*, New York: Routledge.
- Davion, Viktoria (2001), „Ecofeminism“, u: Dale Jamieson (prir.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd, str. 233–247.
- Deleuze, Gille, Guattari, Félix (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- D'Eaubonne, Francois (1974), *Le féminisme ou la mort*, Paris: Pierre Horay.
- Eisler, Rianne (1987), *The Chalice and the Blade*, New York: HarperCollins.
- Eisler, R. (1990), „The Gaia tradition and the partnership future: An ecofeminist manifesto“, u: I. Diamond & G. F. Orenstein (prir.), *Reweaving the world: The emergence of ecofeminism*, San Francisco: Sierra Club Books, str. 23–34.
- Goldman, Michael, Schurman, Rachel A. (2000), „Closing the „great Divide“: New Social Theory on Society and Nature“ *Annual Review of Sociology*, 26: 563–584.

- Gough, Noel, Price, Leigh (2004), „Rewording the world: poststrukturalizam, deconstruction and the ‘real’ in environmental education“, *Southern African Journal of Environmental Education (SAJEE)*, 21: 23–26.
- 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.
- 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, (internet) dostupno na: <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*, (internet) dostupno na: [http://dornsife.usc.edu/tools/mytools/PersonnelInfoSystem/DOC/Faculty/COLT/vita\\_1003588.pdf](http://dornsife.usc.edu/tools/mytools/PersonnelInfoSystem/DOC/Faculty/COLT/vita_1003588.pdf).
- Pejgels, Elejn (1981), *Gnostička jevanđelja*, Beograd: Rad.
- 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, (internet), dostupno na: (<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*. 24/1:49-78.
- 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 (1989), *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*, New York: Viking Penguin.
- Twine, Richard T (2001), „Ekofeminizmi u toku“, (internet) dostupno na: [www.ecofem.org/journal](http://www.ecofem.org/journal) (pristupljeno 21. marta 2011.).
- Warren, Carol (1990), „The power and the promise of ecological feminism“, *Environmental Ethics* 12/2: 125–146.
- Wittig, Monique (1985), *Les Guerilleres*, Boston: Beacon Press.

## Jelena Djuric

*Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade*

## The Suppression of Ecofeminism

**Abstract** 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.

## III Ekologija i feminizam: Pogled iz regiona

**Marina**

**Blagojević Hughson**

*Institut za kriminološka i sociološka  
istraživanja, Beograd*

### **Ekofeminističke ideje u ženskom pokretu u Srbiji: rod, socijalna pravda i ekologija\***

#### **Uvod: samopozicioniranje i određivanje granica**

Ovaj tekst je nastao kao rezultat autorkinog trostrukog angažovanja: na planu akademskog empirijskog i teorijskog istraživanja, na planu ženskog aktivizma i na planu intenzivne spiritualne autorefleksije. Iako se na prvi pogled, iz perspektive stare, i sada već odlazeće, paradigme znanja, može činiti da se radi o tri bitno različite aktivnosti, ova tri polazišta se nalaze u dubokoj sinhroniji i sinergiji. Feministička teorija i feministička epistemologija su u svom originalnom obliku dale snažan zamah prevazilaženju krutosti i uskogrudosti „akademskog“ mišljenja koje hipostazira racionalnost Zapada, dovodeći je do apsurda i gurajući civilizaciju u samouništenje<sup>1</sup>. Ovaj tekst, zato, sledeći ono što je prema autorkinom uverenju sama

\* Ovaj tekst je napisan u okviru potprojekta „Socijalne nejednakosti i socijalna inkluzija“, koji se realizuje u Institutu za kriminološka i sociološka istraživanja u Beogradu, a koji finansira Ministarstvo za nauku i tehnologiju (br. 47011).

<sup>1</sup> Videti na primer: Vjeran *Katunarić*, *Ženski eros i civilizacija smrti*, 1984.



esencija feminističkog intelektualnog poduhvata, nije u dijalogu sa ekofeminističkim idejama formulisanim na Zapadu ili u postkolonijalnim kontekstima, a naročito ne u katalogiziranju tih ili sličnih ideja. Tačnije, ovaj tekst nije u eksplicitnom i aktivnom dijalogu sa tim idejama, što bi verovatno bilo u duhu dominantnog akademizma na ovim prostorima, kojima se, na žalost, prečesto povinuje i ovdašnja akademska feministička zajednica<sup>2</sup>. Ali on jeste nužno u nekoj vrsti implicitnog dijaloga, otvarajući polje neodređenosti i nedorečenosti, koje proističe iz pozicije poluperiferije sa koje se i promišlja. On je, ponajviše, u dijalogu sa istorijom ideja i memorija u konkretnom kontekstu srpskog društva koje je u intenzivnoj i neprestanoj turbulenciji od početka devedesetih do danas. U ovom istorijskom trenutku više je nego očigledno da se moraju tražiti fundamentalno različiti odgovori na razvojne probleme čovečanstva. I lokalno i globalno, čini se da je veoma važno prisetiti se različitih političkih i građanskih inicijativa koje su bile na valu progresivnih promena i koje su artikulisale ideje koje i danas mogu biti upotrebljive. Akumulacija tih ideja vodi postepenom osveščivanju i povećanju spremnosti na dublju, radikalniju, društvenu promenu.

Ukratko, osnovna ideja u ovom tekstu je da se predstave, kritički razmotre i kontekstualizuju ekofeminističke ideje u ženskom pokretu u Srbiji<sup>3</sup>, da se pokaže njihova povezanost sa

2 Otvoreno je pitanje da li uopšte u Srbiji postoji akademska feministička zajednica. Sklona sam da verujem da ona postoji samo na površini, kao otelovljen skup pojedinki i pojedinaca koje/i dele slična interesovanja i delom slična znanja. Ipak, da bi ta feministička akademska zajednica bila u pravom smislu „epistemička zajednica“ bilo bi neophopdno da poseduje određenu unutrašnju teorijsku povezanost, koja, na žalost, uglavnom ne postoji. Ne postoji ni minimum kontinuiteta u razvoju lokalnog znanja. Razlozi su više strukturalne nego subjektivne prirode. Videti npr. Blagojević i Jair (Yair) 2010.

3 Pod „ženskim pokretom u Srbiji“ u ovom tekstu podrazumevamo ženske inicijative i organizacije koje su nastale od kraja sedamdesetih godina prošlog veka, u velikoj meri pod uticajem feminističkih ideja razvijenih na

širim sklopom socijaldemokratskih ideja, a pre svega sa idejama socijalne pravde i jednakosti. Time će se utvrditi da su ekofeminističke ideje artikulirane unutar spleta koji predstavlja osnovicu razvoja pokreta početkom devedesetih godina 20. veka. Osnovna namera je da se feminizam i kao pokret i kao teorija *lokalizuje*, smesti u svoj vlastiti kontekst, uvek iznova, kako bi uopšte mogao da bude delotvoran. Namera je, takođe, da se ovim skromnim individualnim naporom, ipak pruži neka teorijska osnova za razumevanje i memorisanje lokalnih<sup>4</sup> inicijativa i napora, čime bi se još jednom potvrdilo da je ženski pokret u Srbiji devedesetih izrastao u jasnoj povezanosti sa dominantnim teorijskim kretanjima na Zapadu, ali da je bio „obojen“ lokalnim, kontekstualnim, ideološkim i teorijskim matricama, kao i lokalnim potrebama da odgovori izazovima vremena. U meri u kojoj je uspevao da se *kontekstualizuje*, on je uspevao i da generira energiju promene. Jedan od osnovnih aksioma feminističke epistemologije je da svaka ideja, ma odakle dolazila, u krajnjoj liniji postaje otelotvorena i smeštena (*embodied and embedded*) u konkretnu datost konteksta i istorijskog vremena, i samo tako, *lokalizovana*, ona može da postane delotvorna. Ali, isto tako, može se tvrditi i da je svaki pokret *uvek autohton*, jer da nije, ne bi mogao da ima energiju kojom okuplja pristalice. Lokalizacija se događa kroz sistem složenog prevođenja, *kontekstualizovanjem* znanja, putem lokalnog sistema znanja, uverenja, ali i *lokalnih potreba*. Ona se događa i proizvodnjom vlastitog znanja, koje može, ali *ne mora biti* u dijalogu sa drugim sistemima znanja. Drugim rečima, ekofeminističke ideje mogu se širiti i razvijati u pokretu samo kroz živ i aktivan odnos prema konkretnom

Zapadu. To ne znači da je istorija ženskog pokreta u Srbiji u celini svodiva na ovaj period, ili na postojeću političku, teorijsku i vrednosnu orijentaciju.

4 „Lokalno“ se u ovom tekstu odnosi na kontekst Srbije, a ne užih regiona unutar države, ili lokalne zajednice. „Lokalno“ se, takođe, ovde odnosi delom i na „jugoslovensko“, kada se referira na bivšu jugoslovensku državu i njenu zaostavštinu.

okruženju, pa i oslanjajući se na lokalnu žensku i feminističku istoriju. Ovaj tekst je pisan u dubokom uverenju da je put lakši kada se zna da su drugi njime već hodali, te da je ideja o kontinuitetu u pokretu podsticaj za njegov dalji razvoj.

Dakle, ovaj tekst nije o samom *envajronmentalizmu*, odnosno o ekološkim temama, on nije ni o teorijskim debatama unutar ekofeminizma, niti o „održivom razvoju“ i kontroverzama oko njega. On, takođe, nije ni o različitim nacionalnim (srpskim državnim) strategijama koje se odnose na ekologiju i prirodnu sredinu, koje postoje ili koje nedostaju, u ovom trenutku. Ovaj tekst je fokusiran na promišljanje ekofeminističkih ideja u pokretu, iz perspektive samog pokreta i njegovog razvoja, i to sa stanovišta aktivne učesnice. Dakle, u ovaj tekst će se nužno učitati namere, motivi i vrednosti aktera. Treba takođe napomenuti da je ovaj tekst rezultat mikroistraživanja, a da bi, naravno, veće i opsežnije istraživanje moglo tek da usledi. Istraživanje je rađeno na osnovu komplementarnih metoda, koje uključuju posmatranje sa učestvovanjem, dubinske intervju sa nekim od liderki pokreta, analizu novinskih intervju a i analizu dokumenata koji se odnose na pokret, kao i na feminističku edukaciju u Srbiji<sup>5</sup>.

### **Počeci: uspostavljanje unutrašnje logike razvoja feminističkog pokreta u Srbiji**

Može se tvrditi da ženski pokret u Srbiji poseduje jednu fundamentalnu specifičnost, koja ga verovatno približava pokretima u Hrvatskoj i Sloveniji, ali u velikoj meri razdvaja od ženskih pokreta u drugim postsocijalističkim kontekstima. Ta specifičnost je rezultat posebnosti društvenog, političkog i ekonomskog razvoja bivše Jugoslavije, što je, naravno, uticalo i na način na koji je on začat i na koji je razvijan. Ta posebnost se,

5 Zahvaljujem se svojoj asistentkinji na projektu, Aleksandri Biljanović, studentkinji sociologije koja mi je pomogla u prikupljanju dokumenata i internet istraživanju.

u najkraćem, može odrediti kao jaka, strateška, povezanost „teorije i pokreta“ i ona je izrazito značajna za razumevanje unutrašnje logike razvoja pokreta, kao i za učenje lekcija o budućem razvoju<sup>6</sup>. Povezanost „teorije i pokreta“, ma kako to bilo nejasno onima koji „od spolja“, i/ili sa izvesnom vremenskom distancom tumače razvoj ženskog pokreta u Srbiji, i koji ga proglašavaju nekom vrstom neautentične kopije zapadnih feminizama<sup>7</sup>, suštinski je oblikovala ženski pokret u Srbiji kao *autentičan odgovor na lokalne potrebe i mogućnosti*. Ona je bila ideja-vodilja u formiranju pokreta, lični *credo* liderki pokreta, i jedna od najčešće ponavljanih floskula na bezbrojnim okupljanjima tokom osamdesetih i naročito devedesetih godina prošlog veka. Ono što je važno za argumentaciju u ovom tekstu jeste da je transfer feminističkog znanja sa Zapada bio omogućen zahvaljujući otvorenosti jugoslovenskog intelektualnog prostora sedamdesetih i osamdesetih godina, te da je okupljanje oko ideja postepeno vodilo potrebi i političkog okupljanja, tj. stvaranju pokreta. Ova veza između znanja i pokreta očitovala se, pre svega, kroz činjenicu da je pokret izrastao kroz intelektualno prisvajanje feminističkih ideja, unutar kompleksa naprednih levičarskih ideja<sup>8</sup>. Neophodan uslov za taj transfer ideja bila je otvorenost bivše Jugoslavije, kao i njena generalna politička i kulturna klima. Ono što je, takođe, išlo u prilog ovom spontanom prisvajanju i relativno bezbolnom „prevođenju“ u lokalni, jugoslovenski kontekst je *sličnost samih konteksta* (ex-yu i zapadnih) i problema rodnih nejednakosti. Iako ova tvrdnja iz današnje perspektive može izgledati preterano, činjenica je da je neofeminizam

6 Više o tome kako se pokret razvijao „pravljenjem znanja“, vidi u Blagojević, 2010.

7 Na primer, jedna od bazičnih kritika ženskog pokreta u Srbiji je, unutar opšteg vala antifeminizma, tvrdnja da je on samo preuzimao ideje sa Zapada, te da je u svojoj osnovi neautentičan.

8 *Marksizam u svetu* (1986) posvećuje ceo poseban broj feminizmu, pod nazivom: „Studije o ženi i ženski pokret“.

prigrlio deo ženske kulturne i akademske elite koja je relativno lako mogla da uoči sličnosti između položaja žena u industrijalizovanim zemljama Zapada i bivše-jugoslovenskih urbanih konteksta. Jugoslavija je tada, kao industrijski srednje razvijena evropska država, i sama bila promoter veoma naprednih ideja, od onih koje su se odnosile na „jednakost polova“, do socijalističkog samoupravljanja (lokalne varijante radničke participacije), preko naprednih zakona i praksi u zaštiti „nacionalnih manjina“, pa sve do nesvrstanosti (liderske pozicije u globalnom pokretu). Bivša Jugoslavija je, na primer, imala Ustav koji je sa stanovišta rodne jednakosti i zaštite reproduktivnih prava žena bio u samom vrhu u svetu<sup>9</sup>. Jugoslavija je, takođe, predvodila u svetu kada je reč o promovisanju rodne jednakosti (npr. na konferencijama u Meksiku, Kopenhagenu i Najrobiju)<sup>10</sup> i bila veoma aktivna u promovisanju odgovarajućih rezolucija UN. Sve ove, kao i mnoge druge činjenice, doprinose razumevanju konteksta u kojem je neofeminizam u Srbiji izrastao: *mnogo više u kontinuitetu, nego u diskontinuitetu sa zvaničnim institucijama i ideologijom* (Blagojević 2010). Sve to zajedno uticalo je na opštu povoljnu klimu za prihvatanje feminizma, kao jedne vrste kritički nastrojene refleksije koja predstavlja korektiv, a ne zamenu za levo orijentisana teorijska promišljanja industrijske civilizacije<sup>11</sup>.

Teme koje su dominirale u intelektualnoj i naučnoj feminističkoj produkciji na Zapadu odnosile su se na različite aspekte problema „prodiranja“ žena na tržište radne snage i još

9 Videti, na primer, šta o tome kaže Daša Šilović, u Blagojević 2010.

10 Za šta je naročito bila zaslužna Vida Tomšić, učesnica NOB-a, predsednica AFŽ-a posle rata i članica Saveta Međunarodnog instituta za istraživanje i obuku za unapređivanje položaja žena UN-a.

11 To ne znači da nije bilo otpora, pa i blage političke represije, ali u suštini nije se radilo o bitnim ometanjima. Ipak, veoma je važno u opštem valu jačanja desničarskih ideologija koje se u Srbiji iskazuju kao jak antievropski i antizapadnjački stav, ukazati na to da je kritika industrijskog i postindustrijskog društva bila veoma razvijena u okviru zapadne teorijske misli.

uvek dominantnih patrijarhalnih obrazaca moći u privatnoj i javnoj sferi, kao i na otkrivanje različitih oblika diskriminacije. Sukobi uloga, porodične i profesionalne, ometanje u karijernom napredovanju, kao i nasilje i „nevidljivost“ žena u kulturnoj i naučnoj produkciji, bile su teme koje su relativno lako mogle da se transponuju preko političkih granica, kada je bila u pitanju bivša Jugoslavija<sup>12</sup>. Kasnije su sve više bile zastupljene teme koje su se odnosile na kvalitet života individualnih žena (zdravlje, psihologiju, seksualnost, nasilje). Nije, na primer, slučajno što prvo registrovano okupljanje počinje 9. aprila 1975. jednom međunarodnom tribinom održanom u Studentskom kulturnom centru (SKC) na temu „Žene u umetnosti“ (Blagojević 1998a: 49).

Ipak, najznačajniji događaj u razvoju neofeminizma u Srbiji predstavlja organizovanje velikog međunarodnog skupa „Drug-ca Žena“, koji je 1978. održan u SKC u Beogradu i koji je okupio feministkinje iz Italije, Francuske, SAD, Engleske, kao i sa teritorije bivše Jugoslavije.<sup>13</sup> Od tog skupa, koji je u svakom pogledu predstavljao prekretnicu, počinje formiranje grupa koje su bile usmerene *ka samoosvešćivanju i podizanju znanja*. Transfer znanja shvata se kao nešto usko povezano sa podizanjem svesti, a okupljanje *radi razumene znanja, međusobnog podučavanja*, kao deo feminističke etike<sup>14</sup>. Zagrebačka grupa feministkinja, preko Sofije Trivunac, podstiče stvaranje beogradske grupe „Žena i društvo“, okosnicu neformalnog, alternativnog

---

12 Zanimljivo je, na primer, da tema „žene u politici“ koja je postala veoma aktuelna u vreme „tranzicije“, zapravo nije bila naročito zastupljena, jer su socijalistički sistemi imali sistem kvota kojima se omogućavala participacija žena. Nagli pad učešća žena u politici dolazi upravo sa „demokratizacijom“.

13 Više o tom skupu u Tešanović 1998.

14 Koliko je suštinski ovaj princip razmene znanja bio ugrađen u etiku pokreta dobro se vidi u Lepa Mladenović: „Teze za feminističku pedagogiju“, u Blagojević 1998a.

feminističkog obrazovanja<sup>15</sup>. Od 1979. godine organizuje se niz tribina i događanja u Studentskom centru na koje se zovu predavačice najrazličitijih profila, kao i muškarci–predavači, često i poznate predavačice iz inostranstva (Vušković, Trivunac 1998). SKC postaje mesto živih debata u kojima se raspravlja o najnovijoj feminističkoj produkciji, a počinje i paralelna izdavačka feministička delatnost (urednica Žarana Papić), u kojoj domaće teoretičarke uvode feminističku teoriju u jugoslovenski kontekst. Svakako je zanimljivo da u srpski kontekst *samoosvešćivanje ulazi pre svega kao praksa razmene akademskog znanja*, da bi se tek kasnije širilo organizacijom namenskih radionica za podizanje svesti. Sasvim je moguće, naime, da je izrazita patrijarhalnost srpske sredine na izvestan način bila neutralizovana „akademizacijom“ ženskog iskustva, odnosno uspostavljanjem „neutralnog govora teorije“ između neposrednog ženskog iskustva i javnosti, čime je omogućeno da se detabuiziraju i osetljive teme, kao što su seksualnost i nasilje nad ženama<sup>16</sup>. Iako je u ženskom pokretu u Srbiji sasvim nekritički prihvatana podela na „akademizam i aktivizam“, uz podrazumevanje napetosti među njima, koja je pre svega došla iz američkog feminizma, u Srbiji je u suštini feministički aktivizam bio neodvojiv od „akademizma“, pa čak se može ustvrditi da je bio i njegov preduslov.

U periodu aktivnog delovanja grupe „Žena i društvo“ nije održana nijedna tribina koja bi se mogla eksplicitno vezati za ekologiju, odnosno prirodnu sredinu. Ipak, treba imati u vidu

15 Grupnu „Žena i društvo“ je inicirala grupa beogradskih feministkinja koju su sačinjavale: Sonja Drljević, Lina Vušković, Lepa Mladenović, Sofija Trivunac i Žarana Papić,

16 Takođe, otprilike istovremeno, ali opet simultano sa sličnim dešavanjima na Zapadu, počinju i feministička istraživanja iz psihologije (Vera Smiljanić) i sociologije (sociologije porodice, sociologije obrazovanja, socijalne demografije – Olivera Burić, Ruža Petrović, Anđelka Milić, Žarana Papić, Marina Blagojević), u kojima se evidentira postojanje društvenih razlika po linijama pola/roda.

da je postojao visok stepen spontanosti u organizaciji te grupe, te da se nije ni težilo nekom zaokruženom edukativnom programu, u kome će oblasti biti ravnomerno raspoređene. Teme su odražavale individualna interesovanja žena okupljenih u ovoj grupi i *ad hoc* mogućnosti pozivanja predavača. U suštini, one feministkinje koje su išle u pravcu dubljeg i obuhvatnijeg istraživanja i koje su svoja profesionalna opredeljenja počele da vezuju za feminizam, uglavnom su prolazile kroz ciklus *individualnog i usamljeničkog* bavljenja temom koja ih je interesovala, nemajući za to ni institucionalnu podršku, niti podršku neke šire epistemičke zajednice<sup>17</sup>. U svakom slučaju, sedamdesetih i osamdesetih godina 20. veka, prihvatanje feminističkog diskursa koji je izranjao na Zapadu nije izazivao napetost i nelagodu u srpskim feminističkim intelektualnim krugovima, jer je bilo očigledno da sličnosti u tradicijama mišljenja i znanju, kao i u problemima i kontekstima, uveliko nadjačavaju razlike. Tek u deceniji koja dolazi, od 1990-te pa nadalje, napetost između feminističkih teorijskih diskursa na Zapadu i na poluperiferiji počinje da raste, ali još uvek bez dovoljnog i adekvatnog teorijskog osveščivanja.

### **Devedesete: ekofeminističke ideje u ŽEST-u i ostalim feminističkim inicijativama**

Devedesete godine prošlog veka donose pojačanu potrebu za političkim angažovanjem kako bi se, prvo, eventualno predupredili ratni konflikti, a zatim, kada su se ratovi već dogodili, nastavile mirovne inicijative i ublažile negativne posledice ratnih dešavanja. Povezanost „teorije i pokreta“ se nastavlja i otelovljuje u projektu osnivanja Centra za ženske studije

---

17 Iako situacija u Srbiji još nije idelana, ona je svakako fundamentalno različita i mnogo povoljnija kada su u pitanju mlađe generacije feministkinja koje žele da steknu akademsko obrazovanje iz rodnih studija, u poređenju sa feministkinjama iz starije generacije koje su bile prepuštene same sebi.



(1992)<sup>18</sup>, i paralelno, prvog kursa ženskih studija na Beogradskom univerzitetu (1993)<sup>19</sup>. Centar za ženske studije je izronio iz aktivističke potrebe da pokret bude utemeljen u znanju, ali i da se sam „teoretizuje“, odnosno da se širi i razvija podloga znanja i istraživanja na koja bi pokret mogao da se osloni (Dojčinović, 1998; Blagojević 2010). Tek od demokratskih promena 2000. kada rodne politike počinju da se uspostavljaju kao deo sistemskih napora usmerenih ka modernizaciji srpskog društva, počinje da izranja i ideja o tome da je proizvodnja feminističkog znanja neophodna i kao osnova javnih politika.

Povezivanje „teorije i pokreta“ dobija svoju najdirektniju političku manifestaciju osnivanjem Ženske stranke (ŽEST-a), 1990. godine<sup>20</sup>. Pored toga što je „ŽEST“ bio skraćenica za Žensku stranku, on je bio i akronim koji se odnosio na početna slova reči: žene, etika, solidarnost i tolerancija. Možda je na neki način, posmatrano sa ove istorijske distance, ironično to što su sve ove četiri odrednice delovanja unutar ženskog pokreta vremenom dovedene u pitanje: „žene“ su de-esencijalizovane i stanoviše o „ženskoj“ etičkoj superiornosti, čak i unutar patrijarhalnog okruženja u kome su one marginalizovane i diskriminisane pokazalo se kao neodrživo<sup>21</sup>, dok su solidarnost i etika u realnosti ženskog pokreta takođe dovedene u pitanje, pa čak su predstavljale slabu tačku razvoja samog pokreta (kao uostalom i drugih građanskih pokreta i inicijativa)<sup>22</sup>. Međutim, sam ŽEST nije

18 Centar za ženske studije je započeo sa prvim eksperimentalnim kursom u proleće 1992.

19 Pokušaj uvođenja ženskih studija na BU, i to na Filozofski fakultet, počinje inicijativom profesorke Anđelke Milić, 1992, a procedura usvajanja biva završena 1993.

20 Ženska stranka je obnavljala tradiciju Ženske stranke iz 1927. godine koja se borila za uvođenje prava glasa u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca.

21 Videti npr. Bjelić (2005).

22 O problemima unutar ženskog pokreta devedesetih videti u Blagojević 1998. Solidarnost u ženskom pokretu treba da se uči, jer u

ni postojao dovoljno dugo da bi imao mogućnosti da izneveri sopstvena načela<sup>23</sup>. Ono što je ostalo najvrednije iza njega jeste kompleksan, svestran, konstruktivan program društvene promene, koji je bio dalekovid i dalekosežan, i koji je u sebe inkorporirao i ideje ekofeminizma.

Ženska stranka otelovljuje visoku političku svest i akumulirano znanje i tadašnje razumevanje problema i bivše Jugoslavije i sveta u celini. Tome svakako doprinosi preovladjujuće uverenje da je Jugoslavija deo sveta, i da se iz perspektive Jugoslavije, pa i Beograda, taj svet može sagledati. Formirana kao akt gorljivog osećanja odgovornosti prema Jugoslaviji koja se raspadala i klizila ka ratovima, ŽEST pokušava da mobilise jedine resurse koje u tom trenutku ima ženska scena: *entuzijazam i znanje*. Program ŽEST-a odražava dubinsko razumevanje društvenih procesa koji su vodili ka neumitnoj propasti autoritarnih komunističkih režima i uverenje da je moguće zalaganjem za racionalnim rešenjima izbeći rat. Konstituisanje žena kao političkih subjekata, njihovo dovodjenje sa margina društvenog života, u centar političkog odlučivanja, ŽEST vidi kao preduslov konstruktivne promene. U „Povelji o namerama“ žene u prvom stavu saopštavaju „da HOĆE (sic!) da budu aktivni učesnici u rešavanju jugoslovenske krize“.<sup>24</sup> Kako kaže Anđelka Milić:

Medju ženama feministički orijentisanim i politički anagažovanim u tadašnjim okolnostima, postojalo je živo osećanje odgovornosti i svest da je neophodno svim sredstvima sprečiti ovaj nepovoljan tok događaja i da žene u toj situaciji

---

patrijarhalnom okruženju žene nisu naučene da budu solidarne. Radi se o dugom procesu.

23 ŽEST je legalizovan 31. oktobra 1990, a ugasio se tokom leta 1991. godine (Milić, 1998: 73).

24 Može se zapaziti da u to vreme još nije postojala raširena svest o upotrebi imenica ženskog roda, što će tek kasnije postati strategija ženskog pokreta.

mogu predstavljati onaj tas razuma koji će prevagnuti i uneti neophodnu toleranciju u ostrašćene političke odnose (Milić 1998: 73).

Naivnost tog stava ogledala se u tome što su „žene“, u duhu tog vremena, bile percipirane kao „bolje“, manje „zagađene“ borbom za vlast, manje involvirane u saučesništvo u bivšem režimu, i gotovo „prirodno“ više naklonjene miru. U tom istorijskom momentu, ovakav stav jeste bio preovlađujući u feminističkim krugovima i na Zapadu i u Srbiji, i on jeste bio politički i aktivistički podsticajan. Pored toga, i empirijski su upravo žene predstavljale jezgro mirovnih pokreta, svuda u svetu, a kasnije će se pokazati, i u bivšoj Jugoslaviji. Činilo se da je ideja o „miroljubivosti žena“ nešto što treba da nađe logičan izraz i u političkom organizovanju u bivšoj Jugoslaviji, kako bi se predupredili tragični ratni događaji. Žene okupljene oko inicijative ŽEST-a su verovala da će multipartijski izbori nužno otvoriti mogućnosti za žensko anagažovanje, i da će ono moći da bude kvalitativno drugačije od „muške politike“. Taj istorijski trenutak je otvorio „prozor mogućnosti“, u kome je postojao potencijal za formiranje drugačije politike, one koja se ne bi nužno svela na međupartijsko takmičenje, već koja bi u sebe inkorporirala *interese većine*. Razumevanje *tih mogućnosti u tom trenutku*, nije bilo ni naivno, ni utopističko, bez obzira na kasnije ishode. Osnovna ideja je bila da se upravo u toj istorijskoj konstelaciji definiše politički program koji bi bio usmeren na *mir, razvoj i kvalitet života*. Otvaranjem pozitivne perspektive, ponudom konstruktivnog, modernog i nadasve racionalnog programa, tako se verovalo, napraviće se otklon od pretećih negativnih scenarija koji su bili na horizontu raspadajuće države.

Feministkinje su krajem osamdesetih i početkom 90-tih počele da se organizuju politički radeći paralelno na dva koloseka, unutar narastajućih demokratskih inicijativa, ali

i putem organizovanja vlastitih političkih organizacija. Krajem osamdesetih i početkom devedesetih organizovanju ŽEST-a prethodio je „Beogradski ženski lobi“ (Četković 1998), a „Ženski parlament“ (Imširović 1998) je bio i sam jedan od proizvođača ŽEST-a. Radilo se o nekoj vrsti protopolitičkih organizacija, koje su u svom delovanju bile negde između političkih i široko shvaćenih građanskih organizacija, pa i pokreta. Organizovanje je u svakom slučaju bilo više spontano, aktivističko, bazirano na entuzijazmu, nego što je sledilo bilo kakve ranije uspostavljene modele. A takvi modeli nisu ni bili dostupni, jer je mnogo toga nastajalo *prvi put*, i nije imalo presedane. ŽEST se, doduše, poziva na Žensku stranku iz 1927. godine, pokušavajući time da se nekako utemelji u istorijskom kontinuitetu.<sup>25</sup> Strategija ženskog pokreta je početkom devedesetih podrazumevala umnožavanje i inicijativa i događaja i visok stepen „glasnosti“, inače numerički male grupe žena. Izgledalo je, u periodu sloma jedne društvene strukture i još neuspostavljene druge, u nekoj vrsti socijalnog vakuuma, da *objektivno* postoji otvaranje političkog prostora za proširivanje demokratskih zahteva, i to ne samo na specifično polje ženskih prava, već na sve grupe deprivilegovanih i diskriminisanih. Takođe, izgledalo je i da žene mogu biti konstituisane kao značajni politički akteri i zbog učestalih sukoba unutar prevashodno muških političkih elita, te da njihova *kolektivna prego-varačka moć* na političkoj sceni raste<sup>26</sup>.

---

25 Nepostojanje svesti o kontinuitetu u ženskoj istoriji i istoriji pokreta za ženska prava, te stalno učenje lekcija iz početka, predstavlja jedan od najozbiljnijih problema u razvoju pokreta. ŽEST se našao u situaciji istorijskog vakuuma, što su devedesete bile po svojim strukturalnim karakteristikama, i upravo zato je strategija bila da se nekako poveže sa istorijom ženskog pokreta na jugoslovenskom prostoru.

26 To je bila istina, potvrđena, između ostalog, i činjenicom da je Slobodan Milošević u valu osnivanja raznih „fantomskih“ stranaka, početkom devedesetih, osnovao i novu „Žensku stranku“, očigledno inspirisan ŽEST-om.

Ipak, ono što je glavni motiv organizovanja ŽEST-a, kao i ostalih feminističkih političkih inicijativa nije bio jednostavan i jeftin politički oportunistički, što će kasnije potvrditi i silazak ŽEST-a sa političke scene, njegovim pretakanjem u mirovni pokret i mirovne inicijative. Glavni pokretač je bio specifičan utopizam<sup>27</sup> koji je ŽEST u sebi nosio, a koji je u to vreme velikih promena i velikih *moćnosti* bio veoma mobilisajući, ali naravno, nedovoljno realističan. ŽEST je bio deo pokreta, i tako se ponašao, a ne u uskom smislu reči „politička stranka“ koja se bori za vlast. On je pre bio zainteresovan za *transformaciju vlasti*, nego za samu vlast, i u tom smislu, on je bio autentično feministička inicijativa. U njegovom programu jedan od osnovnih ciljeva bio je upravo razvoj ženskog pokreta. On je istovremeno pokušavao da bude i politička stranka, ali i mnogo više od toga, da dođe na vlast da bi je suštinski transformisao. Ali, iako je to bilo teorijski sasvim prihvatljivo, u tom trenutku kada su druge stranke sledile jednostavne i dobro poznate metode, ova vrsta eksperimenta bila je previše zahtevna. ŽEST je inkarnirao ženski pokret i u smislu ideja i znanja, koje su odražavale najnaprednije i najobuhvatnije ideje socijalne teorije i kritičkog mišljenja u tom trenutku, ali se na samoj političkoj sceni ponašao neprilagođeno i amaterski<sup>28</sup>. Utopizam ŽEST-a, je bio problem

27 Pod „utopizmom“ ovde ne podrazumevam ništa negativno, već jednostavno preuranjeno. „Utopizam“ je postavljanje ciljeva koji samo u određenom trenutku izgledaju kao nedostižni. Zamišljanje političkih alternativa ne može da bude ni „tačno“, ni „pogrešno“, već samo „izvodljivo“ ili „neizvodljivo“ u određenom istorijskom trenutku, u određenom kontekstu. Već samo zamišljanje jeste ostvarenje, ali na nivou svesti. Sama ideja se ne bi ni stvorila, da nije bilo moguće njeno stvaranje.

28 U samom funkcionisanju ŽEST-a egalitarizam na kome je insistiralo tvrdo feminističko krilo, iskazivalo se kao kontraproduktivno u javnim nastupima i predstavljanjima, gde je bio očigledan nedostatak kompetencija nekih članica. S druge strane, nespремnost da se uđe u koalicije, kao što ubedljivo pokazuje analiza Anđelke Milić, dovela je do gašenja stranke (Milić 1998).

samo i jedino zato što je bio nespojiv sa tadašnjim pravilima političkih „igara“, a ne zato što je bio „naivan“ u smislu nekonzi-stentnog ili neadekvatnog programa. Naprotiv, on je odražavao najnaprednije mišljenje datog perioda, čija se aktuelnost i dalekovidost i dalje potvrđuju.

