

EKOFEMINIZAM

BUDUĆNOST EKOFEMA: Martina Topić i Karmen Ratković

STUDIJE

EKOFEMINIZAM I DUHOVNOST – ŠTA NAS POKREĆE?

MAPIRANJE ŽEĐI U POSTKOLONIJALNOJ LJUBAVNOJ PJESMI NATALIE DIAZ

DOMORODAČKA PERSPEKTIVA U EKOFEMINISTIČKIM ISTRAŽIVANJIMA

GEOTRAUMA: A VIEW ON THE ENDOWMENT OF THE ANTHROPOCENE IN THE DINARIC KARST

EKOFEMINIZAM U GIMNAZIJI: JEDAN POGLED IZNUTRA

Treća / ISSN: 1331 – 7237 / 2023 / XXVI / CENTAR ZA ŽENSKÉ STUDIJE

TREĆA

MIT, MODA, MEDUZA: MODIFIKACIJE, TRANSFORMACIJE I REINTERPRETACIJE

EKOKRITIČKA, EKOFEMINISTIČKA INTERPRETACIJA ANIARE HARRYJA MARTINSONA

MAČKE I ŽENE U SEKSISTIČKO-SPECISTIČKOM DRUŠTVU: OD BASTET DO CRAZY CAT LADY

PROJEKT TijeloRIJEČI: TRNSKO, KULTURA I PARTICIPATIVNE PRAKSE U ZAJEDNICI / U

ZAGREBAČKIM KVARTOVIMA

'NOW I AM LISTENING': AN EKOFEMINIST INTERPRETATION OF THE LITTLE MERMAID

**EMBERS OF REBELLION: THE DRAGON AS AN EKOFEMINIST SYMBOL IN THE STRUGGLE FOR
ECOLOGICAL AND GENDER LIBERATION**

AUTOREFLEKSIJE

PRIKAZI

RAZGOVOR

TREĆA

TREĆA, BR. 1, VOL. XXVII, 2024.

Sadržaj

- 5 Goran Đurđević i Suzana Marjanić: Ekofem-uvodnik

BUDUĆNOST-EKOFEMA

- 11 Martina Topić: Klasa, tržišna ekonomija i medijski problem: Doprinos raspravi o budućnosti ekofeminizma
- 16 Karmen Ratković: Povratak u budućnost ekofeminizma

STUDIJE

- 25 Ana Vujković Šakanović: Ekofeminizam i duhovnost – šta nas pokreće?
- 41 Marija Krivokapić: Mapiranje žeđi u *Postkolonijalnoj ljubavnoj pjesmi* Natalie Diaz
- 56 Lidija Knorr: Domorodačka perspektiva u ekofeminističkim istraživanjima
- 65 Anne-Kathrin Godec i Ivo Lučić: Geotrauma: A View on the Endowment of the Anthropocene in the Dinaric Karst
- 77 Ljubica Anđelković Džambić: Ekofeminizam u gimnaziji: jedan pogled iznutra
- 90 Ana Gruić Parać: Mit, moda, Meduza: modifikacije, transformacije i reinterpretacije
- 101 Pavle Luketić: Ekokritička, ekofeministička interpretacija *Aniare* Harryja Martinsona
- 110 Orsat Mojaš i Karolina Štefok: Mačke i žene u seksističko-specističkom društvu: od Bastet do *Crazy Cat Lady*
- 121 Josipa Bubaš, Renata Filčić, Neva Lukić, Kristina Perković, Đorđe Matić, Željka Klemenčić, Ana Janjatović – Zorica: Projekt TijeloRIJEČI: Trnsko. Kultura i participativne prakse u zajednici /u zagrebačkim kvartovima
- 140 Yanru Zhou: 'Now I am listening': An Ecofeminist Interpretation of *The Little Mermaid*
- 147 Beiyun Hu: Embers of Rebellion: The Dragon as an Ecofeminist Symbol in the Struggle for Ecological and Gender Liberation

AUTOREFLEKSIJE

- 159 Dominica Firšt:** Pregled rada udruge Prijatelji životinja zadnjih nekoliko godina
- 162 Ela Lipanović:** Provesti dan sa žoharom: ekofeminističko čitanje odnosa između žene i žohara u knjizi Muke po G.H.
- 166 Vildana Džekman:** Ekofeminizam kroz revolucionarne ženske otpore – *Hrabre žene Kruščice*

PRIKAZI I RAZGOVOR

- 177 Marijeta Bradić:** Recikliranja elektro-prošlosti
- 181 Olga Orlić:** Akademsko-aktivistički diskurs o transvrizizmu
- 184 Karmen Ratković:** Ekokritika, za koga je to?
- 192 Dubravka Đurić:** Umjetnost i feminizam: razgovor sa Susan Bee

TREĆA TREĆI PUT O EKOFEEMU, I. DIO

Goran Đurđević i Suzana Marjanić

Ekofeminizam, jedinstveni filozofsko-političko-aktivistički pokret, već treći puta krase stranice *Treće*. Prvi je put, 2000. godine, jedna od pokretačica ekofema u Hrvatskoj, Karmen Ratković uredila broj satkan od prijevoda važnih svjetskih ekofeministica i zaokružen intervjuom s Marijom Gimbutas. Drugi je put, 2008. godine, Suzana Marjanić, uz uredničku pomoć Nataše Govedić i Sandre Prlende, pripremila i uredila broj o animalizmu i ekofeminizmu. Taj je broj pak zaokružen intervjuom s Karmen Ratković. Osim tematske razlike, spomenuti je nastavak značio i uvođenje lokalnih, domaćih autorica i autora u ekofem diskusiju. Time je ekofem postao regularan i integralan dio časopisa te se povremeno pronalazio put za nove ekofeminističke tekstove, poput esejskog triptiha Suzane Marjanić, Gorana Đurđevića i Marijete Bradić u broju iz 2018. godine. Navodimo i broj 30. iz 2006. godine časopisa *Kruh&ruže* Ženske infoteke posvećen ekofeminizmu. Paralelno s ekofemom u *Trećoj*, u Hrvatskoj i regiji su djelovali ekofem-autorice i autori: Karmen Ratković, Vesna Teršelič, Branka Galić, Marija Geiger Zeman, Mirela Holy, Ivanka Buzov, Martina Topić, Lada Čale Feldman, Hrvoje Jurić, Suzana Marjanić, Zlatiborka Popov Momčinović, Amina Omičević, Lejla Mušić, Aleksandra Žikić, Sandra Iršević, Gordana Daša Duhaček, Rade Drezgić, Aneta Paunovska, Jožica Čeh Steger, Goran Đurđević i Branislava

Vičar. U regionalnim okvirima se izdvajaju magistarske i doktorske disertacije Ivanke Buzov *Socijalni ekofeminizam. Ekofeministički doprinos analizi uzroka ekološke krize i razumijevanju dominacije* (2008.), Marije Geiger Zeman *Kulturalni ekofeminizam: simboličke i spiritualne veze između žene i prirode* i Mirele Holy *Mitski aspekti ekofeminizma* (2007.) koje tematiziraju različite aspekte ekofeminizma (socijalni, kulturalni, spiritualni), zbornici Rade Drezgić, Daše Duhaček, Jelene Vasiljević ur., *Ekofeminizam: Nova politička odgovornost* (2012.), Gorana Đurđevića i Suzane Marjanić, ur., *Ekofeminizam: između zelenih i ženskih studija* (2020.) i *Ecofeminism on the Edge. Theory and Practice* (2024.) te iznimna međunarodna vidljivost hrvatsko-britansko-američke ekofeministkinje Martine Topić i njezinih autorskih knjiga *Corporate Social Responsibility and Environmental Affairs in the British Press: An Ecofeminist Critique of Neoliberalism* i zbornika *Women and the Media in Capitalism and Socialism: An Ecofeminist Inquiry*. Osim takve znanstvene i akademske djelatnosti, nužno je spomenuti i kontinuirano predavanje ekofeminizma u Centru za ženske studije, kao i nekoliko kolegija na Filozofskim fakultetima u Zagrebu, Splitu i Rijeci. Dodatno, ekofem-aktivizam djelotvoran je u zajednicama Gea Viva i Zemlja za nas na Braču te Hrabre žene Krušćice u BiH.

Nakon brojeva iz 2000. i 2008. godine, posvećenih ekofemu, ovaj ekofeministički broj otvaramo podsjećanjem na aktualne ekofem-prakse u svijetu. Zanimljiva je priča iz Barcelone gdje aktivistkinje i aktivisti promišljaju urbani ekofeminizam što je vidljivo u radu Blance Bayas Fernández i Joana Brengolat i Campos (https://odg.cat/wp-content/uploads/2021/10/Ecofeminist_cities.pdf) ili različite prakse nigerijskog pokreta *ILeadClimate* koji je postao odgovor na uzurpaciju zemlje ili pokret Kartini u Indoneziji u kojemu je oblikovan aktivizam za zaštitu lokalne prirode na Javi i borbu protiv devastacije. Prakse su raznolike – od aktivizma, medijskog angažmana, protesta, blokada preko životnog stila, predavanja, do zajedničkog vlasništva.

Sve navedeno poslužilo je kao veliki poticaj, ali i odgovornost da još jedan broj posvetimo ekofeminizmu. Naša je ideja bila mozaična. S jedne smo strane željeli pročitati eseje o **BUDUĆNOSTI EKOFEMA**. Povezivanje klase, medija i slobodnog tržišta tema je djela Martine Topić koja analizira opasnosti kapitalističkog i korporativnog utjecaja na medije i izgradnju javnog mnijenja i ekofem-pozicija u društvu. Autorica zaključuje da je „jedini način za uspjeh ekofeminizma, ekološkoga pokreta i ostvarivanja jednakosti općenito u kampanji za slobodne medije koji neće sudjelovati u tržišnoj ekonomiji i utakmici, nego će istinski služiti društvu i javnosti na koju oduvijek imaju utjecaja”. U svom efektivnom tekstu, Karmen Ratković podsjeća na temeljnu vrijednost ekofema: etiku brige i uočavanja marginaliziranih i isključenih. To je istovremeno i prošlost i budućnost ekofema. Njihovo golemo aktivističko, istraživačko i predavačko iskustvo pretočeno je u pitke eseje o budućnosti ekofema iz različitih perspektiva. Sigurni smo da će navedeni tekstovi biti poticajni za daljnji razvoj i raspravu o ekofemu kod nas.

Rubriku *STUDIJE* otvara tekst Ane Vujković Šakanović *Ekofeminizam i duhovnost – šta nas pokreće?* kojim se dokumentira da postojanje veze između ekofeminizma i duhovnosti na osobnom i aktivističkom polju i koja kao takva predstavlja izuzetan potencijal budućeg ekoaktivističkog djelovanja i okupljanja. Naime, članak dokumentira kako je jedan od

osnovnih zadataka ukazivanje na snagu duhovnosti kao inicijatora promjena, prije svega u borbi protiv nepravde i siromaštva, potlačenosti i žena i prirode. Ili kao što ironično rekapitulira kritiku kapitalizma Slavoj Žižek – „Jedina dobra stvar kapitalizma je ta što je Majka Priroda mrtva“. Naime, „posao” koji obavlja priroda, kako je to pisala npr. Val Plumwood, u kapitalocenu je smatran potpuno bezvrijednim i računa se kao rashod za koji nije potrebna naknada. Pritom je zamjetno da u začecima radovi radikalnih (kulturalnih) i/ili spiritualnih feministkinja (npr. Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler i Charlene Spretnak), iako priznaju povijesnu poveznicu između žena, životinja i prirode, ne podržavaju ni vegetarijanstvo/veganstvo ni pokret za prava, odnosno oslobođenje životinja, kako to npr. ističe Greta Gaard. Marija Krivokapić interpretira *Postkolonijalnu ljubavnu pjesmu* Natalie Diaz kojom se književnica pridružuje valu indigenih protesta protiv ekološkog rasizma, naglašavajući da narodi kojima je priroda sveta najviše pate od klimatskih promjena nemajući dovoljno financijskih i tehnoloških sredstava da im se prilagode. Lidiya Knorr u svome tekstu pokazuje da znanje se žena Trećeg svijeta o njegovanju bioraznolikosti drastično razlikuje od androcentričnog i eurocentričnog modela. Anne-Kathrin Godec i Ivo Lučić predstavljaju se zajedničkim tekstom o Geotraumi na primjeru dinarskoga karsta u doba antropocena. Ljubica Anđelković Džambić razmatra mogućnosti bavljenja ekofeminističkim pitanjima u srednjoškolskom obrazovanju primarno iz perspektive osobnog iskustva rada u gimnaziji. Uz razmatranje o prednostima i preprekama u provođenju ekofeminističke teorije u nastavi, prvi dio analize u središte interesa postavlja izborni predmet Etika, koji svojim nastavnim sadržajima velikim dijelom konvergira s ekofeminističkim pristupom te može postati prostorom *odučavanja* od znanja i stavova koji ovise o dominantnim društvenim perspektivama. Ana Gruić Parać predstavlja se radom *Mit, moda, Meduza: modifikacije, transformacije i reinterpretacije*. Pavle Luketić donosi ekokritičku, ekofeminističku interpretaciju *Aniare* Harryja Martinsona. Orsat Mojaš i Karolina Štefok interpretiraju seksističko-specističko društvo na primjeru mačkoglave Bastet. Josipa Bubaš, Renata Filčić, Neva

Lukić, Kristina Perkov, Đorđe Matić, Željka Klemenčić, Ana Janjatović-Zorica predstavljaju projekt *Tijelo-RIJEČI: Trnsko* realiziran 2023. – 2024. u organizaciji UO. Ovu cjelinu zatvaramo dvama esejima na engleskom jeziku koje su napisale tadašnje studentice Pekinškog sveučilišta za strane studije: Yanru Zhou i Beiyun Hu. Yanru Zhou je analizirala *Malu sirenu* u kontekstu ekofeminizma, plave humanistike i plavog ekofeminizma. Beiyun Hu je obradila ekofeministički aspekt kineskog zmaja u komparativnoj perspektivi s tzv. zapadnim zmajem.

S druge pak strane, otvorili smo prostor za **AUTORE-FLEKSIJE**. Dominica Firšt opisala je posljednjih nekoliko godina u životu udruge Prijatelji životinja, a Jelena Zoe Disić iznosi razmišljanja o nužnosti povezivanja pokreta koji se bore za jednakost, kao što su veganski i feministički pokret. Ela Lipanović donosi ekofem-analizu romana *Muke po G. H. Clarice* Lispector. Vildana Džekman pak donosi priču o ekofem-otporu kroz prizmu Hrabrih žena Krušćice.

Rubriku **PRIKAZI I RAZGOVORI** čine recenzije i prikazi Marijete Bradić, Olge Orlić, Karmen Ratković i na kraju razgovor Dubravke Đurić i Susan Bee.

Budućnost ekofeminizma, kako smo naslovnom rubrikom i otvorili ovaj treći broj časopisa *Treća* o ekofemu, zasigurno leži u interdisciplinarnom, multidisciplinarnom i transdisciplinarnom istraživanju. Međutim, da bismo postigli takve sinergije, bilo pojedinca, bilo timova znanstvenika, potrebno je ozbiljno promišljati o reformi obrazovanja jer disciplinarni, regionalni i kronološki pristupi nisu u korelaciji s takvim proučavanjem i podučavanjem. Suvremeni ekofeminizam/ekofeminizmi podrazumijevaju takve pristupe jer se ekofem može i treba istraživati iz nekoliko akademskih disciplina: antropologije i etnologije, sociologije, politologije, filozofije, književnosti, jezikoslovlja, povijesti, arheologije, povijesti umjetnosti itd.

Ekofem zasigurno ima budućnost i nudi rješenja za raznolike probleme s kojima se susrećemo. Stoga upućujemo na ekofeminističke analize i promišljanja

o suvremenim izazovima kao što su umjetna inteligencija, post/transhumanizam, invalidnost. Korištenje AI-ja nije rodno neutralno niti društveno nezavisno jer su različiti proizvođači umjetne inteligencije prilagodili proizvode (npr. ChatGPT, Googleov Gemini, kineski Baichuan, Microsoftov Bing AI, japanski Sakana itd.) svojim ideološkim i političkim ciljevima, pa ekofem kritike idu u pravcu nedovoljne inkluzivnosti, patrijarhata, reprodukcija nejednakosti, diskursa dominacije i nedovoljne ekološkičnosti. Pritom posthumanizam i transhumanizam postaju ozbiljne ekofem teme u kojima propitujemo tko je zapravo čovjek i tko treba imati osobnost, kao i različite tehnološko-tehničke utjecaje na prirodu, tijelo, smrtnost i čovječnost. Na sličnim pozicijama razvijaju se zajedničke studije ekofema i invalidnosti, kao i drugih isključenih/marginaliziranih skupina – rodne i seksualne manjine, vjerske i nacionalne manjine, rasa, klasa, često zaboravljeno pitanje vrste itd. Sve navedeno potvrđuje kako ekofem svakako ima budućnost u različitim svjetovima – materijalnom, virtualnom, duhovnom, kreativnom.

BUDUČNOST EKOFEA

KLASA, TRŽIŠNA EKONOMIJA I MEDIJSKI PROBLEM: DOPRINOS RASPRAVI O BUDUĆNOSTI EKOFEMINIZMA

izv. prof. dr. sc. Martina Topić

Sveučilište u Alabami

Ekofeminizam kao teorijska perspektiva

Ekofeminizam je teorijska perspektiva koja stavlja žene u središte okolišne borbe, ali se ujedno bavi tehnologijom kao dijelom problema u zaštiti okoliša. Ekofeminizam se također bavi maskulinom ideologijom koja dominira planetom i u tome se posebna pažnja posvećuje specizmu koji se učestalo smatra prvom stepenicom prema dominaciji na temelju roda i klase, a sve ove diskriminacije uvjetovane su antropocentričkom ideologijom. Ekofeminizam je jedinstveni i cjeloviti pristup studiranju i razumijevanju okoliša koji u središtu ima pitanje jednakosti i koji pokušava govoriti o svim nejednakostima i obraćati se svim potlačenim grupama. Jedna od osnivačica ekofeminizma je sažela pristup ekofeminizma kazavši, „nemoguće je, unutar patrijarhata, potisnuti tržišnu ekonomiju. I nemoguće je, unutar tržišnoga sustava, ne devastirati planet. Na ženama je, sada, da povrate glas čovječanstva“ (d'Eaubonne, [1990]1997, str. 4). Druge ekofeminističke autorice su dodale da je „unutar patrijarhata, feminizacija prirode i natu-

ralizacija (i animalizacija) žena bila odlučujuća u povijesno uspješnom podređivanju obojeg“ (Warren, 1990, str. 133).

Ekofeminizam se bavi klasom, rasom, starosti i proživljenim iskustvima (engl. *lived experience*) i na engleskom se učestalo navodi da se ekofeminizam protivi svim pokretima koji završavaju na „ism“, dakle, fašizmu (engl. *fascism*), rasizmu (engl. *racism*), seksizmu (engl. *sexism*), specizmu (engl. *speciesism*) te predstavlja antikapitalističku kritiku ekonomskih i društvenih uvjeta koji su doveli do nejednakosti rasa, vrsta i žena (Salleh, 2000). Ekofeministkinje vide planet kao isprepleten dominacijom žena i prirode utemeljenom na povijesnim i kulturnim praksama patrijarhalnoga podređenja koje je počelo u Euroaziji 4500 prije naše ere, dok su agrarna društva bila miroljubiva i utemeljena na majčinoj liniji i poštovanju žena. Međutim, to se promijenilo s dolaskom indoeuropskih ratničkih plemena (Warren, 1990, Alloun, 2015, Mayer, 2006, Iovino, 2013, Warren, n.d., Holy, 2007, Bahofen, 1990). Plumwood (1996) je ustvrdila da svijet funkcionira na temelju dualizma gdje se

01 Ovaj rad temelji se na ključnom izlaganju koje sam održala na međunarodnoj konferenciji, *LLC – Intersectionality 2024*, Fakulteta za antropologiju, Sveučilišta u Nišu, Srbija (travanj 2024). Rad se također temelji na mojoj monografiji, *Corporate Social Responsibility and Environmental Affairs in the British Press: An Ecofeminist Critique of Neoliberalism* (London, Routledge, 2021).

žene poistovjećuje s prirodom, a muškarce s kulturom, pri čemu kultura ima dominaciju. Pri tome je koristila termine poput razuma naspram prirode, muškog naspram ženskog, uma naspram tijela, racionalnosti naspram animalizma, civiliziranog naspram prirodnog, javnog naspram privatnog, objektivnog naspram subjektivnog itd. Sve se spomenuto prvo pripisuje muškarcima, dok ženama pripada druga kvalifikacija i općenito su objektivizirane i svedene na drugost.

Eko-feminizam slavi žene te raznovrsnost i različitost između žena, pri čemu učestalo kritizira muškaraste žene koje su opakije i teže za suradnice od muškaraca kako bi se distancirale od karakteristika koje se obično pripisuju ženama, poput osjećajnosti, te se ponašaju i vode posao i vlade kada dođu na vlast kao muškarci. Primjerice, dok su povijesno žene sudjelovale u okolišnim pokretima i prosvjedovale za prava okoliša i ljudska prava, muškaraste žene su podržavale vojne intervencije, utrku za profitom i tržišne ekonomije (Brownhill & Turner, 2020). U istraživanjima položaja žena u britanskoj oglašivačkoj i novinarskoj industriji te industriji odnosa s javnošću, proučavala sam karijere žena i kakve žene napreduju na više, menadžerske, odnosno uredničke funkcije. U sva tri slučaja, na temelju ukupno 87 intervjua sa ženama, ispostavilo se da su žene koje pokazuju muške karakteristike uspješnije i napreduju u karijeri jer mogu postati „jedna od dečki“ (engl. *one of the boys*) jer pokazuju muške bihevioralne i komunikacijske stilove (Topić, 2023). Eko-feministička teorija pak zagovara stav da problem nije u muškarcima kao takvima, već u muškom identitetu koji je konceptualiziran i definiran kao suprotnost ženskom identitetu i, dakle, kao što muška ideologija dominira ženama, isto tako dominira i planetom, neljudskim vrstama koje žive na planetu i s kojima čovječanstvo ne kohabira na miroljubivi način, a ova dominacija je onda i temelj drugih dominacija i diskriminacija, poput rasne i klasne. Eko-feminizam se protivi razdvajanju dominacija i posebno se usredotočuje na jedinstvenost čovječanstva i prirode te zagovara razvijanje novih odnosa temeljenih na ekologiji (Donovan, 1990).

Eko-feminizam posebnu pažnju posvećuje kapitalističkim, patrijarhalnim ekonomijama koje se oslanjaju na otuđenost čovječanstva od prirode i temeljnom postulatu čovječanstva koje se temelji na eksploataciji rada i resursa (Canavan, 2010). Pri tome eko-feministkinje kritiziraju tehnologiju kao dio problema te zagovaraju stav prema kojemu maskulini naponi u industrijalizaciji i tehnologiji samo doprinose uništavanju planeta. Primjerice, geoinženjerstvo s kojim se pokušava manipulirati zagađenje prirode koje dolazi od tržišne ekonomije i eksploatacije resursa. Dakle, „fragmentirana i hijerarhijska veza između prirode je utemeljena na kulturi gdje su znanost i tehnologija postavljene kao utjelovljenje razuma koji stoji naspram predmodernosti utemeljene na prirodi, mitovima i religiji“ (Cross, 2018, str. 29). Tehnologija i znanost se također često vide kao proizvod modernosti utemeljenoj na maskulinoj viziji svijeta i maskulinom razmišljanju (Bordo, 1986). Tako se opravdava ljudsko iskorištavanje i dominacija prirode i ljude se postavlja u središte svemira kreirajući diskurs mi i oni (engl. *us vs them*) koji se primjenjuje na ljude i prirodu, ali se onda širi i na čovječanstvo u kojem se, primjerice, bijelu rasu smatra superiorijom drugim rasama (Singer, 2002, Godfrey, 2008). Ženska posvećenost ljekovitim travama i prirodnom liječenju je također izazvala lov na vještice koji se, ne slučajno, dogodio u vrijeme kada su muškarci počeli razvijati modernu znanost utemeljenu na tzv. racionalnosti, a ne povezanosti s prirodom (Holy, 2007).

Međutim, iako se eko-feminizam, kao i okolišni pokret općenito, pokušava obraćati svima, postoje oni koji ne vjeruju ovoj teorijskoj tradiciji i aktivizmu i koji učestalo okolišne napore vide kao kapric bijelaca iz srednje klase koji si mogu priuštiti taj aktivizam. Na primjer, Hugo Blanco, bivši vođa seljačkoga pokreta iz Perua, je jednom kazao:

„Na prvi pogled, ekolozi i konzervatori su ljubazni, malo ljudi tipovi čija je glavna svrha u životu spriječiti nestanak plavih kitova i panda. Običan narod ima važnije stvari o kojima mora razmišljati, poput kako se dokopati dnevnoga kruha“ (Blanco, 1991, cit. prem. Martínez-Alier, 1997, str. 97).

Isti ovaj diskurs nalazi se i u desničarskim medijima koji ekologe vide kao privilegiranu srednju klasu. Povijesno gledajući, žene iz radničke klase pokazivale su neprijateljske stavove prema održivom razvoju i okolišu iako su žene povijesno više bile uključene u okolišne pokrete. U mom istraživanju žena i kupnje hrane sa sniženim cijenama u Velikoj Britaniji, tzv. hrane sa žutim naljepnicama koja ima sniženu cijenu zbog skorog isteka roka trajanja (kolokvijalno poznate pod nazivom *the yellow sticker food*), na temelju podatka iz nacionalne ankete, pokazalo se da žene iz radničke klase pokazuju neprijateljske stavove prema toj hrani iako je održiva i pozitivna za sprječavanje rasipanja hrane, jer nemaju izbora i zbog svojih financijskih mogućnosti su prisiljene kupovati tu hranu (Topić i dr., 2021).

Medijski problem i budućnost ekofeminizma

S obzirom na pregled literature u prijašnjem dijelu rada, i u ekofeminističkoj teoriji općenito, najvećim problemom se čini otpor radničke klase u prihvaćanju postulata ekofeminizma i okolišne ideologije općenito. Ovo se događa pod velikim utjecajem privatiziranih medija koji promiču tržišnu ideologiju te stvaraju paniku usmjerenu protiv svega i svakoga tko se protivi toj ideologiji. Pri tome često lijepe etikete, poput primjerice britanskoga *Daily Maila* koji često okolišne aktiviste naziva ljevičarskim luđacima (engl. *lefty loonies*) s čime stvaraju otpor radničke klase čije interese navodno štite iako je *Daily Mail* u vlasništvu *Daily Maila* i General Trusta čiji je većinski vlasnik Jonathan Harmsworth, četvrti vikont Rothermere (dakle, pripadnik više klase) i poznato je da je većina novinara u Velikoj Britaniji iz srednje klase (Kersley, 2022) koja povijesno ima privilegirani položaj u državi. S time se stvara paradoksalna situacija u kojoj viša klasa navodno zastupa interese radničke klase iako u stvari zagovara tržišnu ekonomiju, koja ne koristi radnicima, ali s obzirom na utjecaj medija stvara otpor okolišnoj ideologiji.

U slučaju ekofeminizma, situacija je još i gora budući da je ekofeminizam čvrsto povezan sa ženama i ženskim aktivizmom poput, primjerice, aktivisti-

ca iz Kenije koje su osnivale vrtiće i otvarale parkove ili pak Chipko pokreta iz Indije gdje su žene također prosvjedovale protiv kapitalizma i branile okoliš (Holy, 2007). Pored toga, kolektivistički način življenja, poput eko-sela, učestalo se smatra komunama koje imaju negativnu konotaciju i etiketu komunizma i ljevičarstva (što je također postala etiketa), te se stvara otpor većine prema ovim idejama iako su one dobre ne samo za čovječanstvo i okoliš, nego i za pojedince koji bi u eko zajednicama našli pripadnost, jednakost, prijateljstva, solidarnost i podršku. To je posebno slučaj s eko-selima koja su osnivale žene. Primjerice, u istraživanju koje sam provela za zbornik radova Gorana Đurđevića i Suzane Marjanić (2020) proučavala sam ideologije 10 najpopularnijih eko-sela (Topić, 2020). Rezultati istraživanja su pokazali da su žene sklone osnivanju eko-sela i održivom životu te da je ženski stil vođenja sukladan stavovima ekofeminizma koji se protivi hijerarhiji i naginje kolektivizmu. Od 10 analiziranih sela, čak šest su osnovele ili suosnovele i vode žene, s čime se pokazuje ženska sklonost okolišnom pokretu, a vrijednosti tih ženskih eko-sela se temelje ne samo na antihijerarhiji i kolektivizmu, nego i antikapitalizmu te protivljenju nejednakosti muškaraca i žena. Ženska eko-sela posvećena su i brizi za druge i njegovanju starijih i dok se ženska nježnija priroda smatra manje vrijednom u patrijarhatu koji naginje maskulinoj ideologiji, a ova nježnija priroda je ujedno i rezultat patrijarhalne socijalizacije, ovakav ženski i nježniji stil vođenja (Tench et al, 2017) može spasiti planet i trebalo bi ga slaviti (Topić, 2020). Dakle, nije zapravo iznenađujuće da patrijarhalni mediji koje kontroliraju muškarci i srednja klasa naginju tržišnoj ekonomiji i eksploataciji planeta s obzirom na to da je tržišnu ekonomiju i stvorila ova ideologija temeljena na maskulinim vrijednostima i obrascima ponašanja.

Međutim, s obzirom na negativni utjecaj medija koji su privatizirani i liberalizirani te rade sukladno zakonima tržišta, ekofeministička i ekološka borba neće lako uspjeti ako se nešto ne promijeni s medijima. U istraživanju koje sam provela u Velikoj Britaniji, vezano za pisanje britanskih novina o okolišnim temama i ekonomiji, ispostavilo se da čak i novine koje su nominalno ekološki osviještene i podržava-

ju ekološki pokret, poput *The Guardian*a, promiču tržišnu ekonomiju. Stoga sam ustvrdila da ekološka borba neće uspjeti jer će se stvoriti zasićenost javnosti ekološkim temama, a bez ikakva napretka. Naime, novine pišu o ekološkim temama, ali istovremeno zagovaraju ekonomski rast, što ne ide zajedno s ekologijom (Topić, 2021).

Medijski problem nije nov, no o njemu se nedovoljno javno govori. U literaturi je poznato da postoji problem s društvenom odgovornošću medija o kojoj se raspravlja sa stajališta pisanja medija, ali i medijskih organizacija kao takvih. Najveća kritika medija proizlazi iz komercijalnih interesa medijskih organizacija koje dolaze ispred društvenih interesa jer mediji pišu sadržaj kojim zadovoljavaju percipirane potrebe publike i često podržavaju i perpetuiraju stavove koje njihova publika već ionako ima (Plaisance, 2000), zbog čega se postavlja pitanje koja je uopće razlika između odnosa s javnošću i medija ako će mediji tretirati publiku kao kupce. Mediji imaju ulogu u formiranju stavova i utječu na ponašanje jer daju informacije građanima kojima utječu na njihove stavove. Tradicionalno viđenje medija je da mediji trebaju biti objektivni i nadgledati političke, sudske i legislativne urede i pojedince te time služiti javnosti, što znači pisati sadržaj koji je važan za društvo, a ne podilaziti publikama-kupcima (Ingenhoff & Kolling, 2012). Međutim, mediji se također natječu na tržištu, kao i korporacije, i imaju ekonomske ciljeve, što znači da su ekonomske vrijednosti zamijenile društvene i uredničke vrijednosti i time predstavljaju prijetnju demokracijama i unižavaju medijsku društvenu odgovornost (ibid). Društvena odgovornost medija pitanje je rasprave znanstvenika još od 1940-ih godina, kada je u Chicagu osnovana Komisija za analizu društvene odgovornosti medija. Komisiju se kolokvijalno naziva The Hutchins Commission, a službeno se zvala The Commission on the Freedom of the Press. Autori su objavili izvješće 1947. godine čiji je značaj porastao s rastom teorije o postavljanju medijske agende (engl. *agenda setting theory of mass media*). Autori koji podržavaju stav da mediji imaju društvenu odgovornost ističu da medije treba držati odgovornima za društvene sadržaje, što znači da novinari moraju uzimati u obzir interese javnosti kao

najviši prioritet, čime se zagovara kolektivna odgovornost novinara (Middleton, 2009). Hutchinsonova komisija zauzela je stav da se novinari i novine moraju brinuti za dobrobit društva, a ne samo izvještavati. O ovim preporukama znanstvenici još raspravljaju i predlažu rješenja za problem komercijalizacije medija (Curran, 2011, Bates, 2017). Siebert, Peterson i Schramm (1963) razvili su, kao nastavak na preporuke Hutchinsonove komisije, teoriju društvene odgovornosti medija i zagovarali stav da mediji imaju utjecaj na društvo i da njihov pad u društvenoj odgovornosti opravdava regulaciju medija koji u mnogim državama nisu regulirani (npr. novine nisu regulirane u Velikoj Britaniji i britanska javnost još uvijek se protivi regulaciji novina, no sve više se javljaju glasovi koji kritiziraju negativni utjecaj medija na britansko društvo, posebice novina koje još uvijek postavljaju agendu). U svom istraživanju britanskih novina i okolišnih i ekonomskih pitanja zagovarala sam stav da medije treba učiniti nevladinim udrugama i odstraniti iz tržišne utakmice, čime bi mediji dobivali financiranje od vlade, ali bi bili neovisni kao jedini način da ekološka i druge borbe posvećene jednakosti uopće dobiju priliku za pobjedu u javnoj raspravi te kao jedini način za spas planeta (Topić, 2021).

Smatram da isto vrijedi i za ekofeminizam i ekofeminističke vrijednosti. Poznato je, naime, da medijima dominiraju muškarci te da se muški svjetonazor nameće javnosti, što povijesno uključuje tržišnu ekonomiju, tehnologiju kao spas za čovječanstvo i planet, a žene koje rade u medijima uglavnom su „jedna od dečki“ ili odlaze iz profesije jer ne mogu uspjeti (Mills, 2017, 2014, Topić & Bruegmann, 2021, Topić, 2021). Dakle, jedini način za uspjeh ekofeminizma, ekološkoga pokreta i ostvarivanja jednakosti općenito je u kampanji za slobodne medije koji neće sudjelovati u tržišnoj ekonomiji i utakmici, već će istinski služiti društvu i javnosti na koju oduvijek imaju utjecaja.

Literatura

- Alloun, Esther (2015). Ecofeminism and animal advocacy in Australia: Productive encounters for an integrative ethics and politics. *Animal Studies Journal*, 4(1): 148–173.
- Bahofen, Johan Jacob (1990). *Matrijarhat*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.
- Bates, Stephen (2017). Is This the Best Philosophy Can Do? Henry R. Luce and a Free and Responsible Press. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 95(3): 811–834.
- Bordo, Susan (1986). The Cartesian masculinity of thought. *Journal of Women in Culture and Society*, 11(3): 439–456.
- Brownhill, Leigh, & Turner, Terisa E. (2020). Ecofeminist ways, ecosocialist means: Life in the post-capitalist future. *Capitalism Nature Socialism*, 31(1): 1–14.
- Canavan, Gerry, Klarr, Lisa, & Vu, Ryan (2010). Embodied materialism in action: An interview with Ariel Salleh. *Polygraph*, 22: 183–199.
- Cross, Carin Lesley (2018). Ecofeminism and an ethic of care: Developing an eco-jurisprudence. *Acta Academica*, 1: 28–40.
- Curran, James (2011). *Media and Democracy*. New York: Routledge.
- d'Eaubonne, Françoise ([1990] 1997). What could an eco-feminist society be? In – *Liberty, Equality and Women? Anthology*, (Harmattan). <http://richardtwine.com/ecofem/deaubonne.pdf>
- Donovan, Josephine (1990). Animal rights and feminist theory. *Journal of Women in Culture and Society*, 15(2): 350–375.
- Đurđević, Goran, & Marjanić, Suzana (ur.), *Ekofeminizam: Između zelenih i ženskih studija*. Zagreb: Durieux.
- Godfrey, Phoebe C. (2008). Ecofeminist cosmology in practice: Genesis farm and the embodiment of sustainable solutions. *Capitalism Nature Socialism*, 19(2): 96–114.
- Holy, Mirela (2007). *Mitski aspekti ekofeminizma*. Zagreb: TIM Press.
- Ingenhoff, Diana, & Koelling, A. Martina (2012). Media governance and corporate social responsibility of media organizations: an international comparison. *Business Ethics: a European Review*, 21(2): 154–167.
- Iovino, Serenella (2013). Loving the alien. Ecofeminism, animals, and Anna Maria Ortese's poetics of otherness. *Feminismo/s*: 177–203. https://www.researchgate.net/publication/304560853_Loving_the_alien_Ecofeminism_animals_and_Anna_Maria_Ortese's_poetics_of_otherness
- Kersley, Andrew (2022). Why UK journalism's class problem matters, and what can be done about it. *The Press Gazette*, 25. svibnja, 2022, <https://pressgazette.co.uk/news/middle-class-journalists/>
- Martinez-Alier, Juan (1997). Environmental Justice (Local and Global). *Capitalism, Nature, Socialism*, 8(1): 91–107.
- Mayer, Sylvia (2006). Literary studies, ecofeminism, and the relevance of environmentalist knowledge production in the humanities. In – Gersdorf, C., & Mayer, S. (ur), *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Perspectives on Ecocriticism* (str. 111–128). Amsterdam: Rodopi.
- Middleton, Melisande (2009). *Social Responsibility in the Media*. http://www.mediafutureweek.nl/wp-content/uploads/2014/05/SR_media1.pdf
- Mills, Eleanor (2017). How to Deal with Men. *British Journalism Review*, 28(4): 5–7.
- Mills, Eleanor (2014). Why Do the Best Jobs Go to Men? *British Journalism Review*, 25(3): 17–23.
- Plaisance, Patrick Lee (2000). The Concept of Media Accountability Reconsidered. *Journal of Mass Media Ethics*, 15(4): 257 – 268.
- Plumwood, Val (1996). Does ecofeminism need the master subject? A response to Janis Birkeland. *Trumpeter*. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/236/337>
- Salleh, Ariel (2000). The meta-industrial class and why we need it. *Democracy & Nature*, 6(1): 27–36.
- Singer, Peter (2002). *Animal Liberation*. New York: Harper Collins Publisher.
- Tench, Ralph, Topić, Martina, & Moreno, Ángeles (2017). Male and Female Communication, Leadership Styles and the Position of Women in Public Relations. *Interactions: Studies in Communication and Culture*, 8(2-3): 231–248.
- Topić, Martina (2023). *Workplace culture in mass communication industries*. London: Routledge.
- Topić, Martina, Diers Lawson, Audra, & Kelsey, Sarah (2021). Women and the squander cycle in food waste in the United Kingdom: An ecofeminist and feminist economic analysis. *Social Ecology/Socijalna Ekologija: Journal for Environmental Thought and Sociological Research*, 30(2): 219–253.
- Topić, Martina (2021). *Corporate Social Responsibility and Environmental Affairs in the British Press: An Ecofeminist Critique of Neoliberalism*. London: Routledge.
- Topić, Martina, & Bruegmann, Carmen (2021). 'The Girls at the Desk': Timeless Blokishness in the Newsroom Culture in the British Press? *Journalism Studies*, 22(1): 77–95.
- Topić, Martina (2020). Ekofeministička analiza vrijednosti i filozofija globalnih eko-selâ: Jesu li žene sklonije kolektivizmu i anti-hijerarhiji nego muškarci? U – *Ekofeminizam: Od zelenih do ženskih studija*, Đurđević, G., & Marjanić, S. (ur). Zagreb: Durieux.
- Warren, Karen J. (1990). The power and the promise of ecological feminism. *Environmental Ethics*, 9: 3–20.
- Warren, Karen J. (n.d.). Introduction to ecofeminism. *Lilith Press Magazine*. <http://www.lilithpress.ca/Environment-Introduction-to-Ecofeminism.html>

POVRATAK U BUDUĆNOST EKO FEMINIZMA KAKO NAM JE (EKO FEMINISTIČKI) ČINITI OVDJE, U LOKALNOJ ZAJEDNICI

Karmen Ratković, jedna od osnivačica Centra za ženske studije u Zagrebu

Htio bih te zamoliti, dragi prijatelju, najbolje što mogu, da budeš strpljiv sa svime što ostaje neriješeno u tvome srcu. Pokušaj voljeti pitanja takva kakva jesu, poput zaključanih soba i knjiga napisanih u stranom jeziku. U ovom trenutku nemoj tražiti odgovore. Oni ti ne mogu biti dati sada jer ih ne bi mogao živjeti. Pitanje je doživljavanja svega. U ovom trenutku trebaš živjeti pitanje.

— Rainer Maria Rilke, *Pisma mladom pjesniku* (1942), preveo Josip Velebit, Zagreb: Knjižara St. Kugli

Kada se pitamo o budućnosti nečega, pitamo se iz stanja nade ili stanja strepnje, dvaju stanja koja su nerijetko prisutna istodobno, u nekoj čudnovatoj egzistencijalnoj nerazmrsivosti.

Za sâm ekofeminizam, njegovu epistemološku poziciju, pitanje o budućnosti može biti paralizirajuće i razarajuće, pogotovo kada takvo pitanje proizlazi iz apstraktne **projektne** logike i linearne koncepcije vremena ‘zapadne’ racionalne, patrijarhalne i kapitalističke kulture – što je u suštinskoj suprotnosti s konkretnom **procesnom** logikom svijeta/sveukupnosti, s cikličnim poimanjem vremena i njemu sukladnoj etici skrbi. Gledanjem unaprijed/u budućnost,

bilo s radošću bilo sa strahom – pogled na ono **bližnje** i **sadašnje** koje nas treba – zna biti zamućen ili nikakav. Ovdje ne govorim/o o snovima niti poetskoj imaginaciji budućnosti, koji su bitno procesna stanja same duše.

Stoga nam je, prije svega drugoga, *ontoepistemički* nužno razabrati iz kojega stanja svojega svijeta i iz kojega stanja svojega bića (u obzoru koji nam je **ovdje**, koji nam je **lokalan**, **sada** čulno i djelatno dohvatljiv), postavljamo takvo pitanje – ono o budućnosti ekofeminizma?

* * *

S krajnjim pitanjima, onima koja se tiču postojanja nečega, gotovo je uvijek tako da se ona nezaustavljivo množe/rascvjetavaju u beskrajno i opojno mnoštvo drugih/ostalnih pitanja.

Treba li nam (ovdje) još ekofeminiz(a)ma? Ako da, kako ga, kao i svako drugo biće, možemo održati na životu? Što je danas s onim *eko*, a što s onim *feminističkim* u njemu, treba li nam nečega od toga više, a nečega manje? Kada i koliko je on sâm isključiv, tko i zašto ga (zbog toga) ne želi? Je li je ekofeministička teorija dovoljno osjetljiva na životni kontekst? Vrijedi li ekofeminizam za svako mjesto? Smiju li se/mogu li

se alati za aktivizam i angažman u zajednici opravdano prisvojiti iz drugačijeg/stranog izvora i konteksta? Koliko je ekofeminističke teorije/nade saživjelo u ovdašnjim praksama? Koje saveze i s kim ih treba sklapati? Trebamo li uopće (i ekofeministički) djelovati, nije li to suvišak u ovoj smrtno ranjenoj homeostazi svijeta?

Ono što je izvorno i temeljno ekofeminističko, bez obzira na njegove brojne oblike i različitosti, jest pitanje: što/koga, i kako, svojim mišljenjem, govorenjem, djelovanjem, u krajnjem i vlastitim bivanjem – **isključujemo**/negiramo/tlačimo/obezvredujemo/iskorištavamo, i od koje/g se ograđujemo/zatvaramo/**odvajamo** stvaranjem svojih diskurzivnih i tjelesnih brana/ograda? Tek iz toga proizlaze ekofeminističke kritike seksizma, specizma, kolonijalizma, *ageizma*, klasizma, rasizma, heteroseksizma... pa čak i urbanizma.

Od kada govorimo o ekofeminizmu, već punih pedeset godina, neprestano zaboravljamo to temeljno pitanje, a onda i sve ekofeminističke vrijednosti i moralne dužnosti koje iz njega proizlaze. Tek iz takvoga pitanja proizlazi onaj prodoran i mnogima zastrašujući pogled ekofeminizma koji radikalno osvjetljava ono što je nevidljivo inherentno okoštanim antropocentričnim, patrijarhalnim i kapitalističkim diskursima i iz njih izraslim strukturama, dihotomijama i hijerarhijama, i što se vjekovno zamračuje: **istodobno isključivanje**/negiranje/potlačivanje/obezvredivanje/iskorištavanje/konzumiranje/koloniziranje/ubijanje/silovanje... žena, prirode, ne-ljudskih životinja, drugih rasa, starijih, djece, drugih seksualnosti, siromašnih, bolesnih, *demoni*... svakog onog drugog, koje nije prvo. Gdje trećega, i n-toga, zbog već u svijet potpuno utjelovljene $A \neq ne-A$ aritotelijansko-kartezijanske logike – i ne može/ne smije biti, jer nije (još!) legitimno. Upravo se aritotelijanskom logikom isključivanja treće/g presijeca tijekom životnih procesa unutar prirodnih ekosustava i ljudskih tijela. Tko/što je u binarnoj opoziciji subjekt, a tko/što objekt? Dok uistinu, u tom naporu razabiranja subjekta i objekta, najčešće imamo posla s *abjektivom*, s onim što je izbačeno iz „ja”/subjektiviteta, a istodobno služi iza definiranje toga istoga „ja”. *Abjektivnost* nam je moguće misaono i djelatno svladavati upravo s ekofe-

minističkom epistemologijom/metodologijom koja je suštinski ne-identitetska, dijalektička i **ciklička**, koja je usredotočena na značenja u **procesima**/transformaciji, a ne na fiksiranu/identitetsku bit mehanički shvaćenog svemira: svi su entiteti u svojoj egzistenciji ne-identični sa samima sobom, jer su prožeti svojom okolinom i s njom u stalnom dinamičkom međudnosu. Ono što ne prihvaća proturječnosti, cikličnosti/privremenosti i raznolikosti/različitosti **nije** ekofeminističko. I točka. Prihvaćanje intrinzičnog proturječja nas samih i svijeta, to je možda najteži kognitivni/teorijski zadatak koji je još uvijek pred nama.

Kako god, ekofeminizam je, unatoč svojim brojnim iščezavanjima i izvanjskim osporavanjima, još uvijek tu. I ovdje, kod nas. Naprosto zato što su radom prvih ekofeministkinja u njega utkani tako i toliko snažni ontološki, epistemološki, etički i aktivistički **meta-alati** da je zbog toga ekofeminizam već odavno neizbrisivo upisan/ušiven/ugrađen u brojne ekološke i feminističke priče/teorije i prakse/aktivizme, koliko god se to pokušavalo prikriti/prešutjeti/zamračiti/obrisati i diskreditirati, predbacujući mu esencijalizam, kolonijalizam, veganizam i antiintelektualizam.

Zapravo, procesna logika ekofeminizma dopušta samo strateški/mobilizacijski esencijalizam: biću/entitetu koje je u određenim praksama svijeta isključeno, pridaju se privremeno neka esencijalna svojstva, toliko dugo i toliko snažno, dok to biće nije pravedno uključeno u tokove svijeta, i onog biološkog i onog kulturnog. A onda se to, kada više nije potrebno, metabolički odbacuje ili se naprosto ostavlja da se samo razgradi/kompostira. Štoviše, esencijalna svojstva se u ekofeminizmu i ne pripisuju bićima/entitetima kao takvima, nego njihovim **procesima** i **odnosima** s drugim (bićima/entitetima). Tako je, primjerice, sa ženom/ženskim i prirodom/kulturom, i njihovom prožetosti, procesima i odnosima, njihovim skupnim upisanostima u tijelo i tekst, i u duhovnost: mizoginija je u cjelini uvijek stvar ekologije. Duboki je to nesporazum u vezi s esencijalizmom ekofeminizma, nastao iz suprotnog razloga, iz površnog nerazumijevanja njegove ontoepistemologije. I čini se da taj nesporazum još uvijek traje, i kod nas, i uklanjanje

ekofeminizam iz *mainstream* institucija, akademija i svih drugih mjesta. I sâm ekofeminizam je propustio **uključiti** i razumjeti takve otpore, ne vidjevši da je povratak biologiji za mnoge feministkinje bio užasan korak unatrag, za njihovu cjeloživotnu borbu i izbornu formalnu/građansku jednakost žena, gdje je upravo biološki determinizam bio u središtu kritike. Zato je to jedna zadaća na kojoj još moramo raditi, na uzajamnom razumijevanju i intersekcijskom savezu svih feminizama, i svih drugih praksi oslobođenja.

Kada se dotičemo (post)kolonijalnih tema, kako to da se ikonički, gotovo *reificirani* primjeri aktivističkog ekofeminizma, kao što su *Chipko* i *Green Belt* pokreti, i njihove borbe za suverenitet sjemena, zemlja i vode – još uvijek najčešće uzimaju/prisvajaju iz bivših kolonija, zemalja „trećega svijeta“, iz ruralnih sredina Indije i Kenije? Što to govori o bjelačkom i urbanom ekofeminizmu, njegovom diskursu i praksama? Je li istinski ekofeministički aktivizam uopće moguć u gradu (koji je ujedno i ishodišno i gotovo jedino mjesto teorije), u njegovoj više nego metaboličkoj udaljenosti od prirode? Nije li grad, sa svojim hegemonističkim institucijama, simptomatsko mjesto dubokog ljudskog otuđenja od prirode, sa svim svojim parazitskim praksama? Jer, ekofeministički aktivizam je najvidljiviji tamo gdje postoje stvarni naponi žena i drugih potlačenih da naprosto **prežive** sa svojim zajednicama/okolišem.

U našim lokalnim sredinama još uvijek nedovoljno tražimo, svjedočimo, zapisujemo, pričamo priče o autohtonim zajednicama/komunalnim društvenim odnosima koji omogućuju/čuvaju zajednički pristup zajedničkim dobrima, uključujući riječne obale i drveće. Autohtono stanovništvo, a ne strani ulagači, jest ono koje je tisućljećima 'stručno' upravljalo našim lokalnim krhkim ekosustavima i čuvalo ovdašnji život. Radi se o vjekovnom praktičnom radu ljudi koji razumiju genealogiju svoga staništa u svoj njegovoj složenosti. Radi se o vrsti *meta-industrijskog* rada i *meta-proizvodnog* rada majki, domaćica, autohtonih seljaka,... rada koji održava sâm metabolizam života, ne samo svakodnevnog života nego i njegove infrastrukture: biološke raznolikosti, kakvoće tla i autohtonog upravljanja vodnim slivovima. Nelokalne tvrdnje o znanju su naprosto neodgovorne, njima se

zatiru sva druga znanja: utjelovljena znanja, iskustvena znanja, afektivna znanja, znanja autohtonih naroda, znanja siromašnih, znanja biljaka, znanja životinja, znanja prirode... I to je zadatak koji nam predstoji, neprestano i neposredno sudjelovanje, svjedočenje i bilježenje lokalnih ekofeminističkih priča, i to onako radikalno – sasvim uronjeni u tlo i zrak s mjesta kojeg svjedočimo, živeći u/na njemu.

Jedan od najvidljivijih i najsnažnijih ekofeminističkih urbanih aktivizama kod nas jest borba za prava životinja, njihovo oslobođenje i zagovaranje veganske kulture, s možda najkreativnijim stvaranjem saveza s drugim pokretima. No živimo u izrazito *karnivornoj*/mesožderskoj sredini s jakom tradicijom, i kulturalno i materijalno. Kako se tog naslijeđa osloboditi? Jest da smo u hranidbenom lancu, jest da sva proizvodnja hrane sa sobom nosi nešto smrti, jest da ne možemo živjeti i izbjeći ubijanje, i sve to u različitim kontekstima i u/na različitim staništima. No pitanje je koliko štetimo drugima (ljudima i neljudima) u svim aspektima proizvodnje hrane? Slijedimo li ekofeminističku etiku skrbi, najvažniji je napor da stvaramo najmanju količinu patnje i najveću količinu brige za sve sudionike: životinje, biljke, ljude i sve ekološke entitete i procese, prema kojima nam se valja odnositi u skladu s njihovim vlastitim željama i potrebama, a ne kao prema objektima **vlastništva**/imovine. Kako, onda, u sebi **utjeloviti** spoznaju da životinje, biljke i svi ekološki entiteti i procesi imaju intrinzičnu vrijednost, svijest, svoju patnju i bol koju im u najvećoj mjeri i na najokrutnije načine nanosimo mi ljudi? Kako izvan jezika možemo dočuti/prepoznati/vidjeti/čuti potrebe onih koji nisu ljudi, a da u to ne ugradimo svoja antropocentrična uvjerenja? Kako da učinimo taj pomak s poricanja na slušanje, s odvojenosti na empatiju, u onom najjasnijem, ljudskim jezikom nepomučenom obliku? Kako možemo uistinu izabirati/stvarati svoju hranu, pogotovo u urbanim sredinama? Jer, uvjet svakog metaboličkog oslobođenja jest ono/nešto što osigurava neovisno temeljno preživljavanje, neovisno od kulture, tradicije, tržišta... sâm tlo i mikroklima. Kako u našim i sadašnjim klimatskim uvjetima to ostvariti? I to je pitanje/strepnja na kojoj nam valja i dalje intenzivno raditi.

Ekofeminizam je, još radikalnije od Marxa, razotkrio i kako se od onog kućnog ekonomskog/okovopía/oikonomía praksom zamračivanja društvenih struktura došlo do globalno kapitalističkog. Strukturalni karakter veze između rodne, rasne, dobne... opresije i razaranja okoliša postaje nam jasan/vidljiv tek kada prepoznamo funkciju koju naturalizacija kućnog/seoskog reproduktivnog rada ima u suvremenom kapitalizmu. To vidimo tek kada u Marxovu jednadžbu proizvodnje (u kojoj se odvija nadničarska eksploatacija radnika za stvaranje kapitala) uključimo i reprodukciju (u kojoj se besplatno prisvajaju ljudski/ženski/seoski reproduktivni rad i skrb, prirodni resursi i ekološke usluge za stvaranje tog istog kapitala). Kapital, pritom, jest temeljni izraz neutjelovljenih/apstraktnih/kvantitativnih/beživotnih praksi koje (i ekonomski/kvantitativno) **obezvređuju** one utjelovljene/konkretno/kvalitativne/životne. I pritom se zamračuje da su tek reproduktivni procesi i aktivnosti temeljni i nužan uvjet mogućnosti svakog proizvodnoga rada, i da je tržišno gospodarstvo neizmjereno dužno ženama, seljacima, autohtonim narodima i okolišu. Reproductivni rad, rad koji je neminovan za održanje života i svih procesa prirodnoga okoliša, smješten je unutar obitelji, kućanstva, zajednica, i kao takav je **isključen**/eksternaliziran iz formalne ekonomije. Za ekofeminizam jedini smisleni ekonomski pogled proizlazi iz stalne budnosti oko toga što kapitalizam prisvaja, što kolonizira i čemu oduzima život. I takav pogled koji vidi metaboličku vrijednost, nasuprot (i uz) onoj ekonomskoj. S toga mjesta, pitanje o budućnosti jest smisleno jedino kao pitanje o razornim/nenadoknadivim posljedicama onoga što (i gdje) upravo sada činimo, o posljedicama za život sâm. Kako prevoditi etiku skrbi u politike solidarnosti? Kako svoja kućanstva objedinjavati u samoodržive zajednice? Kako staviti ekosustav ispred akumulacije? Jer, zajednicu čini tek duboka metabolička povezanost, vernakularna epistemologija i *duh mjesta*, a ne puka ideologija. Posebna je moć u povijesno meta-proizvodnoj/reproduktivnoj/regenerativnoj klasi (majki, domaćica, autohtonih seljaka, sakupljača...), u njezinoj metaboličkoj autonomnosti, u tome što je ona izvan kapitalističko-proizvodnog sustava. Još k tome, tek

uznemireni i strukturalno isključeni subjekt, i priroda i sva bića, u svojoj patnji i nesreći, ima(ju) stvarnu moć pokrenuti strukturalne promjene. Tako smo silno daleko od razumijevanja toga, i u našoj kolektivnoj imaginaciji/mislama i u našem djelovanju.

Kada u ekofeminizmu govorimo o utjelovljenom znanju, govorimo znanju koje nije (samo) kognitivno, nego je i emocionalno, intuitivno, osjetilno... ono koje nam prožima cijelo biće. I najvažnije, **tek kroz njega** metabolički (ne samo posredovano/simbolički) doživljavamo/vidimo/čujemo svijet. Utjelovljenost je, ekofeministički shvaćeno, naprosto spajanje i prožimanje s drugim i mnogim tokovima života, materije i energije. Zato je za ekofeminističku epistemologiju nužno nastaviti pripovijedati, vikati/‘histerizirati’ i iskazivati bijes (isključivo onaj koji je usmjeren na društveno-ekonomske strukture/sustave) – da bi se u svim utjelovljenostima opstalo. To je ono što mnoge zastrašuje, to mjesto moći bijesa kao emancipacijskog alata, kojega patrijarhalno društvo neutralizira i smiruje stidom i obezvređivanjem. Živimo u zastrašujućem procijepu između ljudskoga instrumentalnog razuma i i svijeta kao pulsirajućeg metabolizma/vibrantne materije.

Jako je lako djetinje maštati o kontroli višega reda nad mesom/tijelom prirode kroz tehničku/tehnološku/*techné* transcendenciju njezinih moći. Time se održava i duboki metabolički rascjep između apstraktne prostorne imaginacije/**projekta** (u stanju vječnog poricanja, odvojene od društvene i termodinamičke stvarnosti) i kinestetički/proprioceptivno usmjerenih bioloških **procesa**. Ekofeministička epistemologija nam u vezi s tim otkriva da imamo posla s *kognitarijatom* koji za temeljni program ima upravljanje *afektivnim*: klimatske se promjene obično objektiviraju i tretiraju odjednom, kao pitanje političke manipulacije ili tehnike, ili oboje.

U svojoj je genealogiji ekofeminizam kroz mnoge napetosti stalno bivao presijecan različitim/raznolikim feminističkim i ekološkim pričama i djelovanjima, kojima se on ontološki i epistemološki, brojnim *patchwork* postupcima – neizbježno proširivao i obogaćivao. Uz to, postoje i događaji za koje osjećamo da su bez povijesti. Tako se, s vremenom, protivljenje svim oblicima hijerarhije i dominacije kroz nosi-

ve pojmove roda, vrste i seksualnosti proširilo protivljenjem neprestanoj imperijalističkoj kolonizaciji i eksploataciji kroz nosive pojmove ekološke pravde, rase i klase. Tako se, s vremenom, dogodilo i jedno od radikalnih ontoloških i epistemoloških obogaćivanja ekofeminizma – integriranjem posthumanističkih pristupa, širenjem subjektivnosti i građanstva na *više-od-ljudskoga-svijeta*, vraćanjem čovjeka u jednu od mnogih prirodnih vrsta, priznavanjem neljudskih djelatnih oblika, gdje je svako djelovanje isprepleteno i umreženo kroz promjenjive ekološke veze, i gdje se prožimaju materijalnost i diskurzivnost, ljudsko i neljudsko, prirodno i kulturno. Sve ono što u duhu *posthumane performativnosti* opisujemo brojnim neologizmima kao što su *vibrantna materija* ili *viskozna poroznost*. Brojni temeljni ekofeministički diskurzivni alati i prakse iz njegovih početaka preobrazili su se u brojne druge, manje ili više moćne: iz kritika binarnih opozicija/isključivih identiteta izrasli su *non-binary* identiteti, a uključivost se proširuje u *transtjelesnost*. I od tada se više ne pitamo što nešto znači, nego kako djeluje: sintagma „klimatske promjene” nema više gotovo nikakvu diskurzivnu snagu. Sada govorimo o „globalnom zatopljenju” jer je to nešto što nam je, sa sve češćim klimatskim ekstremima, neposredno u iskustvu **utjelovljeno**. Tako ekofeminizam i odbacuje pojmove *antropocena* i *kapitalocena*, jer je u te pojmove ugrađen esencijalizirajući obuhvatni pojam „čovječanstva” koji ignorira/briše povijesnu činjenicu opresije jednoga njegovog dijela nad drugim, i prirodom.

Doista nam je potreban takav ekolingvistički poduhvat u kojem jezik koristimo na održiv način. Potrebni su nam i *neologizmi*, ono što radi razliku, da bismo njima mogli rastočiti dominantne ontoepistemičke okvire koji legitimiraju hijerarhiju, dominaciju i opresiju. No, usput nam se događa da se zanesemo i opijemo takvim *posthumanim* diskurzivnim praksama, tako da zaboravimo/izbrišemo našu ljudsku, potpuno materijalnu odgovornost za razaranje svijeta. S druge strane, događa se i svojevrsna *normalizacija*: *grassroot* feminizam se obuzdava rodnim studijima, kulturalni studiji depolitiziraju kritičnije oblike ekologizma, na mnogim je mjestima ono što je u poststrukturalizmu započeto kao epistemološki/

metodološki poduhvat postalo legitimizirajuća ontologija kapitala. Baš kao evropske zelene stranke, čije su vizije tehnološke reprodukcije ugrađene u visokotehnološku strukturu kapitalizma, i čija je materijalna baza ogroman termodinamički trošak.

Na to nam se valja stalno podsjećati/upozoravati.

Valja nam se sjetiti da smo mi ljudske životinje, esencijalno i ontološki utjelovljena priroda. Da nismo ovozemaljsko meso, ne bi nam bilo ni muke kapitalizma koji nas održava na životu. Uz to, ako s ekofeminističkom pričom želimo doprijeti do naših bližnjih i do nekog velikog broja ljudi u svojoj zajednici, ako ekofeminističku teoriju želimo utjeloviti u praksi – trebali bismo prestati inzistirati na pojmovnoj čistoći i brinuti o epistemološkim nijansama. Kako bismo ojačali ekološki otpor žena i poticali spolno-rodnu osvještenost kod muškaraca, nužno nam je koristiti riječi koje oni razumiju. To onda radikalno znači, poduzimati neki oblik šizofrene/*hijazmičke* zadaće: raditi s tekstom/ideologijom i raditi protiv njega, sve u isto vrijeme. Ekološke se borbe ne mogu voditi samo diskurzivnim borbama, simboličkim premještanjima – dihotomija čovjek-priroda je duboko materijalna – ugrađena u biološke, ekonomske i društvene strukture. Čisto kulturološka ili filozofska analiza nema gotovo nikakvu moć promjene, pogotovo ne kada se radi o političkom djelovanju nad utjelovljenim procesima/praksama – poput silovanja ili kućnoga rada.

I, konačno, možda najskrivenije: što je u svemu tome diskurzivnom s našom ekofeminističkom duhovnosti? Ona iz koje zamišljamo, izmišljamo, oblikujemo **smisao**... Ona kao da se više i ne spominje, kao nekada u svojim počecima. A rascjep čovječanstvo-priroda je duboko, duboko ukorijenjen, u prostorima same duše. Što je to/ono što nam može dušu iscijeliti od ovoga i svih drugih rascjepa?

* * *

Budućnost ekofeminizma jest u njegovom stalnom i **cikličnom** povratku onom svojem početnom i temeljnom: tko ili što je **isključeno** u našem mišljenju, djelovanju i brizi? Je li ono čuva ili uništava život? Iz

toga proizlazi gotovo sve drugo buduće ekofeminističko: problemi i rješenja nisu jednaki za tlačitelje i potlačene.

Ostaje nam i još jedna ekofeministička mogućnost, ona radikalna: konačno stati s proizvodnjom, i nastojati samo oko reprodukcije/regeneracije. Jer, došli smo do takve gustoće/zasićenosti/iscrpljenosti (ljudski) preobraženoga svijeta, da ne možemo biti sigurni da i naše najbolje i najsitnije ljudske proizvodne namjere – ne čine nečemu/nekomu još veću bol i patnju. Uključivo i proizvodnju diskursa. I tada bismo imali što raditi: svjedočiti i pričati priče.

Priroda naprosto nadilazi našu nemoć da se sami stvorimo.

STUDIJE

ĖKOFEMINIZAM I DUHOVNOST – ŖTA NAS POKREĆE?

dr. sc. Ana Vujković Ŗakanović⁰¹

Rad nastoji da pokaŖe relaciju izmeĊu ekoaktivizma i duhovnosti. Naime, sprovedeno je istraŖivanje koje je obuhvatilo 10 intervjua sa aktivistkinjama iz BiH koje se bave zaŖtitom Ŗivotne sredine. Odgovori ispitanica razliĉitog porekla i tradicija ukazuju na razliĉite stepene duhovnosti kao faktora motivacije za zaŖtitu prirode koja je ugroŖena delovanjem ljudi. Budući da je zasnovano na teoriji ekofeminizma, istraŖivanje ukazuje na visoku svest o podjarmljenosti prirode, prisutnu ne samo kod aktivistkinja, već i Ŗena u lokalnim zajednicama u kojima deluju. Isti poriv karakteriŖe predstavnice razliĉitih denominacija i religijskih opredeljenja i kao takav postaje faktor njihovog ujedinjenja i zajedniĉkog delovanja, Ŗto vodi ka zakljuĉku da motivacija koja je proistekla iz duhovnosti u sebi sadrŖi izuzetnu snagu i potencijal za dalje delovanje.

Ključne reći: ekofeminizam, duhovnost, aktivizam, Bosna i Hercegovina, islam, pravoslavlje, *New Age*

Uvod

Predmet ovog rada jeste veza izmeĊu ekofeminizma i duhovnosti. Kao ključni segment izdvaja se znaĉaj *grassroots* aktivistiĉkog promiŖljanja za razvoj ekofeministiĉke teologije i ekofeminizma uopŖte, uz nastojanje da se osvetle motivi koji Ŗene iz Bosne i Hercegovine podstiĉu na aktivistiĉko delovanje u oblasti zaŖtite Ŗivotne sredine. Motivacija uglavnom proizlazi iz njihove duhovnosti, a kao globalni primer takvog promiŖljanja moŖe posluŖiti knjiga DŖejn Gudal (*Jane Goodall*) pod naslovom *„Razlog za nadu – duhovno putovanje”*⁰². S tim u vezi, istraŖivanje se sprovodi u cilju razmatranja iskustava aktivistkinja u Bosni i Hercegovini, a poseban fokus postavljen je na korelaciju ekofeminizma i duhovnosti. Jedan od osnovnih zadataka jeste ukazivanje na snagu duhovnosti kao inicijatora promena u svetu, prevashodno u borbi protiv nepravde i siromaŖtva, ali i potlaĉenosti – kako Ŗena, tako i prirode.

Kao naredni korak od teorije ka empirijskom istraŖivanju u sklopu ovog rada nameće se defini-

01 Kontakt: vujkovicana@gmail.com.

Rad je nastao u okviru Programa Ekumenske inicijative Ŗena (EiŖ) za dodjelu potpora – stipendija za znanstveno istraŖivaĉki rad (EFP 2022), a uz podrŖku mentorke prof. dr Jasmine Husanović Pehar, kojima se autorka ovom prilikom srdaĉno zahvaljuje na celokupnoj podrŖci tokom realizacije istraŖivanja i pisanja rada.

02 Engl. *Reason for hope: a spiritual journey*.

sanje okvira duhovnosti u odnosu na aktivizam i u okviru njega, onoga što se može postići razmatranjem brojnih primera iz čitavog sveta, potkrepljenih teorijskim postulatima duhovnosti. Za ovaj deo rada najbitnije je definisanje religioznosti unutar pojma duhovnosti, te postavljanje okvira duhovnosti kao bilo kog oblika ljudskog verovanja koje proizilazi iz unutrašnje potrebe neke osobe.

Drugi deo rada govori o pokretima i organizacijama u svetu koje, inspirisane određenim oblikom duhovnosti, utiču na značajne društvene promene na polju ekologije. Teorijski okvir čine, pre svega, ranija istraživanja Zilke Spahić Šiljak koja ističe da inicijative bazirane na veri, koje su pokretale sekularne nevladine organizacije u Bosni i Hercegovini, mogu biti moćno oruđe dijaloga, mira i razvoja. Stoga, u radu se ispituje da li takav potencijal postoji i u slučaju ekofeminističkog aktivističkog delovanja. Nakon posebnog dela posvećenog detaljnom predstavljanju metodologije istraživanja i načina odabira ispitanica, rad prezentuje rezultate istraživanja dobijene na osnovu 10 intervjua.

Analitički deo rada najpre prikazuje poimanje prirode od strane ispitanica, kao i njihovu potrebu da se priroda zaštiti od moćnika, dok njihovi odgovori odišu primerima ekofeminističke teorije – implicira se delanje, tj. delatna teorija u praksi. Sledeći deo istraživanja tiče se duhovnosti koja kod određenog broja ispitanica direktno proizilazi iz njihovog subjektivnog doživljaja prirode. Na osnovu analize njihove percepcije uticaja duhovnosti na sopstveno bavljenje ekoaktivizmom, izdvojene su četiri kategorije aktivistkinja (navedene u nastavku, u delu sa rezultatima analize).

Analiza odgovora u svakoj od ovih kategorija čini zasebnu celinu u radu čiji značaj leži u pionirskom istraživanju motivacije ekoaktivistkinja, sagledavanju snage koju crpe iz sopstvene motivacije, odnosno duhovnosti, kao i potencijala takve motivacije za iniciranje daljih promena u Bosni i Hercegovini.

O ekofeminističkoj teologiji, aktivizmu, duhovnosti i religioznosti

Ekofeministička teologija vuče korene iz tri prethodno uspostavljene grane mišljenja i delovanja – ekologije, feminizma i teologije. Kao takva, ona istovremeno nudi kritičku perspektivu uloge religije u podjarmljivanju – kako žena, tako i prirode. Osim toga, daje i konstruktivne predloge za jasnije sagledavanje teološke misli i prakse, kako bi se iste transformisale ka oslobođenju i žena i prirode. Na taj način se, primenom multidisciplinarnog okvira, mogu steći znanja i uvidi koji će pomoći da se savladaju i transformišu vladajuće paradigme u teološkoj misli i praksi, a sve u cilju doprinošenja boljitku i očuvanju životne sredine, planete Zemlje, te ostvarivanju, zaštiti i unapređenju ženskih ljudskih prava (Warren, 1990; Ruether, 1996; Mercer, 2014).

Poput autorki i autora koji su već isticali i doveli u vezu rimokatoličko vaspitanje i ekofeminističko delovanje jedne od najčuvenijih svetskih ekofeminističkih aktivistkinja, Vangari Muta Matai (Wangari Muta Maathai), dobitnice Nobelove nagrade za mir i osnivačice pokreta „Zeleni pojas”⁰³ (Kristić, 2012, 224–226; Van Klinken, 2021), u ovom radu se polazi od toga da je potrebno podrobnije istražiti vezu između ekofeminističkog rada, duhovnosti i religioznosti, kao i da za takvo istraživanje ima osnova. Stoga, polazna teza ovog rada je sledeća: bez obzira na to da li se u svom životu oslanjaju na islamska ili hrišćanska verska učenja, odnosno da li se deklarišu kao aktivne, praktikujuće vernice, te da li su uopšte vernice u religijskom smislu, aktivistkinje u BiH podstaknute su na mir i suživot sa prirodom. Razlog za to predstavlja činjenica da je veza između onog duhovnog, verskog, i zaštite prirode uočena u hinduizmu – primer Vandane Šive (Tøllefsen, 2011, 89–95), domorodačkoj religiji Severne Amerike (Booth, Jacobs, 1990), hrišćanstvu – Džejn Gudal, Aruna Gnanadason (Goodall, 1999; Cloete, 2021), kao i u islamu – primer egipatske aktivistkinje Naval Amar (Ammar, 2010; Ali, 2014). Ukoliko su duhovnost i religioznost dokazani motiv aktivistkinja na afričkom, azijskom, severnoameričkom i evropskom kontinentu, proveravanje

03 Engl. *The Green Belt Movement*.

te hipoteze na prostoru Bosne i Hercegovine takođe je osnovano (ne samo u istraživačke, nego i političke, odnosno pomiriteljske svrhe), te bi tako, sledstveno jednom ranijem ispitivanju veze između aktivizma i islama u Bosni i Hercegovini (Spahić Šiljak, 2012, 221), pokazalo da različiti putevi duhovnosti u suštini vode ka istom plemenitom cilju – društvenoj brizi za najranjivije i javnom dobru uopšte.

Zapadna društva duhovnost i religioznost posmatraju u neraskidivoj uzajamnoj vezi. Duhovnost potiče od latinskog *spiritus*, što znači 'dah', u širem značenju i 'disanje', dakle nešto što telu daje životnu energiju. Postojanje ovog koncepta može se dokazati u istorijskim izvorima još od 5. veka. U današnje vreme najčešća asocijacija na duhovnost jesu istočne religije, ezoterija i *New Age* pokreti. Ipak, mnogi duhovnost poistovećuju sa pobožnošću, pa tako u protestantskoj teologiji nastoje te termine i njihovu povezanost održati živima. Postoji mnogo različitih definicija duhovnosti. Jedna od definicija glasi da je duhovnost uslovljena verom i odnosi se na sveobuhvatnu ljudsku egzistenciju pod konkretnim uslovima. Duhovnost se odnosi na područje ljudske egzistencije koja leži u onostranosti⁰⁴ smeštenoj iza materijalnog koja životu pruža osećaj svrhe, smislenosti, povezanosti, intergriteta i nade. Za razliku od pojma religije, gde se radi o znanju, učenju ili metodi spritualnosti, duhovnost omogućuje iskustveni doživljaj apsolutne stvarnosti. Religioznost se odnosi na lično iskustvo pojedinca i njegovu sposobnost komunikacije sa bogom. Tako definisan pojam religioznosti deo je pojma duhovnosti jer se nalazi unutar poimanja onostranog kod pojedinca. Sama duhovnost ne pripada formalno nijednoj religiji. Ona je zadovoljavanje potrebe koju svako ljudsko biće ima, poput pitanja o poreklu života, traganju za njegovim smislom, itd. Neodvojiva je od ljudske potrebe za zajedništvom s drugim i odnosi se na područje ljudske egzistencije koje leži u onostranosti, tj. onome što se nalazi iza materijalnog, oblika koji ličnom životu pojedinca daju osećaj smislenosti, povezanosti, intergriteta i nade (Matanić, 1994, 15–24; Špehar, 2004,

155–163; Z. Leutar, I. Leutar, 2010, 81–83; Leutar, Leutar, Turčinović, 2013, 217).

Prema Jukiću (Jukić, 1991, 14), današnja duhovnost je izrazito nesvetovna, nepolitička i necrkvena. Sekularizacija je dovela do toga da klasična religioznost izgubi svoju tradicionalno dominantnu poziciju (Maksimović, 2020, 50). Novi, savremeni religijski senzibilitet objašnjava se posledicom individualizacije religije. Religija opstaje kao veoma značajna za pojedince, kao faktor koji oblikuje stavove i aktivnosti. Tako na osnovu obimnih empirijskih podataka Berger zaključuje da pojedinci, kao aktivni društveni akteri, sami redefinišu koncept religioznosti i na taj način odbacuju uvrežene interpretacije tradicionalne religijske zajednice (Berger, 2001, 443). Personalizovana religioznost se sastoji od „unutrašnjeg i individualizovanog stava prema svetom” (Bešić, 2014, 80) i zasniva se na izgradnji religijskog sveta na personalizovanoj duhovnoj ravni. Svaka vrsta verovanja jeste čovekova duboka potreba (Cvitković, 1996, 49) koja ne mora nužno biti uklopljena unutar određene verske zajednice i njenih obreda. Individualnost je, najposle, jedna od karakteristika modernosti.

Duhovnost u ovom radu podrazumeva identifikovanje iskustvenih doživljaja aktivistkinja koji se na osnovu iskaza ispitanica pronalaze u onostranom, nematerijalnom i motivaciju za svoje delovanje nalaze u metafizičkom. Duhovnost se prepoznaje kao podsticaj žena za bavljenje aktivizmom u oblasti zaštite životne sredine, zasnovan na njihovim ličnim, transcendentalnim uverenjima, bez obzira na to da li se ta uverenja zasnivaju na religijskim ili nekim drugim učenjima, ili su nastala spontano i intuitivno.

Društveni pokreti i ekofeminizam krajem XX veka

Teorijski okvir ekofeminizma počiva na promišljanju istorijsko-simboličke veze žena i prirode, i to kroz demonstriranje njihovog posebnog odnosa uslovljenog međusobnim preklapanjem sfera interesovanja femi-

⁰⁴ Pojam onostranost se u ovom radu koristi da objasni ono što je izvan materijalnog sveta, što je transcendentalno, što je izvan zakona fizike.

nizma i ekologije. Ovi međusobni uticaji proizilaze iz činjenice da je žena na samom dnu hijerarhijske lestvice, smeštena između muškarca i prirode. I na konceptualnom i na simboličkom nivou žene i priroda su degradirane u odnosu na muškarce i kulturu/društvo, što samo potvrđuje kako kroz binarne opozicije i dihotomije funkcioniše patrijarhalna moć prema ženama i neljudskoj prirodi. Ekofeministkinje su kao deo logike identifikovale patrijarhalne dominacije – uništavanje prirode i potčinjenost žena. Stoga se smatra da je potrebno *žensko iskustvo* koje žene čini bliskijim i međusobno povezanim sa neljudskim bićima, ekološkim procesima i sistemima, u odnosu na muškarce koji nemaju ovakva iskustva (Shiva, 1989, 4–5; Galić, 2020, 66). Ovo iskustvo obuhvata sve koji su u sistemu patrijarhata potčinjeni: pripadnice ženskog pola, LGBTQ+ populacije, osobe sa invaliditetom, nebinarne osobe, pripadnike nižih klasa i tome slično (Stone, 2004).

Novi društveni pokreti koji su se javili šezdesetih godina XX veka bili su vođeni idejom nove društvene duhovnosti i solidarnosti, naspram tehnokratske racionalnosti i principa ekonomske kompeticije i eksploatacije, kao i materijalizma. Mirovni, ekološki, ženski, novi religijski i drugi pokreti deluju u smeru osvajanja diskurzivnih i materijalnih prostora i odbrane sveta života kolonizovanih od sveta vlasti, zarad principa solidarnosti, mira, brige, jednakosti, slobode, oslobođenja, itd. (Pavlović, 2006, 121; Popov-Momčinović 2012, 102).

Politički život u SAD od osamdesetih godina pa nadalje karakterišu različiti oblici aktivističkog delovanja. Jedan važan i veliki aspekt čini aktivizam baziran na veri. Verske zajednice ulaze u ličnu sferu emotivnih i porodičnih odnosa, a javnim manifestovanjem svog učenja povezuju privatno sa javnim. Posebno je značajno to što organizacije bazirane na veri, poput „Luteranske sinodalne mreže za brigu o Zemlji”⁰⁵, međunarodne organizacije „Stena”⁰⁶, Pravoslavnog društva Preobraženja Gospodnjeg⁰⁷ ili Zelenog tima

žena Metodističke crkve,⁰⁸ prevazilaze klasne, rasne i druge podele. U opusu njihovog delovanja nalaze se borba protiv siromaštva i korporativne moći, javna bezbednost, zapošljavanje, kvalitetnije obrazovanje i zdravstvo, prava imigranata, ekologija. Primera radi, aktivnosti usmerene na borbu protiv toksičnog otpada pokreću čitave porodice i kanališu brojna lična nezadovoljstva (o kojima se razgovara u porodici) u javni manifest (Swarts, 2008, 49–65).

Tajvan je zemlja koja je početkom ovog veka doživela neslućeni ekonomski rast praćen ogromnim ekološkim problemima. U okviru budističke religijske zajednice osnivaju se samostalne organizacije gde dominiraju žene koje, zauzimajući duhovno-religijsku perspektivu, realizuju programe moralnog osvešćivanja i konkretnog delovanja. Spomenute žene pozivaju na čišćenje uma i povezivanje srca u duhu ekologizma, čime se stupa u novi, sveti svet i uspostavljaju se prekinute organske veze. Ovakve aktivnosti menjaju čoveka i društvo na bolje – ne radi ovozemaljske koristi, već zarad višeg životnog i kosmičkog smisla. Podstaknute/i religijskim entuzijazmom, aktivistkinje i aktivisti menjaju i samu religiju (Wan-Li, 2003, 126–130). Istraživanja Zilke Spahić Šiljak (2015, 689) pokazala su da inicijative bazirane na veri, koje su pokretale sekularne nevladine organizacije u Bosni i Hercegovini, mogu biti moćno oruđe dijaloga, mira i razvoja.

Metodologija istraživanja

Polazeći od pretpostavke da su aktivistkinje u Bosni i Hercegovini, bez obzira na njihovu religijskim ili sekularnim učenjima i vrednostima uslovljenu motivaciju za bavljenje aktivizmom, podstaknute na mir i suživot s prirodom, cilj ovog rada je da istraži iskustva aktivistkinja u Bosni i Hercegovini sa stanovišta odnosa njihove lične percepcije duhovnosti i ekofeminističkog angažmana. Istraživanje je istovremeno

05 Engl. *Lutheran Earthkeeping Network of the Synods*.

06 Engl. *A Rocha International*.

07 Engl. *The Orthodox Fellowship of the Transfiguration*.

08 Engl. *United Methodist Women Green Team*.

i interdisciplinarno (uz primenu feminističkog, psihološkog, etnografskog, teološkog i istoriografskog pristupa) i kvalitativno i zasniva se na kombinovanom metodu (analitička obrada podataka, komparativni pristup, polustrukturirani intervjui). Tehnika prikupljanja informacija za empirijski deo istraživanja bio je intervju (o kom će više reći biti kasnije u ovom delu rada).

Nakon odabira i iščitavanja relevantne literature, informacije za potrebe empirijskog dela istraživanja prikupljene su putem polustrukturiranih dubinskih intervjua sa pitanjima otvorenog tipa. Jedinicu analize čine iskazi 10 aktivistkinja iz devet naselja⁰⁹ i dva entiteta u Bosni i Hercegovini,¹⁰ prikupljeni tokom ukupno 10 intervjua.

Inicijalna namera po pitanju istraživačkog uzorka bila je da on obuhvati pripadnice dominantnih konfesija iz Bosne i Hercegovine. Istraživanje je rađeno na malom, prigodnom uzorku. Aktivistkinje su odabrane na osnovu njihovog prethodnog aktivističkog angažmana na polju ekologije i feminizma, uz pomoć informacija dostupnih na aktivističkoj platformi Ekofem BiH¹¹ i grupi Rijeke Bosne i Hercegovine „Budi promjena”.¹² Pripadnost jednoj od navedenih grupa bila je prvi od kriterijuma za izbor. Drugi kriterijum bio je starosni – u pitanju su žene starije od 18 godina. Treći kriterijum predstavljala je raznolikost zajednica iz kojih aktivistkinje dolaze, a konkretno raznolikost po pitanju aktivnosti i problema u zajednici. Pripadnice navedenih grupa kontaktirane su nasumično, putem Fejsbuka. Po započetoj konverzaciji, iste su pristajale na intervju ili, usled različitih razloga, odbijale da budu intervjuisane. Ispitanice su dobijale informacioni list i formular za pristanak

na učešće u istraživanju, a nakon toga se dogovarao datum i vreme intervjua.

Inicijalna pitanja postavljena svim ispitanicama bila su sledeća:

- Kako biste opisali sebe od rođenja do sada?
- Kako biste opisali svoj dosadašnji aktivistički angažman?
- Kakva su vaša razmišljanja, refleksije i osećanja na opisane događaje?
- Da li je, po vašem mišljenju, važno da se poštuje priroda i ako jeste, zašto?
- Šta vas posebno nadahnjuje u aktivizmu?
- Imate li neki princip kojim se vodite u svom aktivističkom angažmanu i u životu uopšte?
- Odakle crpate snagu za svoje aktivnosti?
- Pripisujete li tu snagu nekoj višoj sili? Verujete li da postoji neka viša sila?

Dodatna pitanja u vezi sa duhovnošću, postavljena samo ispitanicama koje su potvrdno odgovorile na poslednje iz grupe inicijalnih pitanja, izgledaju ovako:

- Šta vas posebno inspiriše u duhovnosti? Šta biste izdvojili? Neku osobu, misao, knjigu, ili nešto treće? Postoji li više stvari koje vas inspirišu u duhovnosti, koji su vam uzori u duhovnosti?
- Šta je, po vama, grehota? Odakle vam te vrednosti? Kako pozicionirate greh u odnosu na prirodu?

Svih deset intervjua sprovedeno je u periodu od 22. 09. 2022. do 31. 10. 2022. Šest intervjua sprovedeno je uživo, susretom u mestu boravka ispitanica. Preostale četiri ispitanice intervjuisane su putem onla-

09 Grad Sarajevo, grad Tuzla, grad Zvornik, grad Bijeljina, grad Zenica, grad Prijedor, opština Foča, opština Kakanj, opština Maglaj.

10 Dva entiteta u Bosni i Hercegovini su Republika Srpska i Federacija Bosne i Hercegovine.

11 Ekofem BiH je aktivistička platforma koja okuplja 16 nevladinih organizacija iz cele Bosne i Hercegovine, koje za cilj imaju promovisanje ekofeminističkih pravaca u aktivizmu kroz zajedničko delovanje i promišljanje. Platforma se sastaje uživo putem javnih skupova, ili onlajn, na radnim savetovanjima. Nevladine organizacije koje su članice ove platforme međusobno se potpomažu u borbi za očuvanje životne sredine i drugih podjaramljenih pripadnika i pripadnica patrijarhalnog društva.

12 Rijeke Bosne i Hercegovine „Budi promjena” je onlajn grupa koja funkcioniše na Fejsbuku i na Instagramu. Grupa broji 59.000 članova. Ciljevi grupe su: Bosna bez smeća, biti deo rešenja, rad na promociji ekopotencijala Bosne i Hercegovine, pronalazak najboljih rešenja i podsticanje na društveni aktivizam, vršenje monitoringa u kontinuitetu. Iz ove grupe proistekle su brojne ekološke akcije koje su fotodokumentovane na grupi. Kroz različite aktivnosti pripadnici ove grupe nastoje podići ekološku svest stanovnica i stanovnika Bosne i Hercegovine.

jn platformi *Zum*, *Viber* i *Fejsbuk*. Intervjui uživo su sprovedeni u prisustvu istraživačice i ispitanice (tj. bez prisustva trećih lica), zabeleženi su putem audio ili audio-video zapisa, uz prethodnu saglasnost ispitanica, nakon čega su snimci sačuvani u ličnoj arhivi autorke rada. Intervjuisanje ispitanica uživo vršeno je u kafićima, gde je buka drugih ljudi omogućavala privatnost, izuzev u jednom slučaju kada se intervjuisanje odvijalo u domu ispitanice koja je tom prilikom bila sama u prostoriji. Intervjui putem onlajn platformi bili su izvođeni bez prisustva trećeg lica kod ispitanice, dok se za prisustvo trećeg lica kod ispitanice isto ne može tvrditi. Tokom pomenutih razgovora snimljeno je ukupno 4 sata i 39 minuta materijala koji je korišćen kao građa za analitički deo istraživanja obuhvaćenog ovim radom.

Rezultati istraživanja

Rezultati istraživanja u ovom delu rada prikazani su najpre u odnosu na zastupljenost teorijskih osnova ekofeminizma u aktivističkom angažmanu ispitanica. Potom sledi deo o duhovnosti i religioznosti ispitanica kao delu motivacije za njihov ekofeministički aktivizam.

Na osnovu odgovora koje su ispitanice pružile sačinjen je kratak siže intervjuja koji sadrži stav ispitanica i njihov odnos prema duhovnosti:

- Ispitanica 1 – kaže da je religiozna muslimanka, ističe da ju je majka učila o značaju prirode, a posebno da je greh naškoditi prirodi.
- Ispitanica 2 – smatra da nije duhovna osoba, ali navodi da je priroda odmara i da je u stanju da se izdvoji od grupe i posmatra prirodu i da joj reka nosi sve brige i sve negativnosti. Za sebe ističe da je veoma racionalna.
- Ispitanica 3 – ističe da poštuje ljude koji u prirodi vide duhovnost, ali ona je racionalna i vodi se isključivo razumom.
- Ispitanica 4 – osoba je koja se oslanja na tradiciju. Iako kaže da vodi poreklo iz srpske pravoslavne porodice, u kakvu se i sama svrstava, smatra da nije duhovna osoba. Kao glavni podstrek na aktivizam navodi porodicu, odnosno svoju decu

i muža, kako bi njima stvorila bolju budućnost i uslove da ostanu u ovoj zemlji.

- Ispitanica 5 – navodi da je duhovna i religiozna osoba koja svoje uzore nalazi u ruskoj pravoslavnoj literaturi, pripadnica Svetosavske omladinske zajednice, smatra da je vera pokreće i daje joj snagu.
- Ispitanica 6 – ne smatra sebe duhovnom, ni religioznom osobom. Ističe da ne veruje u Boga. Svoj odnos prema prirodi izgradila je na temelju rada u udruženju koje je vodio njen ujak.
- Ispitanica 7 – na samom početku intervjuja ističe da je religiozna, muslimanka koja crpi svoju energiju od Boga. Njena percepcija prirode u potpunosti je nadahnuta duhovnošću.
- Ispitanica 8 – ispitanica koja dolazi iz muslimanske tradicionalne porodice, ali je svoju duhovnost našla u meditacijama; u prirodi vidi duhovnost, smatra da smo svi jedno.
- Ispitanica 9 – voli prirodu, ljubav je inspiriše da se bori za zaštitu prirode. Smatra da je Bosna i Hercegovina specifična i da ima tri naroda, te da se o svojoj religiji ne govori pred pripadnicima druge religije jer je to osetljivo pitanje. Na samom kraju intervjuja navodi da veruje u Boga, mada ostavlja utisak da se nije u potpunosti opustila tokom intervjuja.
- Ispitanica 10 – dolazi iz rimokatoličke tradicije, ali ne ide u crkvu. Smatra da Bogu ne trebaju građevine, da naš DNK ide nazad u svemir kada umremo. Bavi se meditacijama i jogom i redovno prati seminare reikija.

Teorijska osnova aktivizma ispitanica

Teorijski iskazi poznatih ekofeminističkih i feminističkih filozofkinja zastupljeni su u stavovima ispitanica:

Položaj žena sličan je prirodi, pogotovo na našem Balkanu. Naravno, svakako, ja ovo moram vezati sa svojim psima: da je njima lijepo, ondje mora biti čisto. Nema prirode i nije lijepo. A sad vezano za ženu, ja sam odrasla na selu i znam kako žene,

kako su živjele i danas, nažalost, nemoćne su išta reći. Isto kao ono jedno drvo što stoji tamo i kao jadni psi, ili sve ostale životinje. Tako da se to može jako dobro povezati, da su na istom mjestu... (Ispitanica 8)

Uprkos tome što ova ispitanica nije pohađala specifične edukacije o teorijskim postavkama ekofeminizma, a njeno glavno polje aktivističkog delovanja čini borba za zaštitu životinja, njen iskaz odražava teorijsku potporu. Dugo se čovekom smatrao samo muškarac belac, dok žena uopšte nije smatrana ljudskim bićem jer je istovremeno smatrana ženom i životinjom. Kada se nešto smatra neljudskim, ono se ne mora uzimati za ozbiljno, te se može zloupotrebljavati i zlostavljati (Arbogast, 2002, 10–13). Žene su solidarnost sa potlačenim životinjama pokazivale i za vreme prvog talasa feminizma, a primer za to su pripadnice britanskog antivitseksijskog pokreta (Hopley, 1998, 2). U Americi su tek 1874. godine izjednačena prava dece sa pravima životinja. Do tada deca nisu imala društvo za zaštitu, te su njihova prava bila u lošijem položaju od prava životinja (Pearson 2011, 12).

Ispitanica 10, koja je edukovana na polju ekofeminizma, u njemu vidi logičan nastavak patrijarhata. Po njenom mišljenju, ekofeminizam nudi postepeni izlaz iz patrijarhata. Oslanjajući se na postulate patrijarhalnog društva, on ga urušava, ojačavajući snagu ženama u onim aspektima u kojima im je donekle priznata ekspertiza i u okviru postojećeg sistema poput zdravlja, brige o porodici, brige o prirodi. Ispitanica 10 je najpre govorila o edukacijama na temu (ne)propisnog odlaganja plastičnog otpada koje je sa svojim udruženjem sprovodila po mesnim zajednicama u severoistočnoj Bosni, ističući da su se te edukacije bolje „primile” kod žena. Na pitanje zašto misli da je to slučaj, ona odgovara:

To je opet vezano za patrijarhat. Žene su te koje su odgovorne za porodicu, najodgovornije za zdravlje porodice. Nekada im je to nametnuto, ali nekada to i one same prihvate. To je isto dio patrijarhata, jer ona sebe smatra odgovornom da bi njeno dijete bilo zdravo, ona mora da se bori za dalje. Odgovornost za porodicu je više, naročito u tim seoskim sre-

dinama, najvećim dijelom je pala na žene. Muškarci odoše na posao, sve ostalo oko kuće ostaje na ženi i ona je prinuđena da se bori i da bude više involvirana u sve to. Voda recimo, evo vidjeli ste, sve ove proteste, najviše žena. Znači, ona je u to unešena, ona mora da obezbjedi i čistu vodu i da se napravi ručak na čistoj vodi i jelo i opere i sve. Muškarci odoše na posao i nekako, u patrijarhalnim sistemima, oni smatraju da su oni svoj dio obavili. Ne kažem da su skroz isključeni, ali ako gledamo brojčano, onda su tu žene odgovornije, puno ih je više i puno su aktivnije u tom dijelu. Zaista, ekofeminizam je pokret koji, ja smatram, može da napravi dosta dobrog posla. (Ispitanica 10)

Stav da su žene prijemčivije za edukacije i sadržaje koji se tiču ekofeminizma zastupljen je i u iskazima ostalih aktivistkinja koje svoju inspiraciju za delovanje crpe iz želje za očuvanjem zdravlja svoje dece i za boljim uslovima za njihovu budućnost:

Ja imam (...) djece i ja sve radim da objasnim ljudima da bez obzira koliko moćan automobil imaju i koliko vam je težak račun, vi dišete ovaj zrak sarajevski i kad se vozite po našim cestama i po smeću i saplićete o pseću kakicu, mi smo svi siromašni. Ja ne želim da moja djeca odrastaju kao da je to normalno, jer to nije normalno. Pogotovo sam osjetljiva na sve te probleme koji utiču na djecu, tako da mi je jako žao da moja djeca, svačija djeca vrlo ružno govore o zemlji u kojoj su se rodila. Jedva čekaju da pobjegnu iz nje, tako da sve skupa to rezultira jednim revoltom da zaista pokušaš da nešto napraviš. (Ispitanica 3)

Ja sam ljubitelj prirode, vjerovatno jer vučem korene sa sela, nisam iz nekog aristokratskog dvora, nego kao i svi drugi ovdje, babe i djede su živjele na selu i prosto sam razvila osjećaj prema prirodi da je treba štititi. Ko god je išao na selo, boravio s babama i djedama vidio je koliko treba ulagati u jednu livadu i da i ona vraća. To očuvanje prirode mi je beskrajno važno, prosto imam djecu i ja vidim kao kataklizmu ako ne čuvamo prirodu, mi uništavamo budućnost naše djece. Eto i tako da je u toj aktivističkoj borbi, pokušavam da nešto učinim za

našu djecu, prosto nam je znanje i u društvu i u ovoj prirodi sve lošije, i ja svojoj djeci moram reći da idu odavde i onda kažem nije tako loše. Treba pokušati nešto promijeniti. (Ispitanica 4)

Duhovnost i religioznost kao deo motivacije za ekofeministički aktivizam

Analiza iskaza ispitanica ukazuje na četiri vrste odnosa aktivistkinja u Bosni i Hercegovini prema sopstvenoj duhovnosti kao faktoru motivacije za njihov aktivistički angažman na polju zaštite životne sredine. Prva vrsta odnosa je takva da one svoju motivaciju crpe iz duhovnosti koja se temelji na religioznosti, odnosno može se reći da je duhovnost locirana unutar postojećih religijskih modela i pripadnosti tradicionalnim religijama. Druga vrsta je ona u kojoj aktivistkinje svoju motivaciju crpe iz duhovnosti koja se ne može kategorizovati pomoću postojećih religijskih modela. Treću kategoriju oličavaju one koje za sebe smatraju da su religiozne, ali ne i duhovne, te da svoju motivaciju za aktivizam ne crpe iz duhovnosti. Četvrtu grupu čine aktivistkinje koje ne smatraju da svoju motivaciju crpe iz duhovnosti. Prikaz i analiza odlika navedenih vrsta odnosa aktivistkinja prema sopstvenoj duhovnosti slede u nastavku.

Duhovnost unutar postojećih religijskih modela

Četiri ispitanice (1, 7, 5 i 9) smatraju da svoju motivaciju crpe iz duhovnosti koja se temelji na religioznosti.¹³ Ispitanica 7 jasno prepoznaje duhovnost kao pokretač za bavljenje ekološkim aktivizmom, te navodi:

Osvrnuću se to na aspekt vjere. Ja sam muslimanka i naša vjera kaže, islam je takva vjera koja kaže, čistoća je pola vjere, znači konkretno, decidno, to je odgovor. Znači, čistoća je pola vjere, a šta je

čistoća? Mi moramo biti čisti prema prirodi, ne bacati, ne zagađivati, ne činiti ništa što nije čistoća. Ja se vodim prije svega tim, zadnji Poslanik na ovom svijetu, po knjizi po kojoj se ja vodim, konstantno je govorio o čistoći. Mi kada uzmemo, i on je moj najveći uzor, iskreno da vam kažem, najviše citata takođe ima o čistoći o kojoj govorim, gdje svaki evo, vjernik, musliman, kada bi se držao svoje vjere, on se mora 5 puta dnevno tjelesno očistiti, gdje za svakih 5 dnevnih molitvi, odnosno namaza on mora uzeti abdest. E sad, postavlja se pitanje, uzeti abdest? Da bi uzeli abdest i klanjali namaz, morate imati čistu vodu. Čisto mjesto gdje će se klanjati. To je jako bitno. E sad, što se tiče vode, nedavno moja istraživanja su pokazala da kada bi prošetali rekom Bosnom, pa nadalje, uz rijeke Bosne i Hercegovine, vrlo je malo mesta gdje bi čovjek mogao da stane i da abdestuje. Zašto? Zato što voda nije čista i šta nam to govori? Kad bi se ljudi držali svake vjere, evo reći ću i muslimani i pravoslavci i kršćani, zaista i Biblija i Kuran i druge knjige govore o čistoći. Kada bi se svi mi držali te čistoće koje nam vjera nalaže, mi bi zaista bili jedni dobri ljudi, čisti, gdje bi bili primjer i drugima, ljudima koji zaista ne gledaju u tom aspektu i gdje se ne vode tim. (Ispitanica 7)

Jedno od osnovnih načela koje ona crpi iz svoje religije je princip čistoće. Ona se kao aktivistkinja bori protiv nepropisnog odlaganja otpada, naročito u prirodi, i svojim primerom nastoji da to podrži. Potporu za ovakvo vladanje (Ali, 2014, 111) muslimanski vernici mogu naći i u islamskom pravu koje zabranjuje otpad (*tabzir*) i pokvarenost na zemlji (*fasad fi al-ar-dh*). Ipak, ona svoju motivaciju crpi direktno iz Kurana i navodi da joj je uzor i nadahnuće Poslanik koji je „konstantno govorio o čistoći”. Njena motivacija je i u želji da bude korisna zajednici, a to pronalazi u narativu da je čovek božji namesnik na zemlji, za šta takođe navodi:

13 Uprkos tome što ispitanica 9 navodi da veruje u Boga, zbog svoje zatvorenosti prilikom razgovora o ovoj temi nije sasvim jasno da li je njeno poimanje boga unutar jasno određenih religijskih pogleda na svet, ili je u pitanju drugačije poimanje boga. Na osnovu kulturološko-religijskih odrednica etničke pripadnosti u Bosni i Hercegovini, ispitanica 9 se može smatrati jednom od tri konfesije obuhvaćene ovim istraživanjem, te se stoga može svrstati u ovu grupu ispitanica. Ipak, ona nije iznela dalje informacije u vezi sa sopstvenom religijskom pripadanošću, niti duhovnošću uopšte.



Natpis u rodnom mestu ispitanice 5

Sve što radim radim srčano, iskreno. Većina ljudi kad me pitaju, šta mene tu motiviše, mene motiviše pa jednostavno sama činjenica da ja to kad uradim nahranim svoju dušu. To je ono da ti kao dijete usa-diš u sebe da je jako dobro biti koristan zajednici. Jednom davno je jedan mudrac rekao da je zaista čovjek namjesnik božji na zemlji, u smislu da treba da sve ono što radi, da će odgovarati za to. (Ispita-nica 7)

Ispitanica 7 na pozitivan i motivišući način percipira tvrdnju svih abrahamskih religija: da je čovek poslat od Boga da upravlja Zemljom i da njome gospodari. Umesto upravljanja Zemljom, fokus vernika je če-sto na gospodarenju njome, te se umesto savesnog odnošenja prema prirodi primećuje samobitnost i usmerenost na sopstvene potrebe i želje. Ispitanica 5 o tome govori na sledeći način:

Priroda traži svoje i postoji nešto što vi treba da ispoštujete da bi vam ona dala vazduh, ili da bi vam dala rijeku. Postali smo sebični, samo mislimo na svoje potrebe, previše mislimo da smo bogom dani, mi smo taj narod, mi smo ta karika koju Bog voli više nego ostalo, a u stvari nam je Bog dao sve usklađeno. Što ljudi bježe sve više na sela? Zato što u gradu više ne možete ni da dišete. Nećemo uzima-ti kakav je zrak ovakav ili onakav, ali sve su to ljudi proizveli, nije to došlo samo od sebe. Ja ću krenu-ti od sebe: ja sam kriva, ja upalim to moje auto, ja koristim električnu energiju koju mi je proizvela hi-droelektrana koja mi je uzela rijeku. Nemamo tu od-govornost prema sebi, prema prirodi, prema svima. Ne shvatamo koja je naša uloga u svemu tome, koli-ko mi utičemo na to. Smatram da smo svi povezani. Smatram da se mnogo loše ophodimo, ta sebičnost naša, da mi budemo najbolji, najveći, da smo mi ti koji smo bogom dani. (Ispitanica 5)

Ovakvo stanovište potkrepljuju istraživanja koja govore o ljudskoj samocentričnosti i polarizovanosti čoveka naspram prirode (Hiebert, 1996, 14; Barkasy, 2019, 5). Ispitanica 1 na pitanje da li svoju snagu pripisuje nekoj višoj sili odgovara sledeće:

Ja mislim da u detinjstvu od 10. godine, to me najviše i vuklo, te molitve su mi davale snagu. Ali vremenom, kako odrastaš, ne ideš ti od toga, samo shvatiš drugačije neke stvari. Shvatiš da ukoliko ti živiš svoj život, pokušavaš da živiš pošteno, pokušavaš da budeš empatičan, s razumijevanjem prema drugim ljudima, moliš se. Ne znači da moraš da budeš u crkvi svake nedjelje, ali ako ja imam potrebu u posrijede da idem, ja ću otići u pola srijede. Ne mora niko da me vidi, ne moram da budem svima na očima da bi oni mene vidjeli da sam tu, ali definitivno, moj anđeo čuvar je uvijek bio uz mene. To znam i osjećam. (Ispitanica 5)

Komentar Ispitanice 5 na natpis u njenom rodnom mestu kako „*ima i ovdje* (u mestu odakle je, op. aut.), *nešto dobro*” svedoči o kolektivnom pesimizmu u vezi sa položajem prirode. Ovakvu vrstu pesimizma ispoljilo je osam od deset ispitanica, ali važno je naglasiti da, uprkos tome, one nalaze snagu da se i dalje angažuju oko očuvanja prirode i zdrave životne sredine.

Duhovnost izvan postojećih religijskih modela

Među ispitanice koje smatraju da svoju motivaciju crpe iz duhovnosti koja se ne može podvesti pod postojeće religijske modele spadaju dve osobe (8 i 10). Njihova duhovnost najpribližnija je okvirima raznih pokreta Novog doba.¹⁴ Usled brojnosti i raznolikosti tih pokreta, ne može se govoriti o jednom modelu u koji se mogu ubrojati stavovi ispitanica izneseni u daljem tekstu. Međutim, u njihovim iskazima navedene su neke prepoznatljive odlike praktikovanja ovakvog vida duhovnosti, poput meditacije i joge.

Ispitanica 8 je u priči o svom odnosu prema prirodi spomenula i meditaciju kojom se ranije bavila, te da je šetnja prirodom ispunjava jednako kao i meditativne seanse koje je redovno praktikovala dok je živela u Nemačkoj. Tom prilikom navodi:

Osjećam se najlepše na svijetu. Pogotovo na ovom dijelu gdje rijeka teče. U Evropi imaju te meditacije neke gdje su svi u tim meditacijama. Dobro su te meditacije i onda kad ja odem na Bukovicu, ona rijeka teče, šuma, ptice se čuju, nema te meditacije nigdje takve. Ljudi sa kaseta, sa televizija, a mi imamo tu meditaciju uživo i naravno da se čovjek osjeća (najlepše na svetu op. aut.). Ja siđem u grad, samo ako nešto moram raditi i više sam u šumi i najlepše se na svijetu osjećam, a pogotovu ova naša priroda ovakva. Njemačka naravno da ima lijepu prirodu, ali je to uređeno malo, a ovaj dio je uopšte nedirnut, neuređen i onakav kakav jeste. Ne prođu dva dana da ja ne odem u šumu. (Ispitanica 8)

Na pitanje da li meditaciju smatra vidom duhovnosti odgovara potvrdno i pojašnjava:

Meni je stvarno pomogla ta meditacija, što se tiče. Isto kao kad se vratim iz prirode: baš mi je u duši lijepo i nema nikakvog opterećenja, slobodna, čini mi se mogla bih poletiti. Tako da su i taj vid meditacije kad sam je nekad i u Njemačkoj radila, pokušavala, kad čovjek zamisli uvijek zamisli more, al ja sam uvijek rijeku i brdo. Ja odem na more, al se uvijek osjećam ljepše uz rijeku i u šumi. Tako da je to pomoć ljudima, ne trebaju se oni skoncentrisati na to, samo da se opuste i ništa im drugo ne treba, to dođe samo (opuštanje op. aut.). (Ispitanica 8)

Uprkos tome što svoju duhovnost vidi u meditaciji, ona istovremeno razlikuje duhovnost od verovanja u boga, što se uočava u odgovoru na pitanje da li svoju snagu crpi iz neke više sile:

Što se tiče neke veće sile, kao što sam nekad vjerovala u Boga, to ne vjerujem. Jednostavno tome je doprinijeo način života i ljudi. Što se tiče te vjere, ne

¹⁴ Engl. *New Age*.

vjerujem. A da imaju neke sile koje mogu pogoditi, vjerujem. Ima ta sila, nevrijeme, zemljotres, pa sila je. (Ispitanica 8)

Na osnovu razgovora sa ovom ispitanicom pre, tokom i nakon samog intervjua može se zaključiti da je Ispitanica 8 postojanje boga izjednačila sa njegovim poimanjem unutar tradicionalne religijske zajednice i konteksta u kome je odrasla. Takvo poimanje boga nije više nešto u čemu ona pronalazi sebe i svoju duhovnost. To je jedan od razloga njenog odbacivanja koncepta više sile jer se on, omeđen religijskim okvirima, ne uklapa u duhovnost pojmljenu putem meditiranja u prirodi. Ispitanica 10 snagu za svoje aktivnosti crpi iz praktikovanje joge. Upitana o tome da li uz jogu praktikuje i meditaciju, ona pojašnjava svoje rituale:

I meditaciju, da, i kad iz drugih nevladinih organizacija organizuju reiki, ja odem i praktikiram to, jer smatram da ja još iz tog dijela nisam dovoljno naučila. A i nisam, jer ja volim da ustanem rano i da u miru, ničim ometana volim da odradim jogu, da onda meditiram, da onda pravim sebi plan, polako, smireno, ono što ja nisam tokom dana, to sam ujutro, da ja to sebi ljepo isplaniram i udarim dobre temelje, da uspijem da ostvarim. (Ispitanica 10)

Na pitanje da li vidi duhovnost u tim svojim ritualima, Ispitanica 10 odgovara sledeće:

Vidim, smatram da energija koju dobijamo iz svemira, zatim, naš DNK za koji sam pročitala, to je fluid, koji je, najnovija istraživanja kažu, dug 500.000.000 km, ja sam to nekoliko puta čitala, da bi se uvjerila da sam ispravno pročitala i kad čovjek umre, to su najnovija istraživanja, da taj fluid ode u svemir, i to je moje vjerovanje. Materija ne može da propadne, propada tijelo, ali taj tvoj DNK ode u svemir. Ja vjerujem da postoji i neka sudbina. U nekim momentima kad sam bila jako pritešnjena problemima i svim, ja sam, dobijala sam nekakvu pomoć, a da ja nisam ništa uradila. I vjerujem u sudbinu. Nisam... Ne posjećujem crkvu i to. Smatram da taj Stvoritelj, taj Bog je to, možemo ga nazvati, da nje-

mu ne trebaju kuće koje čovjek gradi i koje najčešće gradeć i radeć, skrnavi tog Boga. Ja nisam pristalica toga. Ja to na svoj način doživljavam, time što smatram da sam ja stvorena da pravim dobro, da nekad kad sam zločesta, da samu sebe postidim, posramim, da smatram da svaki čovjek je stvoren da stvara dobro, a ne zlo. To je nekakva moja, ne kažem da ja stvaram sve dobro, ali kad učinim nešto što nije dobro, ja samu sebe postidim. Ja tako doživljavam tog Boga i tog Stvoritelja i tu neku cirkulirajuću energiju i sve to što je oko nas. Onaj ko širi dobro, on i doživljava dobro. Onaj ko širi duhovnost takve vrste, on uživa. (Ispitanica 10)

Upitana o tome kakav je njen odnos prema prirodi, Ispitanica 10 daje odgovor:

Kad si u prirodi, kad si u šumi, kad si umoran, kako da svojim dlanovima zagriješ drvo, da dobijaš energiju, da disanje koje kroz jogu razvijam, ja svaki svoj odlazak u prirodu iskoristim da svoja pluća pročistim, da kao da napravim jedno pospremanje u sebi i svaki svoj slobodni trenutak ja volim da provedem tamo. (Ispitanica 10)

Religioznost kao deo tradicije uz negiranje duhovnosti kao aktivističke motivacije

Aktivistkinja koja navodi da poštuje tradiciju svog naroda, ali da u svojim aktivnostima ne vidi uticaj neke više sile, podvlači kako ne veruje da dobro uvek pobeđuje (Ispitanica 4). U daljem razgovoru ona ističe svoj pravoslavni identitet, ali i to da ga ne smatra pokretačem i motivatorom za borbu protiv nepravde. Kao svoju motivaciju ona ističe svoju porodicu, muža, decu i prijateljstvo. Ovakvo poimanje religioznosti zaista je interesantno i do sada neuočeno u istraživanjima koja se tiču duhovnosti na ovim prostorima (Z. Leutar, I. Leutar, J. Turčinović, 2013). Konkretno, Ispitanica 4 navodi:

Pa ne znam, iz jedne sam obične porodice. Mi smo Srbi pravoslavci, ovaj. Ono, ne neki vjernici, prosto, tu tradiciju prosto poštujemo i imam to, onako pre-

ma prošlosti, prema precima imam neko poštovanje i prema njihovim nekim djelima. (Ispitanica 4)

U daljem toku intervjua govori da u višu silu, zbog koje dobro uvek pobeđuje zlo, ne veruje:

Ne, to ne, da ima Boga, ne znam da li da vjerujem. U životu se dešavaju, daleko je život od bajki, od onoga da pobeđuje uvijek dobro i istina. (Ispitanica 4)

Ispitanica 4 negira da veruje u višu silu i govori:

Ne, ne, nemam takve ideje, nekad se desi, možda kad uđete u taj aktivizam, u tu priču, djeluje nemoguće, ja mala obična, uđem u borbu protiv najmoćnijeg čovjeka ovde i to sve djeluje kao neravnomerna borba, ali imam ja to neko vjerovanje da sreća ponekad i prati hrabre. Nekad se otvori nešto, treba prosto pokušati, ne treba ono, kad samo sagledate mogućnosti, osudili biste sami sebe na neuspjeh i odustali, ali kad se krene, onda se otvaraju mogućnosti. Tu, ako to možemo nazvati višom silom, to da, ali ništa drugo. (Ispitanica 4)

Ona kao glavnu motivaciju navodi:

Vjerujte da nisam znala o malim hidroelektranama mnogo i koliko štetu čine i pojedincima i društvu uopšte, dok to nije dobilo ličnu notu, dok nije moj prijatelj, to što sam iz takve porodice i što imam posebne osjećaje za prijatelje, osjetim da je prijatelj ugrožen i ne mogu da se pravim luda. (Ispitanica 4)

Ono što je Ispitanica 4 izdvojila kao svoju motivaciju jeste borba za zaštitu prirode kroz zaštitu prava najbližih, prijatelja. Taj osećaj za zaštitu prijatelja navodi da je ponela iz porodice i, u tom smislu, njena odluka da se bavi aktivizmom počiva i na tradiciji.

Sličnu opservaciju, ali usmerenu ka drugim vernicima tradicionalnih religija u Bosni i Hercegovini, iznosi i Ispitanica 1, pripadnica muslimanske veroispovesti:

Ja sam isto muslimanka, i onda vjerujem da i to ima velik faktor, iako ja opet mislim da opet, zbog straha

ha prema Bogu i poštovanja nekih vrijednosti, mi ćemo postupati i tako dalje. (...) U nekim trenucima u životu mi je bilo jako važno, vidjela sam to kroz svoju mamu također, ali ne dozvoljavam da me sad ograničava. Mada ja mislim da je u Bosni i Hercegovini to mnogo više dio tradicije, nego zaista vjere. Ne želim da sudim, ali prođuhovljenost istinska je nešto mnogo više i veći neki nivo.

Kada se uzmu u obzir izjave Ispitanica 4 i 1, jedna direktno, druga indirektno, uočava se zajednički stav da je religija deo tradicije, da kao takva nije motivacija za aktivizam u zajednici, naročito u slučaju Ispitanice 4. U slučaju Ispitanice 1, duhovnost je prepoznata kao deo motivacije za bavljenje aktivizmom i to kao velik faktor, ali do momenta dokle vera ne ograničava njeno bavljenje aktivizmom. Ona svoje mišljenje o tradiciji izražava kao opservaciju drugih vernika (misleći prvenstveno na muslimane, a onda i na ostale).

Kao svoj glavni pokretač Ispitanica 1 navodi borbu za pravdu:

Ja sam odmalena uvijek reagovala na nepravdu i bilo da je ona prema meni, ili prema drugima. (...) Ja sam u porodici tako imala, moja mama je nevjerovatno pravedna, ali je velika suprotnost od mene, nije neko ko će se konfrontirati sa ljudima, ako vidi nešto. Znala je reagovati isto na nepravdu, ali kroz njene priče, kroz taj njen život, onda vidiš. Recimo ja sam još kao djevojčica imala potrebu da nju branim u nekim situacijama, prema njenoj porodici sve. Kombinacija porodice i životnih okolnosti koje su me navele da vidim da mi nismo nažalost svi jednaki, ne pred pravom, nego druge su nam životne pozicije, neko je iz privilegovanije, neko nije. (Ispitanica 1)

U toku intervjua, ona se vraća na promišljanja o duhovnosti i dublje definiše svoj odnos prema Bogu:

Al ja stvarno mislim, da nastavim ono s početka, zašto vjerujem da mora postojati nešto posle ovog je, ja stvarno mislim da mene Bog nije bez veze ovakvu stvorio, postoji razlog što sam ja sad u ovom vreme-

nu rođena i ovakva i što sam ovakva sa svim svojim manama kojih ima mnogo i ja mislim zaista da je to moja uloga. I ponovo ću se vratiti na onaj početak, ja mislim da bih izgubila sebe da to ne pružam i ja imam srećom dosta prijatelja svojih koji su kao ja iz različitih malih sredina u BiH koji su mi jako bliski prijatelji i dijelimo jako puno stvari i ličnih i ostalih. Mislim da me to drži tu gdje jesam. Teško je čovjeku kad je sam. Jako je teško. (Ispitanica 1)

Stoga, Ispitanica 1 pripada duhovnosti unutar postojećih religijskih modela, premda njena izjava prema drugim vernicima religijskih zajednica u Bosni i Hercegovini podupire poziciju Ispitanice 4.

Negiranje religioznosti i duhovnosti kao aktivističke motivacije

Ispitanice 2, 3 i 6 svrstavaju se među one koje ne smatraju da svoju motivaciju za bavljenje aktivizmom crpe iz duhovnosti. Sve tri smatraju za sebe da su izuzetno racionalne i negiraju bilo kakvu duhovnost. Međutim, jedna od njih pri opisivanju subjektivnog doživljaja prirode navodi sledeće:

Jedino me priroda u ovom ludom vremenu opušta. Nalazim neko smirenje. Obično ljude koji tako dugo šetaju pored rijeke, i u prirodi, zovemo neakvim osobenjacima, ali ja zapravo energiju crpim iz prirode. Ja zapravo kad sam najumornija, recimo na poslu, kad su mi stresovi zbog brojnih izvještaja, prepreka na koje nailazimo, ja odem u prirodu i volim da radim u prirodi. Ono u vrtu, da smiruje, mene zaista smiruje. Ja ne znam to objasniti, ali kad vidim da nešto nije tu u redu ja pitam može li se tu pomoći i naravno pomažem. Nešto jače od mene. (Ispitanica 2)

Ova ispitanica svoju povezanost sa prirodom objašnjava i tako što bi „filozofski mogla razmišljati o rijekama koje odnose sve prljavo, recimo, pa na neki način pročišćuju”.

Na osnovu njenog iskaza može se zaključiti da ona ipak u prenesenom smislu govori o duhovnosti

u širem smislu – kao oznaci duhovne dimenzije čoveka po kojoj je on slobodan, te je stoga po duhu, moralan, odgovoran, pa i religiozan (Coulter, 2001; Ivančić, 2007, 7–8; Leutar, Leutar, Turčinović, 2013, 216). Međutim, ispitanica duhovnost ne prepoznaje kao takvu i u daljem toku intervjua navodi da ona nije duhovna osoba. Uprkos tome, iz njenih odgovora nedvosmisleno se uočava stav da njena „nepercipirana” (ali od strane istraživačice uočena) duhovnost donosi boljitak, bez obzira na svesnost ispitanice o prisutnosti iste. Sličan stav primećuje se i u iskazu Ispitanice 7. Budući vernica, ona pritom ne govori o sebi, nego o poznaniku koji sebe doživljava kao ateistu sa čijim se stavom u vezi odnosa prema prirodi, suštinski gotovo panteističkim, i sama slaže:

Postoje ljudi koji su ateisti. Naravno ne možemo mi... Ja ako sam vjernik, to je moj odabir, moj izbor, al' postoje ljudi koji ne vjeruju i smatraju da je priroda to što nas pokreće. I ja i te ljude razumijem i ako ih i priroda pokreće. Nedavno sam isto razgovarala sa ateistom: ako je priroda ta koja te pokreće, i zalažeš se za to da je ona živa materija, Majka priroda, kako kažu, Majka priroda ti ne šalje signale da je zagađuješ ni u kom obliku. Čak od tebe traži da joj daš ono što ona tebi daje, ljepotu stvaranja, ljepotu čiste rijeke, čiste šume, zelenila. (Ispitanica 7)

Osobe koje negiraju bilo kakvu duhovnost i sebe percipiraju kao ateistkinje, iako su svrstane u istu kategoriju, mogu se dalje različito potkategorizovati. Ispitanica 2, za razliku od druge dve, posebno ističe i uočava svoju vezu sa prirodom. Ta veza nije lako opisiviva racionalnim, što je ujedno i kredo koji Ispitanica 2 ističe i može se podvesti pod kategoriju transcendentalnog jer, kako kaže, filozofski – *voda nosi sve loše*. Druge dve ispitanice (Ispitanica 3 i Ispitanica 6) motivaciju za svoje aktivnosti pronalaze u porodici i brizi za porodicu, što obe i ističu.

Zaključak

Istraživanje ukazuje na to da postoji veza između ekofeminizma i duhovnosti na ličnom i aktivističkom polju i kao takva predstavlja izuzetan potencijal budućeg ekoaktivističkog delovanja i okupljanja. Takva veza uočena je nezavisno od religijske pripadnosti ispitanice, konteksta i tradicije iz koje dolazi. Ona postoji i kod duhovnosti koja se ne uklapa u uobičajene religijske okvire. Uočena duhovnost kod aktivistkinja je neodvojiva od njihovog aktivističkog delovanja i zapravo je faktor inspiracije za takvo delovanje. Nepravdu koju osećaju u ljudskom odnosu prema prirodi, aktivistkinje nastoje da otklone. Istovremeno, one u prirodi nalaze utehu i snagu za dalje delovanje. Ispitanice su tokom intervjua o svojoj duhovnosti počinjale da govore na dva načina. Prvi način se može prejudicirati – odgovorom na pitanje vezano za duhovnost. Drugi način je kroz razgovor o prirodi koji ujedno dokazuje i visok stepen povezanosti duhovnosti i prirode, te njihovu neodvojivost u aktivističkom delovanju ispitanica. Istraživanje ove veze dalo bi dodatne odgovore o religijskom i duhovnom potencijalu uopšte, u organizovanom delovanju za očuvanje životne sredine. Jedan od načina za iskorišćavanje tog potencijala predstavlja delovanje kroz udruženja bazirana na veri, što potkrepljuju brojni pozitivni primeri navedeni u radu. Ipak, kroz dalja istraživanja mogao bi se osmisлити drugačiji model koji bi bolje odgovarao specifičnim okolnostima u Bosni i Hercegovini, gde bi se, bez obzira na denominaciju, religijsku pripadnost i duhovnu pozadinu, iskorišćavao taj potencijal kao faktor ne samo ekofeminističkog delovanja, već i povezivanja i izgradnje mira. Pokreti Novog doba pokazali su se kao snažna motivacija za bavljenje aktivizmom, poput sličnih pokreta u nizu ekološki prosvetljenih i samoodrživih zajednica (npr. Aurovil u Indiji, Damanhur u Italiji, Fajndhorn u Škotskoj, Hot Springs u Arkanzasu u SAD i mnogih drugih). Ipak, duhovnost pokreta Novog doba prepoznatljivo odlikuje duhovnost ekofeministkinja Bosne i Hercegovine obuhvaćenih istraživanjem koje je sprovedeno za potrebe ovog rada. Naime, na prigodnom uzorku od deset ispitanica poreklom iz islamske, rimokatoličke i pravoslavne tradicije poka-

zalo se da su dve osobe iz tradicionalnih oblika duhovnosti preuzele obrasce i duhovne prakse karakteristične za pokrete Novog doba. Razlog za to leži u činjenici da ih ovaj nekonvencionalni vid duhovnosti podstiče na bavljenje aktivizmom i pozitivno delovanje u društvu uopšte.

Terensko empirijsko iskustvo autorku ovog rada navodi na metodološki zaključak da bi za buduća istraživanja bilo korisno odmah i direktno reći o čemu se radi, kako bi ispitanice koje su duhovne dobile priliku da se o tome raspričaju, dok to ne bi uticalo na one koje to nisu, niti bi promenilo njihov stav. Lična i dubinska pitanja, za koja je potrebna introspekcija da bi se dali odgovori i koja otkrivaju više moralne postulate osobe, ne nose sa sobom mogućnosti uplitanja i instruisanja odgovora jer ispitanice u najvećem broju slučajeva imaju čvrsto izgrađen odnos prema pitanju duhovnosti. Za buduća istraživanja predložena forma odgovara onoj koju su sprovedli Zdravka Leutar, Ivan Leutar i Jelena Turčinović (2013, 221) istražujući duhovnost u socijalnom radu, gde se već u prvom pitanju skreće pažnja na religioznost i duhovnost. Sadašnje istraživanje fokusiralo se na indirektno istraživanje duhovnosti i kao takvo dalo značajan doprinos, utvrđujući pritom najmanji zajednički činitelj duhovnosti u delatnostima aktivistkinja. Na taj način postavljena je odlična polazna osnova, budući da je rad nastao sa ciljem da se utvrdi postojanje i uticaj duhovnosti u aktivizmu. Sa te tačke gledišta, sprovedeno istraživanje, fokusirano na samu motivaciju ispitanica za bavljenje aktivizmom, itekako je opravdano. Kvalitativnom analizom obavljenih intervjua došlo se do podataka koji doprinose jasnijem poimanju uloge duhovnosti u ekološkom aktivizmu žena. Potrebna su dalja i iscrpnija istraživanja na temu odnosa tradicije i duhovnosti, kako bi se ispitalo da li religioznost bazirana isključivo na obredima predstavlja deo duhovnosti, ili pak deo tradicije. Pored toga, opsežnije kvantitativno istraživanje, koje bi kao metodu koristilo anketu i čiji bi cilj bilo prezentovanje skale duhovnosti, značajno bi doprinelo daljim proučavanjima uloge duhovnosti kao faktora motivacije za bavljenje ekofeminizmom.