Posmatrano iz sadašnjeg istorijskog trenutka, pokušaj ŽEST-a da bude utemeljen u pokretu i da širi pokret izgleda preuranjeno, i čak još manje naivno. Naime, danas je prilično očigledno da je predstavnička demokratija kao model suočena sa svojim ozbiljnim granicama. To postaje *očigledno* sve većem broju ljudi u tzv. demokratskim režimima. Ti glasovi su mnogobrojni i sve jači i dolaze iz svih slojeva društava, u raznim delovima sveta, a trenutno su najvidljiviji u pokretu *Okupirajmo* (Occupy Wall Street). Ikona ekofeminizma, Vandana Šiva (Vandana Shiva), nedavno je, na primer, sasvim eksplicitno i jednostavno ukazala na „demokratski deficit“, tvrdeći da je demokratija od nečega što je „od naroda i za narod“ postala nešto što je „od korporacija i za korporacije“ (Shiva 2011). Ono što je za ovaj tekst koji reminescenira iskustva ŽEST-a veoma bitno, jeste da je sada sasvim jasno, i to utoliko više što je globalno finansijsko i ekološko urušavanje intenzivnije, da su *problemi* ekologije, demokratije (ne-diskriminacije i rodne ravnopravnosti), pravde, razvoja i blagostanja neraskidivo povezani, i da je upravo ta *povezanost* bila dalekovido prisutna u programu ŽEST-a. Jasno je, zato, i da nema rešenja ekonomskih i ekoloških problema bez proširenja demokratskog kapaciteta, lokalno i globalno.

U programu ŽEST-a, kao i zamišljenom metodu njegovog delovanja, jedna od ključnih dimenzija je bila upravo ekološka. Ekologija se pojavljuje kao ideja u tri dimenzije – kao prostorno-organizaciona, kao zaštita i očuvanje prirodne sredine, i na kraju, kao pitanje ekološke svesti, obrazovanja i istraživanja.

Prva dimenzija, prostorno-organizaciona, podrazumevala je zalaganje za preurednije jugoslovenskog prostora u sistem regiona, kojima bi se relativizirale i „olabavile“ granice tadašnjih republika, a kasnijih država. Ideja je bila da se stavljanjem naglasaka na regione kao najbitnije razvojne entitete, ublaže napetosti i sukobi na nacionalnoj osnovi. Regioni su zamišljeni kao subnacionalni entiteti, administrativne celine, koje predstavljaju geografske, ekonomske, kulturološke i istorijske celine, slično ideji evropskih regiona u projektu „Europe of the Regions“. Bitno je, međutim, da je ŽEST ovu ideju na neki način formulisao paralelno sa njenim izranjanjem u Evropi<sup>29</sup>. Ova ideja je, između ostalog, bila i priznanje velikog diverziteta bivše Jugoslavije, ali i svojevrsno zalaganje za demokratizaciju „odozdo“, omoćavanjem stanovništva da neposrednije odlučuje o svojim „lokalnim“ odnosno razvojnim potrebama na nivou regiona<sup>30</sup>. Iako ovaj aspekt programa ŽEST-a nije bio naročito zastupljen u njegovim osnivačkim dokumentima, on je bio veoma prisutan u medijskim nastupima, pri čemu se zalagalo da Jugoslavija bude neka vrsta konfederacije regiona. U osnovi ovakve programske orijentacije ležala je, osim potrebe da se izbegnu nacionalne konfrontacije koje bi vodile u rat, i potreba da se uravnoteži razvoj u različitim delovima bivše Jugoslavije, ali i da se to postigne poštovanjem razvojnih, ekonomskih, geografskih itd. specifičnosti različitih regiona<sup>31</sup>. Ovakva razmišljanja su, kao što je

29 Ideja o „Evropi regiona“ nailazi na široko prihvatanje u Evropi iz dva dominantan razloga: prvo, zato što se afirmacijom regiona iz centra zapravo bolje kontroliše autonomija nacionalnih država, a drugo, zato što to objektivno vodi većem razvojnom dinamizmu regiona (Borrás-Alomar, Christiansen, Rodríguez-Pose 1994).

30 Aktuelno političko okretanje regionalnoj politici u Srbiji, reflektuje veoma odloženu i veoma duboku potrebu stanovništva Srbije za decentralizacijom.

31 Treba napomenuti da su u bivšoj Jugoslaviji sedamdesetih i osamdesetih godina postojala ekonomska istraživanja koja su ukazivala na

jasno na prvi pogled, potpuno u skladu sa razvojnim tendencijama u EU<sup>32</sup>, ali i sa suštinom samog koncepta održivog razvoja. ŽEST je imao jugoslovensku orijentaciju, i to od samog početka, i kroz ostvarivanje kontakata sa feministkinjama iz drugih delova SFRJ, i kroz povezivanje sa srodnim demokratskim jugoslovenskim inicijativama (UJDI, Reformska stranke Jugoslavije). Ideja o regionalnom razvoju je u tom smislu bila kompatibilna sa jugoslovenstvom, na sličan način kao što je ideja o evropskim regionima kompatibilna sa evropejstvom. Prostorna organizacija samog ŽEST-a takođe je bila koncipirana kao regionalna, upravo zato da bi bila nad-nacionalna.

Druga ekološka dimenzija koja je u programu ŽEST-a našla svoje mesto, odnosila se na zaštitu i unapređenje životne sredine, koja se povezuje sa širim razvojnim i socijalnim ciljevima. Unutar zalaganja za *kvalitet života kao osnovni razvojni cilj*, ŽEST kao najbitnije programske ciljeve postavlja sledeće:

Stvaranje sistema mešovite privrede sa ravnopravnim uslovima međusobne konkurencije različitih svojinskih oblika, podsticanje razvoja malih i srednjih preduzeća, racionalno korišćenje ljudskih i prirodnih resursa, usmerenost ka regionalnom razvoju, podsticanje samozapošljavanja, razvoj čistih tehnologija, podsticanje privatne inicijative u svim oblastima, jedinstven poreski sistem i progresivno oporezivanje preduzeća i građana; kontrola trošenja budžetskih sredstava (ŽEST, „Povelja o namerama“, u Milić, 1998: 82)

---

probleme regionalnog razvoja. Napetosti koje su proizilazile iz neravnog razvoja različitih delova Jugoslavije postepeno su akumulirane i prevodjene u nacionalne sukobe. Međutim, unutar republika i pokrajina, takođe su postojale regionalne razlike koje tadašnji politički vrh nije u razvojnom smislu adekvatno tretirao.

32 Aktuelna finansijska kriza u Evropi je, međutim, ojačala nacionalne interese, ali to ne znači da se u suštini radi o promeni trenda.



Pažljivo iščitavanje ovih ciljeva ukazuje na viziju razvoja koja je bitno različita od tipa razvoja koji diktiraju multinacionalne korporacije i međunarodne finansijske institucije. Postoji jasna usmerenost ka *lokalnim razvojnim resursima* i afirmacija svojinskog pluralizma. Takođe, iz ovog stava se vidi da se u takvoj razvojnoj koncepciji prirodni resursi tretiraju podjednako važnim kao i ljudski resursi. Ipak, ne radi se o bilo kakvom razvoju, već razvoju koji je shvaćen u uskoj povezanosti sa demokratizacijom i omoćavanjem građana i građanki, između ostalog i putem demokratske kontrole budžeta. Omoćavanje „malih igrača“ se vidi kao preduslov demokratije. Opet, posmatrano iz sadašnje perspektive, razvojne i demokratske zaglavljenosti Srbije, kojom dominira „politička mafija“ u kojoj su sjedinjeni politička klasa i tajkuni (Pešić 2012), ovakvo zalaganje za ekonomiju koja će počivati, ne na ekonomskim/političkim monopolima, već na širokoj i razigranoj osnovi različitih privrednih aktera, ne izgleda utopistički, već pre vizionarski i opominjuće. Posebno je bitna ideja o pluralizmu svojina, ideja koja ponovo i te kako postaje aktuelna, upravo u vreme jasnih uvida o promašajima privatizacije, s jedne strane, i jasnih uvida o užasno visokoj ceni globalnog neoliberalnog modela razvoja. ŽEST je na vreme ukazivao na opasnosti favorizovanja jednog modela vlasništva i zalagao se za „čiste tehnologije“. U četvrtom programskom cilju, odmah posle stavova o nezavisnom sudstvu i zdravstvenoj zaštiti, još se eksplicitnije govori o potrebi zaštite životne sredine: „Borba za zdravu životnu sredinu kao imeprativ budućnosti, stimulisanje istraživanja i uvođenja čistih tehnologija i korišćenje alternativnih izvora energije, čuvanje prirodnih dobara i razvijanje ekološke svesti“ (ŽEST, „Povelja o namerama“, u Milić, 1998: 83). U najkraćem, ekološke ideje prisutne u osnivačkim dokumentima su sveobuhvatne: one se odnose i na čiste tehnologije, i na ekološku svest, i na alternativne izvore energije, ali i na istraživanja iz ove oblasti.

Iako su, po prirodi stvari, i „Povelja o namerama“, kao i „Programski ciljevi“ bili veoma pojednostavljeni, kratki i direktni, u njima se ipak jasno nazire vizija društva uspostavljenog na principima jednakosti, pravde i blagostanja. ŽEST obećava da će se zalagati „za kvalitet života koji odgovara civilizacijskom razvoju na kraju 20. veka i boriće se da se iz te perspektive vrednuju svi ekonomski i politički ciljevi. Kvalitet života podrazumeva materijalno, kulturno i psihičko blagostanje“ (ŽEST, „Povelja o namerama“, u Milić, 1998: 82). Opet, posmatrano iz perspektive sadašnjeg trenutka, ovi stavovi izgledaju kao moguć aktuelan i racionalni odgovor i na globalnu (finansijsku) krizu. Upravo ovakvi i slični stavovi se danas mogu čuti i pročitati na internet stranicama posvećenim traženju izlaska iz globalnog „zapečka“.

U programu stranke ideje ostvarivanja rodne jednakosti, uklanjanja svih oblika diskriminacije, mira i razvoja, u smislu podizanja opšteg kvaliteta života, nerazdvojno su povezane. ŽEST se eksplicitno zalaže za ostvarenje tri bitna cilja: 1. za demokratiju, a protiv svih vidova i oblika diskriminacije i autoritarne moći i vlasti u društvu; 2. za mir, toleranciju i saradnju među nacijama i narodima; i 3. za kvalitet života kao osnovni razvojni cilj (Milić 1998: 80–84). Zanimljivo je da ekologija nije povezana prvenstveno sa kvalitetom života, već sa razvojem. ŽEST je pokušao da upravo postavljenjem razvoja u centar, i to razvoja zasnovanog na multidimenzionalno shvaćenom blagostanju, prevaziđe zaslepljenost nacionalističkih, u suštini antirazvojnih strategija, što je kompatibilno sa time što ŽEST nastupa kao nad-nacionalna stranka, izričite jugoslovenske orijentacije.

Neka dublja diskurzivna analiza bi pokazala kako se ekološke teme oblikuju i prilagođavaju nekoj vrsti najubedljivije argumentacije u određenom trenutku i u odredjenom kontekstu. Priroda problema, tj. ekologija, tako je široka, da dozvoljava mnoštvo različitih fokusa. U programu ŽEST-a, na primer,

ne postoji povezivanje ekologije sa zdravljem žena, što će tek kasnije postati feministička tema. Ali, program svake stranke ili političke inicijative je neka vrsta prevođenja šireg kompleksa vrednosti i uverenja na potrebe konkretnog političkog trenutka. Posmatrano iz te perspektive, ŽEST je naglasak stavljao na teme koje su u tom istorijskom trenutku bile „goruće“, kao što su mir, demokratizacija i izlazak Jugoslavije iz ekonomske krize, ali je ipak nudio u suštini mnogo širu viziju – konzistentan *alternativni model razvoja i ekonomije i društva*.

Sa ove vremenske distance od dvadeset godina, može se videti da je program ŽEST-a reflektovao znanje kojim se u tom trenutku raspolagalo u pokretu, a koje je bilo akumulirano od kraja sedamdesetih, kao i individualno, „akademsko“ znanje liderki. Takođe, ŽEST je odslikavao čitav sistem vrednosti koje su bile duboko utemeljene u bivšem socijalističkom sistemu, a pre svega one vrednosti koje se odnose na socijalnu sigurnost i jednakost. Socijaldemokratska orijentacija stranke jasno je izranjala iz preovlađujućeg društvenog miljea, pri čemu je feminizam samo pojačavao inače razvijenu kritičku svest tadašnje humanističke inteligencije. Promene su bile neminovne, i ŽEST je bio formiran na talasu tih promena, pokušavajući da nadjača buku zaslepljenih nacionalizama. Kasnije će, analizirajući ŽEST, Sintija Kokbern (Cynthia Cockburn), britanska feministkinja, postaviti pitanje „da li jedna mala grupa žena iz Beograda može da pledira da zastupa žene Jugoslavije?“ (Cockburn 199: 157). U tom trenutku, međutim, aktivistkinje ŽEST-a nisu razmišljale o „predstavljanju“, već o pronalaženju najracionalnijeg i najkonstruktivnijeg odgovora na krizu, naivno pretpostavljajući da će ta formula sama po sebi biti privlačeća.

ŽEST je pokušao da proširi politički prostor na teme koje izlaze iz usko shvaćenih „nacionalnih interesa“. U zaglušujućoj buci „nacionalizama“, i naročito sprskog nacionalizma,

ŽEST je ponudio politički program i metod ne samo za izbegavanje ratnih sukoba, već za društveni i ekonomski razvoj. Tačnije, on je sam razvoj, koji bi imao promenjenu unutrašnju logiku i bio orijentisan na kvalitet života, video kao metod. Ključna tačka razlike između ženskih feminističkih inicijativa i većine „muških demokratskih“ inicijativa bila je vezana za shvatanje „političkog“. Feministički scenario demokratizacije nije bio fokusiran na nacionalno, već na uklanjanje svih oblika diskriminacije i na podizanje kvaliteta svakidašnjeg života, pri čemu su ideje vezane za zdrav život, očuvanje prirodne sredine i razvoj ekološke svesti bile integralni deo blagostanja i kvaliteta života.

Ostajući dosledan u svom projektu, ŽEST nije bio sklon koalicijama, i ostao je usamljen na političkoj sceni, bez resursa da nastavi političku borbu. Sve aktivnosti ŽEST-a su bile finansirane od strane aktivistkinja. Akterke ove inicijative su bile suočene sa ograničenjima „guineas and locks“, tj. nisu imale ni materijalne resurse, ni prostor. U vreme žestoke inflacije, žestokog pada standarda, izuzetno otežanih uslova života, početni entuzijazam je postepeno jenjavao. Istovremeno, početak ratova je nametao mirovni aktivizam kao novi apsolutno dominantan prioritet. ŽEST se prelio u mirovne inicijative i prestao da postoji, u leto 1991. godine (Milić 1998: 73). Sa povlačenjem iz polja direktnog, institucionalnog „političkog“ na alternativnu scenu, ekološke ideje nisu prestale da odzvanjaju u ženskim prostorima. One su pre svega nastavile da egzistiraju unutar ženskih studija<sup>33</sup>. Međutim, dominantan pravac razvoja pokreta je u devedesetim, a i kasnije, išao u pravcu diverzifikacije grupa po liniji identitetskih politika. „Otkrivana“ je jedna po jedna grupa „vulnerabilnih“ žena i donatori su bili zainteresovani za pomoć tim grupama. Ženska scena se rastakala na pojedinačne

33 Prva predavanja iz ekofeminizma držale su Sonja Prodanović i Ivanka Buzev, a kasnije Dragana Popović, Ivana Vitas, Ivana Milojević i Vesna Cipruš.

inicijative u kojima je počeo da dominira „grupocentrizam“ (Blagojević 1998b: 34). Donatori su svojom metodologijom finansiranja podržavali leadersku, a ne demokratsku i horizontalnu organizaciju grupa, pa je autoritarnost liderki bila gotovo neizbežna (Blagojević 1998b: 37). Pokret se „endžizovao“, odnosno pretvorio od spontanijih ženskih grupa u niz NVO-a, dok su se sami NVO-i rastočili u niz projekata, tj. „projektizovali“ (Milić 2002). Međutim, ono što je u suštini najviše obeležilo pokret i što je i dalje dominantna karakteristika pokreta jeste postepeno rastakanje „najmanjeg zajedničkog imenitelja“ i *dominacija politike razlike*, a time i *separacije* i *kompeticije* među grupama. Okruženje, državno-insitucionalno i donatorsko, upravo insistira na ovoj „specijalizaciji“, pretvarajući ženske nevladine organizacije u servise za pružanje usluga umesto institucija koje ne funkcionišu, ili nedovoljno dobro funkcionišu. Pokret nije iskoristio šansu da na dnevni red stavi pitanja koja je donela „tranzicija“. Kako kaže Milić:

I Zapad danas priznaje da su žene platile najskuplju cenu tranzicije. Žene u istočnoj, jugoistočnoj a delom i u centralnoj Evropi su masovno otpuštane sa posla. One koje rade, rade uz minimalne naknade, bez ikakve zaštite svojih prava – sindikalne, partijske, smanjena su im zdravstvena prava, eksploatisane su u porodici. Jednom rečju, poražena je ideja o ravnopravnosti žena i muškaraca (...). U toj situaciji poraza, u stvari degradacije žena u tranziciji, ženski pokret je bio ispod svog istorijskog zadatka. Umesto da se okrenu pitanjima ekonomskog i socijalnog položaja žena, feministkinje su ostale na onim pitanjima koja su pokrenule krajem osamdesetih i početkom devedesetih. I to su značajna pitanja (eliminisanje nasilja protiv žena, garantovanje ženskih ljudskih prava), ali pred ekonomskom zavisnošću žena, široko rasprostranjenim ženskim siromaštvom, pred vraćanjem žena u tradicionalne patrijarhalne uloge u kojima su zavisne od

muškarca, svi ovi zahtevi ostaju bleđi i nedovoljni. Bez uslova za normalan, bezbedan socijalni život žene će i dalje biti diskriminisanе. Prosto, zaboravljen je red kojim se mora delati (Milić 2009).

Takođe u ženskom pokretu postoje i veoma duboke i u velikoj meri iskonstruisane razlike po liniji odnosa prema srpskom nacionalizmu, koje u suštini podržavaju i strani donatori<sup>34</sup>. Donatorska politika i sama veoma često konstruiše razlike, po liniji etniciteta<sup>35</sup>, ali to isto čini i „zvanična politika“ u Srbiji, i to u kontinuitetu od dvadeset godina. Sama unutrašnja logika pronalaženja razlika i insistiranja na njima potiskuje sličnosti i ideju o povezanosti, a time i o zajedničkim interesima. Ekološke teme, međutim, podrazumevaju razumevanje povezanosti, celine, stavljanje u centar onoga što je slično i zajedničko.

### **Ekofeminizam: znanje sa poluperiferije?**

Iako su ekofeminističke ideje koje su bile prisutne u pokretu od početka devedesetih i dalje opstajale kroz sistem predavanja, dakle putem prenošenja znanja, one do danas (2011) nisu imale mobilizatorski, aktivistički odjek. Za to postoji više razloga. Prvo, lokalne teme koje su se fokusirale na ženska ljudska prava, i naročito na borbu protiv nasilja nad ženama, do sada su uvek imale prioritet. Takođe, ženski pokret Srbije je u velikoj meri nužno delio poziciju i same Srbije, u smislu specifične „iščašenosti“ iz istorijskog vremena, odnosno zaustavljanja i odlaganja procesa modernizacije koji bi nužno vodili i transformaciji starih patrijarhalnih obrazaca. On je bio i ostao suočen sa potrebom stalnog ponavljanja istih lekcija, jer su repatrijarhalizacija i

---

34 Ovo je isuviše složena tema da bi ovde bila analizirana, ali je neophodno da se pomene, upravo zbog osnovne teze u tekstu, da podele unutar ženskog pokreta ometaju „ulazak“ ekoloških tema.

35 O samoj logici konstruisanja etničkih razlika u bivšoj Jugoslaviji, na primeru Bosne, videti u David Campbell (1998).

retradicionalizacija Srbije postavljale na dnevni red stalno iznova slične probleme. Ekološke teme su u tom kontekstu jednostavno bile i ostale „isuviše daleko“, odnosno one nisu percipirane kao goruće, niti su povezivane sa pitanjima razvoja. Drugi razlog bila je, već pomenuta, iscepanost ženskog pokreta, nespremnost na prevazilaženje uže-grupnih interesa i pronalaženje najmanjeg zajedničkog imenitelja, ili bavljenje temama koje bi nadilazile posebnost grupa zasnovanu na identitetskim razlikama među ženama.

Ali, za nepostajanje mobilizacijskog potencijala ekofeminističkih ideja, i pored njihove prisutnosti u feminističkoj edukaciji, postoji još jedan razlog. Na početku ovog teksta izneta je tvrdnja da se ženski pokret devedesetih godina konstituisao pre svega putem znanja: prenošenjem i artikulacijom znanja. Međutim, od 2000. ženske studije su u Srbiji najvećim delom koncipirane kao transfer znanja, a ne proizvodnja sopstvenog znanja. U tom smislu Srbija nije jedinstvena (Blagojević 2004). Zemlje tranzicije su uglavnom propustile priliku da konstituišu postkomunistički feministički diskurs, na način na koji je konstituisan postkolonijalni feministički diskurs. To nije slučajno, već je posledica dubljih strukturalnih nejednakosti u proizvodnji znanja koje postoje između centra i poluperiferije (Blagojević i Yair 2010) i to ima svoje duboke posledice. Proizvodnja znanja je strategija omoćavanja žena, bez obzira da li se radi o akademskom ili neakademskom znanju. Iako su ženske studije i dalje u vezi sa nekim delovima ženskog pokreta, one su suštinski ostale nezainteresovane za društvenu teoriju i istraživanja, dajući prednost kulturalnim studijama, čime su sebe lišile mogućnosti da budu adekvatno kontekstualizovane, a time i da imaju mobilizacijsku funkciju. Nekonstituisanje sopstvenog znanja, neartikulisanje sopstvenih teorijskih pozicija, i umesto toga, nekritički transfer „teorija“ pre svega „trećeg talasa“, i iz oblasti kulturalnih studija, samo su produbili inače velike

dijahronijske, a samim tim i interesne jazove kako među feministkinjama, tako i među ženama uopšte.

Ako se pođe od stanovišta da poluperiferija ima čitav niz specifičnih strukturalnih karakteristika, te da su rodni režimi oblikovani ne samo lokalnim patrijarhatom, već i sistemom globalnih hijerarhija, ekofeminizam, da bi bio delatan kao znanje, mora da bude kontekstualizovan. Konkretno, postoje bar dve karakteristike poluperiferije koje zahtevaju dublje teorijsko promišljanje sa stanovišta ekofeminizma. Prva karakteristika je vezana za proces *raz-razvoja* (de-development) zemalja u tranziciji, kojim se može označiti proces ne jednostavnog kretanja unazad, ne jednostavne de-industrijalizacije, već na neki način *topljenja i urušavanja modernosti* bivših socijalističkih društava i stvaranja neke vrste manje ili više izraženog vakuuma, koji postoji u međuprostoru normativnih i ideoloških struktura, s jedne strane i realnosti svakidašnjeg života, s druge strane. Kako ne postoje posebni i adekvatni indikatori za merenje kompleksnog procesa raz-razvoja, zadržaćemo se na nekim ekonomskim indikatorima. A oni pokazuju da je raz-razvoj na poluperiferiji (u zemljama tranzicije, bivšim industrijskim zemljama) doveo do potcenjivanja ljudskih, institucionalnih i infrastrukturnih resursa (Meurs and Ranasinghe 2003). Ovom nizu potcenjenih resursa svakako mogu da se dodaju i prirodni resursi, jer to proizilazi iz same logike neoliberalnog globalnog razvoja. U društvenom smislu, poluperiferijalnost, kao stanje koje se reprodukuje i produbljuje „tranzicijom“, podrazumeva i određene društvene promene, kao što su: povećanje društvenih nejednakosti i siromaštva; povećanje društvene nestabilnosti i nesigurnosti; povećanje kriminala, nasilja i ratova; populacionu krizu (izraženu kroz povećanje mortaliteta, naročito muškaraca, jaku inklinaciju ka migraciji, depopulaciju pojedinih područja i metropolizaciju drugih, te hroničan problem prirodnog obnavljanja stanovništva), pa čak i „varvarizaciju“ putem ratnih



konflikata, kao i krizu maskuliniteta. Potcenjivanje ljudskog kapitala, i ljudi uopšte, osim ukoliko su potrošači, zajedno sa prioritizacijom tehnološkog razvoja, doveo je do fenomena „viška ljudi“ (Blagojević 2009b), brojnih muškaraca i žena koji su „gubitnici“ i „gubitnice“ tranzicije.

Ekofeminizam koji bi bio relevantan za ovaj kontekst, koji bi imao mobilizacijsku snagu, morao bi nužno da uključi i razvije teorijsku perspektivu poluperiferije, sa svim napred navedenim strukturalnim i procesualnim karakteristikama. On bi morao da rehabilitaciju prirodnih resursa vidi iz perspektive devastacije, naročito u periodu tranzicije (Prodanović 2011). Takođe, ekofeminizam na ovim prostorima i sa ovih prostora morao bi da reflektuje visok stepen agrarnosti lokalnog stanovništva, i činjenicu da su žene u ruralnim oblastima još uvek veoma brojni deo populacije i sasvim sigurno ključ za razvoj i Srbije i regiona u celini. Drugim rečima, ekofeminizam poluperiferije bi morao da inkorporira i specifičnosti poluperiferije i da prepozna i osvesti *veliku potencijalnu moć* koju žene u ruralnim oblastima imaju. On je u tom smislu bitno drugačiji od ekofeminizma na periferiji, koji u fokus stavlja potpuno drugačije teme<sup>36</sup>. On bi, na primer, morao da razume transformacijsku moć lokalnih seoskih ženskih grupa u Vojvodini, koje su anagažovane na konkretnim i direktnim projektima poboljšanja svoje životne sredine (Blagojević 2008). Ekofeminizam sa ovih prostora koji bi bio u skladu sa idejama koje je zastupao ŽEST bi, umesto pukog transfera znanja iz centra, imao fokus na osluškivanju lokalnih spontanih ekoloških inicijativa (ma kako se one zvale, i

36 Na primer, publikacije UN koje se odnose na problem održivog razvoja najčešće se bave ekstremnim klimatskim promenama i ekstremnim siromaštvom. One i vizuelno odražavaju fokus na neevropske populacije, ne ostavljajući prostor za probleme poluperiferije. Sa stanovišta poluperiferije, preveliko uopštavanje i posmatranje globalnog nivoa najčešće je kontraproaktivno, jer se ispostavlja kao iskustveno veoma daleko od svakidašnjeg života na poluperiferiji.

ma kako one same sebe definisale), imao bi funkciju osnaživanja žena koje su egzistencijalno najviše povezane sa prirodom, a to su žene iz ruralnih područja, i imao bi viziju alternativnog razvoja koja nadilazi postojeći neoliberalni model.

### **Umesto zaključka**

Ekofeminističke ideje su prisutne u ženskom pokretu u Srbiji od početka devedesetih godina. U početku, one su unutar programa ŽEST-a bile politizovane i ugrađene u viziju alternativnog programa razvoja, koji je bio usmeren na mirno razrešenje napetosti u bivšoj Jugoslaviji i na podizanje kvaliteta svakidašnjeg života. Od početka devedesetih do danas ženski pokret se diverzifikuje i pojedine ženske grupe se specijalizuju za određene aktivnosti, odnosno za zastupanje određenih kategorija žena. U logici razvoja samog pokreta počinje da dominira ideja razlika. Ekofeminističke ideje nastavljaju da egzistiraju pre svega u edukativnim programima, ali se uglavnom ne materijalizuju u aktivnostima ženskih organizacija, a kada postoje u obliku lokalnih mikroinicijativa, one se ne prepoznaju kao ekofeministički projekti. Da bi ekofeminizam postao delatan u okviru ženskog pokreta u Srbiji, bilo bi potrebno da počiva na znanju koje je kontekstualizovano i koje stvara prostor za široko povezivanje ženskih organizacija. Paradigmu zasnovanu na naglašavanju razlika trebalo bi da nadjača paradigma o međusobnoj povezanosti. Najvažnija lekcija koja se iščitava iz dosadašnjeg razvoja ženskog pokreta je da utopijsko mišljenje dobija vrednost strateškog mišljenja onda kada je adekvatno kontekstualizovano kroz proizvodnju lokalnog znanja. Promena paradigme od naglašavanja razlika ka naglašavanju povezanosti ne podrazumeva napuštanje kontekstualne analize, već njeno nadilaženje.

## Literatura

- Bijelić, Biljana (2005), „Lekar, majka, žena“, u M. Blagojević (prir.), *Mapiranje mizoginije u Srbiji: diskursi i prakse*, Beograd: AŽIN, str. 305–314.
- Blagojević, Marina (prir.) (1998a), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju.
- Blagojević, Marina (1998b), „Ženski pokret u Beogradu 1990–1997: pogled iznutra, pogled spolja“ u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 19–42.
- Blagojević, Marina (2004), „Creators, Transmitters and Users: Women’s Scientific Excellence at the Semi-periphery of Europe“, u *Gender and Excellence in the Making*, European Commission, Directorate-General for Research, Luxemburg.
- Blagojević, Marina (2008), „Ženske seoske organizacije u Vojvodini: staranje o sebi, o drugima, o zajednici“, u M. Blagojević (prir.), *Seoske ženske organizacije u Vojvodini*, „Međutim, meni se najviše sviđa što pokušavamo da uradimo nešto dobro“, Novi Sad: Pokrajinski zavod za ravnopravnost polova, str. 35–58.
- Blagojević, Marina (2009a), *Knowledge Production at the Semiperiphery*, Beograd: IKSI.
- Blagojević, Marina (2009b), „Transnationalisation and its Absence: The Balkan Semiperipheral Perspective on Masculinities“, u Harrison K. and Hearn J. (eds.) *Deconstructing the Hegemony of Men and Masculinities*, Linköping: Institute of Thematic Gender Studies: Department of Gender Studies, str. 53–66.
- Blagojević, Marina (2010), „Feminist Knowledge and Women’s Movement in Serbia: Strategic Alliance“, *Aspasia*, Volume 4 (Spring): 184–197.
- Blagojević, Marina and Yair, Gad (2010), „The Catch 22 Syndrome of Social Scientists in the Semiperiphery: Exploratory Sociological Observations“, *Sociologija* (Beograd) 52 (4): 337–358.
- Borrás-Alomar, Susana, Christiansen, Thomas and Rodríguez-Pose, Andreas (1994), „Towards a Europe of the Regions? Visions and Reality from a Critical Perspective“, *Regional Politics and Policy* 4 (2): 1–27.
- Campbell, David (1998), *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cockburn, Cynthia (1991), „A Women’s Political Party for Yugoslavia: Introduction to the Serbian Feminist Manifesto“, *Feminist Review* 39: 115–59.

- Dojčinović, Biljana (1998), „Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 207–221.
- Četković, Nadežda (1998), „Beogradski ženski lobi“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 63–72.
- Imširović, Jelka (1998), „Ženski parlament 1991–1993“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 85–107.
- Katunarić, Vjeran (1984), *Ženski eros i civilizacija smrti*, Zagreb: Naprijed.
- Meurs, Mieke and Ranasinghe Rasika (2003), „De-development in Post-Socialism: Conceptual and Measurement Issues“, *Politics and Society*. 31: 31–53.
- Milić, Anđelka (1998), „Nastanak i kratak drugi život Ženske stranke (ŽEST) 1990– 1991“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 73–84.
- Milić, Anđelka (2002), *Ženski pokret na raskršću milenijuma*, Beograd: ISIFF.
- Milić, Andjelka (2009), „Feministkinja trećeg talasa nema“ [http://www.danas.rs/dodaci/vikend/feministkinja\\_treceg\\_talasa\\_nema.26.html?news\\_id=155339](http://www.danas.rs/dodaci/vikend/feministkinja_treceg_talasa_nema.26.html?news_id=155339) (pristupljeno 12. novembra 2011).
- Mladenović, Lepa (1998), „Teze za feminističku pedagogiju“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 214–215.
- Pešić, Vesna (2012), „Ne postoji niko ko bi doveo do promena“, *Vreme*, br 1102, 14.februar, (internet) dostupno na: <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1035275> (pristupljeno 15. februara 2012).
- Prodanović, Sonja (2011), „Vrijeme preispitivanja“, (internet) dostupno na: [http://www.monitor.co.me/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2453:sonja-prodanovi-ekspertkinja-za-odrizi-razvoj-vrijeme-preispitivanja-&catid=1710:broj-1066&Itemid=2933](http://www.monitor.co.me/index.php?option=com_content&view=article&id=2453:sonja-prodanovi-ekspertkinja-za-odrizi-razvoj-vrijeme-preispitivanja-&catid=1710:broj-1066&Itemid=2933) (pristupljeno 15. oktobra 2011).
- Shiva, Vandana (2011), „The Lies of Free Market Democracy“, (internet) dostupno na: <http://www.transcend.org/tms/2011/11/the-lies-of-free-market-democracy> (pristupljeno, 11. decembra 2011).

- Tešanović, Jasmina (1998), „Žena je lepo“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 45–46.
- Vušković, Lina i Trivunac, Sofija (1998), „Feministička grupa Žena i društvo“, u M. Blagojević (prir.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji: ženski pokret u Beogradu 90-tih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, str. 47–60.

### Marina Blagojević Hughson

*Institute for Criminological and Sociological Research, Belgrade*

#### **Ecofeminist ideas in women's initiatives in Serbia: gender, social justice and ecology**

**Abstract** This paper presents an overview of the ecofeminist ideas in different women's initiatives in Serbia from the beginning of the 90s. It will disclose the interconnectedness of the issues related to gender, social justice and environment as one of the major foundation blocks of the movement. However, due to the wars and transition, environmental issues got marginalized while issues of 'protection' of women got priority. Women's movement, being 'NGO-ized', has largely reflected donors' concerns, from the end of 90s, and environment, except within feminist educational initiatives, was mostly absent as a topic from agenda during the 90s. In recent years, environmental concerns became revitalized and framed within the processes of europianisation and globalisation. The author argues that revival of ecofeminist discourses and practices in women's movement requires a kind of paradigm shift from the emphasis on *difference* to emphasis on *connectedness*, as well as theoretical grounding in the semiperipheral perspective. The paper is built on complementary methods, using participant observation, in-depth interviews with some of the key stakeholders in women's movement in Serbia, as well as on analysis of documents and publications produced within the movement.

**Key words:** women's movement, ecofeminism, gender and development, semiperiphery, connectedness.

## **Seksizam i socioekološke orijentacije u Republici Hrvatskoj**

### **Uvod**

Budući da rodni odnosi u društvu predstavljaju temeljne društvene odnose koji podrazumijevaju konceptualizaciju sebe kao osobe, u pravilu, muškog ili ženskog roda, pri čemu su moguće i određene varijacije transrodnosti, ti odnosi se stvaraju i održavaju u strukturalnim odnosima moći među rodnim grupama. Naš doživljaj i iskustvo rodnog identiteta proizlazi iz naših određenih biosocijalnih karakteristika, kao i kulturnih mehanizama njihovog simboličkog očitovanja. Određene osobine karakterizirane kao različito „muške“ ili „ženske“ mogu značajno varirati od društva do društva, od grupe do grupe, a unutar jedne rodne grupe čak i više nego između različitih rodnih grupa (Fuchs Epstein 1999). Stvaranje i održavanje granica definiranja „ženskog“ i „muškog“ roda dio je šireg procesa stvaranja i perpetuiranja kategorija ljudi i grupa, identificirajući pritom „prve“, „druge“ itd. na hijerarhijskoj ljestvici društvenog statusa (de Beauvoir 1981; Lipsitz Bem 1993). Granice služe tomu da stvore i održe nejednakosti u mnogim sferama, kako je to u univerzalnoj subordinaciji žena prema muškarcima prisutno u javnom, ali i privatnom, životu. Društveno poimanje, definiranje i strukturiranje roda i rodnih grupa mijenja se s vremenom i među kulturama te s promjenama društvenog konteksta (Inglehart i Norris 2003). Štoviše, rod nije samo

„binarna“ strukturalno neutralna razlika između žena i muškaraca<sup>1</sup>, nego je hijerarhijski strukturiran i vrijednosno obilježen. Rodne razlike su rijetko neutralne, a gotovo u svim društvima rod je važan oblik društvene stratifikacije, te kriterij pojavljivanja društvenih nejednakosti i diskriminacija, koji povratno djeluje ponovo na doživljaje i iskustva identiteta (Dunn i Skaggs 1999). Za žene i muškarce se vjeruje da imaju različite prirodene i stečene karakteristike te da pokazuju različite vrste ponašanja. Takvi stavovi i percepcije mogu se naći u svim društvima i na svim klasnim razinama.

Društveno poimanje, definiranje i strukturiranje roda i rodni grupa mijenja se s vremenom i među kulturama te s promjenama društvenog konteksta. U tom smislu rod, kao jedna od ključnih dimenzija identiteta (uz jezik, nacionalnu, etničku, religijsku pripadnost, profesionalno određenje itd.) predstavlja jednu od najutjecajnijih dimenzija identiteta (Calhoun, Light i Keller 1994; Milić 2007; Crompton i Brockmann 2006). On čini društveno naučeno ponašanje tijekom procesa rodne socijalizacije, kao i sistem društvenih praksi, činjenja i izražavanja.

1 Zapadna kultura tipično klasificira ljude isključivo ili kao muškarce ili kao žene, u pravilu na temelju njihovih bioloških, fizioloških i reproduktivnih karakteristika spolova, premda se ta podjela ne može primijeniti na sve pojedince/ke u ljudskoj, kao niti u životinjskim vrstama. Pored predstavnika/ca različitih varijacija u odnosima između spola i roda, kako je to, primjerice, vidljivo u nekim plemenima američkih Indijanaca, postoje i oni ljudi čija anatomija odstupa od tipičnih kategorija „muško“ i „žensko“, te koji se mogu nazvati „međuspolnim“ budući da posjeduju različite dijelove muških i ženskih spolnih karakteristika, a poznatiji su kao muški i ženski hermafroditi. Postoje znatne varijacije u biološkoj građi takvih pojedinaca/ki, a empirijski dokazi o njihovom životu i iskustvima prilično su manjkavi. Pojedinci/ke se ne moraju uvijek niti identificirati sa spolom koji im se pripisuje. Određene procjene pokazuju da varijacije međuspolnosti dokazuju da spol nije dihotomna varijabla, nego ga je bolje razumijevati kao kontinuum, pa se smatra da u tom spektru leži „barem 5 spolova ili više“, ovisno o hormonalnom statusu, primarnim i sekundarnim spolnim osobinama i sl. (Fausto-Sterling 1998: 24).

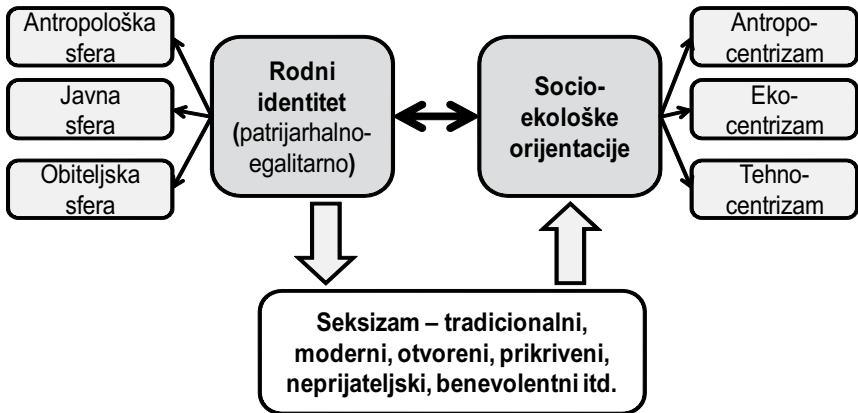
To je promjenjiv proces, ali i višerazinski fenomen utjelovljen u svim strukturama i praksama organizacija i društvenih institucija (Wharton 2005). On organizira naše identitete i koncepte samih sebe, strukture i interakcije među drugim ljudima, grupama i institucijama. Kao koristan alat za razmjешtanje (raspodjelu) društvene moći i resursa, rodni identitet je uspostavljen u samim mehanizmima društvenosti, te kao takav služi održavanju odnosa moći žena i muškaraca u društvu (Galić 2002). Povijesno gledano, muškarci i žene nisu bili promatrani samo kao različiti, nego i kao nejednaki. U većini društava, kroz povijest, karakteristike, ideje, vrijednosti, poslovi itd. koji su se pripisivali ženama, u pravilu su bili manje poželjni i manje vrijedni od onih koji se pripisuju muškarcima. Premda se uloge muškaraca i žena razlikuju s obzirom na kulturu, nije poznato društvo u kojem bi žene imale više moći od muškaraca (Giddens 2007). Uloge muškaraca se općenito više vrednuju i nagrađuju od ženskih uloga. U skoro svim kulturama žene primarno snose odgovornost za brigu o djeci i kući, dok muškarci tradicionalno prehranjuju obitelj. Podjela rada i rodna društvena stratifikacija uvjetuju nejednak položaj žena i muškaraca glede moći, bogatstva i ugleda u društvu. Razlike između muškaraca i žena kulturalno su i socijalno različito vrednovane, u pravilu na štetu žena. Sociokulturne i političke posljedice rodnih identiteta i rodni različitosti vrlo su značajne (European Commission 2005). One presijecaju socijalne odnose i institucije – od razine mikrostrukture i odnosa pojedinca/ki, obitelji, do makrosocijalnih razina širih društvenih institucija države, ekonomije, politike, itd. (Crompton 2010; Davids i van Driel 2001; Dex 2004).

### **Konceptualni okvir istraživanja**

U ovom radu želimo provjeriti konceptualno pretpostavljenu povezanost rodnog identiteta sa socioekološkim orijentacijama na empirijskoj razini, te utvrditi određene dimenzije rodnog identiteta u antropološkoj, obiteljskoj i javnoj sferi



djelovanja prema empirijski utvrđenim socioekološkim orijentacijama antropocentrizma, ekocentrizma i tehnocentrizma (Cifrić 2004). Budući da smo već u nekim prethodnim istraživanjima (Galić 2004; 2008) ustanovili i potvrdili seksistički diskurs rodnog identiteta u hrvatskom društvu, činilo nam se zanimljivo vidjeti na koji način se seksizam, koji je prepoznat u svojim tradicionalnim i modernim varijantama u svijesti hrvatske populacije, očituje, prepoznaje i eventualno povezuje sa socioekološkim orijentacijama antropocentrizma, ekocentrizma i tehnocentrizma koje su također već prethodno utvrđene u istraživanju Cifrića (2004) na empirijskoj razini.



**Slika 1.** Konceptualna shema istraživanja

### *Rodni identitet i seksizam*

Prema prethodno provedenim istraživanjima o seksizmu<sup>2</sup> u Hrvatskoj (Galić 2004, 2008) već je utvrđeno da se rodni

2 Seksizam je društveni i kulturni fenomen diskriminiranja ili segregiranja neke rodne grupe na temelju pripadnosti spolu, odnosno isključivanja, iskorištavanja ili eksploatacije određene rodne grupe na temelju pripadnosti toj rodnoj grupi. Odnosi se na nejednak tretman žena i muškaraca, te na osporavanje prava ili neke društvene prakse zbog rodnih

identitet ostvaruje kroz društvenu praksu na svim razinama društva na kontinuumu između (tradicionalnog i modernog) seksizma i egalitarizma. Isti tip konceptualizacije primijenile smo i u ovom istraživanju. Utvrđena su mišljenja ispitanika o temeljnoj strukturi rodnih uloga i odnosa muškaraca i žena u društvu, pri čemu su temeljni koncepti određenja rodnog identiteta oblikovani u tvrdnje skale na nekoliko razina rodnih uloga i odnosa: antropološkoj, obiteljskoj i javnoj (politička, tržište rada). „Tradicionalni“ seksizam je konceptualiziran kao patrijarhalni hijerarhijski sustav rodne stratifikacije i podjele rada koja se odvija u korist muškaraca, s podređenim statusom žena, u kojem su rodne razlike isključive, a dominiraju mizogini stavovi prema ženama, tj. uvjerenje u biološki i antropološki utemeljene „prirodne“ razlike između muškaraca i žena. „Moderni“ seksizam je obrazac okretanja društva prema egalitarnijem, nehijerarhiziranom rodnom sustavu vrijednosti i odnosima, potaknut promjenama u obrazovanju, politici, pravu i na tržištu rada, koji se razvija u prvom redu pod utjecajem modernizacijskih procesa i feminističkih pokreta. On podrazumijeva različite „bezazlene“ komentare, stereotipno promatranje, „prikrivene“ i „suptilne“ pristupe ponašanjima i odnosima žena i muškaraca.

---

predrasuda. U društvu se seksizam prepoznaje i pokazuje kao rodna diskriminacija koja znači preferiranje i privilegiranje pripadnika/ca jedne rodne grupe, potcjenjivanje, omalovažavanje i degradiranje druge kroz oblike ponašanja, djelovanja, stavova ili vrijednosti. Različiti oblici rodne diskriminacija odvijali su se kroz povijest, ali i danas, u pravilu više prema ženama kao podređenoj rodnoj društvenoj grupi, nego prema muškarcima, u pravilu dominantnoj. Seksizam podrazumijeva i nejednaku raspodjelu moći, resursa i privilegija u pravilu na korist muškaraca i na štetu žena, u gotovo svim poznatim društvima, uključujući i ona najrazvijenija. Problem raspodjele moći između rodova, a koja je ugrađena u sve društvene mehanizme i institucije, od kućanstva i privatne sfere (obitelji) do javne sfere rada, tržišta, ekonomije, politike, prava, religijskih institucija itd. (tj. od obitelji do radnih i političkih odnosa te institucija države) održava se u sustavu patrijarhata kroz cjelokupnu povijest do danas (Walby 1990; 2005; Galić 2002).

### *Socioekološke orijentacije*

Prema također već provedenom istraživanju socioekoloških orijentacija u Hrvatskoj (Cifrić 2004; 2008), odnos prema prirodi mogao bi se pojednostavljeno izraziti na sljedeći način: *U postmodernom mišljenju vrijednosti 'čovjek', 'priroda', 'tehnika' postoje paralelno kao implicitni simboli vrijednosnih orijentacija* (Cifrić 2008: 188). Pritom koncept antropocentrizma označava uzdizanje čovjeka iznad svih ostalih živih bića, pravo da gospodari živim i neživim svijetom i superiornost čovjeka na temelju razuma (tzv. „ljudski šovinizam“). Tu se čovjek postavlja kao *izuzetno biće izuzeto iz prirode* (Cifrić 2007). Ekocentrizam, s druge strane, označava okrenutost prirodi, totalitet prirode kao ishodište i okvir postojanja i trajanja, gdje je čovjek samo jedno od prirodnih bića i mora se pokoravati zakonima prirode. Tehnocentrizam podrazumijeva tehniku kao čovjekov antropološki instrument i sredstvo posredovanja odnosa između čovjeka i prirode. Porast moći tehnike u društvu odražava porast moći kulture nad prirodom, a ona sama je „odraz čovjekova kreativnog bića“ (Cifrić 2004: 223).

### **Metodologija i uzorak**

Osnovni je *cilj* ovoga rada utvrditi i prikazati empirijske dimenzije rodnog identiteta, te ih dovesti u vezu sa sklopošću prema sljedećim socioekološkim orijentacijama: *antropocentrizmom, technocentrizmom i ekocentrizmom*.

U radu se polazi od nekoliko osnovnih hipoteza:

- 1) Rodni identitet sastoji se od više dimenzija iz matrice seksizam – egalitarizam koje se odvijaju u više sfera (antropološkoj, obiteljskoj i javnoj). Pritom se seksistički i egalitarni koncepti pokazuju na više ili manje otvoren način, što dogovara „tradicionalnim“ i „modernim“ varijantama seksizma.

- 2) Ispitanici različitih socioekoloških orijentacija pokazuju različit stupanj sklonosti pojedinim dimenzijama rodnog identiteta.
- 3) Pretpostavlja se da će se sklonost pojedinim dimenzijama rodnog identiteta, kao i odabir preferirane socioekološke orijentacije moći objasniti nekim sociodemografskim obilježjima, kao što su spol, dob, stupanj obrazovanja, regija stanovanja i bračni status ispitanika.
- 4) Očekuje se da će ekocentriistička socioekološka orijentacija biti najzastupljenija.

Istraživanje je provedeno u prosincu 2010. godine metodom ankete (tzv. *face-to-face* anketiranje) na reprezentativnom uzorku građana Republike Hrvatske u sklopu projekta „Modernizacija i identitet Hrvatskog društva. Sociokulturne integracije i razvoj“ voditelja akademika Ivana Cifrića. Terenski dio istraživanja provela je agencija za istraživanje tržišta i ispitivanje javnog mnijenja Target d.o.o. iz Zagreba.

Reprezentativni<sup>3</sup> uzorak građana Republike Hrvatske bio je veličine  $N=1008$  ispitanika (maksimalna pogreška uzorka uz rizik od 5% iznosi  $\pm 4,4\%$ ). Muškarci su bili zastupljeni s 46,8%, žene s 53,2%. Dob ispitanika kretala se od 18 do 91 godine starosti uz prosjek od 46,7 godina ( $s=17,7$ ). Struktura obrazovanja je sljedeća: bez škole ili nezavršena osnovna škola 13,3%, završena osnovna škola 25,3%, srednja škola 48,7% te viša škola, fakultet ili više 12,8%. Na pitanje o vjeroispovijesti rimokatolicima se izjasnilo 87,8%, pravoslavicima 6,0%, a odgovor „Ne smatram se pripadnikom niti jedne vjeroispovijesti“ izabralo je 4,8% (sve ostalo 1,5%). Prema nacionalnosti, 93,1% ispitanika su Hrvati, 5,0% Srbi, 0,8% Bošnjaci (sve ostalo 1,1%).

3 Probabilistički dvoetapno stratificirani (prema županiji i veličini naselja) uzorak uz odaziv od 41%. Empirijski podaci su prilikom obrade ponderirani s obzirom na sociodemografske pokazatelje (spol, dob, obrazovanje; geografska lokacija) prema Popisu stanovništva iz 2001. godine.

Za utvrđivanje dimenzija rodnog identiteta korišten je instrument od 13 čestica formuliranih u obliku seksističkih i egalitarističkih tvrdnji prema kojima su ispitanici izražavali svoj stav na ordinalnoj peterotomnoj skali slaganja (od „uopće se ne slažem“ do „u potpunosti se slažem“). Instrument je nastao modifikacijom instrumenta za mjerenje rodnog identiteta i seksizma iz 2004. godine (Galić 2004). Instrument za mjerenje preferirane socioekološke orijentacije sastojao se od tri tvrdnje između kojih su se ispitanici morali odlučiti s kojom se od njih najviše slažu. Svaka tvrdnja izražavala je jednu od tri mjerene socioekološke orijentacije. Instrument je konstruirao dr. sc. Ivan Cifrić modifikacijom instrumenta primijenjenog u istraživanju 2004. godine (Cifrić 2004).

Pri deskriptivnoj analizi pojedinih varijabli u instrumentima za mjerenje rodnog identiteta izračunati su postoci odgovora u pojedinim kategorijama te je za svaku varijablu određena aritmetička sredina i standardna devijacija. Deskriptivna statistika primijenjena je i na sve ostale varijable korištene u ovom radu. U analizi latentne strukture rodnog identiteta primijenjena je faktorska analiza pod komponentnim modelom uz GK kriterij za zaustavljanje ekstrakcije faktora. Dobivena bazična solucija transformirana je u položaj jednostavne strukture oblimin transformacijom. Za utvrđivanje razlika u sklonosti pojedinim latentnim dimenzijama rodnog identiteta s obzirom na sociodemografske karakteristike ispitanika (spol, dob, imovinski status, stupanj obrazovanja, religioznost, politička orijentacija, veličina mjesta stanovanja i bračni status) i socioekološke orijentacije korišteni su t-testovi za nezavisne uzorke, jednosmjerna analiza varijance i Pirsonovi (Pearson) koeficijenti korelacije. Pearsonov koeficijent korelacije korišten je također i za utvrđivanje međusobne povezanosti pojedinih latentnih dimenzija rodnog identiteta. Korišten je i hi-kvadrat test s odgovarajućim mjerama asocijacije za utvrđivanje povezanosti dviju

kvalitativnih varijabli (primjerice socioekoloških orijentacija i spola). Svi zaključci doneseni su na razini rizika od 5%.

## Rezultati

### Rodni identitet

#### *Deskriptivna analiza instrumenta za mjerenje rodnog identiteta*

Rodni identitet mjeren je pomoću 13 tvrdnji koje su izražavale različite egalitarističke i seksističke stavove o odnosu muškaraca i žena u antropološkoj, obiteljskoj i javnoj sferi. Od ispitanika se tražilo da iskažu svoj stupanj (ne)slaganja sa svakom od njih na skali procjene od 5 stupnjeva. Rezultati su prikazani u *Tablici 1*.

**Tablica 1.** Tvrdnje za mjerenje rodnog identiteta (postoci pojedinih odgovora %, prosječni odgovor  $\bar{x}$  i standardna devijacija SD)<sup>4</sup>

	(1) Uopće se ne slažem	(2) Ne slažem se	(3) Ne znam, nisam siguran/na	(4) Slažem se	(5) U potpunosti se slažem	$\bar{x}$	SD
9. Muž i žena trebaju potpuno ravnopravno dijeliti kućanske poslove.	1,7%	12,0%	18,2%	43,5%	24,7%	3,77	1,006
4. U Hrvatskoj ima premalo žena u politici i javnom životu.	5,9%	14,8%	27,4%	39,4%	12,4%	3,38	1,066
10. Za ženu je najprirodnije da brine o djeci, mužu i kući.	11,2%	16,8%	18,4%	42,0%	11,5%	3,26	1,197

<sup>4</sup> Tvrdnje su sortirane prema prosječnom slaganju počevši od one s najvećim prosjekom. Redni brojevi tvrdnji označavaju njihov poredak u anketnom upitniku.

	(1) Uopće se ne slažem	(2) Ne slažem se	(3) Ne znam, nisam siguran/na	(4) Slažem se	(5) U potpunosti se slažem	$\bar{X}$	SD
3. Žena ispuni pravi smisao svog postojanja tek kad postane majka.	12,8%	19,7%	21,4%	36,3%	9,7%	3,10	1,206
2. Muškarac ne može brinuti o djeci jednako dobro i pažljivo kao žena.	16,4%	25,4%	16,3%	33,4%	8,5%	2,92	1,256
6. Većina žena u Hrvatskoj izvrgnuta je seksualnom uznemiravanju na radnom mjestu.	9,4%	19,7%	44,4%	22,9%	3,6%	2,92	0,969
8. U suvremenom društvu žene su već postigle ravnopravnost, pa je rasprava o pravima žena postala nepotrebna.	9,1%	35,1%	24,9%	25,7%	5,2%	2,83	1,074
7. Podjela na muška i ženska zanimanja izraz je vjekovnog iskustva i ne treba ju dovoditi u pitanje.	13,4%	32,7%	25,5%	24,7%	3,6%	2,72	1,086
13. Žena treba podupirati karijeru muža, čak i po cijenu zapostavljanja vlastite karijere.	28,4%	28,8%	26,2%	13,1%	3,5%	2,34	1,124
5. Za većinu silovanja krivo je preslobodno ponašanje i odijevanje žena.	37,1%	25,7%	22,9%	11,2%	3,1%	2,17	1,140
1. Prirodno je da žena bude podređena muškarcu.	40,1%	27,9%	13,4%	16,1%	2,5%	2,13	1,179
12. Brak u kojem žena zarađuje više od muškarca ne može biti uspješan.	37,3%	33,7%	19,7%	7,8%	1,5%	2,03	1,010
11. Žene su najčešće same krive kad dobiju batina od partnera.	52,8%	22,3%	14,0%	8,9%	2,0%	1,85	1,087

Tvrdnja s najvećim prosječnim slaganjem ispitanika je ona prema kojoj muž i žena trebaju potpuno ravnopravno dijeliti kućanske poslove. S njom se slažu 43,5% ispitanika, a 24,7% slaže se u potpunosti. Ipak, 18,2% nije sigurno trebaju li muž i žena dijeliti kućanske poslove, dok se gotovo 14% s time ne slaže.

Nadalje, više od polovice ispitanika (51,8%) se u potpunosti ili većinom slažu s tvrdnjom da u Hrvatskoj ima premalo žena u politici i javnom životu. Kod ove tvrdnje je mnogo veći postotak onih koji nemaju jasno definirano mišljenje (27,4%), a isto tako i nešto veći dio onih (20,7%) koji se s navedenom tvrdnjom ne slažu. Obje najprihvaćenije tvrdnje izražavaju egalitistički pogled na rodne odnose.

No, treća tvrdnja po redu prema prosječnom slaganju ispitanika je izrazito seksistička i tvrdi da je za ženu najprirodnije da brine o djeci, mužu i kući. Ovakav stav koji ženu smješta isključivo u privatnu sferu i to na temelju „prirodne“ rodne/spolne diferencijacije uloga iskazuje više od polovice ispitanika: 42% s njom se slaže, a 11,5% slaže se u potpunosti.

I tvrdnja prema kojoj žena ispuni pravi smisao svog postojanja tek kad postane majka također je prihvaćena u vrlo velikoj mjeri: 36,3% ispitanika s njom se slaže, a 9,7% slaže se u potpunosti.

Među najprihvaćenijim tvrdnjama još je i ona prema kojoj muškarac ne može brinuti o djeci jednako dobro i pažljivo kao žena s kojom se ukupno slaže gotovo 42% ispitanika. Može se uočiti kako su među pet najprihvaćenijih tvrdnji tri seksističke koje ženu smještaju u privatnu sferu, opisuju ju isključivo kao majku i domaćicu, dok se muškarca smatra nesposobnim za brigu o djeci. Ipak, ta se mišljenja kontradiktorno isprepliću sa stavovima kako bi kućanski poslovi trebali biti ravnopravno raspodijeljeni među supružnicima te kako bi žene u Hrvatskoj trebale u većoj mjeri biti uključene u političku sferu. S druge strane,



svih pet tvrdnji koje ispitanici u najvećem broju odbacuju su ekstremno seksističke i diskriminirajuće obojene, a govore o tome da žena treba podupirati karijeru muža, čak i po cijenu zapostavljanja vlastite karijere s čime se ne slaže ukupno 57,2% ispitanika, da je za većinu silovanja krivo preslobodno ponašanje i odijevanje žena (neslaganje kod 62,8% ispitanika), da je za ženu prirodno da bude podređena muškarcu (neslaganje kod 68% ispitanika), da brak u kojem žena zarađuje više od muškarcu ne može biti uspješan (neslaganje kod 71% ispitanika) te najmanje prihvaćena tvrdnja koja kaže da su žene najčešće same krive kad dobiju batina od partnera s kojom se ne slaže ukupno 75,1% ispitanika. Ipak, i ova mišljenja imaju svoje zastupnike čiji se udio kreće između 9% i 19% što nikako nisu zanemarujući podaci. Tako je zapravo vrlo zabrinjavajući podatak da svaki deseti ispitanik smatra kako je žena sama kriva za partnerovo zlostavljanje ili silovanje. Zanimljivo je i kako više od četvrtine ispitanika (28,3%) smatra da je podjela na muška i ženska zanimanja izraz vjekovnog iskustva i ne treba ju dovoditi u pitanje. Ukratko, može se primijetiti kako stanovnici Hrvatske uz deklarativno podržavanje ideja rodne jednakosti ipak i dalje njeguju mnoge tradicionalističke i seksističke stavove. Rezultati slaganja s pojedinim tvrdnjama sumarno su prikazani na *Slici 2* na sledećoj strani.

### *Faktorska analiza instrumenta za mjerenje rodnog identiteta*

U svrhu provjere prve osnovne hipoteze o postojanju više dimenzija rodnog identiteta iz matrice seksizam–egalitarizam provedena je faktorska analiza pod komponentnim modelom uz GK kriterij za zaustavljanje ekstrakcije faktora. Ekstrahirana su 3 statistički značajna faktora koji zajedno objašnjavaju 57,18% ukupne varijance instrumenta. Bazična solucija transformirana je oblimin transformacijom. Iz analize su

## Slika 2. Rezultati slaganja s pojedinim tvrdnjama za mjerenje rodnog identiteta



isključene dvije varijable: „Većina žena u Hrvatskoj izvrgnuta je seksualnom uznemiravanju na radnom mjestu“, iz razloga što je činila faktor specifičnosti te je tvrdnja „Prirodno je da žena bude podređena muškarcu“, jer nije zadovoljavala Thurstoneov princip jednostavne strukture, odnosno imala je saturacije veće od 0,5 na sve tri dobivene dimenzije. Matrica strukture oblimin solucije prikazana je u *Tablici 2*.

**Tablica 2.** Rezultat faktorske analize na instrumentu za mjerenje rodnog identiteta – matrica faktorske strukture (oblimin transformacija)

	Faktori <sup>5</sup>		
	1	2	3
11. Žene su najčešće same krive kad dobiju batina od partnera.	,808	,190	-,306
12. Brak u kojem žena zarađuje više od muškarca ne može biti uspješan.	,771	,356	-,244
13. Žena treba podupirati karijeru muža, čak i po cijenu zapostavljanja vlastite karijere.	,769	,386	-,305
5. Za većinu silovanja krivo je preslobodno ponašanje i odijevanje žena.	,664	,311	-,337
3. Žena ispuni pravi smisao svog postojanja tek kad postane majka.	,326	,798	-,133
2. Muškarac ne može brinuti o djeci jednako dobro i pažljivo kao žena.	,258	,798	-,162
10. Za ženu je najprirodnije da brine o djeci, mužu i kući.	,522	,637	-,352
4. U Hrvatskoj ima premalo žena u politici i javnom životu.	-,172		,805
7. Podjela na muška i ženska zanimanja izraz je vjekovnog iskustva i ne treba ju dovoditi u pitanje.	,464	,603	-,652
9. Muž i žena trebaju potpuno ravnopravno dijeliti kućanske poslove.	-,366	-,129	,636
8. U suvremenom društvu žene su već postigle ravnopravnost, pa je rasprava o pravima žena postala nepotrebna.	,381	,419	-,593

5 U tablici su izostavljene saturacije apsolutnih iznosa manjih od 0,1.

Na prvom faktoru najveće saturacije imaju tvrdnje koje govore o tome da su žene najčešće same krive za nasilje koje trpe od njihovih partnera, potom da brak u kojemu žena zarađuje više od muškarca ne može biti uspješan, da žena treba podupirati karijeru muža, čak i po cijenu zapostavljanja vlastite karijere te je za većinu silovanja krivo preslobodno ponašanje i odijevanje žena. Slaganje ispitanika s ovim tvrdnjama znači prebacivanje krivnje za fizičko i seksualno nasilje nad ženama na same žene te podređivanje žene partneru na planu profesionalnog razvoja. Ovakav sklop mišljenja podrazumijeva privilegiranje muškaraca u odnosu prema ženama, stoga smo ovu dimenziju nazvali *androcentrizam*. Treba uočiti da još neke varijable imaju na ovaj faktor prilično visoke saturacije, a to su prvenstveno mišljenja da je za ženu najprirodnije da brine o djeci, mužu i kući te da je podjela na muška i ženska zanimanja izraz vjekovnog iskustva i ne treba ju dovoditi u pitanje. Iako ove dvije varijable u većoj mjeri saturiraju druge faktore, one se svojim sadržajem djelomično odnose i na androcentričnu rodnu orijentaciju.

Na drugom faktoru najveće saturacije imaju tvrdnje prema kojima žena ispuni pravi smisao svog postojanja tek kad postane majka, muškarac ne može brinuti o djeci jednako dobro i pažljivo kao žena te tvrdnja da je za ženu najprirodnije da brine o djeci, mužu i kući. Sva tri stava odražavaju tradicionalne patrijarhalne odnose unutar obitelji u kojima je glavna ženska uloga briga za djecu i kućanstvo, dok se muškarac bavi drugim, javnim poslovima. U skladu sa sadržajem ovih tvrdnji, ova je latentna dimenzija rodnog identiteta nazvana *patrijarhalizam*. Visoku saturaciju na ovu dimenziju ima još i tvrdnja da je podjela na muška i ženska zanimanja izraz vjekovnog iskustva i ne treba ju dovoditi u pitanje.

Treću latentnu dimenziju određuju u najvećoj mjeri četiri tvrdnje, od kojih dvije egalitarističke s pozitivnim predznakom i dvije seksističke s negativnim predznakom saturacije što

cijeloj dimenziji daje egalitaristički ton. Naime, ispitanici visoki na ovoj dimenziji smatraju kako u Hrvatskoj ima premalo žena u politici i javnom životu te da muž i žena trebaju potpuno ravnopravno dijeliti kućanske poslove. S druge strane, ne misle da je podjela na muška i ženska zanimanja izraz vjekovnog iskustva, već ju dovode u pitanje te se ne slažu s tvrdnjom da su u suvremenom društvu žene već postigle ravnopravnost, pa je rasprava o pravima žena postala nepotrebna. Iako egalitarističke, ove tvrdnje nisu obvezujuće, odnosno one u većoj mjeri govore o nekim deklarativnim principima, ali ne nužno i o njihovoj primjeni u svakodnevnom životu pojedinaca. Stoga smo ovu dimenziju nazvali *deklarativni egalitarizam*.

Tablica 3. prikazuje interkorelacije dobivenih faktora. Može se uočiti kako su dimenzije pozitivne povezanosti umjerenе jačine između *androcentrizma* i *patrijarhalizma* te negativna povezanost umjerenе jačine *androcentrizma* i *deklarativnog egalitarizma*. Povezanost *deklarativnog egalitarizma* i *patrijarhalizma* je također negativna, ali slabe jačine.

**Tablica 3.** Interkorelacije faktora

Faktor i	1	2	3
1	1,000		
2	,398**	1,000	
3	-,388**	-,245**	1,000

\*\* Korelacija je statistički značajna uz 1% rizika  
(dvosmjerno testiranje)

Dobiveni podaci govore u prilog postavljene hipoteze o multidimenzionalnosti prostora rodnoг identiteta. Naime, iz broja utvrđenih statistički značajnih dimenzija, kao i sadržaja tvrdnji koje u najvećoj mjeri određuju pojedine dimenzije, može se zaključiti da je rodni identitet – na način kako je definiran u ovom istraživanju – određen s tri dimenzije od kojih su dvije

seksističke, a jedna egalitaristička. Činjenica da su utvrđene dvije latentne dimenzije seksizma govori o tome kako se seksizam pojavljuje u različitim formama i u različitim sferama života pri čemu nije nužno njihovo koegzistiranje kod svih pojedinaca.

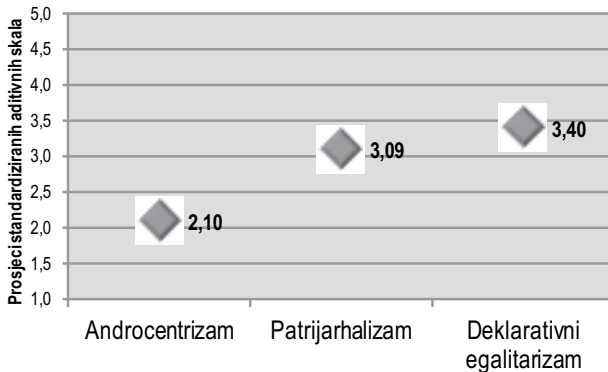
Da bismo utvrdili stupanj prihvaćenosti pojedinih dimenzija utvrđenih faktorskom analizom, konstruirali smo aditivne skale od onih čestica koje su sadržajno u najvećoj mjeri određivale pojedine dimenzije rodnog identiteta. U *Tablici 4.* prikazani su Cronbachovi  $\alpha$  koeficijenti interne konzistentnosti pojedinih skala koji se kreću od  $\alpha=0,648$  za *deklarativni egalitarizam* do  $\alpha=0,754$  za *androcentrizam* te ih se, s obzirom na mali broj čestica od kojih se pojedina skala sastoji, može smatrati zadovoljavajućima.

**Tablica 4.** Interna konzistentnost skala

Skala	Broj čestica	Cronbachovi $\alpha$ koeficijenti
androcentrizam	4	0,754
patrijarhalizam	3	0,668
deklarativni egalitarizam	4	0,648

Ove su skale potom, radi međusobne komparacije, standardizirane na skalu 1–5 dijeljenjem rezultata svakog ispitanika s brojem čestica na pojedinoj skali (*Slika 3*). Time dolazimo do informacije kako je prosječan rezultat ispitanika na skali *androcentrizma* 2,10 što znači kako ispitanici u prosjeku ovu dimenziju rodnog identiteta odbacuju, odnosno kako je mnogo manji broj „zastupnika“ ove dimenzije od njezinih „protivnika“. Dimenzija *patrijarhalizam* ima prosjek otprilike na sredini peterotomne skale procjene što znači kako je podjednak broj „zastupnika“ i „protivnika“ ove dimenzije. Dimenzija *deklarativni egalitarizam* je najzastupljenija s prosjekom nešto većim od sredine skale procjene (3,4), što znači da je nešto više „zastupnika“ od „protivnika“ ove dimenzije.