Literatura

- Ali, M. (2014). Integrating Islam and Ecofeminism: A Monotheistic Approach to Earth Crisis. *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire and Narratives of Myth*, ed. D. Candraningrum, Salatiga: Yayasan Jurnal Perempuan Press. 105–18.
- Ammar, N. (2010). Are Islamic Thinking and Ecofeminism Possible? URL: <http://environment-ecology.com/religion-and-ecology/490-are-islamic-thinking-and-ecofeminism-possible.html/> (Posećeno 14.12.2022).
- Arbogast, M. (2002), A Feminist – Vegetarian Ethic: An Interview With Carol J. Adams, *Witness Magazine*, 95, no. 9 (September 2002), 10–13. URL: <https://caroljadams.com/a-feminist-vegetarian-ethic/> (Posećeno 14.12.2022).
- Avnery, O. (2016). Ruth and Esther: A journey through gender, ethnicity and identity. *Megilloth Studies: the Shape of Contemporary Scholarship*, ed. B. Embry, Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Barkasy, T. G. (2019). *Living Creatures of Every Kind: An Ecofeminist Reading of Genesis 1–3*. University of South Florida. URL: <https://digitalcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=8935&context=etd-/> (Posećeno 14.12.2022).
- Berger, P. L. (2001). Reflections on the sociology of religion today. *Sociology of religion*, 62(4), 443–454.
- Bešić, M. (2014). Tranzicione traume i promene vrednosnih orijentacija – generacijski pristup. *Komparativna empirijska studija vrednosti u zemljama bivše Jugoslavije, u: Politički identitet Srbije u regionalnom i globalnom kontekstu, Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka*.
- Booth, A. L. (1999). Does the spirit move you? Environmental spirituality. *Environmental Values*, 89–105.
- Booth, A. L. & Jacobs, H. L. (1990). Ties that bind: Native American beliefs as a foundation for environmental consciousness. *Environmental Ethics*, 12 (1), 27–43.
- Cloete, N. (2021). Hamartology and ecology: An assessment of Aruna Gnanadason's contribution to the contemporary debate. *Pharos Journal of Theology*, 102 (30), 1–17.
- Coulter, D. L. (2001). Recognition of spirituality in health care: Personal and universal implications. In *Spirituality and intellectual disability: International perspectives on the effect of culture and religion on healing body, mind, and soul* (pp. 1–12). Routledge.
- Cvitković, I. (1996). *Sociologija religije*, Sarajevo: Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta.
- Čaušević J., Gasal-Vražalica M. i Ilić B. (2021). Rod u civilnoj zaštiti: vodič za uključivanje rodno osjetljivih politika u strukturu i rad civilne zaštite u BiH. *Banja Luka: Helsinški parlament građana*.
- Demir, E. (2020). Feminističko participativno aktivističko istraživanje: vodič. *Tuzla: Front Slobode / Radnički univerzitet*.
- Galić, B. (2020). Novi identitet žene, u: *Ekofeminizam – između zelenih i ženskih studija*, ur. G. Đurđević, S. Marjanić, Zagreb: Durieux, 61–80.
- Goodall, J. (1999). *Reason for hope: a spiritual journey*. New York: Warner Books, ebook 26/828.
- Hiebert, T. (1996). *The Yahwist's Landscape: Nature and Religion in Early Israel*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Hopley, E. (1998). *Campaigning against Cruelty: The hundred year history of the British Union for the Abolition of Vivisection*, London: BUAV.
- Husanović, J, Arsenijević D. (2017). *Methodological framework: What happened and how do we work with this question*. Radnički univerzitet URL: <https://radnickiuniverzitet.org/kako-radimo-skupa/> (Posećeno 14.12.2022).
- Ivančić, T. (2007). Hagioterapija – model terapijske antropologije. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, (1), 7–18.
- Jukić, J. (1991). *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*, Split: Matica Hrvatska.
- Klopota, S. (2020), Identiteti feministkinje i aktivistkinje za prava životinja, u: *Ekofeminizam – između zelenih i ženskih studija*, ur. G. Đurđević, S. Marjanić, Zagreb: Durieux, 395–406.
- Kristić, A. (2012). Graditeljice mira. *Sarajevo: Transkulturalna psihosocijalna obrazovna fondacija, TPO*.
- Leutar, Z., Leutar, I. (2010). Religioznost i duhovnost u socijalnom radu. *Crkva u svijetu: Crkva u svijetu*, 45 (1), 78–103.
- Leutar, Z., Leutar, I., Turčinović, J. (2013). Iskustvo socijalnih radnika o duhovnosti u socijalnom radu, *Ljetopis Socijalnog Rada*, 20 (2) 215–239.
- Maksimović, A. (2020). Odnos personalizovane religioznosti i političkog aktivizma kod građana Srbije. *Civitas*, 10 (02), 49–66.
- Mallory, C. (2010). The Spiritual is Political: Gender, Spirituality, and Essentialism in Forest Defense. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 4 (1).
- Matanić, A. J. (1994). *Uvod u duhovnost*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mercer, J. A. (2014). Practical Theological Approach to Ecofeminism: Story of Women, Faith, and Earth-Advocacy. *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire and Narratives of Myth*, ed. D. Candraningrum, Salatiga: Yayasan Jurnal Perempuan Press. 91–101.
- Pearson, S. J. (2011). The Rights of the Defenseless. In *The Rights of the Defenseless*. University of Chicago Press.
- Pavlović, V. (2006). *Društveni pokreti i promene*, Beograd: Službeni glasnik.

- Popov-Momčinović, Z. (2012). Faith-based aktivizam: novi praktički okvir za promišljanje projekta „demitologizacije“, u: *Demitologizacija religijskih narativa na Balkanu. Uloga religija u (post) konfliktom društvu i procesima pomirenja na prostorima bivše Jugoslavije*, prir. N. Knežević, S. Sremac, G. Golubović, Novi Sad: Centar za istraživanje religije, politike i društva, 95–110.
- Ruether, R. R. (1996). *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Ecology and Justice. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Ruether, R. R. (2000). Ecofeminism: the challenge to theology. *Christianity and ecology: Seeking the well-being of Earth and humans*, 97–112.
- Shiva, V. (1989). Escaping from 'masculine time'. *Earthwatch*, (37), 4–5.
- Spahić Šiljak, Z. (2012). Propitivanje ženskih feminističkih i muslimanskih identiteta: Postsocijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu. *Sarajevo: Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu*.
- Spahić Šiljak, Z. (2015). Believers for Social Change: Bridging the Secular Religious Divide in Bosnia and Herzegovina. *International Relations and Diplomacy*, 3 (10). URL: /<https://doi.org/10.17265/2328-2134/2015.10.002/> (Posećeno 14.12.2022).
- Stone, A. (2004). Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy, *Journal of Moral Philosophy*, 1 (2) (2004) 145–153. URL: /<https://doi.org/10.1177/174046810400100202/> (Posećeno 14.12.2022).
- Swarts, H. J. (2008). *Organizing Urban America. Secular and Faith-based Progressive Movements*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2008.
- Špehar, M. (2004). *U potrazi za duhovnim iskustvom*, Zagreb: Verbum.
- Tøllefsen, I. B. (2011). Ecofeminism, religion and nature in an Indian and global perspective. *Alternative Spirituality and Religion Review*, 2 (1), 89–95.
- Van Klinken, A. (2021). Wangari Maathai's Environmental Bible as an African Knowledge: Eco-spirituality, Christianity, and Decolonial Thought. *Eastern African Literary and Cultural Studies*, 1–20.
- Wan-Li, H. (2003). Environmental Protection as Religious Action: The Case of Taiwanese Buddhist Women, in: *Ecofeminism and Globalization. Exploring Culture, Context and Religion*, H. Eaton and L. A. Lorentzen (Eds.), Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield publishers, 123–147.
- Warren, K. (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics* 12.3, 125–46.

Ecofeminism and Spirituality – What Drives Us Forward?

SUMMARY

The paper aims to shed light on the relationship between ecoactivism and spirituality. The research it is based upon includes ten interviews with female activists from Bosnia and Herzegovina engaging in environmental issues. Respondents rooted in different backgrounds and traditions offered feedback indicating that different levels of spirituality may be a motivating factor for nature preservation and protection. Nature itself is threatened by human actions. Based on the theory of ecofeminism, the study indicates a high level of awareness among the respondents concerning the human domination of nature. Such awareness is evident among grassroots women activists and other women in their local communities. Furthermore, the same urge for nature preservation is present among women rooted in different religious traditions and as such becomes a factor that brings them closer together and stimulates joint action. The author goes on to conclude that the motivation arising from women activists' spirituality has a unique power and potential to drive further action.

KEYWORDS

ecofeminism, spirituality, activism, Bosnia and Herzegovina, Islam, Orthodoxy, New Age

MAPIRANJE ŽEĐI U *POSTKOLONIJALNOJ LJUBAVNOJ PJESMI* NATALIE DIAZ

Prof. dr. sc. Marija Krivokapić

Univerzitet Crne Gore

SAŽETAK

U *Postkolonijalnoj ljubavnoj pjesmi* (*Postcolonial Love Poem*, 2020), koja je 2021. godine osvojila Pulicerovu nagradu za poeziju, Natalie Diaz pridružuje se rastućem talasu indigenih protesta protiv ekološkog rasizma, naglašavajući da narodi kojima je priroda sveta najviše pate od klimatskih promjena nemajući dovoljno finansijskih i tehnoloških sredstava da im se prilagode, dok munjeviti kapitalizam aktivno apstrahuje njihova osnovna ljudska prava. Odrasla u Fort Mojave rezervatu koji se nalazi na pustinjском terenu na kojem se spajaju Kalifornija, Arizona i Nevada, uz najjužniji dio sliva rijeke Kolorado, ona svjedoči naglom opadanju nivoa rijeke koji prijeti uništenjem ekosistema. Narod koji je dobio ime po rijeci, Pipa Aha Macav, koje znači „ljudi uz rijeku“, identifikuje se s domom i pati zbog njegovog uništenja. Posvećenost zaštiti dragocjene rijeke ogleda se i u nastojanju pjesnikinje da poetski prevede značenje imena naroda i tako predstavi njegovu stvarnost. Ovaj projekat se realizuje u zbirci kroz ujedinjujuće slike u funkciji estetske dekolonizacije: pustinje, rijeke, šake, te muzeja kao institucije dominantne kulture u kojoj se čuvaju znanje i artefakti prošlosti.

KLJUČNE RIJEČI

genocid, ekocid, ekološki rasizam, indigeni aktivizam, estetska dekolonizacija

Uvod

Koristeći poeziju kao platformu antikolonijalne borbe i podizanja svijesti o korupciji prirode, Natalie Diaz se izražava kroz cirkularnu holističku kosmologiju koja podrazumijeva opštu povezanost i balansirani reciprocitet između ljudskog i neljudskog života. Stoga je njena poezija istovremeno duboko intimna i univerzalno rezonantna. Ova dualnost uzrokuje specifični jezik koji uvodi riječi iz Mojave jezika u engleske rečenice i modifikuje englesku sintaksu duhom autohtonog jezika pretvarajući izjave u neprekinute procese. Bogata jezička tapiserija Diazinog teksta angažovana je u podizanju svijesti o snalažljivosti kulture i naroda koji narativ progresa ostavlja nevidljivim. Istovremeno, dok je engleski njen osnovni medij, njegova isprepletanost starosjedilačkim riječima uznemiruje tekst ukazujući kako tendencija dominantne kulture da izbriše autohtonost drugih kultura nasilno djeluje na njeno jezičko osjećanje postojanja. Na sličan način, *Postkolonijalna ljubavna pjesma* protivi se zakonima jedne pjesničke forme. Istražujući destruktivnost antropocena, ona razbija lirske pasaže sirovim jezikom, mračnim i oštrim humorom, proznim i dokumentarnim izjavama, te inovativnom upotrebom prostora na stranici, dok nemirni i neujednačeni stihovi komuniciraju druge stvarnosti kroz familijarne forme. Fluidnost i dinamičnost vidi se i

u tematskim izborima. Upečatljive slike američkog jugozapada koje evociraju duh prostora i kulturnog identiteta prožimaju potresne lične i kulturalne emocije koji dvostruki fokus podcrtava istorijsku traumu kolonijalizma.

Zaključujući kako prkosi uslovima iz kojih piše i obraća se naciji čije je stvaranje značilo uništavanje njene i mnogih autohtonih kultura, Pulicerov žiri naglašava da Diaz bira ljubav, te da je njena *Postkolonijalna ljubavna pjesma*

himna žudnje protiv brisanja [...] svakog tijela koje se nalazi na njenim stranicama – tijela jezika, zemlje, rijeke, braće u patnji, neprijatelja i ljubavnika [...] Kroz ove pjesme, ranama koje je Amerika nanijela starosjedilačkom narodu dopušteno je da procvjetaju u zadovoljstvo i nježnost [...] U ovom novom lirskom krajoliku, tijela starosjedilačkih, latinoameričkih, crnih i smeđih žena istovremeno su politička tijela i tijela ekstaze. Istražujući autonomiju želje, jezik je gurnut do svojih mračnih rubova, zadivljujućih polja dina i šuma u kojima su užitak i ljubav istovremeno tuga i radost, nasilje i senzualnost (The Pulitzer Prizes 2021).

Diaz ističe da njena ljubav nije u funkciji otpora protiv Amerike, već je, poput rijeke, sastavni dio kreacije: „Kako da ne pišem o ljubavi, kad sam svaki dan izgubljena u njoj“ kaže Diaz u razgovoru sa Davidom Naimonom za *Tin House* (n.d.). Kreacija, odnosno priroda u Diazinom radu služi kao mjesto radnje i metafora kontinuiranog razgovora o autohtonom identitetu, otpornosti i suverenitetu. Ona je istovremeno tijelo autohtone istorije i kulturnog gubitka. Priroda je njeno lično tijelo i izraz njegovih želja, prije svega protivljenja granicama nametnutim disciplinovanom patrijarhalnom mišlju, baš kao što njena poezija pomiče granice žanra. Dok intimno ispitivanje tijela i vlastitog emocionalnog krajolika doprinosi ispovjednom karakteru Diazine poezije, istraživanje ženskog iskustva i otpornosti višestruko marginalizovane starosjedilačke žene takođe je povezuje s feminističkom poezijom. Na ovaj način se rad Natalie Diaz presijeca s nekolike savremene književne tradicije, dok isključivo pripada starosjedilačkom diskursu opstanka

i otpora, koji je Gerald Vizenor u kovanici od riječi “survival” i “resistance” nazvao “survivance”. Dakle, dok se koristi formom koja nalikuje poeziji, Diaz „preosmišlja jezik neprijatelja“ (kako su Bird i Harjo naslovile antologiju koju su uredile 1997. godine) i dostiže estetsku dekolonizaciju učestvujući u političkom projektu usmjerenom ka indigenom retoričkom suverenitetu. Nekolike su slike koje ujedinjuju njenu političku poruku: pustinja u kojoj se nalazi njen dom a koja je ogledalo kreacije; rijeka kao izvor života zajednički svima; šaka kao instrument stvaranja i razaranja; kolonizatorska kartografija kao metafora razdvajanja i potčinjavanja; jezik, odnosno problem prevodenja Mojave stvarnosti engleskom čitaocu te institucija muzeja kao kolonizatorskog projekta, koji, u ironičnoj funkciji izvinjenja uništenim životima, sabira egzotične artefakte iz iskrivljene i fragmentirane prošlosti.

Plemenska ekologija

Indigene borbe za očuvanje životne sredine i protiv ekološkog rasizma, kao nastavak otpora protiv kolonijalizma, ojačale su posljednjih decenija kroz lokalne i transindigene saveze, dok istovremeno nude saradnju doseljeničkim zajednicama kako bi zajedničkim naporom izgradili pravedan i održiv život (Whyte 2017, 210). Međutim, dok dominantna politika ignoriše suverenitet plemena, dominantna nauka odbacuje plemenski intelektualizam kao mit, zbog toga što se on izražava kroz priče, rituale, simbole i slične kulturne artikulacije (Tuhiwai Smith 2007, 33). Starosjedilačkom građanskom aktivizmu stoga se pridružuje akademski koji proučava nasilje sistema koji se temelji na linearnom mišljenju, narativu progressa i hijerarhijskim strukturama, a posebno kapitalističkim praksama otuđenja, dehumanizacije, komodifikacije. Konačno, ekološke studije ne mogu biti pravedne ukoliko ne uključe marginalizovane i utišane zajednice u razmatranje pravednijeg globalnog poretka, kao što Bell primjećuje, ističući da istima dominira bjelačka heteronormativna srednja klasa (2021, 4).

Istoričar i filozof Dakota porijekla, Vine J. Deloria definiše osnove starosjedilačke epistemologije kroz direktnu vezu i održivu saradnju s oduhovljenim okruženjem. Plemenski narodi stvarnost posmatraju kao kontinuirani proces odgovaranja prirodnom okruženju (Deloria 2003, 62), odnosno kao cirkularni ekosistem u kojem početak i kraj nemaju značenje, već on počiva na prihvatanju različitosti i balansiranom reciprocitetu koji onemogućava hijerarhije (Deloria 2003, 77). Kako vrste komuniciraju, uče jedna od druge i mijenjaju se u različite oblike života, pleme uključuje svaki fenomen koji posjeduje kvalitet inteligencije i duhovnosti, tj. ličnosti. Razumijevajući da ljudski opstanak zavisi od drugih životnih oblika, plemenske kulturne forme, pjesme, himne, molitve, simboli, rijetko se obraćaju božanstvu, već pozdravljaju fizički svemir, biljke, životinje i Majku Zemlju.

Thomas Norton-Smith, filozof porijeklom iz plemena Šoni, koristi konstruktivističke uvide u relativnost kultura zaključujući da su događaji dio lingvistički informisane ontologije, činjenice proizvodi uma, te istine podudarnosti između izjava koje zavise od dogovorenih verzija svijeta (Norton-Smith 2010, 27). Budući da se svaki referentni okvir temelji na kategorizaciji iskustava uspostavljenih pomoću jezičkih alata, kada se svijet percipira kao energetska prostanstvo u neprestanom kretanju, njegovim opisom dominiraju glagoli koji predstavljaju procese. Ovom stavu pridružuje se Kyle Whyte, koji tradicionalno ekološko znanje definiše kao „proces učestvovanja (glagol) kompletnog i odgovornog“ (Whyte 2017, 4) u isprepletanim odnosima Kreacije. Polazeći od inkluzivnosti plemenske misli, Melissa K. Nelson insistira da plemensko znanje ne može biti predstavljeno kao imenica jer se onda pretvara u stvar, odnosno proizvod i, time, robu (Nelson 2023, 318). Plemensko znanje nije monolitno i jednosmjerno, jer indigena misao je „gramatika animacije“, kaže Whyte, koja

otvara polikognitivne i polikulturalne načine spoznaje [...] srodstva s mnogim bićima s kojima dijelimo mjesto, bilo da su hrastovi i planine od škriļevca, kolibriji i saguaro kaktusi, ili gušteri i tekuće rijeke, i naravno, s našim vlastitim vrstama, srodnih

sisavaca s dvije noge iz klana s pet prstiju različitih dobi, boja, veličina, jezika, mjesta i svjetonazora. (Whyte 2017, 318)

Izranjajući iz ove inkluzivne kosmogonije, Natalie Diaz nastoji da uspostavi razgovor između njene i doseljeničke kulture tako što svoje pjesme gradi kao otjelovljene koncepte Mojave stvarnosti i njihove epistemologije. Ona objašnjava da se njena poetika oslanja na spoznaji saodnošenja, uticaja koje prošli događaji ostavljaju na ličnost koja se saodnosi i njenu transformaciju u odnosu na način na koji kadrira sjećanja (cf. Naimon, n.d.). Ovo razumijevanje postaje osnov i njenog političkog stava u odnosu na rijeku Kolorado koju doživljava kao izvor života i kao ličnost, no istinitost kojeg iskustva joj dominantno društvo odriče.

Kako objašnjava Mia DiFelice (2023), od kad je sporazum o korištenju rijeke potpisan 1922. godine između sedam država, Kolorada, Jute, Vajominga, Nevade, Novog Meksika, Arizone i Kalifornije, rastući broj korisnika troši mnogo više vode nego što rijeka može dati. Štaviše, ovaj sporazum zanemaruje da autohtone zajednice imaju oko četvrtinu prava na rijeku, kao i činjenicu da im nedostaje infrastruktura da sprovedu vodu do velikog broja njihovih kuća. U međuvremenu, velike korporacije, industrije nafte, plina i mega-mljekare nastavljaju nekažnjeno zagađivati vodu rutinski raspršujući otpad po poljima, odakle on otiče u izvore pitke vode, čime se stvara niz zdravstvenih i ekoloških problema, uključujući uništenje ribe i porast kancera povezan s nitratima u vodi. Ovaj proces pogoršava klimatsku krizu i vodi učestalim sušnim razdobljima, uslijed čega se dotok rijeke tokom 20. vijeka smanjio za 20%. Dok velike industrije mogu priuštiti da crpe duboke podzemne izvore, mnogim seoskim porodicama bunari presušuju. Pretpostavlja se da će, uz najveću brigu, vodenim tokovima biti potrebne hiljade godina da se prirodno obnove. Diaz obrazlaže da njeno pismo svjedoči ratu koji se vodi za izvore i da je „voda jedno od glavnih oružja kojima nas naši narodi ozljeđuju“ (Zapata 2021). Naglašavajući da je Kolorado, kao vitalni dio njenog bića, jedna od najugroženijih rijeka na svijetu, ona se pita šta će značiti njeno postojanje kad ri-

jeka nestane – „kako da zamislim sopstvenu budućnost, osim tako da je nemam“ (Zapata 2021).

Mapiranje gubitka

Postkolonijalnu ljubavnu pjesmu otvara epigraf u kojem Diaz citira tri puta nominovanu američku laureatkinju, Krik pjesnikinju Joy Harjo, koja kaže: „Ja pjevam pjesmu koja se može roditi jedino/ poslije gubitka zemlje“. Gubitak zemlje desio se usljed genocida, koji uključuje etnocid, kulturocid i ekocid. U starosjedilačkoj misli ova tri procesa nerazmrsivo su povezana, jer narod sebe identifikuje sa prostorom i na osnovama te identifikacije gradi kulturne artikulacije. Istovremeno, interesantno je da za prvu riječ zbirke Diaz bira pridjev „postkolonijalna“ u zemlji koja ne može ostvariti isti status zbog specifičnosti američkog imperijalizma (King 2004, 184-5), koji se ostvario pošto su evropski doseljenici stekli nezavisnost od „majke imperije“, te da bi istinsko postkolonijalno stanje u starosjedilačkoj stvarnosti moralo biti postistorijsko (Deloria 2003, 300-2), odnosno oslobođeno a meričkog mita o Očitovanoj sudbini (Manifest Destiny). Héloïse Thomas (2022) tumači da *Postkolonijalnom ljubavnom pjesmom* Diaz zamišlja šta bi moglo uslijediti nakon stvarne dekolonizacije, „tj. demontiranja doseljeničke budućnosti i uspostavljanja starosjedilačke“. Postkolonijalno je u njenom „postapokaliptičnom, postantropocenom okviru“, smješteno u autohtonim oblicima pripovijesti, specifičnom estetskom dekolonizacijom, kojom se „sadašnjost usložnjava [...] nekadašnjim izbrisanim životima“ i osigurava „reparativna budućnost“ (Thomas 2022), kroz ljubav.

Tmurnim kontemplativnim tonom, pjesma „Američka aritmetika“ ističe paradoks da je lirska persona Amerikanka, ali se ne osjeća punopravnom građankom zbog sistemskog nasilja. Hladnim jezikom iznosi činjenicu, koju ironično preuzima iz statistike Ministarstva pravde, da nekadašnje stopostotno stanovništvo kontinenta sada ne broji ni jedan procent, zapravo broji 0,8 procenata. Da bi istakla grubost ove činjenice ona zamišlja da je „u američkoj sobi od stotinu ljudi“ (Diaz 2020, 17) ona sama. „Ja

sam nativna Amerikanka – manje od jednog, manje od cjeline“ (Diaz 2020, 18), te, logično, i „manje od sebe“ (Diaz 2020, 18), odražavajući potrebu da bude prepoznata kao postojeća cjelovita osoba. Metafora da je možda „samo šaka“ (Diaz 2020, 18) otkriva težinu fragmentacije, koja se pojačava prekidima stihova u formama „više/ nego cijela“ i „dio/ od“, uz često korištenje crte i cezure. Šaka je snažna ujedinjujuća slika zbirke, jer iako je dio cjeline ona ima moć. Ona asocira na akciju i stvaranje, kao što je podignuta pesnica simbol otpora, pa Diaz ističe njenu ulogu u borbi za očuvanje identiteta. Šaka je, takođe, instrument dodira i povezanosti, čime se ističe Diazina želja za prepoznatljivošću u savremenom društvu, pogotovu putem njenog stvaralaštva koje je neraskidivo povezano sa spiritualnim praksama njenog naroda.

U cilju otpora, Diaz podcrtava način na koji američko društvo vrjednuje plemenske zajednice pokazujući da njena rasa nosi najveću stopu po glavi stanovnika ubijenih od strane policije, te oštrom ironijom ističe da „bolje poene stičemo kada nas policija ubija nego živjeći“ (Diaz 2020, 17). Opominjući da riječ „race“ znači i rasa i trka, pjesma povezuje rasno nasilje s društvenom utrkom, u kojoj je, za njen narod, u pitanju opstanak. Referenca na Nacionalni muzej američkih starosjedilaca i strah od toga da „postaću muzej same sebe“ (Diaz 2020, 17), izražava užas usljed objektivizacije naroda koji će ostati stereotipna egzotika predana prošlosti. Zbog toga izriče molbu: „Pusti me da budem usamljena, ali ne nevidljiva“ (Diaz 2020, 17), projektujući sliku sistemskog uništenja naroda, njihovog depersonalizovanja, apstrahovanja iz narativa progressa (Bauerkemper 2007, 44), holivudske monstrifikacije (Giuliani 2021), invizibilizacije (Stewart-Harawira, 2005 24), te odmišljanja (Nixon 2011, 150) kao iracionalnog, nedostojnog, suvišnog, potrošnog i nepodesnog specifično u kontekstu projekta rijeke Kolorado i megasuše od koje strahuju stotine profitabilnih kompanija. „Colorado River Compact“ isključio je iz jednačine starosjedioce, čak i one koji po rijeci nose ime i sebe shvataju kao, kako kaže John Brantingham (2021), sadržioce vode, neodvojivo tkivo čitavog sliva, te same rezervoare. Zbog toga se kod Diaz zapadnjačka računica pominje kao „matematika anksioznosti“ (Diaz 2020, 55).

U pjesmi „Oni te ne vole onako kako te ja volim“ (“They Don’t Love You Like I Love You”) Diaz se pita:

Šta su Sjedinjene Države ako ne ugrušak

oblaka? Ako ne prosuto mlijeko? Ili krv?
Ako ne mjesto gdje nas je nekada bilo
na milione? Amerika je *Mape*—

Mape su duhovi: bijeli i
slojeviti ljudima i mjestima kroz koje mogu vidim.
(Diaz 2020, 19)

Slikama koje stapaju istoriju američke bjelačke hijerarhije i nasilja, „prosuto mlijeko“, „ugrušak oblaka“, Diaz nudi viziju američkog palimpsesta kao prostora na kojem žive doseljenici „povrh onih naših koji više ne žive“. U pjesmi „Menhetn je Lenape riječ“ (“Manhattan Is a Lenape Word”), ona se pita: “U šta će se pretvoriti vijek ili srce/ ako niko ne pita, *Gdje su/ otišli svi starosjedioci?*” (Diaz 2020, 15). Ovdje se dohvaćamo pitanja tzv. „razvojnih izbjeglica“ (“developmental refugees”) koja je dirljivo paradoksalna figura, kako tumači Nixon, jer „dok razvoj podrazumijeva pozitivan rast, uspon prema željenom cilju, izbjeglica implicira bijeg od ozbiljne prijetnje [...] uzrokovane razvojem“ (2011, 152). Službena logika nacionalnog razvoja kreće se paralelno s narativom o raseljavanju, lišavanju, egzodusu, zajednicama koje ostaju „ekološki neusidrene“ (Nixon 2011, 152). Ova se ideja preklapa s drugim paradoksalnim pojmom, tzv. „nestanovnika“ (“uninhabitant”), koji se vezuje uz razvojne projekte kojima se tvrdi da zemljište na kojem se namjerava graditi nije naseljeno, kao u slučaju hladnoratovske reinencije Nevade kao praznog, izolovanog prostora, bez kulture i sjećanja (cf. Nixon 2011, 152-3).

Pozivanje na mape i njihove slojeve, sugerije Bartlett (2020), podsjeća na brojna američka mjesta koja nose starosjedićka imena, dok istovremeno odriču pravo starosjedilaca na suverenitet. Istovremeno mape razotkrivaju mehanizme kojima se sprovođe lišavanja. David Morley tvrdi da je „prostorno pročišćavanje“ (2000, 145), odvajanje nacija granicama i rezervatima, izazvalo brojne metaforičke

granice. Isabel Quintana Wulf slaže se da „granice čine jedan od najmoćnijih načina zamišljanja i uspostavljanja nacionalnih geografija“ (2013, 8), korištenjem genealoških narativa kao alata uključivanja i isključivanja, kao što je tjeskoba oko ekonomskih pitanja koja je intenzivirala kontrolu granica zbog nepoželjnih subjekata. Dok su nacije zatvorene unutar rezervata u kojima djelimično praktikuju suverenitet, one se ne mogu održati, što njihove pripadnike tjera da se iseles u potrazi za poslom. Kao društveni konstrukt, granica je takođe pokretna i oblikuje ljudsku interakciju pretvarajući se u „ideološki proces koji se apsorbuje u nacionalni imaginarij sve dok se ne pojavi kao zdravorazuman, neupitan i inherentno istinit“, podupirući „osjećaj drugosti i društvene nezakonitosti“ (Wulf 2013, 45-6).

U pjesmi „Ja, Minotaur“, u kojoj se lirska persona identifikuje s mitskim simbolom dualnosti, ljudskim bićem i zvijeri, ona živi u „Američkom lavirintu“, kao „invenција“, identitet konstruisan eksternim silama, „građanka onog što te čini divljakušom“, „demonizovana onim što te želi“ (Diaz 2020, 55). Kao „obojenoj“ osobi, nemoguće joj je postojati a da neprestano ne potvrđuje stereotipe koju je za nju odredila većina. Ona je zarobljena mitologijom čak i tokom intimnog čina: „Oni misle/ da se mi smeđi ljudi jebe- mo bolje kad smo tužni./ Kao konji. Ili kojoti. Samo kopito ili zavijanje“ (Diaz 2020, 55). Možda je najteže postignuće *Postkolonijalne ljubavne pjesme*, sugerije Bartlett (2020), njena stalna vjera u mnogo oblika ljubavi, a njena pjesma „Nalik crkvi“ (“Like Church”) proširuje prirodu ovog izazova na sve starosjedioce:

Ali teško je, zar ne? Ne izigravati
ono što govore o našoj tuzi, kad smo
uvijek toliko tužni. Zaista je naporno ne izigravati
basnu. (Diaz 2020, 30)

Diaz kaže da je preovlađujući pesimizam, koji Amerika predstavlja kao intelektualizam, istinsko stanje zemlje, njeno „doslovno pogoršanje“ (Naimon, n.d.), jer dok umanjuje određena politička tijela, njena akcija znači vlastito propadanje, koje ekološke krize čine očiglednim. Tako je Diazina pjesma „Vuk OR-7“ (“Wolf OR-7”) inspirisana sivim vukom koji je iz Ore-

gona stigao u Kaliforniju 2021, u kojoj je 1927. godine ubijen posljednji pripadnik vrste. Ali u Kaliforniji je iznova stradao zaslijepljen azotnom kiselinom u za- gađenom vazduhu na gustom saobraćajnici. Ovo biće koje je prešlo kolonijalne granice tragaajući za parnja- kom povod je meditacije o postojanju sagrađenoj na referencama na životinjsko tijelo. Prema Perry (2020, 151), Diaz ulazi u njegovo tijelo i osjeća njegovu želju:

– drhtava plava linija,
jug, zapad, jug ponovo,
dvanaest stotina milja od Oregona do Kalifornije

da pronade Nju: *sivu vučicu, Canis lupus,*
Loba, Ljubljenu.

U sumraku turmalina ja idem istom divljom
stazom,
povučena noćnom mapom do šuma i dina tvojih
bokova,

proničući iz tvojih rijeka, a onda ih unakrsno
prelazim –
dokazujući dugu žeđ kojom sam lutala da bi je ti
utolila. (Diaz 2020, 32)

Ovakve transformacije, zapaža Thomas (2022), pri- padaju antikolonijalnoj metodologiji i vraćaju nas re- gulaciji političkih granica koja se dešava paralelno s regulacijom domorodačkih tijela projektom kviringa definisanim patrijarhatom i kapitalizmom. Izmješta- jući se iz središta prema granici, Diaz „reaktivira gra- nične prostore [...] u kojima smiješta hibridne istorije i tijela“, ukorjenjujući svoju poetiku u liminalnosti i otvorenosti, čime „kvirnes i autohtonost predstavlja intrinzično povezanim“ kao aktivne pozicioniranosti naspram hegemonijskog poretka i dekolonizuje kvir iz konteksta nastranosti koji nameće „linearna teleo- logija apokaliptičkog kolonijalizma“ (Thomas 2022).

Mapirajući gubitak, pjesma „Kako je stvoren Mliječni put“ (“How the Milky Way Was Made”) pre- ispituje legitimitet granice između zemlje i neba. U prošlosti, kada je bila „nerazdvojena“ (Diaz 2020, 61) branama, rijeka je bila „crveno-brza poplava“ i „divlji nalet“ (Diaz 2020, 61), neukročena sila, moćna

da spere sve sa svog puta. Ideja se izražava dinamič- nom strofom, prekinutim stihovima, pogotovu poslije glagola, i riječima koje su spojene crticama, odajući utisak kao da na stranici gledamo rijeku koja teče.

Moja rijeka bila je nekada nerazdvojena. Bila Kolo- rado. Crveno-
brza plima. Spremna da uzme
sve što može ovlažiti – u divljem naletu –
cijelim putem do Meksika. (Diaz 2020, 61)

Sada zloupotrebljena, fragmentirana ljudskom že- ljom za luksuzom, „cijevima i pumpama koje pune bazene i prskalice“ (Diaz 2020, 61), rijeka je rasuta. Kada su „ribarske mreže“ ostale prazne, pogled na- roda okrenuo se nebeskom prostoru, „stotinama hi- ljada svjetlosnih godina“ (Diaz 2020, 61) Mliječnog puta, po kojem su, kao svoje zvijezde, okačili kosture riba i sveta bića. Neizbrisivost autohtonih kultura po- tvrdjuje se upotrebom Mojave jezika, u primjerima „‘Achii ‘ahan, Mojave losos,/ Colorado pikeminnow“ i „‘Achii ‘ahan nyuunye –/ naše riječi za Mliječni put“ (Diaz 2020, 61). Najavljujući mit o postanku naslov sugerije i beskonačne mogućnosti transformacije.

Tamo gore one klize, zvijezde im škrge.
Vidiš ih sada –
bogo-velike, zlatno-zelene strane,
lunarno-bijelog trbuha i grudi –
probijajući se ubrzanim putem kroz najmračnije
sate
mrežkanjem safirne nebeske vode čine cestu galak- sije. (Diaz 2020, 61)

Povezujući rijeku sa nebeskim kretnjama, pjesma bira glagol „klizati“ koji reflektuje glatko neometano kretanje ribe u vodi. U kombinaciji vodenog sa nebe- skim imaginarijem, zvijezde su zamijenile škrge, su- gerišući da pošto su prošle transformaciju ribe dišu u kosmosu. Opisujući ribu veliku poput boga, uzdiže ribu do božanskog statusa, što se naglašava kontra- stnim bojama „zlatno-zelenih strana“, koje evociraju bogatstvo, i „lunarno-bijelog trbuha i grudi“ (Diaz 2020, 61), koje simbolišu čistotu i onostranost. Nji- hovo brzo putovanje kroz najmračnije sate sugerije

svrhovito kretanje poput toka rijeke zemljanim putevima. Takođe, mreškajući nebesku vodu, one stvaraju nemirne talase i galaksijsku cestu stvorenu od zvijezda. Istovremeno sjedinjenje likova vode i neba indicira da je nebo fluidno i dinamično poput rijeke.

Prevođenje žedi

Prevodeći bol uslijed nestajanja rijeke, Diaz se koristi mnoštvom mitova da bi kroz njih dosegla do svima jedinstvenog iskonskog smisla. Ona objašnjava da stalnost mita u njoj poeziji dolazi otuda što on sadrži granice spoznaje i mašte, da je imaginacija sazdana od znanja kao „spoj ili konvergencija naših sjećanja“, te da je binarnost mit/istina neodrživa (Zapata 2021). Mit sadrži sav jezik „koji poznamo u svojim ustima“, čime se najprisnije približava onome što mislimo da je istina, a pogotovu prilikom „decentriranja ideje američke dobrote. On nam dozvoljava da spoznamo da je Amerika mit“ (Zapata 2021).

„Postkolonijalna ljubavna pjesma“, po kojoj je naslovljena zbirka, otvara se zapažanjem da je uslijed destrukcije, odnosno „kada se rat završio“ (Diaz 2020, 1), narod izgubio znanje zemlje koje je posjedovao, u konkretnom slučaju činjenice da „krvavi kamen može izliječiti od uboda zmijske, može zaustaviti krvarenje“ (Diaz 2020, 1). Ovom slikom se otvara motiv i ogleda tematska i vizuelna dvojnost tijela i pejzaža, odnosno tijela stopljenog s krajolikom. Istovremeno, tjelesnost ljubavi i želje koja se zrcali u geografskom i historijskom krajoliku pustinje i kolonizacije naglašava isprepletanost lične i plemenske historije, podržanom živopisnim, čulnim jezikom, bogatom paletom taktilnih, vizuelnih i auditivnih izbora koja konkretizuje historijsku traumu. Slobodni stih omogućava fluidno istraživanje ovih tema, kao što i odražava izraz oslobođenog, autentičnog glasa.

Moć krvavog kamena, heliotropa, dublje je simbole. Za Mojave to je „kamen koji je zaplakao kada je tvorac preminuo. Tvorac je preminuo višoj nego na rijeci, pa ga je rijeka snijela dolje – na taj način je kamen saznao za smrt i zaplakao“ (Diaz 2020, 1). Kamen je „još uvijek purpurne crvene boje, jer kad je zaplakao sebe je ovlažio i tako mu se promijenila boja“,

a njegova „žalost još uvijek traje“ (Naimon, n.d.). Međutim, pjesnikinja njime ne priziva samo sjećanje njenog naroda. Još su stari Vavilonci poznavali iscjeliteljski „Vavilonski kamen“, a mit doseljenika kaže da je kamen nastao kada je Hristova krv kapnula na poludragi metamorfni jaspis, tako da kamen simbolizuje iskupljenje i transformaciju. Dok se iskupljenje povezuje s ozdravljenjem, pominjanje „stalno cvjetajućih rana“ (Diaz 2020, 1) sugerije da neke ozljede – lične i historijske – nikada u potpunosti ne zacijele. Zbog toga nas Diaz podstiče da definišemo rat koji se završio, brišući granice između historijskih, ličnih i metaforičkih sukoba. Stalnost rata, pak, označava i kontinuirani otpor, jer posljednji stih naglašava da se „rat nikada nije završio i nekako ponovno počinje“ (Diaz 2020, 2).

Lirska persona vodi rat iz ljubavi, kroz „uvijek još jednu kampanju“ (Diaz 2020, 1) kojom će marširati kroz pustinjsku noć. U specifično taktilnoj slici njen marš se sudara sa „topovskim bljeskom tvoje blijede kože“ i smiruje „u srebrnoj laguni dima na tvojim grudima“ (Diaz 2020, 1). Ova fluidna slika podsjeća na bojno polje, dok slikom blijede kože kontekstualizuje nemilosrdno poništenje starosjedilaca sa teritorije koje su targetirale kompanije. Uslijed toga, pošto sjaše s „tamnog konja“, iznova ukazujući na stereotipifikaciju starosjedilačkog subjekta, ona vrši čin prinošenja, „dostavljam tebi, tebi prinosim/ tešku silu svih mojih žedi“ (Diaz 2020, 1), kojim riječima se personifikuje rijeka. Jer u sljedećem stihu saznajemo: „I learned *Drink* in a country of drought“ (Diaz 2020, 1). Dok se izražava fizička i egzistencijalna prijetnja sa kojom se suočava Mojave narod, u ovom stihu podriiva se engleska gramatika, pošto je lirska persona u zemlji suše naučila važnost riječi koja se odnosi na piće i na konzumaciju tečnosti, time izjednačivši glagol i imenicu svojom starosjedilačkom logikom. Zbog toga se žedno tijelo u ovoj pjesmi dodiruje kao otvorena rana i identifikuje sa pustinjom u kojoj je divljem cvijeću potrebno „dvadeset godina da procvjeta“ i koje „spava poput geoda pod vrelinim feldspad pjeskom“ (Diaz 2020, 1). Pustinja postaje specifičan lapidarij raznih vrsta kamena, jaspisa i kabošana, čime se sirove emocije pretvaraju u nešto dragocjeno i trajno, a konačna transformacija stiže slikom u kojoj

zubi lapidarija glancaju drago kamenje, šake postaju dijamanti, a glas lirske persone zmija, „culebra“ na španskom jeziku, koja se krije u „bakarnom mulju“ korita, „arroyo“, čijem se nadolasku nadamo kada, u elitovskoj simbolici, „novembarsko nebo oslobodi stogodišnju poplavu“ i pustinja se „iznenadno okrene svom prastarom moru“ (Díaz 2020, 2). Za ovim slijedi apostrofa u kojoj se floralnom vizualizacijom oživljava pustinja: „Ustani divlji heliotropu, korovu škorpiona, / plava facelijo što se držiš / ljubičastom onako kako grlo čuva oblik bilo koje velike šake“ (Díaz 2020, 2). „Ona mi je rekla“, kaže se za ovim i odnosi na pustinja, „da ja imam velike šake“ (Díaz 2020, 2), čime se ostvaruje kompletna elementarna prožetost krajolika i lirske persone.

U pjesmi „Ove šake, ako ne bogovi“ („These Hands, If Not Gods“), šake su date stvaraocima i bogovima. Uvodni stihovi upoređuju pokrete šake s kretanjem rijeka, svjetlošću i slavom, utvrđujući iste kao životvorne sile. Ova tema je pojačana biblijskim aluzijama na stvaranje, ali i u Mojave priči o postanju bogovi su prve ljude oblikovali od gline. Pjesma prepliće svete slike s fizičkom intimnošću, uzdižući ljudski dodir do božanskog čina, dok stapaju sveto s tjelesnim u stihovima kao što su „zar se ovako Bog nije osjećao kada je stvorio svoje prvo Ljubljeno“ i „zar i oni nijesu [...] kušali tijelo od tvojih bedara“ (Díaz 2020, 7). Šake se za ovim pridaju grnčarima iz njenog kraja i uključuju u detaljni senzualni imaginarij izrade fizičkog tijela. Transformativna moć dodira oživljena je uz korištenje sakramenata, kao što su vino i „oltar tvog trbuha“ (Díaz 2020, 7). Opis rada šaka naglašava njihovo intimno poznavanje tijela vidno u čuvstvenosti bogatim opisima, kao u stihu „jedna dojka smokva, druga slavuj“ (Díaz 2020, 7). No, i prirodne sirovine, poput gline, minerala, soli i vatre, od kojih su i same šake stvorene, učestvuju u transformativnim procesima. Dok tretira dodir kao lično, intimno i božansko iskustvo, jezik je uzvišen prikazujući kako se šake prepliću s ranjivošću tijela, te sugestijom da se stvaralačka iskustva mogu pronaći u ljudskoj prisnosti. Nalik prethodnoj pjesmi, i ovdje se, pored biblijskih, moćna kreativnost šaka uokviruje univerzalnim kontekstom uz korištenje referenci iz grčke mitologije (Hekatonhiri, Prometej) i

islamske tradicije (devedeset i devet imena, Zahir, Alef). Holly Loveday (2020) sugerije da se Díazine reference na neautohtoni kulturni kanon odnose na njihovu samu suštinu, a to su ljubav, tuga ili želja koje su svojstvene svim ljudima, prije nego ih je pjesnikinja indigenizovala, pokazujući kako starosjedi-lacka osoba posjeduje ista svojstva u hipotetičkom postkolonijalnom svijetu.

Slojevitošću bogata pjesma „Prva voda je tijelo“ („The First Water Is the Body“) upotrebljava strelice → i ← da omeđi paragrafe teksta sugerišući nelinearnu cikličnu progresiju meditacije o kontinuitetu i vječnom kretanju vode i sjećanja. Pjesma počinje tvrdnjom da je rijeka Kolorado dio tijela pjesnikinje, a ovu intrinzičnu vezu naglašava ponavljanjem u kurzivnom stihu da je rijeka središnja za njeno mentalno i fizičko biće: „*Rijeka protiče mojim tijelom*“ (Díaz 2020, 46). Međutim, dominantno stanovništvo ne razumije njene riječi, a sve što ne razumiju njih plaši i zato ga uklanjaju iz vida: „Ono što plaši bijele ljude često se odbacuje kao mit“ (Díaz 2020, 46). Kada kaže „Ja nikada nijesam bila/ istina u Americi“ (Díaz 2020, 46), govornica naglašava bol usljed određene autentičnosti protiv koje se bori konstruisanjem kontra-mita. Izjava „Amerika je moj mit“ (Díaz 2020, 46) sugerije da je koncept Amerike konstrukt koji u potpunosti ne odražava plemensku stvarnost, već je selektivna i iskrivljena verzija istorije koja isključuje ili krivo predstavlja autohtona iskustva i sistemski rasizam. Uz to je ova slika i kritika američkog sna i idealizovane slike Amerike kao zemlje mogućnosti, jednakosti i slobode. Upotreba koncepta „mita“ skreće pozornost na neslaganje između dva narativa i na mit kao oruđe dominacije već od prvog susreta, Kolumbove istorijske greške i misnomera. Gradeći svoju moć na mitu o otkriću, Amerika ne može da prihvati stvarnost drugog, konkretno činjenicu da je rijeka Kolorado doslovna linija života naroda Mojave i njihove zemlje.

Insistirajući na činjenicama, Díaz objašnjava da je međunarodno pravo dodijelilo rijekama status pravnog lica, te navodi da rijeke Whanganui na Novom Zelandu, te Ganges i Yamuna u Indiji imaju ista zakonska prava kao i ljudska bića. Slovenski ustav proglasio je pristup pitkoj vodi nacionalnim ljudskim

pravom. Međutim, u rezervatu Standing Rock u Sjevernoj Dakoti koriste se suzavac i gumeni meci protiv starosjedilaca koji se bore da zaštite vodu od kontaminacije. Za to vrijeme desnica vjeruje da će je nasilje spasiti od nasilja, a ljevica se uzda u tehnologiju da je izbavi od destruktivnog učinka iste dok zamišlja kako će uskoro graditi kuće na Marsu. Zbog toga je „Amerika zemlja loše matematike“ (Diaz 2020, 51), koja se pretvara u pustu žednu zemlju.

Logički kontinuitet u pjesmi se gradi serijom pitanja:

Ako je vaš graditelj mogao staviti malu crvenu pticu u vašu prsa da kuca kao vaše srce, zar vam je tako teško zamisliti plavu rijeku kako juri unutar sporih mišićavih oblina mog dugog tijela? Je li previše teško povjerovati da je ona sveta kao dah ili zvijezda ili bočni vjetar ili vaša vlastita majka ili vaši voljeni? (Diaz 2020, 50)

Za ovim Diaz izražava nadu će možda njeno smeđe tijelo biti manje povrijeđeno ukoliko uspije da ubijedi američkog čitaoca u njenu istinu. Neporeciva je mudrost plemenskih staraca da ukoliko otkinemo bilo koji dio tijela preživjećemo, ali ne možemo opstati lišeni vode. Stoga: „Rijeka Kolorado je najugroženija rijeka u Sjedinjenim Državama – takođe, / ona je dio mog tijela“ (Diaz 2020, 46), dakle višestruko ugrožene starosjedilačke žene. Dirljivost komentara o stanju rijeke, usljed rečene identitetske veze, proteže se na tijelo pjesnikinje i kulturno tijelo plemena. Suprotstavljanje pustinje i pregrađene rijeke ilustruje napetost između prirode i ljudskih intervencija, odražavajući antropoceni poremećaj.

Nosim rijeku. To sam ja: ‘Aha Makav. Ovo nije metafora.

Kada Mojave kaže, *Inyech ‘Aha Makavch ithuum*, mi izgovaramo svoje ime. Pričamo priču o našem postojanju. *Rijeka teče sredinom mog tijela*. (Diaz 2020, 46)

Ponavljanje riječi „rijeka“ u početnim strofama pojačava središnju ulogu rijeke i omogućava fluidnost repetitivne strukture koja odražava tok i kontinuitet rijeke, naglašavajući njenu stalnu prisutnost u identitetu pjesnikinje i naroda. Stoga pjesma samosvjesno kaže:

Do sad sam izgovarala riječ *rijeka* u svakoj strofi.
Ne želim
da trošim vodu. Moram sačuvati rijeku u mom tijelu.

U budućim strofama, pokušaću da budem konzervativnija. (Diaz 2020, 46)

Izbor komparativa „konzervativnija“ još jednom upućuje na zloupotrebu rijeke koja nije samo simbol već i izvor kontinuiteta naroda Mojave, tijelo i „glagol. Dešavanje“ (Diaz 2020, 47). Ova izjava se pojačava tvrdnjom da je narod povezan s rijekom, ilustrujući kako njihovo ime, ‘Aha Makav, otjelovljuje tu vezu, tako da se ovdje ne radi o metafori, već doslovnoj istini. No, narodu su oduzeta prava nad sobom, dok privilegovani rijeku kao statički resurs nemilosrdno eksploatišu radi sticanja kapitala.

Razmišljajući o istorijskim i kulturnim implikacijama imena i zemlje, Diaz kritikuje kolonijalno nasilje u formi nametanja imena i identiteta, kao što je špansko imenovanje naroda Mojave, a rijeke Colorado, zbog toga što teče preko crvenog mulja, a koje povezuje sa stereotipizacijom i objektivizacijom starosjedilaca u popularnoj kulturi. Pjesma se, stoga, bavi ograničenjima i iskrivljenjima koja se javljaju u prevodu starosjedilačkih pojmova, ističući kako jezik zamagluje i mijenja značenja uzrokujući kulturne gubitke: „Prevedeno na engleski, ‘Aha Makav znači *rijeka teče/ sredinom naših tijela, na isti način na koji teče sredinom naše zemlje*“ (Diaz 2020, 47). Ideja da je „ovo loš prevod, kao i svi drugi prevodi“ naglašava neadekvatnost engleskog da obuhvati bit Mojave identiteta, jer „u američkoj mašti, logika ove slike vodi/ nadrealizmu ili magijskom realizmu“ (Diaz 2020, 47). Referenca na etiketu maslaca “Land O’ Lakes” kritikuje komercijalizaciju stereotipa, ilustrujući kako se starosjedilački identiteti svode na karikatu-

re. Na ovaj način Diaz ironično komentariše američku sklonost ka mitologizaciji starosjedilaca kao „magičnih crvenih Indijanaca“ (Diaz 2020, 46), zanemarujući njihove stvarne, složene identitete, „stvarnu domorotkinju koja nosi opasni i teški bluz/ rijeke u njenom tijelu“ (Diaz 2020, 46). Plava boja povezana je, kroz fonetsku identifikaciju riječi „blue“ i „blues“, s tužnim Mojave svijetom, kojom konkretnom slikom se čini opipljivim čulno iskustvo i apstraktna tema kompleksnog, no nametnutim granicama omeđenog života. Dakle, Amerika odbacuje domorotkinju kao ličnost – ona postaje predmet i time gubi pravo osobe na rijeku.

Produbljujući istraživanje jezika, identiteta i tuge kroz intertekstualnost, pjesma navodi Derridu tvrdnju da je svaki nepreveden tekst nedovršen ili „u žalosti“ (Diaz 2020, 47), naglašavajući inherentni gubitak uključen u prevod koji ne obuhvata kulturno značenje ugrađeno u izvorni jezik. Odbijanje vlasti da u pravom smislu prevede poruku plemena naglašava ekološki rasizam i ove ljude čini žalosnim, nepostojećim, duhovima. U ovom trenutku Diaz zauzima postapokaliptičku perspektivu mnogih indigenih tribunala čija borba nije usmjerena samo na spriječavanje budućih prijetnji, već na zaustavljanje patnje i traženje pravde za počinjene zločine kako bi proces ozdravljenja mogao početi. U smislu temporalnosti, kako Cassegård i Thörn tvrde, odgovarajući na iskustva razaranja i gubitka koje vladine institucije nijesu mogle spriječiti, dok su ih u mnogim slučajevima pogoršale, indigeni aktivisti ne vjeruju da će se ijedan ljudski sud ikada adekvatno pozabaviti postojećim sistemima, pa se nepravda udvostručava činjenicom da pravda ne može biti izražena dominantnim jezikom suca (Cassegård, Thörn 2022, 88). „Sve dok je subjekat zarobljen postojećim institucijama“, zaključuju oni, „prisiljen je u subalterno stanje u kojem je lišen autonomnih sredstava izražavanja“, zbog čega „traženje pravde zahtijeva da isključeni progovore“ (Cassegård, Thörn 2022, 90).

Kada se zapita „Kako da prevedem – ne riječima već ubjeđenjem – da je rijeka tijelo, živo poput tebe ili mene, da bez nje nema života“ (Diaz 2020, 48), Diaz podstiče čitaoca da razmotri urgentnost kojom odišu njeni stihovi. U razgovoru sa Davidom Naimo-

nom, ona objašnjava da je „veoma etimološki tradicionalna“ i da je „značenje svake riječi pratila do samog izvora“, ispitala „pogrešno shvaćena značenja, zamagljena stara, savremena, popularna“, te kako se jezik koji posjedujemo postavlja kao zamka. Za razliku od indigenog, „engleski nije dovoljno prostran, nije dovoljno star da obuhvati mnoge načine postojanja [...] i odnošenja sa mjestom u kojem obitavamo“ (Naimon, n.d.). Zbog toga sada pjesmom preovladava jezik tuge kroz proširenu metaforu rijeke, dok Diaz ilustruje kako se Mojave riječ za suze povezuje s riječju za rijeku, stvarajući sliku tuge kao rijeke koja teče iz očiju, odnosno metaforu rijeke suza. Ova veza naglašava dubinu gubitka koji se osjeća u prevodu – jezičkom i kulturnom.

Diaz postavlja pitanje o svrsi prevoda i njegovoj ciljanoj publici, razmišljajući mogu li oni izvan njene kulture zaista shvatiti šta se gubi u prevodu. Da bi rečenu bol adekvatno prevela, ona serijom retoričkih pitanja uključuje čitaoca u kontemplaciju o vlastitim ulogama u razumijevanju i poštovanju kulturnih razlika.

Ali za koga je ovaj prevod i da li će oni doći na četvoroonočni sprovod mog jezika da tuguju za onim što je izgubljeno tokom mojih napora da prevedem? Kad suvom ispiju moju rijeku, hoće li se pridružiti tužnoj procesiji našom izbijeljenom pustinjom? (Diaz 2020, 47)

Istinsko razumijevanje onoga što je izgubljeno u prevodu zahtijeva saučestvovanje u kulturnim ritualima sprovoda i tradicionalnog razdoblja žalosti. Oplakujuća povorka i pustinja koja je izbijeljena usljed nestašice vode, do koje su doveli ljudi koji „ispijaju“ rijeku, metaforički ispijajući starosjedilački subjekat, jasno kritikuje ekološki rasizam i dodatno simbolizuje neprestanu tugu usljed razaranja i kulturnog brisanja. Tuga je neprestana jer je zajednička ljudskom iskustvu i predstavlja univerzalnu žed kroz slike fizioloških puteva na koje ona utiče, argumentujući da iako se jezik i kulturni izrazi suše mogu razlikovati, fizički doživljaj žeđi je univerzalan, a sva bića međusobno povezana: „Bol od žeđi, pak, prevodi se svim tijelima istim putevima – jezikom,/ grlom, bubrezima“.

ma. Bez obzira kojim jezikom govorite, bez obzira koja vam je boja kože“ (Diaz 2020, 47).

Diaz odbacuje Drosteov efekat, ideju jednostavne, rekurzivne vizuelne reprezentacije tvrdeći da rijeka u pjesmi nije slika, već aktivna, živa prisutnost, odnosno društvena poruka, baš kao što slika „Indijanke“ na reklamama za puter nije slika domorotkinje već vizuelna redukcija i simbol uništenja naroda i zemlje. Time se naglašavaju i vizuelna ograničenja u hvatanju pune biti njene stvarnosti. Pozivajući se na razumijevanje Johna Bergera da je pravi prevod trougaoni proces, Diaz istražuje dubinu i složenost prevoda izvan samih riječi, ukazujući na predverbalno razumijevanje koje nadilazi jezičke granice i citira: *„Treća stavka trougla jeste ono što leži iza riječi/ originalnog teksta prije nego je isti napisan. Pravi prevod/ zahtijeva povratak predverbalnom“* (Diaz 2020, 48). Ova „treća stavka“ je postojanje koje još uvijek nije ograničeno riječima i konceptima, u kojem ne postoji ni ime za tijelo, a uslov njegovog opstanka jeste da u sebi sadrži vodu. Ovo stanje je „predverbalno“ svake osobe iskusilo. Da bi objasnila kako su to stanje osjetili Mojave, pjesnikinja govori o fonetskoj bliskosti Mojave riječi za tijelo, ‘iimat, i zemlju, ‘amat, koje razlikuju dva glasa, ističući kulturno uvjerenje u njihovu temeljnu međupovezanost. Dakle, rijeka nije samo fizički entitet, već i dinamična sila unutar plemenskog ekološkog, stoga i fizičkog i duhovnog, tijela.

U razgovoru, mi često koristimo skraćenu formu za oboje: *mat-*.

Ako ne poznajete kontekst razgovora, ne možete znati da li govorimo o našem tijelu ili o našoj zemlji. Ne možete znati koje je od njih povrijeđeno, koje se sjeća, koje je živo, koje je sanjano, kojem je potrebna briga. Ne možete znati da mi mislimo na oboje. (Diaz 2020, 47)

Senzorski jake slike, opipljivim detaljima i metaforičkim značenjima, dočaravaju iskustvo postanka, „vrhom koplja koji ulazi u zemlju“ (Diaz 2020, 48), prodire u duboke veze zemlje i tijela, otvarajući put rijeci, personifikovanoj kao prvo tijelo, koje će izroniti iz zemljine gline i probiti se u „iznenadno tijelo“

(Diaz 2020, 48) lirske persone. Proces postanja i njegovog razumijevanja nije postupan, već iznenađan, kada se „moramo potopiti, sići dolje, ispod/ onih nekada toplih crvenih voda koje su sada kanalisane plave i hladne“, izmjenjene antropocenom silom, da bismo osjetili predverbalnu struju, opisanu kao „smaragdnu svilu koja obavija tijelo“ (Diaz 2020, 48). Luksuzni kvalitet kretanja rijeke naglašava njevu ljepotu i snagu. Predverbalni svijet se nalazi van poznatih fizičkih i metafizičkih granica, „izvan onoga što je izvan“ (“beyond beyond”), u kojem možemo omirisati skriveni ali ključni „crni mokri-korijen“, koji poput sidra čuva priobalno muljevito korito što oko sebe okuplja mnoge divlje živote – britke ribe, pčele, vrbe, šume pamuka – da bismo osjetili „ono što ne treba nas ali nas čini“ (Diaz 2020, 48), gdje su ljudi samo dio većeg, fluidnog sistema, nikako njegovo središte ili gospodari. To izvan nas što drži korito jeste upravo „hiljadu i četristo pedeset milja žedi – u i/ kroz tijelo“ (Diaz 2020, 48), odnosno 2330 kilometara koliko je duga rijeka Kolorado. Sada je slika grla iz prethodne pjesme postala sasvim jasna, kada rijeka drži grlo, postajući šakom ljubavi – za razliku od antropoceničkih predstava u kojima šaka drži grlo da bi ubila život.

Dalji ključni stihovi sažimaju egzistencijalnu krizu i duboki osjećaj poremećaja identiteta koji lirska persona doživljava u vezi s potencijalnim nestankom rijeke s kojom je zamršeno dizajnirano njeno postojanje, a s kojom pleme njeguje simbiotski odnos jer dijelovi njihovog tijela, kao i njihovo jastvo, zavise od njenog kontinuiteta. Ukoliko rijeka nestane, oni neće biti samo „dezorijentisani“, već će postati pusto, bezvotno korito, tj. objekat.

Ako sam stvorena da držim rijeku Kolorado, da nosim njen huk u sebi, ako sâm oblik mog grla, mojih bedara služi vlažnosti, kako mogu reći ko sam ako rijeke nema?

Šta znači ‘Aha Makav ako se rijeka isprazni do kostura njenih riba i minijturnih pješćanih dina njenih suvih muljevitih korita?

Ako je rijeka duh, jesam li ja?

Neutoljiva žeđ jedna je vrsta progona. (Díaz 2020, 50)

Metaforičko hamletovsko progonstvo nemilosrdni je podsjetnik na ono što se ne može u potpunosti vratiti. Neutoljiva žeđ označava stalnu, neriješenu tugu i čežnju. Nestajanje vitalne komponente kulturnog identiteta, presušivanje rijeke, vodi novom iseljavanju, odnosno lišavanju naroda svoga doma, dok promjena svakog ekosistema vodi nepredvidljivim promjenama drugih ekosistema, što budi zastrašujuće apokaliptičke slike: „Ako otrujemo i potrošimo svoju vodu, kako ćemo očistiti svoje rane/ i svoje nepravde? Kako ćemo oprati ono što moramo ostaviti iza/ sebe? Kako ćemo se učiniti novima?“ (Díaz 2020, 50). Pjesma se završava citirajući Toni Morrison, koja kaže da „*svaka voda posjeduje savršeno sjećanje i/ zauvijek pokušava da se vrati onamo odakle je došla*“, tj. kako Díaz tumači, „natrag u tijelo od zemlje,/ od mesa, natrag u usta, grlo, natrag u matericu,/ natrag u srce, u njegovu krv, natrag u našu tugu, natrag natrag natrag“ (Díaz 2020, 51).

Uokvirivanje vode

Díaz kaže da je sva njena opsjednutost rijekom svrstana u pjesmi „*eksponati iz Američkog muzeja vode*“ („*exhibits from The American Water Museum*“). Pjesma je strukturirana kao niz eksponata sugerirajući muzejsko okruženje u kojem je voda izložena. Ova struktura omogućava Díaz da predstavi različite aspekte vode u njenom fizičkom obliku i metaforičkom značenju. Korištenje eksponata kao mehanizama za uokvirivanje uzrokuje distancu kod čitaoca koji se kreće kroz galeriju, promatrajući različite aspekte vode zasebno, no shvatajući ih kao dijelove veće cjeline. Objašnjavajući logiku pjesme, Díaz se pita koje se znanje i na koji način čuva u muzejima, razumijevajući da u muzejima obično nailazimo na stvari koje su nestale ili nestaju.

Zaista je čudno što o muzejima razmišljamo kao o centrima kulture, pogotovu stoga što muzej nikada ne sadrži kulture i ljude. Pokušavajući i znajući da neću uspjeti zadržati nešto poput rijeke ili bića u muzejskom prostoru, zamislila sam pjesmu kao način da poremetim obje strane strukture. Razmišljala sam o muzeju kao institucionalnoj strukturi – vrlo kolonijalnoj, vrlo kapitalističkoj [...] a zatim pokušavam [...] upoznati čitaoca s činjenicom da postoji drugačiji poredak moći koji je poput prirodnog stanja našeg svijeta u kojem smo mi (ljudi) beznačajni. (Zapata 2021)

Ova pjesma izravno mijenja navike diskurzivne misli. Perry je opisuje kao „lutajući pastiš“ (2020, 152) jer se sastoji od sekcija naslovljenih brojevima koji ne slijede linearnu logiku, već su izmješani. Pjesma počinje dijelom naslovljenim „0.“, a koji prati dio naslovljen „17.“, da predstavi, sugerirajući Perry, kako su pokradeni „objekti razbacani po muzeju bez poštovanja prema kontekstu ljudi koji su ih kreirali, tako da haotični katalogizovani lirski fragmenti koji leže razbacani maštom čitaoca postepeno sabiraju značenje u odnosu koji uspostavljaju jedan s drugim“ (Perry 2020, 152-3).