**Slika 3.** Prosjeci standardiziranih aditivnih skala dimenzija rodnog identiteta



*Analiza sklonosti dimenzijama rodnog identiteta s obzirom na sociodemografska obilježja ispitanika*

Primjenom odgovarajućih statističkih testova testirali smo hipotezu o postojanju statistički značajnih razlika u sklonosti pojedinim dimenzijama rodnog identiteta s obzirom na neka sociodemografska obilježja ispitanika.

Na dimenziji *androcentrizam* utvrđena je statistički značajno veća sklonost muškaraca ( $t=4,658$ ;  $p<0,001$ ) što je, s obzirom na sadržaj ove dimenzije koja u svim sferama života daje prednost upravo muškoj populaciji, u potpunosti očekivan nalaz. Također, ne iznenađuje ni nalaz da su ovoj seksističkoj dimenziji više skloni stariji ispitanici. Naime, utvrđena je pozitivna povezanost umjerene jačine ( $r=0,376$ ;  $p<0,001$ ) što znači da što su ispitanici stariji, to je njihova sklonost androcentrizmu jača. Dakako, interpretacija vrijedi i u obrnutom smjeru, odnosno podatak da što su ispitanici mlađi pokazuju sve manju sklonost ovoj dimenziji rodnog identiteta govori o postupnom zamiranju nekih seksističkih obrazaca kod mlađih generacija. Utvrđene su i statistički značajne razlike s obzirom na stupanj

obrazovanja pri čemu su ovoj dimenziji najskloniji ispitanici bez škole ili s nezavršenom osnovnom školom, a potom oni koji imaju završenu samo osnovnu školu i to u odnosu na srednje i visoko obrazovane ispitanike ( $F_{(4,1003)}=40,272$ ;  $p<0,001$ ). Utvrđene regionalne razlike u sklonosti androcentризму su brojne te su u cijelosti prikazane u *Tablici 5*, a trend koji se može iščitati govori o tome kako su regije u kojima je ova dimenzija rodnog identiteta najizraženija Dalmacija, Istra, Banija i Slavonija, dok su joj najmanje skloni stanovnici Zagreba, Primorja, Hrvatskog Zagorja i Međimurja.

**Tablica 5.** Statistički značajne razlike na dimenziji *androcentrizam* s obzirom na regiju Republike Hrvatske

Zagreb < Banija, Dalmacija, Istra, Slavonija
Banija > Zagreb, Primorje, Hrvatsko Zagorje, Međimurje
Dalmacija > Zagreb, Primorje, Hrvatsko Zagorje, Međimurje
Primorje < Banija, Dalmacija, Istra, Slavonija
Hrvatsko Zagorje < Banija, Dalmacija, Istra, Lika, Podravina, Slavonija, „negdje drugdje“
Istra > Zagreb, Primorje, Hrvatsko Zagorje, Međimurje
Međimurje < Banija, Dalmacija, Istra, Slavonija

Još je jedan zanimljiv nalaz utvrđen na dimenziji *androcentrizam* i to s obzirom na bračni status ispitanika. Naime, utvrđeno je kako su ovoj dimenziji rodnog identiteta više skloni udovci i udovice i to u odnosu na one u braku, u izvanbračnoj zajednici te samce. S obzirom na već navedenu sklonost ovoj dimenziji starijih ispitanika, može se zaključiti kako je upravo dob ovdje intervenirajuća varijabla s obzirom da su udovci i udovice većinom ljudi starije životne dobi<sup>6</sup>.

6 Prosječna dob ove skupine (udovci i udovice) u našem je uzorku iznosila 70,8 godina te oni čine najstariju dobnu skupinu u uzorku.



Na dimenziji *patrijarhalizam* također je utvrđena statistički značajno veća sklonost muškaraca ( $t=2,221$ ;  $p=0,027$ ). Slično kao i na dimenziji *androcentrizam*, i ovdje je utvrđena statistički značajna pozitivna povezanost sa dobi, iako je ona još slabija nego na prethodnoj dimenziji ( $r=0,257$ ;  $p<0,001$ ) što znači da su stariji ispitanici nešto više, a mlađi nešto manje skloni mišljenju kako je uloga žena poistovječena s majkom i domaćicom, a kako muškarci ne mogu jednako dobro vršiti ove obiteljske funkcije. Nadalje, utvrđena je i statistički značajna razlika u prosječnoj sklonosti ovoj dimenziji rodnog identiteta s obzirom na stupanj obrazovanja ( $F_{(4,1003)}=30,554$ ;  $p<0,001$ ). Naime, ispitanici bez škole ili s nezavršenom osnovnom školom su najskloniji ovoj dimenziji, dok su oni sa osnovnom školom ili s trogodišnjom srednjom (zanatskom) školom ovoj dimenziji skloniji od ispitanika sa četverogodišnjom srednjom školom te od visokoobrazovanih ispitanika. Utvrđene su i dvije statistički značajne razlike s obzirom na regiju ( $F_{(14, 992)} = 2,371$ ;  $p=0,003$ ): stanovnici Banije i Like skloniji su ovoj dimenziji od stanovnika Međimurja. Na varijabli bračni status utvrđeno je kako su ispitanici u brauku skloniji ovoj dimenziji od ispitanika koji žive u izvanbračnoj zajednici ( $F_{(5, 1002)} = 2,646$ ;  $p=0,022$ ).

Za razliku od prethodnih dviju seksističkih dimenzija, dimenziji *deklarativni egalitarizam* statistički su značajno više sklone žene ( $t=-8,835$ ;  $p<0,001$ ), dok je s dobi utvrđena slaba negativna povezanost ( $r=-0,155$ ;  $p<0,001$ ) što govori kako mlađi ispitanici ovu dimenziju prihvaćaju u nešto većoj mjeri od onih starih. S obzirom na stupanj obrazovanja utvrđeno je kako su deklarativnom egalitarizmu skloniji oni s osnovnom, četverogodišnjom srednjom školom i visokoobrazovni u odnosu na ispitanike bez škole ili s nezavršenom osnovnom školom, te da su visokoobrazovni ispitanici skloniji od onih s trogodišnjom srednjom školom ( $F_{(4,1003)} = 6,906$ ;  $p<0,001$ ). Analiza s obzirom na regiju iz koje ispitanici dolaze pokazuje da su stanovnici Zagreba

ovoj dimenziji skloniji od onih iz Dalmacije, Istre i Slavonije te da su stanovnici Podravine skloniji od onih iz Istre.

*Tablica 6.* predstavlja sažeti i pojednostavljeni prikaz svih dobivenih rezultata vezanih uz sklonosti ispitanika pojedinih dimenzijama rodnog identiteta s obzirom na neka njihova sociodemografska obilježja.

**Tablica 6.** Obilježja ispitanika sklonih pojedinoj dimenziji rodnog identiteta

	<b>Faktor 1 androcentrizam</b>	<b>Faktor 2 patrijarhalizam</b>	<b>Faktor 3 deklarativni egalitarizam</b>
<b>Spol</b>	muškarci	muškarci	žene
<b>Dob</b>	starija	starija	mlađa
<b>Obrazovanje</b>	bez škole, nedovršena ili završena osnovna škola	bez škole, nedovršena ili završena osnovna škola, trogodišnja srednja škola	četverogodišnja srednja škola, viša škola, fakultet ili više
<b>Regija</b>	Dalmacija, Istra, Banija, Slavonija	Banija, Lika	Zagreb, Podravina
<b>Bračni status</b>	udovci i udovice	u braku	–

## Socioekološke orijentacije

### *Deskripcija instrumenta za mjerenje socioekoloških orijentacija*

Socioekološke orijentacije – antropocentrizam, tehnocentrizam i ekocentrizam – mjerene su na način da su ispitanicima ponuđene tri tvrdnje od kojih je svaka izražavala stav koji predstavlja pojedinu socioekološku orijentaciju, te se od njih tražilo da odaberu onu s kojom se slažu u najvećoj mjeri. Rezultati su prikazani u *Tablici 7.*

**Tablica 7.** Socioekološke orijentacije – deskripcija rezultata

S kojom se od sljedećih tvrdnji slažete u najvećoj mjeri?		Postotak odgovora
antropocentrizam	a) Čovjek je apsolutni gospodar prirode u kojoj živi i prema njoj se može odnositi po vlastitoj volji.	7,4%
tehnocentrizam	b) Suvremena tehnika ima mnogo više pozitivnih nego negativnih osobina.	14,9%
ekocentrizam	c) Čovjek je samo jedno od prirodnih bića i mora se pokoravati zakonima prirode.	77,6%

Najveći dio ispitanika – njih 77,6% – slaže se s tvrdnjom prema kojoj je čovjek samo jedno od prirodnih bića i mora se pokoravati zakonima prirode. Ovime je potvrđena hipoteza o najvećoj zastupljenosti ekocentriističke socioekološke orijentacije. Sljedeća je po zastupljenosti tehnocentriistička socioekološka orijentacija koju je odabralo 14,9% ispitanika, a predstavljena je tvrdnjom da suvremena tehnika ima mnogo više pozitivnih nego negativnih osobina. Najmanje je prihvaćena antropocentriistička socioekološka orijentacija predstavljena s tvrdnjom da je čovjek apsolutni gospodar prirode u kojoj živi i da se zato prema njoj može odnositi po vlastitoj volji, koju je odabralo 7,4% ispitanika.

#### *Socioekološke orijentacije i spol*

S obzirom da u ovom radu polazimo od hipoteze o postojanju povezanosti socioekoloških orijentacija i rodnog identiteta, uz nju je usko vezana i pretpostavka kako je spol jedna od varijabli povezana s preferencijom pojedinih socioekoloških orijentacija. Naime, pretpostavili smo kako se internalizacija rodnih uloga tijekom socijalizacije odražava i na kasniju percepciju odnosa čovjeka prema prirodi i tehnologiji. *Tablica 8.*

predstavlja kontingencijsku tablicu u kojoj je prikazan udio pojedinih socioekoloških orijentacija među muškarcima i među ženama.

**Tablica 8.** Socioekološke orijentacije s obzirom na spol

S kojom se od sljedećih tvrdnji slažete u najvećoj mjeri?	Spol				Ukupno	
	Muški		Ženski		n	(%)
	n	(%)	n	(%)		
Čovjek je apsolutni gospodar prirode u kojoj živi i prema njoj se može odnositi po vlastitoj volji.	33	(7,1)	42	(7,8)	75	(7,4)
Suvremena tehnika ima mnogo više pozitivnih nego negativnih osobina.	86	(18,3)	64	(12,0)	151	(14,9)
Čovjek je samo jedno od prirodnih bića i mora se pokoravati zakonima prirode.	352	(74,6)	430	(80,2)	782	(77,6)
<b>Total</b>	472	(100,0)	536	(100,0)	1008	(100,0)

Hi kvadrat testom utvrđena je statistički značajna povezanost ovih dviju varijabli ( $\chi^2=7,924$ ;  $df=2$ ;  $p=0,019$ ) pri čemu treba uočiti kako je antropocentrizam podjednako zastupljen i među muškarcima i među ženama, ekocentrizam kao najzastupljenija socioekološka orijentacija u većoj je mjeri zastupljen među ženama (80,2% u odnosu na 74,6% među muškarcima), dok je tehnocentrizam zastupljeniji među muškarcima (18,3% u odnosu na 12,0% među ženama).

### *Socioekološke orijentacije i dimenzije rodnog identiteta*

Da bismo provjerili drugu osnovnu hipotezu ovog rada o razlikama u sklonosti pojedinim dimenzijama rodnog identiteta s obzirom na socioekološku orijentaciju, provedene su tri analize varijance – jedna na svim ispitanicima zajedno te po jedna na subuzorcima muškaraca i žena zasebno. Rezultati su prikazani u *Tablici 9*.

**Tablica 9.** Sklonost dimenzijama rodnog identiteta s obzirom na socioekološke orijentacije (ukupno i po spolu)

Dimenzije rodnog identiteta	Statistički značajne razlike			Oznake socioekoloških orijentacija
	Muškarci i žene zajedno (N=1008)	Samo muškarci (N=472)	Samo žene (N=536)	
androcentrizam	1 > 3 > 2	nema	1 > 3 > 2	(1) antropocentrizam (2) tehnocentrizam (3) ekocentrizam
patrijarhalizam	1, 3 > 2	1, 3 > 2	nema	
deklarativni egalitarizam	nema	2 > 1	nema	

Na uzorku muškaraca i žena zajedno, dakle ne uzimajući u obzir spol ispitanika, utvrđeno je kako su *androcentризму* najskloniji ispitanici antropocentrističke socioekološke orijentacije, potom oni ekocentrističke orijentacije, dok su mu najmanje skloni ispitanici tehnocentrističke socioekološke orijentacije. Na drugoj seksističkoj dimenziji rodnog identiteta – *patrijarhalizmu* – također je utvrđena manja sklonost onih ispitanika koji su se opredijelili za tehnocentrističku socioekološku orijentaciju i to u odnosu na sve ostale ispitanike (antropocentrično i ekocentrično orijentirane), dok na dimenziji *deklarativnog egalitarizma* nisu utvrđene statistički značajne razlike s obzirom na socioekološku orijentaciju ispitanika. Drugim riječima, za obje seksističke dimenzije rodnog identiteta utvrđeno je da oni

ispitanici koji najviše vrednuju tehnologiju kao sredstvo posredovanja između čovjeka i prirode, a nisu okrenuti niti čovjeku kao gospodaru živog i neživog svijeta niti prirodi u smislu brige za čitav ekosistem, odnosno jedinstvu čovjeka i prirode, iskazuju najniži stupanj seksizma. Objašnjenje za ovaj nalaz možda se može potražiti u pretpostavci kako je okrenutost modernoj tehnologiji jedna od karakteristika postmodernog sustava vrijednosti koji nadilazi nasilje i diskriminaciju i ističe pluralnost, razlomljene identitete (Galić i Nikodem 2006; 2009) i nemogućnost „pozivanja na definirane forme“ (Brstilo 2009: 290).

Na uzorku muškaraca nisu utvrđene statistički značajne razlike u sklonosti *androcentризму* što znači kako sklonost ovoj dimenziji rodnog identiteta nije određena odnosnom muškaraca prema prirodi i tehnologiji, već je podjednako zastupljen kod zastupnika sve tri socioekološke orijentacije. Međutim, na dimenziji *patrijarhalizam* ponovno je dobiven isti nalaz kao i u analizi koja je obuhvaćala žene i muškarce zajedno. Naime, tehnocentristički orijentirani muškarci najmanje su skloni patrijarhalizmu. U skladu s time je i nalaz da su isti ti muškarci skloniji *deklarativnom egalitarizmu* od onih antropocentristički orijentiranih. Drugim riječima, može se zaključiti kako tehnocentristički orijentirani muškarci iskazuju najniži stupanj seksizma.

Na uzorku žena nisu utvrđene statistički značajne razlike u sklonosti dimenzijama rodnog identiteta *patrijarhalizam* i *deklarativni egalitarizam*. Međutim, utvrđeno je kako su tehnocentristički orijentirane žene najmanje sklone dimenziji *androcentризму*, što znači da je i među ženama pozitivno vrednovanje moderne tehnologije povezano s nižim stupnjem seksizma.

### Zaključak

Istraživanjem je utvrđeno postojanje triju dimenzija rodnog identiteta od kojih su dvije seksističke (*androcentризму* i *patrijarhalizam*), a jedna deklarativno egalitaristička (prihvaćena

u najvećoj mjeri). Veću sklonost *androcentризму* pokazali su stariji muškarci s nižim obrazovanjem iz određenih regija Hrvatske (Dalmacija, Istra, Banija, Slavonija), udovci i udovice. Veću sklonost *patrijarhalizmu* iskazali su također stariji muškarci s nižim obrazovanjem iz regija Banije i Like, koji su u braku. Veću sklonost *deklarativnom egalitarizmu* pokazale su žene, mlađi ispitanici/ce, s višim obrazovanjem, iz regija grada Zagreba i Podravine.

Od tri mjerene socioekološke orijentacije, daleko najzastupljeniji je ekocentrizam (77,6%), a naročito među ženama (80,2%). Tehnocentrizam je zastupljen kod cca 15% ispitanika, a zastupljeniji je među muškarcima (18,3%). Androcentrizam je najmanje zastupljen (7,4%) – podjednako među ženama i muškarcima. Utvrđena je povezanost tehnocentrističke socioekološke orijentacije s nižim stupnjem seksizma u odnosu na preostale socioekološke orijentacije. Tehnocentristi su najmanje skloni androcentризму i patrijarhalizmu, dok su tome najviše skloni antropocentristi (što vrijedi za obje rodne skupine). Sklonost deklarativnom egalitarizmu samo je kod muškaraca povezana s tehnocentrističkom socioekološkom orijentacijom. Istraživanje je, prema tome, pokazalo da je pozitivno vrednovanje moderne tehnologije povezano s nižim stupnjem seksizma! Objašnjenje za ovaj nalaz može se potražiti u pretpostavci kako je okrenutost modernoj tehnologiji jedna od karakteristika postmodernog sustava vrijednosti koji nadilazi nasilje i diskriminaciju i ističe pluralnost, razlomljene identitete (Galić i Nikodem 2006; 2009) i nemogućnost „pozivanja na definirane forme“ (Brstilo 2009: 290).

## Literatura

- de Beauvoir, Simone (1981), *Drugi pol I i II*, Beograd: BIGZ.
- Brstilo, Ivana (2009), „Tijelo i tehnologija u postmodernoj perspektivi“, *Socijalna ekologija*, 18 (3–4): 289–310.
- Calhoun, C., Light, D. i Keller, S. (1994), *Sociology*, McGraw-Hill, Inc.
- Cifrić, Ivan (2004), „Orijentacijski identitet: socioekološke orijentacije kao obilježja identiteta“, *Socijalna ekologija*, 13 (3–4): 221–255.
- Cifrić, Ivan (2007), „Pravo životinjskih vrsta na život“, *Sociologija i prostor*, 175 (1): 3–27.
- Cifrić, Ivan (2008), „Socioekološke orijentacije kao obilježja identiteta“, u I. Cifrić (prir.), *Relacijski identiteti – prilozi istraživanju identiteta hrvatskog društva*, Zagreb: Razvoj i okoliš, str. 185–220.
- Crompton, Rosemary (2010), „Gender and Work“, u K. Davis, M. Evans i J. Lorber (prir.), *Handbook of Gender and Women's Studies*, Los Angeles: Sage.
- Crompton, R. i Brockmann, M. (2006), „Class, gender and work-life articulation“, u D. Perrons, C. Fagan, C. McDowell, K. Ray i K. Ward (prir.), *Gender Divisions and Working time in the New Economy. Changing Patterns of Work, Care and Public Policy in Europe and North America*, Cheltenham and Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Davids, Tine i van Driel, F. (2001), „Globalisation and Gender: beyond dichotomies“, u F. J. Schuurman (prir.), *Globalisation and Development Studies, Challenges for the 21st Century*, Thela, Amsterdam, London: Sage.
- Dex, Smith (2004), „Work and Families“, u J. Scott, J. Treas, M. Richards (prir.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, Blackwell Publishing Ltd.
- Dunn, Dana i Skaggs, S. (1999), „Gender and Paid Work in industrial Nations“, u Janet Saltzman Chafetz (prir.), *Handbook of the Sociology of Gender*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- European Commission (2005), *Equality between women and men in the European Union*, Luxembourg: European Commission.
- Fausto-Sterling, Anne (1998), „The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough?“, u D. L. Anselmi i A. L. Law (prir.), *Questions of Gender. Perspectives and Paradoxes*, McGraw-Hill Companies.



- Fuchs Epstein, Cynthia (1999). „Similarity and Difference. The Sociology of Gender Distinctions“, u J. Saltzman Chafetz (prir.), *Handbook of the Sociology of Gender*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic / Plenum Publishers, str. 45–65.
- Galić, Branka (2002), „Moć i rod“, *Revija za sociologiju*, 33 (3–4): 225–238.
- Galić, Branka (2004), „Seksistički diskurs rodnog identiteta“, *Socijalna ekologija*, 13 (3–4): 305–325.
- Galić, Branka (2008), „Rodni identitet i seksizam u hrvatskom društvu“, u I. Cifrić (prir.), *Relacijski identiteti. Prilozi istraživanju identiteta hrvatskog društva*, Zagreb: Razvoj i okoliš, str. 153–185.
- Galić, Branka i Nikodem, K. (2006), „Ne/razlomljeni identiteti. Seksizam i religioznost u hrvatskom društvu“, *Socijalna ekologija*, 15 (1–2): 43–81.
- Galić, Branka i Nikodem, K. (2009), „Percepcija rodnih jednakosti i šansi pri zapošljavanju u hrvatskom društvu. Pogled nezaposlenih žena“, *Revija za socijalnu politiku*, 16 (3): 253–271.
- Giddens, Anthony (2007), *Sociologija*, Zagreb: Globus.
- Inglehart, Ronald i Norris, P. (2003), *Rising Tide. Gender Equality and Cultural Change around the World*, Cambridge University Press.
- Lipsitz Bem, S. (1993), *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven i London: Yale University Press.
- Milić, Anđelka (2007), *Sociologija porodice. Kritika i izazovi*, Beograd: Čigoja štampa.
- Walby, Sylvia. (1990), *Theorising Patriarchy*, Oxford: Blackwell.
- Walby, Sylvia (2005), *Rodne preobrazbe*, Zagreb: Ženska infoteka.
- Wharton, A. S. (2005), *The Sociology of Gender*, Blackwell.

**Branka Galić & Ksenija Klasnić**

*Department of Sociology,  
Faculty of Humanities and Social Sciences,  
University of Zagreb*

**Sexism and socioecological orientations  
in the Republic of Croatia**

**Abstract** In this paper we present the results of a research conducted in the year 2010 on a representative sample of Croatian citizens (N = 1008). The aim of this study was to determine empirical dimensions of gender identity and connect them with a preference of one of the following socio-ecological orientations: anthropocentrism, which is the belief that man is an absolute master of nature, technocentrism which was operationalized by the statement that modern technology has much more positive than negative traits, and ecocentrism by which humans are only one of the natural beings and must obey the laws of nature. The results showed that there are three dimensions of gender identity: two sexist (androcentrism and patriarchalism) and one declarative egalitarian. First two dimensions are more accepted by men and elderly respondents, whereas declarative egalitarianism is more accepted by women and younger respondents. It was found that the most common socio-ecological orientation is ecocentrism and that it is somewhat more accepted among women, while the most seldom chosen socio-ecological attitude is anthropocentric one, which is, however, equally present in both gender groups. Technocentric orientation is more accepted among men. The results of the analysis of tendency to different dimensions of gender identity with regard to socio-ecological orientation show that technocentrists are less prone to androcentrism and patriarchalism, while antropocentrists reveal the strongest androcentric and patriarchalistic attitudes (in both gender groups). These findings point to an interesting conclusion that the positive evaluation of modern technology is associated with lower level of sexism.

**Keywords:** androcentrism, patriarchalism, gender egalitarianism, sexism, technocentrism.

**Branka Galić**

*Odsjek za sociologiju, Filozofski  
fakultet, Sveučilište u Zagrebu*

## **Žene i reprodukcija u Hrvatskoj – ekofeministički diskurs**

### **Uvod**

Budući da se u svim patrijarhalnim društvima glavna uloga žene svodi na reprodukciju i ispunjavanje uloge majke, svako takvo društvo nastoji provoditi svoju društvenu moć kontrole ženskih uloga upravo kroz kontroliranje ženske seksualnosti i reproduktivnog izbora. S feminističke točke gledišta, reprodukcija je uvijek postavljena kao političko pitanje koje nije nikada zauvijek riješeno i obranjeno nego stoji pred svakom novom generacijom žena kao novi (krhki) izazov. U tom je smislu osobito ekofeminizam, još prije nekoliko desetljeća, pokazao društvene temelje opresije i simboličke analogije žena i prirode, ali su ženska reproduktivna prava i dalje ostala krhka pitanja u sferi političke kontrole i patronizacije, kojima rukovode vladajući sustavi ideologija, dominantne vladajuće garniture i patrijarhalne društvene institucije. Kao ni u drugim patrijarhalnim društvima, tako ni u društvenoj praksi hrvatske države nije uspostavljeno načelo samodeterminacije žena kada je riječ o ljudskoj reprodukciji, nego su ženska tijela i dalje tretirana kao objekti u vlasništvu nekog drugog, u pravilu institucija države i crkve, u ovom slučaju, Katoličke crkve. U isto vrijeme, kada se govori o reproduktivnoj politici države, tu se potpuno ignorira mišljenje javnog mnijenja, kao i rezultati znanstvenih istraživanja iz ovoga područja, a koji bacaju drukčije svjetlo na

pitanja reprodukcije, s obzirom na mišljenja građana o reproduktivnom statusu žena i reproduktivnoj politici države. Prema tome, mogućnost korištenja ženskih reproduktivnih prava u Hrvatskoj izvrnuto je rizicima konzervativnih politika autoritarnih državnih i vjerskih institucija u pogledu odluka i postupaka ljudske reprodukcije.

### **Reproduktivna prava i društveni kontekst u Hrvatskoj**

Pod reproduktivnim pravima podrazumijevaju se prava žena, muškaraca i parova da: odlučuju slobodno i odgovorno o broju, prostoru i vremenu ne/imanja djece; imaju dostupne informacije, edukaciju i sredstva za donošenje reproduktivnih odluka; imaju autonomnu kontrolu nad vlastitim tijelom, kao i pravo uživanja najvišeg standarda seksualnog i reproduktivnog zdravlja.<sup>1</sup> Premda reproduktivna prava nisu uvedena kao posebna kategorija prava ona su, na ovaj ili onaj način, obuhvaćena ustavima pojedinih zemalja, u pravilu kroz osobna politička prava i slobode, a tako i u pojedinim zakonima koji reguliraju određena područja ljudskog života, kao što su brak i obitelj, zdravlje, socijalna skrb itd. Međutim, ta prava se još uvijek nalaze na vjetrometini utjecaja moći pojedinih društvenih institucija koje se sa svoje strane zalažu za određene interese koji mogu biti u raskoraku s interesima samih žena kao glavnih akterki, subjekata i nositeljica reprodukcije. Jedan od takvih raskoraka je i pokušaj afirmacije tzv. „fetalnih prava“ mimo ili protiv prava žena, koje osobito forsiraju crkvene institucije, Katolička crkva u Hrvatskoj. Budući da bi uvažavanje tzv. „fetalnih prava“ značilo oduzimanje prava na slobodno odlučivanje o roditeljstvu, pritom dolazi nužno i do kolizije prava, jer nije moguća „nagodba“ koja bi bila zadovoljavajuće rješenje istodobno za obje strane. Dakle, u slučaju priznavanja tzv. „fetalnih prava“ žene

---

1 CEDAW, internet.

bi morale biti lišene nekih ljudskih prava i time degradirane na „niži stupanj“ bića od onoga na kojem se nalaze, kao i u odnosu na zametak, te izvrgnute mogućoj prisilnoj trudnoći. Prisilnu trudnoću ne možemo smatrati zadovoljavajućim dostojanstvenim statusom žene, nego upravo obrnuto, smatramo ju degradacijom žene kao ljudskog bića i oblikom zlostavljanja, odnosno ropskog odnosa. Prema tome, ne možemo podržati polemiziranje oko tzv. „fetalnih prava“, budući da polazimo od načela da žene jesu ljudska bića i da one ne mogu biti degradirane na drugorazredni status u odnosu na plod, jer bi to bio apsurd, pa stoga raspravu oko priznavanja „fetalnih prava“ istodobno kad i ljudskih prava žene smatramo bespredmetnom. Žene-subjekti i nositeljice reprodukcije zbog vlastitih zaloga i rizika tijela i zdravlja trebaju imati najveći udio u odlučivanju o reprodukciji – razmjerno svojim ulozima i rizicima (Galić 2006b).

Rukovođeni načelom reproduktivne samodeterminacije žena i parova kao temeljnog ljudskog prava izbora na odluke o reprodukciji, ovim radom želimo ukazati na određene političke pomake u reproduktivnoj politici hrvatske države kojima se nastoji uskratiti reproduktivna samodeterminacija žena i parova, derogiraju neka njihova već stečena prava, te ih se izvrgava retradicionalizaciji vrijednosti povezanih s reproduktivnim odlukama čime se povećavaju rizici reproduktivnog zdravlja, osobito žena, i jača rodna diskriminacija.<sup>2</sup> Zbog toga smo proveli istraživanje stavova o reprodukciji i pravu izbora na reprezentativnom uzorku građana i građanki Republike Hrvatske (N=1363) starijih od 16 godina, kojim smo htjeli dobiti

2 Takav tip reproduktivne politike u Hrvatskoj bio je karakterističan za cijelo razdoblje od razdruživanja s bivšom državom Jugoslavijom, do kraja prvog desetljeća drugoga milenija, tj. u razdoblju vladavine stranke HDZ-a i njezinih vodećih članova stranke na najznačajnijim državnim pozicijama u zemlji (Galić, 2006). Da li će se, kako i koliko ta politika mijenjati s nastupanjem nove garniture vladajuće koalicije koja je dobila izbore krajem 2011. godine u Hrvatskoj, teško je predviđati.

uvid u stavove i mišljenja populacije u pogledu reproduktivnih prava i odluka žena o rađanju koje uključuju pravo na pobačaj i na „medicinski potpomognutu oplodnju“ (MPO), bez ozbira na bračni status (Galić 2011). Rezultate toga istraživanja iznosimo u drugom dijelu rada.

Polazišne pretpostavke bile su da je politika reproduktivnih prava i zdravlja u Hrvatskoj posljednjih godina i desetljeća postala regresivna. U praksi često dolazi do uskraćivanja reproduktivne samodeterminacije žena i parova te derogiranja nekih njihovih već stečenih reproduktivnih prava. Pritom je vidljiva i pojava retradicionalizacije vrijednosti te stigmatizacije u pogledu reproduktivnih odluka i izbora. Osobito su tzv. „neplodni parovi“, žene izvan braka, homoseksualne osobe, HIV pozitivne osobe, maloljetnice, te osobe koje odustaju od majčinstva izvrnute reproduktivnoj i društvenoj stigmatizaciji (Galić 2006). Svaki takav pristup opterećen predrasudama i nekorektnim tretmanom dovodi do povećanja rizika reproduktivnog zdravlja žena, čime su žene opetovano dovedene u poziciju uskraćivanja ili kršenja nekih njihovih ljudskih prava.

Društveni kontekst reprodukcije ni u drugim razvijenim zemljama nije zadovoljavajući, budući da se svugdje bilježi pojava opadanja fertiliteta. Razlozi opadanja fertiliteta u razvijenim zemljama osobito dolaze do izražaja zbog sljedećih okolnosti: „kontracepcijske revolucije“ s razvojem biomedicine i farmakologije, porasta stupnja obrazovanja žena, porasta ženske zaposlenosti na tržištu rada izvan kuće, porasta sekularno-racionalnih vrijednosti, porasta raznolikih tipova obitelji (opadanja važnosti tradicionalne nukleusne forme obitelji uz porast broja razvoda i kohabitacija), socioekonomskog razvoja kao onoga koji ima negativne posljedice na rast populacije (Inglehart i Norris 2003; Castells 2002). Pritom treba imati na umu da je obrazovanje žena obrnuto proporcionalno rastu populacije i to

značajno više negoli obrazovanje muškaraca. Što su žene obrazovnije, očekivanja od braka i rađanja su manja, dok s druge strane, obrazovna razina u muškaraca ne utječe statistički značajno na plodnost (Pillavi i Wang 1999).

*Retradicionalizacija i regresija reproduktivne politike  
u RH od devedesetih*

Od devedesetih godina Hrvatska se nalazila u raskoraku između promjena u sustavu medicinske znanosti, tehnologija i ljudskih prava, pa je zakon o rađanju iz 1978. godine<sup>3</sup> postao plodno tlo za povećanje rizika ženskog reproduktivnog zdravlja i derogiranje ženskih reproduktivnih prava te statusa žena općenito u društvu. Sredinom devedesetih godina u Hrvatskoj dolazi do prvih pokušaja donošenja regresivnih zakona o reguliranju reprodukcije, pobačaja i umjetne oplodnje, tj. do zahtjeva za kriminalizacijom pobačaja na najvišoj političkoj razini. Tako su 1995. i 1996. neki liječnički krugovi, kao i pojedini članovi Ministarstva zdravstva RH i parlamentarna stranka, članica Hrvatskog sabora, Hrvatska Stranka Prava (HSP), osnovali novo udruženje – Hrvatsko katoličko liječničko društvo (HKLD) – koje je počelo otvorenu kampanju za donošenje

---

3 *Zakon o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece* (1978) koji regulira pitanje „umjetne oplodnje“ i pobačaja kao medicinskog zahvata na koji imaju pravo sve žene na vlastiti zahtjev, starije od 16 godina, izglasan je 1978. godine u Jugoslaviji, te je preuzet i u zakonodavni sustav Republike Hrvatske. Iz njega je 2010. godine izdvojen dio koji se odnosi na medicinski potpomognutu oplodnju (MPO) i za taj dio je donesen poseban zakon koji regulira pitanje takvog tipa oplodnje. Taj novi zakon izazvao je cijeli niz kritika, jer ga je tadašnji ministar zdravstva Milinović donio u konsultacijama s autoritetima Katoličke crkve, ignorirajući pritom mišljenje struke, kao i žena, parova i ženskih udruga koje su imale puno prigovora na račun toga zakona, kao i na njegove regresivne promjene u odnosu na stari zakon. Zasad je pitanje kriminalizacije pobačaja, koje je također ponovo aktualizirano promjenom starog zakona, stavljeno po strani.

zakona o zabrani pobačaja (Ritossa 2005: 973). Zahvaljujući nekim aktivnim feminističkim udrugama kao i stavovima zastupnika u Saboru iz toga vremena, ta kampanja tada nije uspjela. Ali, udruženje HKLD djeluje aktivno sve do danas i u proteklom je razdoblju napravilo cijeli niz praktičnih aktivnosti koje su pridonijele uskraćivanju ili otežavanju ženama provedbe njihovih reproduktivnih odluka.