„Eksponat“ „2345.“ zavodi fluidnim, lirskim stilom:

Rijeka je moja sestra – ja sam njena ćerka.
Ona je moje ruke kada pijem iz nje,
moje je oči kada plačem,
i moja je želja kada patim poput zvona juke
u noći. (Díaz 2020, 67)

Dodjeljivanje porodičnih odnosa, sestre, ćerke i majke, pojačava emocionalni kapacitet kontinuiteta vi-brantnog svijeta, pogotovu kada rijeka postane oči starice, ogledalo njene želje i tuge, njene same suze. Vizualno je efikasna upotreba pustinskog cvijeta juke, koju mi poznajemo kao drvo života, čime se naglašava otpornost, čak i tokom tužne noći. Međutim, ovaj tekst posebno je potresan jer prenosi „molitvu Mojave starice koja je upucana u glavu i grlo s dva gumen metka dok je sjedjela u molitvi ispred traktora i niza njemačkih ovčara koji su lajali na uzici na mjestu

još jednog cjevovoda“ (Diaz 2020, 72). Insistiranje da se voda koristi kao oružje za ubijanje daje pjesmi posebno satiričan ton, što podržava ideja o muzeju kao obliku kulturnog izvinjenja za zločine koji su u toku. Tako, eksponat naslovljen „67.“ kaže: „Postoje savjetnici za tugu na licu mjesta/ za one koji shvate da su ušli u Američki muzej vode/ ne kao pokrovitelji, već kao dio nove izložbe“ (Diaz 2020, 66).

Politička eksplicitnost ove pjesme podržava se pominjanjem zaboravljenih imena rijeka i izgradnje novoimenovanih gradova kako bi se uništili domorodački tragovi.

Američki način zaboravljanja Domorodaca:
Otkrijte im Grad. Smrвите ih u Gradu.
Izbrišite ih u Gradovima nazvanim po njihovim ko-
stima, dok
Vi ne postanete novi Domoroci u vašim novim
Gradovima.
Neka nove česme poteknu u slavlju, u preobilju.
Ko leži pod ulicama, univerzitetima, muzejima um-
jetnosti?

Moji ljudi! (Diaz 2020, 64)

Eksponati eksplicitno demonstriraju veze između kolonijalnog genocida i ekocida. Eksponat „123.“, naslovljen „Marginalije iz Kongresnog spisa BIA Trgovaca Vodom, redigovano“, stvara, kaže Pérez (2020), litaniju o tome kako „ubiti“, koristeći se crnom kutijom koja rediguje identitet onoga što se ubija – izbrisana plemena, pojedinci, zemlja.

Ubiti ■ oduzmite im vodu
Ubiti ■ ukradite im vodu
 onda im recite koliko duguju
Ubiti ■ iskrvavite svu tečnost iz njih
Ubiti ■ pronađite njihovu rijeku i odsjecite joj grlo
Ubiti ■ zagadite im vodu šćeri njihovih
 razbijenim tijelima utopljenim što ih voda
 izbaca po obalama, dio po dio (Diaz 2020, 65)

Možda je najsnažnija slika destruktivnosti američkog kapitalizma sadržana u odlomku koji govori o tragediji iz Flinta u Mičigenu gdje su loše osmišljene mjere

štednje prije više godina završile uključivanjem olova u vodu za piće. Nivo olova se smanjuje sporo, te mogući učinak koji će ovakvo postupanje imati na djecu tog područja izaziva jezu. Eksponat određen brojem „204.“ naslovljen je „Oronula diorama mitskog grada Flint, Mičigen:“ i prati ga objašnjenje da, dok su se nekada igrala i išla u školu,

sada djeca leže ravno
na podu diorame, kao da spavaju, otvorenih očiju
gledajući prizor, ono što su vidjeli kroz svoja usta
–
stotine minijaturnih praznih glinenih šoljica
kotrljaju se naprijed-nazad
izvan dosega njihovih ruku, neke su se svele na
sitnije
hrpe prašine i pijeska na otiscima njihovih
nepomičnih prstiju. (Diaz 2020, 65)

Zaključak

Upitana da li vjeruje u snagu poezije kao alatke u borbi protiv korupcije prirode i čovjeka, Diaz odgovara da je sklonija da vjeruje u moć jezika, te da je poezija samo jedan od načina na koji se jezik ostvaruje. „Ona nije akcija, ali može dovesti do akcije ili može biti dio nje“ (Jimenez 2020). Ona nas upoznaje da u Mojave jeziku ne postoji riječ za poeziju, ali postoji praksa koja nalikuje intencionalnosti poezije, koja je „zadovoljstvo izgovaranja patnje ili radosti sjećanja u jeziku“ (Naimon, bez datuma), te da engleski nije dovoljno star da to sjećanje obuhvati. Dok u eksponatu „200.“ iz „*eksponata* iz Američkog muzeja vode“ kaže: „Ne možete piti poeziju“ (Diaz 2020, 69), ona ipak misli da ukoliko pjesma uspije da objasni situaciju globalne žeđi, ona može postati alatkom. Tako, u eksponatu „210.“ Diaz još jednom pita: „Da li ste razmišljali o tome da svoju žeđ koristite kao oružje?“ (Diaz 2020, 71). Pozivajući se na ideju savršenog pamćenja vode – „Mislite li da će voda zaboraviti šta smo uradili, šta/ nastavljamo da radimo?“ (Diaz 2020, 71) – Diaz učvršćuje stav da je voda spremište istorije i identiteta, dok bogatim filozofskim refleksijama podstiče čitaoc da prepoznaju kontinuirani

reciprocitet između ljudskog i ekološkog zdravlja, te da zloupotreba ili trovanje vode znače izravno samouništenje.

Pet epigrafa koji u zbirci odjeljuju pjesme u poglavlja različitih dužina definisana su strelicama koje upućuju na različite smjerove, podrivaju linearnu logiku i na još jedan način politički angažuju žanr. Po red Harjo, Deride, Morison i drugih koje smo pomenuli, Diaz se oslanja na mislioce, aktiviste, umjetnike koji pripadaju različitim jezičkim kulturama da bi naglasila da ekološki problem dijelimo svi. Dok prvi dio zbirke počinje idejom da pjesma nastaje poslije gubitka zemlje, drugi dio otvaraju riječi palestinskog angažovanog pisca Mahmouda Darwisha: „Prihvatili smo da smo ljudska bića/ i istopili se za ljubav u ovoj pustinji“ (Diaz 2020, 4). Treći dio otvara se riječima afro-američke feminističke naučnice Hortense Spillers, koja kaže: „Moja zemlja me treba, i da me nema/ trebalo bi me izmisliti“ (Diaz 2020, 26). Četvrti dio otvaraju riječi iz popularne pjesme „Needed Me“ Robyn Fenty, mainstream pjevačice Rihanne sa Barbadosa: „Zar ti nijesu rekli da sam divljakuša?“ (Diaz 2020, 52). Na kraju, peti dio citira španske riječi Sor Juane Inés de la Cruz, katoličke monahinje u Meksiku, samouke barokne pjesnikinje, simbola slobode govora i seksualne ljubavi: „¿Qué me admiro?/ ¿Quién en amor ha sido más dichoso?“ (Diaz 2020, 90), odnosno „Čemu se divim?/ Ko je u ljubavi bio sretniji?“ Na ovaj način epigrafi ujedinjuju zbirku kroz pet važnih tema: gubitak zemlje, identifikacija sa zemljom, neophodnost političkog angažovanja, borba za retorički suverenitet, te neophodnost promovisanja ljubavi.

Literatura

- Bartlett, Joshua (2020). “Postcolonial Love Poem by Natalie Diaz.” *Ploughshares at Emerson College*. <https://pshares.org/blog/postcolonial-love-poem-by-natalie-diaz/>. Pristupljeno 20.05.2024.
- Bauerkemper, Joseph (2007). “Narrating Nationhood.” *SAIL*. 2007, Vol. 19, No. 4.
- Bell, Karen, ed. (2021). *Diversity and Inclusion in Environmentalism*. London-New York: Routledge.
- Bird, Gloria, Joy Harjo (1997). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writing of North America*. New York: W.W. Norton.
- Brantingham, John (2021). “Postcolonial Love Poem by Natalie Diaz”, *Tears in the Fence: an independent, international literary magazine*, <https://tearsinthefence.com/tag/natalie-diaz-postcolonial-love-poem-american-water-museum/>. Pristupljeno 20.06.2024.
- Cassegård, Carl, Håkan Thörn (2022). *Post-Apocalyptic Environmentalism: The Green Movement in Times of Catastrophe*. Cham, Switzerland: Palgrave MacMillan.
- Deloria, Vine (2003). *God Is Red*. Fulcrum, Col: Golden.
- Diaz, Natalie (2020). *Postcolonial Love Poem*. Graywolf.
- DiFeilice, Mia (2023). “The Root of the Colorado River Crisis: Corporate Water Abuse”, *Food & Water Watch*. <https://www.foodandwaterwatch.org/2023/02/28/colorado-river/>. Pristupljeno 02.06.2024.
- Gerald, Vizenor (1999). *Manifest Manners in Postindian Survivance*. Lincoln-London: University of Nebraska.
- Giuliani, Gaia (2021). *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene: A Postcolonial Critique*. London-New York: Routledge.
- Jimenez, Claire (2020). “A Chat With Natalie Diaz Ahead of the Release of Her Long-Awaited Poetry Collection ‘Postcolonial Love Poem’.” *Remezcla*. <https://remezcla.com/features/culture/natalie-diaz-postcolonial-love-poem-interview/>. Pristupljeno 01.06.2024.
- King, Thomas (2004) “Godzilla vs. Postcolonial.” *Unhomely States: Theorizing English-Canadian Postcolonialism*. Ed. Cynthia Sugars. Toronto: Broadview: 184-190.
- Loveday, Holly (2020). “On Natalie Diaz’s ‘Postcolonial Love Poem’.” *Wild Court*. <https://wildcourt.co.uk/on-natalie-diazs-postcolonial-love-poem/>. Pristupljeno 20.06.2024.
- Morley, David. *Home Territories: Media, Mobility and Identity*. London-New York: Routledge, 2000.
- Naimon, David (No date). “Between the Covers Natalie Diaz Interview Part 2.” *Tin House*. <https://tinhouse.com/transcript/between-the-covers-natalie-diaz-interview-part-2/>. Pristupljeno 20.06.2024.
- Nelson, Melissa K. (2023). “The honorable harvest of Indigenous data.” *EPF: Philosophy, Theory, Models, Methods and Practice*. Vol. 2(1-2): 316–321.

- Nixon, Rob (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, Massachusetts-London, England: Harvard University.
- Norton-Smith, Thomas (2010). *The Dance of Person and Place*. State University of New York: SUNY.
- Pérez, Emily (2020). "Postcolonial Love Poem by Natalie Diaz." *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2020/aug/18/postcolonial-love-poem-by-natalie-diaz-review-intimate-electric-and-defiant>. Pristupljeno 06.06.2024.
- Perry, Emma Catherine (2020). "Review of Postcolonial Love Poem. *Transmotion* Vol 6, No 2: 150-4.
- Stewart-Harawira, Makare (2005). *The New Imperial Order: Indigenous Responses to Globalization*. Aotearoa-New Zealand: Huia.
- The Pulitzer Prizes (2021). <https://www.pulitzer.org/winners/natalie-diaz>. Pristupljeno 20.05.2024.
- Thomas, Héloïse (2022). « "All my loves / are reparations loves": Decolonizing Borders and Reparative Queerness in Natalie Diaz's Poetry », *L'Ordinaire des Amériques*. <http://journals.openedition.org/orda/8038>. Pristupljeno 06.06.2024.
- Tuhiwai Smith, Linda (2007). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London-New York: Zed, University of Otago.
- Whyte, Kyle (2017). "Our ancestors' dystopia now: indigenous conservation and the Anthropocene." In *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*. Eds. Ursula K. Heise, Jon Christensen, Michelle Niemann. London-New York: Routledge: 206-15.
- Wulf, Quintana Isabel (2013). *The Underside of Borders: Reading Chican@ and Native American Literature at the Turn of the Twenty-first Century*. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Zapata, Natasha Hakimi (2021). "America is a Myth": A Conversation with Natalie Diaz." *Los Angeles Review of Books*, <https://lareviewofbooks.org/article/america-is-a-myth-a-conversation-with-natalie-diaz/>. Pristupljeno 02.06.2024.

Mapping Thirst in Natalie Diaz's *Postcolonial Love Poem*

SUMMARY

In *Postcolonial Love Poem* (2020), which won the 2021 Pulitzer Prize for Poetry, Natalie Diaz joins the growing wave of indigenous protests against environmental racism, highlighting that people for whom nature is sacred suffer the most from climate change by not having enough financial and technological means to adapt to it. At the same time, fast-paced capitalism actively abstracts their fundamental human rights. Growing up on the Fort Mojave Reservation, located in the desert terrain where California, Arizona, and Nevada meet, the southernmost part of the Colorado River Basin, Diaz witnesses the rapid decline in river levels that threatens to destroy the ecosystem. The people who got their name from the river, Pipa Aha Macav, which means "People by the River," identify with the home and suffer because of its destruction. Dedication to protecting the precious river is also reflected in the poet's effort to poetically translate the meaning of the people's name and thus present their reality. This project is realized through unifying images functioning towards aesthetic decolonization: the desert, the river, the hand, and the museum as an institution of the dominant culture that preserves the knowledge and artifacts of the past.

KEYWORDS

genocide, ecocide, environmental racism, Indigenous activism, aesthetic decolonization

DOMORODAČKA PERSPEKTIVA U EKO FEMINISTIČKIM ISTRAŽIVANJIMA

dr. sc. Lidija Knorr

Filozofski fakultet

SAŽETAK

Eko feminizam kao društveni i politički pokret krovni je naziv za više različitih ekofeminizama koji problemu odnosa muškarca i žene te čovjeka i prirode pristupaju na različite načine. Iako su razlike značajne, ono što je krovno svim ekofeminizmima, a o čemu će više riječi biti kroz rad, jest dvostruka dominacija nad ženama i nad prirodom. U tako razumijevanoj situaciji veliku ulogu igra domorodačka perspektiva, posebno perspektiva domorodačkih žena koje navedeno postavljenoj dominantnom odnosu pristupaju dvostruko: i s pozicije pripadnika domorodačkih naroda suprotstavljenih kolonizatorskoj logici dominacije i s pozicije žena suprotstavljenih patrijarhalnoj logici dominacije. U radu se obrađuje pitanje odnosa domorodačkih naroda i kolonizatora, patrijarhalna dominacija nad ženama, posebno ženama tzv. Trećeg svijeta te se donosi kratak osvrt na nekoliko radova istaknutih ekofeministkinja koje u svojim radovima donose objašnjenje nastanka navedenih odnosa i mogućnost rješenja istih.

KLJUČNE RIJEČI

ekofeminizam, domorodački narodi, patrijarhat, filozofski ekofeminizam, Treći svijet, Tradicionalno ekološko znanje

Uvod

Podređenost domorodačkog identiteta posebno je istaknuta prilikom promatranja identiteta domorodačke žene, koja se u konstelaciji odnosa nalazi pri samom dnu rodne hijerarhije. Ako uzmemo u obzir promatranje dualizma kao jednog od temeljnih pojmova kojima se ekofeminizam bavi, upravo nam položaj domorodačke žene i autohtone flore i faune ukazuje na bitno razlikovanje u razumijevanju bioraznolikosti između domorodačkih i zapadno-orijentiranih naroda. Pri tome se smatra da su upravo domorodačka žena te autohtona flora i fauna dominantno izloženi nasilju koje rezultira gubitkom identiteta i kulture, posebno jer se očuvanje navedenih ne smatra potrebnim, a kamoli primarnim.

1. Domorodački narodi

U stranoj se literaturi najčešće koristi termin na engleskom jeziku *indigenous peoples* kao krovni pojam za različite društvene i kulturne skupine koje dijele kolektivne veze predaka sa zemljom i prirodnim resursima na područjima na kojima žive ili s kojih su

raseljeni. U hrvatskom jeziku postoji nekoliko termina koje trebamo uzeti u obzir. Jedan od njih je *starosjedilac* kojim se definira osoba koja u nekom mjestu ili kraju prebiva od starina. S druge strane, koristi se i termin *domorodac* kojim se definira starosjedilac iz nekog kraja, čiji su oprečni termini *došljak*, *doseljenik*, *naseljenik* i *kolonist*. Nadalje, rjeđe se koristi riječ *indigen* kojim se definira osoba koja je od starine u tom kraju, dakle domorodac, starosjedilac i sl. Svakako nam je bitno za spomenuti i definiciju pojma *autohton* kojim se opisuje onaj koji nema pretходnika, koji je izvoran ili starosjedilački. Razvidno je da su termini međusobno isprepleteni i da bi trebala dublja lingvistička analiza termina kako bi se u potpunosti rasvijetlilo kojim bi se terminom trebalo koristiti u svrhu ovog istraživanja. Engleska riječ *indigenous* dolazi od latinske riječi *indigena* koja se u hrvatskom jeziku najčešće prevodi kao domorodac. Dulju analizu nećemo donositi, osim navedenih kratkih definicija,⁰² a iz navedenih ćemo se razloga odlučiti za korištenje termina *domorodac*.

Iako prilikom govora o domorodačkim narodima postoji razumijevanje kako se radi o narodima koji su međusobno vjerojatno vrlo slični i imaju mnogih poveznica, zapravo se radi o vrlo složenim identitetima različitih naroda. Kao što Hilary N. Weaver u svojem članku *Indigenous Identity: What Is It, and Who Really Has It?* navodi, postoji malo slaganja oko toga što točno čini domorodački identitet, kako bi ga se moglo mjeriti i tko uistinu ima domorodački identitet. Naime, autorica postavlja pitanje, govorimo li o rasi, etnicitetu, kulturnom identitetu, plemenskom identitetu, multikulturnom identitetu ili nekom drugom obliku identiteta?⁰³

Ujedinjeni narodi u svojem dokumentu *Deklaracija Ujedinjenih naroda o pravima domorodačkih naroda (Rezolucija Opće skupštine 61/295)* (engl. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*) ne navode definiciju domorodačkih naroda. Prema *Deklaraciji*, temeljni kriterij prema kojem se

razumije da je osoba dio domorodačkog naroda jest samoidentifikacija, a *Deklaracija* se odnosi na njihovo pravo da sami odrede svoj identitet ili članstvo u domorodačkoj zajednici u skladu sa svojim običajima i tradicijama. Prema UN-ovoj statistici, danas u 90 zemalja diljem svijeta živi više od 476 milijuna domorodaca, što čini 6,2 % svjetske populacije te postoji više od 5000 različitih skupina. Iako se radi o velikom broju različitih naroda i kultura, ono što UN ističe kao poveznicu svih domorodačkih naroda jest zajednički povijesni kontinuitet s određenom regijom prije kolonizacije te snažna povezanost sa zemljom. Uz navedeno, bitno je istaknuti i to da UN navodi kako se domorodački narodi suočavaju s mnogim izazovima koji uključuju uskraćivanje prava na kontroliranje vlastitog razvoja na temelju vlastitih vrijednosti, potreba i prioriteta, nepostojanje ili vrlo lošu političku zastupljenost te nedostatak pristupa socijalnim uslugama. Dalje se navodi da su domorodački narodi ili slabo zastupljeni ili u potpunosti isključeni iz procesa donošenja odluka o pitanjima koja ih se izravno tiču te da ih se ne konzultira o projektima koji utječu na njihovu zemlju, a često su i raseljeni iz zemlje svojih predaka kao rezultat iskorištavanja prirodnih resursa.⁰⁴

Definiciju domorodačkih naroda nalazimo kod Josea R. Martineza Coboja u tekstu *Study of the problem of Discrimination against Indigenous Population*, koji kaže da su domorodačke zajednice, narodi i nacije one koje, imajući povijesni kontinuitet s preinvazijskim i pretkolonijalnim društvima koja su se razvila na njihovim teritorijima, smatraju da se razlikuju od drugih sektora društava na tim teritorijima ili njihovim dijelovima. Nadalje navodi da su domorodački narodi oni koji tvore nedominantne sektore društva te su odlučni očuvati, razviti i budućim generacijama prenijeti teritorije svojih predaka i svoj etnički identitet, kao osnovu svog daljnjeg postojanja kao naroda u skladu s vlastitim kulturnim obrascima, društvenim institucijama i pravnim sustavima.⁰⁵

02 Definicije preuzete s Hrvatskog jezičnog portala (<https://hjp.znanje.hr/>) i Hrvatske enciklopedije (<https://www.enciklopedija.hr/>).

03 Hilary N. Weaver, *Indigenous Identity: What Is It, and Who Really Has It?*, *American Indian Quarterly*, Vol. 25, No. 2, str. 240–255.

04 United Nations, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 2007. Dostupno na: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf

05 Jose R. Martinez Cobo, *Study of the problem of Discrimination against Indigenous Population*, United Nations, New York 1987.

2. Patrijarhat i žene Trećeg svijeta

Logika patrijarhata, prema kojoj se inzistira na rodnom imperijalizmu, iskorištavanju prirodnih resursa i dovođenja žena u podređeni položaj, dovodi do postavljanja muškarca bliže kulturi, a žene bliže prirodi, čime se objektivizira istovremeno i ženu i prirodu. Time se uspostavlja i binarnost moći pri čemu su binarni pojmovi muškarac i žena te kultura i priroda. Uspostavom ovakvih odnosa došlo je do objektivizacije žene i prirode. Posebno su na udaru žene tzv. Trećeg svijeta. Ekonomija mnogih zajednica Trećeg svijeta ovisi o biološkim resursima potrebnima za egzistenciju, čiji je opstanak vezan za očuvanje bioloških resursa u njihovoj neposrednoj okolini. Načini na koje navedene zajednice održavaju i koriste biološke resurse u suvremenom se društvu ne uzimaju dovoljno u obzir, dapače smatraju se zaostalom i primitivnim načinima, zbog čega se nerijetko inzistira na uvođenju novih tehnologija. Ako uzmemo u obzir činjenicu da su žene Trećeg svijeta nerijetko više vezane uz brigu o kućanstvu, upravo ignoriranje njihova načina ophođenja prema prirodnim resursima dovodi do onemogućavanja ženama da i dalje brinu o svojim obiteljima.⁰⁶

Nadalje, domorodački narodi na drugačiji način pristupaju poimanju odnosa čovjeka i prirode, pri čemu na prirodu ne gledaju kao na resurse koje se treba koristiti i zlorabiti u svrhu dobrobiti čovjeka. Takvo poimanje odnosa čovjeka i prirode kod domorodačkih naroda dio je tzv. TEK (engl. *Traditional Ecological Knowledge*), tj. tradicionalnog ekološkog znanja koje „utjelovljuje kulturno i duhovno utemeljen način na koji se autohtoni narodi odnose prema svojim ekosustavima [...] te koji nije samo deskriptivno znanje o prirodnom okolišu, znanje stečeno iskustvom na nekom mjestu, već i preskriptivno – to jest, daje prikaz

kako bi se ljudi trebali ponašati u odnosu na prirodu. TEK je dakle spoj znanosti, duhovnosti i etike. Na taj se način (i na mnoge druge) razlikuje od tradicionalnih zapadnjačkih znanstvenih prikaza prirode koji samo opisuju prirodu [...], ali ne govore ništa o tome kako bismo se moralno trebali odnositi prema prirodi“.⁰⁷ Takvo odvajanje čovjeka od prirode i dominaciju čovjeka nad prirodom odbacuje i ekofeminizam koji tvrdi da je dominacija nad prirodom povezana i s dominacijom muškarca nad ženom te procesom kolonizacije ne-bijelih naroda. Kako navode Mies i Shiva u svojem djelu *Ecofeminism*, „kontinuirana marginalizacija žena i prirode u androcentričnom modelu razvoja potiče žene Trećeg svijeta na očuvanje prirode. Uostalom, opstanak i održivost njihovih sredstava za život uglavnom se oslanjaju na održivo korištenje bioloških resursa. Domorodačke žene imaju intrinzično znanje za stvaranje visokoproduktivnog društva koje je istisnuto progresivnim tehnologijama“.⁰⁸

Indijska feministica, Chandra Talpade Mohanty, u svom radu *Under the Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse* piše o razlici između istočnog i zapadnog feminizma. Analizira fenomene feminizma Trećeg svijeta, za koji smatra da je potpuno drugačiji od zapadnog feminizma u smislu nerazvijenosti, opresivnih tradicija, visoke nepismenosti, ruralnog i urbanog siromaštva, vjerskog fanatizma i prenaseljenosti.⁰⁹ Pitanja rase, klase, spola, kolonijalizma i imperijalizma, smatra Mohanty, pitanja su koja se nalaze u središtu politike žena Trećeg svijeta. Uz to, navodi kako je „pojam Treći svijet određeni oblik samoosnaživanja. Međutim, neproblematizirana uporaba pojma kao što je žena Trećeg svijeta mogla bi sugerirati izjednačavanje borbi i iskustava različitih skupina žena, čime bi se izravnale i depolitizirale sve unutarnje hijerarhije. Izraz bi također mogao sugerirati da su kulture ili etnička pripadnost

06 Vandana Shiva, *Staying alive: Women, Ecology and Survival in India*, Zed Books Ltd., London 1988, str. 2

07 John McGregor, „Toward a Philosophical Understanding of TEK and Ecofeminism“, u: Melissa K. Nelson, Dan Shilling, *Traditional Ecological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2018., str. 109–110. Vidjeti i Marija Geiger, „S onu stranu monokulture – tradicijska ekološka znanja i novi ekološki svjetonazori“, u: Vladimir Lay (ur.), *Razvoj sposoban za budućnost: Prinosi promišljanja održivog razvoja Hrvatske*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb 2007., str. 109–137.

08 M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London 2014., str. 165.

09 Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (ur.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1991., str. 5–6.

Trećeg svijeta primarna (ili jedina) osnova politike žena Trećeg svijeta.“¹⁰ Termin *Treći svijet*, smatra autorica, danas se najčešće razumije kao pogrdan termin za prepoznavanje i obilježavanje zemalja za koje se smatra, sa stajališta Zapada, da su nerazvijene ili slabo razvijene zemlje. Taj se termin odnosi na „kolonizirane, nekolonizirane ili dekolonizirane zemlje Azije, Afrike i Latinske Amerike čije su ekonomske i političke strukture deformirane unutar kolonijalnog procesa te na obojene/crne, azijske, latinoameričke i domorodačke narode u Sjevernoj Americi, Europi i Australiji“.¹¹

3. Filozofski ekofeminizam

Filozofski ekofeminizam u središte svojih istraživanja postavlja pitanje dualističke hijerarhije na kojoj se temelji zapadnoeuropsko patrijarhalno društvo. Iako je rasprava o dualizmima jedna od temeljnih postavki ekofeminizama, filozofski je ekofeminizam i teorijski pokušaj uspostave ekofeminizma putem znanstvenog, filozofskog diskursa, koji je omogućio da se teorijska pozadina pokreta s vremenom prihvati i u akademskoj zajednici, koja na početku ekofeminizam nije prihvaćala.

3.1. Filozofski ekofeminizam Carolyn Merchant

U svojoj knjizi *Death of Nature* Merchant navodi da ne postoji jedan ekofeminizam, već da s obzirom na različite vrste feminizama i različite pristupe zaštiti okoliša postoje i različite vrste ekofeminizama. Međutim, ono što povezuje sve ekofeminizme jest veza između dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom, što smatra ključnim za feminizam, zaštitu okoliša i filozofiju zaštite okoliša.¹² Do ovakvog postavljanja žene i prirode nasuprot muškarcu i čovjeku došlo je u 17. stoljeću zbog znanstvene revolucije.

Naime, zapadno poimanje prirode svodi se na opravdanje korištenja i uništavanja prirodnih dobara u svrhu boljitka čovjekova života, što se opravdava čovjekovom superiornošću naspram prirode. Ovim opresivnim modelom priroda se razumije kao stroj koji treba kontrolirati, a ne kao živi organizam. Autori koji su postavili temelje ovako razumijevanom odnosu čovjeka i prirode, a o kojima Merchant piše u svojoj knjizi, su Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes i Isaac Newton. Iako nam opseg ovog teksta nije dovoljan da detaljnije uđemo u analizu filozofija navedenih filozofa, bitno je za istaknuti, kako navodi autorica, da su dvostruke dominacije nad ženama i nad prirodom kao društveni problemi ukorijenjeni i u vrlo konkretnim, povijesnim, socioekonomskim okolnostima i u opresivnim patrijarhalnim konceptualnim okvirima koji odražavaju i sankcioniraju te okolnosti.¹³

3.2. Filozofski ekofeminizam Val Plumwood

Spomenutu dualističku hijerarhiju možemo promatrati na razini spola, rase i kolonizacije, kao što je u svojoj knjizi *Feminism and the Mastery of Nature* pisala australaska filozofkinja i socijalna ekofeministica Val Plumwood. Plumwood navodi da dualizam počiva na određenoj vrsti odbijanja činjenice o ovisnosti od onog podređenog pri čemu nastaje logička struktura u kojoj dualizam oblikuje identitet i nadređenog i podređenog, iz kojeg je teško pobjeći. Dalje navodi da se dualizam može shvatiti kao devijantni oblik diferencijacije u kojemu se traže određene razlike na temelju kojih jedni posjeduju moć, a drugi ne. Ovakav način viđenja odnosa sastavljen je, smatra Plumwood, od kontrastnih parova između koji se nalazi linija distinkcije koja ih odvaja, dok istovremeno sami parovi tvore sustav opresije, koji nalazimo u zapadnoj kulturi. Ovakvo, dualističko, poimanje odnosa je historijski proces te kod Plumwood nalazimo razliku

¹⁰ Ibid., str. x.

¹¹ Ibid.

¹² Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco 1980.

¹³ Karen J. Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism“, u: Michael E. Zimmerman et al. (ur.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, New Jersey 1998., str. 338.

između starih i novih dualizama, pri čemu je bitno za istaknuti da su stari dualizmi aktualni i danas. Štoviše, stari dualizmi tvore određeni vid tradicije, kako navodi Plumwood, inkorporirani su u današnju kulturu te nastavljaju biti prisutni zajedno s novim dualizmima. Neki od primjera starih dualizama koje Plumwood navodi:

Hegel, Rousseau: javno/privatno, muško/žensko, univerzalno/partikularno, razum/priroda
 Platon: um/tijelo, razum/emocije, univerzalno/partikularno
 Descartes: um/tijelo, subjekt/objekt, čovjek/priroda, čovjek/životinja
 Marx: sloboda/nužnost, proizvodnja/reprodukcija, intelektualno/ručno
 Aristotel: razum/priroda, čovjek/priroda, muško/žensko, gospodar/rob, um/tijelo, um/emocije.

Plumwood smatra da se ono razumno glorificira te smatra višim i nadređenim, dok se sve ono što se može dovesti u vezu s prirodom, a koje se poima suprotnim od razuma, tretira kao podređeno. Uz navedeno, Plumwood vezi između žene i prirode prilazi u povijesnom kontekstu te smatra da se proces feminiziranja prirode ne nalazi u prirodnoj povezanosti, već da je ono posljedica ideološke mistifikacije koja služi upravo patrijarhalnoj dominaciji. Uz to, Plumwood smatra da ta ideološka mistifikacija nije zahvatila samo žene i prirodu, već i klase i rase. Što se tiče procesa dominacije, njime dolazimo do toga da se ono superiorno poštuje, dok sve ono što je inferiorno mora prihvatiti tu kvalitetu kao dio svojeg identiteta i ponašati se u skladu s time. Time dualizam postaje dio kulture.¹⁴

3.3. Filozofski ekofeminizam Karen J. Warren

Ekofeministkinje smatraju da postoje paralelni procesi degradacije žene i prirode koji su u međusobnoj

konceptualnoj vezi te zajedno čine određeni konceptualni okvir. O tome u svojoj knjizi *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* piše američka ekofeministička filozofkinja Karen J. Warren te navodi da je konceptualni okvir skup uvjerenja, vrijednosti, stavova i pretpostavki koji oblikuju i odražavaju kako netko gleda na sebe i svoj svijet, tj. to je konstruirana leća kroz koju se percipira stvarnost, a na njega utječu i oblikuju ga čimbenici kao što su spol/rod, rasa/etnicitet, klasa, dob, afektivna orijentacija, materijalni status, religija, nacionalnost, kolonijalni utjecaji i kultura.¹⁵ Uz to, navodi da se neki konceptualni okviri mogu okarakterizirati kao opresivni, za koje navodi da su oni konceptualni okviri koji funkcioniraju tako da objašnjavaju, održavaju i opravdavaju odnose nepravedne dominacije i subordinacije. Patrijarhalnim opresivnim konceptualnim okvirom, navodi Warren, može se smatrati onaj konceptualni okvir u kojem navedeni okvir djeluje tako da opravdava podređenost žena muškarcima.¹⁶ Kako bi se razumjelo što je to opresivni konceptualni okvir, Warren navodi pet karakteristika:

1. Opresivni konceptualni okvir uključuje vrijednosno hijerarhijsko mišljenje, tj. mišljenje „Gore–Dolje“ koje pridaje veću vrijednost onome što je više, tj. „Gore“, nego onome što je niže, tj. „Dolje“. Ono postavlja muškarce, bijelce, kulturu i um „Gore“, a žene, obojene, prirodu i tijelo „Dolje“.
2. Opresivni konceptualni okvir oblikuje tzv. opozicijske vrijednosne dualizme, tj. disjunktivne parove u kojima se razlike vide kao isključive umjesto uključive te opozicijske umjesto komplementarne. Pri tome, navodi Warren, one pripisuju veću vrijednost, status i prestiž samo jednom članu disjunktivnog para. Dakle, u opozicijskim vrijednosnim dualizmima veći status se pridaje onome što je povijesno bilo identificirano kao muško, bijelo, racionalno i dijelom kul-

¹⁴ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge 1993., str. 41–68.

¹⁵ Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2000., str. 46.

¹⁶ Ibid.

ture, dok se onome što je povijesno bilo identificirano kao žensko, crno/obojeno, emocionalno i dijelom prirode/prirodno vrijednost i poželjnost umanjuje.

3. Opresivni konceptualni okvir konceptualizira moć primarno kao „moć-nad“. Premda postoje i druge vrste moći, kako navodi Warren, moć se u opresivnim sustavima moći razumije i izražava kao opravdanje moći „Gornjih“ nad „Donjima“, a koja je zapravo neopravdana. Warren dalje navodi da postoje opravdani i neopravdani oblici „moći-nad“, pri čemu bi opravdani oblici bili moć roditelja nad djetetom ili suca nad optuženim, dok bi neopravdana bila moć despota nad građanima ili silovatelja nad žrtvom. Dalje Warren objašnjava da, kada bi „moć-nad“ služila tome da pojačava moć „Gornjih“ tako da drži „Donje“ neopravdano podređenima, takvi koncepti i prakse moći su neopravdane „moći nad“, a kao primjer uzima rodnu moć muškaraca.
4. Za četvrtu karakteristiku Warren navodi da opresivni konceptualni okvir stvara, održava ili perpetuira koncept i praksu privilegija tako da daje sustavne prednosti „Gornjima“, a ne „Donjima“ i to vrlo često na račun „Donjih“, tj. na moralno neopravdane načine.
5. Opresivni konceptualni okvir dokazuje logiku dominacije, smatra Warren, na način da jednostavno svodi logičku strukturu argumentacije na „opravdavanje“ nepravedne dominacije i subordinacije. Logika dominacije omogućava neopravdanu subordinaciju, jer, ako je prihvaćena, omogućuje opravdanje za držanje „Donjih“ dolje. To se iskazuje kroz formu pronalaženja određenih karakteristika za koje se smatra da ih „Gornji“ posjeduju, a koje „Donjima“ nedostaju, kao što su razum ili racionalnost.

Svakako je bitno za istaknuti da Warren dopušta da nema ničeg inherentno problematičnog u hijerarhijskom mišljenju, vrijednosnim dualizmima i konceptima, odnosima moći i privilegija koje daju prednost

„Gornjima“, ako se radi o kontekstu koji se različit od opresije. Kao primjer, hijerarhijsko mišljenje može biti vrlo važno kod klasifikacije podataka, uspoređivanja informacija i organiziranje materijala, ali se nikako ne može prihvatiti u odnosima opresije. Uz to, ističe Warren, neprihvatljivo je da su „Gornji“ u pravilu norma, a „Donji“ odstupanje od te iste norme.¹⁷

Uz navedenu konceptualnu analizu, ekofeministička filozofija, kao ekološka i environmentalistička pozicija, u svojoj teoriji i praksi koristi i ekološke i environmentalističke uvide vezane uz neljudski svijet i odnos čovjeka i prirode. Warren u svojoj knjizi donosi pet osnovnih tvrdnji koje karakteriziraju ekofeminističku filozofiju:

1. postoje bitne međupovezanosti između neopravdane dominacije nad ženama, drugim ljudskim Drugima i neljudskom prirodom
2. razumijevanje prirode tih međupovezanosti važno je za odgovarajuće razumijevanje i rješenja neopravdane dominacije
3. feministička filozofija trebala bi uključivati ekofeminističke uvide u međupovezanosti žena, drugih ljudskih Drugih i prirode
4. rješenja za rodna pitanja trebaju uključivati ekofeminističke uvide u odnose žena–drugi ljudi–priroda
5. rješenja problema okoliša trebaju uključivati ekofeminističke uvide u međupovezanosti žena–drugi ljudi–priroda.¹⁸

Ono što nam je posebno bitno iz ekofeminističke filozofije Karen J. Warren, a vezano uz temu rada, jest njezino shvaćanje ekofeminističke filozofije kao područja nastalog presijecanjem triju područja:

1. feminizma
2. prirode, prirodnog okoliša, znanosti, razvoja i tehnike/tehnologije
3. lokalne i autohtone/domorodačke perspektive.

¹⁷ Ibid., str. 46–48.

¹⁸ Ibid., str. 43.

Navedeno Warren u svojoj knjizi donosi i kroz grafički prikaz¹⁹:

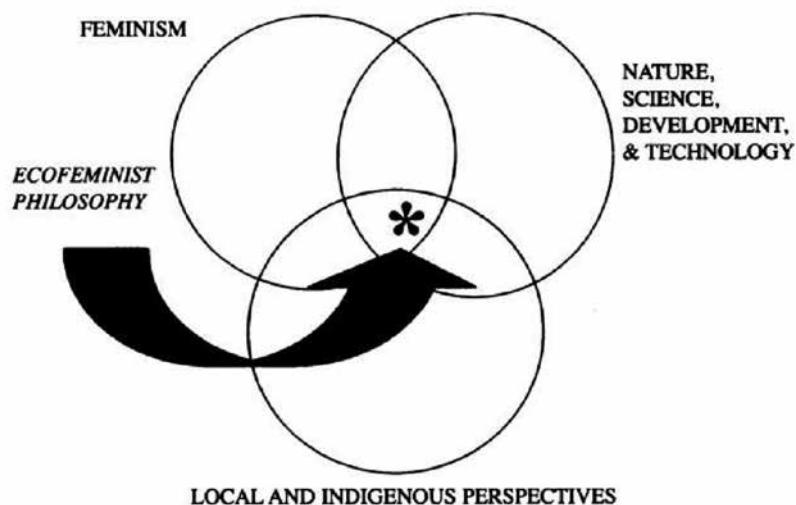


Diagram 3.1. A Visualization of Ecofeminist Philosophy

3.4. Ekofeminizam Vandane Shive

Muško-ženskom dualizmu pristupa i autorica Vandana Shiva, koja u svojoj knjizi *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India* navedenom odnosu pristupa iz perspektive preispitivanja svetosti znanosti i razvoja te smatra da raste nova svijest koja navedeno preispituje čime se otkriva da znanost i razvoj nisu univerzalne kategorije napretka, već posebni projekti modernog zapadnog patrijarhata.²⁰ Naime, razvoj je, prema Shivi, trebao biti izabran u svrhu napretka nakon kolonizacije, koja je trebala poslužiti kao uzor. Smatralo se da je napredak koji se dogodio zapadnim zemljama zbog kolonizacije moguć za sve. Međutim, tim su se izborom zaboravile potrebe stanovništva Trećeg svijeta. Nadalje, Shiva ističe da su razvoj kao akumulacija kapitala i komercijalizacija gospodar-

stva za stvaranje viška profita uključivali reprodukciju ne samo određenog oblika stvaranja bogatstva, već i povezanog stvaranja siromaštva i istovremenog lišavanja posjeda. Uz to, ističe Shiva, kolonijalizam je nastavio egzistirati u nešto izmijenjenoj formi u vidu unutarnjih kolonija, dok se razvoj sveo na nastavak procesa kolonizacije kao produžetak projekta stvaranja bogatstva u modernoj ekonomskoj viziji zapadnog patrijarhata, temeljenog na iskorištavanju ili isključivanju žena zapada i ne-zapada, iskorištavanju i degradaciji prirode te iskorištavanju i razaranju drugih kultura.²¹ Danas se, nastavlja Shiva, „u cijelom Trećem svijetu žene, seljaci i plemena bore za oslobođenje od ‘razvoja’ baš kao što su se ranije borili za oslobođenje od kolonizacije.“²² Što se tiče žena Trećeg svijeta, Shiva navodi kako su upravo one te koje su kroz povijest bile čuvarice bioraznolikosti i koje su upravljale prirodnim dobrima, koristeći se generacijskim znanjima i praksama. Problem je u tome što, navodi Shiva, doprinos žena nije prepoznat te se njihov rad često tretira kao nevažan, unatoč njihovoj

¹⁹ Ibid., str. 44.

²⁰ V. Shiva, *Staying alive*, str. xii

²¹ Ibid., str. 1–2

²² Ibid., str. 2

ključnoj ulozi. Kao primjer navodi situacije poput krčenja šuma, erozija tla i nestašica vode koje utječu na žene tako da onemogućavaju nabavu resursa poput drva za ogrjev ili vode za piće. Time navedeni poslovi postaju znatno izazovniji i dugotrajniji čime se pogoršava rodna nejednakost. Nadalje, Shiva navodi da se u slučaju žena Trećeg svijeta radi o dvostrukoj marginalizaciji:

1. marginalizaciji socio-ekonomskim statusom
2. marginalizaciji spolom.

I dok se s jedne strane suočavaju s ograničenim pristupom prirodnim dobrima, s druge se strane suočavaju s nedostatkom mogućnosti sudjelovanja u procesima donošenja odluka vezanih uz politiku te praksu zaštite okoliša. Time se potiskuje, smatra Shiva, njihove glasove te onemogućava njihov potencijalni doprinos održivom razvoju. Sukladno tome, degradacija okoliša izravno je povezana s degradacijom njihove kvalitete života i sposobnosti da utječu na promjene.

Nadalje, Shiva poziva na duboku promjenu u politikama i društvenim okvirima kroz rodno osjetljive politike unutar programa zaštite okoliša i razvoja. Takve politike, smatra Shiva, moraju nadilaziti simbolična priznanja i moraju aktivno uključivati glasove i iskustva žena, a posebno žena iz marginaliziranih zajednica. Razlog tomu je što žene marginaliziranih zajednica posjeduju neprocjenjivo znanje i vještine u očuvanju bioraznolikosti, održivoj poljoprivredi i upravljanju prirodnim dobrima, što može poslužiti kao temelj za održivije prakse koje bi ublažavale štetne učinke konvencionalnih, profitom vođenih razvojnih paradigmi koje često iskorištavaju istovremeno i žene i okoliš. U svrhu ostvarivanja održive i pravedne budućnosti, Shiva poziva na promjenu paradigme koja bi trebala prepoznati ograničenja trenutnih razvojnih modela koji daju prednost gospodarskom rastu nad ekološkim i društvenim blagostanjem. Shiva smatra da bi globalne i lokalne politike trebale težiti stvaranju skladne ravnoteže između ljudskih aktivnosti i ekološkog zdravlja. Shiva zagovara holistički pristup koji integrira feministička ekološka načela te ih pozicionira u srž politike zaštite okoliša i razvoja.

Zaključak

Znanje žena Trećeg svijeta o njegovanju bioraznolikosti drastično se razlikuje od androcentričnog i eurocentričnog modela. Evolucija ekofeminističke ideje preko uvođenja domorodačke perspektive u istraživanja otvara dodatne šire perspektive za analizu međupovezanosti žene i prirode te opresije nad ženama i prirodom. Trenutačna sve veća potreba zapadnih zemalja za radikalnim rješenjima klimatske krize otvara vrata i onim perspektivama koje do sada nisu bile uzimane u obzir. Upravo iz tog razloga ranije spomenuto tradicionalno ekološko znanje (engl. TEK – *Traditional Ecological Knowledge*) postaje zanimljivo i akademskim krugovima. Problem nalazimo u tome što se često ekološko znanje odvaja od domorodačkih praksi, što dovodi do nepotpunog razumijevanja ekofeminizma Trećeg svijeta. Ono što je potrebno u budućim istraživanjima svakako je pluriperspektivizam, kojim bi se trebalo inzistirati na uvrštavanju ne samo znanstvenih, već i neznastvenih perspektiva u istraživanja i pokušaje rješavanja klimatske krize. Neznastvena, tj. kulturna, domorodačka perspektiva koja na specifičan način razumije odnos čovjeka i prirode otvara novi put pokušaju rješavanja klimatske krize. Postoji hitna potreba za preformuliranjem našeg odnosa s prirodom u cjelini, koji bi nadilazio kapitalističku eksploataciju kao temeljni uzrok klimatske krize. Nova etika vođena ekološkim načelima mora sadržavati novu vrstu brige za Drugoga, a vođena pluriperspektivizmom mora inzistirati na pobijanju antropocentričnih i androcentričnih znanja i načina ophođenja. Uzevši navedeno u obzir, nova etika mora inzistirati na novom ekonomskom modelu, uključivanju domorodačke perspektive odnosa čovjeka i prirode i muškarca i žene te edukaciji za globalnu odgovornost prema drugim ljudskim i neljudskim bićima baziran na nehijerarhijskom modelu.

Literatura:

- Marija Geiger, „S onu stranu monokulture – tradicijska ekološka znanja i novi ekološki svjetonazori“, u: Vladimir Lay (ur.), *Razvoj sposoban za budućnost: Prinosi promišljanja održivog razvoja Hrvatske*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb 2007., str. 109–137.
- Jose R. Martinez Cobo, *Study of the problem of Discrimination against Indigenous Population*, United Nations, New York 1987.
- John McGregor, „Toward a Philosophical Understanding of TEK and Ecofeminism“, u: Melissa K. Nelson, Dan Shilling, *Traditional Ecological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2018., str. 109–110.
- Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco 1980.
- M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London 2014.
- Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge 1993, str. 41–68.
- Vandana Shiva, *Staying alive: Women, Ecology and Survival in India*, Zed Books Ltd., London 1988.
- Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (ur.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1991.
- United Nations, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 2007. Dostupno na: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf
- Karen J. Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism“, u: Michael E. Zimmerman et al. (ur.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, New Jersey 1998.
- Karren J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2000.
- Hilary N. Weaver, *Indigenous Identity: What Is It, and Who Really Has It?*, *American Indian Quarterly*, Vol. 25, No. 2, str. 240–255.

An Indigenous Perspective in Ecofeminist Research

SUMMARY

Ecofeminism, as a social and political movement, is an umbrella term for several different ecofeminisms that approach the problem of the relationship between man and woman and human beings and nature in various ways. Although the differences are significant, the umbrella of all ecofeminisms, which will be discussed throughout the paper, is the double domination over women and nature, is the double domination over women and nature. Understood in such a way, the Indigenous perspective plays a significant role, especially the perspective of Indigenous women who approach the aforementioned dominant relationship from a double perspective: both from the position of the members of Indigenous peoples opposed to the colonizing logic of domination and from the position of women opposed to the patriarchal logic of domination. The paper deals with the issue of the relationship between Indigenous peoples and colonizers, patriarchal domination over women, especially the so-called women of the Third World, and a brief overview of several works of prominent ecofeminists, who explain the origin of the relationships as mentioned earlier and the possibility of solving them, is presented.

KEYWORDS

Ecofeminism, Indigenous peoples, patriarchy, philosophical ecofeminism, Third World, Traditional ecological knowledge

GEOTRAUMA: A VIEW ON THE ENDOWMENT OF THE ANTHROPOCENE IN THE DINARIC KARST

Anne-Kathrin Godec, Festival Krasopis, dr. sc. Ivo Lučić

SUMMARY

The Anthropocene is essentially a destruction of nature leading to the breakdown of ecosystems and the expulsion and ruination of the habitats, the homes of a certain living world. In this sense, from the perspective of living beings, the Anthropocene is mainly endurance, suffering and trauma. This text attempts to view the Anthropocene from the standpoint of geotrauma. It defines the basic terms and accepts neurological insights that the deposit of trauma happens not only on a person's psychological but on the physical level, too. (van der Kolk 2015, Levine 2010, Porges 2023). Furthermore, it's an invitation to find a new understanding and broadening of the definition of the nervous system (Miguel-Tomé et al 2021) as the „organ“ of keeping a system safe not only for mankind and animals, but plants, as well. It notes that the communities of the Dinaric Karst discuss traditionally defined geotraumata – mainly trauma connected to war and catastrophe – while ignoring the ones caused by the Anthropocene. This text finds a multitude of open questions and suggests further research to find appropriate answers.

KEYWORDS

Anthropocene, trauma, geotrauma, Dinaric Karst

Introduction

The Anthropocene is heavily marked by crisis which affects mankind in form of strong trauma. While the processes leading to the Anthropocene were for decades mainly viewed as development and growth in the fields of society, employment, life quality and a number of similar socio-economic parameters, it's nowadays a source of threat and pressure, disturbance, withdrawal of living space... expulsion.

When Paul J. Crutzen i Eugene F. Stoermer (2000) suggested that the new geological era should be called Anthropocene⁰¹ and expressed that mankind's influence on the geological development of the Earth had become significant and crucial, they thought of humanity's astonishing expansion and its exploitation of the Earth's resources. At that point, 30 to 50 percent of the world's terrestrial surface had been transformed through human action (Crutzen and Stoermer 2000).

As these processes are accompanied by an unmeasurable quantity of force and coercion towards anything alive it seems justified and adequate to analyze the Anthropocene through the term of geotrauma. The problems of the Anthropocene are inextricably connected with the Earth, with nature, which automatically shows marks of geotrauma.

01 As we write this text the International Union of Geological Sciences (IUGS) publishes its decision that the term Anthropocene will not be accepted as a formal geological term and will be used only informally in future discussions concerning the anthropogenic influence on the Earth's climate and ecosystems.
https://www.iugs.org/_files/ugd/f1fco7_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf?index=true; available since April 2024.

The following text is an attempt to, firstly, circle around the term *trauma*, then collect the latest trauma theories in human psychology, which suggest that trauma, while for decades seen as a solely psychological or even psychiatric subject, shows physical traces in the human body. When trauma has its expression in the physical body, we assume as authors of this text that geotrauma might have a physical expression in places, landscapes as well. Finally, we attempt to come to an actualized understanding of geotrauma through analogy with the latest discoveries from the field of psychology and its application to natural environments.

The focus of the observation of geotrauma is the landscape of the Karst with its specificities. Its dramatic surface lines do not only have visual impact, but are simultaneously a „picture“ of the functioning of Karst ecosystems: contradictory developed giant underground caves, heavy alternations of the opposites of drought and flooding appearances in time and space, a constant dynamics of underground aquifers, direct influences of the atmosphere and surfaces in the underground without any possibility of alleviation, etc. Through history such a landscape increasingly generated cultural fabrics: a lot of myths are connected to Karst mountains, *ponors*, *jamas* and underground springs. Even psychoanalysis finds an analogy between the underground and the human subconscious (Hillman 1989), so, Karst seems to amplify the experiences and impacts of the Anthropocene.

The intention of this text is to unite karstological observations within the context of geotrauma with the latest findings of trauma theory, and thereby opening a new perspective for environmental activities, for the restoration of damaged landscapes, and the avoidance of further technological, capitalistic, or military destruction. We will provide domestic destructive examples as indicators of geotrauma, or – more precisely – indications that living beings are exposed to trauma.

Geotrauma – more than damage

When researching the exact understanding and usage of the term *geotrauma* within the geological, culturological or even sociological community, especially when geotrauma is caused by human activities within the Anthropocene, we must first come up with an open and simultaneously specific definition of the phenomenon. So, the easiest and most open way to think about geotrauma is to define it as the accumulation of scars, damage, negative consequences, and disturbances in a certain landscape after acute momentary or even ongoing exposure to massive aggression, destruction, or any kind of ecological violence.

It's already common sense that humanity has had a great negative influence on this planet. But when talking about geotrauma, it's not only about human influence: geological landscapes are also exposed to a lot of other forces – meteorological, even cosmic forces. Nevertheless, humanity's evolution on Earth has taken its toll. The term Anthropocene gives us an idea of humanity's entanglement with the planet's health and equilibrium and reminds us simultaneously of the responsibility to question our actions. Furthermore, it invites us to connect the dots between human conflict, greed and exploitation leading to trauma within humanity and the Earth. Hurt people hurt people. And they hurt the planet, too, one could say.

The British nature writer and professor for literature and language puts it into these words:

“The idea of the Anthropocene repeatedly strikes us dumb. In the complexity of its structures and the range of its scales within time and space – from nanometric to planetary, from picoseconds to eons – the Anthropocene confronts us with huge challenges. How to interpret, or even refer to it? Its energies are interactive, its properties emergent and its structures are withdrawn. We find speaking of the Anthropocene, even speaking in the Anthropocene, difficult. It is, perhaps, best imagined as an epoch of loss – of species, places and people – for which we are seeking a language of grief and, even harder to find, a language of hope”. (Macfarlane 2019).

This epoch of loss is phenomenologically expressed in the presence of geotrauma. It is the loss of balance within us and within our surroundings. Concerning geotrauma in the period of Anthropocene, mankind is simultaneously the perpetrator and the victim (besides other victims), mankind causes the problem, is part of its problem and carries the consequences together with other species. These complex implications make it difficult for us to take action in terms of resolving landscape trauma.

The term geotrauma suggests even more than destruction. It's not only about damage. Trauma is a psychological term referring not only to negative human experiences, losses, or crisis in general, but to the occurrence of an overwhelming event in the life of a person or their long-term exposure to aggression, violence, abuse, or humiliation. Trauma is more than the individual psyche can handle. Any kind of self-protecting mechanisms are insufficient during a traumatic event. After surviving or overcoming traumatic experiences, a person doesn't process them in a healthy psychological way. They either remain in the person's memory or are, as we will see later, stored within the body.

The term geotrauma refers to this kind of dysfunction, to the landscape damage that keeps the ecological system in an unhealthy, imbalanced state, sometimes long after the traumatic intervention has happened.

Understanding trauma through human psychology – Trauma is stored in the body

Trauma has been quite an unspecific term for a long time. The German Manual of Psychotraumatology defines it as following:

“(...) is a vital experience of discrepancy between dangerous situational factors and the coping abilities of an individual accompanied by emotions of helplessness and exposure without any protection leading to a lasting disruption of self and world perception.” (Fischer i Riedesser 1998, 79).

In the dictionary of the American Psychological Association it's defined with the following words:

“Trauma is any disturbing experience that results in significant fear, helplessness, dissociation, confusion, or other disruptive feelings intense enough to have a long-lasting negative effect on a person's attitudes, behavior, and other aspects of functioning. Traumatic events include those caused by human behavior (e.g., rape, war, industrial accidents) as well as by nature (e.g., earthquakes) and often challenge an individual's view of the world as a just, safe, and predictable place.” (APA)

Both resources focus on the psychologically overwhelming effect of trauma and on the lasting consequence of a deep disruption of the human ability to perceive the world as a safe place. Trauma used to be connected to exclusively psychological repercussions, to an emotional or mental dysregulation followed by changed behavior and perception.

During the last decades new perspectives on the development and healing of trauma within the human psyche have brought completely new approaches in trauma therapy.

Scientific researchers and practitioners such Peter Levine (2010), Bessel van der Kolk (2014) or Stephen Porges (2011) were able to show that any kind of psychological or physical tension exposure shows traces in the mental *and* the physical system of a human being. The nervous system, especially in the context of the Vagus nerve, seems to be in charge of keeping the individual in a balanced state of mind. Porges points out that the human Vagal nervous system is formed by two different systems, the ventral and the dorsal system, or in other terms: the parasympathetic and the sympathetic system. Both are in charge when regulating between strain and stress relaxation. According to Porges there are 3 states of the nervous system:

1. The Ventral vagal complex, the parasympathetic nervous system. It's what he calls a state of social engagement, health, growth and restoration.
2. The Sympathetic state, a state of perceived danger, a state of mobilization, the physical activation, reactivity, rage, restlessness.

3. The Dorsal Vagal Complex of the parasympathetic nervous system, state of bodily shutdown, blacking out, dissociation, numbness, and inability to communicate or connect with the surroundings.

In the first state the human nervous system is in a social and relaxed state, in a state of safety and in a healthy connection with other individuals.

In the second state some kind of danger has occurred, in a human psyche this activates danger responses, “fight or flight”. The organism is flushed with stress hormones such as Cortisol and Adrenaline, extra blood sugar is transferred to the muscles and extremities, heart pressure increases, salivation starts.

When all this activation is no sufficient response to the occurring danger, when the previous states did not result in safety, the nervous system activates the third state, the Dorsal state. The psychological and physical response is known as “freeze response”. On a biochemical level opioid are flushed into the organism (self-created substances to numb pain), blood moves from the extremities to the heart, as if the human being is preparing for death.

This is, in fact, the state of body reaction which is observed within traumatized individuals.

During this phase psychological distortions happen, and these distortions are closely connected to the type of trauma the individual is exposed to. Dissociation, repression of overwhelming emotions, depression, anxiety, and other signs of psychological imbalance might occur. But the organism will also develop physical health problems due to the affection of digestion, blood pressure and heart activity through the continuing production of stress hormones and opioids. The immune system will not be able to function properly.

Stephen Porges suggests that trauma healing is closely connected to the release of body tension from the nervous system, the balancing of hormones, and the unloading of muscular and fascial tightness.

Peter Levine, a psychologist and pioneer in somatic trauma release, stated that the brain shock happening in traumatic events lead the whole body into consolidation.

The tightness of the muscles, nerves and fascia will stay long after the trauma took place.

He developed simple exercises which enable the human system to release body tension. And during physical tension release through certain movements, emotional release, such as crying, takes place, too. That’s why the technique is named „Somatic experience“.

Bessel van der Kolk, M.D. is the founder and medical director of the Trauma Centre Brooklyn, Massachusetts, and a professor of psychiatry. He dedicated decades of work to trauma survivors like war veterans and their families, as well as to victims of childhood abuse to help them deal with the aftermath of combat. In his book “The Body Keeps the Score” he shows how the human body and brain are reshaped through trauma, influencing their ability to experience joy, pleasure, self-control or trust. For the recovery he points out several neuroscientific approaches to balance out the relationship of body and brain.

It’s important to notice that all three theories include the conclusion that trauma exposure leads to lasting psychological, behavioral, and physical change and that trauma therapy should approach all these areas.

In the book “Our Polyvagal World” (2023) Stephen Porges and his son Seth Porges go a step further, applying the Polyvagal Theory not only to the individual psyche of human beings, but to a collective and societal psyche where trauma and trauma response seem to be an integrative and even inevitable part of the modern world. In the chapter “Connectedness and Co-Regulation: A Biological Imperative” they write:

“From a polyvagal perspective, social interaction is all about facilitating co-regulation. That is: our body’s ability to simultaneously project and receive signs of safety with others. And, in doing so, allow us to regulate our nervous system so as to experience the states conducive to health, growth, and restoration.

Our neuroception⁰² detects the states around us, which triggers us to enter a similar state ourselves. So when we are around people who make us feel

safe, it soothes our nervous system – which subsequently soothes theirs, and on and on the virtuous cycle goes.

The Polyvagal Theory posits that co-regulation through social behavior is a biological imperative a need as hardwired into us as that for food and sleep. (...)

Co-regulation is how our bodies maintain equilibrium in an unsafe world.” (Porges and Porges 2023, 78).

And later:

“Biological imperatives are the needs of living organisms required to perpetuate their existence. This list frequently includes survival, territorialism, fitness, and reproduction.” (Porges and Porges 2023, 192).

These statements suggest that the seat of trauma in the body can also be found in systems or in collectives, not just in animals or human beings.

So, for the needs of the research of “geotrauma” we allow to, analogically, search for a correlation within biotopes or landscapes. What is the nervous system of a biological or geographical system? What makes a nervous system a nervous system?

Luckily, there are already many studies that tried to broaden the phenomenon of the nervous system. The findings are still in development and heavily discussed, but it seems to be central for the safeguarding of any organism or system to “sense” its own position in the environment, to react to outward stimuli, and to develop certain detecting and coping mechanisms in case of danger – just like the human mechanisms described by Porges and others. These mechanisms might not take place on the same level or use similar techniques – but as a function they must be there. Several neuroscience researchers, even neurobiologists, investigate in this direction by

studying the complexity of “simple” nervous systems in plants, by describing evolutionary developments in their structure, and by understanding processes taking place in different parts of the organisms.

The Nervous System of Nature

Rodolfo Llinas is a professor of Neuroscience and Physiology who specialized on intrinsic electrophysiological properties of mammalian structures, comparing it to different molecular structures. Together with Sergio Miguel-Tomé he worked on plant signaling and behavior. Their research “Broadening the definition of a nervous system to better understand the evolution of plants and animals” answers some of the questions concerning the existence of a potential nervous system of a Karst landscape and comes up with a broadened definition of the term “nervous system”:

A nervous system is the system of a multicellular organism that (1) contains a group or groups of cells that are specialized in transmitting, generating or processing information, (2) sends signals to other systems, allowing the organism to react to or act upon exogenous and endogenous states by controlling those systems’ activity, and (3) generates and sends signals to other systems as the result of communication among multiple specialized cells of the system. (Miguel-Tomé and Llinás 2021).

In this sense the nervous system of a Karst landscape could be describes as the specific mechanisms and interaction patterns in flora and fauna (organisms/ groups of cells) enabling them to transmit, generate and process information (for food and water supply, weather adaptations etc.), to send signals, and to relate/react to other systems in the biotopes of limestone geology by dissolution eroded terranean

02 *Neuroception* is a central term within the Polyvagal Theory. In opposition to *perception* which is the person’s discernment of information from the outer world through the five senses, and *interoception*, the ability to collect internal information (like hunger) from the own body, *neuroception* can be seen, as Porges states, “as a sort of invisible sense or radar system that constantly scans the world for any and all external signs and signals that might help us determine how safe we are at any given moment”. (Porges and Porges 2023, 19).

and subterranean landforms. Whenever the proper functioning of this nervous system is disrupted or in complete dysfunction, whether temporarily or for a longer period, we can speak of geotrauma in Karst landscapes.

There are specific forms of intervention in the Dinaric Karst that have led to a tremendously dysfunctional state of the landscape for all its participating organisms. While some parts of the system might be mainly affected, the trauma will soon generate imbalances for the other parts, too. Trauma has a cumulative effect for the whole. In all the cases the dysfunctionality can be seen as a measurable state of tension or imbalance which should be addressed and corrected.

Let's have a look at a simple example: building hydroelectric power plants. In karstified areas, where the overground and underground corrosion creates extremely efficient, but often irregular water paths, water economy follows its own rules. The hydrogeological catchment area differs quite often from the topological catchment area as subterranean drain of water predominates and might not be fully visible. Larger parts of a region might be affected. The canalization of water and its collection in storage basins brings consequences for a wide overground and underground region. Wild animals, used to water resources in certain places, might lose their natural habitat. Retained water loses its capacity to flow, which might lead to the loss of certain plants and fish which depend on the streaming of the waters. Certain areas, especially *poljes* might be completely drained of their natural water supply which leads to the extinction of animal and plant species.

In analogy to the described processes according to the Polyvagal Theory one could say that any species confronted with the consequences of the building of hydroelectric power plants might react with certain coping mechanisms, trying to adapt to the changed environment. They transfer from a healthy "Ventral State" to a "Sympathetic state", as described by Porges. But the influence of these artificial interventions and their continuing destruction of the environment will force any threatened species to stagnate, "shut down" and to, finally, disappear –

which could be described as the reaching of a "Dorsal state".

The more holistic approach, to view the interaction of all geological, botanical, and zoological consequences of intrusive projects in Karst environments, the idea to think of a "nervous system" of the whole (and the whole includes the human population, as well) could lead to a better understanding of how everything and everyone is affected. Again, according to the polyvagal theory, first steps have to focus on the biological imperative of **co-regulation**.

We don't lose ourselves in the observation of partial effects of any geotrauma, counting singular plant or animal species which deal with the first aftermath of any damage, but realize that any partial destruction must lead to the soaring defect of the whole system.

Thinking of a "nervous system" of karst landscapes is not just an intellectual change of perspective – it leads to a paradigm shift in the understanding of how an area is affected by any kind of traumatic event. It really invites us to see the whole picture, to think systemically and to acknowledge that any damage, even the damage of some singular and seemingly not so important part, must cause negative changes in every other part of a system.

And the solution must be a holistic one. **The nervous system's task is to coordinate the relational balance within all parts of a system.** So, the approach for trauma healing has to be relational. The attempt to bring the different parts of system into a state of co-regulation (meaning that every part itself is regulated, as well as its function in relationship to the other parts) is crucial.

From Trauma to Geotrauma

As opposed to psychological theories on trauma in human bodies, geotrauma highlights strong reconfigurations on the surface and within the planetary body, it's violent and has impact on living and nonliving things. (Merola 2014).

Generally, man's relationship with nature and environment is complex, including elements of me-

mory and geotrauma. It depends not only on the impact of the outside world coming through the environment, but also on knowledge, culture and human experience, on an individual and a collective level. From this point of view one could say that landscapes are simultaneously made of layers of rock and layers of memory.

Memory not only conserves the past, but adjusts recall to current needs. Instead of remembering exactly what was, we make the past intelligible in the light of present circumstances. Above all, memory transforms the past we have known into what we think it should have been. Selective recall eliminates undesired scenes, highlights favored ones, and makes them tidy and suitable. (Lowenthal 1975).

In a wider sense *land* seems to be the comprehensive container of identity and personal memory as it interferes with all aspects of human life: social organizations, family obligations, political power, economic rights and spiritual beliefs. (Strang 2003).

With geotrauma, place ceases to be the topographic category known through Euclid's geometry, and becomes a topological space. This space isn't defined by the distance between the spots, but by the characteristics it holds within a process of distortion and transformation such as bending, stretching and squeezing of space without breaking it. Trauma acts like a set of unconscious coordinates which change the flow of time and space. (Blum and Secor 2014).

The places of trauma articulate remembrance through the resisting of a temporary narrative. Within the phenomenological emotion there is tension between place and trauma. On the one hand we are facing a scene of recognition in which we remember specific details from the past and apply it to the spatiality of the present, on the other hand is the same place undermined with the radical singularity of the traumatic past. From a phenomenological point of view, materiality, memory and time intertwine in this ambiguously placed past. (Trigg 2009).

The term „place“ is deprived of its specificity and reduced to a non-place, it serves the distancing and fragmentation with the trauma experience of that place. Trigg finds an explanation in the research of Merleau-Ponty who establishes a synthesis in which the body becomes the center that stretches itself into the world. From the embodiment and spatiality arises a huge belief in the power of the place as a source of unity. Thus, the past actualizes itself when the body performs certain acts which contain this past while giving the impression of a unity in space and time within the present. (Trigg 2009).

It is of special interest for geographers that the connotation of trauma is located not only within people's minds and bodies, but in the social, environmental and structural contexts around us. Geography mentions that the resulting processes are examined at social and collective rather than individualized levels. Geotrauma describes multiscalar, intersecting and mutual relations between trauma and place (Pain 2021).

Examples of Geotrauma in the Dinaric Karst

While attempting to illustrate examples of geotrauma one has to be conscious of the fact that it's possible to record only a smaller part of them. There is a wide range of examples ranging between individual experiences of suffering transferred to nature as a certain kind of remembrance - therefore seen as geotrauma while nature itself didn't sustain a lot of damage - up to physical destruction of nature which leads to the breakdown of the ecosystem and to the extinction of all the living members.

Everyday intimate experiences of the landscape, such as the memory of a picnic spot where an unhappy love took place or a viewpoint on the road marked by a traffic accident⁰³, can influence a collective decision, but most of the time no one will ever know this

03 Markings of the places of such geotraumas are neither rare nor unimportant. For vernacular roadside shrines as traumascapes see: Collins, Catherine Ann i Opie, Alexandra (2010) "When places have agency: Roadside shrines as traumascapes", *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 24:1,107-118.

except the bearer of the geotrauma or a narrow circle of people close to them.

The visibility of geotrauma is determined by the estimation of the community on what is worth of being remembered and commemorated. The tragedy of the Kornati islands could serve as an example, when on the 30th August 2007 an originally benign fire without relevant damage took the lives of 12 young firefighters. And the memory of this place illustrates the collective struggle with the commemoration and hiding of inherent trauma. The landscape itself didn't show visible traces of the tragedy and the place can only be found because of the huge memorial crosses sited on the slope, but there is not a single official document and not a single publication from the National Park Kornati that mentions the tragedy (Lučić and Godec 2023).

On the other hand, the traffic accident of a bus with Polish citizens on a pilgrimage to Međugorje, which on August 6, 2022 claimed the same number of lives on the highway between Varaždin and Zagreb, was, judging by the media, already forgotten there the day after.

The most painful places in the Dinaric Karst – a place the contour map of which is characterized by soluble rock from Kras to the Lake Skadar, with numerous subterranean rivers which repeatedly change the subterranean and overhead streams, with cave systems as long as several tens of kilometers and unreachable parts in their geographical interior, are connected to war liquidation. There are places of mass captivation and murder, stored in the space from three waves of war during the Twentieth Century. It's a web of hundreds of places. One of the most severe forms of geotrauma are the *jamas*, mass graves, especially the natural *jamas* in the Karst which were massively during World War II.

In contemporary states of Slovenia, Croatia and Bosnia and Hercegovina there are different projects for the revelation and exhumation of the mass graves in *jamas*. However, the subject is controversial, thus limiting the impact of these efforts. An exception is Slovenia where nearly a hundred mass graves with victims from the Second World War and the post-war period were found (Ferenc 2005), some of which are already exhumed.

All the historical complexity and the geotraumatic potential of such a tragedy can be seen with the *jama Korita* near Bileće in the Hercegovina where the dominant narrative, the one of the Serbian community, says that members of the Ustaša threw 133 to 186 Serbs in 1941 into the *jama* (Čučković I. 2003, 393). Two of them happened to save themselves and with the help of the farmers from the neighbor village they succeeded to tear out another six survivors.

„There were mixed bones down there, blood gathered in puddles and swelled into streams. The dark mound shivered with signs of life.“ (Čučković I. 2003, 357)

Several exhumations were made and a memorial with the 133 names of the victims was built (Čučković I. 2003, 392), but the fact that 18 muslim inhabitants of *Korita* have been thrown into the same *jama* in 1914, was never mentioned. (Kubat i Čampara Hako 2015).

Several tens of kilometers further East, near Trusina above the Dabarsko Polje there is the *jama Čavkarica* in which 704 muslims from the Eastern Hercegovina were thrown on the 3rd September 1941 (Kubat i Čampara Hako 2015). Only Hadžera Čatović-Bijedić (1920-2014), who stayed in the *jama* for 73 days, survived. The exact testimony can be found in the work of Izet Kubat and Salko Čampara Hako (2015).

(...) I heard that people were still suffering, they were gurgling and dying in agony. One of my relatives lived with me a little longer. She died, I think, on the thirtieth day. (...) Jackdaws flew at me, but I wasn't sure then, I thought I was dreaming and that it was my nightmare. One landed on my chest and touched my disfigured breasts. It was easier for me because there was something alive with me. These birds love meat, so they began to gnaw me; I grabbed one with my hand, the others flew out of the pit. I unscrewed her head and the jackdaw's blood flowed out, I drank that blood and ate its meat (Kubat i Čampara Hako 2015).

This astounding documentation from the heart of the darkness can easily transfer the feelings of geotrauma

to the reader and show the outstanding potential of trauma in the marking of a place. In this way landscape stores memory as codes of conflict from the past, conflicts which repeat in its own form, reminding future generations of their significance. (Strathern and Stewart 2003).

The local community is indifferent to the exceptionally wide and powerful spectrum of pressure on the environment, however, which is contained in the term Anthropocene, and doesn't comment on it. In the Dinaric Karst this means mainly huge interventions into the hydrological structure of the Karst: hydro-technical interventions connected to energy production, meliorations and the building of infrastructural objects. They redirect water streams and fundamentally change the conditions of the biotopes: periodic floodings of the subterranean world, flooding or permanent drying of surfaces. Cetina, Neretva, Trebišnjica, Vrbas, Dobra have permanently lost their natural oscillations of water, even on the territory of the National Park Krka there is a smaller hydroelectric power station. The fact that these things happen mainly in the underground which even today imagologically doesn't exist or is under the influence of mythological structures, keeps them unnoticed.

A part of the river Cetina, downstream of the dam Prančevići, lost the greatest part of its natural water. The yearly average flow rate is amounted with about 100 m³/s and fell under 10 m³/s. (Bonacci and Roje-Bonacci 2001).

The devastation of the river Trebišnjica, in the watershed of which seven hydrostations have been built, six accumulators, several tunnels with a length of up to 15 kilometers and the building of concrete basins of 64 kilometers achieved epic dimensions. This loss of water can be illustrated with the situation of the Ombla spring, where the middle water flow was lowered to a third of the normal amount.

The extreme rare colony of cave tubeworms (*Marifugia cavatica*), whose calcareous little tubes build „living“ rocks in the type site Marifugia, the ponor Crnulja in the Popovo Polje, has completely died out and with them another interstitial fauna which lived within their community. (Sket 1971, 1980, 1983a, 1983b).

In the accumulator at the Dobra river appeared from both sides invasive species, Zebra mussels (*Dreissena polymorpha*) and the freshwater jellyfish (*Craspedacusta sowerbii*). The majority of the species of invertebrates which lived in the canyon part of the Gojačka Dobra disappeared, and a rich life community on the river ground upstream the dam turned into a very poor biotope (Žgenec et al. 2021). The fish community downstream the hydropower station Lešće has completely changed and impoverished. (Žgenec et al. 2021).

A study made by the HPP Kosinj admitted that the total number of species in the region of the river Lika and the accumulator Kružica is markedly small, that there are no autochthonous species to be found. (SUO 2016).

The first complete analysis of the impact on the environment of the 636 existing hydro stations on the watershed of the Danube river from Slovenia to South Serbia shows that there is no sufficient scientific data for a reliable evaluation of the environment (Huđek et al. 2020).

The Dinaric Karst is, beside these catastrophes, exposed to a climate crisis which shows itself in long-term drought, surprisingly extreme showers, appearances of hot weather conditions above average and similar things. Furthermore, there is the burying of the environment with tons of plastic trash, increased traffic, in certain parts industry, the come-back of mining, and the consequences of war that have slipped out of focus.

Problems with geotrauma

The introduction of geotrauma as one of the keywords and problems within the research and understanding of the Anthropocene opens the Dinaric Karst as a space of immense trauma of the living world, while simultaneously pointing to the limits of research. Reasons for that are the difficulties of a terminological and methodical nature, the lack of criteria to define and measure geotrauma, as well as a lack of research in this field in general.

That's the reason why we focus in this paper on the physical damage and the destruction of nature in the Dinaric Karst which will eventually lead to the breakdown of eco-systems exposed to daily pressure and suffering of living beings, not only human beings, and invite to find a new definition of the nervous system and broaden the term geotrauma to include the animal and plant kingdom, fungi and lichen.

Human communities selectively react to geotrauma depending on how it's defined collectively. The examples mentioned above refer to the fact that the biggest communities in the space of the Dinaric Karst appreciate ethnic and nationalistic criteria while ignoring trauma caused through the Anthropocene.

For an understanding of the problem two explanations might be helpful, respectively two reasons. In the broadest sense it's about societies in which the deciders come from a field of modernistic world view in which the comprehension of nature comes from a mechanistic place and in which nature is a non-living being and only resource in the state of „deaths of nature“ (Merchant 1989). Conversely, the ecological world view in terms of ecosystems sees the world as an organic community in balance, an organism for the maintenance of which every part and organ counts.

Although contemporary European institutions seem to be inspired by the ecological world view which is even legally implemented in the form of sustainable growth and circle economy - and the countries of the Dinaric Karst accepted them as members or candidates for the EU - the truth is that for most of these countries this is just a formal act with weak results. They still invest mostly in an economy based on fossil fuel, mass tourism, absorption of landscape and so on.

Another explanation points to the current trend with which European societies memorize their past. Before the fall of the Berlin wall the collective European memory was based on antifascism, and since then it has turned into a history of political violence in

which perpetrators are uncritically equalized through „two totalitarianism“. Former expressions of triumph turn into expression of trauma, and the discourse about the past is marked by the victimization of its own community. A large number of examples are to be found in the literature of the Northern Adriatic (Badurina 2023, Pirjevec et al. 2020) and in the region of the Hercegovina, too.

This kind of remembrance sizes other types of geotrauma, too, albeit those that might originally be ecological problems. Instead of recognizing them as problems of the Anthropocene, they receive the serious support of the wide public only when the problem is ethnically or nationally defined. A good example is the hydro energetic project Gornji Horizonti and the HPP Ulog in Bosnia and Hercegovina, the benefits of which are connected a certain national-territorial entity and the damage put a strain on another one, or the destruction of the river Neretva in Croatia, where people tend to neglect the fact that the biggest water taker is the HPP Dubrovnik, situated in Croatia in the region of Donja Neretva – so to say a Croatian problem. In the same way Bosnia and Hercegovina recognizes the problem of the Croatian landfill of nuclear waste in Dvor near Novi Grad in B&H. A similar situation is to be found with several thermal power plants in B&H where they don't perceive themselves as equally dangerous as others, although they have been proven to be installations with the highest fatal rates⁰⁴.

Researching the problem of memory using the example of border areas in the region of the Northern Adriatic Natka Badurina (2023) found a solution in the rejection of the essential comprehension of a community, and in an opening to negotiation and to the interweaving of the discourse about the past, and, finally, in the search for a peaceful neighborhood through the promotion of cooperation in daily life.

The problem with the Anthropocene can be observed in volatile weather conditions dangerous for people which are explained publicly in the crime logs

04 Brown coal has the highest mortality rate of any source of electricity generation with 32.72 deaths per terawatt-hour of electricity production. The lowest number of deaths were attributed to electricity generation from solar sources - 0.2. <https://www.statista.com/statistics/1324252/global-mortality-from-electricity-production/>, april 2024.

of newspapers as catastrophes, often with immense exaggeration, without giving the proper scientific clarification.

The weak perception of nature and environment is a deeper and considerably heavier problem. Lakoff (2010) stresses cognitive hindrances in the view of unconscious structures and frames that are in direct connection with emotional areas of the brain activating the ideological system through the usage of ideological language. The phrase „real crisis“, for instance, used to describe global warming climate processes, doesn't have any background in the frames of most people (Lakoff 2010).

The same problem is visible with the Anthropocene. Novelists, in whose description of the Anthropocene we trust, face endless difficulties connected to the challenges of the term geotrauma and the melancholy of the Anthropocene. (Merola 2018)

When viewed honestly through the lens of traumatology, this deepening existential crisis presents an entirely new, unprecedented, and higher-order category of trauma: Climate Trauma. Because it is superordinate, Climate Trauma is continually triggering all past traumas—personal, cultural, and intergenerational—and will continue to do so until such time as it is acknowledged. The first steps are naming the disorder and reforming the taxonomy of psychological trauma. (Woodbury 2019).

All in all, we can say that the geotrauma of the Anthropocene opened the Dinaric Karst to multiple new kinds of research. Most of the questions have to be found, formed into terms and research instruments. Bio-ethical seeds like the land ethics written by Aldo Leopold can serve as a first orientation. He expanded the worries of mankind to the land: „(...) is not merely soil; it is a fountain of energy flowing through a circuit of soils, plants, and animals“ (Leopold 1949, 182). The difference between right and wrong hence becomes easily distinguishable: a thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends to do otherwise. (Leopold 1949, 189).

Bibliography

- APA, (2024). „Trauma“. *Dictionary of Psychology*. American Psychological Association, <https://dictionary.apa.org/trauma>, pristupljeno u ožujku 2024.
- Badurina, Natka (2023). *Strah od pamćenja. Književnost i sjeverni Jadran na ruševinama 20. stoljeća*. Zagreb, Disput.
- Blum, Virginia L. I Secor, Anna J. (2014). „Mapping Trauma: Topography to Topology. Kingsbury, Paul, Fraser, Simon and Pile, Steve 2014. U: Kingsbury, Paul, Fraser, Simon and Pile, Steve (ur.). *Psychoanalytic Geographies*. Asgate. 104-116.
- Bonacci, Ognjen, Roje-Bonacci, Tanja (2001). „Hidrološke promjene duž toka rijeke Cetine. (Man's influence on the hydrological regime of the karst river Cetina)“. *Hrvatske vode* (1330-1144) 9 (2001), 37; 395-408
- Crutzen, P. J. i Stoermer, E.F. (2000). „The 'Anthropocene'“. *Global Change Newsletter*, 41, 17.
- Čučković, Božidar, N. (2003). *Zločini u Hercegovini u Drugom svjetskom ratu*, knj. 1. Trebinje, Muzej Hercegovine.
- Ferenc, Mitja (2005). *Prikrito in očem zakrito. Prikrita grobišča 60 let po koncu druge svetovne vojne*. Celje, Muzej novejšje zgodovine.
- Fischer, Gottfried i Riedesser, Peter (1998). *Lehrbuch der Psychotraumatologie (Manual of Psychotraumatology)*. Stuttgart, UTB.
- Hillman, James (1989). *The dream and the underworld*. New York, N.Y., Harper & Row.
- Hudek, Helena, Žganec, Krešimir i Pusch, Martin T. (2020). „A review of hydropower dams in Southeast Europe – distribution, trends and availability of monitoring data using the example of a multinational Danube catchment subarea“. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 117 (2020). 109434.
- Kingsbury, Paul, Fraser, Simon i Pile, Steve (2014). *Psychoanalytic Geographies*, Ashgate.
- Kubat, Izet i Čampara Hako, Salko (2015). *Genocid nad Bošnjacima i istočnoj Hercegovini*. Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu. Tuzla, Sarajevo. Geoprojekt.
- Lakoff, George (2010). „Why it Matters How We Frame the Environment“. *Environmental Communication*, 4:1, 70-81. DOI: 10.1080/17524030903529749.
- Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. London, Oxford, New York; Oxford University Press.
- Levine, Peter A. (2010). *In an Unspoken Voice: How the Body Releases Trauma and Restores Goodness*. North Atlantic Books
- Lowenthal, David (1975). „Past Time, Present Place: Landscape and Memory“. *Geographical Review*, Vol. 65, No. 1, 1-36.

- Lučić, Ivo i Godec, Anne-Kathrin (2023). „Kornati: Raj ljudskoj mucu ne vjeruje / Bez prostora svjedočenja“. *Ajfelov most*. <https://www.jergovic.com/ajfelov-most/iz-donjeg-svijeta-kornati/> pristupljeno, ožujak 2024.
- Macfarlane, Robert (2019). *Underland*. New York, W. W. Norton & Company.
- Merchant, Carolyn (1989). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco, Herper & Row.
- Merola, Nicole M. (2014). „Materializing a Geotraumatic and Melancholy Anthropocene Jeanette Winterson's The Stone Gods“. *Minnesota review*, 83, 122-132. (2014) DOI 10.1215/00265667-2782315
- Miguel-Toméa, Sergio i Llinásb, Rodolfo R. (2021). „Broadening the definition of a nervous system to better understand the evolution of plants and animals“. *Plant Signal Behaviour*. 2021; 16(10): 1927562. DOI: 10.1080/15592324.2021.1927562.
- Pain, Rachel (2021). „Geotrauma: Violence, place and repossession“. *Progress in Human Geography*. 2021, Vol. 45(5) 972–989. DOI: 10.1177/0309132520943676
- Pei-Yi, Guo (2003). „Island Builders': Landscape and Historicity Among the Langalanga, Solomon Islands“. U: Stewart, Pamela J. i Strathern, Andrew (ur). *Landscape, Memory and History - Anthropological Perspectives*. Pluto Press. 189-208.
- Pirjevec, Jože, Troha, Nevenka, Bajc, Gorazd, Dukovski, Darko, i Franzinetti, Guido (2020). *Fojbe*. Zagreb, Srednja Europa.
- Porges, Stephen W. (2011). *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, Self-Regulation*. New York, W.W. Norton.
- Porges, Stephen W., i Porges, Seth (2023). *Our Polyvagal World. How Safety and Trauma Change Us*. New York, W.W. Norton & Company.
- Sket, Boris (1971). „Problem zaštite podzemlje faune i podzemeljskih voda v krasu“. *Simpozij o zaštiti prirode u našem kršu, Zagreb, 2. i 3. listopada 1970*. JAZU, Zagreb, 185–192.
- Sket, Boris (1980). „Bogastvo in ogroženost jamske faune v področju Popovega polja“. *Sedmi jugoslovenski speleološki kongres Herceg–Novi 1976*, Titograd, 403-409.
- Sket, Boris (1983a). *Značaj i ugroženost podzemne faune Popovog polja i predlog za najosnovniju zaštitu*. Elaborat, Institut za biologiju Univerze Ljubljana, 30. VI.1983.
- Sket, Boris (1983b). „Prilog za zaštitu nekih speleobioloških značajnih objekata“. *Naš krš*, IX, 14–15, Sarajevo, 123–127.
- Strang, Veronica (2003). „Moon Shadows: Aboriginal and European Heroes in an Australian Landscape“. U: Stewart, Pamela J. i Strathern, Andrew (ur). *Landscape, Memory and History - Anthropological Perspectives*. Pluto Press. 108-134.
- Strathern, Andrew i Stewart, Pamela J. (2003). „Epilogue“. U: Stewart, Pamela J. i Strathern, Andrew (ur). *Landscape, Memory and History - Anthropological Perspectives*. Pluto Press. 229-236.
- SUO (2016). *Studija o utjecaju na okoliš HES Kosinj s glavnom ocjenom prihvatljivosti za ekološku mrežu*, Zagreb, Elektroprojekt.
- Trigg, Dylan (2009). „The place of trauma: Memory, hauntings, and the temporality of ruins“. *Memory studies*, Vol 2(1): 87–101. DOI: 10.1177/1750698008097397.
- van der Kolk, Bessel (2014). *The Body keeps the Score. Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma*. New York, Viking.
- Woodbury, Zhiwa (2019). *Climate Trauma: Toward a New Taxonomy of Trauma. Ecopsychology*, Vol. 11 No. 1-8. DOI: 10.1089/eco.2018.0021 \$
- Žganec, Krešimir, Lajtner, Jasna, Schultz, Stewart i Valić, Damir (2020). „Invasion of the zebra mussel (*Dreissena polymorpha*) in a Dinaric karst river after formation of a new reservoir. *BiolInvasions Records* (2020) 9/3: 519–537.

ĖKOFEMINIZAM U GIMNAZIJI: JEDAN POGLED IZNUTRA

Dr. sc. Ljubica Anđelković Džambić

SAŽETAK

Ovaj rad razmatra mogućnosti bavljenja ekofeminističkim pitanjima u srednjoškolskom obrazovanju primarno iz perspektive osobnog iskustva rada u gimnaziji. Uz razmatranje o prednostima i preprekama u provođenju ekofeminističke teorije u nastavi, prvi dio analize u središte interesa postavlja izborni predmet Etika, koji svojim nastavnim sadržajima velikim dijelom konvergira s ekofeminističkim pristupom te može postati prostorom *odučavanja* od znanja i stavova koji ovise o dominantnim društvenim perspektivama. U drugom dijelu rad donosi prikaz izvannastavnih aktivnosti kojima se školsku zajednicu nastoji senzibilizirati na ekofeminističku problematiku, kao i primjer dobre prakse, projekt „Čovjek koji je sadio drveće“ u kojem je *site-specific* predstavom započela sadnja drveća iz koje je nastao školski arboretum.

KLJUČNE RIJEČI

ekofeminizam, obrazovanje, nastava, srednja škola, etika, odučavanje, školski arboretum

Uvod

Uzevši u obzir širok raspon tema koje se mogu podvesti pod opseg pojma ekofeminizam, namjera je ovog rada pokazati u kolikoj su mjeri ekofeministička pitanja prisutna, odnosno omogućena u nastavi gimnazijskih programa u Hrvatskoj. Zapažanja koja ću iznijeti većim dijelom proizlaze iz mojeg osobnog iskustva temeljenog na višegodišnjoj praksi rada u gimnaziji,⁰¹ što ovaj tekst na mjestima dovodi do „iskliznuća“ u subjektivnost, zadržavajući ga na poziciji između teorijskog i iskustvenog pristupa.

S obzirom na to da u javnom prostoru nerijetko možemo čuti kako se u školama ne obrađuju teme kroz koje bi učenici stjecali kompetencije za, primjerice, aktivno obavljanje svoje građanske uloge ili pak znanje o vlastitoj spolnosti, što rezultira isticanjem potrebe za novim školskim predmetima kojima bi se pokrili ovakvi nedostaci, namjera ovog rada je također ukazati i na to kako takvi stavovi nisu posve točni, te proizlaze iz nedovoljnog poznavanja aktualnih nastavnih programa i načina njihova provođenja. Ovakve ponavljane fraze na određen način štete naprima nastavnika društveno-humanističkog područja koji u svojim predmetima već po prirodi stvari njeguje

01 Zaposlena sam Gimnaziji A. G. Matoša u Zaboku (2001. – 2004., 2019. – danas), gdje predajem filozofiju, logiku, etiku i dramski odgoj.

ju kritički pristup spram dominantnog sustava vrijednosti, a čini mi se kako je u inzistiranju na uvođenju novih fakultativnih predmeta najviše zanemaren i *zaboravljen* predmet Etika koji, ako ga promatramo iz ekofeminističke perspektive, pokriva najširi spektar tema koje vežemo uz ovaj teorijski pravac, odnosno društveno-politički pokret, stoga će mu se u ovome radu posvetiti posebna pozornost.

Ključni problem svih nastavnih predmeta ove vrste, bio da je riječ o Etici, Odgoju za ljudska prava ili novouvedenoj Školi i zajednici, zapravo se nalazi u njihovu statusu unutar školskih programa – riječ je o izbornim ili fakultativnim⁰² predmetima, a to znači da ih uglavnom pohađa manjina učenika, dok se veći dio njih, ponekad i kroz cijelo svoje školovanje, neće u dovoljnoj mjeri susresti niti s određenim temama koje se obrađuju samo na ovim predmetima, niti s određenim metodama ili pristupima kojima se razvija kritički pogled na svijet. Stoga bi umjesto uvođenja novih predmeta, na kojem se, kako se čini, više dokazuje politička moć nego što se misli na korist tako da se u njemu objedine sve krucijalne teme, te ga se učini obaveznim za sve učenike, što se u ovom trenutku u našem školskom sustavu ne čini izglednim. Posljedice takve odluke vjerojatno bi bile da predmet Katolički vjeronauk ostane u statusu izbornog, a Etika ili neki drugi srodni predmet, kako god ga već nazvali, postane obavezni predmet, za što u Hrvatskoj ne postoji niti politička volja, a niti snaga. Druga mogućnost bila bi ukidanje predmeta poput Etike, ali uz obimno povećanje satnice predmetima poput Filozofije⁰³ ili Sociologije, što u ovom trenutku, kada se javlja tendencija smanjenja satnice društveno-humanističkim predmetima u strukovnim školama, doista zvuči kao utopija. Još jedan problem su i kvalifikacije nastavnika koji predaju ovakve predmete. Naime, izborne i fakultativne predmete ovog tipa prema sadašnjim pravilima, u nedostatku diplomiranih profesora

filozofije ili sociologije mogu predavati i nastavnici svih ostalih društveno-humanističkih smjerova, što dovodi do pojedinačnih situacija u kojima određene sadržaje predaju nedovoljno educirane osobe. No isto tako, čak i kada se ne radi o ovakvim slučajevima, provođenje i kvalitetna obrada ekofeminističkih tema uvelike će ovisiti o informiranosti, sklonostima i angažmanu pojedinih nastavnika. Premda, kako će se malo kasnije prikazati, postoje kurikulumske osnove za ove teme, u ovome trenutku ne postoji nikakva garancija da će se one doista predavati na korektan način koji uključuje znanje i svjetonazorsku nepristranost, stoga je svaka škola *priča za sebe* i sve ovisi o kapacitetima i mogućnostima pojedinaca.

Nažalost, isticanje osobnog svjetonazora nauštrb kritičkog mišljenja nije rijetkost u školama, koje kao mikrosustavi samo oslikavaju rastuću društvenu polarizaciju na makrorazini. Problem s nastavničkom nepristranošću u izlaganju osjetljivih tema sasvim sigurno ima više izvora (među kojima je možda i činjenica da je u ovoj, tržišno nekompetitivnoj, pa stoga društveno poniženoj, potplaćenoj i pretežno ženskoj profesiji sve teže osigurati i zadržati stručnjake/stručnjakinje), a jedan od njih svakako su i suvremene pedagoške smjernice koje nastavnike neprestano upućuju na metodološki odmak od prenošenja činjeničnog znanja, koje je uz metodu *ex cathedra*, čini se, postalo najveći pedagoški *bauk* 21. stoljeća. Naravno, odmak od pukog reproduciranja znanja k onom konceptualnom nužan je i poželjan, posebno u oblikovanju kritičkog mišljenja, no upravo će doslovna primjena ovih smjernica, temeljena na krivom tumačenju znanja kao aktivnosti, a ne rezultata određene aktivnosti (usp. Wikforss, 2021:22), odnosno na nerazumijevanju da su upravo činjenice one od kojih se znanje sastoji i po kojima se razlikuje od vjerovanja ili uvjerenja, omogućiti prostor za ideološko nametanje stavova.

02 Izborni predmeti se pohađaju obavezno, ali postoji izbor između dva ili više predmeta. Fakultativni predmeti pohađaju se dobrovoljno.

03 Primjerice, u susjednoj nam Italiji u srednjoškolskim smjerovima (liceji) bliskima našim gimnazijskim programima predmet Filozofija pohađa se pune tri godine, a satnica po godini, ovisno o usmjerenju, kreće se od 66 do 99 sati godišnje. U predmet Filozofija uključena je i Logika, dok se religijske znanosti uče zasebno. Kada to usporedimo sa samo 64 sati Filozofije u završnom razredu u hrvatskom srednjim školama, razlika je velika. Izvor: <https://eurydice.eacea.ec.europa.eu/national-education-systems/italy/teaching-and-learning-general-upper-secondary-education>, pristup 26. 6. 2024.

Inzistiranjem na dominaciji metodike u kojoj je nastavnik shvaćen kao koordinator, a ne i prenositelj znanja⁰⁴, dolazimo do jednog od paradoksa današnjeg obrazovanja, u kojem se u zazoru od pamćenja činjenica i inzistiranju na kreativnom/istraživačkom pristupu razvijaju generacije sa sve manjom sposobnošću kritičkog sagledavanja svijeta oko sebe i problemima u strukturiranju vlastitog mišljenja te razumijevanju apstraktnih pojmova. S ovim se problemom⁰⁵ posebno susreću nastavnici društveno-humanističkih predmeta: da bi se diskusija o nekoj temi razvila, o njoj ipak najprije treba nešto naučiti/znati, a današnji učenici vrlo često poistovjećuju vlastiti stav sa znanjem, što nije dostatno da bi se određena ideja ili pojava u društvu doista mogla kritički sagledati. Bez obzira na to što ono što ćemo nazivati objektivnim znanjem dolazi iz izvora koji ovisi o dominantnim znanstvenim perspektivama, tek nakon uspostave tako strukturiranog znanja zapravo je moguće pristupiti njegovoj ideološkoj dekonstrukciji, inače ćemo se sve više suočavati s praznim označiteljima kojima se, u školi isto kao i u društvu, hrane i jačaju jednako takve doktrine. S druge strane ovog ekstrema stajat će oni predmeti i njihovi predavači koji ne ostavljaju prostor za propitivanje jednoobrazno postavljenih znanja, odnosno povezivanja propozicijskog s iskustvenim znanjem. Između ova dva ekstrema valja naći srednji put u pedagoškoj metodologiji koji će

u obradi određenih tema, a posebno onih koje ulaze u spektar ekofeminističkih, omogućiti prostor za takozvano odučavanje (engl. *unlearning*), kao proces prevrednovanja naučenih i stečenih znanja i stavova, te odmak od institucionaliziranog znanja i njegovih mehanizama verifikacije.

Društveno-humanistički predmeti kao prostor za bavljenje ekofeminizmom posljednjeg su desetljeća *na udaru* još jedne vrste polarizacije, a to je ona u kojoj se iznimno ističe važnost STEM⁰⁶ područja u srednjoškolskom obrazovanju, što je posljedica tržišnog razmišljanja i logike profita, čije je mjesto u općeobrazovnom sustavu samo po sebi diskutabilno, pa i opasno jer se u praksi potencira nauštrb kulturnog i duhovnog razvoja pojedinca.⁰⁷ Premda se STEM pristup zasniva na integraciji različitih znanja, on istodobno utječe na rasprostranjenost ideje o podjeli znanja na ona manje ili više važna. Takav stav u određenoj je mjeri prešutno prisutan i u školama, gdje se društveno-humanistički predmeti stavljaju na poziciju onih drugotnih,⁰⁸ pri čemu mnogi nastavnici ne uviđaju nužnost interdisciplinarnosti, odnosno međusobnu povezanost svih vrsti znanja.⁰⁹ U takvoj klimi, koja ne zaobilazi niti moju školsku zajednicu, učenicima se indirektno sugerira oko kojih se znanja/predmeta više ili manje trebaju potruditi da bi bili uspješni, odnosno koja znanja treba smatrati relevantnima.¹⁰

04 Kritiku konstruktivističke pedagogije i izvrstan prikaz posljedica doslovne primjene ovakvih smjernica s kojima se suočava i naš obrazovni sustav daje Åsa Wikforss (2021).

05 Uzroci ovome problemu su, naravno, višeslojni i ne proizlaze iz pedagoškog pristupa, ali ga suvremena metodika jednim dijelom i omogućuje.

06 Kratica STEM označava znanost (eng. *science*), tehnologiju (eng. *technology*), inženjerstvo (eng. *engineering*) i matematiku (eng. *mathematics*) i odnosi se na sve što postoji u tim područjima.

07 Uvid u ovu problematiku detaljno pruža talijanski filozof Nuccio Ordine. Zastupajući važnost humanističkih disciplina u kontekstu u kojem se uspjeh mjeri i vrednuje prema kriterijima kvantitete, on smatra kako su upravo ove marginalizirane i *beskorisne* discipline jer su po svojoj prirodi "imune na težnju za profitom" (Ordine, 2019:38) u stanju preuzeti ključnu ulogu otpora egoizmu zajednice te mogu djelovati „kao protuotrov na tiraniju korisnoga koja zalazi toliko daleko da izokreće naše društvene veze i odnose s najmilijima“ (ibid.).

08 Ova pozicija vidljiva je i u konkretnim promjenama u kurikulumima: u ovom se trenutku za strukovne škole u RH planira ukidanje predmeta Politika i gospodarstvo te smanjenje satnice društvenih predmeta. Premda su informacije, kako to često biva u našem odgojnom sustavu, još nepotvrđene, već nekoliko mjeseci traje akcija nastavnika ovog predmeta kojom se nastoji spriječiti takva odluka. Izvor: <https://nszssh.hr/modularna-nastava-dugo-ocekivana-i-pripremana-reforma-strukovnog-obrazovanja/>, pristup 26. 6. 2024.

09 Ovakvu povezanost kurikulum sugerira kroz tzv. međupredmetne teme.

10 Borba za ravnopravan status društveno-humanističkih predmeta još jedan je razlog zbog kojih ih se ne smije karakterizirati kao dominantno kreativne i odgojne predmete, već i u njima treba nastojati isticati znanstveni dignitet.

Poistovjećivanje vlastitog uvjerenja sa spoznajom dovodi do polarizacije i u pristupu ekofeminističkoj praksi i teoriji, koja uvijek polazi od nastavnika, pa unutar jedne školske mikrozajednice, što iz neznanja, što iz osobnih stavova, nailazimo na oprečne reakcije, od angažmana, preko potpune nezainteresiranosti do protivljenja ekološkim i feminističkim nastojanjima.¹¹ Suprotnosti se još više zaoštravaju unutar učionice, posebice u pitanjima ženskih i reproduktivnih prava, ali i osjetljivosti i tolerancije spram svih društvenih skupina koje možemo podvesti pod zajednički nazivnik Drugih i drugačijih. Nažalost, obrazovni sistem nema sigurne alate regulacije¹² bilo kakvog ekstremno ideološkog tumačenja ove problematike, stoga je još važnije na svakodnevnoj razini i *odozdo* pokušati pozitivno utjecati na otvorenost svjetonazora svih sudionika odgojno-obrazovnog procesa. Tom osvješćivanju treba pristupiti pažljivo, jer svako dociranje ili izravna kritika neistomišljenika mogu djelovati kontraproduktivno i još više produbiti jaz. U metodama senzibilizacije školske zajednice na ekofeministička pitanja uzor nam treba biti priroda sama i njezin *mekani*, ženski princip – strpljivost, mali pomaci i mikroakcije u školskom prostoru koje nenametljivo upućuju na mogućnost drugačijeg, boljeg i kvalitetnijeg suživota možda će s vremenom učiniti više od izravnog eksponiranja i iznošenja ideja koje će biti shvaćene kao nametanje određene ideologije.

Kurikulumske osnove ekofeminizma: nastava Etike

Ne ulazeći u neke opće nedostatke trenutno važećeg kurikulumu čije je eksperimentalno provođenje počelo pod nazivom „Škola za život“,¹³ ovdje ću se osvrnuti na konkretne teme određene četverogodišnjim nastavnim programom izbornog predmeta Etika čiji sadržaj i opseg, ako ih uspoređujemo s ostalim društveno-humanističkim predmetima, u najvećem dijelu konvergira s ekofeminističkom teorijom. Dakako, ekofeminističke teme dijelom ćemo naći i u društveno-humanističkim predmetima kao što su Sociologija, Logika,¹⁴ Filozofija ili Politika i gospodarstvo,¹⁵ no s obzirom na to da je u tim, obaveznim predmetima zbog neproporcionalnog odnosa obimnog gradiva i male satnice iznimno teško ostvariti propisane ishode, najčešće nema dovoljno vremena da se određenoj temi *prepušti* onoliko koliko bi možda trebalo. Stoga izborni predmeti s mnogo fluidnijim nastavnim programom pružaju više mogućnosti za drugačije, holističke pristupe temi i otvaranje onome što možemo klasificirati kao zaboravljeno, zanemareno znanje, znanje marginaliziranih ili deprivilegiranih skupina ili pak utjelovljeno i iskustveno znanje.

Etika spada u izborne predmete,¹⁶ što u nastavnoj praksi najčešće znači da je oslobođena od konvencionalnih metoda provjere znanja, te se učenički rad u većini valorizira kroz njihov angažman tijekom nastave.¹⁷ U obrazovnom sustavu u kojem se izvrsnost

- 11 Primjerice, čak i u školi u kojoj radim i koja je u 2024. godini dobila tzv. dijamantni ekocertifikat i svojim akcijama – od ekoloških projekata do uređenja prostora – neprestano potiče na ekološko razmišljanje, dio zajednice ne slijedi ili čak ignorira ekološke napore druge strane niti u najosnovnijim svakodnevnim radnjama poput odvajanja otpada unutar školskog prostora.
- 12 Iako mi nije namjera baviti se vjeronaukom, na ovom mjestu treba spomenuti kako nastavnici katoličkog vjeronauka jedini u školskom sustavu RH ne prolaze redovnu proceduru natječaja za radno mjesto, već ih u škole upućuje izravno ured za vjeronauk lokalne biskupije, što poslodavcu onemogućuje bilo kakvu psihološku i stručnu procjenu budućeg zaposlenika, i to onog koji će učenicima predavati o mnogim društveno osjetljivim temama.
- 13 Provedba kurikuluma započela je s 2018./2019. godinom.
- 14 U Logici su to teme koje se bave pogreškama u neformalnom zaključivanju, a koje su polazište sveprisutnim teorijama zavjera.
- 15 O ekologiji se podučava i u prirodnim predmetima, no u njima se pozornost toliko ne posvećuje oblikovanju kritičkog pristupa antropocentričkoj logici.
- 16 Predmet Etika prije tridesetak godina pomalo je nespretno postavljen kao *protuteža* ili alternativa Katoličkom vjeronauku, te i danas dijelom trpi negativne konotacije zbog krivih tumačenja kao predmeta koji pohađaju ateisti ili nekatolici, odnosno predmeta antijevskog predznaka, što je često razlog zbog kojeg se učenici ne odlučuju za pohađanje istog. Činjenica je pak da se u sklopu etike religijska kultura poučava samo u jednoj od brojnih nastavnih cjelina.
- 17 Propisani elementi ocjenjivanja su etičko djelovanje i etičko promišljanje.

i uspješnost od najranije učeničke dobi verificiraju samo visokim ocjenama¹⁸ kroz klasične forme provjere (činjeničnog) znanja, fokusirajući se primarno na krajnji rezultat, a ne na dobrobiti koje proizlaze iz samog procesa učenja, što rezultira povećanim stresom i učenika i nastavnika, Etika se među učenicima doživljava kao predmet koji „ne proizvodi stres“, na kojem se može „slobodno iznositi stavove“ i koji se bavi „temama iz života“. ¹⁹ Premda ovakva pozicija Etike ponekad trpi zbog smanjene motivacije učenika koji su uglavnom fokusirani na stjecanje ocjena iz drugih predmeta, njezin se potencijal istodobno i aktualizira kroz atmosferu i doživljaj *otpuštanja stige* tipične za klasični nastavni proces, što otvara mnoge mogućnosti ka preusmjeravanju fokusa s teorijske spoznaje na iskustveno učenje. Ako se ovim procesom dobro rukovodi, on između ostalog omogućuje izvođenje ovog predmeta kroz *odučavanje* od dominantnog zapadnjačkog, racionalistički utemeljenog znanstvenog pristupa, koji nužno uključuje i patrijarhalnu podlogu, kao i antropocentričku perspektivu. Naravno, taj proces, kao što je ranije već spomenuto, mora najprije proći kroz jasnu metodologiju i znanstvenu utemeljenost bez kojih, što praksa pokazuje, neke *rubne* teme mogu podleći *cherry pickingu*²⁰ kojim i nastavnici i učenici lako skliznu u populizam ili teorije zavjere, ali se kritička pozicija ovdje može razvijati kroz usmjeravanje na slobodno istraživanje različitih perspektiva, bez straha da će drugačiji stav posljedično dovesti do lošije završne ocjene.

Metodološki odmak od tradicionalnih načina prenošenja znanja u ovom predmetu ponajprije proizlazi iz njegove temeljne svrhe, koju možemo opisati kao osvješćivanje, razumijevanje i prihvaćanje međusobne različitosti te jednakosti svih živih bića. Kako bi se

to postiglo, nužno je pored teorijskih osnova osigurati i veću usmjerenost na psiho-fizičke komponente i osobnost učenika (i nastavnika!), što osim misaonog pristupa vodi i utjelovljenom učenju/znanju, temeljenom na primjeni različitih metoda²¹ koje uključuju iskustveni doživljaj određenog nastavnog sadržaja, kakav je u tradicionalnom pristupu obradi gradiva često zanemaren. Sve su ovo već dobro poznate nastavne metode, ali njihova provedba nije uvijek jednostavna niti u nastavi izbornih i fakultativnih predmeta, a temeljna prepreka njihovom pravilnom izvođenju zapravo je strukturalne prirode: u sistemu koji je strogo određen rasporedom u kojem se tijekom dana izmjenjuje mnogo različitih nastavnih predmeta te satnicom koja nastavu Etike ograničava na 45 minuta jednom tjedno teško je doseći pogodnu atmosferu koja bi osigurala traženu razinu koncentracije i *prepuštanja*, odnosno omogućila fine prijelaze od racionalne do *buđenja* intuitivne spoznaje. Školsko zvono često će u ovakvim procesima djelovati kontraproduktivno, onemogućujući učenicima i nastavnicima da dovrše određeni proces rada prirodnim putem. Stoga bi za ovakav tip nastave mnogo učinkovitiji model bila tzv. modularna nastava koji postoji kao mogućnost, ali je rijetka praksa u našem školskom sustavu.

Teme u nastavi etike

Ako pogledamo opis ekofeminizma (usp. Đurđević, 2020: 255-256) kao teorijskog pravca i društveno-političkog pokreta u kojem se pokušava naći zajednički nazivnik među zelenim studijima i okolišnim pokretima, odnosno enviromentalizmom s jedne, te feminizmima²² s druge strane, te ih postaviti pod za-

18 Uz pritisak oko ocjena, čitav je sustav vrednovanja učenika (ali isto tako i nastavnika i škola) postavljen kroz bodovanje na natjecanjima te inzistiranje na što brojnijem sudjelovanju u projektima čime u našem obrazovanju vlada, kako će ga nazvati Goran Đurđević (usp. 2023: 55-58) *teror uspjeha*. Škole se tako doživljavaju kao „tvornice i agencije kojima je najvažniji uspjeh, prezentacija u medijima, financijska ili materijalna korist, što dovodi do zanemarivanja misije škola kao obrazovno-odgojnih ustanova“ (ibid., str. 57).

19 Podatke iznosim citirajući neke od učeničkih izjava u anketama koje provodim na kraju nastavne godine.

20 Selektivno dokazivanje kako bi se potvrdio neki stav.

21 Dijapazon tih metoda je zapravo velik: to može biti estetski doživljaj, primjena dramskih metoda, taktilnog učenja, metoda opuštanja i osvješćivanja povezanosti tijela i uma, ali isto tako i iskustveno-istraživački zadaci koji kreiraju nove doživljaje.

22 Pokreti za prava žena, ali i drugih spolova/rodova.

jednički nazivnik mehanizma opresije nad prirodom, kao i eksploatiranim i obespravljenim društvenim skupinama, nije teško uočiti da je upravo senzibilizacija učenika na pitanja diskriminacije i prihvaćanja Drugog/drugačijeg jedan od osnovnih odgojnih zadataka Etike, koji se reflektira kroz mnoge nastavne jedinice. Ovdje ću navesti dio od stotinjak tematskih jedinica²³ s kojima se učenici mogu upoznati tijekom četverogodišnjeg programa, tako da ih pokušam povezati s ekofeminističkim pitanjima te za neke od njih kratko opisati konkretne načine na koje ih je moguće obraditi u duhu ekofeminizma.

Na prvoj godini etike, koja interdisciplinarno dijeli dodirne točke sa psihologijom, religijskom kulturom i sociologijom, na samom se početku, u svrhu upoznavanja s osnovnim etičkim pojmovima i idejom moralne dileme poseže za mitovima kao izvorom arhetipskih situacija, koje se potom, kroz vježbu i diskusiju, apliciraju na moralne prijeptore iz učeničke svakodnevice. Tako već na početku učenici spoznaje crpe iz drevnog i neznanstvenog područja, učeći o odnosima vrline i vrijednosti kroz žanr mitološke pripovijesti. Nakon toga u zadatak dobivaju proučavanje ostalih mitologija, kao i svjetskih religija, prepoznajući u njima zajednička etička načela, čime ih se senzibilizira na postojanje različitih pristupa pitanjima morala i vjere. Ipak, prva godina etike dominantno je usmjerena na promišljanje i definiranje osobnog i kolektivnog identiteta, kao i međuljudskih odnosa koji se razmatraju kroz teme o ljubavi, obitelji, prijateljstvu, altruizmu i empatiji u kojima se naglasak stavlja na razumijevanje njihovih različitih formi te međusobno prihvaćanje. Identitet se osim kroz vježbe u kojima se oblikuju osobni sustavi vrijednosti razmatra kroz usporedbe svjetonazora (liberalizam, konzervativizam, kozmopolitizam i sl.), supkulturna obilježja i alternativne načine života kao otpor dominantnoj kulturi, virtualni identi-

tet te pitanja rodnog identiteta. Kroz tematiku roda/spola učenike se s jedne strane vodi k osvještavanju o pitanjima *muških* i ženskih uloga u patrijarhalnoj društvenoj konstelaciji te s druge strane uvodi u promišljanje o mogućnostima rodne nebinarnosti te upoznavanje s razlikama u seksualnim orijentacijama s ciljem razvoja nediskriminatornog ponašanja. S obzirom na tinejdžersku dob učenika, ali i činjenicu da o ovakvim pitanjima kroz obiteljski odgoj razvijaju oprečne stavove, kako bih im približila ovu osjetljivu temu, u svojoj nastavnoj praksi najprije posežem za udaljenijim, drevnim primjerom poput indijanskih plemena²⁴ koja su razlikovala više od dva roda kako bi se pokazalo da ideja nebinarnosti nije *proizvod* dekadencije suvremenog doba, a nakon čega se upoznajemo s važećim definicijama rodnog i seksualnog identiteta. Učenicima ove dobne skupine često je teško otvoreno komunicirati zbog srama koji osjećaju kada trebaju govoriti o određenim temama, stoga u nastavi primjenjujem i neverbalne načine komunikacije. Primjerice, u istraživanju osobnog identiteta koristim vježbu fizičkog kretanja u kojoj učenici formiraju krug u koji ulaze kada imaju potvrđan odgovor na pitanje o nekom stavu, afinitetima, sklonostima ili emocijama. Kreirajući različite podskupine kroz pokret, uviđaju s kime dijele slične afinitete te se tako upoznaju i zbližavaju. Slično je s temom empatije, koju nije dovoljno samo teorijski obraditi, već je važno učenicima dati priliku da o sebi iskažu ono za što misle da drugi u njima ne vide. Ovdje također nije lako dobiti izravne odgovore, stoga je izjave lakše prikupiti anonimno. Vježba inspirirana Muzejem empatije²⁵ može se izvoditi u razredu, ali isto tako i u cijeloj školskoj zajednici. Empatija kao sposobnost uživljavanja i razumijevanja tuđe situacije nešto je što se može razvijati, a ovdje se temelji na poznatoj izreci „pokušaj se staviti na moje mjesto“²⁶, koja je proširena tako da se učenicima daje u zadatak da

23 U četiri godine nastave učenici pohađaju nešto više od stotinu i trideset sati Etike, a nastavnici mogu sami odabrati među ponuđenim temama i cjelinama koje će obrađivati, te se određenoj problematici, ovisno o prilici i potrebama, više ili manje posvetiti.

24 Prema <https://voxfeminae.net/vijesti/prije-nego-su-krsanci-uveli-rodne-uloge-americki-su-indijanci-razlikovali-5-rodova/>, pristup 20.06.2024. U istu svrhu primjeri se mogu pronaći i u životinjskom svijetu.

25 Više o projektu: <https://www.empathymuseum.com/>, pristup 26. 6. 2024.

26 Engl. *Try walking in my shoes*.

napišu nešto za što smatraju da većina osoba oko njih ne zna o njima: to mogu biti skriveni talenti, ali i strahovi, doživljaji ili stavovi...njihove izjave ne čitaju se javno, već im je dana mogućnost da putem čina pisanja, koji u ovom slučaju može potaknuti i autoterapijski efekt, *otpuste* tu informaciju. Ako je riječ o vježbi u jednom razredu ili manjoj grupi, analizu prikupljenih informacija radi nastavnik, koji potom na sljedećim satovima razgovara s učenicima o temama koje se pojavljuju u njihovim iskazima. S druge strane, kada se vježba izvodi u školskoj zajednici i primjenjuje na učenike i nastavnike, kao i ostale djelatnike škole, tada je moguće izjave i kreativno uobličiti u izložbu. Ciljevi ovih vježbi su međusobno bolje upoznavanje i razumijevanje, odnosno osvještavanje da nitko u školskoj ili razrednoj zajednici ne prolazi kroz svakodnevicu bez određenih sumnji ili konkretnih problema.²⁷

Druga godina učenja Etike usmjerena je pitanjima društva, multikulturalizma, ljudskih prava i društvenog uređenja, te bliska antropologiji, etnologiji, filozofiji i političkoj teoriji. Na početku se čovjek razmatra kao biće prirode i biće kulture, pri čemu se pozornost skreće na jednakost svih živih bića koja je utemeljena u njihovoj biološkoj uvjetovanosti i neodvojivosti od prirode. Pristup kulturi kao načinu oblikovanja ljudske zajednice obrađivat će se kroz istraživanja narodnih običaja nastalih u povezanosti čovjeka s prirodom, ali i kroz osvještavanje problema kulturnog imperijalizma uspostavljenog na dominaciji kulture Zapada nad onim nezapadnjačkima, odnosno kroz upoznavanje s problemom europocentričnog svjetonazora, sa svim njegovim posljedicama od kolonizacije do tumačenja vrijednosti. Prihvatanje različitosti na ovoj se godini usredotočuje na istraživanje multikulturalizma kroz praktične zadatke²⁸ koji se prilagođavaju i novonastalim svjetskim migracijama. Primjerice, s obzirom na velik aktualni priljev ekonomskih migranata u Hrvatsku, učenici imaju za-

datak jedni drugima približiti kulturu i običaje država iz kojih oni dolaze. Pitanja o državi i društvu na ovoj se godini osim kroz upoznavanje osnovnih političkih uređenja razmatraju kroz ideje utopije i distopije, vizije sretnih gradova i mogućnosti ostvarenja društva bez diskriminacije, pri čemu se posebna poglavlja posvećuju pitanjima ljudskih prava kroz kategorije i pokrete za ljudska prava. Učenici se tako upoznaju s antirasističkim, feminističkim, ekološkičkim, antiglobalizacijskim, radničkim i ostalim pokretima za ljudska prava te s pojmom civilnog društva koji se definira na primjerima iz lokalne zajednice.

Treća godina nastave etike posvećena je dvjema glavnim cjelinama: pravima u bioetičkom smislu, te svijetu rada u doba neoliberalnog kapitalizma. Teme iz bioetike i medicinske etike obrađuju se kroz pitanja o vrijednosti života od njegova početka do njegova kraja te obuhvaćaju niz tema oko kojih se vode etičke rasprave, poput medicinski potpomognute oplodnje, surrogatnog majčinstva, prava na prekid trudnoće, posvojenja i udomljavanja, tumačenja i doživljaja smrti, palijativne skrbi, distanzije i eutanazije, samoubojstva i slično. Kroz ove teme učenici razmatraju položaj žena u društvu, ali i ostalih ranjivih skupina kao što su stariji ljudi ili teško oboljeli, te raspravljaju o pravima istospolnih zajednica na posvojenje djeteta. Važan dio ove prve cjeline je i pitanje prava na zdravlje i kvalitetu života, u koje ulaze analize postojeće zdravstvene zaštite, prava pacijenata, pitanja doniranja i transplantiranja organa koja uključuju i problem crnog tržišta organa i *human traffickinga*, ali koje također pred učenike stavlja i izazov brige o vlastitom mentalnom i tjelesnom zdravlju. U pristupu problemu mentalnog zdravlja učenici uz teorijski dio uče i tehnike opuštanja kroz tjelesni pokret te mentalne vježbe.

Posebna su tema spolno zdravlje i seksualnost, za koju su učenici iznimno zainteresirani. Ovoj temi treba pristupiti metodom „odučavanja“: sve informa-

27 Nastavnik pri izvođenju ove vježbe mora biti svjestan kako ona može biti okidač za otkrivanje različitih trauma i situacija *poziva u pomoć* na koje treba ispravno reagirati i uključiti stručne službe, stoga je nikada ne treba shvatiti olako, ali isto tako ne treba je ni izbjegavati.

28 Uvodni zadatak koji često zadajem učenicima jest da pronađu neki izum, proizvod ili slično koji potječe iz nezapadnih kultura, a bez kojih nam je život danas nezamisliv.

cije koje su do tada dobili u školi, najviše na satovima biologije, seksualnost prvenstveno povezuju s idejom spolnih bolesti i neželjene trudnoće, što kod mladih najčešće proizvodi osjećaj straha i krivnje. Uz to, nedovoljno kvalitetni izvori iz kojih crpe informacije, kao i pritisak patrijarhalnog načina razmišljanja često dovode do toga da mladi, osobito djevojke, ne prepoznaju seksualno nasilje kada im se događa. Pristup temi spolnosti i reproduktivnih prava stoga otvaram razgovorom o vrstama međuljudske komunikacije unutar kojih je tjelesna, intimna komunikacija detabuizirana i izjednačena po važnosti sa svim ostalim vidovima komuniciranja, te predstavljena kao izvor užitka (a ne straha), ali s nužnim uvjetom ravnopravnog pristanka i potpunog uvažavanja druge osobe. Nakon toga učenici anonimno postavljaju pitanja koja ih zanimaju u vezi ove teme te sjedamo u krug i zajednički na njih odgovaramo. I ovdje je fizički odmak od uobičajenog sjedenja u klupama iznimno važan jer krug stvara atmosferu ravnopravnog sudjelovanja i prisnosti. Također, ovo su satovi na kojima se otvoreno govori o ženskoj i muškoj anatomiji, s ciljem da, osobito žene, upoznaju svoje tijelo na ispravan način. Osim što nastavnik u ovakvom tipu razgovora mora biti dovoljno otvoren za sva, nekad vrlo izravna pitanja, važno je ispravno reagirati na svaki vid seksualnog nasilja koje je nad djevojkama te dobi češće nego što se možda pretpostavlja.

Na trećoj se godini raspravlja i o posljedicama konzumerizma i neoliberalnog kapitalizma, prekarnog rada i korupcije, čiji se negativni učinci prvenstveno odražavaju na diskriminirane društvene skupine. Uz studije slučaja na temu siromaštva i beskućništva, posebna se pozornost posvećuje radničkim pravima. Učenici intervjuičaju svoje ukućane

o iskustvima s povredama radničkih prava, pri čemu se često ponavlja, time i osvještavaju, obrazac u kojem žene, uz to što nerijetko imaju manju plaću, trpe nešto više povreda prava na radnom mjestu,²⁹ stoga su ove teme, osobito jer ih se povezuje s lokalnim kontekstom, važne i u ekofeminističkom smislu.

Ekologija i transhumanizam ključne su teme na završnoj, četvrtoj godini etike, na kojoj se u pitanje dovodi antropocentrički i specistički način razmišljanja temeljen na strukturi eksploatacije drugih živih bića, kao i ideji *prirodne* hijerarhije s čovjekom na vrhu te ljestvice. Istraživački pristup mnogobrojnim primjerima posljedica globalnih klimatskih promjena³⁰ uključuje razmatranje ljudske odgovornosti prema prirodi, kao i probleme klimatske nepravde koju zbog razvijenijih zemalja trpe one nerazvijenije. Posebna tema na ovoj godini je odnos čovjeka i životinja, koja se osim kroz pitanja o pravima životinja obrađuje kroz vizuru kulturalne zoologije.³¹ Perspektiva koja se ovdje nastoji postići suprotna je ideji o iracionalnoj, bestijalnoj naravi životinja (i prirode uopće) nasuprot racionalnog, nadmoćnog čovjeka, ali i poimanja njegovih drevnih znanja kao *primitivnih*: naglasak se stavlja na pitanje koliko su susreti ili suživot sa životinjama utjecali na razvoj čovjeka kao čovjeka te se razmatra duboka povezanost ljudske predodžbe o svijetu sa životinjama (kroz jezik, tumačenje pojava, pučka vjerovanja, umjetničke motive i dr.), ali isto tako i ovisnost čovjeka o životinji kroz povijest. Posezanjem u mitologiju i drevna znanja, ali i znanstvene discipline poput bionike ili etologije nastoji se kritički sagledati binarna opozicija kojom bića tumačimo kao ljudska i neljudska, te na temelju koje postavljamo hijerarhiju u prirodi. Isti se princip primjenjuje i u temi u kojoj se bavimo biljkama, gdje

29 Neka od svjedočenja doista su zastrašujuća i rijetko bismo pomislili da su moguća u našem, lokalnom kontekstu: majke nekoliko učenica radile su u jednoj lokalnoj, privatnoj tvrtki za proizvodnju tekstilnih artikala, gdje su trpjele teške povrede radničkih prava od zabrane odlaska na toalet (zbog čega su radile u pelenama), neplaćenog prekovremenog rada subotom do nezakonitog otkazivanja ugovora. Ovakvi su primjeri važni jer kroz njih mladi ljudi lakše osvještavaju ovu problematiku koja je prisutna i u njihovoj zajednici, a ne samo u tvornicama u udaljenim zemljama.

30 Učenici istražuju mnoge teme, među kojima su, primjerice, utjecaj tekstilne industrije na zagađenje, klimatske promjene, nuklearne katastrofe, zeleni stilovi života i ekološki pokreti, *greenwashing*, klimatske migracije, lokalne studije slučaja i slično.

31 U tu svrhu najviše koristim knjige Nikole Viskovića, osnivača kulturne botanike i kulturne zoologije u nas. Riječ je o knjigama *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji* (Split, 1996) te *Kulturna zoologija* (Zagreb, 2009) koje pružaju vrijedan izvor građe za ove teme, a ukazuju na značaj životinjskog svijeta u ljudskoj kulturi, kao i na njegovu ugroženost i potrebu za zaštitom.

učenicima postavljam, za njih često očuđujuće pitanje: što mi učimo od biljaka?³²

Iako ih, dakako, u tom smislu možemo tumačiti samo kroz osobine koje primarno shvaćamo kao ljudske, kroz nastavu etike uviđamo kako su biljke najotpornija bića, koja imaju daleko veću sposobnost preživljavanja. Uviđanjem novih spoznaja o evoluciji drveća, sposobnosti stabla da prepozna jedinke svoje vrste, komunikaciji putem korijenja i složenom sistemu mikorize, odnosno interakcije s drugim organizmima prepoznamo etičke vrijednosti kao što su uzajamno pomaganje i nenatjecateljski princip kao uvjet opstanka, te nastojimo osvijestiti koliko smo u urbanim sredinama i suvremenom načinu života, koji je uvelike obilježen kapitalističkim poimanjem uspjeha kao natjecanja daleko od ovih principa.³³ *Zelene* teme imaju i svoj praktični rezime: učenici etike³⁴ uključeni su u edukativni program „Šumoborci“³⁵ te uz ekološke radionice odlaze i na pošumljavanje određenog područja u Hrvatskoj. Završne teme na četvrtoj godini ponovo će se baviti otklonom od tradicionalnog tumačenja čovjeka kao gospodara prirode i svijeta te ga staviti u perspektivu transhumanističkih pomaka i intervencija od kiborgizacije, biohakerstva do umjetne inteligencije, postavljajući pitanje dovođe li nas tendencije tehničkog poboljšanja ljudskog stanja do redefinicije ljudskih bića u kojoj više nećemo sebe doživljavati na vrhu hijerarhijskog poretka kakav nam nudi sadašnja perspektiva.