To je razdoblje u kojem dolazi do naglog uspona „pro-life“ aktivizma u Hrvatskoj. Krajem devedesetih godina pojavljuju se u kliničkoj praksi medicinski potpomognute oplodnje (MPO) slučajevi „krađe jajnih stanica“<sup>4</sup>, kada su na hrvatskoj televiziji prvi puta objavljeni slučajevi žena kojima su uzimane jajne stanice bez njihova znanja i korištene u postupcima MPO drugih žena. Takva praksa je bila moguća, jer je stari zakon iz 1978. koji je regulirao i rađanje i pobačaj i „umjetnu oplodnju“ bio u nekim pitanjima neprecizan i neučinkovit, budući da nije pratio osuvremenjivanje medicinskih trendova, tehnologije, tretmana i postupaka koji su pratili razvoj biomedicinske znanosti posljednjih nekoliko desetljeća. U isto vrijeme počinju se, pod utjecajem konzervativne politike vladajuće HDZ stranke, zatvarati i smanjivati dotadašnje ovlaštene klinike i ambulante za pobačaje, počinje se uvoditi *ad hoc* sustav naplaćivanja usluga pobačaja, koje su dotad bile besplatne, te se počinju otvarati i neovlaštene klinike koje rade „na crno“, tj. bez ovlaštenih dokumenata za tu djelatnost, ali, naravno, za svoj račun. Budući da je u to vrijeme iskorištena zakonska mogućnost „prigovora

4 Afere sa slučajevima ginekologa prof. dr Kurjaka i njegove asistentice dr Kupešić koje su provedene kroz sudski postupak i riješene oslobađajućim presudama zbog „nedostatka dokaza“ za optužbe o nedopuštenim presađivanjima jajnih stanica. Prof. dr Kurjak optužen je i za smrt rodilje Dragice Ivankić i njezine bebe u bonici „Sveti Duh“ i nepravomoćno osuđen na osam mjeseci zatvora jer je krivotvorio medicinsku dokumentaciju, odnosno zataškavao pogreške liječnika, ali i u tom je slučaju ubrzo nastupila „zastara“, [index.hr](http://index.hr), internet.



savjesti“, koja je inače korištena za vrijeme rata u slučajevima odbijanja služenja vojnog roka kod pripadnika nekih religijskih zajednica, to načelo „prigovora savjesti“ počeli su koristiti i zdravstveni djelatnici u ovlaštenim klinikama za pobačaje te tako odbijali vršiti usluge pobačaja na ovlaštenim mjestima. Time se direktno otvorio prostor za brojne zloupotrebe<sup>5</sup>, koje je podupirala i opravdavala u svojim javnim nastupima i Katolička crkva, otvoreno lobirajući za „priziv savjesti“ kao legitiman alat protiv izvršavanja usluga pobačaja. Naravno da je onda takav „alat“ korisno poslužio svim onim autoritetima koji su ga mogli početi koristiti za svoj vlastiti probitak, preusmjeravajući pacijentice iz ovlaštenih klinika na neovlaštena mjesta gdje više „prigovor savjesti“ ne predstavlja prepreku za ostvarivanje vlastite financijske koristi. Novi pokušaji predlaganja zakona o reproduktivnom zdravlju koji su bili pokretani od 2003. godine nisu nailazili na plodno tlo, nego se nastavilo raditi po

---

5 Zloupotrebe se u pravilu odnose na odugovlačenje ili onemogućavanje vršenja zahvata pobačaja u nekim ovlaštenim klinikama, što je dovelo i do zatvaranja i smanjivanja ovlaštenih klinika za taj zahvat. Međutim, kako je pokazalo istraživanje Ženske mreže, ti su se zahvati uredno vršili u privatnim ordinacijama nekih ginekologa iz ovlaštenih klinika. Istodobno je plaćanje troškova zahvata prebačeno na teret samih korisnica, s čime je direktno siromašnim ženama otežan ili onemogućen pristup. Sustav plaćanja je bio i ostao neujednačen, pa je tako u nekim „ovlaštenim klinikama“ trošak zahvata i do 3 puta veći nego u drugima, ovisno o županiji RH.

Predstavnica udruga „Ženska mreža Hrvatske“ iznijela je na znanstvenom skupu „Društvena stigmatizacija žena – primjer reproduktivnih prava“ (30. 10. 2005) u organizaciji Hrvatskog sociološkog društva i fondacije Heinrich Böll Stiftung podatke da se od 33 ovlaštene klinike za vršenje pobačaja u RH u njih 12 taj zahvat uopće ne radi zbog „prigovora savjesti“ nadležnih liječnika koji pacijentice naručuju u svoje privatne ordinacije gdje „prigovora“ više nema. Inače, na ugrađivanju „prigovora savjesti“ u zakonski okvir izravno je utjecala Katolička crkva u RH svojim političkim lobiranjem, čime je direktno povećan zdravstveni rizik za žene i njihovo zdravlje.

starom zakonu. Kroz cijelo to razdoblje, od devedesetih godina naovamo, nije bilo moguće provesti nijednu sustavnu inicijativu uvođenja sustavne seksualne edukacije mladih u školama, osim preko predmeta vjeronauka, što je rađeno vrlo nestručno, regresivno i na način da se dovode u pitanje ili direktno krše određena ljudska prava.<sup>6</sup> Štulhofer naglašava utjecaj religioznih uvjerenja na seksualno ponašanje, bilo kroz odgađanje stupanja u seksualne odnose u adolescenciji, manji broj seksualnih partnera, ali i odbijanje korištenja kondoma, što spada u rizično seksualno ponašanje (Štulhofer 2009; Štulhofer i sur. 2006). On naglašava dodatni problem „u prevenciji seksualnih rizika“, a to je „negativan stav Katoličke crkve prema uporabi kondoma“, odnosno isticanje stavova Hrvatske biskupske konferencije i „Hrvatskog katoličkog liječničkog zbora“ koje je „u suprotnosti sa stavovima i preporukama Svjetske zdravstvene organizacije“ (Štulhofer 2009: 126).

U isto vrijeme se preko medija, osobito televizije, odušilju poruke nekih visokih predstavnika Katoličke crkve u Republici Hrvatskoj kako su djeca rođena postupcima *in vitro* oplodnje „stvari“. Od 2003. godine ponovo se pokreću prijedlozi novih zakona o reproduktivnom zdravlju i MPO u Saboru, ali bez većeg uspjeha, da bi tek 2009. godine bio izglasan novi Zakon o medicinski potpomognutoj oplodnji, koji se, međutim,

---

6 Konkretnije rečeno, na vjeronauku se djecu u školama podučava da je, recimo, kontracepcija neprihvatljiva, jer je „griješ“, homoseksualnost je „bolest“, homoseksualci su „nenormalni“ i „bolesni“, masturbacija dovodi do poremećaja osobnosti ili teških zdravstvenih oštećenja, te da je to, naravno, jedan od najvećih ljudskih „griješova“ koji čovjeka vodi ravno u „paka“. Djeca su u nastavi zastrašivana, puštanje im je, bez ikakvih dogovora s roditeljima, film o pobačaju fetusa u 5. mjesecu trudnoće *Nijemi krik* koji na vrlo brutalan način prikazuje pobačaj kakav, prema našem zakonu, nije legalan, sve dok se u jednom trenutku tadašnji ministar obrazovanja Primorac ipak nije predomislio i zabranio puštanje takvog filma djeci u školama.

pokazao kao vrlo konzervativan i regresivan, jer je zabranio neke postupke koji su se do tada mogli raditi. Tako je onemogućio, recimo, zamrzavanja zametaka i podvrgavanje postpuku „umjetne oplodnje“ svima koji nisu u braku. Omogućio je samo tri pokušaja, pri čemu prisiljava ženu na usađivanje svih oplodjenih jajašca, što svakako dovodi do porasta rizika višeplođnih trudnoća itd. Takav zakon doveo je, naravno, mnoge neplodne parove u nepovoljnu poziciju prisiljavajući ih da svoje potrebe za roditeljstvom i usluge reproduktivnog zdravlja potraže negdje izvan granica Hrvatske.

Premda je bilo pokušaja modernizacije starog zakona o rađanju, nadležne državne institucije u pravilu su se oglušivale o rasprave i mišljenja struke oko modernizacije toga starog Zakona o rađanju iz 1978. godine, kao i prijedloga novog Zakona o „umjetnoj oplodnji“. Ignorirani su i rezultati empirijskih istraživanja o stavovima javnog mnijenja u pogledu reproduktivnih odluka i izbora rađenih od kraja devedesetih naovamo u Hrvatskoj. Jedina institucija s kojom su vršene konsultacije i koja je imala privilegirani status prilikom donošenja novog Zakona o medicinski potpomognutoj oplodnji (2009) je Katolička crkva. Ministarstvo zdravstva, kao niti tadašnjeg nadležnog ministra Milinovića, nije osobito zanimala činjenica da je ta religijska institucija i organizacija potpuno nekompetentna, nestručna i nenadležna za odlučivanje o stručnim i profesionalnim pitanjima iz područja zdravlja, pa mislimo da je logično postaviti pitanje upitne dobronamjernosti nekih hrvatskih vodećih institucija države koje donose zakone u kojima se odlučuje o pitanjima ljudskog života i zdravlja, pogotovo kad je o ženama riječ.<sup>7</sup>

---

7 Štoviše, spomenuti ministar zdravstva je na upit novinara zbog čega odlazi na Kaptol (glavni ured Katoličke crkve u Hrvatskoj) u vrijeme kada treba izglasavati novi Zakon o medicinski potpomognutoj oplodnji, odgovorio slavodobitno da ide „na konsultacije“ u vezi toga zakona.

### *Trendovi rađanja u Republici Hrvatskoj*

Kada se pogledaju podaci navedeni na web stranici Hrvatskog zavoda za javno zdravstvo, gdje se godišnje objavljuju izvještaji o porodima i pobačajima u Republici Hrvatskoj, može se vidjeti da je, prema najnovijim podacima (Erceg i Lesjak, 2011; Rodin 2011), u 2010. godini najviše rodilja (34,54%) u dobi od 25 do 29 godina starosti. U dobi od 30 do 34 godine je 29,6% rodilja, a 17,57% poroda je od majki u dobi od 20 do 24 godine starosti. Ostale skupine rodilja imaju manji udio. Također je vidljivo da je stopa rađanja za najfertilnije skupine žena, od 30 do 34 godine, te za one od 20 do 24 godine, u laganom padu. Od 2005. godine pokazuje se sve očigledniji trend porasta rađanja starijih dobnih skupina žena. Naime, veći je broj rođenih na 1.000 žena fertile dobi i to u skupinama žena od 30 do 34 godine života nego u skupini žena u dobi od 20 do 24 godine, premda je prije 2005. godine bila obrnuta situacija. Za očekivati je da će se taj trend nastaviti, tj. da će još više žena rađati u starijim dobnim skupinama od 30 godina, a u mlađima od 24 opadati. Štoviše, već se sada jasno pokazuje da udio živorođenih od majki ispod 20 godina starosti u 2010. godini iznosi samo 3,5%. Istovremeno je broj i udio živorođene djece od majki iznad 35 godina u porastu, pa je tako u 2010. godini bilo 14,4% svih živorođenih od majki starijih od 35 godina, što je četverostruko povećanje u odnosu na razdoblje prije 2005. godine. U odnosu na razdoblje prije deset godina, smanjen je broj poroda u apsolutnom iznosu ukupno za 4029 (10,4%), ali je i eksponencijalno opao broj legalno induciranih prekida trudnoće, tako da je od 1990. godine kada je bilo više od 38 000 legalno induciranih prekida, u 2010. zabilježeno 4043 (39% ukupnih prekida, tj. 10 legalno induciranih na 100 rodilja) (Erceg i Lesjak 2011: 6). Najviše je prekida trudnoća žena u braku s već dvoje rođene djece. Takvih ima 24%. Najčešća dob prekida trudnoće je između 20 i 39 godina, što je ujedno i najfertilnije razdoblje u životu žene, s najčešćom

incidencijom prekida trudnoće, kojih se bilježi 79,8%. Najmlađih dobni skupina djevojaka i žena, tj. adolescentica od 15 do 19 godina života, koje se često pogrešno smatraju najčešćim korisnicama usluga pobačaja, zapravo je najmanje, tj. 8,63% (Erceg i Lesjak 2011: 7). Prema tome, neželjene trudnoće se, po svemu sudeći, ipak odvijaju najčešće u bračnim okolnostima, kod žena koje su već rodile djecu, pa se može opravdano postaviti pitanje nepovoljnih okolnosti trudnoće u određenim bračnim uvjetima, što se iz ovih podataka ne može iščitati.

### **Istraživanja o reproduktivnim pravima i izboru u Republici Hrvatskoj**

U sociološkim istraživanjima koja su rađena u posljednjih desetak godina u Hrvatskoj, majčinstvo se uvijek pokazivalo kao značajno preferirana vrijednost za ženu, premda, s druge strane, postoji i zabilježena ambivalencija u pogledu majčinstva (Galić 2004; 2008). Osim toga, posljednjih se godina sve više javno podupire i žensko pravo izbora u pogledu odluka oko trudnoće, te pravo žena i parova na medicinski potpomognutu oplodnju (MPO), bez obzira na njihov bračni status. Takvu podršku za MPO iskazalo je između 66% do više od 75% ispitanika i ispitanica u nacionalnom istraživanju provedenom 2009. godine (Galić 2011).

Prethodna istraživanja koja su se bavila temama reprodukcije pokazala su konstantnu podršku većine javnosti u pogledu ženskih odluka u reprodukciji, pri čemu se može primijetiti da ta podrška donekle i raste. Tako su, recimo, čak i teološka istraživanja iz devedesetih godina (Baloban i Črpić 1998) pokazala da se više od 50% građana ne slaže s opcijom zabrane pobačaja, a kasnije se ta podrška i povećala. Pritom se 64% slaže s opcijom izbora za žene, a 25% ih smatra da pobačaj treba zabraniti zakonom. Istraživanje Škrabalo i Jurić (2005) pokazalo je sukob katoličkog spolnog morala i politike seksualnih i reproduktivnih

prava, temeljenih na međunarodnom pravnom poretku i zaštiti ljudskih prava (CEDAW, internet). Istraživanje Goldbergera (2005) pokazalo je da su građani zadovoljni reguliranjem problema pobačaja u Hrvatskoj, a u isto vrijeme bilježi i pojavu „moralnih poduzetnika“ katoličke tradicije koji pokušavaju „kontrolirati, stigmatizirati i zabraniti pobačaj“. U istom istraživanju došla je do izražaja i stavovska polarizacija „opcije života“ i „opcije izbora“ u korist „opcije izbora“ koja je podržana sa 62% ispitanika/ca, pri čemu su zabrani pobačaja najskloniji samo uvjereni vjernici (Goldberger 2005: 430). Istraživanje Cifrića i Jerolimov (2007) potvrdilo je prepuštanje odluke o pobačaja ženi, što podržava 62% ispitanika/ca, dok su zabrani značajno skloniji samo uvjereni vjernici, za razliku od svih ostalih, kakvih je manje od 25%.

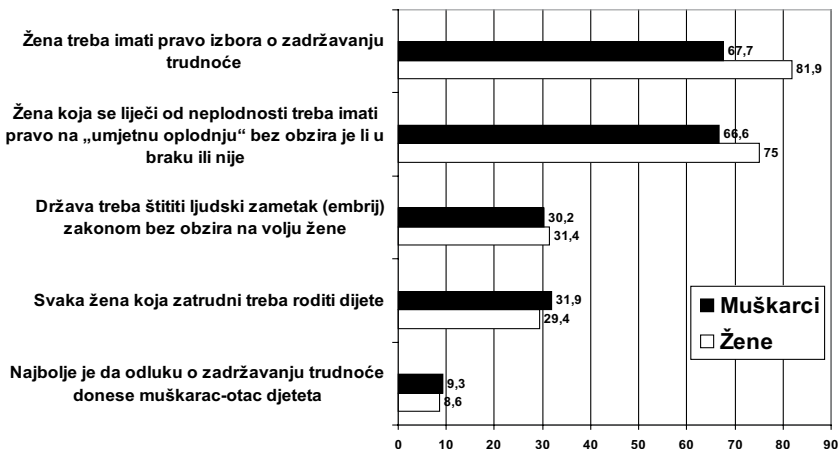
Najnovije istraživanje koje je u Hrvatskoj rađeno na nacionalnom uzorku populacije, u kojem su ispitivani stavovi o reproduktivnim pravima bilo je dio interdisciplinarnog istraživanja *Percepcija, iskustva i stavovi o rodnoj diskriminaciji u RH* (2011) na reprezentativnom uzorku od 1363 ispitanika/ca starosti 16–89 godina.<sup>8</sup>

### *Spol i stavovi o reprodukciji*

Rezultati istraživanja o odnosu spola i stavova o reprodukciji data su u Grafikonu 1.

---

8 Naručitelj istraživanja bio je Ured za ravnopravnost spolova Vlade Republike Hrvatske, a radili su ga u suradnji Institut za društvena istraživanja i Filozofski fakultet u Zagrebu. Metoda istraživanja bila je anketa, a uzorak slučajni dvoetačni, stratificiran prema regijama i veličini naselja, nacionalno reprezentativan. Struktura uzorka kontrolirana je kvotama s obzirom na spol i dob, te stupanj obrazovanja. Pojedini stratumi i kvote usklađeni su s popisom stanovništva Republike Hrvatske iz 2001. godine. Slučajnost uzorka osigurana je slučajnim odabirom kućanstava korištenjem tzv. random walk metode te slučajnim izborom ispitanika u odabranom kućanstvu. Istraživanje je na terenu obavljeno u ljeto 2009. godine (Kamenov i Galić (prir.) 2011).

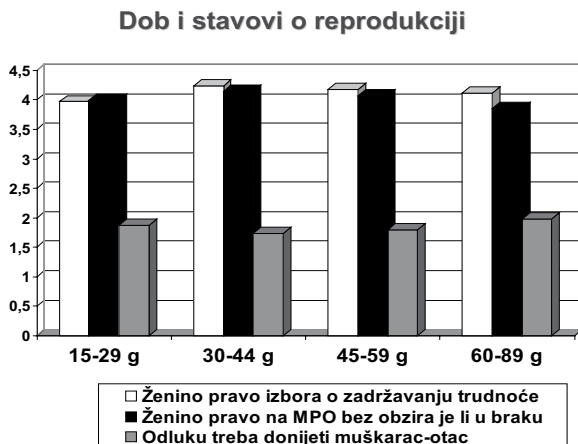


**Grafikon 1.** Spol i stavovi o reprodukciji

Iz Grafikona 1 vidljivo je da većina žena (skoro 82%) i 67,7% muške populacije podržavaju stav o pravu izbora žene na vlastite odluke o reprodukciji. Na ukupnom uzorku populacije taj podatak iznosi visokih 75,1% slaganja. Žene se također većinom (75%) zalažu i za pravo na medicinski potpomognutu oplodnju (MPO) bez obzira na bračni status, ali i muškarci su tome stavu većinom skloni (66,6%). Stav da odluku o zadržavanju trudnoće žene treba donijeti muškarac otac djeteta, vrlo je slabo podržan i od strane muškaraca i žena. Takav stav podržalo je samo 8,6% žena i 9,3% muškaraca. Većina ispitanika/ca također nije sklona podržati stav da žena koja zatrudni treba roditi dijete, pa taj stav podržava samo 29,4% žena i 32% muškaraca. Vrlo je slično mišljenje i u pogledu stava da država treba štiti ljudski zametak zakonom bez obzira na volju žene. Prema tome, opće zauzimanje žena za vlastitu autonomiju u pogledu reproduktivnih prava, reproduktivnog statusa i odluka o reprodukciji ovim su rezultatima istraživanja potvrđena, kao i stav muškaraca koji, premda nešto slabiji, ipak u značajnoj većini podržava autonomiju žena.

### *Dob i stavovi o reprodukciji*

Rezultati istraživanja o dobi i stavovima o reprodukciji prikazani su na Grafikonu 2.



**Grafikon 2.** Dob i stavovi o reprodukciji

Razlike po dobnim skupinama (Grafikon 2) pokazuju da sve dobne skupine (od najmlađe do najstarije) iznadprosječno (oko 4,0 ili više) podržavaju ženino pravo izbora u pogledu zadržavanja vlastite trudnoće – pri čemu su tome najsklonije osobe srednje životne dobi (između 30 i 44 godine), tj. one koje su na vrhuncu reproduktivnog razdoblja. Sve dobne skupine jednako tako iznadprosječno (preko 35) podržavaju i stav o ženinom pravu na medicinski potpomognutu oplodnju (MPO) bez obzira na to je li u braku ili nije, pri čemu je nešto manja podrška starije skupine ispitanika/ispitanica. Za razliku od iznadprosječne podrške navedenim stavovima, kada je riječ o prioritetu odlučivanja muškarača – oca djeteta o zadržavanju ženine trudnoće – bez obzira na to što su tome najskloniji stariji ispitanici, koji su češće i konzervativniji u tom smislu – ipak je ovaj stav

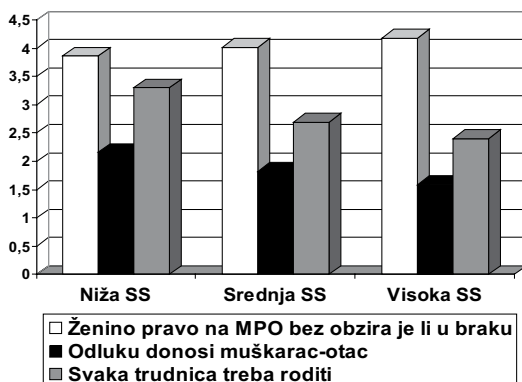


ispodprosječno prihvaćen u svim dobnim skupinama (ispod 2,0). Iz toga proizlazi da hrvatska populacija izražava „modernije“ reproduktivne stavove od aktualne političke vlasti u zemlji.

### *Obrazovanje i stavovi o reprodukciji*

Rezultati istraživanja o obrazovanju i stavovima o reprodukciji prikazani su na Grafikonu 3.

#### Obrazovanje i stavovi o reprodukciji



**Grafikon 3.** Obrazovanje i stavovi o reprodukciji

Analiza stavova sudionika/ca o reproduktivnim pravima žena po stupnju obrazovanja (Grafikon 3) pokazala je statistički značajne razlike ( $p < 0,01$ ) između osoba koje imaju nižu stručnu spremu i onih koje imaju visoku, kada se radi o bračnom statusu žena koje liječe neplodnost, pri čemu su oni koji imaju visoku stručnu spremu skloniji tome da podrže pravo žena koje liječe neplodnost na medicinski potpomognutu oplodnju (MPO) bez obzira na to jesu li u braku ili nisu. Vidljivo je pritom, ipak, da su sve obrazovne skupine iznadprosječno (preko 3,5) spremne podržati taj stav. Kada se radi o stavu da odluku o trudnoći treba donijeti muškarac-otac djeteta, sve

su dobne skupine ispodprosječno (ispod 2,0) spremne podržati taj stav, pri čemu ga najmanje podržavaju osobe s visokom stručnom spremom. Stav da *Svaka žena koja zatrudni treba roditi dijete*, tek su nešto iznadprosječno spremni podržati oni koji imaju niže obrazovanje, dok su osobe sa srednjim i pogotovo visokim obrazovanjem ispodprosječno spremne podržati taj stav.

### *Religioznost i ženski reproduktivni izbori*

Religioznost je mjerena skalom od 5 stupnjeva:

*Koja od sljedećih izjava najbolje opisuje Vas osobno?*

	n	%
Religiozan/na sam u skladu s crkvenim učenjem.	536	39,3
Religiozan/na sam na svoj način.	566	41,5
Nisam siguran/na jesam li religiozan/na ili nisam.	80	5,9
Nisam religiozan/na.	157	11,5
Protivnik/ca sam vjere.	17	1,2
Ne znam\Bez odgovora.	7	,5
<b>Total</b>	<b>1363</b>	<b>100,0</b>

U svrhu usporedbe mišljenja o reproduktivnim pravima, ispitanici su s obzirom na religioznost grupirani u 3 skupine:

1. *religiozni* (odgovori „Religiozan/na sam u skladu s crkvenim učenjem“ i „Religiozan/na sam na svoj način“): N=1102 (80,9%)
2. *neodlučni* (odgovor „Nisam siguran/na jesam li religiozan/na ili nisam“): N=80 (5,9%)
3. *nereligiozni* (odgovori „Nisam religiozan/na“ i „Protivnik/ca sam vjere“): N=174 (12,8%)

Rezultati su prikazani u Tablici 1.

**Tablica 1.** Prosječni odgovori i standardne devijacije na skali slaganja od pet stupnjeva sa svakom pojedinačnom tvrdnjom s obzirom na religioznost<sup>9</sup>

		N	$\bar{x}$	sd	p
Žena treba imati pravo izbora o zadržavanju trudnoće.	Religiozni	1092	4,13	1,130	0,601
	Neodlučni	78	4,01	1,284	
	Nereligiozni	171	4,16	1,067	
	Total	1341	4,13	1,131	
Žena koja se liječi od neplodnosti treba imati pravo na „umjetnu oplodnju“, bez obzira je li u braku ili nije.	Religiozni	1096	3,98	1,215	0,018
	Neodlučni	80	3,98	1,113	
	Nereligiozni	171	4,26	1,059	
	Total	1347	4,02	1,193	
Država treba štiti ljudski zametak (embrij) zakonom, bez obzira na volju žene.	Religiozni	1091	2,81	1,392	0,018
	Neodlučni	80	2,96	1,445	
	Nereligiozni	172	2,52	1,379	
	Total	1343	2,78	1,397	
Najbolje je da odluku o zadržavanju trudnoće žene donese muškarac-otac djeteta.	Religiozni	1099	1,83	1,098	0,170
	Neodlučni	80	2,08	1,178	
	Nereligiozni	172	1,83	1,185	
	Total	1351	1,85	1,115	
Svaka žena koja zatrudni treba roditi dijete.	Religiozni	1099	2,87	1,399	<0,001
	Neodlučni	80	2,55	1,359	
	Nereligiozni	172	2,35	1,277	
	Total	1351	2,78	1,393	

<sup>9</sup> Tablica prikazuje rezultate provedene analize varijance i Skefeovih (Scheffe) post hoc testova. Istaknute vrijednosti aritmetičkih sredina (boldane i podvučene) se međusobno statistički značajno razlikuju.

Utvrđeno je da nema statistički značajne razlike s obzirom na religioznost u slaganju s tvrdnjom *Žena treba imati pravo izbora o zadržavanju trudnoće* (i religiozni i nereligiozni i neodlučni u jednakoj se mjeri s ovom tvrdnjom slažu – prosjek oko 4,1), kao ni sa tvrdnjom *Najbolje je da odluku o zadržavanju trudnoće žene donese muškarac-otac djeteta* (i religiozni i nereligiozni i neodlučni u jednakoj se mjeri s ovom tvrdnjom ne slažu, prosječno oko 1,8).

Kod preostalih tvrdnji utvrđena je razlika između religioznih i nereligioznih ispitanika. S tvrdnjom *Žena koja se liječi od neplodnosti treba imati pravo na „umjetnu oplodnju“, bez obzira je li u braku ili nije* u prosjeku se više slažu nereligiozni ispitanici (prosjek iznosi 4,26) od religioznih (prosjek iznosi 3,98). S tvrdnjom *Država treba štiti ljudski zametak (embrij) zakonom, bez obzira na volju žene* u prosjeku veće neslaganje iskazuju nereligiozni (prosjek iznosi 2,52) od religioznih (prosjek iznosi 2,81). S tvrdnjom *Svaka žena koja zatrudni treba roditi dijete* u prosjeku veće neslaganje iskazuju nereligiozni (prosjek iznosi 2,35) od religioznih (prosjek iznosi 2,87). Nisu utvrđene razlike s obzirom na „neodlučne“ i to vjerojatno iz razloga što ih u uzorku nema mnogo (samo 5,9%).

### **Zaključak: prema angažiranoj samodeterminaciji žena u reproduktivnom izboru**

Trudnoća je uvijek osobni rizik žene, a ni prekid trudnoće, ni pobačaj nisu zdravstveno bezopasni. U Hrvatskoj su s novim zakonom o medicinski potpomognutoj oplodnji (MPO) povećani rizici višeplođnih trudnoća i bolnih tretmana, uz slabije učinke. To smatramo rezultatom regresivne reproduktivne politike. Budući da kvaliteta dostupnosti tehnika reprodukcije ovisi o socijalnom statusu žena, jasno je da se u području reproduktivne politike tako odvija diskriminacija žena, jer siromašne žene ne mogu sebi priuštiti efikasnije, ali skuplje tretmane

u inozemstvu ako imaju problema sa neplodnošću, kao što si ne mogu priuštiti niti prekide trudnoće, zbog nedostatka finansijskih resursa. Kontracepcija je poseban problem jer je selektivno dostupna, pri čemu su neka sredstva potpuno isključena sa hrvatskog tržišta, pri čemu je kontracepcija i dalje u pravilu „ženska briga“, uz stalne rizike i posljedice neželjenih trudnoća. U pogledu reproduktivnog zdravlja i izbora, majčinstvo se nalazi u stalnom manifestnom sukobu između feminizma i pronatalitetne dogme da je ono nužno za ispunjenje kao žene. Majčinstvo je svakako različit doživljaj za različite žene, i premda je sigurno velikim dijelom izvor radosti, može biti i izvor frustracija, osobito ono majčinstvo koje ekonomski podcjenjuje žene – maloljetnice, ne/zaposlene, samohrane, razvedene, bolesne itd. Stoga se zalažemo za samodeterminaciju žena u reprodukciji, te da majčinstvo uvijek bude dobrovoljan čin, a ne prisilan. U tu svrhu je nužno uspostaviti teoriju samodeterminacije, samoznanja i samodefiniranja u pogledu odgovornih i autonomnih reproduktivnih odluka. Feministički diskurs, osobito ekofeminizma, stoga može u tom području odigrati značajnu ulogu u prilog razvoja koncepta samo-determinacije žena u reprodukciji. Smatramo da žene kao subjekti i nositeljice reprodukcije zbog vlastitih zaloga i rizika tijela i zdravlja trebaju imati najveći udio u odlučivanju o reprodukciji, upravo razmjerno svojim ulozima i rizicima.

U prilog toj tezi svakako idu i rezultati ovog empirijskog istraživanja, koje je pokazalo orijentaciju građana i građanki Hrvatske prema vlastitom autonomnom odlučivanju o reprodukciji, uključujući pitanja medicinski potpomognute oplodnje bez obzira na bračni status i prekida trudnoće kao autonomnog ženskog reproduktivnog izbora. Istraživanje je pokazalo razvijenu svijest ljudi, osobito žena, u pogledu pristupa vlastitim reproduktivnim pravima i odlukama o reprodukciji, uključujući i pristupe modernijim reproduktivnim tehnikama, nego što im to reproduktivna praksa u društvu omogućuje. Muškarci su

općenito pokazali konzervativnija gledišta, ali su i jedni i drugi značajnom većinom izrazili podršku ženinom pravu izbora u pogledu reproduktivnih odluka, što se često neopravdano politički i društveno podcjenjuje.

## Literatura

- Baloban, S. i Črpić, G. (1998), „Pobačaj i mentalitet u društvu“, *Bogoslovska smotra*, 68(4): 641–654.
- Castells, M. (2002), *Moć identiteta*, Zagreb: Golden marketing.
- CEDAW Konvencija o eliminaciji svih oblika diskriminacije nad ženama, (internet) dostupno na: [http://issuu.com/zokamaric/docs/cedaw\\_konvencija](http://issuu.com/zokamaric/docs/cedaw_konvencija) (pristupljeno 10. 2. 2012).
- Cifrić, I., Jerolimov Marinović, D. (2007), „Pobačaj kao bioetički izazov“, *Sociologija i prostor*, 45 (2007) 177/178 (3–4): 247–268.
- Erceg, M. i Lesjak, Z. (2011), *Prekidi trudnoće u zdravstvenim ustanovama u Hrvatskoj 2010*, Zagreb: Hrvatski zavod za javno zdravstvo (HZJZ), (internet) dostupno na: [http://www.hzjz.hr/publikacije/prekidi\\_2010.pdf](http://www.hzjz.hr/publikacije/prekidi_2010.pdf) (pristupljeno 12. 2. 2012).
- Galić, B. (2011), „Stavovi o reproduktivnim pravima“, u Ž. Kamenov i B. Galić (prir.), *Rodna ravnopravnost i diskriminacija u Hrvatskoj. Istraživanje percepcije, iskustva i stavova o rodnoj diskriminaciji*, Zagreb: Vlada RH, Ured za ravnopravnost spolova.
- Galić, B. (2004), „Seksistički diskurs rodnog identiteta“, *Socijalna ekologija*, 13(3–4): 305–325.
- Galić, B. (2006a), „Stigma ili poštovanje? Reproductivni status žena u Hrvatskoj i šire“, *Revija za sociologiju*, 37(3–4): 149–164.
- Galić, B. (2006b), „Ženska tijela, reprodukcija i društvena stigmatizacija žena“, *Kruh i ruže*, 30: 23–33.
- Galić, B. (2008), „Rodni identitet i seksizam u hrvatskom društvu“, u I. Cifrić (prir.), *Relacijski identiteti. Prilozi istraživanju identiteta hrvatskog društva*, Zagreb: Razvoj i okoliš, str. 153–185.
- Indeks.hr, 26. 1. 2009, „Asim Kurjak nepravomoćnom presudom oslobođen krivnje“, (internet) dostupno na: <http://www.index.hr/vijesti/clanak/asim-kurjak-nepravomocnom-presudom-oslobodjen-krivnje-/418707.aspx> (pristupljeno 14. 2. 2012).
- Inglehart, R. & Norris, P. (2003), *Rising Tide. Gender Equality and Cultural Change around the World*, Cambridge University Press.

- Goldberger, G. (2005), „Revitalizacija religije u sjeni naslijeđa liberalne zakonske regulative: stavovi o pobačaju“, *Sociologija i prostor*, 43, 2(168): 409–437.
- Pillavi, V. K., Wang, G. (1999), „Women’s Reproductive Rights and Social Equality in Developing Countries“, *Social Science Journal*, 36(3): 459–468.
- Rittossa, D. (2005), „Prijepori o pravu na pobačaj u Republici Hrvatskoj“, *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 26(2): 971–997.
- Rodin, U. (2011), *Porodi u zdravstvenim ustanovama u Hrvatskoj 2010. godine*, Zagreb: Hrvatski zavod za javno zdravstvo (HZJZ), (internet) dostupno na: <http://www.hzjz.hr/publikacije/porodi2010.pdf> (pristupljeno 12. 2. 2012).
- Škrabalo, M. i Jurić, H. (2005), „The Influence of the Catholic Church on the Policy of Reproductive and Sexual Rights and Health from the Beginning of 2004 to March 2005“, u *Openess of Society – Croatia 2005*, Zagreb, Open Society Institute, str. 174 –121.
- Štulhofer, A., Dokmanović, M., Ajduković, D., Božićević, I., Kufrin, K. (2006), „Seksualnost mladih u Hrvatskoj: simboličke i bihevioralne promjene u razdoblju od 1972. do 2005.“, *Pedagogijska istraživanja*, 2(2): 327–342.
- Štulhofer, A. (2009), „Sociokulturni i psihosocijalni aspekti rizičnog seksualnog ponašanja“, *Medicus*, 18(1): 123–129.
- Zakon o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece* (1978), Zagreb: Narodne novine 18/78, (internet) dostupno na: [http://hr.wikisource.org/wiki/Zakon\\_o\\_zdravstvenim\\_mjerama\\_za\\_ostvarivanje\\_prava\\_na\\_slobodno\\_odlucivanje\\_o\\_rađanju\\_djece](http://hr.wikisource.org/wiki/Zakon_o_zdravstvenim_mjerama_za_ostvarivanje_prava_na_slobodno_odlucivanje_o_rađanju_djece) (pristupljeno 24. 8.2010).
- Zakon o medicinskoj oplodnji* (2009), Narodne novine 88/09, 137/09, (internet) dostupno na: <http://www.zakon.hr/z/248/Zakon-o-medicinskoj-oplodnji> (pristupljeno 24. 8. 2010).