Izvan učionice: primjeri *mikroakcije*

Već je ranije spomenuto kako je kod školskih predmeta u kojima se ekofeministička problematika konkretnije obrađuje problem to što ih uglavnom sluša manjina učenika, a većina ostalih nastavnika uopće nije upoznata s programima predmeta koje ne predaju, stoga je osvješćivanje školske zajednice kroz izvannastavne inicijative također važan dio aktiviranja potencijala ovih tema. Iako ni ovakvi projekti neće proći nezapaženo kada za njih dolazi nagrada ili značajno priznanje, što je posljedica tipizacije verifikacije uspjeha kroz sistem ocjenjivanja i institucionalnog nagrađivanja, na podizanju svijesti o ekofeminističkim pitanjima treba raditi kontinuirano te, kako je već spomenuto, senzibilizaciju zajednice treba provoditi na mnogo *tiši*, indirektni način, pogotovo ako se radi o društveno osjetljivim, ali i ekološkim pitanjima. U tome mogu pomoći, kako ih ovom prigodom nazivam, mikroakcije koje su često nenajavljene i ne moraju biti postavljene ambiciozno kao plod projektnog razmišljanja³⁶ te ih je relativno lako ostvariti i s minimalnim sredstvima, a time i *ad hoc*, odnosno prema potrebi. U tu svrhu ovdje navodim tek nekoliko ilustrativnih primjera, intervencija u školskom prostoru gimnazije u kojoj radim:

(1) *Antistresna* soba inspirirana šumom: u našoj gimnaziji već godinama postoji prostor koji nazivamo antistresna soba. Soba nije namijenjena za održavanje nastave, već je posvećena odmoru i komunikaciji učenika ili nastavnika u ugodnom ambijentu u kojem prevladavaju plava i zelena

32 O pitanjima važnosti biljnog svijeta, napose stabla kao biljke posebna značaja za ljudsku civilizaciju i u kulturnom i u materijalnom smislu također piše Nikola Visković u knjizi *Stablo i čovjek* (Zagreb, 2001), opsežnoj studiji koja pruža bogat izvor podataka i podtema za nastavu o ovoj problematici. Visković o značaju stabla razmatra kroz mnogobrojne perspektive, a neke od njih su pitanje zaborava biljnog svijeta, uloge biljaka u biosferi, uloge stabala u materijalnoj proizvodnji, stanovanju ali i običajima poput pogrebne prakse, sve do, primjerice, analize prisutnosti biljnog svijeta u književnim tekstovima.

33 Bavljenje biljnim svijetom uključuje i druge teme poput zelene arhitekture i urbanih vrtova, stilova prehrane i slično.

34 U programu sudjeluje i učenički volonterski klub, kao i ostali zainteresirani učenici gimnazije. Uz ovaj program volonterski klub gimnazije redovito inicira slične eko-akcije, pa je tako u 2023. godini uz pomoć sa Šumoboraca provedena i akcija presađivanja mladica hrasta iz zagorske u karlovačku županiju, pod nazivom *Kad bi drveće hodalo*.

35 Više o programu: <https://compensatingbyplanting.com/sumoborci/>, pristup 26. 6. 2024.

36 Projektno razmišljanje i projektna ekonomija imaju svoje dobre strane, ali ih možemo promatrati i kao jedan od represivnih alata kapitalističkog aparata koji može sputati kreativnost, što je tema koja nadilazi ovaj rad.

boja. S vremena na vrijeme se uređuje i mijenja njezin izgled, a kako smo nedavno s finskim partnerima započeli s Erasmus projektom³⁷ s temom postizanja dobrobiti (engl. *well-being*) u suodnosu s kulturom i prirodom, inspirirani boravkom u šumama Finske, ovu smo sobu *oprirdili* biljkama, crtežima borova, prirodnim materijalima i inspirativnim tekstovima o ljekovitosti šuma, kako bismo osvijestili duboku povezanost čovjeka i prirode.

- (2) Vizualni elementi u školskom prostoru: drveće je provodni vizualni motiv u našoj školi, te su motivom drveća oslikani mnogi dijelovi pokraj kojih svakodnevno prolaze i borave članovi školske zajednice. Crteži drveća poveznica su s izvanjskim prostorom u kojem se nalazi školski arboretum. Jednako tako, u vizualni identitet škole uklopljena su različita rješenja kojima se sugerira nulta tolerancija na diskriminaciju, kao što je, primjerice, stubište sa stepenicama u spektru duginih boja s porukama o međusobnom uvažavanju i prihvaćanju različitosti.
- (3) *Pop-up* izložba citata: u obliku nenajavljene izložbe povremeno se na najneočekivanijim mjestima u prostorima škole, od centralne aule do intimnih prostora i zakutaka, postavljaju citati iz književnosti i znanosti posvećeni promišljanju o odnosu čovjeka prema samome sebi, prirodi ili problematici koja može biti i iz spektra ekofeminističkih tema. Kako se na njih nailazi slučajno, obraćanjem pozornosti na neočekivanu misao događa se stanka u užurbanom tempu školskog dana koja pokreće proces *odmišljanja* od ustaljenih, naučenih obrazaca.

Primjer dobre prakse: od predstave do školskog arboretuma

Kada je riječ o nešto većim projektima, jedan od najobuhvatnijih eko-kulturnih *zahvata* Gimnazije A. G. Matoša u Zaboku do danas ostaje interdisciplinarni projekt „Čovjek koji je sadio drveće“, koji se odvijao tijekom od 2002. do 2004. godine, sa središnjim događanjem – *site-specific* izvedbom kojom se interveniralo u okoliš škole, čime su stvoreni temelji današnjeg školskog arboretuma. Godine 2002. dovršena je gradnja nove zgrade gimnazije, koja je bila smještena u tada posve zapušteni prostor gradske industrijske zone.³⁸ Radost zbog preseljenja u vlastitu školsku zgradu uskoro je zamijenilo iznenađenje saznanjem da školski okoliš nakon dovršenja zgrade i sportskih igrališta nije bilo planirano oplemeniti zelenilom. Nekolicini nas nastavnica³⁹ bila je nezamisliva ideja imati školsko dvorište bez biljaka ili drveća, te problemu odlučujemo pristupiti kroz projekt čija je misija bila osvijestiti javnost o nužnosti kreiranja zelenih zona i ekološkog pristupa gradskoj svakodnevnici. Inspirirane pripovijesću Jeana Gionoa⁴⁰ o osamljenom pastiru koji je na pustim područjima Francuske sadio hrastove i tako vratio život u opustošen kraj, odlučujemo napraviti istoimenu, ekološki intoniranu predstavu. No scenski prikaz priče i puko govorenje o ekologiji nisu se doimali dostatnima, te smo se odlučile i na konkretniji angažman – sadnju drveća na prostoru oko nove školske zgrade, kao završni čin predstave⁴¹ u koji će biti uključena školska zajednica, ali i građanstvo. Istraživanje drveća u svrhu izbora vrsti za budući školski arboretum ubrzo nas je dovelo do staroslavenske, odnosno hrvatske mitologije u

37 Erasmus+ projekt pod nazivom *You do not find a happy life - you make it!*, ostvaruje se tijekom dvogodišnjeg razdoblja (2023. – 2025.) s finskim partnerima iz škole Jalasjärven lukio (Jalasjärvi, Finska) s kojima kroz komparativne načine i aktivnosti istražujemo temu kvalitete života u školskoj zajednici.

38 Danas je ta industrijska zona većim dijelom postala trgovačka, pri čemu grad Zabok nije posvetio nimalo pozornosti arhitekturno zanimljivoj industrijskoj baštini koja je, prešavši u privatno vlasništvo, posve uništena i na mjesto nekadašnjeg tvorničkog kompleksa nalaze se komercijalni prostori i trgovački lanci te parkirališta bez imalo zelenila, a u gradu se sustavno zbog komercijalnih interesa uništavaju zeleni otoci.

39 Projekt su, uz mene, provele nastavnice Dinka Tomašković-Presečki i Bibijana Šlogar.

40 Giono, Jean: *Čovjek koji je sadio drveće*, Ceres, Zagreb, 2000.

41 Predstava je ovdje bila važna i zbog činjenice da škola nije mogla na drugi način dobiti sredstva za kupnju sadnica drveća, pa je trebalo osmisliti kreativni projekt koji je financijski podržalo tadašnje Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa.

kojoj je simbolika drveća izuzetno izražena i u kojoj gotovo da nema domaće vrste drveta uza koje se ne bi vezalo neko značenje ili legenda. Važnost koju stara slavenska plemena daju drveću vidljiva je i u tome što je mit o postanku svijeta, prisutan u svim tradicijama ali različito iskazivan, u slavenskih naroda povezan upravo s drvetom i njegovim oblikom. Kako nam je za ove spoznaje od velikog značaja bila knjiga *Vjerovanja o drveću u Hrvata*⁴², kontaktirale smo tadašnjeg sveučilišnog profesora etnologije⁴³ Tomu Vinščaka, s kojim smo ostvarile dragocjenu suradnju, ponajprije kroz stručne savjete te njegova predavanja o slavenskoj mitologiji kojima je publici⁴⁴ približio ideje na kojima je temeljena sadnja eko-parka u okolišu škole.

Nakon niza pripremnih događanja i akcija⁴⁵, predstava *Čovjek koji je sadio drveće* bila je središnje događanje kojim se završio prvi, ali i otpočeo novi ciklus u kreiranju školskog eko parka. Izvedena u listopadu 2003. godine, predstava je osmišljena kao svojevrsni multimedijalni kolaž koji se sastojao od dramskih i plesnih dijelova, filmskih *intermezza* te intervencije u vanjski prostor. Predstavom su se kroz nekoliko isprekidanih fabularnih nizova sučelile drevna i urbana mitologija, čime su učenici nastojali pokazati opreku između dubokog poštovanja naših predaka spram biljnog svijeta te svakodnevne grada Zaboka, koju obilježava sustavni ekocid. Strukturirana dijalektički, predstava je započela *tezom*: posegnuvši u staroslavensku mitologiju i tumačenje postanka svijeta, izvođači su najprije prikazali početak – stvaranje svijeta s elementima poput kozmičkog jajeta, borbe Svaroga i Crnboga, nakon čega se antitetički prikazao njegov kraj kroz prezentaciju klimatske katastrofe i uništenja biljnog i životinjskog

svijeta te kritike doba antropocena u kojem će čovjek tek u krajnjim, pogibelnim situacijama uvidjeti da ni njegov život ne može opstati u takvim uvjetima. No ciklus života, kako to mitologije tumače, uvijek kreće iznova, pa je na kraju prva dva dijela predstave koji su bili izvedeni unutar atrija škole uslijedila *sinтеza*: otvaranjem vrata u školsko dvorište izvođači i publika bili su upućeni u eksterijer, u kojem se izvedba nastavila sadnjom već pripremljenih sadnica drveća te slavljem u novokreiranom krajobrazu.

Za školski je park tada nabavljeno tridesetak vrsti drveća, a svaka posađena vrsta (javor, hrast, grab, lipa, trešnja, breza, jabuka, jablan itd.) bila je odabrana da predstavlja simboliku naslijeđenu iz mitologije i pučkih predanja: os svijeta, muški i ženski principi, besmrtnost, mudrost, ljepota, ljubav, svjetlost, dobro, duhovna čistoća, napredak, besmrtnost i slično. Kao simbol kasnije osnovanog školskog arboretuma izabran je hrast lužnjak, davno prije pojave kršćanstva štovan kao sveto drvo, simbol moralne i fizičke snage. Osobito mjesto u parku također zauzima tisa, poznata kao drvo svijeta i simbol vječnoga života, a koju je te 2003. godine posadio upravo Tomo Vinščak, te je i danas, u spomen na njega,⁴⁶ nazivamo *Vinščakovom tisom*. U začecima ideje o ekološkoj predstavi nije se činilo da će ona prerasti u dugogodišnji projekt ove gimnazije. Nakon ovog *kulturnog aktivizma* u kojem je najznačajniju ulogu odigrala tadašnja gimnazijska dramska skupina MAG, u narednim će godinama aktivnosti oko školskog parka preuzeti volonterski klub škole te nastavnice biologije. Uslijedila je daljnja sadnja drveća i ostalog bilja koja se nastavlja i danas,⁴⁷ a 2010. godine postavljen je veliki pano s planom školskog parka i nazivima i opisima biljaka. Brojnost biljaka, kao i njihovi znan-

42 Knjiga je izdana u Nakladi Slap, Jastrebarsko, 2002.

43 Odsjek za etnologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

44 Prof. Vinščak je 21. siječnja 2004. održao predavanje za javnost pod nazivom *Staroslavenska mitologija*. Osim ovog, kroz projekt je održano još nekoliko sličnih tematskih javnih predavanja kojima je poveznica bila veza čovjeka i prirode te multikulturalizam.

45 Akcije su uključivale predavanja, radionice, izložbe na temu drveća, snimanje DVD-a o projektu, ali i savjetovanje s agronomima i krajobraznim arhitektima te nabavu sadnica drveća. *Making-off* video dostupan je na poveznici: https://www.youtube.com/watch?v=kjYrxkLvY8&ab_channel=GimnazijaAntunaGustavaMato%C5%A1a%2CZabok, pristup 26. 6. 2024.

46 Tomo Vinščak preminuo je 2013. godine.

47 U školskoj godini 2023./24. park je obogaćen tzv. „Mirisnim vrtom“.

stveni opisi osigurali su mu status arboretuma⁴⁸, zbog čega Gimnazija od 2011. redovito sudjeluje u manifestaciji *Tjedan botaničkih vrtova, arboretuma i botaničkih zbirki*. Kako su generacije učenika koje su sudjelovale u stvaranju ovog arboretuma već odavno napustile školu, nove generacije upoznaju se s pričom o drveću kroz nastavu etike u kojoj se govori o slavenskoj mitologiji i simbolici drveća, a školski park služi i kao mjesto izvođenja izvanučioničke nastave *među krošnjama* i ekoloških projekata.

Zaključak

Ovim se radom pokušalo pokazati kako su ekofeminističke teme, iako nisu izrijekom tako nazvane, u sustavu gimnazijskog obrazovanja u Hrvatskoj prisutne i omogućene planiranim nastavnim sadržajima. Predmet Etika istaknut je kao onaj u kojem je najlakše provoditi ekofeministička stremljenja, no ona nisu zanemarena niti u drugim predmetima društveno-humanističkog spektra, a pored nastave postoje i brojni drugi načini da se unutar školske zajednice aktivno gradi pluralistički nazor o svijetu. Ipak, provedba će uvelike ovisiti o pojedinačnom nastavničkom angažmanu, kao i o podržavajućoj klimi u školskoj zajednici. Feministička i pitanja o ljudskim pravima, kao i ona o ekološkoj krizi pod pritiskom aktualnih društvenih i globalnih promjena neprestano se dovode u kušnju, stoga na njihovom osvještavanju treba raditi kontinuirano i sa sviješću da kretanje k boljem, empatičnijem i tolerantnijem društvu nikada ne može biti pravocrtno, a uspjeh treba cijeniti i u malim koracima unutar neke zajednice.

Literatura:

- Đurđević, G. (2023). *Sjene uspjeha: eseji o obrazovanju, odgoju i kvaliteti*. Zagreb: Durieux.
- Đurđević, G. i Marjanić, S. (2020). *Ekofeminizam: između ženskih i zelenih studija*. Zagreb: Durieux.
- Lukić, I. (2020). *Etika 3: Pravcima života*, udžbenik etike u trećem razredu srednjih škola, Zagreb: Školska knjiga.
- Lukić, I. (2021). *Etika 4: Koracima života*, udžbenik etike u četvrtom razredu srednjih škola, Zagreb: Školska knjiga.
- Lukić, I., et al. (2019). *Etika 1: Novi putevi*, udžbenik etike u prvom razredu srednjih škola, Zagreb: Školska knjiga.
- Lukić, I., et al. (2020). *Etika 2: Tragovima čovjeka*, udžbenik etike u drugom razredu srednjih škola, Zagreb: Školska knjiga.
- Ordine, N. (2019). *Korisnost beskorisnog*. Zagreb: Meandarmedia.
- Wikforss, Å. (2021). *Alternativne činjenice: o znanju i njegovim neprijateljima*, Zagreb: Oceanmore.

⁴⁸ Publikacija o školskom arboretumu:

<https://www.gimagm.hr/wp-content/uploads/2022/09/%C5%Aokolski-Arboretum-2022-WEB.pdf>, pristup 26. 6. 2024.

Ecofeminism in High School: A View from the Inside

SUMMARY

This paper considers the possibilities of dealing with ecofeminist issues in high school education primarily from the perspective of personal experience of working in high school. Along with consideration of the advantages and obstacles in the implementation of ecofeminist theory in teaching, the first part of the analysis focuses on the course Ethics, which largely converges with the ecofeminist approach in its teaching content and can become a space for unlearning knowledge and attitudes that depend on dominant social perspectives. In the second part, the paper provides a description of extracurricular activities that try to sensitize the school community to ecofeminist issues, as well as an example of good practice, the project “A Man Planting Trees”, in which a site-specific performance began with the planting of trees from which the school arboretum was created.

KEYWORDS

ecofeminism, education, teaching, high school, ethics, unlearning, school arboretum

MIT, MODA, MEDUZA: MODIFIKACIJE, TRANSFORMACIJE I REINTERPRETACIJE

Ana Gruić Parać, poslijediplomantica, Filozofski fakultet, Zagreb

SAŽETAK

Cilj ovog rada je analiza ponavljajućeg mita o Meduzi u kontekstu suvremene mode. Nastojat će se locirati sveprisutna figura *femme fatale* u praksama modnih kreatora koje su opisivane kao eksperimentalni i konceptualni modni događaji. U tako predstavljenim praksama, mit o Meduzi pronalazi se u fragmentiranim skulpturama modnog tijela, tijelima živućih lutaka, a kasnije i u virtualnom tijelu straha. Rad razmatra lik Meduze kao i dekadentne *femme fatale*, kroz feminističke interpretacije (npr. Helene Cixous), književne studije (npr. Sibylle Baumbach) te mitsku zoofiliju (npr. Midas Dekkers).

KLJUČNE RIJEČI

Meduza, *femme fatale*, živuće lutke, tijelo straha, žena životinja

Pjesnici su je nazivali muzom. Feministkinje su je prihvatile kao znak moćne ženstvenosti. Antropolozi tumače njezinu sliku kao ugrađenu u paradoksalnu logiku amuleta, talismana i relikvija. Psihoanalitičari su zmije koje joj ovijaju glavu shvatili kao simbol straha od kastracije. Politički teoretičari su je postavili kao figuru za pobunu. Umjetnici su je slikali u raspoloženjima od uzvišenih do užasnih. Najkanonskiji pisci (Homer, Dante, Shakespeare, Goethe, Shelley) pozivali su se na njezinu priču i pjevali joj i hvale i krivnje. Najodvažniji među postmodernističkim dizajnerima i izvođačima vide je kao model, logo i figuru za današnje doba.

Okamenjujuća. Začudjujuća. Monumentalna. Sve ove riječi, koje u svojoj srži imaju ideju pretvaranja u kamen, središnje su mjesto u liku Meduze.⁰¹

Versaceova Meduza i teorija glamura

Meduza istovremeno fascinira i plaši, ona je simbol ženske moći koji prkosi svakoj kategorizaciji, no simbol je i straha od kastracije. Starogrčki umjetnici prikazivali su je kao zastrašujući lik, s isplaženim jezikom, kljovama, zmajevim krilima. No njezin prikaz se

01 Garber M; Vickers, N. (2003). *The Medusa Reader*, New York: Routledge. str. 1

mijenjao, pa je poprimala glatke obraze i oblikovane usne. Rimski pisci tumačili su mitove iznova, primjerice za Ovidija Meduza nije oduvijek bila čudovište, već je nekoć bila lijepa mlada žena. Gianni Versace nudi jedan od najočitijih primjera Meduze u modi, logo modne kuće koji predstavlja kič metaforu, nešto uzvišeno, no istodobno i suvišno. Posebno je zanimljivo ono što se stvaralo pod tim logom, a najčešće je opisivano kao glamurozna ženstvenost. Nezanemarivo je i to što je Gianni Versace stvorio *supermodelle*. Prvi pogled na njegove kreacije zaista će otkriti večernje haljine skrojene po uzoru na stari Hollywood, nošene na modelima poput Linde Evangeliste. Iako ženstvenih oblina, kože okupana suncem te u odjeći koja to i ističe, u svojoj savršenosti *supermodeli* su utjelovili umjetnu i konstruiranu verziju ženstvenosti koja je sama po sebi bila toliko generička da se činila neljudskom, čak smrtonosnom, podsjećajući na film Bryana Forbesa *Stepfordske supruge* (1975).⁰² Baš kao što je čarolija Hollywooda vrlo vješta manipulacija užitkom gledanja, Versace kroz svoje modele uživanje u gledanju naglašava kao jedno od bitnih zadovoljstava mode. Samim time dizajner na je na tragu onoga što je leksikograf Eric Partridge ponudio kao objašnjenje pojma glamur u kojem ističe da praksa glamurozne djevojke može posjedovati glamur, no nije važno je li djevojka glamurozna sama po sebi ili su njezino glamurno izdanje stvorili dizajneri ili filmski producenti.⁰³ Meduza se u suvremenoj modi uglavnom spominje kao reprezentacija opasne moći žene i, iako prvi pogled na Versacijeve kreacije to možda ne otkriva, njegov hiperženstveni dizajn se zapravo može povezati sa strahom, a ne privlačnošću.

Naime, prema Marku Simpsonu, ako Meduzu predstavimo kao vrhovnicu svog glamura i ako je glamur konstituiran u magičnoj moći žene nad muškarcima, da očaravaju i mame, to predstavlja prijetnju kastracijom.⁰⁴ Kako bi se dodatno pojasnilo i

opravdalo povezivanje izazovnih Versace kreacija sa strahom, Buckley i Gundle pojašnjavaju i podrijetlo riječi glamur kao izmijenjenu riječ 'gramatika' koja je zadržala smisao stare riječi *gramarye* koja je označavala okultno učenje, magiju i nekromanciju.⁰⁵ Navode i Oxfordski rječnik engleskog jezika iz 1989. godine u kojem se također naglašava škotsko podrijetlo riječi i izvođenje iz 'gramatike', no naznačeno je da to znači magiju i čarolije, a ne nekromanciju i okultno. Prema Fowleru, glamur je prešao u standardnu englesku upotrebu oko 1830-ih sa značenjem 'zavaravajućeg ili primamljivog šarma'. U Websterovom trećem, novom međunarodnom rječniku iz 1961. godine, glamur je dobio značenje koje je možda najbliže današnjoj rasprostranjenoj upotrebi te riječi, a opisuje se kao neuhvatljiva, misteriozno uzbudljiva i često iluzorna privlačnost koja budi maštu i privlači ukus za nekonvencionalno, neočekivano, šareno ili egzotično.⁰⁶ Isti autori u svom tekstu navode i sekundarna značenja glamura koja ga opisuju kao neobičnu i primamljivu atmosferu romantične čarolije, kao šarm i staloznost u kombinaciji s neobičnom fizičkom i seksualnom privlačnošću.

Versace je ponudio glamur starog Hollywooda u svojim modnim revijama naglašavajući ženstveno savršenstvo kroz svoje 'zlatne božice', *supermodelle*. *Supermodeli* su bili jednodimenzionalni – nitko ih nije čuo kako govore, ali su svejedno zabljesnuli kao protagonistkinje svijeta koji ima sva obilježja glamura.⁰⁷ Njihova uloga počivala je na njihovoj privlačnosti i seksualnosti, a mehanizme distanciranja određivala je njihova šutnja, što je preslikavanje ženske pasivne uloge na *hollywoodskom* platnu u kontekst modne revije, no i šire s obzirom na to da su ispunjavale glavne zadaće; stvaranje paralelnog, savršenog svijeta koji postoji ispred fotografskih objekтива, a prodaje se putem naslovnica modnih časopisa. Laura Mulvey u eseju napisanom 1975. godine

02 Evans, C. (2003). *Fashion at the Edge. Spectacle, Modernity and Deathlines*. New Haven-London: Yale University Press. str. 120.

03 Buckley, R. C. V. and Gundle, S. (2000.) *Flash Trash: Gianni Versace and the Theory and Practice of Glamour*, u: S. Bruzzi and P. Church Gibson (ur.) *Fashion Cultures: Theories, Explorations and Analysis*, London: Routledge, str. 332.

04 Evans, str.124.

05 Buckley i Gundle, str. 332.

06 Isto.

07 Isto. str. 340.

Vizualni užitak i narativni film tvrdi da konstrukcija klasičnog *hollywoodskog* filma stavlja u fokus erotski pogled heteroseksualnog muškog gledatelja te taj pogled postaje kontrolirajući dok žene pozicionira kao njegove objekte.⁰⁸ Glavna tvrdnja Mulvey je da se ono podsvjesno patrijarhalnog društva se nalazi u temelju filmskog izraza, a igra i dvostruku ulogu u oblikovanju patrijarhalne podsvijesti žena – prijetnja kastracijom zbog odsutnosti penisa te odgoj djeteta spremnog za uključivanje u postojeći simbolički porijek.⁰⁹

Nadalje, Versacijeva verzija ženstvenosti koja upija poglede, na trenutke postaje u tolikoj mjeri pretjerana da graniči s parodiranjem same sebe. Kako utvrđuje Evans, a pozivajući se na Joan Riviere i ženstvenost kao masku, ovdje se dovodi u pitanje esencijalistička ideja autentične ženstvenosti ispod površine. Za Riviere maskiranje ženstvenosti se ne poistovjećuje s transvestizmom, već je reakcija usmjerena protiv njega, protiv ženske transseksualne identifikacije;

“Ženstvenost se stoga može pretpostaviti i nositi kao maska, kako bi se sakrilo posjedovanje muškosti, te izbjegle odmazde koje se očekuju ako se otkrije da je posjeduje - baš kao što će lopov izvrnuti svoje džepove i tražiti da ga se pretraži kako bi dokazao da on nema ukradenu robu sada može pitati kako ja definiram ženstvenost ili gdje povlačim granicu između istinske ženstvenosti i maskarade, međutim, nema takve razlike; su ista stvar.”¹⁰

Parodiranje vlastitog spola, prema psihoanalitičaru Zavatarosu posjeduje u sebi element prijetnje, a upravo se to može prepoznati u logotipu meduze.¹¹

Kritika koja se najčešće čula na kreacije Ginnija Versacea bile su optužbe za odijevanja žena kao prostitutki, no, prema pisanju Fiammette Rocco, obilježje Versaceove odjeće nadmoćna je seksualnost koja muškarce pretvara u dekorativni materijal, a žene u kurtizane.¹² Glamur kod Versacea dvojakog je karaktera; s jedne strane to je svijet elegancije i aristokracije, a s druge komercijalna seksualnost. Kostimografija *hollywoodskih* filmova svojom je raskoši odvrćala optužbe za nemoral, odnosno glamurom se smatralo maskiranje seksualnosti luksuzom, dok je visoki luksuz kurtizana trebao stvoriti privid respektabilnosti.¹³

Femme fatale – strah i ljepota

Najmoćnija mitska figura, Meduza, prije nego je pretvorena u zastrašujući lik, bila je privlačna, zanosna ljepotica koja je zračila senzualnom fascinacijom. Njezini udvarači bivali su odbijeni, te je njezino tijelo postalo zabranjeno tijelo, fetiš i zamjena za taj uvijek odsutni oksimoron, žena falus i za užasno sakaćenje koje njegovo odsustvo podrazumijeva, a predstavljajući želju i strah, fetiš postiže fascinantnu moć kroz aspekt zabranjenog, opasnog i nedostižnog.¹⁴ Priča o Perzeju i Meduzi kroz feminističku kritiku tumačena je kao muška dominacija. Kako piše Sibylle Baumbach, to je priča stvorena za muško oko, ističući opasnost ženskog pogleda koji će svoj epitom pronaći u liku *femme fatale*.¹⁵

Fasciniranost Meduzom leži i u njezinoj neuhvatljivosti, nepristupačnosti, a supermodeli Giannija Versacea u modnom svijetu stvorili su sinergiju između šarma i bojaznosti koju uzrokuje pogled na nedodirljivu ljepotu te ih upravo njihova prisutnost

08 Stefanovic, P., & Parać, A. G. (2021). *Male gaze and visual pleasure in Laura Mulvey*. u: K. Purgar (ur.), *The Palgrave handbook of image studies*. Cham: Palgrave Macmillan. str. 343–362.

09 Mulvey, L. (1999). *Visual and Other Pleasures*. u: Braudy, L.; Cohen, M. (ur.) *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. New York: Oxford UP. str. 833–44.

10 Isto.

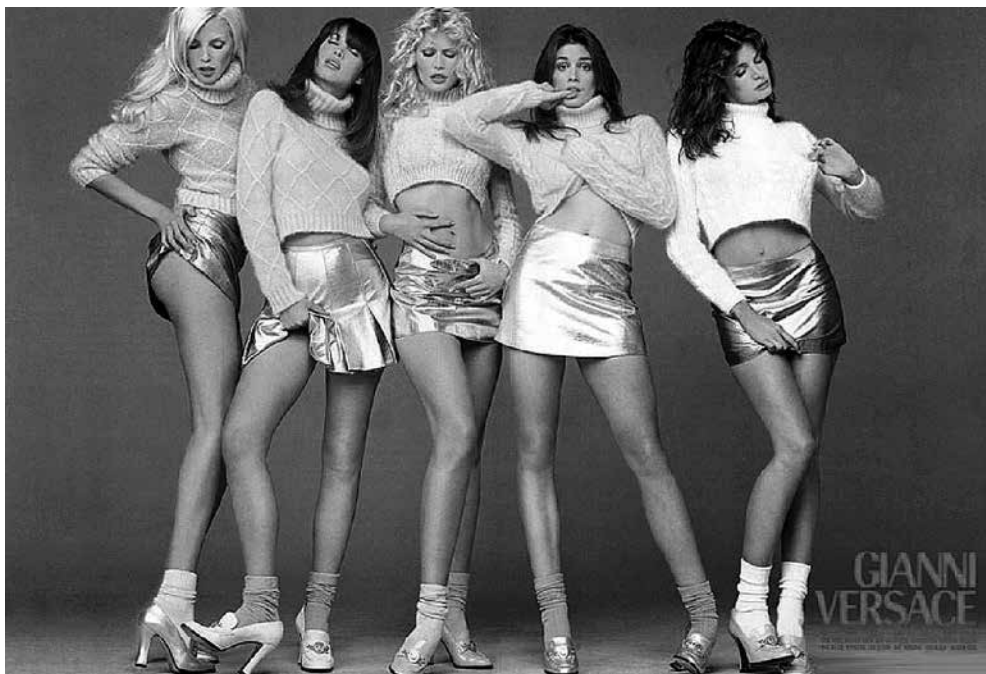
11 Evans, str. 122.

12 Buckley i Gundle, str. 343.

13 Isto. str. 344.

14 Baumbach, S. (2015). *Literature and Fascination*, New York: Palgrave Macmillan, str. 64.

15 Isto. str. 66.



Slika 1:
Fotografija
preuzeta:
<https://www.dazeddigital.com/artsandculture/gallery/20149/13/gianni-versace-s-best-ads>

S lijeva: Nadja Auermann, Christy Turlington, Claudia Schiffer, Cindy Crawford, and Stephanie Seymour. Fotograf: Richard Avedon.



Slika 2:
Fotografija preuzeta:
<https://bouboukos.tumblr.com/post/640876050087313408>.

Eva Herzigova za Christian Dior, Haute Couture, proljeće/ljeto 1997. Modni kreator: John Galliano.

neprisutnosti može svrstati u kategoriju *femme fatale* 90-ih godina prošlog stoljeća. Ian Robert Murphy u svom doktorskom radu *Art, Androgyny and the Femme Fatale in Decadent Fictions of the Nineteenth Century* (2020) navodi kako je cijela Europa 19. stoljeća bila preplavljena zlotvorima fatalne ženstvenosti, a u književnim raspravama *femme fatale* konstituira rascjep između mizogine fantazije i inkarnacije ženske emancipacije.¹⁶

John Galliano je svijet Pariza 19. stoljeća oživljao kreirajući za modnu kuću Christian Dior, a njegove kreacije povezivale su sadašnjost s notama nostalgije u figuri *femme fatale* u kojoj je želja bila prekrivena strahom. Dok je Gianni Versace neumorno naglašavao ženstveni glamur s dozom šarma starog Hollywooda, Galliano i njegov povratak u prošlost evociraju poveznice između modernosti, spektakla i potrošnje te ih izbacuje iz kontinuuma povijesti kako bi zaživjele u trenutačnosti.¹⁷ Njegova suvremena dekadencija dočarava oštre i senzualne portrete Giovannija Boldinija, koji je manipulirao i mijenjao ženski oblik po volji, pretvarajući ga u neku vrstu zmijolikih poza koje su se mogle poistovjetiti s *femme fatale*.¹⁸ Boldini je stavljao poseban naglasak na modu, aktivno prateći stvaralaštvo tadašnjih dizajnera poput Wortha i Poireta, oblačio je svoje modele u luksuzne haljine koje su lagano obavijale njihova tijela kako bi ono bilo izloženo pogledima. Galliano na eklektičan način spaja različite elemente koji pripadaju nekim drugim vremenskim epohama, a žena kao roba i kao potrošač u liku pariške modne žene 19. stoljeća u Gallianovom montažnom procesu poprima suvremeni oblik što potvrđuje tvrdnju Evans kako suvremenu *femme fatale* treba prije svega shvatiti kao utjelovljenje dvosmislenosti.¹⁹ Predmet koji je u jednom trenutku bio prisutan gotovo u svim modnim kolekcijama 1990-ih svakako je korzet.

Njegove reinterpretacije varirale su od sneno-ro-

mantičarskih preko ortopedskih pomagala do zloćudnih konotacija. Olivier Theyskens predstavlja ga kao prijeteći i uznemirujući odjevni objekt što otvara pitanja o kreativnom oslanjanju na prošlost kako bi se otvorili strahovi i želje koji obitavaju na istom mjestu. Ono što je prošlost potisnula, sada oživljava u sadašnjosti kako bi sve izašlo na površinu. Theyskens doslovnu ideju unutrašnjosti lijepe žene koja trune predstavlja gotovo anatomskim prikazom koji na površinu stavlja arterije, dok tijelo biva položeno na nanizane lubanje. Njegova belgijska kolegica Veronique Branquinho u kolekciji iz 1998. godine misterij i dvosmislenost predstavlja kroz neusklađenost boja i nepovezanost tkanina. Upravo ta naočigled neorganiziranost i rascjepkanost krije osjećaj nedokučivog dvostrukog značenja ispod površine, kao doslovni tajni život koji se odvija u bespućima podzemlja. Naviru pitanja što se događa kad sve zatomljeno se iznese na površinu i kome to predstavlja strah i prijetnju, osobi koja otpušta skriveno ili onima koji tome svjedoče svojim pogledima. Alexander McQueen upravo je ove druge, kao svoju publiku neugodno pozicionirao kao promatrače koji postaju dominantan dio priče. Baš kao što je to s muškim herojem, Perzejem koji kroz mit postaje lik koji se odupire zaraznom pogledu i fascinaciji i stavlja ih u svoju službu. Kao što ističe Baumbach, Perzej naliku je ublažavajućoj funkciji književnosti i umjetnosti, jer osim što pobjeđuje Gorgonu, on skriva njenu glavu i time se nude samo njezine reinterpretacije, slike Meduze kojima se štiti gledatelje i čitatelje od njezinih stvarnih okamenjenih moći.²⁰ Nadalje, Baumbach navodi kako se fascinacija, slično kao sugestija i imaginacija može pojmiti kao psihička energija koja, ako je nekontrolirana, može izazvati svojevrsnu psihičku epidemiju. Sugerirajući ideju tijela kao psihičke rastrojenosti ili kao grobnice, ono se teatralizira u prostoru modnog događaja.

16 Murphy, R.I. (2020). *Art, Androgyny and the Femme Fatale in Decadent Fictions of the Nineteenth Century*. (Doktorska disertacija, Manchester Metropolitan University, Manchester), str. 13.

17 Evans, C. (2000). *Yesterday's Emblems and Tomorrow's Commodities: The return of repressed fashion imagery today*, u: Bruzzi, S.; Gibson C.P. (ur.) *Fashion Cultures: Theorie, Explorations and Analysis*, str. 93-113.

18 Gundle, S.; Castelli, T.C. (2006). *The Glamour System*, New York: Palgrave Macmillan, str. 49.

19 Evans, str. 127.

20 Baumbach, str. 67.

Femme fatale se često koristi kao prodorna osnova za kreiranje narativa zavođenja, a svoju je moć crpila iz ovladavanja prirodom i čarobnjaštvom dok je svojom nošnjom izvanjski svjedočila o vječnoj životinji u ženi.²¹ McQueen u reviji *Dante* (1996) upravo tu vjernu životinju potvrđuje koristeći se dodacima za glavu Philipa Treacyja. Jelenji rogovi na glavi modela evociraju divlju ženu, samo napola čovjeka. Takva hibridna ljepota i smrtonosno bljedilo podsjetili su da se glamur i vamp u konačnici percipiraju kao nešto potencijalno zastrašujuće, a nipošto umirujuće.²² Gundle i Castelli, kako bi ponudili odgovor na pitanje o značenju životinjskih karakteristika upotrebljavanih kroz kostime, poput perja, krzna, rogova, posežu za *hollywoodskim* primjerom američkog kostimografa Trvisa Bantona. Banton je odijevao glumice u bogate kostime od paunovog perja, poput onog koji je Theda Bara nosila u prvoj verziji *Kleopatre* iz 1917., no njegovi najpoznatiji radovi bili su oni ostvareni s Marlene Dietrich.²³ Dok s jedne strane ptice mogu predstavljati vjerski, seksualni i poetski značaj, Camille Paglia je simboliku ptica postavila u odnos spram ženskoga. Paglia u sceni iz Hitchcockovog filma *Ptice* (1963) u kojoj protagonistica Melanie ugleda vrane na dječjim penjalicama i toboganima, prepoznaje nakupinu strahova i fantazija pred kojima se ona povlači ostavljajući pritom to dječje igralište poput monstruoznog bića.²⁴ Potpuno suprotno od Versacea ili Galliana, McQueen je prikazivao *femme fatale* kao tijelo straha, zastrašujuće figure koje dovode u pitanje sav spomenuti imperativ glamura. Godine 2001. prikazuje reviju *What a Merry-go-Round* koja osnažuje osjećaj ogoljivanja one druge strane dječje igre. Dječje igralište, lunapark, vrtuljak podrazumijevaju spektakl, zabavu, ali i poricanje, opasnost, gubljenje identiteta, melankoliju i udaljavanje.

Za Freuda su destruktivna sjećanja iz djetinjstva, koja bivaju potisnuta, predstavljala izvor psihoze i neuroze, a zadatak psihoanalize je detektirati takva



Slika 4: Fotografija preuzeta sa: Philip Treacy x Alexander McQueen | Dazed (dazeddigital.com)
Alexander McQueen, *Widows of Culloden*, 2006. Dizajner oglašava: Philip Treacy.

sjećanja kako bi ih se pacijent oslobodio. Paglia dječje igralište naziva labirintom krivnje.²⁵ U reviji čujemo dječje glasove, vidimo dječji vrtuljak, ali ne vidimo djecu, već kao da promatramo ono u što su se ta djeca pretvorila, odnosno u odrasle ljude praćene svojom traumom i potpuni gubitak dječje nevinosti. Modeli su našminkani poput crno bijelih klaunova,

21 Gundle; Castelli, str. 95

22 Evans, str. 149.

23 Gundle; Castelli, str. 97.

24 Paglia, C; *The Birds*. (1998), London: BFI Publishing. str. 97. Usp. Žižek, S; *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, (1991). Cambridge i London: The MIT Press.

25 Paglia, str. 66.

upotpunjujući time atmosferu prošlosti progonjenog cirkusa. Sve to prožima i duboki osjećaj krivnje, što se manifestira u prikazu modela čija haljina za sobom vuče pozlaćeni kostur. Dječji smijeh, pjesma, vrtuljak nas upućuju na ranije godine života. Pojam labirinta, kakvog spominje i Paglia, možemo naći i kod Waltera Benjamina. Metafora prošlosti kao labirinta dopušta jukstapoziciju povijesnih slika sa suvremenim, a kako se labirint povećava tako ono što je najsuremenije otkriva se kao odnos s onim što je najstarije, pa i najudaljenije točke u vremenu mogu postati bliske u određenim trenucima.²⁶ Takvi tragovi prošlosti isplivaju na površinu u trenutačnosti poput povratka potisnutog. McQueen nas uvlači u paralelnost dvaju svjetova. Jedan je obojen melankolijom, a u fokusu ima rascjepkani identitet, a drugi je onaj lagano bajkoviti, presvučen maglom koji pruža nostalgичni osjećaj. U vječnoj opoziciji stoje nježnost i agresivnost, romantičnost i erotičnost kao dokazi vječnog postojanja dvostrukosti ljudske osobnosti, gdje jedna karakteristika uvijek izvuče i onu sebi suprotnu, a individua ostaje rastrgnuta između sva suprotna pola pokušavajući dosegnuti, često vrlo teško, najviši stadij sredine. Dualnost se dakako javlja i u samom promatranju i u razvijanju odnosa spram promatranog, a stvaranje osjećaja spoznaje prolazi kroz čitav niz kompleksnosti opozicija.

Dekonstrukcija lutke i tijelo straha

Godine 1975. francuska feministička autorica Helene Cixous objavila je esej pod nazivom *Smijeh Meduze*. U njemu razvija potpuno novi teorijski koncept s ciljem poticanja feminističkog glasa te snažno zagovara ideju da žene trebaju pisati, pisati o ženama te vratiti žene pisanju iz kojeg su nasilno otjerane kao i iz svojih tijela.²⁷ Za Cixous, muški narativni prikazi

Meduze, simbola zavođenja i moći, pretvorili su je u simbol prijetnje kastracijom. Ona tvrdi da postoji vrlo bliska veza između ženskih tijela i njihovog pisma te da su oboje stoljećima potiskivali muškarci. Također, Cixous tvrdi da bi početak pisanja ženama predstavljao i početak povratka njihovih glasova i tijela. Spomenimo ovdje bajku *Žabica divojka* koja nam nudi prepoznavanje glasovnih elemenata koji žabici omogućuju pretvaranje u prekrasnu *divojku* i udaju za kraljevog sina.²⁸ Žabica dolazi na svijet kao uslišena molitva njezinih roditelja koji su dugo čekali na potomka i, iako nema ljudski oblik, ona svakodnevicu provodi baš poput majke i oca sve do dana kada poželi da ju otac postavi na drvo. Tada, baš poput ptice, pušta svoj glas koji dolazi do kraljevog sina i očarava ga. Etički moment u kojem kraljev sin ostaje pri svom obećanju *Ma povejte mi leh, ki god je; ako je muški, bit će moj pajdaš; ako je divojka, bit će moja ljuba* i time biva nagrađen pretvaranjem žabice u najljepšu kraljicu ovdje pripada sporednoj priči jer valja istaknuti glas koji je, upravo na tragu Cixous, omogućio i poprimanje ljudskog tijela i nastavak bajkovitog života koji su htjele mnoge druge djevojke. Kako ističe Sax, priče o životinjama nevjestama i muževima životinjama predstavljale su onaj misterij u partneru koji nikakva intimnost nije mogla u potpunosti nadvladati, a sposobnost da se preuzme životinjski oblik bila je znak velikog šamana do Ovidijevih *Metamorfaza* u kojima su obličja životinja kazna.²⁹ Spomenimo i McQueenovu reviju *The Girl Who Lived in the Tree* (2008) kroz koju kreator postaje autor bajke o djevojci koja se spušta s drveta kako bi upoznala princa i postala buduća kraljica. Kako ističe Boria Sax, priče o životinjskoj nevjesti u suvremenom obliku, pokušaji su prevladavanja ljudskog otuđenja.³⁰ Također ovdje možemo iščitati, zauzimajući ekofeminističku poziciju, ponovno povezivanje čovjeka s prirodom i ostajanja u bliskom kontaktu s vlastitom animalnom pri-

26 Evans, str.9.

27 H. Cixous; K. Cohen; P. Cohen (1976). *The Laugh of the Medusa*, Signs, 1(4). Preuzeto: <https://www.jstor.org/stable/3173239>.

28 *Usmene narodne priče*. Preuzeto s: https://os-mace.com/images/eLektire/Usmene_narodne_price.pdf.

29 Sax, B. (2001) *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc., str. 13.

30 Sax, B. (1998) *The Serpent and the Swan: The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blacksburg, Virginia: The MacDonals & Woodward Publishing Company, str. 30.

rodom, primjerice kod McQuenna je to život na 600 godina starom drvetu. Svakako je nužno spomenuti kako su u reviji spojene Velika Britanija i Indija koje su sudaraju u aristokratskim, raskošnim odjelima s jedne strane i životinjskim prikazima s druge sugerirajući na stavove o sjedinjenju ljudskog i životinjskog.

Ne samo da su ženama otuđeni tijelo i glas, već je povezivanje žena sa smrću, vrlo prisutno u umjetnosti 19. stoljeća, oživljavalo u voštanim, morbidnim slikama prelijepih žena. Opsjednutost smrću sigurno ima mnogo objašnjenja i analiza, no uzdizanje anorganskog nad organskim, otuđenog rada nad produktivnim, industrije nad prirodom, a procesi koji su sve pretvorili u stvari i degradirali ono žensko bili su ključni.³¹ Pretvaranje žena u lutke muška je fantazija prisutna u filmovima poput *Metropolis*a Fritza Langa ili već spomenutih *Stepfordskih supruga* čiju refleksiju smo mogli uočiti i kod Versacijevih supermodela. Takve fantazije nisu ostale neispunjene, naročito s mogućnostima novih tehnologija uz koje se mogla proizvesti poželjna ženstvenost. Lutka prekrasne vanjštine i ničeg više popimala je svoje jezive trenutke u horor filmovima kao figura psihološke nelagode i otuđenja. U zapadnoj kulturi lutka, baš kao i kiborg, može predstavljati potragu za savršenim tijelom – ne samo tijelom koje je lišeno estetskih mana, već i onim koje ne osjeća potrebu za snom ili hranom. John Galliano 2024. godine za modnu kuću Martin Margiela još jednom naginje romantičarskom prikazu lutki koje mogu biti shvaćene kao utjeha i bijeg od svakodnevnice hiperkonzumacije loših vijesti, gotovo kao što plišana igračka može utješiti dijete. Katie Rowland ipak naslućuje da bi lutke mogle signalizirati sazrijevanje estetike kroz palete boja koje su od pastelnih i nježnih u ovoj kolekciji zarotirale prema tamnijim tonovima, što ukazuje na prijelaz prema zrelijoj interpretaciji djevojaštva udaljavajući se od *Barbie* estetike.³² Fotograf Tim Walker u seriji fotografija za talijanski *Vogue* (1999) prikazuje modele, besprije-



Slika 3: Fotografija preuzeta: Philip Treacy x Alexander McQueen | Dazed (dazeddigital.com). Iris Strubegger za Alexander McQuenn, *The Girl Who Lived in the Tree*, 2008. Dizajner oglašava: Philip Treacy.

korno odjevene i našminkane kako se transportiraju u skladište, zapakirane u kutije poput industrijskog proizvoda. Stilizirane tako da izgledaju kao uvećane lutke, njihova dostavna ambalaža podsjeća na onu kultne lutke *Barbie*. U ovim fotografijama može se prepoznati status modnog modela kao otuđene radnice u kapitalističkoj proizvodnji i dvosmislenom statusu žene kao subjekta i objekta. Kako tvrdi Evans,

³¹ Gundle;Castelli, str. 178.

³² Schulz, M. *From girls to dolls: surrealism and fantasy are dominating the runways*. Vogue, 29. veljače 2024. <https://www.vogue-business.com/story/fashion/from-girls-to-dolls-surrealism-and-fantasy-are-dominating-the-runways> (pristupljeno 9. srpnja 2024.)

suvremene slike otuđenja u modi evociraju otuđeno tijelo rane industrijske proizvodnje.³³ Smrt, bolest, propadanje utkani su u strukturu mode 1990-ih u kojem je tijelo pokazivalo sve simptome traume. U tom desetljeću žanr se udaljio od paradigme idealizirane i klasične ljepote. Ključni čimbenici ove promjene su promjene u modi, njezinoj publici i načinu na koji se ona plasira. Jedna od najznačajnijih promjena naročito je vidljiva kroz modnu fotografiju; njezin predmet, odjeća, postala je podređena fotografskom opisu životnog stila – transformirana iz zamrznutog objekta ljepote u primamljivi aspekt naracije. Razumijevanju tog razdoblja prethodi apstrahiranje njezine uloge naročito u zaokretu prema morbidnom, smrtnom i okrutnom koji je započeo 70-ih godina 20. stoljeća. To je razdoblje uvelo propitivanje ljutnje, frustracije i destrukcije kroz slike koje je stvaralo. Kako ističe Rebecca Arnold želja za razumijevanjem kasnog 20. stoljeća i njegovog fragmentiranja dotadašnjeg sustava vrijednosti te sve učestalije interpretiranje imaginacije kao stvarnosti, dovela je do modnog, televizijskog i filmskog sadržaja koji je bio obilježen tjeskobom na prijelazu stoljeća.³⁴ Još je Benjamin pojam smrti vidio kao metaforu za otuđenje, kao smrt duha uzrokovanu kapitalizmom, a modu opisuje kao pokušaj svladavanja smrti pretvarajući je u želju.³⁵ No zamišljanje tijela iznutra ne predstavlja više smrt kao prijeteću vanjsku figuru. Primjerice, Helmut Newton fotografirao je gležanj rendgenskim zrakama u *X-Ray with Chain* (1994), zadirući ispod kože, gledajući ono što je uobičajeno nevidljivo, gotovo izjednačavajući najtrajnij dio ljudskog tijela, kosti s vječnim komadom nakita. Da nakit ne predstavlja uvijek puku dekoraciju tijela, postaje jasno kroz kolekcije dizajnera poput Naomi Filmer. Otpor prema besprijetornoj vanjštini iza koje se skrivaju smrt i raspadanje učinio je unutrašnjost naličjem poricanja. Filmer je ulaskom u tijelo razbila traumatizirano modno tijelo istražujući prostor

oko i unutar njega. Karen de Perthuis, istražujući tip modne slike koja bi mogla biti krajnja točka potrage za vrhunskim idealom ljepote i govoreći o suptilnom kompromisu, dotiče se aspekta mode koji je često bio podcijenjen – ograničenja koje joj nameće tijelo. Unatoč činjenici da se moda stoljećima uspješno mijenjala, ograničavala i manipulirala prirodnim oblicima i površinom ljudskog tijela, modni autoritet bivao je ublažen ljudskom fiziologijom koja je pružala određeni stupanj otpora modnim estetskim hirovima.³⁶ Perthuis ističe da je uobičajena optužba protiv mode bila normaliziranje umjetnog, savršenstvo i glamur, namećući tako ženama nerealne estetske standarde i potičući činove oponašanja, dok se u shemi sintetičkog ideala, koji ima metafizičku paralelu s maštom, od mode više ne traži kompromis sa stvarnošću. Medicinska tehnologija počela se primjenjivati u svrhe poboljšanja tijela, no ni takvo tijelo nije bilo osposobljeno za bijeg od smrtnosti, upravo suprotno, tvrdi Evans; to je tijelo jednako pod utjecajem prijeteće smrtnosti, baš kao i prijeteće tehnologije i znanosti.³⁷

Zaključak

Prema mitu, Perzeju je dodijeljena zadaća ubijanja Meduze uz upozorenje o važnosti izbjegavanja njezina pogleda. Obezglavljena Meduza potom služi kao štit od neprijatelja, čime jačaju asocijacije vezane uz strah i bijes. Društvo je pozicioniralo žene pod pokroviteljski, dominantan pogled, no pogled Meduze postajao je i izvor inspiracije i osnaženja. Od portreta pariških dama 19. stoljeća do virtualnog poboljšanja tijela, pratimo naznake razbijanja prijetećih i kontrolirajućih pogleda, dok se na primjerima modnih događaja, koji naglašavaju nasilje i borbu, može iščitati oslobođanje i bijeg od vanjskih pogleda drugih, no i od onih pogleda na same sebe.

33 Evans, str. 183.

34 Arnold, R. (2001) *Fashion, Desire and Anxiety: Image and Morality in the 20th Century*, I. B. Tauris Publishers, London; New York, str. 56.

35 Evans, str. 187.

36 De Perthuis, K. (2008) *Beyond Perfection: The Fashion Model in the Age of Digital Manipulation*, u: Shinkle, E. (ed.) *Fashion as Photograph: Viewing and Reviewing Images of Fashion*, London: I.B. Tauris, str.168-185.

37 Evans, str. 224

Konstrukcija ovog mita u modi problematizira prikaz ženskog tijela, onog tijela koje bi trebalo udovoljavati zahtjevima savršenog tijela. Od supermodela, *femme fatale*, preko lutki do gotovo besmrtnog, poboljšanog virtualnog tijela, prisutan je gubitak osjećaja identiteta s vlastitim tijelom. Mitske aluzije na Meduzu kroz njezinu zmijoliku kosu i kameni pogled u modi svakako se protežu dalje od estetskog čitanja te pružaju inovativne perspektive za mnoge buduće analize.

Literatura

- Arnold, R. (2001) *Fashion, Desire and Anxiety: Image and Morality in the 20th Century*, London; New York: I.B. Tauris Publishers.
- Sax, B. (1998) *The Serpent and the Swan: The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blacksburg, Virginia: The MacDonals & Woodward Publishing Company.
- Sax, B. (2001) *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara: ABC-Clío, Inc.
- Baumbach, S. (2015). *Literature and Fascination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Buckley, R. C. V; Gundle, S. (2000). *Flash Trash: Gianni Versace and the Theory and Practice of Glamour*, u: S. Bruzzi and P. Church Gibson (ur.) *Fashion Cultures: Theories, Explorations and Analysis*, London: Routledge, str. 331-349.
- Cixous, H; K.Cohen; P.Cohen (1976). *The Laugh of the Medusa*, Signs, 1(4). Preuzeto: <https://www.jstor.org/stable/3173239>
- De Perthuis, K. (2008) *Beyond Perfection: The fashion Model in the Age of Digital Manipulation*, u: Shinkle, E. (ed.) *Fashion as Photograph: Viewing and Reviewing Images of Fashion*, London: I.B. Tauris. str. 168-185.
- Evans, C. (2000). *Yesterday's Emblems and Tomorrow's Commodities: The Return of Repressed in Fashion Imagery Today*, u: Bruzzi, S; Gibson C.P. (ur.) *Fashion Cultures: Theories, Explorations and Analysis*. London: Routledge. str. 93-114.
- Evans, C. (2003). *Fashion at the Edge. Spectacle, Modernity and Deathlines*. New Haven-London: Yale University Press.
- Garber M; Vickers, N. (2003). *The Medusa Reader*. New York: Routledge.
- Gundle, S; Castelli, T.C. (2006). *The Glamour System*, New York: Palgrave Macmillan.
- Murphy, R.I. (2020). *Art, Androgyny and the Femme Fatale in Decadent Fictions of the Nineteenth Century*. (Doktorska disertacija, Manchester Metropolitan University, Manchester). Preuzeto sa <https://e-space.mmu.ac.uk/626557/>
- Paglia, C. (1998). *The Birds*. London: BFI Publishing.
- Schulz, M. *From Girls to Dolls: Surrealism and Fantasy are Dominating the Runways*. Vogue, 29. veljače 2024. <https://www.voguebusiness.com/story/fashion/from-girls-to-dolls-surrealism-and-fantasy-are-dominating-the-runways> (pristupljeno 9. srpnja 2024.)
- Stefanovic, P; Parać, A. G. (2021). *Male Gaze and Visual Pleasure in Laura Mulvey*, u: K. Purgar (ur.), *The Palgrave Handbook of Image Studies*. Cham: Palgrave Macmillan. str. 343-362.
- Usmene narodne priče*. Preuzeto: https://os-mace.com/images/eLektire/Usmene_narodne_price.pdf.

Myth, Fashion, Medusa: Modifications, Transformations and Reinterpretations

SUMMARY

The aim of this paper is to analyze the recurring myth of Medusa in the context of contemporary fashion. An attempt will be made to locate the ubiquitous figure of the femme fatale in the practices of fashion designers, which have been described as experimental and conceptual fashion events. In the practices presented in this way, the Medusa myth is found in the fragmented sculptures of the fashion body, the bodies of living dolls and later in the virtual body of fear. The paper examines the figure of Medusa as well as the decadent *femme fatale*, through feminist interpretations (eg Helene Cixous), literary studies (eg Sibylle Baumbach) and mythical zoophilia (eg Mida Dekkers).

KEYWORDS

Medusa, *femme fatale*, living dolls, body of fear, animal woman

ĖKOKRITIĖKA, ĖKOFEMINISTIĖKA INTERPRETACIJA *ANIARE HARRYJA MARTINSONA*

Pavle LuketiĖ

Filozofski fakultet, Zagreb

SAĖETAK

U radu se iznosi ekokritiĖko ĉitanje epske poeme *Aniara* Harryja Martinsona iz 1956. godine s naglaskom na ekofeministiĖkoj interpretaciji. Nakon predstavljanja osnovnih naĉela filozofije ekofeminizma, uz njihovu se pomoĖ analizira prikaz veza i odnosa izmeĊu ljudi, tehnologije i prirode u poemi, a zatim se situacija u kojoj se nalaze likovi interpretira kroz vizuru antropoloĖkih koncepata obreda prijelaza i liminalnosti. U završnom dijelu rada fokus je na analizi kultova i njihovih rituala u djelu i njegovoj filmskoj adaptaciji iz 2018. godine.

KLJUĖNE RIJEĖI

Harry Martinson, ekokritika, ekofeminizam, obredi prijelaza, liminalnost, kult

„Postoji zaštitu od gotovo svega
vatre i štete od oluja i zime
svih zamislivih nesreĖa
ali nema zaštite od ĉovjeka“
(*Aniara*, 26. pjevanje)

Uvod

U jednom od kontroverznih izdanja u povijesti dodjele najslavnije svjetske knjiŹevne nagrade, švedski knjiŹevnik Harry Martinson⁰¹ 1974. godine podijelio je Nobelovu nagradu za knjiŹevnost sa svojim sunarodnjakom Eyvindom Johnsonom, u trenutku kada su obojica bili ĉlanovi Švedske akademije i kada su se meĊu potencijalnim dobitnicima spominjala meĊunarodno mnogo slavnija imena poput Grahama Greenea ili Vladimira Nabokova. Kako u svojoj povijesti švedske knjiŹevnosti piše Göran Hägg, nagaĊa se

⁰¹ Harry Martinson (1904. – 1978.) jedno je od središnjih imena švedskog kanona tzv. proleterskih pisaca, dominantno autodidaktiĖkih autora ĉija su prva djela objavljivana u prvim desetljeĖima 20. stoljeĖa i prva su prikazivala Źivot niŹih sfera švedskog društva koji kao subalterni nemaju pravo na vlastitu priĉu. Osim kao romanopisac, Martinson je slavlen i kao pjesnik ĉije su rane pjesme obiljeŹene spojem intenzivnog doŹivljaja prirode i univerzalnih makroperspektiva, a i kasnije zbirke karakteriziraju refleksije o prirodi s utjecajima kineske filozofije i indijskog misticizma. U obrazloŹenju Akademije za dodjelu nagrade Martinsonu meĊu ostalim stoji da se nagrada dodjeljuje „za pismo koje hvata kapi rose i zrcali kozmos“ (Ott i Broman 1992: 2, prijevod P. L.).

da su podsmijeh i kritike švedske kulturne javnosti⁰² nakon tog slučaja pridonijele samoubojstvu senzibilnog Martinsona, činu koji je njegov kolega Lars Gyllensten u svojim memoarima opisao kao harakiri. Kao mogući prilog takvoj tezi koja ukazuje na Martinsonovu savjest i osjećaj odgovornosti pred kolektivom služi i njegova svemirska epska poema *Aniara* iz 1956. godine koja se spominje kao djelo koje je značajno pridonijelo prosudbi Akademije da Martinson zaslužuje Nobelovu nagradu, a čijoj su popularnosti pridonijeli i opera iz 1959. te uspješna švedska filmska adaptacija iz 2018. godine u režiji Pelle Kagerman i Huga Lilje.

Aniara, ciklus od 103 pjevanja u pretežito rimovanim stihovima, poema je o svemirskom brodu *Aniari* koji u nepoznatom trenutku u budućnosti prevozi putnike s uništene Zemlje na Mars i Veneru, nove planete koje je kolonizirao čovjek. Na jednom od rutinskih putovanja pri izbjegavanju sudara s asteroidom *Aniara* dopijeva u kišu meteora, piloti gube kontrolu nad brodom te *Aniara* gubi kurs i nastavlja besciljno ploviti bespućima svemira.⁰³ Čitatelj/gledatelj zatim prati sudbinu *Aniarinih* putnika u pokušaju organizacije života i obrane od gubitka smisla u scenariju potencijalno beskrajnog lutanja kozmosom, no već iz ovakvog opisa fabule jasno je da se priča o sudbini ljudi zarobljenih u svemirskom brodu može čitati i kao alegorija o „životu na svemirskom brodu Zemlja sa svojim obećanjima i nedostacima“ (Ott i Broman 1992: 3, prijevod P. L.).

***Aniara* i ekofeminizam**

Pomalo začuđujuće, *Aniara* se ne spominje često u kontekstu danas popularnog žanra klimatske fikcije,

usprkos tome što je riječ o umjetnički ambicioznom pionirskom primjeru žanra. Namjera je ovog rada pokazati u kojoj je mjeri djelo podatno za ekokritička, preciznije ekofeministička čitanja, iako prethodi pojavi ekofeminizma kao pojma i teorijske discipline. Kako u zborniku *The Routledge Handbook of Ecofeminism and Literature* piše Abhik Gupta,

„pojam ekofeminizam ili *ecoféminisme* smislila je francuska feministica Françoise d'Eaubonne u svojoj knjizi *Le Féminisme ou la mort (Feminizam ili smrt)* objavljenoj 1974. godine. Koncept je sveobuhvatnije razvijen u publikaciji *Ecologie Féminisme: Revolution ou Mutation?* iz 1978. godine. D'Eaubonne je ustvrdila da su androcentrični stavovi patrijarhalnog društva prvenstveno odgovorni za probleme poput prenapučenosti i uništenja okoliša. Dominantna uloga muškaraca degradirala je žene na položaj beznačajnosti, iako su zaslužile jednak status zbog svoje brojnosti i važne uloge koju imaju u reprodukciji. Na isti je način okoliš eksploatiran bez ograničenja, a devaluacija žena i oskrvrnuće prirode mogu se dovesti u vezu kako iz povijesne tako i iz trenutačne perspektive“ (2023: 88, prijevod P. L.).