**Branka Galić**

*Department of Sociology, Faculty of Humanities  
and Social Sciences, University of Zagreb*

**Women and reproduction in Croatia  
– ecofeminist discourse**

**Abstract** Ecofeminism showed three decades ago the social foundations of oppression of women and nature, but women's reproductive rights remain in the sphere of political control run by the ruling system of ideologies, politics and the dominant patriarchal social institutions. The social practice has not established the principle of self-determination of women when it comes to human reproduction, and women's bodies are still treated as objects owned by someone else – the family, government, politics, Catholic Church etc. When it comes to Croatia, public opinion and the results of scientific research are completely ignored in reproductive politics. Reproductive policy in Croatia deprived reproductive self-determination of women and couples, derogating some of their acquired rights, and leaving them to re-traditional values associated with reproductive decisions, thereby increasing the risks for women's reproductive health and strengthening gender discrimination.

The results of research in Croatia, in 2009, on a representative sample of 1363 respondents, showed a developed awareness of women and the need for more contemporary access to their reproductive decisions, and access to reproductive techniques than their reproductive practices in a society allow. Men generally showed more conservative view, but both expressed support for a woman's right to choose in terms of reproductive decisions

**Key words:** ecofeminism, reproduction, pregnancy, women.



**Zorica Mršević**

*Institut društvenih nauka, Beograd*

*Fakultet za evropske  
pravno-političke studije, Novi Sad*

## **Borba protiv grafita mržnje kao deo feminističke eko agende\***

*Zlo nije samo kada činiš zlo, zlo je i kad čutiš!*

Zagorka Golubović

### **Uvod**

U osnovi feminističke teorije i pokreta jeste borba protiv diskriminacije, nasilja, netrpeljivosti, odbacivanja i isključivanja drugih i drugačijih. Zbog toga feminizam jasno osuđuje homofobične grafite, grafite koji vređaju nacionalna osećanja, koji propagiraju anticivilizacijske i retrogradne ideje i pozivaju na linč određene grupe ili dela populacije. Deo feminističke političke ekologije je nepristajanje na ćutanje i ova-kvu vrstu kontaminacije javnog prostora. Feminističke intervencije/aktivnosti ka eliminaciji grafita mržnje, korak su ka izgradnji tolerantnog društva, onog koje poštuje drugost i različitost.

### **Sloboda govora i govor mržnje – zakonske odredbe**

Sloboda govora je jedna od najvažnijih vrednosti društva, a granice te slobode u najvećoj meri zavise od specifičnih pravno-političkih okolnosti u datom društvu. S druge strane, istorija nas upozorava na opasnost tolerisanja zloupotrebe

\* Ovaj tekst je nastao u okviru projekta „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup“, koji je finansijski podržalo Ministarstvo prosvete i nauke u periodu 2011–2014.

slobode izražavanja, jer govor mržnje je upravo to – prekoračenje, odnosno zloupotreba te slobode. Najšira definicija govora mržnje obuhvata svako pozivanje na nasilje, mržnju i netrpeljivost; podsticanje ili raspirivanje mržnje i netrpeljivosti; opravdavanje mržnje i netrpeljivosti prema pripadnicima određene grupe ili jasno identifikovanim pojedincima upravo zbog pripadnosti određenoj nacionalnoj, religijskoj ili rodnoj grupi, ili zbog seksualne orijentacije ili političkog opredeljenja (Ružić 2010: 1).

Govor mržnje se pravno definiše kao govor upravljen protiv osobe ili osoba zbog rasne, verske i etničke pripadnosti ili zbog seksualne orijentacije. Sam pojam govora mržnje prepoznat je u SAD kasnih sedamdesetih godina XX veka i od tada su u mnogim drugim zemljama uvedeni zakoni kojima se određuju dodatne kazne za govore motivisane predrasudama ili netrpeljivošću uperenim protiv određenih grupa koji za posledicu imaju podsticanje i podstrekivanje rasne mržnje, agresiju ili zločin, uključujući širenje nacističke propagande.

U okviru istraživanja obavljenog u Novom Sadu u maju 2011, zabeleženo je, u centru Novog Sada, čak 224 grafita mržnje, pri čemu više od polovine (56%) sadrži poruke mržnje prema LGBT populaciji, što pokazuje visok nivo homofobije i transfobije u društvu. Istraživanje o kojem je reč deo je kampanje „Mapiranje grafita mržnje u Novom Sadu“ kojom su Zavod za ravnopravnost polova i Pokrajinski ombudsman nastojali da apeluju na nadležne inspeksijske organe i policiju da se ovom ozbiljnom problemu suprotstave na odlučniji način, u skladu sa Ustavom, Zakonom o zabrani diskriminacije i ratifikovanim međunarodnim ugovorima o ljudskim pravima. Većina ovih grafita sa homofobnim porukama nastala je 2009. i 2010. godine. Osim mržnje prema LGBT populaciji, preostali grafiti (44%) iskazuju mržnju na osnovu nacionalne, etničke i religijske pripadnosti, od čega je najviše netrpeljivosti prema Romima (63%), zatim Albancima (17%), Hrvatima (13%), ali i prema Kinezima

(7%). Pet odsto grafita mržnje odnosi se na lična svojstva kao što su pol i invaliditet. Od ukupnog broja mapiranih grafita čak 35% pozivaju na oduzimanje života (S. J., *Danas*, 2011: 23).

Danas i u Srbiji postoji sankcionisanje govora mržnje, pa se neke od odredaba zakona koji regulišu ovu oblast mogu primeniti i na grafite mržnje. Pre svega, za svaki govor mržnje, bio on verbalnog, pismenog, elektronskog ili slogansko uličnog, grafitnog, posterskog, plakatnog ili reklamnog tipa, važe opšte ustavne i zakonske norme. Po Ustavu Republike Srbije zabranjena je svaka diskriminacija, neposredna ili posredna, po bilo kom osnovu (čl. 21), ljudsko dostojanstvo je neprikosnoveno i svi su dužni da ga poštuju i štite (čl. 23), ljudski život je takođe neprikosnoven (čl. 24), a fizički i psihički integritet je nepovrediv (čl. 25). Dakle, sve vrednosti koje se uglavnom i najčešće napadaju raznim vidovima govora mržnje pa i grafitima, zaštićene su Ustavom. Iako se Ustav ne primenjuje direktnim sankcionisanjem radnji kršenja, on kreira neophodni okvir i stavlja neopodno granice za njihovo sakcionisanje.

Krivično delo „Izazivanje nacionalne, rasne i verske mržnje i netrpeljivosti“ (čl. 317 KZ) sankcioniše se zatvorskom kaznom od šest meseci do pet godina. Radnja podrazumeva izazivanje ili raspirivanje nacionalne, rasne ili verske mržnje, ili netrpeljivosti među narodima ili etničkim zajednicama koje žive u Srbiji. Iako bi mnogi slučajevi javnog govora mržnje mogli da budu prepoznati u biću ovog krivičnog dela, i kao takvi sankcionisani, retko ko je osuđen zbog njegovog vršenja. Postoji takođe tendencija u sudskoj praksi da se ovo delo usko tumači samo kao vređanje ili pozivanje na nasilje prema nekoj naciji, rasi i religiji, ali ne i kada su u pitanju, recimo, politički protivnici, žene i LGBT populacija (Kresojević 2011).

Zakon o zabrani diskriminacije Republike Srbije je mnogo konkretniji, i on eksplicitno zabranjuje govor mržnje. U

Zakonu se navodi (čl. 11) da je zabranjeno izražavanje ideja, informacija i mišljenja kojima se podstiče diskriminacija, mržnja ili nasilje protiv lica ili grupe lica zbog njihovog ličnog svojstva, u javnim glasilima i drugim publikacijama, na skupovima i mestima dostupnim javnosti, ispisivanjem i prikazivanjem poruka ili simbola i na drugi način. Ove odredbe se mogu primeniti na grafite mržnje, ali do sada niko nije odgovarao i na njih se pozivalo uglavnom u protestima upućenim gradskim vlastima zbog postojanja grafita mržnje u javnim gradskim prostorima.

Zakon o javnom informisanju takođe zabranjuje govor mržnje odredbama člana 38. ali se ta zabrana odnosi samo na sadržaje objavljene u medijima, tako da ulični grafiti nisu obuhvaćeni odredbama tog Zakona.<sup>1</sup> Zakon o oglašavanju je sličan i odredbama člana 7. predviđa da oglašavanje ne može, neposredno ili posredno, da podstiče na diskriminaciju po bilo kom osnovu.<sup>2</sup> No, za razliku od Zakona o javnom informisanju, ove odredbe bi ipak mogle da se primene na razne vrste npr. uličnih reklamnih panoa, bilborda, oglasa ili plakata sa sadržajima govora mržnje.

No, kako u Srbiji postoji uočljiv raskorak između postojećih zakona i njihove primene u praksi, jasno je da je za

---

1 Zabranjeno je objavljivanje ideja, informacija i mišljenja kojima se podstiče diskriminacija, mržnja ili nasilje protiv lica ili grupe lica zbog njihovog pripadanja ili nepripadanja nekoj rasi, veri, naciji, etničkoj grupi, polu ili zbog njihove seksualne opredeljenosti, bez obzira na to da li je objavljivanjem učinjeno krivično delo.

2 Član 7. Oglašavanje ne može, neposredno ili posredno, da podstiče na diskriminaciju po bilo kom osnovu, a naročito po osnovu rase, boje kože, pola, nacionalne pripadnosti, društvenog porekla, rođenja, verispovesti, političkog ili drugog ubeđenja, imovinskog stanja, kulture, jezika, starosti, psihičkog ili fizičkog invaliditeta. Ne može se odbiti objavljivanje, odnosno emitovanje oglasne poruke zbog rasne, nacionalne ili etničke pripadnosti, pola ili drugog ličnog svojstva lica koje traži objavljivanje, odnosno emitovanje oglasne poruke.

sankcionisanje govora mržnje neophodan i dodatni elemenat, a to je postojanje političke volje. Jedino jasna i nedvosmislena poruka državnih institucija, posebno pravosudnog sistema, da će svaki vid nasilja, verbalnog ili fizičkog, biti sankcionisan bez obzira ko je žrtva a ko počinitelj, može da obezbedi eliminaciju govora mržnje iz javnog diskursa i javnih prostora (Bogdanović 2011).

### **Grafiti i grafiteri**

Ulični grafiti su sve više deo onoga što Fukujama definiše kao „narastajuću alternativnu naraciju“ koja nezadrživo nastaje oko nas (Mišić 2012: 11). U tom smislu, grafiti su nesumnjivo fenomen demokratskog društva jer oni koji svoje umetničke sklonosti i talente ne mogu da plasiraju kanalima namenjenim etabliranoj umetnosti a svoje političke stavove na oficijelnim mestima donošenja odluka, ostavljaju ipak vidljivi, čak dugotrajni, trag na zidovima napuštenih železničkih magacina i fabričkih hala, u prolazima solitera, na ogradama sportskih stadiona i perifernih tramvajskih garaža. Često estetika likovnog prikaza uličnih grafita i osvežava urbano sivilo, njegovu monotonu uniformnost i repetitivnost. Oni oživljavaju beskrajnu jednoličnu monohromatiku estetski nisko validirane arhitekture, posebno perifernih urbanih celina stambenih i industrijskih zona. Kao takvi, vizuelno prijatni i stimulativni, dobrodošli su.

Da li su oni koji stvaraju ulične grafite osobe sa izraženim aktivističko-anarhističkim karakterom, gnevni ulični „ratnici podzemlja“, prethodnica „urbane gerile“, ili su to opet samo fudbalski navijači? Kojim generacijama najčešće pripadaju, i da li grafitima govore samo i isključivo u svoje ime, ili su ponekad produžena ulična ruka nekih mnogo starijih i moćnijih? Na ova pitanja nema opštevažećeg odgovora. Smatra se ipak da je pisanje i oslikavanje uličnih grafita omiljena i rasprostranjena forma izražavanja pretežno populacije mladih, najčešće maloletnih lica,

kojom ona iskazuje svoje emocije i stavove i koja se, u zavisnosti od sadržaja poruka, u najvećem broju slučajeva kreće u granicama društveno tolerantnog, prihvatljivog i dozvoljenog.

Pisac/slikar kreatorka/kreator grafita kojima se ne izražava mržnja je mnogo pre umetnička priroda (Jugović 2007: 20), pasivni esteta a ne borbeni napadač. Uglavnom potiče iz heterogene proleterske mešavine urbanog siromaštva, rasnih i etničkih manjina i drugih marginalizovanih grupa koje karakteriše usporena ili onemogućena socijalna mobilnost. Po ličnim kapacitetima i socijalnom kapitalu kojim raspolaže, vrlo je udaljen od najtalentovanijih i najobrazovanijih pripadnika kako svoje generacije, tako i društva uopšte, i nije u mogućnosti da ostvari punu životnu egzistenciju (Miljuš 2010: 349). Zbog toga ima ne samo smanjeni kapacitet plasiranja svojih stavova i ideja, već i njihovog artikulisanja. Jednostavni slogani karakteristični za formu grafita (kao i pokličići kojima se skandira na fudbalskim stadionima) zato su autentično maksimalni produkt onoga ko zapravo ne može da osmisli politički govor ili program, novinski ili naučni članak, radio ili televizijsku emisiju, čak i kada bi bilo moguće da ih adekvatno javno plasira u uslovima duhovne i materijalne nemaštine (Komlenović 2010: 467).

Postojanje grafita, dakle, može se shvatiti kao pokazatelj demokratske i pluralističke orijentacije društva, kao izraz slobode govora i umetničkog stvaralaštva, kao prisustvo slobodnog razmišljanja, pulsirajuća alternativna naracija. Ali u isto vreme jedan deo grafita može predstavljati nesumnjivo vidljiv oblik ljudske destruktivnosti, pretnju nasiljem i vandalizam (Komlenović 2010: 468).

### **O mržnji i manipulaciji mržnjom**

Destruktivni vandalizam, kao vid neprihvatljivog ponašanja mladih oličen u pisanju grafita mržnje, može imati daleko-sežne posledice po društvo, kao i po same kreatore grafita. Grafiti

mržnje za cilj prvenstveno imaju zastrašivanje onih kojima je mržnja namenjena, ali i zastrašivanje mnogo šire populacije.

Generalno posmatrano, stepen poštovanja standarda javnog života u Srbiji je nizak, a jedan od razloga za to svakako leži u činjenici da ti standardi i nisu jasno formulisani (*Priručnik* 2011: 23), s obzirom da još uvek ne postoji društveni konsenzus koja je „donja“ linija tolerancije kada je u pitanju govor mržnje, pa samim tim i grafita mržnje. Može se reći da su to poruke koje pozivaju na nasilje, dalje širenje mržnje i time stvaraju atmosferu straha. Ne treba zanemariti ni one društvene činioce koji će zbog odbrane sopstvenih ličnih ili političkih interesa naći opravdanja i argumente odbrane za grafite mržnje, što dodatno podstiče izražavanje mržnje pisanjem grafita. U nedovoljno organizovanom društvu, bez ili sa nedovoljno definisanom zakonskom, političkom i etičkom odgovornošću, strah je nešto što nam je zajedničko. Grafiti mržnje, sasvim izvesno, imaju dejstvo na povećanje straha od nereda, bezakonja, nasilja navijačkih grupa, nekontrolisanog rasta broja kriminalnih dela, ukratko strah od mogućnosti sopstvene viktimizacije, i to ne samo kod grupa konkretno ciljanih pretnjama i mržnjom već mnogo šire. Pritom, treba imati na umu da ne postoji korelacija između realnog rizika i nerealnog straha. Strah od zločina i sopstvene ranjivosti imaju sa svoje strane određeni uticaj na promenu shvatanja o realnoj opasnosti. Takođe, stvaranje atmosfere straha je važan politički resurs za političke partije i organizacije nacionalističke, desničarske orijentacije, koji smanjuje poverenje u institucije sistema, pre svega u policiju i sud. S druge strane, strah od zločina dovodi do obeshrabrivanja i opadanja samopouzdanja pojedinaца što povećava i podstiče mogućnost postajanja žrtvom. (Simović, Hiber 2011: 99–114). Strah od zločina i masovnog nasilja ukazuje ne samo na nemoć društvenog autoriteta, već i na prisustvo hegemonije jednog sistema vrednosti čiji se elementi – nacionalizam, homofobija, ksenofobija, mizoginija, kako na to

ukazuju pojedine feminističke teoretičarke (Labris 2011: 22.03), međusobno hrane i jačaju.

Na pitanje kada se grafiti mržnje zapravo pojavljuju kod nas, lingvistkinja Svenka Savić (Gruhonjić, internet), autor-ka nekoliko istraživanja o grafitima, ukazuje na to da pre rata devedesetih gotovo da i nije bilo grafita mržnje, pogotovo ne nacionalističkih. U Prijepolju, na primer, u multietničkoj sredini, pre devedesetih, ni na jednoj fasadi, niti na bilo kom javnom objektu nije bilo nikakvih poruka, osim bezazlenih imena klinaca iz kvarta (Hadžagić–Duraković 2012: 1). Kao da se i time potvrđuje Badijuov (Badiou) stav da politička praznina nastala raspadom socijalne države počinje da rađa čudovišta totalitarizma, nasilja, nekontrolisanog besa i permanentne marginalizacije (Badiou 2008: 72).

Pitanje je zašto se umesto socijalne solidarnosti javlja javno ispoljavanje mržnje, često samo na korak do javno ispoljenog nasilja. Jedan od mogućih odgovora je da je takvo ponašanje odraz razmišljanja mladih ljudi i njihove predstave o „drugima“ koju su stekli u krugu porodice, u toku obrazovanja i putem medija (Blagojević 2010: 386). Još jedan od omogućih odgovora je da takvi grafiti u stvari ne nastaju spontano: „...grafiti su sredstvo pomoću kojeg su neki moćnici našli osobe koje će to pisati ili imaju svoje tabore koji to pišu“ (Gruhonjić, internet). Pokazuje se da u Srbiji, promene koje su usledile nakon 5. oktobra 2000. padom stare vlasti i Slobodana Miloševića, i dolaskom nove, nisu mnogo uticale na jezik mržnje koji je i dalje prisutan u svakodnevnom životu, a često je i deo javne komunikacije. Razni oblici govora mržnje, kao na primer, šovinistički grafiti, napadi na verske i etničke zajednice, vređanje po osnovama nacionalne, verske i seksualne pripadnosti, ne samo što nisu nestali, već se usled besa i osećaja ugroženosti i nemoći svojih autora intenziviraju, pogotovo kada se javljaju kao reakcija na poziv građanima/kama



Srbije da se suoče sa svojom odgovornošću u događajima tokom poslednje decenije prošlog veka (Rill, internet).

Problemi diskriminacije, netolerancije i mržnjom motivisanog nasilja posledica su društvenih podela, strukturalnih nejednakosti, a time i nastalih društvenih antagonizama. Zbog toga krivce za grafite mržnje ne treba tražiti isključivo u onima koji su ih pisali. Osim analize individualnih motiva tvoraca grafita, kao mladih organizovanih u huliganske, navijačke grupe, mora se imati na umu da su oni deo jednog šireg društvenog konteksta. Nijedno društvo nije homogeno, već je strukturisano, stratifikovano i izdiferencirano. Društvo je celina izraženih političkih, ekonomskih, socijalnih i kulturnih nejednakosti. Pluralizam različitih društvenih identiteta posledica je društvene heterogenosti. Stvaranje identiteta nužno uzrokuje svoju antitezu: bogati – siromašni, crni – beli, većina – manjina, hrišćani – nehrišćani, heteroseksualni – homoseksualni. Dihotomija grupnih podela na „mi“ naspram „oni“, „mi“ naspram ili protiv „njih“, prisutna je u svim društvima, u svim istorijskim periodima. Na linijama susretanja i dodirivanja tih dihotomnih identiteta može da vlada mir, tolerancija, interes za drugog, saradnja, ali to može da bude i plodno tle za rađanje konflikta, netrpeljivosti, odbacivanja, negiranja prava na postojanje onima „s druge strane“. Svaka takva društvena razlika, naime, može postati politička razlika u društveno (ne)povoljnim okolnostima i dovesti do snažne polarizacije koja se može ispoljiti u nasilju. Mesto rađanja mržnje je i mesto gde će ona moći da bude suzbijena i potpuno eliminisana (Lalić 2010: 25). Međutim, ona je često interesno branjena od onih koji u njenom delovanju vide efikasno sredstvo za podsticanje ili izazivanje društvenih sukoba (Grahovac 2010: 395).

Mržnja se pokazala kroz praksu totalitarnih režima kao vrlo pogodan element za homogenizaciju grupe, usmeravanje

i vladanje grupom, jer je ona često prisutni unutrašnji sadržaj čovekove svesti, odnosno podsvesti koji čeka da dobije „javnu dozvolu“ na svoje ospoljavanje, a to je uvek kada njeno javno izražavanje nije dočekano prekorom i sankcijom, već naprotiv, aplauzom, nagradom, manje ili više glasnim odobravanjem (Šijaković, Đukić 2010: 88).

U savremenom društvu medijskih i informativnih sloboda i sve savršenijih komunikacionih tehnologija pristupačnih svima, postoji i dalje prostor za zloupotrebu i manipulisanje mržnjom. Visok nivo pristupačnosti informacija svakom pojedincu doduše dopušta mogućnost individualnog obaveštavanja na osnovu slobodno prikupljenih, svima pristupačnih informacija i stvaranje sopstvenog stava, gotovo bez ograničenja. Ali ovakva individualna sloboda umesto da omogući kvalitetno informisanje, ne prestaje da generiše neizvesnost, jer kvantitativno velika količina kvalitativno različitih informacija, objašnjenja i „stimulacija“ svesti, izaziva uznemirenost i neodlučnu usmerenost pažnje koja ne zna na čemu da se zadrži, koje vrednosti da usvoji, a može da dovede i do kolebljivosti u praktičnom delovanju (Šijaković, Đukić 2010: 88–89).

Jedan od efikasnih instrumenata usmerenja neodlučnih jeste mržnja, posebno u situacijama potrebe da se konzerviraju postojeći odnosi, da se ne dozvoli progres i promene. Određeni socijalni subjekt (elita, vođa, partija, grupa) počinje da traga za predmetom mržnje na koji će usmeriti pažnju, emocije i energiju grupe koju kontroliše ili namerava da kontroliše. Instrument kontrole se zasniva na sukobu različitosti – konceptu društvenih podela zasnovanom na nekritičkom odnosu prema sebi i drugome – kulturno drugačijem – i diskriminaciji, netoleranciji i nasilju koji su rezultat takve percepcije stvarnosti. Često je ovo redovna praksa onih društvenih grupa koje imaju stvarnu moć u društvu i raspoložu strukturalnim mehanizmima održavanja

društvenog *status-a quo*. Svako ko se ne uklapa u dominantni sistem vrednosti predstavlja potencijalnu pretnju, koja se mora kazniti, da se ne bi narušio red željenog društvenog poretka (Lalić 2010: 26). Ljudsku agresiju u daleko većoj meri pokreću individualne i grupne predstave, tipa „naši su dobri, a njihovi ne, mi smo poštteni a oni su dvolični“. Dve centralne predstave, crno-belo ocrtane su kao dobro i zlo, i tu nužno nastaju razlike između *nas* i *njih*. Percipiramo svet pomoću pojmovnih parova, mi – oni, dobri – zli. Svest i praksa podele na mi – oni, dobro – zlo, kreira kategoričke postavke paradigme različitosti. Takva tribalistička polarizacija preživela je sve oblike društvenih struktura, od roda i plemena, od naroda i države, pa sve do današnjih dana (Lalić 2010: 23–32).

Kroz praksu manipulacije motivisane političkom profitabilnošću, mržnja se preobražava iz očekivanog razarajućeg instrumenta u iznenađujuće homogenizujuć i disciplinujuć faktor koji drži grupu na okupu, podstiče je i pretvara u pokret. Sa svoje strane i mržnja kao delatnost, snaga i energija grupe, stalno proizvodi nove predmete mržnje i održava postojeće. Zbog toga ona ima pozitivnu funkciju za grupu, vođu i pojedinca koji kroz nju ostvaruje unutrašnju i spoljašnju homogenizaciju, kao i lojalnost grupi i vođi.

### **Sadržaj i kontekst grafita mržnje**

Kvalifikovanje nekog sadržaja grafita kao govora mržnje mora se ocenjivati u kontekstu, a ne pojedinačno. Osim poruka koje su nesumnjivo plod mržnje, ima i onih koje same po sebi to nisu, ili nisu samo na prvi pogled. Grafit „strani plaćenici“ na zidovima ili u blizini prostorija nevladinih organizacija sasvim sigurno sadrži mržnjom motivisanu stigmatizaciju i pretnju, dok napisani, na primer, na pijaci, javnom parkingu ili plaži, uglavnom nemaju takav značaj. Slogan „ovo je Srbija“ napisan u sredini naseljenoj isključivo ili većinski Srbima, neće

nikoga plašiti, vređati, niko neće biti prozvan zbog svoje različitosti, niti će to doživeti kao isterivanje, povlačenje granica na „tuđoj“ teritoriji ili kao pretnju smrću, nasiljem, proterivanjem ili ma čime. Ali taj isti slogan napisan na zidu katoličke crkve, džamije (Vesti RTS, internet), ili u romskom naselju, ili pak u nekoj sredini naseljenoj isključivo ili većinski manjinskim, nersrpskim narodom, zvuči preteće i ocenjuje se kao poruka mržnje. (Hadžagić Duraković 2012: 1).

Grafiti mržnje nesumnjivo zastrašuju ciljanu grupu svojom mržnjom i u njoj sadržanom pretnjom. Na primer, izveštaj Gejstrejt alijanse o stanju ljudskih prava LGBT osoba u Srbiji u 2010. pominje da tu populaciju grafiti puni pretnji, uvreda i mržnje pored kojih svakodnevno prolaze u Beogradu i drugim gradovima u Srbiji neprestano podsećaju da su nepoželjni (Korak 2011: 10).

Drugi, sasvim suprotni kontekstualni efekat, grafiti mržnje imaju na one koji su istomišljenici tvoraca grafita mržnje, koji dele iste vrednosti, istu mržnju prema istoj ciljanoj grupi. Grafiti mržnje ohrabruju ih u njihovim stavovima, mobilišu ih poručujući im da nisu sami i jedini, jer ima onih koji misle isto i kojima se mogu pridružiti jer je došlo vreme za okupljanje i za akciju.

Ulični grafiti mržnje deo su gradskog scenarija kao urbani vid komunikacije koji se intenzivira u vremenima društvenih tenzija, u pretkonfliktno, konfliktno i postkonfliktno vreme. Njihovi neposredni autori, obično maloletnici ili druge mlađe osobe odgovorne su za čin pisanja, stvaranja grafita, vandaliziranje javnog prostora, nečije imovine, gradskog enterijera. Ali oni nisu jedini odgovorni za stvoreni grafit. Naime, ako se grafit ne ukloni mesecima, onda to više nije poruka samo onoga ko ga je napisao ili onih koji su ga u tome podržali ili mu aplaudirali slažući se, niti onih koji su ga na to eventualno nagovorili. On

postaje deo ambijenta. Posle čina pisanja, svojim postojanjem, porukom svoje dugotrajno vidljive i svima permanentno dostupne sadržine, neobrisani grafit postaje govor grada, poruka koju sada grad upućuje javnosti kao „svoj“ stav, stav gradske vlasti sa kojim se u najmanju ruku saglašava. Kroz mnoštvo grafita slične sadržine koji mesecima neometano neobrisani ostaju na javnim mestima, počinje da se ocrtava i sam portret grada (Komlenović 2010: 470), kao sredine koja mrzi, odbacuje i preti npr. Romima i LGBT populaciji. To je onda nesumnjivo grad kao sredina, kao prostor i ambijent u kome „drugi“ i „različiti“ nisu dobrodošli, koji se „brani“ zastrašivanjem nepoželjnih, predočavajući da se niko posebno neće zabrinuti kada nepoželjni „oni“ budu napadnuti ili ubijeni, kao i oni koji „takve“ podržavaju. Grafiti mržnje kao svojevrсни portret grada daju odgovor na pitanje da li se u njemu politički toleriše govor mržnje ili ne.

U takvom gradu nije još uvek razrešeno pitanje kako živeti sa „drugošću drugog“. Dva su moguća dominantna modela reagovanja na *drugog* i drugačijeg, od kojih je prvi nasilje, koje podrazumeva zastrašivanje, pretnje, realizaciju pretnji i napada, proterivanje, povredu ili uništenje drugog zbog njegovih razlika. Drugi, pak, model je tolerancija kao aktivan odnos prema različitostima, njihovo uvažavanje koje zahteva veliku angažovanost individue: preispitivanje, spoznavanje sopstvene odgovornosti, potreba, vrednosti, ideja, upoznavanja i učenja drugih i njihovih različitosti (Rill 2011).

Ako grad ne odbaci grafite mržnje i dozvoli da oni postanu govor grada i njegov portret, time je grad prihvatio najnepoželjniji model tretiranja različitosti, poziv na nasilje i diskvalifikovao sebe kao sredinu sposobnu da živi sa drugošću.

Ekofeministički angažman jedan je od mogućih načina građanske reakcije na govor mržnje izražen grafitima.

## **Feministički angažmani kao odgovor na govor mržnje**

Ekofeminizam se zasniva na teoriji da su potčinjavanje žena i potčinjavanje prirode u osnovi povezani, pa tako i feminizam i zaštita okoline (Mec, internet). Diskriminacija i opresija zasnovane na rodu, rasi ili klasi direktno su povezane sa eksploatacijom i destrukcijom prirodne okoline. I to ne samo zbog toga što žene brinu o svojim porodicama i kućama, one su sve snije problema zaštite okoline od muškaraca, senzitivnije reaguju na kontaminaciju javnih prostora mržnjom, netolerancijom, pozivom na linč i nasilje prema drugima (Aleksić 2012: 13). Eko/feminizam zastupa stav da će muškarci nastaviti da eksploatišu žene i prirodu zato što ih vide kao večno plodne i beskrajno sposobne da obezbeđuju život, da će se devastiranje gradova načetih mržnjom i zločinima mržnje nesmetano nastaviti i eskalirati, donoseći razaranje i smrt (Sturgeon, internet).

Ekofeministkinje ne pokreću samo pitanja kao što su zagađenje vode, nestanak šuma, gomilanje toksičnog otpada, razvoj poljoprivrede i održivost, prava životinja i pitanje nuklearnog oružja. One pokreću i pitanja kontaminacije međuljudskih odnosa, uloge „prljavih politika“ i manipulacije mržnjom, zalažući se za toleranciju i uvažavanja različitosti kao specifične ekologije društvenih odnosa.

Feministička teorija zahteva akciju, a ne samo posmatranje, svedočenje o vremenu u kome živimo. Ovo zauzimanje kritičkog stava zahteva uključenost, a uključenost znači preuzimanje dela odgovornosti. Nasuprot tome, pasivnost, nereagovanje, okretanje glave od problema podrazumeva odgovornost zbog pristajanja, prihvatanja neprihvatljivog, jer nije zlo samo kada se čini zlo, već i kada se na zlo ne reaguje: „Ne učestvovati u otporu ujedno znači i ne misliti“ (Badiju 2008: 14).

Feminističko nepristajanje na govor mržnje u svim njegovim vidovima znači aktivno suprotstavljanje toj specifičnoj kontaminaciji javnog prostora. Govor mržnje je verbalna ekspresija motivacione osnove za sledeći korak koji se sastoji u zločinu mržnje; dakle, ništa drugo do prethodna faza, na koju se nastavlja diskriminacija i zločini mržnje kao u praksi sprovedena prethodno verbalno izražena mržnja. Ako se na govor mržnje odgovori ćutanjem, dolazi do onoga što Markuze naziva „normalizovanje strahote“ (Koković, Ristić 2010: 40). Feminističko suprotstavljanje mržnji ujedno je i suprotstavljanje patrijarhatu u njegovoj tranziciji iz tradicionalnog u moderni, iz paternalne očinske dominacije u fraternalni, bratski, muški solidarno udruženi oblik patrijarhata (Kunec, Sarnavka 2006: 13). Grafiti mržnje kao uostalom i većina govora mržnje, plod su aktivnosti te metaforički shvaćene udružene braće koja time nastoje da sačuvaju svoje muške privilegije, „pravo“ na nasilje, „pravo“ na odbacivanje drugih i različitih, svoju dominaciju nad ženama i svima koji su slabiji, nemuževni ili manje muževni.

### **Mizoginija i homofobija u javnom prostoru**

Mržnja prema ženama ispoljava se na razne načine, npr. kao omalovažavanje svega što je žensko, negiranje žene i njenih vrednosti, okrivljavanje žena za diskriminaciju i nasilje koje doživljavaju. Ona je sveprisutna, kulturološki prožimajuća kroz razne društvene segmente, obrazovanje, kulturu, medije, sudstvo, zdravstvo, sport, književnost. Ona služi kao opravdanje za isključivanje, hijerarhizovanje i eksploataciju žena (Mršević 2011: 76).