Nadalje, kao filozofija, ekofeminizam predstavlja kritiku „ontologije dominacije“, koja reducira živa bića na objekte koji se mogu eksploatirati, ugnjetavati i koji se lišavaju svoga moralnog statusa. [Ekofeminizam] također se protivi društvenim normama koje pridaju viši status muškim dominatorima od statusa pridanog ženama, drugim ljudima i neljudima (Donovan 1996:161). Ekofeminizam kritizira i kapitalizam koji zanemaruje doprinose rada žena – poput rada u kućanstvu – kao i prirodnog kapitala te usluga

02 Sven Delblanc tim je povodom napisao da „podrugljivi smijeh odzvanja diljem kugle zemaljske“ (Hägg 1996: 506, prijevod P. L.).

03 Između samog teksta i ekranizacije postoji nekoliko razlika, počevši od činjenice da je muški lik *mimarobena*, tehničara zaduženog za *Mimu* i pripovjedača poeme, u filmu promijenjen u ženu. Isto tako, u poemi je Zemlja prvenstveno uništena atomskim ratovanjem i posljedičnim zračenjem, dok smo na samom početku filmske verzije izloženi prizorima okolišnih problema poput meteoroloških nepogoda, otapanja ledenjaka i slično, u duhu suvremenih pitanja vezanih za probleme antropocena. Nadalje, filmska verzija kao uzrok *Aniarinog* ispadanja s kursa pruža trop koji nas podsjeća na mogućnost malih čimbenika da izazovu značajan učinak; naime, kada brod skrene s kursa radi izbjegavanja svemirskog otpada, jedan vijak iz svemira ipak prodire u *Aniarin* nuklearni reaktor, zbog čega kapetan odlučuje ispustiti sve gorivo iz letjelice kako ne bi došlo do eksplozije (Kågerman i Lilja 2018: 0:14:30).

ekosustava“ (Gupta 2023: 88, prijevod P. L.).

U *Aniari* Martinson, tj. njegov pripovjedač,⁰⁴ iskazuje nekoliko kompatibilnih sentimentata. U uvodu je znakovito da pripovjedač Zemlju naziva imenom Doris i eksplicitno govori o njoj kao živom biću, tj. osobi ženskog roda: „Moj prvi susret s mojom Doris svijetli/svjetlošću koja može uljepšati svjetlost samu“ te kasnije: „ovih godina kad je Zemlja dospjela dotle/da joj je zbog toksičnog zračenja propisano/vrijeme odmora, mira i karantene“ (Martinson 1956: 6, prijevod P. L.), u skladu s poznatom tradicionalnom personifikacijom našeg planeta kao Majke Zemlje. Kako u svojem radu piše Gupta, britanska i američka ekofeministička literatura održavaju povezanost žena i prirode, u kojoj se ljudski lik majke poistovjećuje s konceptom Majke Zemlje ili Majke Prirode: „To je stajalište suprotno mnoštvu dualizama koji se gaje u srednjostrujaškom zapadnjačkom svjetonazoru koji stvara nesavladive barijere između tijela i uma, muškaraca i žena te ljudi i prirode“ (2023:89, prijevod P. L.). Književnopovijesni pregledi *Aniare* ili tek biografski zapisi o Martinsonu redovito naglašavaju iste preokupacije kod ovog autora; primjerice, kako tvrde Ott i Broman, Martinson je bio „iznimno zabrinut zbog neobične disasocijacije intelekta i emocija u našoj kulturi i želja mu je bila uvesti u znanost onaj holistički način mišljenja koji je esencija poezije“ (1992: 3, prijevod P. L.), dok Živan Filipi u pregledu Martinsonova stvaralaštva piše: „Čovjek se, sugerira Martinson, ipak može otrgnuti tiraniji utvrđenih oblika i shema ponašanja što mu ih je nametnula moderna znanost i njena sve veća tendencija ka preciznosti i točnosti, te probiti okvir hladnoga i matematičkoga svijeta u kojemu ljudske želje i snovi nemaju mjesta“ (1975: 79). Srodne ideje jasno su prisutne u tekstu poeme, pa tako jednu od glavnih uloga u pripovijesti ima također ženstveni lik Mime, neke vrste superracionalna ili umjetne inteligencije, koja u jednoj od dvo-

rana svemirskog broda putnicima pruža iskustvo nalik danas poznatoj tehnologiji virtualne stvarnosti⁰⁵ s utješnim slikama prirode iz dalekih, čovjeku zasad nepoznatih krajeva, ali i njihova matičnog planeta iz njegovih svjetlijih dana, prije uništenja uzrokovanog ljudskim djelovanjem ove ili one vrste. Mima, dakle, predstavlja tehnološko dostignuće, ali ima i um, odnosno svijest, te je u tom smislu slična slavnom antiantropocentričnom konceptu kiborga Donne Haraway. Kako u recenziji zbornika *Anthropocene Feminism* piše Monica Patrice Barra,

„Osnovna postavka antropocena, materijalno urušavanje i istinsko poništenje granica između ljudi i eksterne prirode, u srži je razgovora unutar feminističkih studija i feminističke teorije. Barem od pojave Harawayina kiborga (1985.) feminističke teoretičarke u empirijskom i teorijskom radu pokazuju da su čvrste razlike između ljudi i drugih živih i neživih stvari uspostavile temelje za sustavni rasizam, seksizam i ekonomske nejednakosti diljem svijeta, pod opravdanjem ideološke konfiguracije da postoje biološka i materijalna razgraničenja između ljudi i prirode. Međutim, tek u posljednjem desetljeću ekolozi, geolozi i drugi znanstvenici počeli su posvećivati značajnu pozornost međusobnim vezama između ljudi i neljudskih entiteta, s vrhuncem u porastu pozornosti oko utemeljenja pojma antropocena“ (2017: 1672, prijevod P. L.).

O ulozi Mime u pripovijesti još će biti riječi, ali inzistiranje na simbiotskijem i fluidnijem poimanju povezanosti i granica između ljudskog i neljudskog te između čovjeka i prirode vidljivo je i u uporabi jednog od središnjih motiva poeme, spomenutog pojma Doris i njegovih inačica i izvedenica.⁰⁶ Kako u svojoj ekokritičkoj analizi *Aniare* piše Karlsson, kroz čitavu poemu taj pojam označava ili asocira na niz stvari,

04 Iako postoji nekoliko pjevanja s podnaslovima koji upućuju na identitet njihovih pripovjedača (npr. 42, *Libidelina pjesma ispred zrcala*), a u nekim se pjevanjima javlja i perspektiva kolektivnog prvog lica množine, glavni pripovjedač koji pripovijeda najveći dio poeme jest *mimaroben*, Mimin tehničar, ekstradijegetičko-homodijegetički pripovjedač u prvome licu.

05 U skladu sa simbolikom mnogih riječi, tj. Martinsonovih novotvorenica i imena likova u poemima, i naziv „Mima“ upućuje na njezinu mimetičku funkciju.

06 Osim *Doris*, pojavljuju se i pojmovi *Dorisburg* ili *Dorisland*, npr. u 79. pjevanju: „Došli smo sa Zemlje, iz Dorislanda/dragulja Sunčevog sustava/jedinog područja gdje je Život imao/zemlju mlijeka i meda“ (Martinson 1956:158, prijevod P. L.).

Sunčev sustav u cjelini ili konkretno Sunce kao zviždu, Zemlju, prirodu, ali i grad ili u svakom slučaju kulturno obitavalište čovječanstva. Takvom širokom uporabom pojma *Doris*, zaključuje Karlsson, razlika između ljudske kulture i grada s jedne te prirode i Zemlje s druge strane postaje slaba, možda i beznačajna (2007: 21). Vrhunac ideje o prepletenosti čovjeka i prirode u poemi je predstavljen u tragičnoj viziji, u skladu s porukom čitavog djela kao upozorenja za čovječanstvo: pjevanja 26 – 28 govore o viziji Dorisina, tj. Zemljina uništenja u konačnom nuklearnom ratu, koju putnicima na svemirskom brodu prenosi Mima. U središtu vizije su personificirani „krikovi kamenja“ koje Mima čuje sa Zemlje te biblijskim motivom⁰⁷ nadahnuta slika atomskom bombom spaljenih ljudi stopljenih s kamenjem: „Tako je govorio gluhi koji bješe mrtav./Ali kako je rečeno da će kamenje vikati/mrtvac je govorio u kamenu./Vikao je iz kamena: čujete li./Vikao je iz kamena: zar ne čujete./Dolazim iz grada Dorisburga“ (Martinson 1956: 52, prijevod P. L.). Kako piše Karlsson,

„Uz pomoć tehnološkog postignuća Mime uzvik mrtvih dopire do nas, posljednji, blijedeći doziv preminulih koji se u svojoj iznenadnoj smrti ujedinjuju s planinom. [...] Što je ono što ne čujemo? Asocijacije konkretne, prirodnoznanstvene razine značenja na bombe u Japanu ustupaju mjesto mitskijoj razini značenja sa svojom egzistencijalnom porukom. Ono što ne čujemo, čini mi se da vidim u tekstu, jest upozorenje o prekidu povezanosti između čovjeka i Zemlje. Kao apsurdni kontrast poželjnom scenariju – mirnoj i egzistencijalnoj sukreaciji zemlje i čovjeka – tekst nam upućuje sliku tjeskobnih krikova ljudskih ostataka koji su se doslovno sjedinili sa zemljom. Kada čovjek umjesto stvaranja u suradnji s prirodom stvori bombe protiv prirode i čovjeka samog te se time udalji od planine, okrutnom ironijom biva kažnjen fizičkim rastapanjem i spajanjem s dnom planine“ (2007: 23, prijevod P. L.).

Konačno uništenje Zemlje ima i prekretnu ulogu u fabuli jer taj posljednji čin ljudske destruktivnosti natjera Mimu na „samoubojstvo“, odnosno samopokrenuto trajno isključenje.

Aniara i mitsko-ritualne teorije

Osim motiva prijemčivih za ekokritička čitanja, *Aniara* je zanimljiva i za analizu aspekata mita i rituala koje usvajaju i prakticiraju Aniarini putnici tijekom svojeg života na svemirskom brodu koji izgubljeno tumara svemirom. Naime, antropološkim rječnikom može se reći da *Aniara* pripovijeda priču o ljudima zarobljenima u stanju *liminalnosti*, što je jedan od ključnih pojmova misli i djela nizozemsko-njemačko-francuskog etnografa Arnolda van Gennepa. Proučavajući važnost procesa tranzicija u ljudskim zajednicama, on je u svojem utjecajnom djelu *Obredi prijelaza* iz 1909. godine iznio prikaz obreda prijelaza u različitim društvima te zaključio da u velikoj mjeri imaju zajedničku strukturu koja se sastoji od tri dijela: odvajanja, tranzicije i inkorporacije, odnosno od predliminalne, liminalne i postliminalne faze. Liminalna faza, dakle, u užem je smislu prijelazna faza, stadij u kojem se npr. osoba podvrgnuta obredu odvađa i izolira od ostatka matične skupine prije procesa ponovne inkorporacije. Van Gennepovo djelo snažno je utjecalo na kasnije antropologe poput Victora Turnera, a danski antropolog Bjørn Thomassen u svojem članku *Uses and Meanings of Liminality* iz 2009. godine pokazuje u kojoj je mjeri koncept liminalnosti poticajan te relevantan i za analizu suvremenih društava. Thomassen piše da se i Turnerovim riječima liminalnost odnosi na bilo koju situaciju ili objekt u položaju između dvije strane, ne pripadajući ni jednoj ni drugoj:

„Jasno je da to shvaćanje otvara prostor za moguće uporabe koncepta koje sežu mnogo dalje od

07 „A kad se već bio približio obronku Maslinske gore, sve ono mnoštvo učenika, puno radosti, poče iza glasa hvaliti Boga za sva silna djela što ih vidješe: ³⁸ »Blagoslovljen Kralj, Onaj koji dolazi u ime Gospodnje! Na nebu mir! Slava na visinama!« Nato mu neki farizeji iz mnoštva rekoše: »Učitelju, prekori svoje učenike.« ⁴⁰ On odgovori: »Kažem vam, ako ovi ušute, kamenje će vikati!«“ (<https://biblija.ks.hr/evangelje-po-luki/19>, pristup 28. 7. 2024.)

onoga što je sâm Turner predložio. U najširem je smislu liminalnost primjenjiva na prostor i vrijeme. Pojedinačni trenuci, dulja razdoblja, čak i čitave epohe mogu biti liminalne. Liminalna mjesta mogu biti specifični pragovi, a mogu biti i šira područja, poput graničnih područja ili čitavih država na važnim mjestima između većih civilizacija. Liminalnost može se primijeniti i na individue i veće skupine (kohorte ili sela) ili čitava društva ili možda čak civilizacije“ (2009: 16, prijevod P. L.).

U skladu s time, Aniarino putovanje možemo promatrati kao liminalnu fazu velikog prijelaza čovječanstva u kojoj putnici napuštaju Zemlju i putuju do novog planeta na kojem bi trebali započeti stubokom drugačiji život. Međutim, kada se putnici zateknu u kriznom stanju u kojem se ta prijelazna faza pokaže (dugo)trajnom, pripovijest *Aniare* uvelike se bavi načinima na koje se posada i putnici Aniare nose sa svojom nezavidnom egzistencijalnom situacijom. Thomassen pojašnjava problematiku „zamrznute“ liminalnosti, koja je jedna od odlika kriznih civilizacijskih stanja:

„u antropološkoj uporabi liminalno stanje uvijek je jasno definirano, vremenski i prostorno: postoji ulaz u liminalnost i postoji izlaz iz nje. Članovi društva sami su svjesni liminalnog stanja: znaju da će ga kad-tad napustiti, a imaju i „vođe ceremonije“ koji ih vode kroz rituale. U usporedbi s liminalnosti u ritualnim prijelazima, dvije jasne razlike pojavljuju se kada se pojam primijeni na globalni „kolaps“ poretka koji utječe na društvo u cjelini: 1) buduć-

nost je inherentno nepoznata (za razliku od osobe koja prolazi inicijaciju, čija je osobna liminalnost i dalje uokvirena daljnjim postojanjem njegova matičnog društva koje čeka na njegovu reintegraciju). 2) Nema pravih vođa ceremonije, jer nitko ranije nije prošao kroz takvo liminalno razdoblje“ (2009: 21, prijevod P. L.)⁰⁸.

Tako paniku i tjeskobu koja među putnicima Aniare izbija kada shvate neizglednost svoje situacije dio putnika nastoji suzbiti eskapističkim i hedonističkim praksama, odnosno užicima kakve pružaju tulumarenje, droga i seks, ali za interese ovog rada posebno je zanimljiv prikaz kultova⁰⁹ koji se pojave na Aniari kako vrijeme odmiče bez naznaka o promjeni trenutne sudbine putnika.

U poemi i filmu sugerira se da su tradicionalni oblici duhovnosti i velike religije nedostatni za izazove s kojima se suočavaju ljudi zatočeni na Aniari. Riječima *Aniarina* 35. pjevanja: „Ali težina svemira tjera nas na rituale/i oltarske službe koje jedva da smo izvodili/od predgoldonskih¹⁰ vremena, sada napola zaboravljenih“ (Martinson 1956: 70, prijevod P. L.). Zatim se u tom dijelu poeme spominju „Aniarine četiri religije“, od kojih поближе upoznajemo svojevrstan seksualni kult u kojem vodeću ulogu imaju žene. Iako Ott i Broman pišu kako je riječ o seksualnosti vrste prikazane u filmovima, „samo za potrebe požude, ali bez ikakve biološke reprodukcije svrhe“¹¹ (1992: 21), za interese ovog rada posebno je zanimljivo promotriti tretman ovih tema u filmskoj adaptaciji *Aniare*. Naime, gledateljima su u dijelu filma koji prikazuje život na Aniari tijekom četvrte godine putovanja pred-

⁰⁸ U ovom kontekstu Thomassen izdvađa i opasnost od pojave samoproglašanih, lažnih vođa u takvim društvenim trenucima: može se reći da navedene dvije osnovne razlike između „standardne“ i „izvanredne“ liminalnosti „ukazuju na situaciju u kojoj liminalni trenuci postaju iznimno opasni jer stvaraju savršene uvjete za različite samoproglašene vođe ceremonije koji tvrde da su „vidjeli budućnost“, ali koji zapravo utemeljuju vlastiti položaj perpetuiranjem liminalnosti i pražnjenjem liminalnog trenutka od stvarne kreativnosti, pretvarajući ga u poprište mimetičkog suparništva. Točno je to Girard tvrdio u *Nasilju i svetome* (1972) referirajući se na situacije u kojima je „poredak potresen“ i razlike prestaju biti značajne“ (Thomassen 2009: 22, prijevod P. L.).

⁰⁹ Za definiciju kulta korisna je odrednica Starka i Bainbridgea koji u knjizi *The Future of Religion* definiraju kultove i sekte kao devijantne religiozne skupine, s tom razlikom da se sekta odvojila od matične religiozne organizacije, dok je kult originalna formacija (1985: 172).

¹⁰ Švedska riječ *goldonder* u poemi je naziv za svemirske brodove poput Aniare.

¹¹ U tom su smislu znakovita i imena žena: Libidel jasno upućuje na libido, a kako pišu Ott i Broman, ime Chebeba moguće je čitati kao „chi baby“, tj. „bez djeteta“ (1992: 21).

stavljena tri kulta¹² – najprije kult koji bismo mogli nazvati kultom Sunca ili zvijezda, gdje gledamo skupinu ljudi koja se klanja pred prozorom svemirskog broda te gestama i ponavljanjem fraze „priđi bliže, podaj nam svjetlo“ doziva blagotvornu svjetlost neku od zvijezda svemira. Takva nas ritualna praksa štovanja boga Sunca može podsjetiti na „jednu od najutjecajnijih ranih razumijevanja mitologije“ (Bell 2009:3) za koju je zaslužan Friedrich Max Müller sa svojom komparativnom lingvističkom studijom solarizma. Kako piše Catherine Bell, Müllerov je argument bio da su mitovi izvorno bili poetski izrazi o prirodi, osobito o Suncu, antičkih Indoeuroljana, „nomadskog naroda koji je migrirao u mnogim smjerovima iz stepa središnje Azije oko 1500. godine pr. Kr. Međutim, njihovu su poeziju poslije „pogrešno shvatile“ kasnije generacije kulturnih skupina koje su osvojili“ (2009: 3). Nakon tog kulta svjedoci smo nečega što bismo mogli nazvati kultom pokajanja, gdje druga skupina Aniarinih putnika luta jednim od brodskih hodnika dok guraju kolica na kojima stoji slijepa žena i izvikuju molbu za oprost upućenu nepoznatom subjektu. Zatim slijedi i posljednji kult, spomenuti kult Libidel i njezinih „libidinki“ iz poeme, kojemu je pridani i najveći udio filmskog vremena. Ovaj je kult posebno zanimljiv iz barem dva razloga: kao prvo, zbog toga što je posvećen tada već pokojnoj Mimi. Naime, kako saznajemo nešto prije prikaza obreda, njegova je svrha zapravo „kanonizacija“ Mime. Obred izgleda tako da se u Miminoj dvorani okuplja skupina žena lica namazanih bojama koje zatim svlače svoju odjeću, izgovaraju kratku molitvu posvećenu Mimi, nakon čega uzimaju zrcala¹³ i držeći ih tvore krug oko Libidel koja liježe na pod. Goli muškarci uvode se u dvoranu, od

kojih jedan stupa u snošaj s Libidel, nakon čega se i ostali članovi i članice upuštaju u seksualne odnose. S obzirom na to da Mima svojom utješnom mimetičkom funkcijom nadomjestka za izgubljenu Zemlju za putnike funkcionira kao božanska figura,¹⁴ u činjenici kulta možemo vidjeti odjeke pionirske teorije Jamesa Georgea Frazera da je univerzalno proširen obrazac koji je podloga svakog rituala „odigravanje smrti i uskrsnuća boga ili božanskog kralja koji je simbolizirao i osigurao plodnost zemlje i dobrobit ljudi“ (Bell 2009: 5).

U kontekstu liminalnosti i urušavanja društvenog poretka te posljedičnog mračnog raspoloženja na Aniari u tim trenucima, s kulminacijom u velikom broju samoubojstava putnika,¹⁵ kao moguće objašnjenje pojave i širenja ritualističkih praksi na Aniari nameću se teorije tzv. funkcionalističke antropološke škole, koja mit i ritual te uopće nastanak religije promatra kroz prizmu društvene funkcije koju ti elementi ljudske kulture imaju. Kako piše Catherine Bell, predstavnici funkcionalizma zaokupljeni su pitanjem „što ritual postiže kao društveni fenomen, odnosno kako on utječe na organizaciju i funkcioniranje društvene skupine“ (2009:23, prijevod P. L.). Darko Lukić u svojoj knjizi *Uvod u antropologiju izvedbe: kome treba kazalište?* piše sljedeće:

„mnoga su istraživanja pokazala da je veličina i sastav društvene skupine kod primata u izravnoj korelaciji s funkcijama i veličinom njihova neokorteksa, dijela mozga odgovornog za više kognitivne funkcije. Veličina neokorteksa postavlja jedinkama i vrstama gornje granice broja jedinaka s kojima mogu održavati izravne međuodnose. Relevantna

12 Od 0:50:00 do 1:01:45 u trajanju filma.

13 Prema Ottu i Bromanu, zrcala u ovom slučaju dokazuju da je riječ o „egzibicionističkom erotizmu usredotočenom na samog sebe“ (1992: 21, prijevod P. L.), ali zahvaljujući zrcalima članovi kulta istovremeno postaju i izvođači i gledatelji svoje izvedbe, što nas podsjeća na turnerovsko viđenje rituala kao ne tek reflektivnog „zrcala društva“, već i refleksivne izvedbe: „Ako je grupno slavlje, primjerice, zrcalo okrenuto prema toj grupi, ono ne tek pasivno reflektira društveno uređenje, već i proizvodi sliku koja se može vidjeti, iskusiti i promisliti. Prema Turnerovu mišljenju ritual se ne mora shvatiti kao puki epifenomen društvene strukture – pogled koji privilegira apstraktno „društvo“ nad njegovim konkretnijim manifestacijama – naši obredi i izvedbe mogu biti i sredstva koja omogućuju uvid, otpor i društvene promjene“ (Stephenson 2015: 52, prijevod P. L.).

14 I Filipi spominje Mimino igranje uloge „sveznajućeg božanstva“ za putnike (1975: 84), a Karlsson argumentira da Mimina smrt za putnike predstavlja smrt prirode i smrt Boga (2007: 23).

15 Scenu prvog kulta slijedi scena u kojoj kapetan i član posade obilaze kabinu koja je mjesto posljednjeg samoubojstva na brodu, uz komentar da je riječ o „48. samoubojstvu ovog mjeseca“ (Kågerman i Lilja 2018: 0:50:56).

veličina skupine kod suvremenih ljudi jest oko 150 jedinki (što predstavlja glavnu točku naravi odnosa među pojedincima). Analizom etnografskih podataka iz preko 30 tradicionalnih društava, Naroll (1956) je dokazao da kad broj jedinaka prijeđe 500, dolazi do neizbježnog raspada jedinstva zajednice, osim ako nije postavljena neka čvrsta strukturna organizacija. *Upravo ta čvrsta strukturna organizacija uspostavlja se različitim izvedbenim praksama!* Freeman (2009) ukazuje na činjenicu da su, srećom, naši preci uspjeli razviti uljudene načine rješavanja neizbježnih međusobnih natjecanja, nužnih sukoba i individualne (sebične) borbe za opstanak kakve uočavamo kod životinja, oblicima ponašanja koji su *zamjena za izravne sukobe*. U tim zamjenama posebno važno mjesto imaju i različite izvedbene strategije prijenosa stvarnih sukoba na simboličku razinu, miroljubiva natjecanja i prije svega gradnja osjećaja zajedništva i oblikovanje skupnoga identiteta“ (2013: 199).

Dakle, nije teško zamisliti da bi ljudi u scenariju poput onoga u *Aniari* mogli pribjeći ovakvim ritualima i kultovima u potrazi za konstruktivnim kohezivnim elementom radi očuvanja strukture svoje zajednice.

Drugi razlog zanimljivosti ovog kulta jest činjenica da je upravo Libidel, žena koju pri kapetanovoj obavijesti putnicima o ispadanju s kursa promatramo šokiranu jer je na odredištu čeka sin koji ubrzo slavi četvrti rođendan (Kågerman i Lilja 2018: 0:15:25), njegova središnja ličnost. U potrazi za mogućim uzrocima utemeljenja Libidelina kulta stoga su pertinentni i argumenti Starka i Bainbridgea koji izdvajaju tri modela formiranja kultura, a kao prvi spominju psihopatološki model. Sličan je pristup, pišu autori, „upotrijebljen i kako bi se objasnilo uključanje u radikalne oblike politike [...] Navedeni model opisuje inovaciju kulta kao rezultat individualne psihopatologije koja pronalazi uspješan društveni izraz“ (1985: 173, prijevod P. L.). Stark i Bainbridge pojašnjavaju da zbog svoje popularnosti među istraživačima model postoji u mnogim inačicama, ali glavne su ideje sljedeće:

1. “Kultovi su novi kulturni odgovori na osobnu i društvenu krizu.
2. Novi kultovi izum su pojedinaca koji pate od određenih oblika mentalne bolesti.
3. Ti pojedinci obično dožive svoje nove vizije tijekom psihotičnih epizoda.
4. Tijekom takve epizode dotični pojedinac izumi nov paket kompenzatora za zadovoljenje vlastitih potreba.
5. Bolest pojedinca obvezuje ga njegovoj novoj viziji, bilo zato što halucinacije naizgled pokazuju istinu vizije ili zato što zahtjevne potrebe zahtijevaju trenutno zadovoljenje.
6. Nakon epizode pojedinac će najvjerojatnije uspjeti oformiti kult oko svoje vizije ako u društvu ima mnogo drugih osoba koje pate od problema sličnih onima s kojima se izvorno suočio utemeljitelj kulta te je izgledno da će zbog toga odgovoriti na njegovo rješenje.
7. Takvi kultovi stoga najčešće uspijevaju tijekom vremena društvene krize, kada velik broj osoba pati od sličnih neriješenih problema.
8. Ako kult uspije privući mnogo sljedbenika, moguće je da njegov osnivač uspije barem djelomično izliječiti svoju bolest jer samogenerirane kompenzatore legitimiraju druge osobe i zato što osnivač sada prima stvarne nagrade od svojih sljedbenika“ (1985: 173-174, prijevod P. L.).

Nadalje, psihopatološki model formiranja kulta „podržava tradicionalno psihoanalitičko stajalište da su sva magija i religije tek projekcije neurotičnog ispunjavanja želja ili psihotičnih zabluda“ (Stark i Bainbridge 1985: 174, prijevod P. L.). S obzirom na sve navedeno, ne iznenađuje što je upravo Libidel, žena koja pati zbog razdvojenosti od vlastitog djeteta, utemeljila svojevrstan kult plodnosti. Doduše, jedino što saznamo o posljedicama orgija u filmu *Aniara* jest da trudna ostaje Isagel, partnerica protagonistice, i ta se trudnoća pokaže jednom od rijetkih svjetlijih točaka u njihovom životu na Aniari. Međutim, Isagel se naposljetku ipak ne uspijeva othrvati (postpartalnoj) depresiji i nedostatku vjere da će njezino dijete ikada iskusiti drugačiji život od zatočeništva na Aniari u bespućima mračnog svemira te oduzima život djetetu.

tu i sebi (Kågerman i Lilja 2018: 1:33:40). Naravno, njezine se strepnje naposljetku pokažu točnima jer nitko na brodu ne uspije dočekati nikakvo odredište, već film završava prizorom u kojem se opustošena Aniaira približava gostoljubivom planetu nalik Zemlji u zviježđu Lira tek 5 981 407. godine njezina putovanja (Kågerman i Lilja 2018: 1:40:21).

Zaključak

Kako dokazuje i film snimljen više od 60 godina nakon objave poeme, Martinson je stvorio djelo koje je danas barem jednako relevantno kao što je bilo i u trenutku publikacije. Uspriko razlikama između poeme i ekranizacije, oba nas distopijska djela svojom tmurnom spekulativnom vizijom o budućnosti čovječanstva podsjećaju na nužnost drugačijeg odnosa prema prirodi, odnosno planetu Zemlji kao našem jedinom domu. S obzirom na trajnu aktualnost *Aniarine* pripovijesti možemo zaključiti da se u vremenskom razmaku između pojave izvornog teksta i filmske adaptacije u tom pogledu nije mnogo toga značajnog promijenilo te da i dalje vrijedi misao izrečena u 26. pjevanju: „Postoji zaštita od gotovo svega/vatre i štete od oluja i zime/svih zamislivih nesreća/ali nema zaštite od čovjeka“ (Martinson 1956: 54, prijevod P. L.). Iako ta činjenica ne daje mnogo razloga za optimizam, s druge je strane pojavu filma moguće doživjeti i kao dokaz postojanja svijesti o potrebi za promjenom u ljudskim društvima, kao izraz nade da ljudski rod može obuzdati svoje destruktivne silnice i odgovornije upravljati vlastitom sudbinom te kao doprinos nastojanjima da se to i ostvari.

Literatura

- Barra, M. P. (2017). „Anthropocene Feminism“. *Gender, Place & Culture*, 25(11), str. 1672–1675. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1375103>
- Bell, Catherine (2009.). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, New York.
- Filipi, Živan (1975). „Harry Martinson i Eyvind Johnson: švedski nobelovci 1974“. *Književna smotra*, 22(7), str. 78-94.
- Girard, René (1972). *Nasilje i sveto*. Prosvjeta, Beograd.
- Gupta, Abhik (2023). „Bengali Literature and Ecofeminism“. Douglas V. Akoch (ur.), *The Routledge Handbook of Ecofeminism and Literature*. Routledge, New York, str. 88-101.
- Hägg, Göran (1996). *Den svenska litteraturhistorien*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Karlsson, Fredrik (2007). "Förlusten av en yta: Ekokritisk analys av Harry Martinsons 'Sången om Doris och Mima'". Sven Lars Schulz (ur.), *Ekokritik: Naturen i litteraturen*. Centrum för miljö- och utvecklingsstudier [Centar za studije okoliša i razvoja], Uppsala, str. 17-29.
- Kågerman, Pella; Lilja, Hugo (2018). *Aniara* [film]. Meta Film Stockholm.
- Lukić, Darko (2013). *Uvod u antropologiju izvedbe: kome treba kazalište?* Leykam International, Zagreb.
- Martinson, Harry (1956). *Aniara: en revy om människan i tid och rum*. Bonniers, Stockholm.
- Online Biblija. <https://biblija.ks.hr/evangelje-po-luki/19>, pristup 28. 7. 2024.
- Ott, Aadu; Broman, Lars (1992). *Aniara: on a Space Epic and its Author*. Bishop Planetarium, Bradenton; Broman Planetarium, Göteborg.
- Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. University of California Press, Berkeley.
- Stephenson, Barry (2015). *Ritual: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Thomassen, Bjørn (2009). *The Uses and Meanings of Liminality*. International Political Anthropology, vol. 2, no. 1.

An Ecocritical, Ecofeminist Interpretation of Harry Martinson's *Aniara*

SUMMARY

The paper presents an ecocritical reading of the epic poem *Aniara* by Harry Martinson from 1956 with an emphasis on an ecofeminist interpretation. A presentation of the basic principles of the philosophy of ecofeminism is followed by an analysis of the depiction of the relationships between humans, technology and nature in the poem. The next section offers an interpretation of the situation in which the characters find themselves through the perspective of the anthropological concepts of rites of passage and liminality. The last part of the paper is focused on an analysis of cults and their rituals presented in the poem and its film adaptation from 2018.

KEYWORDS

Harry Martinson, ecocriticism, ecofeminism, rites of passage, liminality, cult

MAČKE I ŽENE U SEKSISTIČKO-SPECISTIČKOM DRUŠTVU: OD BASTET DO *CRAZY CAT LADY*

Orsat Mojaš i Karolina Štefok, studenti Odjela za etnologiju i antropologiju, Odjela za povijest i Odjela za sociologiju Sveučilišta u Zadru

SAŽETAK

Ovaj rad prikazuje povezanost žena i mačaka kroz povijest, u različitim društvenim okolnostima. Kroz povijesnu i feminističku literaturu (McKeithen, 2017; Probyn-Rapsey, 2018; Adams i Donovan, 1995; Fraser i Taylor, 2018; Radecki, 1972; Poole, 2015; Brown, 2020; Mery, 1978; Howey, 1956; Diesel, 2008) od egipatske Bastet, srednjovjekovnih vještica, sufražetkinja i *crazy cat ladies*, problematizira se povezanost žena i mačaka. U radu je prikazano kako je povezanost mačaka i žena kulturološki konstruirana kroz različite patrijarhalne i društveno-povijesne elemente. Mačja Bastet je simbol majčinstva i zaštite, u srednjem se vijeku odnos mačke i žene imaginira kao demonska prisutnost, u 19. st. mačke postaju dio zabava koje organiziraju ženska društva te u anti-sufražetskom pokretu do izražaja dolazi uspoređivanje mačje animalnosti i žena. U suvremenom društvu oznaka *crazy cat lady* temelji se na seksističkim i specističkim viđenjima žena i mačaka koja se koriste kako bi se kontrolirala bliskost mačaka i žena, privatni život te s kime i na koji način se sklapaju prijateljstva, što je povezano s drugim povijesnim oblicima odnosa mačaka i žena.

KLJUČNE RIJEČI

mačke, žene, patrijarhat, *crazy cat lady*, specizam

DOLAZAK MAČKE U KUĆU⁰¹

U kuću našu došla mačka je, svojom voljom,
i munja s neba prešla u zjenice je njene,
faraonske, kroz koje svjetlost na uska vrata
ulazi (bitna uska vrata!) i ondje s boljom,
oduvijek boljom noći, svakog se punog sata
mijenja na strži brojč zarobljenike, sjene

pokreta naših tijela i položaja duše
u tijelu, kao gorke tekutine: u kuću
našu je došla mačka s predumišljajem, sama,
bez prisile, jer vjetar nebeski snažno puše
i nosi u zrak zemlju zaista vrlo vruću
za tabane nam, mačje papučiće; i tama

došla je s njom, jer ona nije u boji, bijelo-
-crna je, poput filma dokumentarnog, jede
isto što i mi, pije mlijeko, što ja popóдне
činim (jer vino mi je k večeri draže), spava
i sanja slično, i sjedi tu gdje sjedě
sve stražnjice, i ružne i one vrlo zgodne,

kruškaste, prěde tamo zaista kao stroj
na kojem pišem ovo, prepisujem u stvári
iz rukopisa vrlo nečitka, poput njenih
namjerā i korakā.

Luko Paljetak

Uvod

U ovom radu ćemo prikazati povezanost žena i mačaka u različitim društveno-povijesnim okolnostima. Pri kraju ovog rada ćemo opisati modernu oznaku (*crazy cat lady*) koja označava specifičnu povezanost mačke i žene koja implicira različite imaginarije o ženama i mačkama. Pritom ćemo se osvrnuti na povijesnu i feminističku literaturu (McKeithen, 2017; Probyn-Rapsey, 2018; Adams i Donovan, 1995; Fraser i Taylor, 2018; Radecki, 1972; Poole, 2015; Brown, 2020; Mery, 1978; Howey, 1956; Diesel, 2008). Na raznim primjerima odnosa mačaka i žena, a i unutar *crazy cat lady* oznake prepoznamo različite problematike imaginiranja odnosa žena i mačaka, a koje su odraz različitih društveno-kulturnih okolnosti. U radu ćemo prikazati kako su mačke i žene povezane, najčešće kroz zajedničku diskriminaciju kroz koju prolaze. Ovaj rad će problematizirati patrijarhalne okolnosti (seksizam, specizam) u kojima žene i mačke obitavaju, polazeći od misli da su „sve opresije međusobno povezane, te da nijedno biće neće biti slobodno dok sva bića nisu slobodna od zlostavljanja, degradacije, eksploatacije, zagađenja i komercijalizacije.” (Marjanić, 2017: 42). Povijesni kontekst položaja mačaka i žena kroz različita povijesna razdoblja, od drevnog Egipta, srednjeg vijeka i modernog doba, omogućit će pregled odnosa koji se često klasificira(o) kao opasan (Probyn-Rapsey, 2018).

Počeci povezanosti žene i mačke – Egipat, Grčka i Rim

Drevni Egipat danas se često prikazuje kao civilizacija koja je obožavala mačke. Prvenstveno je to vidljivo u religioznom kontekstu, gdje je mačka bila smatrana svetom životinjom što je bio odraz njezinog položaja u egipatskom društvu. Upravo nam je Egipat izvor mnogih saznanja koje se prepoznaju u mačkoj ikono-

grafiji, simbolizmu, religiji. Njihov pogled na mačke značajno je utjecao na zapadnu kulturu i religiju. Kroz njih je stvoren trajni arhetip o mačkama koji se kroz povijest ponavljao, istodobno se mijenjajući u određenim okolnostima.

U Egiptu možemo po prvi puta u povijesti uočiti zapisano povezivanje žene i mačke kroz religijski okvir. Bastet (usp. Marjanić, 2023; Gračan, 2007) je egipatska božica plodnosti, majčinstva, zaštitnica obitelji, djece, majki, doma i mačaka itd. Njezino svetište nalazilo se u Bubastisu, a njezin status znatno se uzvisio od 1. tisućljeća prije Krista. Bubastis je od tada postao veliko središte štovanja, a u njezinu su čast održavani veliki festivali. Božica Bastet je u početku bila prikazana kao žena s glavom lavice. S vremenom je njezina figura glave promijenjena u mačji izgled. Koji je razlog tome? Mogući razlog ove transformacije odraz je njezine promijenjene uloge u egipatskoj mitologiji – u prijelazu iz žestoke božice ratnice (s prikazom glave lavice) u nježnije božanstvo povezano s domom, plodnošću i zaštitom (u promijenjenom izgledu s mačjom glavom). Općenito o njezinim prikazima iz tog razdoblja Alleyn Diesel je zapisao:

„Ponekad je prikazana kao graciozna i kraljevska mačka koja sjedi uspravno, ukrašena prstenom u nosu i naušnicama. Druge statue prikazuju je s četiri mala mačića koji se sklanjaju uz noge ove plodne i žestoko zaštitnički nastrojene majke.” (Diesel, 2008: 82).

U Egiptu je bila uobičajena praksa brinuti o životinjama povezanim s pojedinim božanstvima, pa su mačke (zbog povezanosti s Bastet) koje su živjele u hramovima bile zbrinute i brižno njegovane. Ove posebne mačke smatrane su svetim bićima o kojima su određeni pojedinci bili obvezni brinuti (jer su radi toga bili oslobođeni drugih radnih obaveza) (Radecki, 1972: 34).⁰²

01 Ovaj tekst je posvećen akademiku i pjesniku Luki Paljetku koji nas je nažalost napustio 12. svibnja 2024. Paljetak je često pisao o mačkama te je ova pjesma prigodna uvertira u naš tekst o odnosu mačaka i žena. Pjesnik mačkama daje autonomiju, ne pokušava ih distancirati od ljudskog iskustva, povezuje mačje iskustvo s ljudskim. Pjesma se može pronaći u: Luko Paljetak, *Bijela tama, Izabrane pjesme*. Izabrao i priredio Tonko Maroević, Matica hrvatska, biblioteka Posebna izdanja, Zagreb 2000., str 122.

02 Citirano prema Elizabeth Atwood Lawrence, *Feline fortunes: Contrasting views of cats in popular culture* (2003).



Slika 1. Božica Bastet u modificiranim prikazima iz Penn Museuma u Pennsylvaniji. Fotografija preuzeta s poveznice: <https://www.glencairnmuseum.org/newsletter/july-2015-cats-lions-and-the-fabulous-felines-of-ancient-egy.html>

Vjerovalo se da Bastet štiti dom od zlih duhova i bolesti, osobito bolesti vezanih uz žene i djecu. Zbog toga ju se nazivalo i *Bastet the Nurse* (Radecki, 1972:36). Budući da su mačke obično nježne i zaštitnički nastrojene prema svojim potomcima, Bastet se također smatrala dobrom majkom, a ponekad je prikazivana s brojnim mačićima. Spoj žene i mačke kroz likove i osobnost kao što je Bastet, prikazuje intrigantne međusobno povezane osobine koje odražavaju društvene norme tog doba. Mačji aspekt Bastet simbolizirao je zaštitu, nježnost, gracioznost, dok je ženski aspekt predstavljao brigu, majčinstvo i plodnost. Dodatan dokaz ove simbioze i dvojnosti je i karakteristika predmeta s kojima je Bastet često bila predstavljana: sistrum (idiofonsko glazbalo), *aegis* (posebna vrsta štita) i košara. Svaki od spomenutih predmeta ima svoju simboliku i razlog zbog kojeg je (is)korišten. Prema Radecki (1972), štit je predstav-

ljao ulogu zaštitnice obitelji, košara simboliku plodnosti dok se sistrum povezivao sa srećom i veseljem. Također je prikazana s mačićima, što je podcrtavalo njezinu ulogu majke (Radecki, 1972: 39).

Uzevši u obzir razvijenu i sveprisutnu trgovinu i kontakte s ostalim kulturama i državama poput Grka i Rimljana na Sredozemlju, mačka je nastavila svoja putovanja u nove zemlje. Pozitivna slika širila se kod Rimljana i Grka, koji su nastavili prenošenje „imidža” mačke, dodajući mu svoje elemente (Brown, 2020: 28). Međutim, postojale su i negativne slike. Kao primjer, imamo mit o rođenju Herakla. Prema grčkoj mitologiji, Galintija je bila sluškinja Alkmene, Heraklove majke. Priča glasi da je Hera, dok je Alkmene bila u trudovima, iz ljubomore pokušala spriječiti Heraklovo rođenje. Hera je poslala svoju kćer Eiletiju da omete rođenje držeći Alkmenu u trudovima, no Galintija je prevarila Eiletiju lažno najavivši da je dijete već rođeno, što je natjeralo Eiletiju da oslobodi svoj čarobni stisak i omogući Heraklovo rođenje. Kada je Hera saznala za Galintijinu prijevaru, kaznila ju je pretvorivši je u mačku.⁰³

Žene vještice i mačke – srednji vijek

Srednji vijek je donio niz novih izazova. Status mačke doživio je potpuni preokret, od divinizacije do demonizacije. Razlog ove drastične promjene imaginarija o mački odražava šire društvene, religijske i kulturne promjene koje su se odvijale u srednjem vijeku. Mačke su postale simbolom zla i vještičarstva. Mačke (posebno crne mačke) zajedno sa svojim ženama, bile su žrtve surovih progona i stigmi. Praksa vještičarstva bila je usko vezana uz poganstvo.

Kroz srednji vijek istovremeno dolazi do povezivanja mačke i žene u negativnom svjetlu, dominantno upravo kroz vještičarenje. Žene (proganjane i optužene kao vještice) i mačke bile su spaljivane na lomači. Jedan od glavnih uzročnika ove stigme nalazio se u kršćanstvu. Razmatrajući religiozni okvir, fokus je u strukturalnom razumijevanju srednjovjekovnih društvenih i religijskih okolnosti te analizi društvene zbi-

03 Opširnije o mitu na poveznici – <https://topostext.org/work/216>.

lje unutar koje su stvarana pravila življenja. Početak kršćanstva kao dominantne religije, i uopće kristijanizacije kao šireg procesa unutar Rimskog Carstva dopuštao je stanoviti *status quo* prema poganskim običajima i vjerovanjima. To je rezultiralo paralelnim postojanjem kršćanstva i poganstva. Brenko (2020) ističe kako je širenje kršćanstva, kao i kršćanstvo samo – u sebi nosilo antropocentrični pogled na životinje, smatrajući ih drugorazrednim stvorenjima podređenima čovjeku. Superiornost čovjeka je poistovjećena tumačenjem kako je Bog stvorio životinje da služe čovjeku, kao izvor materijala ili hrane. Istovremeno, svećenicima je upućeno da ne sklapaju emotivne veze sa životinjama jer one sprječavaju sklapanje veze s Bogom (Brenko, 2020: 201-205). Vrijedi dodati da su jedine životinje koje su imale pristup samostanu i kojima su časne sestre „otvarale samostanska vrata“ bile mačke (Radecki, 1972: 53). Unatoč zakonskim odredbama o zabrani držanja životinja unutar samostana, ove odredbe evidentno nisu uvijek bile poštovane.

Katolička crkva brinula se zbog veza između poganstva i mačaka. Papa Grgur IX. 1232. izdaje papinsku bulu – *Vox in Rama*, proglašavajući svojevrсни duhovni rat prema svim vrstama grijeha i hereza. Ovim činom počinje opravdavanje nasilnih ponašanja prema mačkama. *Vox in Rama* ne spominje izravno mačke, ali uzevši u obzir stav crkve prema mačkama – kao sotonskim slugama, bula se odnosila i na njih (Radecki, 1972: 58). Istovremeno, ovom bulom započinje razdoblje koje Virginie Walter opisuje terminom, prevedenim s francuskog – „spaljen strah“. Moralna i materijalna nesigurnost pridonijela je tome da ljudi srednjeg vijeka nisu poznavali slobodu, već su bili prisiljeni poštovati strogu hijerarhiju i duhovne norme, posebice žene. Svako odstupanje od ovih normi smatralo se herezom i sotonizmom (Walter, 2007: 55). Vjerovalo se da je spaljivanje najsigurniji način pročišćavanja hereze (Radecki, 1972: 56). Kultovi štovanja koji su prethodili kršćanstvu tumačeni su herezom, stoga je mačka, od zaštitnice kuće bila „pretvorena“ u simbol zla.

Vrhunac stigmatizacije mačke može se obilježiti s bulom *Summis desiderantes affectibus* pape Innoventa VIII. iz 1484. godine. Poruka bule jasno je bila

upućena mačkama i njezinim njegovateljima. Sve osobe koje su u bilo kojoj mjeri bile povezane s mačkama bile su ekskomunicirane. Potaknuti su procesi usmjereni prema progonu i osuđivanju vještica. Uslijedila je inkvizicija uperena prema mačkama i ženama-vješticama, o čemu kratko piše i Visković (2009). Visković (2009) piše o mačkama i ženama koje su zajedno završavale na lomači, a pritom spominje i Julesa Micheleta koji piše o diskriminaciji potlačenih, u ovom slučaju žena i mačaka.

U brojnim festivalima, činovi poput zakopavanja, ubijanja i spaljivanja živih mačaka bili su društveno prihvaćeni, čak i uobičajeni događaji (Radecki, 1972: 56). O primjerima ovakvih činova potvrdu nalazimo u mnogim izvorima. Primjerice, u Metzu, popularna aktivnost svake godine uključivala je zatvaranje trinaest mačaka u kavez iznad lomače. U Flandriji su mačke bila kamenovane, a potom kuhane. Po francuskim regijama imamo zasebne priče i metode (Walter, 2007: 72). U Monteferatu se vjerovalo da je dužnost svakog čovjeka da puca na mačke koje lutaju po krovovima tijekom veljače, smatrajući ih vješticama (Howey, 1956: 93). Crne mačke bile su višestruko diskriminirane zbog boje dlake za koju se smatralo da parodira svećeničku odjeću (Walter, 2007: 62). Crna mačka je predstavljena kao Luciferov glasnik.

Povezivanje mačke i žene, posebno u kontekstu vještičarenja u kršćanskoj Europi, može se tumačiti kao rezultat patrijarhalnih društvenih struktura srednjeg vijeka. Optužbe za vještičarenje često su bile usmjerene prema ženama koje su živjele na marginama društva ili su bile neovisne. Kršćanstvo je dodatno osnažilo ove percepcije, predstavljajući vještice kao osobe koje sklapaju pakt s đavlom, a mačke kao njihove demonske pomagače. Mačke su zbog svoje noćne aktivnosti i tajanstvenosti s ‘lakoćom’ demonizirane, a njihova povezanost s tamom noći i nepoznatim, činila ih je simbolima koji su se koristili za ojačavanje narativa o vještičarenju. U agrarnim zajednicama, žene su često ostajale kod kuće, brinule se za kućanstvo i održavale bliske odnose s domaćim životinjama, uključujući mačke. Izolacija žena u domaćinstvima mogla je doprinijeti stvaranju snažnih međusobnih veza. Zbog toga, ove su veze često bile predmet sumnji i straha unutar društva. Folklor i mi-



Slika 2. Prikaz mačke i žene podčinjene vragu. Fotografija preuzeta iz knjige Mery, F. (1968). The life, history and magic of the cat.



Slika 3. Fotografija preuzeta iz Valérie Walter Virginie (2007). Contribution à l'étude de l'évolution historique du chat : ses relations avec l'homme de l'Antiquité à nos jours



Slika 4. Fotografija preuzeta iz knjige Mery, F. (1968). The life, history and magic of the cat.



Slika 5. Fotografija preuzeta iz knjige Mery, F. (1968). The life, history and magic of the cat.

tovi dodatno su ojačali ovu povezanost, prikazujući vještice koje se mogu pretvoriti u mačke ili koriste mačke kao pomagače. Ovi narativi služili su kao oblik socijalne kontrole. U razmatranju anonimnog teksta iz 13. st. koji povezuje karakteristike žene i mačke, Virginie Walter je zapisala:

„Mačka ima sve što se nalazi kod žene; i ništa joj ne nedostaje: Kada mačka ima ukočenu dlaku i kad je mršava, kaže se da ako krade, to je iz potrebe; nikada se to ne kaže kada joj je dlaka sjajna i kad je debela, jer tada se više ne trudi raditi loše stvari. (...) seksualna dimenzija pripisana mački temelji se posebno na njenom reproduktivnom ponašanju: mužjak dijeli svoje vrijeme između lova i traženja adekvatnih partnera, čak se i bori za njih te jede svoje mlade radi novog parenja; ženka, svojim brojnim mijaukanjem tijekom estrusa i stalnom potragom za maženjem, pokazuje tako prekomjeran seksualni apetit” (Walter, 2007: 63).

Mačku se smatralo simbolom požude, no iz opisa se može primijetiti određena objektivizacija ženskog tijela i mačjeg ponašanja.

Ponovno u Metzu, zabilježeno je suđenje ženi koje je u konačnici završilo paljenjem na lomači. Zbog nepoznatih razloga lokalni biskup ju je spasio. Umjesto žene, na lomaču je stavljena mačka. Međutim, mačka se uspjela spasiti i pobjegla je. Stanovništvo je taj događaj shvatilo kao dokaz da su mačke zle i opasne životinje jer se mislilo da je iz vatre u dimu izašao demonski duh (Mery, 1978, 36). Osuda žena nije bila prisutna samo među širim stanovništvom, već je bila prisutna i među svećeničkim redovima. U Marseilleu je prema priči, svećenik bio zaveden uršulinkom koja se unutar samostana pojavila u obliku mačke (Walter, 2007: 69). Knjiga *Malleus Maleficarum*, izdana 1487., iz Strasbourga prenosi neobičan primjer slučaja transformacije žene u mačku. U to doba ljudi su vjerovali da su žene koje se pretvaraju u mačke ustvari vještice, što je utjecalo i na sudske odluke. Muškarca su navodno ometale tri mačke, a da bi ih otjerao udario ih je u glavu. Zbog toga su ga vlasti uhitile. Ispostavilo se da je zapravo taj pojedinac udario tri ugledne žene. Suci su ustanovili da



Slika 6. Fotografija preuzeta iz knjige Mery, F. (1968). *The life, history and magic of the cat*.

su žene imale tragove udaraca i kroz tu činjenicu su povezali tragove udaraca na ženama s tri mačke u pitanju. Ovaj događaj primjer je povezivanja i istodobnog poistovjećivanja žene i mačke, što je u konačnici rezultiralo optuživanjem za vješticu, a vještica je utjelovljenje mačke i žene (Walter, 2007: 68).

M. Oldfield Howey u svojoj knjizi *The cats in the mysteries of religion and magic* opisuje niz primjera suđenja, svjedočanstava, ali i priznanja o tome kako su se žene-vještice pretvarale u mačke, i obratno. Kao primjer za detaljnu analizu može poslužiti suđenje Isobel Gowdie, jedne od mnogih žena osuđenih za vještičarstvo 1662. godine, koja je ostala poznata po nazivu *Queen of Scottish witches*. Njezina ispovijest je intrigantna jer pruža niz informacija o vještičarenju. Tvrdila je da je pripadala kultu vještica koje su se sastajale u staroj crkvi u Auldearnu, u kojoj im

je davao, u obliku crnog čovjeka, govorio da čine zlo. Priznala je da je pokušala uništiti susjedove usjeve koristeći dječje tijelo iz groba za svoje čarolije. Nadalje, govorila je o grupiranju vještica „u kovene“ (grupe od dvanaest vještica i jednog vruga), kojom je zapovijedala takozvana *The Maiden of the Coven*, koja je često bila privlačna žena. Jedne večeri pretvorile su se u mačke i devastirale svoja okruženja. U bojarnici su sve postojeće boje pretvorile u crnu – boju tame. Također, glasno je izrekla metodologiju njezine transformacije. Izgovoreni tekst (odnosno svojevrsnu formulu) njezine pretvorbe u mačku bilo je potrebno ponoviti tri puta zaredom:

„I shall goe intill ane catt,
with sorrow, and sych, and a blak shott;
and I sall goe in the Divellis namm
Ay quhill I com hom againe.“
Za pretvorbu nazad u ljudski oblik izrečen je tekst:
„Catt, catt, God send thee a blak shott.
I am in a cattis liknes just now, Bot I sal be in a woma-
nis liknes ewin now,
Catt, catt, god send thee a blak shott.“

Isobel je nakon suđenja proglašena krivom. Zadržana je i spaljena. Postoje teorije o tome da je njezino ponašanje bilo uzrokovano ergotizmom,⁰⁴ oblikom halucinacije nastale konzumacijom plijesni na žitarici raži (Howey, 1956: 91-92).

Za pretpostaviti je da su priznanja o vlastitim krivnjama optuženih vještica (ili njihovo uvjerenje u vlastito vještichenje) bile iznuđene i pod utjecajem pritiska stanovništva i savjesti. U razdobljima društvenih i ekonomskih napetosti, zajednice su često bile izložene pojačanim tenzijama i tjeskobi. Ovo okruženje stvaralo je plodno tlo za optužbe za vještichenje jer su ljudi tražili krivce za svoje nesreće. Pod takvim pritiskom, žene su priznavale da su vještice, bilo da bi olakšale psihološki teret izopćenja ili da bi se uskladile s društvenim očekivanjima. Nasilne metode ispitivanja i sveprisutno vjerovanje u vještichenje mogli su dovesti do toga da su žene optuž-

be kojima su bile izložene, preoblikovale u osobno vjerovanje da zaista posjeduju nadnaravne moći. Dakako, moralni i religijski kontekst tog vremena imao je značajnu ulogu. Strah od vječnog prokletstva i želja za iskupljenjem mogli su potaknuti pojedince da priznaju, nadajući se da će se uskladiti s društvenim normama i tražiti oprost. Tek s početkom prosvjetiteljstva krajem 17. st., ideja i proces suđenja vještica počinje se preispitivati.

(Pre)skok u 19. st. – Viktorijansko doba, *cat shows* i ženska prava

Preskočivši tristotinjak godina i prešavši na razdoblje 19. st., slika mačke i žene nije se u mnogome promijenila. Međutim, ovo razdoblje donosi određeni preokret u percipiranju žene i mačke. Viktorijanska Engleska imala je u tome značajnu ulogu, a kraljica Viktorija bila je poznata ljubiteljica mačaka. Izložbe mačaka (eng. *cat shows*) u viktorijanskoj Engleskoj označile su značajan kulturni pomak u percepciji i cijenjenju mačaka. Prva velika izložba održana je u Crystal Palaceu u Londonu 1871., a organizirao ju je Harrison Weir, poznati ljubitelj mačaka. Te su izložbe postale popularna društvena događanja, izražavajući fascinaciju viktorijanskog društva otmjenošću visokih krugova. Ženska društva često su predvodila organizaciju izložbi mačaka, iskorištavajući događaje kao priliku za prikupljanje novca za razne dobrotvorne svrhe. Ova su društva nerijetko bila uključena u organizacije za dobrobit životinja, koristeći prikupljena sredstva za potporu aktivnosti prema poboljšanju života i zagovaranja humanog tretmana životinja.⁰⁵

Istovremeno, ovo razdoblje je obilježeno diskursom pitanja ženskog prava glasa. Mačke su bile korištene u britanskim i američkim oglasima protiv sufražetkinja. Protivnici ženskog prava glasa koristili su mačke kako bi prikazali žene kao jednostavne, delikatne i animalne. Karikature su na izrugivački način sugerirale da je davanje prava glasa ženama jednako apsurdno kao davanje prava glasa mačkama (usp.

04 Više o suđenju Isobel Gowdie dostupno na: <https://discoverhighlandsandislands.scot/en/story/isobel-gowdie-witch-of-auldearn>.

05 Više o cat shows, dostupno na: <https://blog.biodiversitylibrary.org/2017/07/cats-women-why-connection.html>

Visković, 2009). Nekoliko američkih karikatura prikazivalo je muškarce kod kuće s mačkom, kako brinu o djeci, pri čemu je mačka simbolizirala gubitak muškosti.^{o6}

Međusobna podrška žena i mačaka vs. seksizam i specizam na primjeru *crazy cat lady*

Majka mi je često pričala kako razgovara s našom mačkom Gigi. Njihovi razgovori mogu biti javni, ali često su privatni. Osim Gigi, tu je i Kokos, no majka tvrdi kako preferira žensko društvo za razgovor. Odlučila sam zabilježiti što mi je rekla i ukratko to smjestiti u okvir literature o odnosu žena i mačaka:

„Mačka sluša moje patnje, ona je moje jedino društvo u zadnje vrijeme. Što bi sve rekla da može pričati. Dobro je da nemre pričati i tračati, zbog toga mi je još draža. Čovjek ponekad ima potrebu reći naglas kaj ga muči. Ja se njoj jadam, i onda si mislim kak bi mi vjerojatno rekla da se sredim. I onda mi bude bolje. Oni (mačke Gigi i Kokos, op.a.) su isto sami pa se mi družimo, ja njima pravim društvo i oni meni. Mačke imaju osjećaje, one znaju kad tebe nema, oni pate onda. (...) Gigi mi je najbolja prijateljica, ona me jedina razumije. Ja mislim da žene imaju puno mačaka jer su se razočarale u ljude. Makar, valjda ne budu mislili da sam luda i vještica jer ovak razmišljam.”

Fraser i Taylor (2018) su kroz fokus grupe i *online* projekte prikupili iskustva žena i njihovih ljubimaca. Primijetili su kako iz takvih odnosa proizlazi ljubav, podrška i prijateljstvo te pozitivnija slika o sebi. Tvrdi kako životinje, tj. kućni ljubimci smanjuju tjeskobu žena te predstavljaju svojevrzne terapeute (Fraser i Taylor, 2018). Pritom se nisu fokusirali samo na iskustvo žena, već i na implikacije za životinje koje obavljaju određeni nevidljivi emocionalni rad u odnosu (Hochschild, 2002). Sugovornici su istaknuli kako ih njihovi ljubimci pažljivo slušaju i tješe, bez osude ili

kritike (Fraser i Taylor, 2018). Moja majka istaknula je kako mačka sluša njezine patnje, kako joj je ona jedina iskrena prijateljica, koja neće njezine priče dijeliti s drugima. No majka promišlja i o mogućim savjetima koje joj mačka daje, ona Gigi daje glas. Prepoznaje da Gigi i Kokos također imaju osjećaje te da i oni imaju potrebu za druženjem. Podrška je uzajamna.

No za promišljanje mi je iznimno relevantno što majka „strahuje” i govori kako je možda njezina pozicija u društvu „ugrožena” jer je „prebliska” s mačkama, a pri čemu se referira na poznatu ideju o poveznici vještica i mačaka. Često sam od nje čula kako ju je strah da ju netko od susjeda ne čuje kako priča s mačkama u vrtu ili dvorištu jer će misliti da je luda. Ovakav osjećaj društvene „nenormalnosti” koji se prelijeva na razgovore sa životinjama nije specifičan samo za moju majku. Prepoznaju ga Fraser i Taylor (2018) te McKeithen (2017) u svojim istraživanjima. Upravo takav osjećaj odražava i specističku (Dunayer, 2004) ideju o animalnom Drugom i pokazuje koje su „udobne” granice ljudskog i animalnog (Ingold, 1988) utemeljene na internaliziranoj kartezijskoj binarnosti uma i tijela, gdje se pretpostavlja da životinje nemaju um, kulturu i osjećaje – ideja da nije sasvim „normalno” pričati sa životinjama. Pritom nastaju društveno prihvatljive razgraničenosti u odnosima između ljudi i životinja. U feminističkim počecima, žene se pozivalo na odvajanje od sveg animalnog, kako bi ih se percipiralo kao racionalne. Pritom se propagirala ideja o animalnom iracionalnom i drugotnom (Adams i Donovan, 1995).

Ovakva dualnost potvrđuje se u kontekstu patrijarhata, društva specizma i seksizma koji ograničava žene i životinje. Dodatna kategorija u priči moje majke može biti i to što se razgovor u javnosti odvija u kontekstu sela. U selu je socijalna kontrola na puno većoj razini, te je skoro svako ponašanje društveno zapaženo. U seksističkom i specističkom društvenom okruženju odnos žena i mačaka (ali i drugih životinja s kojima žene mogu biti bliske) nije samo trivializiran, već se nerijetko objašnjava patološki (usp. Fraser i Taylor, 2018; Probyn-Rapsey, 2018). Stvara se

o6 Opširnije o povezanosti mačaka i pitanju ženskih prava, dostupno na: <https://www.nps.gov/articles/womens-suffrage-and-the-cat.htm>.

ideja o jednoj vrsti odnosa koja je podložna svakodnevnom generaliziranju. Također, diskursi o ludosti žena koje se povezuju sa životinjama služe kako bi se kontroliralo ponašanje žena, ali i kako bi se učvrstila dualna ideja o različitosti ljudskog i animalnog. Moja majka stoga češće priča s mačkama u privatnosti, kako ju u selu ne bi etiketirali kao luđakinju.

Patološka slika *crazy cat lady* prepoznaje se u istoimenoj horor igrici „The Cat Lady” inicijalno objavljenoj 2012., a u kojoj je glavni lik Susan – nezaposlena, neudata, depresivna žena koja živi s mačkom Teacupom. Igrica počinje njezinim samoubojstvom. Susan tvrdi kako su joj mačke jedini prijatelji. U trećem poglavlju, Susan Teacupa naziva dobrim prijateljem jer ju je došao posjetiti ne tražeći ništa zauzvrat te ona zavidi njegovom sretnom životu. Iako igrica može završiti „sretno” jer Susan oživi, u igrici se pojavljuje zanimljiva slika žene koja je neshvaćena, depresivna i kojoj treba pomoć koju nitko ne pruža.