Mizoginija je ideologija, praksa i kulturna institucija. Sveprisutnost mizoginije ima za rezultat da se ljudi uče, socijalizuju u uverenju da je opravdano da umanjuju vrednost svega ženskog. Ismevanje prisustva žena u javnom životu i njihovog doprinosa kulturi, politici, ili nauci predstavlja prihvatanje

mizogine kulture. Postojanje mizogine kulture, pak, sa svoje strane, predstavlja plodno tle za nastanak i razvoj svih drugih oblika mržnje, netolerancija i odbacivanja „drugih“. Ako je verbalno „dozvoljeno“ mrzeti i diskriminisati polovinu stanovništva u nekoj sredini, čemu onda u tom društvenom ambijentu mogu da se nadaju oni čiji je udeo 3 ili 4 procenta?<sup>3</sup>

Homofobija je poseban vid mržnje i predstavlja mržnju prema osobama seksualne orijentacije drugačije od heteroseksualne. Homofobijom se homoseksualnim osobama pripisuju niz osobina koje one nemaju ili su zasnovane na predrasudama. Najtipičniji homofobični stavovi su npr. da: homoseksualnost izaziva „belu kugu“, da je „zarazna“ pa bi njeno javno prikazivanje doprinelo „kvarenju omladine“, da homoseksualci ne smeju da vaspitavaju decu, jer će ih naučiti homoseksualnosti, da oni u stvari nameću većini svoj model ponašanja, da njihova prava uopšte nisu ugrožena, itd. Sloboda govora i medijske slobode ne opravdavaju homofobni govor mržnje koji predstavlja zloupotrebu tih sloboda (Božović 2005: 159), dakle homofobija se ne može opravdati slobodom govora (Mršević, internet). Treba napomenuti i da je Evropski parlament 18. januara 2006. usvojio Rezoluciju o homofobiji u Evropi. Između ostalog, po toj Rezoluciji svaka tvrdnja o postojanju opasnosti od navodne „homoseksualizacije društva“ mora se smatrati ekvivalentnom rasističkim ili antisemitskim izjavama o navodnoj jevrejskoj ili muslimanskoj zaveri radi postizanja dominacije nad svetom i kao takva adekvatno sankcionisati, jer su homofobične tvrdnje apsurdne na isti način i jednako paranoične i opasne. U tom smislu važna je i nedavna presuda Evropskog suda za ljudska prava u Strazburu početkom 2012. Sud je, naime, jednoglasno odlučio u slučaju „Vejdeland i drugi protiv Švedske“ da krivična presuda zbog širenja letaka čija je sadržina uvredljiva za homoseksualce nije u suprotnosti sa slobodom govora i izražavanjem

3 Retoričko pitanje autorke teksta.



mišljenja niti je u suprotnosti sa Evropskom Konvencijom o ljudskim pravima („*Vejdeland and Others v. Sweden*“, intereset).

Huškački govor (*inflammatory speech*) dolazi od strane političkih i religioznih lidera i dešava se obično u vremenima društvenih sukoba i kriza. Može da posluži kao opravdanje za nasilje pa su učinioci odgovorni u većem stepenu za javno izgovorene sadržaje takvog tipa. Huškački govor je posebno opasan vid govora mržnje jer su njegovi autori ličnosti koje utiču na formiranje javnog mnjenja. Opasnost od huškačkog govora posebno je izražena u vremenima povećanih društvenih tenzija i konflikata kada se multiplikuje njihovo dejstvo. Zbog toga je odgovornost uticajnih društvenih aktera tim veća i njihova obaveza da se suzdrže od takvog govora tim izraženija. Neretko grafiti mržnje upravo sadrže redukovane poruke homofobnih političara lansirane u javnosti. S druge strane, neretko populizmu skloni političari podilaze navodnom ukusu i stavovima „većine“ građana, interpretirajući u svojim javnim nastupima sadržaje slogana mržnje prikupljenih sa uličnih grafita (Mršević, internet).

### **Feministička akcija – Srbija 2011**

Feministička akcija protiv grafita mržnje se bazira na shvatanju da su takvi grafiti deo neprihvatljive kontaminacije javnog prostora mržnjom, koji zahteva direktnu akciju. Prvi nivo te akcije je identifikovanje grafita i svest o njihovoj sadržini, političkom značaju, potencijalu da ohrabri i mobilizuje istomišljenike i doprinese porastu mržnje i netrpeljivosti. Sledeći korak je zvanično obraćanje javnim komunalnim službama da ih uklone. Ukoliko ne dođe do uklanjanja grafita mržnje, preduzima se treći korak, u vidu organizovanja javnih protestnih akcija i njihovo javno uklanjanje sopstvenim sredstvima, uz prateću medijsku kampanju. Po tim fazama se odvijala uspešna martovska akcija beogradskih feministkinja 2011.

Interesantna je reakcija gej populacije na grafite mržnje homofobne sadržine a koja se vidljivo razlikovala od feminističkog pristupa. Naime, reakcija gej populacije se sastojala od dopisivanja reči na postojećim grafitima mržnje radi menjanja njihovog smisla, što je bio specifičan vid grafitnog dueliranja, ali nije uključivala ni obraćanje gradskim vlastima, niti potpunu eliminaciju tih grafita iz javnog prostora. Na primer, intervencija u sloganu „smrt pederima“ sastojala se u brisanju reči peder koja je onda zamenjivana rečju „homofobima“ čime je grafit ostajao na svom mestu ali sa promenjenom porukom, koja je glasila „smrt homofobima“.

#### *Primeri feminističkih akcija protiv grafita mržnje*

Organizovana intervencija pojedinih beogradskih feministkinja i grupa koje su se obratile gradskim vlastima dovela je do brzog uklanjanja grafita usmerenih protiv gej populacije i Roma. „Labris“, organizacija za lezbijska ljudska prava, uputila je protestno pismo gradskoj komunalnoj inspekciji, izražavajući revolt što se i nakon šest meseci od održane „Parade ponosa“, grafiti mržnje nalaze širom grada. Samo dan kasnije, brzom akcijom komunalne inspekcije svi grafiti su prekrećeni (N. N. 2011: 16, G. A. 2011: 1). U Beogradu je takođe organizovana zajednička akcija uklanjanja grafita sa javnih površina koji sadrže neprikladne poruke i pozivaju na diskriminaciju pod nazvom „Tolerancija, pre svega!“. Akciju je finansijski podržalo Ministarstvo omladine i sporta, u okviru projekta Građanskih inicijativa „Mladi su zakon“. Ova akcija je na simboličan način ukazala na potrebu eliminisanja grafita mržnje do kojih je posebno došlo uoči najavljene „Parade ponosa“.

Fasada novosadskog Omladinskog centra duže od mesec dana bila je ispisana homofobnim grafitima mržnje. Nakon podnošenja ponovljenih molbi i raznih drugih predstavi komunalnoj inspekciji i drugim opštinskim službama Novog Sada,

pošto je izostao institucionalni odgovor, feministkinje su organizovale javnu akciju uklanjanja grafita mržnje (Fonet, 2011, mart). Gradske vlasti su sve vreme ostale neme, pa je pokrajinski Zavod za ravnopravnost polova, u dva navrata, organizovao akcije krećenja grafita mržnje, pokušavajući da tako, uz prateću medijsku kampanju, privoli gradske vlasti na nastavak daljeg uklanjanja grafita mržnje. Gradska uprava ipak nije promenila mišljenje da grafitima treba da se bave sami stanari, vlasnici stanova u zgradama na čijim su zidovima napisani, a ne gradske komunalne službe. Zbog toga su Zavod za ravnopravnost polova i pokrajinski ombudsman u maju 2011. pokrenuli kampanju „Mapiranja grafita mržnje“ u Novom Sadu kojom su apelovali na nadležne inspeksijske organe i policiju da se ovom ozbiljnom problemu suprotstave na odlučniji način, u skladu sa Ustavom, Zakonom o zabrani diskriminacije i ratifikovanim međunarodnim ugovorima o ljudskim pravima (S. J. 2011: 23).

Podstaknuti očito pasivnošću vlasti, u septembru su opet napisani preteći grafiti na zgradi Omladinskog centra CK13 u Novom Sadu. Tim povodom je čak četvrti put tokom 2011. Omladinski centar CK13 apelovao na državne organe, upravu i policiju grada Novoga Sada da istupe sa jasnim stavom prema ovakvim napadima, kao i da je pronalaženje počinitelaca ovakvih napada apsolutna odgovornost koju MUP ima prema građanima i građankama. Zbog toga su krajem novembra 2011. u Novom Sadu i funkcioneri dve političke partije, LSV i SPO, povelili svoju kampanju „Prekrećimo novosadsku mržnju“ u nameri da se ne dozvoli bilo kakav oblik mržnje i netrpeljivosti na ulicama grada Novoga Sada. U akciji je učestvovalo više stotina građana prihvatajući da takve akcije treba da postanu jedan oblik manifestovanja građanske svesti koja se buni protiv zagađenja sopstvene sredine (*Danas 2011*).

Uprkos tome što gradske vlasti Novoga Sada nisu prihvatile da je uklanjanje grafita mržnje njihov posao, novosadska

feministička akcija, po mišljenju autorke ovog teksta, nije bila neuspešna. Grafiti mržnje uglavnom su uklonjeni, neki državni organi i političke partije su mobilisani i motivisani na akcije protiv grafita mržnje, kao i priličan broj građana, a mediji su celoj situaciji posvetili dosta svog prostora, čime se dodatno edukativno delovalo na širenje svesti o neprihvatljivosti grafita mržnje.

### Zaključne napomene

Feministički stav prema grafitima mržnje se sastoji u osudi homofobičnih grafita, grafita koji vređaju nacionalna osećanja, koji propagiraju anticivilizacijske i retrogradne ideje i koji pozivaju na linč nekog dela populacije. Nepristajanje na takvu kontaminaciju javnog prostora je deo feminističke političke ekologije, aktivnosti ka njihovoj eliminaciji, korak su ka izgradnji tolerantnog društva, društva koje poštuje različitost. Aktivnosti protiv govora mržnje i grafita mržnje iako se ne bave isključivo ni direktno tipičnim feminističkim temama vezanim za ženska prava i promenu/poboljšanje društvenog položaja žena, predstavljaju značajan doprinos feminističkog pokreta podizanju opšteg kvaliteta življenja u urbanim zajednicama.

### Literatura

- Aleksić, Ana (2012), *Priroda i identitet u ekotopijama Ernesta Kalenbaha i Ursule Legvin*, Master rad, Niš: Biblioteka Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu.
- Badiju, Alen (2008), *Pregled metapolitike*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Blagojević, Berislav (2010), „Kulturno-geografski aspekt istraživanja govora mržnje na javnim površinama“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 377–387.
- Bogdanović, Mirjana (2011), „Šta se krije iza jezika?“, *Bilten Rod i bezbednost*, (internet) dostupno na: [http://www.ccmr-bg.org/upload/document/bilten\\_rod\\_i\\_bezbednost\\_3.pdf](http://www.ccmr-bg.org/upload/document/bilten_rod_i_bezbednost_3.pdf) (pristupljeno 19. januara 2012).

- Božović, Ratko (2005), „Dijalog u nedostatku dokaza“, u D. Uljarević (prir.), Grupa autora, *21 priča o demokratiji*, Podgorica: Škole demokratije – Centar za građansko obrazovanje, str.151–161.
- Deklaracija protiv nasilja, Konferencija za medije, Medija centar u Beogradu, Beograd, 26. oktobar 2009, (internet) dostupno na: <http://www.mc.rs/upload/documents/NAJAVE/2009/26-10-09-Deklaracija-protiv-nasilja-pozivanja-na-nasilje-zlocina-iz-mrznje-i-govora-mrznje.pdf> (pristupljeno 19. januara 2012).
- Ekipa „Blica“ (2012), „Den Tana: Pretili su mi smrću“, *Blic*, 15. februar, str. 5.
- European Court of Human Rights judgment in a case of *Vejdeland and Others v. Sweden*, (internet) dostupno na: <http://my.ilga-europe.org/sites/all/modules/civicrm/extern/url.php?u=959&qid=26363> (pristupljeno 19. januara 2012).
- Fonet (2011), „NS: Poruke mržnje na zgradi CK 13“, *B92*, 21. mart (internet), dostupno na: [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=03&dd=18&nav\\_category=12&nav\\_id=500254](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=03&dd=18&nav_category=12&nav_id=500254) (pristupljeno 19. januara 2012).
- G. A. (2011), „Bez grafita“, *Blic*, 23. mart, str 1.
- Grahovac, Dijana (2010), „Nacionalna i vjerska mržnja – implikacije na društveno-političku situaciju u BiH“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 388–399.
- Gruhonjić, Dinko (2007), „Grafiti mržnje ne nastaju spontano“, *Radio Deutsche Welle*, (internet) dostupno na: <http://dinkogruhonjic.blogspot.com/2007/02/grafiti-mrnje-ne-nastaju-spontano.html> (pristupljeno 19. januara 2012).
- Hadžagić Duraković, I. (2012), „Grafiti u (zlo)upotrebi“, *Danas*, 9. mart.
- Hadžisalihović, Belma (2012), „Multietničnost i različitost“, *Danas*, 2. mart, str. 4.
- Lalić, Velibor (2010), „Paradigma različitosti MI naspram ONI, između nasilja i tolerancije“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 23–32.
- Jugović, A. (2007), „Grafiti između vandalizma i umjetnosti“, *Socijalna misao* br. 3: 7–117.
- Koković, Dragan, Ristić Dušan, (2010), „Nasilje i mržnja kao obrasci normalizacije patološkog“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 36–44.

- Komlenović, Ljiljana, (2010), „Pisanje grafita mržnje kao oblik delikventnog ponašanja mladih“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 466–473.
- „Korak po korak“, Izveštaj o stanju ljudskih prava LGBT osoba u Srbiji 2010. godine, Gejstrejt alijansa, Beograd, 2011. (internet) dostupno na: <http://www.gsa.org.rs/izvestaji/GSA-izvestaj-2010.pdf> (pristupljeno 19. januara 2012).
- Kresović, Tomislav (2011), „Između govora mržnje i slobode govora“, *Politika*, 21. februar.
- Kunac, Suzana & Sarnavka, Sanja (2006), „Ženska“ *percepcija medijskih sadržaja*, Zagreb: B.A.B.E.
- Metz, Winifred Fordham (2008), „How Ecofeminism Works“ (internet), dostupno na: <http://www.labris.org.rs/feminizam/kako-ekofeminizam-deluje.html> (pristupljeno 23. januara 2012).
- Milošević, Milan (2012), „Vlade na giljotini“, *Vreme* br. 1102, 14. februar.
- Miljuš, Miroslav (2010), „Govor mržnje i nasilje u sportu“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 345–353.
- Mišić, Milan (2012), „Remont zapada po Fukujami“, *Politika, Kulturni dodatak*, 11. februar, str 7.
- Mršević, Zorica (2011), *Ka demokratskom društvu – rodna ravnopravnost*, Beograd: Institut društvenih nauka.
- Mršević, Zorica (2010), „Huškački govor“, *Danas*, 28. septembar (internet), dostupno na: [http://www.danas.rs/danasrs/dijalog/huskacki\\_govor.46.html?news\\_id=200276](http://www.danas.rs/danasrs/dijalog/huskacki_govor.46.html?news_id=200276) (pristupljeno 19. januara 2012).
- N. N. (2011), „Uklonjeni grafiti“, *Pravda*, 23. mart, str. 16.
- Pena, Uroš; Amidžić, Goran; Sladojević, Aleksandar, (2010), „Govor mržnje i opasnost po bezbjednost Republike Srpske i Bosne i Hercegovine“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 241–248.
- Prioriteti u oblasti rodne ravnopravnosti tokom danskog predsedavanja EU, (internet) dostupno na: <http://www.womenlobby.org/spip.php?article2843&lang=en>, prevod: M. Mirazic, (internet) dostupno na: <http://mrezaewl.wordpress.com/2012/01/14/prioriteti-u-oblasti-rodne-ravnopravnosti-tokom-danskog-predsedavanja-eu/> (pristupljeno 14. januara 2012).
- „Prekrečeni grafiti mržnje“, *Danas*, 27. nov 2011.

- Priručnik za poštovanje 7 standarda javnog života* (2011), Beograd: Komitet pravnika za ljudska prava.
- Ružić, Nevena, „Mediji i govor mržnje: međunarodni pravni okvir“, (internet) dostupno na: <http://www.media.ba/mcsonline/bs/tekst/mediji-i-govor-mrznje-medunarodni-pravni-okvir> (pristupljeno 19. januara 2012).
- Rill, Helena, „O toleranciji i govoru mržnje“, (internet) dostupno na: <http://www.nenasilje.org/publikacije/pdf/articles/tolerancija.pdf> (pristupljeno 19. januara 2012).
- Saopštenje Labris (2011), „Uklonjeni grafiti mržnje u blizini Autokomande“, Beograd, 22. mart.
- Simović Hiber, Ivana (2011), „Strah od zločina“, *Revija za kriminologiju i krivično pravo* 2–3: 99–114.
- S. J. (2011), „U gradu mapirano više od dvesta grafita mržnje“, *Danas*, 19. maj, str. 23.
- Sturgeon (internet), dostupno na: <http://www.labris.org.rs/feminizam/kako-ekofeminizam-deluje.html> (pristupljeno 23. januara 2012).
- Šijaković, Ivan. Đukić Nemanja (2010), „Mržnja kao instrument socijalne kontrole“, u D. Vejnović (prir.), *Govor mržnje*, Banja Luka: Defendologija centar za bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, str. 84–94.
- Vesti RTS (februar 2011), „Ponovo grafiti na šabačkoj džamiji“ (internet), dostupno na: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/135/Hronika/847192/Ponovo+grafiti+na+%C5%A1aba%C4%8Dkoj+d%C5%BEamiji.html> (pristupljeno 19. januara 2012).

### Zorica Mršević

*Institute of Social Sciences, Belgrade*

*Faculty of European Legal and Political Studies, Novi Sad*

### Combat hate graffiti as part of feminist eco agenda

**Abstract** This text presents a theoretical background of feminist actions against hate graffiti. It begins with the analysis of legal background applicable for punishment for hate graffiti. This is followed by an analysis of who are the hate graffiti creators (artists anarchists, those who are ma-

nipulated, etc.) and who is behind them; and, what are the different effects of hate and fear, who is frightened and who is encouraged by them. Hate graffiti should be interpreted in their context rather than isolated phenomena. Eco feminist principles of confronting all forms of hate speech lead to concrete actions against hate graffiti. The text comments feminists' actions conducted during 2011 in Belgrade and Novi Sad; their effects are analyzed and compared. Conclusion states that there is a lack of permanent, regular official, institutional reaction against hate graffiti and their creators.

**Key words:** hate graffiti, fear, contextualization, ecofeminists' anti graffiti activities, actions against graffiti.



**Dragana Popović**

Univerzitet u Beogradu, Fakultet  
veterinarske medicine,  
Katedra za biofiziku i  
Centar za ženske studije, Beograd

## Rod i ekologija: odjeci u Srbiji\*

### Ekologija, zaštita životne sredine i održivi razvoj

Termin *ekologija* u nauku je uveo nemački biolog Ernest Haeckel (Ernest Haeckel) 1866. godine (Goodland 1975). U svom izvornom značenju, ekologija je nauka o staništu, ali danas ovaj pojam obuhvata u najširem smislu, osim nauke o zaštiti životne sredine, i širok društveni prostor u kome deluju brojne aktivističke grupe i pokreti protiv nuklearnog naružanja, udruženja građana za zaštitu životne sredine i agencije za kontrolu klimatskih promena. Neki od ovih pokreta, kao na primer partije *Zelenih*, danas postoje u svim evropskim zemljama, i mnoge od njih aktivno učestvuju u političkim strukturama u Evropskom parlamentu (kao Evropska slobodna alijansa, *European Free Alliance*). Radikalna krila ovih partija su u bliskoj vezi sa organizacijom *Green Peace*, osnovanom pre četrdeset godina u Vankuveru, u Kanadi, na talasu protesta protiv nuklearnih proba.

Svi ovi ekološki, mirovni i antinuklearni pokreti, imaju teorijsko izvorište u knjizi Rejčel Karson (Rachel Carson) *Silent Spring* (Houghton Mifflin, 1962, Boston). Knjiga se bavila

\* Ovaj rad je realizovan u okviru projekta *Rodna ravnopravnost i kulturna građanskog statusa: istorijska i teorijska utemeljenja u Srbiji* (iii47021), koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije u okviru programa Integrisanih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011–2014.

uticajem pesticida na životnu sredinu i doprinela zabrani upotrebe DDT i drugih pesticida u SAD. Naslov je inspirisan poemom Džona Kitsa (John Keats) „La Belle Dame Sans Merci“ i asocira na proleće bez ptičijeg cvrkuta. Godine 2006, časopis *Discover* uvrstio je *Silent Spring* među 25 najznačajnijih dela naučne esejistike svih vremena, zajedno sa *Sebičnim genom* Ričarda Dokinsa (Richard Dawkins), *Duplim heliksom* Džemsa Vatsona (James Watson) i *Prva tri minuta* Stivena Vajnberga (Steven Weinberg). Posle više od tri decenije uporne borbe, ovi pokreti su neosporno zaslužni što su se problemi klimatskih promena i očuvanja životne sredine otvorili i zvanično na međudržavnom samitu u Rio de Ženeiru, 1992. godine (Rio de Janerio Earth Summit 1992).

U akademskom prostoru, pitanjima antropogenog uticaja na životnu sredinu bavi se *socijalna ekologija*, naučna disciplina utemeljena takođe sredinom šezdesetih u SAD (Bookchin 1990). Osnovno polazište socijalne ekologije jeste da su sadašnji problemi u životnoj sredini u najširem kontekstu direktna posledica kapitalističkog sistema i kompetitivne potrošačke filozofije. Istovremeno i u okviru *drugog talasa feminizma*, javljaju se struje, pre svega u SAD i zemljama tzv. Trećeg sveta, koje uz kategoriju roda, povezuju i preispituju pojmove životne sredine, održivog razvoja i biodiverziteta. Ono što je u tom periodu, s teorijskog aspekta, približilo ekološke i feminističke teoretičare i teoretičarke jeste kritičko preispitivanje naučnih paradigmi. Kao i feminističke kritičarke nauke, i ekološki teoretičari/ke smatraju da su redefinisane nauke i njena demitologizacija imperativ društvenog razvoja (Harding 2004: 181). U tom kontekstu, savremenoj ekološkoj teoriji je feministička kritika nauke bliska ne samo u istorijsko-sociološkom, već i u metodološko-epistemološkom pogledu (Popović 2004).

Danas se teorijski i ideološki ovi pokreti mogu podvesti pod zajednički naziv *savremeni environmentalizam* – teoriju i/ili ideologiju koja spaja nauku i političko delovanje i bavi

se temama biodiverziteta, održivog razvoja, pravima *ne-ljudskih* vrsta i klimatskim promenama. Krajnje leva, radikalna struja ovog pokreta preispituje same osnove zapadne civilizacije, religiju i filozofiju i društvene modele kapitalizma i patrijarhata, zahtevajući njihovo ukidanje i povratak *Prirodi* (Merchant 1992). Iako environmentalizam kao društveni pokret, koji se bavi problemima životne sredine, postoji još od industrijske revolucije, u Engleskoj i SAD, svoju renesansu na Zapadu doživeo je sedamdesetih godina 20. veka, a na Istoku pojavom ekoloških pokreta u Trećem svetu. Najpoznatiji među ovim pokretima bio je pokret Čipko (Chipko), u Indiji, čije geslo „ekologija je uvek ekonomija“ (*ecology is permanent economy*), dovoljno govori o ideološkoj orijentaciji pokreta. Ocem environmentalizma smatra se Džejms Lavlok (James Lovelock), tvorac teorije o Zemlji (*Gaia*) kao jedinstvenom živom organizmu (*Gaia: „A New Look at Life on Earth“*, 1979) (Martell 1994; de Steiguer 2006; Lovelock 2007). Danas, environmentalisti Zemlju ne posmatraju više kao jedinstven organizam, već kao mrežu složenih, višeznačnih interakcija (Margulius 1998).

I sledbenice socijalne ekologije, kao Inestra King (Yinestra King 1989) smatraju da je život na zemlji umrežen, a ne hijerarhizovan, jer u prirodi nema hijerarhije – nju su uveli ljudi kao projekciju društvene dominacije. Polazeći od stanovišta da je priroda ravnopravan subjekt sveta u kome živimo, socijalni ekofeminizam se bori protiv isključivanja *drugog/drugih* u najširem smislu. Danas se sledbenici/e ove struje bave i pitanjima evolucione antropologije, koja razmatra složene odnose biološke i kulturne evolucije, i etičke probleme genetskog inženjerstva, tvrdeći da je genetska različitost svih vrsta na Zemlji jedan od osnovnih resursa naše planete (Tucić 1999). Ovaj pokret ima snažnu aktivističku dimenziju. Tako je Inestra King bila jedna od inicijatorki prve ekofeminističke konferencije „Žene i život na Zemlji“ (1984), a prethodno i protestnog skupa „Ženska

akcija Pentagon“ (1980), na kome su žene digle glas protiv trke u naoružanju.

U centru savremenog environmentalizma je pojam *održivog razvoja*. Prema zvaničnoj definiciji Ujedinjenih nacija, *održivi razvoj* je razvoj koji zadovoljava potrebe sadašnje generacije, a da ne dovodi u pitanje zadovoljavanje potreba budućih generacija, onaj razvoj koji treba da uspostavi ravnotežu između kapaciteta prirodnih ekosistema i socijalno-ekonomskih potreba čovečanstva. Danas su na globalnom nivou prepoznata četiri stuba održivog razvoja: ekonomski, kulturni, društveni i zaštita životne sredine (UN 1987; WHO 2005).

I teoretičarke roda i savremeni ekolozi/ekološkinje ističu da savremena kapitalistička ekonomija žene i prirodu smatra nedovoljno produktivnim, za razliku od mašina i tehnologija. Jedna od najpoznatijih teoretičarki i eko/feministkinja koja je ukazala na povezanost rodnih i ekoloških problema je indijska fizičarka Vandana Šiva (Vandana Shiva). U svom tekstu „Razvoj, ekologija i žene“, Šiva ukazuje da ovako definisan „razvoj“ podržava neokolonijalizam, jer nosi u sebi zapadnjačko shvatanje ekonomskih kategorija potražnje, produktivnosti i proizvodnje. Po njenom mišljenju, ova definicija zastupa model „muškog razvoja“ u kome se proizvodi i roba gomilaju i priroda uništava, a žene i priroda doživljavaju kao „druge“, pasivne, neproaktivne ili slabo produktivne. Tako kategorije „razvoj“ i „produktivnost“, koje su u osnovi patrijarharne kapitalističke ekonomije, utiču na devastiranje životne sredine i postaju izvor rodne nejednakosti (Šiva 2004).

Zbog toga uvođenje kategorije roda u ekološke teorije znači ostvarivanje „ženskog principa“ i pretpostavlja preispitivanje i redefinisavanje patrijarhalnih načela „muškog razvoja“. Tako „ekološki i feministički politički projekti u isti mah legitimišu oblike saznanja i postojanja koji stvaraju bogatstvo

razvijanjem različitosti, a delegitimišu znanje i praksu kulture smrti, kao osnove za akumulaciju kapitala“ (Šiva 2004: 83). U svojim radovima, Šiva razvija problematiku rodne diskriminacije i ekološkog razvoja u političkom kontekstu. Ona dokazuje da je borba za kvalitet hrane i pijaću vodu istovremeno i borba za suverenitet Trećeg sveta, a borba za mir u stvari borba protiv globalnih korporacija i religijskog fundamentalizma. Šiva daje osnovne principe nove „svetske demokratije“, koji uključuju podjednako vrednovanje ljudskih i ne-ljudskih vrsta, očuvanje kulturnog i biološkog/ekološkog diverziteta i lokalnih ekonomija. Mogućnost ostvarivanja ove nove svetske demokratije Šiva vidi u činjenici da danas i mali/lokalni društveni pokreti imaju mogućnost globalnog povezivanja, mogućnost koju su do sada koristile samo multinacionalne kompanije i promoteri imperijalističkih ideja (Shiva 1988, 1992, 1999, 2001, 2005).

U okviru savremene ekologije razvila se i tzv. *dubinska ekologija* (*deep ecology*), grana ekološke filozofije koja posmatra ljudsku vrstu/društvo kao integralni deo životne sredine i uvodi kategoriju *environmentalne etike* prema kojoj sve vrste – ljudske i ne-ljudske imaju podjednako pravo na razvoj i život (Plumwood 2000; Taylor and Zimmermann 2005). Sam termin „dubinska ekologija“ pripisuje se norveškom filozofu Arne Nesu (Arne Naess), koji ga je uveo u ekološku filozofiju početkom sedamdesetih godina 20. veka. Nes je smatrao da ekologija kao nauka ne daje odgovore na pitanja kako da živimo u skladu sa prirodom i kako da postignemo ekološku mudrost i harmoniju. Prema njemu, to se može ostvariti samo napuštanjem antropocentričnog načina mišljenja i prihvatanjem činjenice da i ne-ljudske vrste imaju svest i da sa ekološkog stanovišta svi oblici života imaju pravo na život kao univerzalno pravo (Naess 1973). Ovo nas dovodi i do pitanja šta je još ostalo od „prirodnog“ u čoveku i njegovoj okolini, šta je „moralno“ s aspekta prirode, i da li agresivnost prirode opravdava i ljudsku agresivnost (Tucić 1999).

Najzad, nameće se i sve aktuelnije pitanje „da li će priroda naći neku pogodniju ljušturu za očuvanje genetskog materijala“ (Dokins 2006), ali to već prevazilazi okvire ovog rada.

Environmentalna etika/bioetika danas se posebno bavi novim biotehnologijama (Merchant 1995), što je povezuje sa savremenim feminističkim teorijama telesnosti. Prema Marsi Darnowski (Marsi Darnowski) „genetsko redizajniranje ljudi posebno ugrožava marginalizovane grupe i žene, s obzirom na njihovu vezu sa reprodukcijom“ (Darnowski 2004: 111). Aktivistkinje koje se bore za prava „onih sa posebnim potrebama“ ističu da mnoga naučna dostignuća (na primer, tehnike prenatalnog praćenja razvoja jedinke) stavljaju ženu u položaj „eugeničkog vratara“ (Darnowski 2004) ili „moralnih filozofa“ i „kontrolora kvaliteta“ (Rapp 1998). Kloniranje i genetski inženjering oduzimaju ženi pravo na donošenje odluke o rađanju, odluku o „savršenoj bebi“ danas donose osim doktora i menadžeri genetskih banaka koji reklamiraju svoje savršene proizvode. Pred nama je doba *rentabilne reprodukcije*, u kome akcionari biotehnoloških korporacija postaju sve uticajniji, a ideja slobodnog (reproduktivnog) izbora se dovodi u pitanje. Genetsko redizajniranje ljudi i ne-ljudskih vrsta, ima za cilj ostvarenje projekta koji podstiče... „potrošačku viziju rađanja i ne/ljudskog života u celini“ (Darnowski 2004: 114).

Tako danas problemi roda, zaštite životne sredine i održivog razvoja postaju nerazdvojno povezani.

### **Ekofeminizam – teorija, pokret i/ili ideologija**

Ekofeminizam, kao društveni pokret izrastao iz feminističkog aktivizma, može se u najširem smislu definisati kao kritika dominacije nad *ne-ljudskom* prirodom i ostalim *drugostima*, kao pokret/teorija/ideologija koja ukazuje na jednakost između muške dominacije nad ženama i čovekove dominacije nad prirodom. Osnovno stajalište ekofeminizma jeste da svi

seksizmi, rasizmi, društvene nejednakosti i destrukcija životne sredine imaju izvorište u binarnoj strukturi patrijarhalnog modela ja/drugi, gde *ja* označava *muško, jako, aktivno, dominantno, racionalno* i *kulturno*, dok *drugi* predstavljaju *žensko, slabo, pasivno, potčinjeno, iracionalno* i *prirodno* (Holy 2007). Nasuprot liberalnom feminizmu koji se zalaže za integrisanje žene u svet kulture i proizvodnje, ekofeminizam se, čak i u svojoj liberalnoj varijanti, prema dualizmu *priroda/kultura* odnosi na specifičan način: čovek ne treba da prilagođava prirodu sebi, već treba da se uspostave odnosi *bioegalitarizma* po kome su čovek i priroda, kao i ostali na listi dualističkih parova, vrednosno jednaki (Plumwood 1993; Shiva 1988, 1999).

Sam termin *ekofeminizam* (skraćeno od ekološki feminizam) uvela je francuska filozofkinja i feministkinja Fransoaz D'Obon (Francoise d'Eaubonne) u svojoj knjizi *Feminizam ili smrt (Le Feminisme ou la mort, 1974, Paris: Horay)*. Dobro je ekofeminizam definisala kao filozofiju i politički pokret koji ujedinjuje feminizam i ekološku svest, i pokazuje kako isti društveni model koji je doveo do dominacije nad ženama dovodi i do uništavanja prirode (d'Eaubonne 2000). Termin je zatim preuzela Meri Dejli (Mary Daly) u svojoj knjizi *Gyn/ecology (Gyn/ecology. The Metaethics of Radical Feminism, 1978, Boston: Beacon Press)* i on je ubrzo prihvaćen među feminističkim teoretičarkama i aktivistkinjama koje su se bavile problemom očuvanja životne sredine. Istovremeno, termin se pojavljuje u knjizi Rozmari Redford Ruter (Rosemary Radford Ruether) *Nova žena, novi svet (New Woman, New Earth: Sexist ideologies and Human liberation, 1975, New York: Seabury Press)*, dok neke teoretičarke smatraju da se pojavio spontano, iz aktivističkog prostora (Buzov 2007; Holy 2007).

Ekofeminizam se razvijao u više pravaca. *Socijalni ekofeminizam* je predvodila grupa feministkinja, sociološkinja i aktivistkinja iz SAD, među kojima su najpoznatije Čaja Heler

(Chaia Heller) i Inestra King. Heler i King su zastupale koncept preispitivanja socijalnih i političkih izvora ekoloških problema sa levičarskih pozicija. Obe su bile članice organizacije „Mreža zelene levice“ (*Left Green Network*), osnovane krajem osamdesetih godina 20.veka na Institutu za socijalnu ekologiju, u Vermontu, i udruženja „Nova levica“ (*New Left*) koje je bilo veoma aktivno tokom osamdesetih godina u SAD. Drugi pravac ekofeminizma, koji se razvijao u zemljama Trećeg sveta, često se naziva *kulturni ekofeminizam*, zbog veoma izražene kulturne dimenzije. Ovaj pravac se zalaže za kulturni model koji odbacuje svaki oblik dominacije i hijerarhije, i umesto toga uvodi razgrnate višestruke mreže ravnopravnih subjekata, u cilju očuvanja kulturnog i prirodnog diverziteta i razlika na lokalnom i globalnom nivou. Najznačanija predstavница ove struje je Vandana Šiva, verovatno najplodnija teoretičarka ekofeminizma. Šiva naglašava vezu između modela dominacije nad rodnom, klasom, rasom i prirodom, i smatra da priroda mora da postane deo društvenog prostora, inače će biti ugrožene „hraniteljke budućih generacija“ – žene i priroda (Shiva 2001, 2005). Šiva i druge sledbenice kulturnog ekofeminizma i/ili ekofeminizma Trećeg sveta, smatraju da je *rod*, kao što su i klasa, rasa i etnicitet, nezaobilazan faktor u kontroli prirodnih resursa, preobražaju životne sredine i konceptu održivog razvoja (Shiva 2005).

Značajna struja ekofeminizma je *liberalni ekofeminizam*, koji se od *ekofeminizma/ ama* Trećeg sveta značajno razlikuje u teorijskom smislu, ali i u rešenjima koja nudi za ostvarivanje zajedničkih ciljeva. Liberalne ekofeministkinje prihvataju osnovna načela zapadne civilizacije, smatrajući da autonomni pojedinac ima maksimalnu slobodu da izrazi svoje interese i moralnu obavezu da brine i o ne-ljudskim vrstama. Liberalni ekofeminizam se ne bavi primarno praktičnim pitanjima: proizvodnjom hrane, načinima na koje nove tehnologije ugrožavaju kulturnu raznolikost čovečanstva, kulturnim aspektima



očuvanja biodiverziteta i čovekove okoline, ulogom i položajem žene u novim proizvodnim uslovima. To mu je, prema teoretičarkama kulturnog ekofeminizma, i osnovni nedostatak (Mies, Shiva 1993).

Međutim, ono u čemu se, bez obzira na pripadnost različitim strujama, slažu teoretičarke ekofeminizma, jeste uverenje da je ženska „inferiornost“ kao i „inferiornost prirode“ zasnovana na pretpostavkama o biološkom determinizmu (*biologija je sudbina*), konceptualnom esencijalizmu (*koncept žene/prirode je ahistorijski i univokalan*) i univerzalizmu (*sve žene dele isto iskustvo*) (Warren 1994, 1996). Ovakva konceptualizacija žene i prirode se značajno odražava u jeziku, kako su na to ukazale postmoderne feministkinje Elen Siksu (Helen Sixous), Helen Kast (Helen Kaste) i Rozmari Tong (Rosemarie Tong), koje jezik smatraju ključnim instrumentom uspostavljanja razlike između polova (Tong 1997, 1998).

Ekofeministički pokret je oduvek imao značajnu aktivističku komponentu i njegove teoretičarke i aktivistkinje su preduzele niz akcija u promociji i realizaciji ekofeminističkih ciljeva. Osim već pomenutih konferencija, ekofeministkinje su u Groningenu, Holandija, 1984. godine osnovale Međunarodnu žensku mrežu otpora genetskom i reproduktivnom inženjeringu (*FINRRAGE – Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering*), a iste godine je osnovan i Feministički Institut za mir Žena-Zemlja (*Women-Earth Feminist Peace Institute*). U okviru Svetske konferencije o održivom razvoju u Rio de Ženeiru 1992., ekofeministkinje su se izborile za posebnu sekciju „Ekofeminizam: rod, razvoj i životna sredina“.

Ekofeminizam je bio kritikovan i unutar samog feminističkog pokreta, posebno u prvoj fazi svoga razvoja, tokom sedamdesetih i osamdesetih godina 20.veka. Kritika se pre svega odnosila na razmatranje mistične veze žene i prirode, čime se

umanjuje značaj društveno-ekonomskog položaja žena (Mies, Shiva 1993). Čini se, međutim, da je krajem 20. veka ekofeminizam prerastao te nedostatke i počeo sve više da se okreće ekonomskim i političkim temama, tako da danas, teoretičarke ekofeminizma samo u metaforičkom smislu koriste termine *Majka Zemlja* ili *Gaia*.

Međutim, Marija Mis i dalje kritikuje ekofeminizam zbog pojednostavljanja problema roda i prirode, svodeći ih samo na položaj žene i prirode u patrijarhalnom kontekstu (Mies 2006; von Werlhof 2007). Mis (2006) ukazuje na to da savremena nauka i tehnologija slede osnovnu ideju patrijarhata – ideju dominacije i kontrole. Mis i von Werlhof (von Werlhof) (Mies, Shiva 2003; Mies 2006; von Werlhof 2007) predlažu jednu novu ekofeminističku alternativu kapitalizmu i/ili patrijarhatu, jednu viziju ekološkog društva, u čijem centru nije ekonomija, novac, rast ili profit, već život kao takav. Mis smatra da se ekonomija mora okrenuti dobrobiti društva i da se sam pojam „dobrog života“ mora redefinisati. Novi koncept „dobrog života“ isključuje potrošačko društvo i hijerarhijske društvene odnose (manuelni/intelektualni rad, proizvođač/potrošač) i dozvoljava razvijanje samo onih naučnih disciplina i tehnologija koje ne ugrožavaju opstanak prirode kao takve. Mis naglašava da patrijarhat podjednako degradira žene i uništava i instrumentalizuje prirodu, jer opšti opresivni konceptualni okvir patrijarhata održava i opravdava odnose dominacije i subordinacije. Novo društvo i koncept „dobrog života“ mora uzeti u obzir činjenicu da žene možda jesu biološki homogena kategorija (sa čim se ne bi složile mnoge savremene teoretičarke feminizma), ali da su sociološki veoma heterogena kategorija (Mies, Shiva 2003; Mies 2006).

Složena i brojna pitanja u okviru kojih ekofeminizam razmatra kategorije roda i prirode, sa teorijskog i aktivističkog stanovišta, iscrpno su data u zajedničkom radu Mis i Šive (Mies

and Shiva, 1993) i mnoga od njih prevazilaze okvire samog ekofeminizma. To su pitanja odnosa globalnog i lokalnog, našeg odnosa prema prirodi koja je od čovekovog saveznika postala njegov „protivnik“, kao i moralni problemi u vezi sa primenom novih biotehnologija kao novog oblika imperijalizma i rasizma. Zatim, to su problemi koji su nastali kao posledica činjenice da su kontrola rađanja i primena reproduktivnih tehnologija u najvećem delu naše planete i dalje u rukama starih imperijalističkih sila Zapada, pitanja ekonomske i intelektualne neokolonizacije i problemi potrošačkog zpadnjačkog društvenog modela koji uništava kulturni, biološki i ekonomski diverzitet malih zemalja.

### **Rod i ekologija: slučaj Srbija**

U Srbiji se razvoj ekologije kao savremene naučne discipline i ideologije, od kraja devedesetih odvijao istovremeno u akademskom prostoru, i u domenu rada nevladinih organizacija. Međutim, ekološke ideje nikada nisu prerasle u organizovan društveni pokret. Ipak, treba pomenuti da je u Srbiji daleke 1977. godine osnovana jedna od prvih ekoloških komuna u Evropi. Bila je to Porodica bistrih potoka, u selu Brezovica u podnožju planine Rudnik, osmišljena kao samoodrživa ekološka zajednica, koja je, prolazeći kroz različite faze, uspela da se održi do danas. Na tragu ideja ekoloških komuna, u Hrvatskoj je 2006. pokrenuta projektna inicijativa „Ekofeminističko selo“, zamišljeno kao ekološka zajednica i sigurna kuća za žene žrtve nasilja.

Feministički pokret u Srbiji tokom poslednje decenije 20. veka obeležen je ratovima i borbom protiv nasilja i nacionalizama, pa su tako neke ekološke inicijative Ženske partije (1990–1991) i Ženskog parlamenta (1991–1993) za uvođenje čistih tehnologija i racionalno korišćenje prirodnih resursa prošle skoro nezapaženo, čak i unutar samog pokreta (Blagojević 1998). Osnivanjem alternativnih obrazovnih organizacija, Centra za ženske studije u Beogradu i Novom Sadu, početkom devedesetih, ekofeminizam

nalazi svoje mesto u alternativnom akademskom prostoru. Održavaju se predavanja ili kursevi sa eko/feminističkom tematikom (1997/98), a ekofeminizam nalazi mesto i u okviru kurseva *Biološko kao političko* i *Biopolitike/biomoć/biotehnologije: nova politička odgovornost* (2004/2005). Previde se i objavljuju značajni tekstovi svetskih teoretičarki/ekofeministkinja (na primer Vandane Šive) (Dojčinović i Popović 2002; Popović, 2012). Značajno mesto ekologija kao nauka, ideologija i politički pokret nalazi i u okviru projekta Alternativne akademske obrazovne mreže (AAOM) u programu „Čovek i životna sredina: izazov za nauku, tehnologiju i društvo“, ali je nažalost projekat Akademske mreže ugašen posle demokratskih promena 2000. Još jedna nevladina organizacija, Eco-centar iz Beograda (1995), otvorila je ove teme, ali ne u eko/feminističkom kontekstu. Ove pojedinačne inicijative nisu bile dovoljne da pobude veći društveni interes za složene odnose u trouglu čovek – životna sredina – ne/ljudske vrste. Tako je, paradoksalno, ženski/feministički pokret u Srbiji, inače veoma otvoren za ideje sa Zapada, što su neke teoretičarke smatrale njegovom manom, ostao zatvoren za ideje ekofeminizma, posebno u aktivističkom kontekstu (Blagojević, 1998).

U akademskom prostoru mogućnost uvođenja novih predmeta i kurseva koji se bave problemima razvoja ekološke svesti i pitanjima očuvanja životne sredine u širem društvenom, ekonomskom i kulturnom kontekstu, otvara se uvođenjem Bolonjskog procesa u visokoškolsko obrazovanje u Srbiji, nakon 2000. godine. Međutim, novouvedeni predmeti, uglavnom izborni – *bioetika* (Medicinski fakultet), *ponašanje, dobrobit i zaštita životinja*, *bioklimatologija* i *biometeorologija* (Fakultet veterinarske medicine), *hemija životne sredine* (Hemijski fakultet), *ekologija* i *zaštita životne sredine* (Biološki fakultet), programski i dalje ostaju u okviru matičnih disciplina i na državnim, ali i na novoosnovanim privatnim fakultetima. Problemi ekologije i održivog razvoja i dalje se razmatraju pre svega sa aspekta prirodnih

nauka, ekonomije i sociologije. Pitanja roda i ekofeministička teorija izostaju. Značajan iskorak je načinjen na Fakultetu političkih nauka u Beogradu, u okviru master programa *studije kulture i roda*, ali i nekih drugih kurseva, na primer *socijalne ekologije*, gde se studentima nude radovi poznatih ekofeministkinja.

Posle 2000, osnivaju se i novi istraživački centri (Centar za ekologiju i održivi razvoj CEPOR, na Fakultetu političkih nauka u Beogradu), i održavaju konferencije povodom Dana planete zemlje, koje povremeno skreću pažnju šire javnosti na ekološke probleme. Regionalni centar za zaštitu životne sredine za srednju i istočnu Evropu (REC – kancelarija u Beogradu) i dalje je aktivan u podršci projektima razvoja civilnog društva i očuvanja životne sredine, ali sve manje prisutan u javnom prostoru, i bez sluha za projekte sa rodnom dimenzijom. Relevantna literatura na teme eko/feminizma je oskudna (Pavlović 1996; Popović i sar. 2010). Konferencije (na primer, Regionalna konferencija „Ženska evropska perspektiva“, Palić, 2006), u organizaciji nevladinog sektora (AŽIN, Beograd), na kojima se razmatraju i neki problema vezani za žene i održivi razvoj, imaju pre svega politički karakter. Ekofestivali (Green Screen Fest, Beograd, 2010) ne otvaraju prostor za predstavljanje ovih pitanja u širem kontekstu.

Međutim, ima i drugih primera. Takva je nacionalna konferencija „Diverzifikacija ruralne ekonomije kao mogućnost za izlazak iz siromaštva“ održana u Subotici 2009, koja se pre svega bavila položajem žene u ruralnim sredinama, kao i „Prva nacionalna konferencija o ulozi žena u ruralnom razvoju“ održana u Nišu, 2010, u organizaciji *Feminine Creative* i Uprave za poljoprivredu grada Niša. Konferencija je bila posvećena osnaživanju žena i ženskog preduzetništva u ruralnim sredinama i, iako nije eksplicitno promovisala ekofeminističke stavove, jedna je od malobrojnih inicijativa feminističkih organizacija sa ovih prostora u oblasti održivog razvoja i zaštite životne sredine.

Najzad, iako je Republika Srbija potpisala Kjoto protokol 2007. i donela niz zakona u oblasti zaštite životne sredine, njihova implementacija izostaje. Društva za zaštitu životinja (prvoosnovana ORCA, iz Beograda, krajem devedesetih) koja funkcionišu pre svega na entuzijazmu pojedinaca, nailaze na barijere u akademskom prostoru, u državnim institucijama i u široj društvenoj zajednici. Formiranje ekološke svesti i razvoj ekološke kulture u društvu razorenom decenijom ratova, u tranziciji, na periferiji globalnih dubokih promena, pokazuje se kao dug i komplikovan proces.

Ipak se, pre svega u procesu evropskih integracija, uviđa značaj lokalnih ekoloških inicijativa i neophodnost njihovog povezivanja na evropskom, mada još uvek nedovoljno, i na globalnom planu. U Srbiji su od 2000. osnovane brojne lokalne organizacije za zaštitu životne sredine, u realnom i virtuelnom prostoru (*Ambasadori životne sredine, Ekološki pokret grada Novog sada, Zelena omladina Srbije, Centar za razvoj ekološke svesti Eko varoš Novi Bečej, Lokalni ekološki akcioni plan Zrenjanin, Fond za ekologiju Obrenovac, Centar za samoodrživi razvoj Šumadije, ekološki e magazin ekologija.rs*). U ekološkom smislu, ovi pokreti su često samo u funkciji čišćenja okoline, kao veliki državni projekat „Očistimo Srbiju“, ili pojedinačne lokalne akcije u okviru globalne kampanje *Clean Up The World*. Ali to su verovatno nezaobilazni prvi koraci. Veći je problem što su ove inicijative teorijski nedovoljno utemeljene da bi mogle da utiču na razvoj i širenje ekološke svesti, i nedovoljno umrežene na lokalnom i globalnom nivou. S druge strane, državne agencije koje se bave ovim problemima su često sredstvo međupartijskih borbi i poligon za iskazivanje političke moći. Najveći problem na državnom nivou uz nedostatak finansijskih sredstava, svakako je nedostatak političke volje da se suoči sa problemima očuvanja prirodnih resursa, koji se javlja u svim zemljama u tranziciji, slično kao i u zemljama Trećeg sveta. Tako nacrt „Nacionalne

strategije održivog korišćenja prirodnih resursa i dobara“ Republike Srbije, urađen uz podršku Švedske agencije za međunarodnu saradnju SIDA i Agencije za zaštitu životne sredine Švedske, i predstavljen javnosti u maju 2011, još uvek čeka usvajanje.

Koji bi faktori danas u Srbiji bili neophodni za razvoj ekološke svesti, kao preduslov umrežavanja različitih lokalnih inicijativa na lokalnom, evropskom, i globalnom nivou? To su, prvo, obrazovne institucije i to na svim nivoima, od osnovne škole do univerziteta, čiji bi programi trebalo da uspostave ravnotežu između savremenih ekoloških znanja društvenih i prirodnih nauka, i približe ih učesnicima u obrazovnom procesu, bez obzira na uzrast i profesionalnu oprijentaciju. Takvi obrazovni programi i projekti, i u zvaničnom i u alternativnom akademskom prostoru, trebalo bi da budu snažno podržani od države, kao donosioca zakona i finasijera projekata. S druge strane, neophodno je da ovi programi i projekti tesno saraduju sa nevladinim organizacijama i drugim faktorima civilnog društva kao prostorom za diseminaciju njihovih rezultata i ekološkog znanja, ali i kao izvoristhem novih ideja i inicijativa. Ovo međutim nije ostvarivo bez čvrste i stalne komunikacije sa naučnom zajednicom, koja osim poslova monitoringa – kontrole zagađenja životne sredine, mora da bude i promoter ekoloških upozorenja i inicijativa. Naučnici, i oni koji se bave prirodnim naukama i oni koji delaju u oblasti društvenih i humanističkih disciplina, *prirodu* treba da predstave kao aktivnog činioca našeg sveta, a ne kao *drugog*. Nažalost, naučnici kod nas, sem u slučajevima većih ekoloških i/ili prirodnih katastrofa, retko izlaze iz svojih laboratorija i ulaze u javni prostor, a nisu ni opremljeni instrumentima i veštinama da svoja znanja prenesu laicima i široj populaciji. Naučni diskurs u Srbiji još ne poznaje i/ili ne priznaje ekofeminističku kritiku tradicionalne nauke, o čemu je bilo reči ranije u tekstu.

Najzad, ta komunikacija nije moguća bez učešća medija, koji su verovatno najslabija karika u ovom lancu. Okrenuti

senzacijama, sa fragmentizovanim polu/znanjima iz prirodnih nauka, ekologije i zaštite životne sredine, mediji u Srbiji najčešće doprinose daljem zbunjivanju stanovništva i širenju panike. Najbolji primer za ovo su izveštavanja medija tokom nuklearnog akcidenta u Černobilju, 1986, za vreme NATO bombardovanja, 1999, i akcidenta u elektrani Fukušima, 2010. (Popović et al, 2009).

Svakom od ovih činilaca nedostaje koherentan prilaz savremenim ekološkim problemima, a pojedinačni uspesi su uglavnom rezultat ličnih inicijativa. Možda je to razlog zbog čega, za razliku od nekih zemalja u regionu, ni ekofeminizam u Srbiji još uvek nije našao pogodno tlo za ozbiljniji razvoj. U društvu koje smatra da pitanja roda nisu prioritet, i feministički pokret veruje da prioritet još uvek nisu ekološki problemi.

## Literatura

- Blagojević, Marina (1998), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji – ženski pokret u Beogradu 90ih*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju.
- Bookchin, M. (1990), *The Philosophy of Social Ecology: Essay on Dialectical Naturalism*, Montreal: Black Rose Books.
- Buzov, Ivanka (2007), „Socijalna perspektiva ekofeminizma“, *Socijalna ekologija*, 16(1): 1–16.
- Carson, Rachel (1962), *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin.
- Darnowski, Marsi (2004), „Manipulacija genima i kloniranje kao žensko pitanje“, *Genero*, 4/5: 111–114.
- D' Eaubonne, Françoise (2000), „Što bi moglo biti ekofeminističko društvo“, *Treća*, 2: 59–62.
- De Steiguer, J.E. (2006), *The origin of modern environmental thought*, Tuscon: Univerzity of Arizona Press.
- Dokins, Ričard (2006), *Sebični gen*, Beograd: Heliks.
- Galić, Branka (1999), „Ekofeminizam – novi identitet žene“, *Socijalna ekologija*, 8(1–2): 41–55.
- Galić, Branka, Geiger, Marija (2007), „Od logike dominacije prema etici brižnosti: konceptualna utemeljenja ekofeminizma“, *Socijalna ekologija*, 16(1): 17–33.



- Gaiger, Marija (2002), „Spiritualni ekofeminizam“, *Socijalna ekologija*, 11(1–2): 15–27.
- Geiger, Marija (2006a), *Kulturalni ekofeminizam: simboličke i spiritualne veze žene i prirode*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
- Geiger, Marija (2006b), „Kako je okoliš postao feminističko pitanje ili što je zapravo ekofeminizam?“, *Kruh i ruže*, 30: 13–22.
- Goodland, R.J. (1975), „The tropical origin of ecology: Eugen Warming’s jubilee“, *Oikos*, 26: 240–245.
- Harding, Sandra (2004), „Prirodne nauke i feminizam“, *Genero*, 4/5: 67–74.
- Holy, Mirela (2007), *Mitski aspekti ekofeminizma*, Zagreb: TIM Press.
- King, Ynestra (1989), „The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology“, in J. Plant (ed), *Healing the Wounds: the Promises of Ecofeminism*, Philadelphia: New Society Publishers, pp. 1–28.
- Lovelock, J. (2007), *The revenge of Gaia*, London: Penguin Books.
- Margulius, Lynn (1998), *The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Martell, L. (1994), *Ecology and Society: An Introduction*, London: Polity Press.
- Marshall, A. (2002), *The Unity of Nature*, London: Imperial College Press.
- Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, New Delhi: Zed Press.
- Mies, Maria (2006), „War is the Father of all things (Heraclitus), but Nature is Mother of Life (C.vonWerholf)“, *Capitalism Nature Socialism*, 17(1): 18–31.
- Mies, Maria, Shiva, Vandana (1993), *Ecofeminism*, London: Zed Books.
- Merchant, Carolyn (1992), *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, New York: Routledge.
- Merchant, Carolyn (1995), *Earthcare: Women and the Environment*, New York: Routledge.
- Merchant, Carolyn (2001), „Domination Over Nature“, in M. Lederman, I. Bartsch (eds), *The Gender and Science Reader*, London and New York: Routledge, pp. 68–81.
- Naess, A. (1973), „The Shallow and the Deep: Long range ecology movement“, *Inquiry*, 16: 95–100.
- Pavlović, Vukašin (1996), *Ekologija i etika*, Beograd: Eco-centar.
- Popović, Dragana (2004), „Žene, nauka, obrazovanje i životna sredina“, *Genero*, 4/5: 63–66.
- Popović, Dragana, Spasić Jokić Vesna, Đurić, Gordana (2009), *Černobilj – više od akcidenta?*, Novi Sad: Fakultet tehničkih nauka.

- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Plumwood, Val (1994), „The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature“, in K. Warren (ed), *Ecological Feminism*, London and New York: Routledge, pp. 64–87.
- Rapp, Rayna (1998), „The Meanings of Bioscience in a Multicultural World“, *Science, Technology & Human Values*, 23 (1): 45–70.
- Plumwood, Val (2000), „Razlika i dubinska ekologija“, *Treća*, 2: 83–115.
- Rees, W.E. (1990), „The ecology of sustainable development“, *Ecologist*, 20(1): 18–23.
- Shiva, Vandana (1988), *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi: Zed Press.
- Shiva, Vandana (1992), *The Violence of the Green Revolution: Ecological Degradation and Political Conflict in Punjab*, New Delhi: Zed Press.
- Shiva, Vandana (1999), *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, Cambridge Mass: South End Press.
- Shiva, Vandana (2001), „Democratizing Biology: Reinventing Biology From Feminist, Ecological and Third World Perspective“, in M. Lederman, I. Bartsch (eds), *The Gender and Science Reader*, London and New York: Routledge, pp. 447–456.
- Shiva, Vandana (2005), *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*. London: South End Press.
- Šiva, Vandana (2004), „Razvoj, ekologija i žene“, *Genero*, 4/5: 75–84.
- Taylor, B., Zimmermann, M. (2005), „Deep Ecology“, in Taylor, B. (ed), *Encyclopaedia of Religion and Nature*, London: Continuum International, pp. 456–460.
- Tong, Rosemarie (1997), *Feminist Approaches to Bioethics*, Colorado: Westview Press.
- Tucić, Nikola (1999), *Evolucija, čovek i društvo*, Beograd: Dosije.
- UN 1987 (1987), Report of the World Commission on Environment and Development, General Assembly Resolution 42/187, New York: UN.
- UNESCO 2001 (2001), Universal Declaration on Cultural Diversity, New York: UN.
- WHO 2005 (2005), 2005 World Summit Outcome Document, New York: WHO.
- Von Werlhof, Claudia (2007), „No critique of capitalism without a critique of patriarchy! Why the Left is no alternative“, *Capitalism Nature Socialism*, 18(1):13–27.

- Warren, Karen (1990), „The power and promise of ecological feminism“, *Environmental Ethics*, 12 (2):125–146.
- Warren, Karen (1993), „Introduction to Ecofeminism“, in M.E.Zimmerman, J. Baird Callicott, G. Sessions, K. J. Warren, J. Clarck (eds), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, New York: Prentice Hall, pp 253–267.
- Warren, Karen (1994), *Ecological Feminism*, London: Routledge.
- Warren, Karen (1996), *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Warren, Karen, Erkal, Nisvan (1997), *Ecofeminism: Woman, Culture, Nature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Warren, Karen (2000), *Surviving Patriarchy: Ecofeminist Philosophy and Spirituality*, Lanham: Rowman & Littlefield.

### Dragana Popović

*University of Belgrade, Faculty of Veterinary Medicine,  
Department of Biophysics,  
Center for Women's studies, Belgrade*

### Gender and Ecology: Echoes in Serbia

**Abstract** Since the mid 20<sup>th</sup> century feminism and environment protection movement meet on many different levels. They both critically redefine scientific paradigms bringing feminist critics of science close to ecological/environmental theories in a historical, sociological, methodological and epistemological context. Modern ecofeminism, joining up both movements, reveals how women and nature contrary to machines and technologies, are still considered as insufficiently productive. This is how our patriarchal economy still promotes the concept of *masculine development*, making the categories of *development* and *productivity* sources of gender inequality and environmental destruction.

This paper deals with the development of the ecological conscience in Serbia today analyzing if it reached the level of a consistent social theory. It questions if the feminism and environmentalism in this country in transition, both in theory and practice, recognize each other as allies

and promoters of the same ideas, or still travel side by side, on parallel but different paths.

**Key words:** ecology, eco/feminism, environmental protection, environmentalism.

## O autorima

**Marina Blagojević Hughson** je naučna savetnica u Institutu za kriminološka i sociološka istraživanja u Beogradu. Ona je sociološkinja i rodna ekspertkinja. Blagojević Hughson je bila aktivistkinja na ženskoj sceni od početka devedesetih godina. Kao ekspertkinja radila je za Evropsku komisiju, Evropski parlament, USAID, UNDP, UNIFEM, IFAD, UNWOMEN. Autorka je preko 100 naučnih publikacija, među kojima su najznačajnije: „Žene izvan kruga: profesija i porodica“ (1991), „Roditeljstvo i fertilitet: Srbija 90-tih“ (1997), i „Knowledge Production at the Semiperiphery: A Gender Perspective“ (2009). Njena sadašnja interesovanja uključuju bavljenje rodnim režimima na poluperiferiji kao i istraživanje maskuliniteta.

**Ivanka Buzov** je asistentkinja na Odseku za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Splitu. Magistrirala je na temi socijalnog ekofeminizma (*Socijalni ekofeminizam: Ekofeministički doprinos analizi uzroka ekološke krize i razumijevanju dominacije*). Radi na doktorskoj tezi iz područja obrazovanja za okoliš i ekološke svijesti (Filozofski fakultet Zagreb). Objavljuje naučne i stručne radove. Osim magistarskog rada, iz područja ekofeminizma napisala je i objavila radove: „Socijalna perspektiva ekofeminizma“ (časopis *Socijalna ekologija*), „Postkolonijalni koncept i ženska ekološka alternativa“ (časopis *Treća*) i „Kolonizacija ljudi i prirode“ (časopis *Socijalna ekologija*). Učestvovala je na međunarodnim naučnim skupovima u Hrvatskoj i inozemstvu. Oblasti istraživanja: ekofeminizam, socijalna ekologija, sociologija obrazovanja i sociologija roda.

**Jelena Đurić** je naučni saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, 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.

**Branka Galić** je 1999. godine doktorirala u području društvenih znanosti na Sveučilištu u Zagrebu. Od 2002. godine predaje na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Radi na projektima *Modernizacija i identitet hrvatskog društva*, *Sociokulturna integracija i razvoj* i *Multikulturalizam – politike i novi društveni pokreti*. Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu nositeljica je kolegija *Sociologija roda*, *Feminističke teorije i pokreti* i *Sociologija porodice*, od kojih je prva dva uvela na Zagrebačko sveučilište. Na doktorskom studiju sociologije u Zagrebu od 2003. godine vodi kolegij *Rod, ženski pokreti i društvo*. Na Filozofskom fakultetu u Splitu uvela je kolegij *Sociologija žena* (2008). Članica je predsjedništva Hrvatskog sociološkog društva (HSD), voditeljica sekcije „Žena i društvo“ pri HSD, te članica uredništva časopisa *Socijalna ekologija* i *Polemos*.

**Hrvoje Jurić** (Bihać, 1975) radi kao docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, gdje predaje etiku i bioetiku. Zamjenik je glavnog i odgovornog urednika časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica*, te urednik niza publikacija u izdanju Hrvatskog filozofskog društva. Glavni je tajnik međunarodne znanstveno-kulturne manifestacije *Lošinjski dani bioetike*, koordinator međunarodne konferencije *Bioetički forum za jugoistočnu Europu*, te suradnik nekoliko drugih znanstvenih i kulturnih projekata. Objavio je brojne znanstvene, stručne i esejističke članke u domaćim i međunarodnim zbornicima i časopisima. Bavi se etikom, bioetikom, filozofijom prirode, filozofijom tehnike, filozofijom medija, feminističkom i rodnom teorijom, te utopijskim studijima.

**Ksenija Klasnić** (Zagreb, 1983) diplomirana je sociologinja i znanstvena novakinja na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu od 2008. godine. Od 2011. godine zaposlena je na projektu *Modernizacija i identitet hrvatskog društva*, *Sociokulturne integracije i razvoj*, voditeljica akademika Ivana Cifrića. Sudjeluje u izvođenju nastave iz četiri metodološka kolegija na katedri za metodologiju, Odsjeka za sociologiju i pohađa Poslijediplomski doktorski studij sociologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Područja njezina interesa obuhvaćaju metodologiju društvenih istraživanja, konstrukciju mjernih instrumenata, feminističke teorije, nasilje nad ženama, sociologiju roda, porodice i religije, te studentski aktivizam.

**Zorica Mršević** predaje studije roda i fenomenologiju nasilja na Fakultetu za evropske pravno-političke studije Univerziteta Singidunum i radi u beogradskom Institutu društvenih nauka. Predavala je kao gostujući profesor na Pravnom fakultetu Univerziteta Ajova, tri godine na Centralnoevropskom

univerzitetu u Budimpešti i Roza Majreder koledžu u Beču. Bila je dve godine zamenica republičkog ombudsmana, a kao ekspertkinja za rodnu ravnopravnost radila je za međunarodne organizacije Oksfam i OSCE. Autorka je dvadeset knjiga, od kojih su poslednje četiri iz serije *Ka demokratskom društvu: Kvota izborni sistem, Sloboda javnog okupljanja, Istopolne porodice i Rodna ravnopravnost*. Oblasti rada su kriminologija, teorija roda, nasilje, ljudska prava.

**Dragana Popović** je redovna profesorka biofizike na Fakultetu veterinarske medicine u Beogradu i dugogodišnja koordinatorka Centra za ženske studije i članica sadašnjeg Saveta Centra. Članica je Uređivačkog odbora časopisa za feminističku teoriju *Genero*. Objavila je više od 200 radova iz radijacije/biofizike i naučne esejistike. Oblasti interesovanja: obrazovanje, žene u prirodnim naukama, istorija nauke. Značajne publikacije: *Women and Education in Serbia and Japan: Post War Stories* (Tokio, 2005); *Science, Gender and Power* (Blagoevgrad, 2005); *Analiza rodne dimenzije u visokoškolskom obrazovnom materijalu* (koaut., Beograd, 2010); „Ekofeminizam“, „Rod i ekologija“, i „Rod i obrazovanje“, u *Uvod u rodne teorije* (Novi Sad, 2011), *Žene na nauci: od Arhimeda do Ajnštajna* (Beograd, 2012).

**Marija Selak** zaposlena je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu kao znanstvena novakinja u suradničkom zvanju asistentice na projektu *Zasnivanje integrativne bioetike*. U nastavi sudjeluje kao suizvoditeljica kolegija iz filozofije povijesti pri Katedri za ontologiju. Kao mlada urednica uključena je u rad časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica*, te radi kao tajnica Referalnog centra za bioetiku u jugoistočnoj Europi. Područja istraživanja kojima se bavi su ontologija, bioetika i filozofija povijesti. Znanstvene i stručne radove objavila u časopisima *Filozofska istraživanja*, *The Holistic Approach to Environment* i *JAHR* (Godišnjak Katedre za društvene i humanističke znanosti Sveučilišta u Rijeci).

**Ajla Terzić** (1979) je magistrirala na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Autorka je romana *Lutrija* (VBZ, 2009) i *Mogla je biti prosta priča* (Rende, 2011). Obožava Kristofera Hičensa. Od svih *-izama*, najdraži su joj feminizam, ateizam i snobizam Oskara Vajlda. Piše za *Oslobođenje*, *Vreme* i *Peščanik*.

**Rosemarie Tong**, filozofkinja, profesorka je bio/etike na Odseku za filozofiju i direktorka Centra za primenjenu i profesionalnu etiku na Univerzitetu Nova Karolina, SAD. Jedna od najznačajnijih teoretičarki u oblasti feminističke

teorije i bio/etike. Autorka brojnih knjiga iz ove oblasti: *Ethics in Policy Analysis* (1985), *Controlling our Reproductive Destiny: A Technological and Philosophical Perspective* (1994), *Feminist Approaches to Bioethics* (1996), *Linking Visions: Feminist Bioethics, Human Rights, and the Developing World* (sa Ann Donchin i Sue Dodds (2004), *New Perspectives in Health Care Ethics: An Interdisciplinary and Crosscultural Approach* (2007) and *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (2008 3<sup>rd</sup> edition). Objavila je i preko sto članaka iz feminističke teorije, reproduktivnih i biotehnologija, biomedicinskih istraživanja, i reforme zdravstvenog sistema. Bila je predsednica Komiteta za pitanja žena Američke filozofske asocijacije, a sada je članica Izvršnog komiteta Međunarodne mreže za feministički pristup bioetici (International Network for Feminist Approaches to Bioethics) i Društva za praktičnu i profesionalnu etiku (Association for Practical and Professional Ethics).





CIP - Каталогизacija у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

141.72:502/504(082)

EKOFEMINIZAM : nova politička odgovornost  
/ priredile Rada Drezgic, Daša Duhaček i  
Jelena Vasiljević. - Beograd : Institut za  
filozofiju i društvenu teoriju, 2012 (Beograd  
: Colorgrafx). - 270 str. ; 20 cm

Prema Predgovoru, svi tekstovi u zborniku  
predstavljani su na Međunarodnoj konferenciji  
„Ekologija i feminizam: nova politička  
odgovornost“, koja je održana u Beogradu  
3.-5. novembra 2011. godine u organizaciji  
Instituta za filozofiju i društvenu teoriju,  
Univerziteta u Beogradu, Centra za etiku,  
pravo i primenjenu filozofiju iz Beograda, i  
Centra za rod i politiku, Fakulteta  
političkih nauka, Univerziteta u Beogradu, uz  
učesće Centra za ekološku politiku i održivi  
razvoj (CEPOR), FPN, Beograd i Centra za  
ženske studije, iz Beograda. - Tiraž 300. -  
Str. 5-16: Predgovor / Dragana Popović, Daša  
Duhaček, Jelena Vasiljević. - Napomene i  
bibliografske reference uz tekst. -  
Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82417-33-0

a) Феминизам - Еколошки аспект - Зборници  
COBISS.SR-ID 192589324