Moja teza je da svakodnevno društveno propagiranje ideje o patološkom odnosu žena i mačaka odražava ideju patrijarhata koji u svojoj srži razdvaja i stvara rivalstvo između dviju strana (ili više), primjerice muškarci vs. žene, žene vs. žene, žene vs. životinje. Moja majka svoje prijateljstvo s mačkom otkriva samo u sigurnoj okolini doma. Je li doista ženi nepoželjno prikazati se u društvu mačaka? Patrijarhat u smislu oznake *crazy cat lady* okreće žene protiv mačaka, ne poziva ih na djelovanje i promjenu položaja mačaka i njihovog odnosa (usp. Fraser i Taylor, 2018). Nastaju i produbljuju se društvene nejednakosti. Marjanić (2017) poentira kako su sve diskriminacije povezane te kako nijedna vrsta ne može biti slobodna ako sve nisu slobodne, na što pozivaju Fraser i Taylor (2018:) u svojoj viziji „feminističkih studija o životinjama”.

U tom patrijarhalnom smislu *crazy cat lady* olicjeenje je neposlušne žene koja je umjesto muškarca izabrala mačke. „Stereotipno, *crazy cat ladies* su žene koje stavljaju potrebe mačaka iznad potreba ljudi, što je potez koji se prezire i ismijava.” (Fraser i Taylor, 2018:162). McKeithen (2017) ističe pritom ironiju jer s *mainstream* pojavom oznake *crazy cat lady*

90-ih godina prošlog stoljeća, ljubav prema kućnim ljubimcima postaje norma.

Crazy cat ladies ne moraju nužno biti neudate starice iako su u popularnoj kulturi često prikazane na taj način što odražava i dobizam, posebice dobizam usmjeren prema ženama. Međutim, patrijarhalne ideje koje se u opisu često očituju su – neudate žene, često visokoobrazovane, koje su od obrazovanja i užurbanog života i posla poludjele, ostale same, bez djece i supruga. Osim toga, *crazy cat ladies* su često okarakterizirane patološki kao „subhumane skupiteljice (*hoarders*) mačaka” (McKeithen, 2017:6). Primjeri iz popularne kulture koji ocrtavaju ovakav imaginarij *crazy cat lady* su Eleanor Abernathy iz Simpsona i Dolores Jane Umbridge iz Harry Pottera (Probyn-Rapsey, 2018).

Kod *crazy cat ladies* ljubav prema mačkama je pretpostavljeno mizantropična (Probyn-Rapsey, 2018) ili još gore, mizandrična. Pritom je „normalan” odnos sa životinjama i ljudima te životni stil određen patrijarhalnim, heteronormativnim i specističkim diskursom koji određuje kako i koga voljeti, s kime pričati te kako živjeti (stanovati) i s kime (McKeithen, 2017).

Probyn-Rapsey (2018:177) citira novinski članak koji tvrdi kako primjerice Taylor Swift mijenja i prisvaja oznaku *crazy cat lady* i pretvara luđakinju koja ima mačke u „damu s mačkama, šik, mladu ženu, koja ima dobar posao, ne mora uvijek biti dama, i nije bitno je li udana... biti dama s mačkama više nije tabu”. Međutim, medijske izjave Taylor Swift su i dalje problematične u smislu reproduciranja ideje o zamjeni muškaraca s mačkama, tj. perpetuiranja straha od samoće, u društvu mačaka. *Crazy cat lady* oznaka, iako se može prisvojiti u nešto pozitivno, odražava imaginarij neudate žene koja ima puno mačaka, a Swift ne želi u konačnici biti takva, tj. internalizira ideju da je tako nešto neispravno (usp. McKeithen, 2017). To se, primjerice, može povezati s odnosom mačaka i vještica, gdje je ponovno vidljiva opasna povezanost, „pakt”, odnos žene i mačke koji društveno i patrijarhalno indicira da nešto nije u redu sa ženom ili mačkom.

Zaključak

Povezanost mačaka i žena je kulturološki određena i premrežena različitim silnicima, poput patrijarhalnih, društvenih i povijesnih silnica. U Egiptu je u imaginariju mačke Bastet prepoznata određena vizija žene kao majke, koja je povezana s domom, plodnošću i zaštitom, te se o mačkama vodila posebna briga u društvu. U srednjem vijeku i mačke i žene su najčešće demonizirane. Mačke i žene se povezuje u zajedničkom sudjelovanju u vještičarenju. Specifično diskriminatorni oblik ponašanja prema ženama i mačkama oblikuje katolička crkva. Žene vještice i mačke bile su spaljivane na lomači. Takav imaginarij odnosa žene i mačke rezultat je patrijarhalnih društvenih struktura srednjeg vijeka. Žene koje su najčešće okarakterizirane kao vještice su neovisne od muškaraca ili socijalno isključene. U društvu su mačaka koje su predstavljale njihove demonske pomagače. Folklorni konstrukti dodatno su ojačali povezanost žena i mačaka, primjerice pričama o pretvaranju žena u mačke. U 19. stoljeću mačke se koristi u antisufražetskim oglasima kako bi se naglasila animalnost žene.

U modernom kontekstu povezanost mačaka i žena očituje se u međusobnoj podršci i diskriminaciji koja nije specifična samo za moderni kontekst. Bliškost s mačkama kontrolira se kroz diskurs o patološkoj slici neudate žene koja živi s mačkama – *crazy cat lady*. Tako se kontrolira odnos između žena i mačaka te se učvršćuje binarnost animalnog i ljudskog. Binarnost se potvrđuje u kontekstu društva specizma i seksizma koji ograničava žene i mačke. Društveno prihvatljiv odnos sa životinjama je stoga određen patrijarhalnim, heteronormativnim i specističkim diskursom. Međutim, u modernom kontekstu imamo priliku upravljati i osvijestiti ovakve narative te se ne sramiti pretvoriti ljubav prema mačkama u isključivo pozitivnu društvenu etiketu i oznaku.

Literatura

- Adams, C. J., i Donovan, J. (1995). Introduction. U: Adams, C. J., i Donovan, J. (ur.). *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham and London: Duke University Press, 1-8.
- Baldwin, J. A. (1975). Notes and Speculations on the Domestication of the Cat in Egypt. *Anthropos*, 70 (3/4), 428–448. dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/40458771>
- Brown, S. (2020). *The Cat A Natural and Cultural History*. London: Ivy Press.
- Diesel, A. (2008). Felines and Female Divinities: The Association of Cats with Goddesses, Ancient and Contemporary. *Journal for the Study of Religion*, 21 (1): 71–94.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Derwood: Ryce Publishing.
- Fraser H., i Taylor N. (2018). Women, anxiety, and companion animals: Toward a feminist animal studies of interspecies care and solidarity. U: Gruen, L. i Probyn-Rapsey F. (ur.). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. New York: Bloomsbury, 155 – 171.
- Hochschild, A. R. (2002). Emotional Labour. U: S. Jackson and S. Scott (ur.). *Gender: A Sociological Reader*. London: Routledge, 192–196.
- Howey, Oldfield M. (1956). *The Cat in the Mysteries of Religion and Magic*. New York: Castle Books.
- Ingold, T. (1988). Introduction. U: Ingold, T. (ur.). *What is an Animal?* London: Routledge, 1-16.
- Marjanić, S. (2017). „Na čemu si ti?” Primjer viševrsne etnografije/antropologije životinja i veganskoga ekofeminizma/feminističko-vegetarijanske teorije. *Narodna umjetnost*, 54 (2): 27-48.
- McKeithen, W. (2017). Queer ecologies of home: heteronormativity, speciesism, and the strange intimacies of crazy cat ladies. *Gender, Place & Culture*, 24(1): 122–134.
- Mery, F. (1968). *The life, history and magic of the cat*. New York: Grosset & Dunlap.
- Poole, K. (2015). The Contextual Cat: Human-Animal Relations and Social Meaning in Anglo-Saxon England. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 22(3): 857–882.
- Probyn-Rapsey, F. (2018). The Crazy Cat Lady. U: Gruen, L. i Probyn-Rapsey F. (ur.). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. New York: Bloomsbury, 175-185.
- Radecki, K. (2017). *The healing cat: from bastet to the cat café a mythanalysis of the symbol of the cat and an ethnography of two montreal cat cafés*. Montréal: Université du Québec.
- Visković, N. (2009). *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Walter, V. (2007). *Contribution à l'étude de l'évolution historique du chat : ses relations avec l'homme de l'Antiquité à nos jours*. Toulouse: Université Paul-Sabatier.

MREŽNI IZVORI:

- Cat shows, dostupno na: <https://blog.biodiversitylibrary.org/2017/07/cats-women-why-connection.html>
- Mit o rođenju Herakla, dostupno na: <https://topostext.org/work/216>
- O povezanosti mačaka i pitanju ženskih prava, dostupno na: <https://www.nps.gov/articles/womens-suffrage-and-the-cat.htm>
- O suđenju Isobel Gowdie, dostupno na: <https://discoverhighlandsandislands.scot/en/story/isobel-gowdie-witch-of-auldearn>
- Prva izložba o izložbi mačaka, preuzeto s poveznice: <https://www.dailymail.co.uk/femail/article-3596371/Now-s-cat-walk-Bizarre-19th-century-images-Crystal-Palace-pet-reveal-felines-went-simple-rat-catchers-upper-classes-favourite-pet.html>

Cats and Women in a Sexist-specistic Society: from Bastet to Crazy Cat Lady

SUMMARY

The article interprets the connection between women and cats throughout history, in different social circumstances. Referencing historical and feminist literature (McKeithen, 2017; Probyn-Rapsey, 2018; Adams and Donovan, 1995; Fraser and Taylor, 2018; Radecki, 1972; Poole, 2015; Brown, 2020; Mery, 1978; Howey, 1956; Diesel, 2008) ranging from the topic of the Egyptian Bastet, medieval witches and suffragettes all the way to crazy cat ladies, the connection between women and cats is problematized. The paper shows how the connection between cats and women is culturally constructed through various patriarchal and socio-historical elements. The Bastet cat is a symbol of motherhood and protection, in the Middle Ages the relationship between a cat and a woman was imagined as a demonic presence, in the 19th century cats become part of parties organized by women's societies, and in the anti-suffragette movement, the comparison of feline animality and women comes to the fore. In modern society, the label "crazy cat lady" is based on sexist and speciesist views of women and cats, which are used to control the closeness of cats and women, their private lives, and with whom and how they make friends, which is connected to other historical forms of relationship between cats and women.

KEYWORDS

Cats, Women, Patriarchy, Crazy cat lady, Speciesism

PROJEKT *TIJELORIJEČI*: TRNSKO

KULTURA I PARTICIPATIVNE PRAKSE U ZAJEDNICI /

U ZAGREBAČKIM KVARTOVIMA

Josipa Bubaš, Renata Filčić, Neva Lukić, Kristina Perkov, Đorđe Matić, Željka Klemenčić,
Ana Janjatović-Zorica

Uvod

Projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko* realiziran je 2023. – 2024. u organizaciji UO Istovremeno, financiran u sklopu programa *Kultura i umjetnost u zajednici* Grada Zagreba, u suradnji s Muzejom suvremene umjetnosti.

TijeloRIJEČI: Trnsko oslanja se na principe participativnih praksi iako svojom strukturom i realizacijom ne pripada potpuno tom usmjerenju jer nudi fiksnu, predefiniranu strukturu kroz predavanja stručnjaka i vodstva muzejskim postavom, koja su, unatoč otvorenosti izlagača, još uvijek realizirana u klasičnom formatu prevladavajuće jednosmjerne komunikacije. Unatoč tome, projekt otvara prostor vrijedan dijaloga, što je bilo vidljivo u aktivnom sudjelovanju i iskazanom interesu posjetitelja. Najveći participativni potencijal realiziran je kroz radionice, kojima su stvorene mikro zajednice okupljene radi tematski uokvirenih dijaloga i kreativnih procesa.

Projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko*

Projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko* izrastao je iz inicijative Josipe Bubaš, voditeljice projekta i stanovnice Trnskog. Bubaš je određene lokacije identificirala kao polazišne točke/teme putem kojih je moguće govoriti o širim društvenim fenomenima kojima se pristupa in-

terdisciplinarno, transdisciplinarno, dajući zajednici osnovne teorijske uvide, praktična iskustva i umjetničke poticaje, a koji će biti zasebno elaborirani ovim radom. Prva tema, koja gotovo da se nametnula sama od sebe, bila je *Urbani i zeleni ritam: urbanizam Trnskog*, i to upravo stoga što je Trnsko jedna od prvih četvrti rađenih na temelju poslijeratnog modernističkog urbanizma i kao takva pruža kvalitetan omjer zelenih, javnih i stambenih površina te zadovoljava potrebe stanovništva za medicinskom skrbi, dječjim igralištima, kupnjom, no čiji javni prostori, bez obzira na navedeno, nikada nisu zaživjeli u punom smislu. Druga je tema bila *Rock i kvart*, i to upravo zahvaljujući dugom kontinuitetu urbane glazbe i brojnim muzičarima koji su u Trnskom započeli karijere. Treći temat, *Tranzicija: od Name do Šoping centra* za polazišnu je točku uzeo nekadašnji prostor bivše Name, a koji danas okupiraju različite, mahom multinacionalne firme, poput, Spara, Mane itd, što za sobom povlači potpuno drugačiju radnu, ali i potrošačku logiku. Zadnji temat nazvan je *Hrana* i nadahnut je malom tržnicom u Trnskom. Hrana kao ritual koji služi okupljanju zajednice, ali istovremeno je i izvor opterećenja za koji vežemo pojmove poput ortoreksije i pretilosti, ali i brojna ekonomska pitanja, poslužila je kao okvir temi.

Projekt je imao jasnu strukturu – svaki se temat sastojao od predavanja/tribine, organizirane u MO

Trnsko kako bismo oživjeli i donijeli kulturne i diskurzivne sadržaje u središte kvarta, vodstva u Muzeju suvremene umjetnosti osmišljenog prema specifičnoj temi te radionice *TijeloRIJEČI* gdje su polaznici i iskustveno obradili temu. MSU, kao projektni partner, pridonio je diskurzivnom potencijalu projekta, upoznajući korisnike s umjetničkim radovima unutar danog konteksta, no unatoč geografskoj bliskosti, sadržajne poveznice ponekad nisu bile bjelodane. Ipak, baš kao i Novi Zagreb, MSU ove godine slavi 70 godina postojanja, ali i 15 godina od useljenja u novu zgradu arhitekta Igora Franića, namjenski građenu za muzej u Novom Zagrebu. Zgrada zauzima 16.000 kvadrata unutarnjeg prostora i gotovo jednako toliko vanjskog prostora. Renata Filčić u kontekstu projekta piše:

„Iako je osnivač muzeja Grad Zagreb, muzejska zbirka, koju čini niz umjetničkih djela koja predstavljaju suvremenu umjetnost od 1950-ih do danas, predstavlja najznačajnije autore i pojave na hrvatskoj, ali i međunarodnoj suvremenoj sceni. Ipak, gotovo nijedan rad ne oslanja se direktno upravo na Trnsko. Muzejska se zbirka podosta sporo gradi i nadopunjuje i nerijetko je potreban vremenski odmak ne bi li umjetničke akcije, radovi i slično bili u potpunosti valorizirani – a pogotovo za specifičan predio Zagreba kao što je Novi Zagreb. Naravno da ne treba zaboraviti da je ovaj dio grada planski bio razvijan i postepeno građen još desetljećima nakon.“

Ipak, umjetničke akcije koje su se odvijale na ovom području tijekom tih prvih desetljeća više su bile povremene manifestacije, pa i spontane akcije negoli kontinuirano njegovana umjetnička scena – od natpisa *Demokratizacija umjetnosti* u novozagrebačkom pothodniku, Galetine igre svjetlosti u Utrinama do predstava i izložbi na platou Mamutice u sklopu manifestacije *Proljeće u Novom Zagrebu* u organizaciji Kulturnog centra u Remetincu. Tek je manji dio tih događanja preostao ovjekovječen u muzejskim zbirkama i arhivima – često više kao dokumentacija, a manje kao potpuni umjetnički rad. Tipično za sedamdesete, radovi su bili efemerni, često jeftinih, pristupačnih materijala – te je uopće izazov konzer-

vatorima-restauratorima suvremene umjetnosti suočiti se s takvim pitanjem održavanja radova. Ipak, i u toj odsutnosti, kako pojava, tako i dokumentarnih spona MSU-ove zbirke i Trnskog, MSU kao institucija i Trnsko svakako mnogo dijele – iskustvo djelovanja i života u novozagrebačkoj, kako je još mnogi percipiraju, „spavaonici“.

Osnovna ideja bila je unutar svake teme oformiti četverodnevnu radionicu na kojoj bi polaznici, uz vodstvo mentorica stvarali vlastite izvedbene i književne materijale koje bismo prikazali na finalnim prezentacijama na kraju svakog temata. Prezentacije su trebale biti izvedene u javnim prostorima četvrti, no zbog nemogućnosti održavanja kontinuiteta s istim polaznicima, radionice su prerasle u jednodnevne.

Cilj projekta bio je otvoriti dijalog u zajednici i okupiti stanovnike/zajednicu oko relevantnih tema u četvrti kojoj nedostaje kulturnih i društvenih sadržaja. Pokazalo se da stanovnici nemaju naviku sudjelovanja u kulturnim aktivnostima. U četvrti postoji Mjesni odbor u kojem se održavaju likovne radionice i ples za umirovljenike te povremena vjenčanja i sastanci. U tom smislu MO ima određeni krug korisnika, koji su, međutim, zatvoreni u svoje sadržaje. Dakle, Mjesni odbor nudi ograničene sadržaje i aktivnosti koje privlače manji broj korisnika, manje otvorenih za nova iskustva.

S obzirom na strukturu projekta i na odstupanja u njegovoj realizaciji, o čemu će biti govora kasnije, autorica projekta djeluje kao medijator i donekle kao kustos odnosa te njihovog potencijala. Ti su odnosi kratkotrajni i ne rezultiraju novim djelima kako je prvotno zamišljeno, nego iskustvima.

Kako je ranije navedeno, participativna umjetnost podrazumijeva proces u kojemu jednako sudjeluju autor i sudionici te koji u idealnoj formi briše razliku u između tih uloga. Takva umjetnost uglavnom se temelji na kreativnom umjetničkom prijedlogu i vođenom procesu čiji je rezultat novo djelo u širem smislu riječi. Iako su tijekom projekta nastale određene bilješke i dojmovi, *TijeloRIJEČI: Trnsko* ipak se više određuje kao edukativni i relacijski, a manje kao participativni projekt. Za razliku od participativnih umjetničkih projekata, koji podrazumijevaju dvosmjernu komunikaciju i veću angažiranost publike

pri kreiranju sadržaja, *TijeloRIJEČI: Trnsko* nudi prostor za raspravu, upoznavanje sa suvremenim umjetničkim praksama i iskustveni odnos prema zadanim temama široj zajednici različitih sudionika, ali ne i realizirano, skupno djelo koje bi podrazumijevalo kontinuirani rad sudionika.

Projekt je kroz četiri tematske cjeline na predavanjima, vodstvima i radionicama uspio okupiti značajan broj ljudi. Međutim, sudionici nisu kontinuirano sudjelovali, već su se izmjenjivali ovisno o temi i vlastitim dnevnim rasporedima što predstavlja glavno odstupanje od projektnog koncepta.

Participativne prakse u umjetnosti: teorijska polazišta i praktične primjene

Nicolas Bourriaud je devedesetih godina uveo pojam relacijske umjetnosti kako bi naglasio ulogu umjetnosti u stvaranju novih društvenih odnosa. Umjetnost se u ovom kontekstu odvaja od objekta i procesa izlaganja, nastajući u prostoru interakcije između medijatora/predlagatelja/umjetnika i publike. Bourriaud ističe kako „uloga umjetničkih djela više nije da oblikuju imaginarne i utopijske stvarnosti, već da budu načini življenja i modeli djelovanja unutar postojeće realnosti, bez obzira na razmjere koje umjetnik odabere.“ *TijeloRIJEČI: Trnsko* u tom kontekstu stvara privremenu zajednicu okupljenu oko tematskih interesa.

Invencija svakodnevica nikako ne izlazi iz dominantnih kulturnih, ekonomskih i političkih praksi, već su one njihov preduvjet. No Bourriaud navodi kako „povrh i iznad svoje merkantilne prirode i semantičke vrijednosti, umjetničko djelo predstavlja društveni međuprostor koji izmiče kapitalističkom ekonomskom kontekstu tako što su uklonjene iz zakona profita: razmjena, trgovina, autarkične vrste proizvodnje“ (Bourriaud, 2009, str. 6). On svoju tvrdnju pojašnjava riječima kako se takav prostor društvenih odnosa skladno i otvoreno uklapa u cjelokupni

sustav, ali sugerira drugačije trgovinske mogućnosti od onih koje su na snazi unutar ovog sustava te ih donekle ublažava. Na tom tragu, *TijeloRIJEČI: Trnsko* koristi društvene teme koje teorijski i umjetnički problematizira, svrstavajući se u društveno tkivo koje dekonstruira i tek simbolički uzdrma.

Ključno pitanje jest postoji li pozicija izvan sustava koja dugoročno nije asimilirana, kao što je to bio slučaj s kontrakturnim praksama šezdesetih godina? Bez obzira na to koliko kratkotrajna i iluzorna bila, potencijalna oaza izvan dominantne logike profita može otvoriti prostor za sudjelovanje motivirano kreativnošću i novim vrstama odnosa i iskustava, a ne profitom. Ipak, s obzirom na to da kapitalizam počiva na stalnom stvaranju identiteta, odnosa i mreža koje stvaraju privid autonomije i nameću fleksibilnost kao glavnu paradigmu, postavlja se pitanje stvarnog transformativnog potencijala ovih praksi.

U tom kontekstu, potreba za ispunjenjem svakodnevice različitim umjetničkim invencijama može se promatrati kao još jedan vid popunjavanja slobodnog vremena i zadovoljavanja potrebe za kreativnim ispunjenjem i ostalim floskulama suvremenosti zasnovanim na ovisnosti o atrakciji i samoispunjenju, što se može smatrati zamkom kapitalizma. Bourriaud, pozivajući se na Althussera, navodi kako „svijet nema prethodno postojeće podrijetlo ili smisao, niti Razum, koji bi mu mogao dodijeliti svrhu“, te je „bit čovječanstva trans-individualna, sastavljena od veza koje povezuju pojedince zajedno u društvenim oblicima koji su uvijek povijesni.“ (Bourriaud, 2009, :7). U tom kontekstu, unutar ovih povijesno i ekonomski obilježenih društvenih odnosa, koje ćemo teško transformirati ovakvim pokušajima, stvara se prilika za kreiranje novih, barem kratkotrajnih oaza i zajednica, koliki god njihovi stvarni potencijal i/ili svrha bili. Oni za svoje polazište imaju animaciju publike provokacijama u umjetničkim praksama avangarde, odnosno u njihovim je temeljima upisan odnos prema zajednicama unutar industrijaliziranog društva⁰¹ (vidi Claire Bishop).

01 Clare Bishop prati korijene participacije u umjetnosti od početaka izvedbenih umjetnosti i datira ih na početak 20. stoljeća u avangardne pokrete, posebice talijanski futurizam (oko 1910.). Futurističke predstave raskinule su s konvencionalnim oblicima gledateljstva, obraćajući se masovnoj, niže obrazovanoj publici koja je navikla davati opaske tijekom estradnih predstava.

Bez obzira na sve veću prisutnost privremenih zajednica okupljenih oko specifičnih interesa radi istraživanja, novih spoznaja i iskustva, umjetnost i dalje ima poteškoća u uspostavljanju dijaloga sa svakodnevicom zajednica koje nisu navikle na umjetnička promišljanja i jezik. Razlozi ovih poteškoća mogu se pronaći u sustavu obrazovanja, hiperprodukciji i dostupnosti različitih sadržaja (uglavnom zabavnih), zasićenošću obavezama i informacijama, ali i činjenici da je suvremena umjetnost godinama zatvorena unutar svojih, samopodrazumijevajućih krugova.

Relacijska umjetnost, koja gradi nove odnose među određenim skupinama, podrazumijeva predefiniranje odnosa, reformulaciju i promišljanje danog konteksta te medijalizaciju koju vodi umjetnik. Međutim, sve navedeno još uvijek nije kultura jer to podrazumijeva potrebu zajednice za određenim sadržajem. Ali što su zapravo potrebe i kako one nastaju? Mehanizmi proizvodnje želje i potrebe dobro su poznati u kontekstu kasnog kapitalizma. Novi proizvodi, kreme

i televizori, brendovi kao sredstva identifikacije postaju nužnost za konzumente. U kakvoj je poziciji tu umjetnost? Može li i ona postati potreba publici koja nije usko pozicionirana unutar umjetničkih krugova?

Razvoj zajednice zasnovane na razmjeni ideja, a ne potrošnji, kompleksni je proces s utopijskim predznakom. Ovom razvoju ne pomažu problemi hiperprodukcije i nedovoljnog ulaganja u publiku putem osnovnoškolskog i srednjoškolskog obrazovanja, koja formiraju dva oprečna principa s kojima se suočava suvremena umjetnička produkcija iako su oba rezultat istih politika. Dati prostor umjetnosti i istovremeno stvoriti publiku, ući u dijalog sa zajednicama koje su rijetko izložene kulturnim sadržajima, može biti zadovoljavajući odgovor na nedostatak kvalitetne formalne niže edukacije, kao i na nezadovoljene potrebe zajednice za smislenim stvaranjem kohezije. No kakva je situacija „na terenu“? S kojim se realnim problemima ove prakse susreću?

Futuristi su ovakvo ponašanje doveli do krajnosti provokativnim gestama te vrijeđanjem i provociranjem njihovih stavova. Neke od futurističkih akcija odvijale su se na ulicama i pratile su tiskane političke provokacije. Organizirali su nered, javne govore i druge ulične akcije koje su često izazivale snažan odjek publike. Proglaši i manifesti objavljeni su i u novinama, što je bilo djelotvorno sredstvo obraćanja široj javnosti. U Rusiji su 1917., osnivanjem Proletkulta (akronim za *proleterske kulturno-prosvjetne organizacije*), koji je 1918. postao nacionalna organizacija za njegovanje proleterske kulture, redefinirani autorstvo i stvaralaštvo, koje se sada smatra „izrazom aktivnog sudjelovanja u stvaranju i razvoju života kolektiva“. Umjetnost je bila snažno oruđe za provođenje promjena u društvu. U sklopu programa osnovana su brojna amaterska društva s uglavnom ideološkim repertoarom. Profesionalne vještine odbačene su radi izravnijeg pristupa publici. Unutar grupe nije bilo podjele rada pa je svaki član sudjelovao u svim fazama produkcije: od izbora predstave, scenografije, organizacije, glume.

Šezdesetih godina kritika potrošačkog društva, alijenacije i spektakularizacije donijela je različite umjetničke reakcije: viđenje umjetnosti kao procesa, a ne objekta, propitivanje uloge autora (R. Barthes, 1968.), traženje neposrednog i izravnog kontakta s publikom dalo je način stvaranja događanja (njujorška umjetnička scena: A. Kaprow). U Parizu, pokret Situacionistička Internacionala (SI), s Guyjem Debordom kao čelnom figurom usmjeren je na i politiku i umjetnost, stvarajući „trenutak života, konkretno i namjerno konstruiran kolektivnom organizacijom jedinstvenog ambijenta i igrom događaja“ (Bishop, 2012: 85). Jedna od ključnih karakteristika takvih situacija bila je struktura sudjelovanja, „smišljena u namjernoj suprotnosti s načelom spektakla o ‘neintervenciji’ i njegovom korolarnom, otuđenju. Naglasak na kolektivitetu od početka je bio zamišljen kao ispolitiziran. Pojam konstruiranih situacija inspirirao je Henri Lefebvre i njegova ‘teorija trenutaka’: propadljivi trenuci koji intenziviraju vitalnu produktivnost svakodnevice, njenu sposobnost komunikacije, informacija, a također i iznad svega zadovoljstvo u prirodnom i društvenom životu“ (Biskup 2012., 85).

U 2000-ima su se pojavili pedagoški projekti suvremenih umjetnika i kustosa, nakon čega je uslijedio razvoj muzejskih edukacijskih odjela. Međutim, takva se praksa može pratiti od Josepha Beuysa, koji je 70-ih godina tvrdio da je „biti učitelj moje najveće umjetničko djelo“, kao i njegovog koncepta socijalne skulpture koja je utjecala na brojne umjetnike. Godine 1973. utemeljio je Slobodno međunarodno sveučilište za kreativnost i interdisciplinarna istraživanja nastojeći implementirati Beuysovo uvjerenje da ekonomija ne bi trebala biti ograničena na pitanje novca, već bi trebala uključivati alternativne oblike kapitala, kao što je ljudska kreativnost. Njegovih *100 dana Slobodnog međunarodnog sveučilišta*, organiziranih za Documentu 6 (1977.), sastojalo se od interdisciplinarnih radionica, otvorenih za javnost, na kojima su sudjelovali sindikalisti, odvjetnici, ekonomisti, političari, novinari, društveni djelatnici, prosvjetni stručnjaci i sociolozi koji su govorili uz glumce, glazbenike i mlade umjetnike.

O radionicama *TijeloRIJEČI*

Projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko* nastavak je dugogodišnjeg projekta književno-izvedbenih radionica *TijeloRIJEČI* koje se pod vodstvom performerice Josipe Bubaš i spisateljice Neve Lukić odvijaju od 2015. godine kad je prva radionica bila izvedena u okviru festivala Sedam dana stvaranja u Pazinu. Radionice *TijeloRIJEČI* nastale su iz želje za stvaranjem sinergije između različitih umjetničkih područja, u ovome slučaju književnosti i pokreta. Od 2015. godine održano je dvadesetak radionica koje su istraživanjem utjecaja pokreta na tekst i teksta na pokret donijele brojne vježbe otvorivši različite kreativne procese kod niza polaznika. Treći, neizostavan element, ključan za koncepciju ovih radionica jest prostor. Polaznici se bave odnosom pokreta i teksta u odnosu na zadani ambijent. Primjerice, prva, već spomenuta radionica, istraživala je kako pokret i tekst nastaju iz danog konteksta – specifičnosti gradskog prostora (ulica, kafić, park itd.) te fizičke i verbalne interakcije polaznika. Slijedile su radionice koje su, osim osnovnog koncepta proučavanja nastanka teksta i pokreta, uključivale likovnu dimenziju, a održane su u muzejskim prostorima povodom specifičnih izložbi (*Radovan Ivšić: Nepokorena šuma*, MSU, 2015. i *Sedmo nebo- izbor iz zbirki MMSU-a*, 2016., Rijeka). Potom su tri radionice, održane u razdoblju 2021. – 2023., obrađivale temu jedne od najvećih stambenih zgrada u Europi – zgradu Mamutice koja se nalazi u četvrti Travno u Novom Zagrebu, a koja je jedan od znamenitijih primjera jugoslavenske postmodernističke arhitekture. Prva radionica, *Prostori budućnosti*, bavila se temama biopolitike, utopije, distopije, zajedništva, naslijeđa socijalizma, ali i osjetilne percepcije prostora. Druga radionica, pod nazivom *Mitovi Mamutice*, pristupala je zgradi kroz znanstvenu fantastiku, polaznici su dojmove transformirali u vlastite mitove, kreirajući za njih utopijsku ili distopijsku paralelnu stvarnost. Treća, zaključna radionica *Stanari Mamutice* nastojala je što više uključiti stanare zgrade u stvaralački proces polaznika.

O projektu *TijeloRIJEČI: Trnsko*

Na tragu istraživanja urbanog prostora Mamutice, nastao je i projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko*, osmišljen i realiziran unutar četiri temata, nadahnut još jednom četvrti koja se nalazi u Novom Zagrebu – četvrti Trnsko. Ovoga puta došlo je do potrebe da se program proširi, odnosno da ne uključuje samo radionice, već da se temi pristupi opširnije, kroz diskurzivan program i posjete Muzeju suvremene umjetnosti, što sve biva objedinjeno u završnoj prezentaciji čitavog projekta u MSU.

1. TEMAT: Urbani i zeleni ritam

Prvu tematsku cjelinu, *Urbani i zeleni ritam*, započeli smo predavanjem Kristine Perkov, asistentice na Arhitektonskom fakultetu u Zagrebu, pod nazivom *kontekst – kontekst – kontekst: Razvoj i identitet urbane pejzažne arhitekture Novog Zagreba*. Predavanju je prisustvovalo oko 15 zainteresiranih građana koji su imali priliku detaljno upoznati urbanistički razvoj Novog Zagreba te suvremene izazove prostornog planiranja, s naglaskom na razloge neadekvatne participacije građana u tim procesima.

U uvodnom dijelu predavanja objašnjen je povijesni kontekst Novog Zagreba, koji je nastao kao rezultat planskog urbanističkog procesa od početka 1960-ih do kraja 1980-ih, a čiji urbanistički, društveni i identitetski razvoj i dalje traje. Kristina Perkov istaknula je kako je Novi Zagreb, planiran kao model novog grada uz postojeći, služio kao laboratorij za provjeru tadašnjih naprednih planerskih koncepata. Stambena naselja u Novom Zagrebu predstavljaju izuzetne primjere modernističkog urbanizma i pejzažne arhitekture. Posebno je naglašen značaj nedovršenog poteza pejzažnih prostora „Plave potkove“ koji svojim mjerilom odgovara cijelom Novom Zagrebu.

Na primjeru naselja Trnsko, u kojem je predavanje i održano, sudionicima je razjašnjen osnovni koncept modernističke dogme o racionalnom gradu temeljenom na četiri osnovne funkcije: stanovanju, radu, odmoru i komunikacijama. Naselje Trnsko,

izgrađeno tijekom 1960-ih, planirali su arhitekti Zdenko Kolacio, Mirko Maretić i Josip Uhlik (Maretić, 1996). Planiranje je uključivalo ortogonalno raspoređene stambene blokove (lamele) kako bi svaki stan imao pogled na krošnje drveća. Srce naselja, sa svojim društvenim i uslužnim sadržajima, smješteno je blizu geometrijskog središta, s težištem naseljenosti prema istočnom rubu, prema Parku Mladenaca. Park, dio planiranog pejzaža zapadne strane „Plave potkove“ čini istočno pročelje naselja Trnsko i zapadno pročelje naselja Siget. Uređen prema projektu pejzažnog arhitekta Smiljana Klaića, park uključuje skulpturu mladenaca, djelo akademskog kipara Stipe Sikirice. Od 1967. do 1978., sudjelovanjem mladenaca koji su nakon sklapanja braka mogli posaditi jedno stablo, zasađeno je ukupno 8.000 stabala, čime je stvoren park.

Predavanje je pružilo priliku za edukaciju sudionika o važnosti prepoznavanja i interpretacije različitih slojeva i konteksta u urbanističkom i pejzažnom planiranju. Prilikom razmatranja javnog prostora i pejzažne arhitekture Novog Zagreba, ključno je uzeti u obzir širi kontekst urbanističkog razvoja stambenih naselja u kojem su oni planirani, izgrađeni i razvijani. Potrebno je educirati se o kvalitetama urbanističkog i arhitektonskog kulturnog naslijeđa, prepoznati ih i cijiniti te ih očuvati i unaprijediti kako bi se održao kontinuitet urbane kulture.

Urbani pejzaž čine svi javni prostori te izgrađeni i neizgrađeni javni sadržaji koje nalazimo u urbanom prostoru – ne samo ozelenjeni prostori, već i prostori susreta, kulture i identiteta. Javni prostor je prostor življenja grada. Obuhvaća prostore komunikacija i socijalizacije, komunalnu, transportnu i društvenu infrastrukturu, urbanu održivost, kvalitetu života i participaciju građana, koji povezuju javni prostor i sustav pejzažne arhitekture s izgrađenom strukturom grada, društvenom zajednicom, vrijednostima i identitetima koje ona nosi.

Iako su planska naselja kao što je Trnsko urbanistički dovršena, i dalje je potrebno prilagoditi ih suvremenim potrebama građana. U procesu planiranja i dizajniranja važno je postići ravnotežu između očuvanja postojećih vrijednosti, revitalizacije degra-

diranih prostora i uvođenja inovativnih intervencija za nadopunu onoga što nedostaje. Odgovoran pristup naslijeđu obuhvaća prepoznavanje postojećih vrijednosti prostora, kao i identifikaciju nedostataka koje je moguće ispraviti kroz pažljive intervencije, pri čemu se čuvaju sve ključne vrijednosti cjeline. Trnsko je planirano i građeno po mjeri čovjeka i takvo je ostalo, što je istaknula jedna od prisutnih stanovnica naselja.

U drugom dijelu predavanja naglasak je stavljen na korisnike prostora te je dodatno objašnjen koncept mjesta, odnosno osjećaj mjesta, za koje su važni osobna razina spoznaje prostora i osobna uključenost. Naglašena je važnost čitanja konteksta. Naučiti se mogu različite tehnike, upoznati različiti pristupi i primijeniti različite metode, no svatko treba osvijestiti vlastiti pogled, razviti jedinstveni pristup te ga proći kroz iskustvo. Čitanje konteksta, čitanje pejzaža, čitanje prostora – prvenstveno je čitanje sebe.

U završnom dijelu predavanja predstavljen je značaj uključenosti struke i građana prilikom oblikovanja javnih prostora, prikazan kroz rad Jana Gehla. Objašnjena je veza između kvalitete vanjskog prostora i stope pojavljivanja aktivnosti na otvorenom te su navedeni kriteriji kvalitete urbanog javnog prostora (Gehl, 1971). Istaknut je značaj participacije kao partnerskog procesa kojim se svim akterima daje dovoljno moći da njihova stajališta budu uzeta u obzir pri donošenju odluka.

Predavanje je bilo koncipirano fleksibilno, s mogućnošću interakcije tijekom cijelog izlaganja, što je rezultiralo brojnim komentarima i pitanjima te dugom diskusijom nakon završetka predavanja. Sudionici su se osvrnuli na nedostatke unutar javnog prostora te svakodnevne probleme s kojima se susreću. Kroz razgovor su dodatno sagledani izazovi participacije građana u prostornom planiranju, kao i ograničene mogućnosti financiranja podizanja kvalitete javnog prostora.

U sklopu temata, kustosica Renata Filčić održala je vodstvo postavom Muzeja suvremene umjetnosti (MSU). MSU je smješten u srcu Novog Zagreba, na domak Velesajma, Bundeka, Hipodroma, preko puta Avenuea Malla i na račvalištu brojnih autobusnih li-



Predavanje pod nazivom *kontekst – kontekst – kontekst: Razvoj i identitet urbane pejzažne arhitekture Novog Zagreba* Kristine Perkov u MO Trnsko; snimio: Tomislav Čuveljak.



Sudionici radionice u obilasku MSU-a na predavanju kustosice Renata Filčić i vodstvu postavom; snimio: Tomislav Čuveljak.

nija. Istovremeno, od Avenuea Malla dijeli ga raskrižje, koje se u publikaciji humane geografinje Laure Šakaje spominje kao najopasnije u Zagrebu⁰² – u međuvremenu su napravljene preinake, ali i dalje ovo srce Novog Zagreba ne čini ni trg, ni njegovi stanovnici, ni prolaznici, već automobili.

Prometnice strogo odjeljuju obližnje kvartove MSU-a među sobom, pa tako i od MSU-a. Brojne su to opservacije skupljene prilikom pripreme projekta prilagodbe Muzeja za slijepe i slabovidne (*BEAM UP/ Pripust*), kao i u sklopu i projekta *Točka sastajanja*. Prvo vodstvo po postavu MSU-a u sklopu projekta *TijeloRIJEČI: Trnsko* bilo je usmjereno na ideje urbanizma i života u Novom Zagrebu, kao i na djelovanje MSU-a, kao jedine muzejske institucije u ovom dijelu Zagreba, a sve obogaćeno iskustvima programa šetnji Novim Zagrebom koje provodi mladi geograf i antropolog Pavel Gulin Zrnić.

U postavu zbirke MSU-a posjetili smo tako punktove koji mogu biti više mjesto promišljanja prošlosti, sadašnjosti i budućnosti Novog Zagreba nego konkretni radovi vezani uz ovaj kvart i njegove umjetnike. Nezaobilazni rad u temi *Urbanog i zelenog* svakako je projekt *Sinturbanizam* arhitekta i umjetnika Vjenceslava Richtera (1917. – 2002.), ziguratnih zgrada koje su pokrivala sve potrebe stanara, od životnog do društvenog i radnog prostora, s naumom dokidanja gubitka vremena u gužvama i veće operativnosti prostora kojima se koristimo. Organizirano življenje jednako je bila aktualna tema u vrijeme izgradnje Novog Zagreba, no zbog nedovršenosti posljednjih faza izgradnje, Novim Zagrebom dominiraju stambeni prostori, uz tek poneku trgovinu, nekoliko golemih *shopping* centara i tek jednog muzeja u centru i dva kulturna centra na suprotnim dijelovima grada. Pritom itekako svjedočimo sve većim prometnim gužvama. Možemo li što iščitati iz Richterovih nacrti za budućnost naših gradova ili su oni, ipak, bili samo utopija ovog „buntovnika s vizijom“?⁰³ Tako je, naime, percipirana većina njegovih ideja dok danas svjedočimo izgradnji prvih sveobuhvatnih, samoodrživih zgrada-zajednica u svijetu poput poznate danske „Osmice“.

O takvom osviještenom življenju svjedoči jedan od spomenutih efemernih radova – akcija koji se nalazi u sklopu *Zbirke kao glagol*. Riječ je o plakatu izložbe *Čistoće radnika* koju je organizirala Vera Fischer (1925. – 2009.) u sklopu manifestacije *Proljeće u Novom Zagrebu 1978*. Radnici dobivaju priliku predstaviti vrijednosti u otpadu kojeg svakodnevno prikupljaju. Njihov „kustoski“ izbor predstavljen je 22. travnja, na Dan planeta Zemlje, na platou Mamutice. Plakat poimence navodi svakog radnika, a njegova posebnost leži što je tiskan na crnoj vreći za smeće – kao jedan od prvih ekoloških radova na našoj sceni.

O većoj potrebi brige za naš okoliš i omjer urbanog i zelenog progovaraju radovi u sklopu izložbe *Budućnosti*, također dio ciklusa *Zbirka kao glagol*. Veliki kružni komad tekstila Dubravke Rakoci (1955) prekriva zid, uz legendu na kojoj se navode periodi i lokacije prethodnog izlaganja. Prilikom svakog izlaganja tkanina je bila drukčije presložena, tako ostavljajući dugoročne tragove na njoj, bilo izbljednjenosti radi veće izloženosti svjetlosti ili pregiba. Kada čitamo ili gledamo filmove u kojima se akteri vraćaju u prošlost ili putuju u budućnost, redovito je imperativno pravilo: ne mijenjati, ne uzurpirati, ne ostavljati trag – u suprotnom će nastati lančana reakcija najčešće neželjenih promjena. Međutim, istovremeno se čini da tako malo svijesti imamo kako sve što danas činimo također može imati trag i niz neželjenih reakcija u našoj budućnosti – prelamanje tkanine nakon pet minuta najvjerojatnije neće ostaviti trajnog traga, ali ostavi li se mjesecima, godinama – ta benigna akcija ima vrlo vidljive posljedice. Poruka izložbe je – biti svjestan budućnosti koju odabiremo.

Nastavljajući se na stečeno znanje i razvijajući ga nadalje u iskustvo bivanja u specifičnom prostoru četvrti, koristeći kreativne alate *TijeloRIJEČI* metodologije, održane su četiri četverosatne radionice. Cilj radionica bio je mapirati prostore koji ukazuju na različite elemente četvrti – od urbanih kutija namijenjenih stanovanju do zelenih površina i drugih javnih prostora kao prostora za odmor, druženje i refleksiju. Radionice su se odvale u nekoliko faza,

02 Laura Šakaja, *Slijepi u prostoru grada*, 2018., str. 50.

03 Naslov retrospektivne izložbe Vjenceslava Richtera u Muzeju suvremene umjetnosti održane 2017. godine.

s različitim sudionicima, u prostorijama mjesnog odbora te također u zelenim i drugim javnim prostorima Trnskog.

U mjesnom odboru održan je uvodni dio radionice, zagrijavanje i meditacija. Potom se odlazilo u zeleni javni prostor između dvije zgrade koji funkcionira kao gotovo bezvremenska oaza mira. Također, istraživali su se i drugi javni prostori Trnskog, poput platoa na kojem se nalaze različiti dućani i kafići. Radionice su se u strukturi oslanjale i na ritmoanalizu H. Lefebvrea, u smislu da su se promatrali i osluškivali različiti ritmovi koji se mogu primijetiti unutar četvrti, bilo da se radi o nijemim detaljima, bilo o prometnoj aveniji. Istraživalo se i ritmove određenih detalja koje su polaznici mogli pronaći unutar zelene površine, poput stabla, fasade, putova, vrata, rešetki, a također je fokus bio i na osjetima, npr. suprotstavljanju topline stabla i hladnoće metala, prelazaka iz svijetlih kutova prostora u one tamne itd. Rezultati radionice prezentirani su u obliku zabilješki i fotografija.

2. TEMAT: ROCK / KVART

Nastavno na analizu zatečenog društvenog konteksta o kojemu je pričala Perković, bilo je zanimljivo izdvojiti dio urbane povijesti Trnskog, a to je činjenica da su u četvrti od šezdesetih godina djelovali brojni R'n'R i punk bendovi poput Klinske pomore, Psihomo popa, Branimira Štulića itd. Pri istraživanju je od velike pomoći bio Tomislav Tenšek – Snoopy, flamenco-rock gitarist koji je svirao s brojnim glazbenicima, a koji i dalje stanuje i svira u četvrti. U skladu s bogatom poviješću i brojnim detaljima i protagonistima „kvartovske glazbene scene“, bilo je primjerno umjesto predavanja organizirati tribinu na kojoj će biti zastupljeno nekoliko generacija glazbenika i ljubitelja glazbe. Osim Snoopyja, koji je svirao s brojnim muzičarima u četvrti, a još uvijek ga se može vidjeti s gitarom, na tribini je sudjelovao i Đorđe Matić, književnik i esejist koji se devedesetih se odseleo iz Trnskog te je rado pristao sudjelovati na tribini kao emotivni kroničar glazbene „kvartovske scene“ osamdesetih koja ga je obilježila.

Matić nakon tribine piše: „Bilo mi je veliko zadovoljstvo sudjelovati na ovoj tribini. Neobično je

to: iako sam navikao na nastupe pred publikom i na javnu scenu, iako sam gostovao na bezbroj tribina, predstavljanja vlastitih knjiga i svirao koncerte, dolazak nakon pune 32 godine u Trnsko, s kojim je moj Siget povezan poput blizanaca i jednako tako trajno odvojen nevidljivom crtom, podigao je u meni uzbuđenje i čak tremu, što bi sa svake racionalne strane gledano moglo izgledati skoro pa komično. Ali nije tako. Emotivno gledano, i usuprot iskustvu, možda čak njemu unatoč, povratak u točku odrastanja, onog izvan obitelji, prve socijalizacije i najvažnije prvih svjesnih kulturnih izbora, u vrijeme kad smo bili najkrhliji i najosjetljiviji, kao mladice, sve to čini čovjeka ponovo ranjivim jer pred svojom prošlošću stoji otvoren, kako izborom tako i nesvjesno, otvoren onako kako se stoji prema svim stvarima i mjestima koje volimo, koja su nas oblikovala – što znači da su bila jača od nas, mjesta koja nismo mogli kontrolirati kao što (kako si često utvaramo) znamo kontrolirati sva druga, kasnija mjesta koja smo odabrali ili bili prisiljeni u njima živjeti. Budući da se u ponovnom susretu s mjestom oblikovanja, formiranja, postajanja u psihološkom, emotivnom, ali ovdje, a možda i uopće najvažnije, u kulturalnom, odnosno umjetničkom smislu, radi o toposu, gotovo kronotopu, ljubavi, nježnosti, nostalgije, osjećaja koji se mijenjaju i sudaraju jer idu od pamćenja prvih ekstaza (uvijek posredovanih muzikom i ljudskim kontaktom), do ranih tipičnih i partikularnih, osobnih udaraca, do kiševskih *ranih jada*.

To su oni proustovski i filiplatinovičevski osjećaji kojima se pisac rado predaje, pogotovo ako je k tome i čovjek s iskustvom stvarnog odlaska, emigrantskog, odlaskaavnog u loša vremena kad su se iluzije rušile prevelikom brzinom. U tom rušenju mogla su stradati emotivno i mjesta koja smo voljeli.

Ovdje srećom nije bilo sasvim tako. U Trnsko sam došao ponovo naći prošlost i dakako nisam je našao, ne u onom obliku u kojem sam se nadao.

Ali razgovori te večeri, tribina kroz koju se tematizirala ta prošlost kroz ono što nam je kroz godine bilo najvažnije, čemu smo bili posvećeni lako i bez truda kao što nismo ničemu drugom, a zvalo se rokenrol, sve je to na kraju večeri pomoglo da se učini bitna stvar. Otpisati iluzije i završiti s njima, odrasti

ukratko, a zadržati najvrjednije iz toga doba, sa zahvalnošću za sve dobro, zadržati temelje na kojima se gradi kasnije vlastita umjetnost i stvaranje, sve je to bilo dobrodošlo i tako osjetno one večeri.

Na tome iskustvu i mogućnosti da ponovo zakoračim u svoj stari, prvi svijet i da se, želio to ili ne, riješim balasta koji se zove nemogućnost da stvari i mjesta ostanu isti, zahvalan sam organizatoricama, na njihovom pozivu i privilegiji da kroz jednu večer prođem kroz emotivni tornado i ipak iz svega izađem čitav. One su mi svojim pozivom učinile veću uslugu nego što će ikada moći i pretpostaviti.”

Treći sugovornik bio je Daniel Badnjanek iz Glazbene kuće, producent mladih bendova. Upravo zbog zastupljenosti više generacija, glazbenih preferencija koje su posljedice generacijskih različitosti, razgovor je bio motiviran, povremeno napet, osjetili su se različiti odnosi naspram glazbe, od onih komunalnih i tolerantnih karakterističnih za šezdesete, anarhističkih osamdesetih, dramatičnih i pomalo izgubljenih devedesetih, i novog, produkcijskog, biznis pogleda na R'n'R.

Večer je završila koncertom na kojem je Snoopy svirao flamenco obrade rock klasika uz pratnju kolege Josipa Škrivanića. Neki od brojnih uzvanika glasno su negodovali uz čašicu rakije, osjećajući da odabir i aranžmani nisu dovoljno u duhu *rock'n'rolla*. Gledano s odmakom, ova je tribina izazvala najveću polemiku i strastvene razgovore, kako već to rokenrolu i priliči.

U ovom trenutku, poučene iskustvom radionica iz prošlog temata, voditeljice su odustale od okupljanja grupe koja bi radila kontinuirano na izvedbenim zadacima u svrhu prezentacije te su odlučile organizirati dvije radionice – jednu nakon vodstva u prostoru MSU-a, a drugu u MO Trnsko, s različitim polaznicima. Prva je održana nakon vodstva Leile Topić u MSU, koje se bavilo „vezom između muzike i vizualne umjetnosti koje nisu uvijek bjelodane” kako je u najavi vodstava izrazila Topić. Tijekom vodstva ukazala je na uzajamnosti i preplitanja glazbenih i likovnih praksi, povezujući principe stvaranja, istraživanja medija i okupljanja umjetnika u kolektive u likovnosti i glazbi. Vodstvo je obuhvatilo radove izložene u sklopu izložbi *Drugarstvo*, koja je dio postava MSU-a

– *Zbirka kao glagol*, a uključila je primjere radova Fluxus umjetnika, muzičkih improvizacija i post-punka. Topić je naglasila kako u je „improviziranoj, slobodnoj glazbi stvaralački rad kolektivni: ono što se svira nije rad jednog stvaraoaca, čak i u slučaju da se kompozicija pojedinog autora uzima kao polazište. Svaki glazbenik razvija vlastiti instrumentalni dio, a proizvodnja ima oblik kolektivne akcije bez unaprijed određenog programa nametnutog sviračima”. Grupe ostaju zajedno samo kratkotrajno i ukidaju se u trenutku kada to njihovi članovi odluče. Improvizacijska glazba stvara nove prakse glazbene produkcije koje su svakodnevne i subverzivne. Improvizacija ne predstavlja, dakle, novi oblik popularne glazbe, već naprotiv novu muzičku praksu među ljudima. Glazba tako postaje relacijska, čime otvara mogućnosti osmišljavanja alternativnih, hibridnih zajednica smještenih izvan proizvodnih imperativa.

U sklopu temata *Rock i kvart* održane su dvije radionice nadahnute *gothic* glazbom, *rock* benda Karlowy Vary koji je izrastao iz četvrti Trnsko. Godine 1985. objavili su album *LeFemme*, a nakon nekoliko održanih koncerata 1986. godine su se razišli. Pjevačica i performerica Varja Orlić bila je vokal ovog benda i njezin, pomalo muževan, glas pridonio je njihovom osebujnom glazbenom stilu. Karlowy Vary surađivali su s nekoliko uspješnih glazbenika te je na spomenutom albumu gostovala Margita Stefanović iz sastava Ekatarina Velika. U prvom dijelu radionice slušale su se i komentirale pjesme Karlowyha Vara poput *Pusti me*, *Sirena*, *Zato* i *Haotika*. Potom se na instrumentalnu glazbu Margite Stefanović i Holograma, nastalu 1995., radila vježba balansa unutar koje se polaznici nastoje ritmički uskladiti. Vježba balansa se razvila u improvizirani pokret uz spontano izgovaranje teksta koje je stvaralo zajedničku cjelinu – kolektivni tekst i kolektivnu koreografiju. Nakon vježbe balansa, otvorio se prostor za individualan rad na tekstu. Polaznici su pisali kratke pjesme po uzoru na pjesme Karlowyha Vara.

3. TRANZICIJA: Od Name do *shopping malla*

Treći temat bio je tranzicija. Na glavnom trgu, Trgu Ane Rukavine u Trnskom nekada se nalazila Nama,



Tribina Rock i
Kvart, sudionici:
Daniel Badanjak
– Glazbena Kuća,
Tomislav Tenšek
Snoopy – gitarist
i Đorđe Matić –
pisac, esejist s
voditeljicama
tribine Josipom
Bubaš i Nevom
Lukić; snimio:
Tomislav Čuveljak.



Tomislav Tenšek
Snoopy na
koncertu u sklopu
tribine *Rock*;
snimio: Tomislav
Čuveljak.

Predavanje i razgovor na temu *Tranzicija*, Sanja Vičić – bivša radnica Name, Josipa Bubaš – moderator, Ivan Burić – predavač na temu; snimio: Tomislav Čuveljak.



koja je od devedesetih mijenjala korisnike te postala Konzum, potom Kerum a zatim Spar. U gornjoj razini zgrade nalaze se druge multinacionalke poput DM-a, Mane i dva obrta – postolar i frizer. Ovakve promjene korisnika prostora odražavaju društvene promjene od devedesetih naovamo, koje se odražavaju i u uvjetima rada, odnosu prema radu i kolektivu, ali i u promjenama u načinu potrošnje. Trgovinska radna organizacija Narodni magazin osnovana je odmah nakon rata, a robna kuća u Ilici otvorena je 6. 12. 1945. godine. Nastanila je prostor bivše robne kuće Kastner i Öhler iz druge polovine 19. stoljeća koja je unijela inovacije poput uređenih izloga, kataloške ponude, neobaveznog razgledavanja, samoposluge i samoizbora čime je privlačila kupce, što je predstavljalo dobru polaznu točku za razvoj nove prodajne strukture. Nakon osnivanja, Narodni magazin imao je 17 podružnica u Zagrebu, Rijeci, Osijeku i Karlovcu. Prema službenim stranicama, do 80-ih znatno je proširio poslovanje i imao 3300 zaposlenih i 21 % udjela u ukupnoj maloprodaji. Kao i mnoge druge firme, i Namu je uništio proces privatizacije gdje je godinama stvarano javno dobro kriminalnim transakcijama podijeljeno gospodarskim kriminalcima, pod prozirnom agendom politike domoljublja i suverenosti koju je vladajuća stranka tijekom godina uspješno provodi-

la, uništavajući socijalnu državu. Kao posljedica ovakvih, domoljubnih praksi, 1993. godine udio prodaje Name pada na 5,3 %, 2000. godine Nama odlazi u stečaj.

Ovakva sudbina zadesila je brojna poduzeća koja su u socijalizmu dobro poslovala te je primjer Name odabran kao „kvartovski punkt” koji ukazuje na širi društveni kontekst. Shodno tome, predavanje prof. dr. sc. Ivana Burića dalo je kontekstualni okvir prvoj odrednici teme – promjenama u potrošačkim navikama. Prof. Burić dao je koncizan i detaljan uvid u fenomene konzumerizma i masovne potrošnje kojih, prema njegovim riječima, ne bi bilo da ne postoji masovna proizvodnja nastala kao posljedica modernizacije i industrijalizacije čiji su korijeni u 18. stoljeću. Industrijalizaciji pogoduje eksplozija otkrića unutar prirodnih znanosti, širenje različitih tipova znanja i tehnologija, kao i racionalizacija proizvodnje i birokratizacija industrije.

Razvoju konzumerizma nadalje pogoduje demografski *boom*, urbanizacija, porast radničke klase i koncepta slobodnog vremena, pri čemu je idući korak bio omogućiti radnicima kupnju. Za to je bilo potrebno povećati nadnice i omogućiti distribuciju robe. Nakon Drugog svjetskog rata pojavljuje se *baby boom* generacija, a između 1950. i 1980. godine zabilježen

je najveći ekonomski rast (na Zapadu), koji je pratio porast standarda života velikog broja ljudi; na to je utjecao Hladni rat i Veliki konsenzus postignut između poslodavaca, države i sindikata s ciljem osiguravanja stabilnosti i odupiranjima utjecaju iz komunističkih zemalja. Tako se javlja specifični vid kapitalizma s jakom socijalnom državom i jakom regulacijom, koja pogoduje razvoju državna blagostanja koje prate razvoj dokolice, koncepta slobodnog vremena, godišnjih odmora. Drugi je čimbenik razvoja konzumerizma pojava masovnih medija i marketinga jer upravo mediji građanima približavaju ideju potrošnje. U tom su kontekstu *shopping* centri sredstva za potrošnju (kako, prema Marxu, strojevi povezuju vlasnika i radnika, tako *shopping* centri povezuju proizvođača i kupca), hramovi potrošnje koji spektakulariziraju potrošnju te pretvaraju ekonomsku u društvenu i kulturnu aktivnost, dodajući proizvodima simboličku vrijednost čime pridonose stvaranju identiteta.

Treći čimbenik koji pogoduje razvoju konzumerizma je razvoj financijske industrije. Banke su omogućile velikom broju građana posuđivanje novca, učinile su masovno dostupnima potrošačke kredite kako bi građani mogli kupovati. Liberalizacija zaduživanja takvim sredstvima pojavljuje se od 1950-ih godina. U Hrvatskoj je još tijekom devedesetih za korištenje takvih financijskih usluga bilo potrebno imati visoka primanja, no između 2000. i 2010., nakon preuzimanja stranih banaka, omogućeno je masovno korištenje kartica i kupovanje na dug, bez čega potrošački kapitalizam ne bi mogao funkcionirati.

Što se lokalnog konteksta tiče, Hrvatska je prije Drugog svjetskog rata bila nerazvijeno agrarno društvo kojim je dominiralo seljaštvo. Razina urbanizacije bila je niska, a građanska klasa slabašna te nije bilo govora o masovnosti potrošnje – prevladavali su mali trgovci, maloprodajna mreža je bila slabo razvijena, a količina slojeva koji mogu participirati u potrošnji mala. Prvih petnaestak godina nakon Drugog svjetskog rata, konzumerizam kao koncept nije postojao, a naglašavala se proizvodnja kao glavni ideološki koncept. Ekstremni naponi uloženi su u obnovu i stvaranje bazičnih ekonomskih pretpostavki poput industrijalizacije, elektrifikacije. Junak nije bio potrošač, već proleter koji ulaže u obno-

vu i stvaranje industrije. Godine 1958. na Kongresu SKJ u Ljubljani navodi se ideja da bi radničku klasu trebalo nagraditi za napor uloženi u obnovu, poboljšati kvalitetu života i ojačati osobnu potrošnju jer su stvoreni uvjeti i infrastruktura koju radnička klasa mora osjetiti. Potrošnji se prilazi kao sredstvu koja će radnike koji su više radili i zaradili učiniti sretnijim i zadovoljnijim. Zahtjev za dobrom opskrbljenosti potrošačkim dobrima počinje predstavljati određeni način legitimacije efikasnosti ideologije na kojoj počiva cjelokupni društveni sustav. Stoga je potrošnja praktično poticana, ali i ideološki tolerirana: vlast je bila svjesna da s rastom industrije stanovništvu mora omogućiti bolje životne uvjete.

Od 1960-ih se počinje razvijati specijalna inačica socijalističkog konzumerističkog društva koje je po razvijenosti i otvorenosti bilo najrazvijenije potrošačko društvo u bivšim socijalističkim zemljama. Tranzicijski period devedesetih dočekali smo poznavajući osnovnu logiku potrošaštva; znali smo zapadne brendove i postojao je maloprodajni sektor koji je imao veliku količinu ponude domaćih i inozemnim dobara. Nakon 1990-ih, razvoj kapitalizma i konzumerizma preslikan je u Hrvatsku. Sada suvremeno potrošačko društvo determiniraju tri ranije navedena elementa, a ne politička odluka. Počinje se izrađivati konzumeristička infrastruktura koja je finalizirana 2000. – 2010., a očituje se u povećanju broja hipermarketa, padu broja klasičnih prodavaonica mješovite robe, procesu koncentracije kapitala oko nekoliko velikih lanaca te dramatičnim pomacima u financijskoj industriji koji se očituju u dostupnosti kredita, bankomata, zaduživanja.

Drugi segment koji smo željeli sagledati diskurzivnim programom o tranziciji bile su promjene u načinu rada, odnosu prema radu i kolektivu, kao i radničkim pravima. Na razgovor su bile pozvane bivše radnice Name u Trnskom i radnice iz Spara, no potonje se nisu odazvale pozivu, unatoč mnogobrojnim pokušajima organizatorice. No i odbijanje radnika koji su osjećali da nemaju što reći ili im nije dozvoljeno govoriti, govori za sebe. Objašnjenje možemo potražiti u rotaciji radnika u poslovnica pri čemu ne stignu razviti odnos prema kolektivu i mjestu rada, no u komunikaciji s voditeljima poslovnica bila je pri-

Sudionici radionice *TijeloRIJEČI* na vodstvu u Muzeju suvremene umjetnosti koje je u sklopu temata održala kustosica Renata Filčić; snimio: Tomislav Čuveljak.



mjetna suzdržanost, pa čak i defetizam koji su izvirali iza prividne suradljivosti. Sanja Vičić, bivša radnica Name, koje je iz Name otišla nakon privatizacije, imala je što reći. Sanja je došla u Namu i nakon što je odradila praksu, primljena je u radni odnos na neodređeno s manje od 18 godina. Nama joj je bila „kao familija, svi su uskakali jedni drugima na slobodne dane, pomagali si međusobno”. Na pitanje postoje li promjene u navikama i ponašanju kupaca, Sanja ističe da je prije „bio smireni način kupovine, razgovaralo se s kupcima, imali smo vremena, a danas vlada nervoza, žurba” te da je „bio drugačiji pristup ljudima”. Što se kupovnih mogućnosti tiče, navodi da se „prije puno kupovalo na rate i kredite, a za vrijeme inflacije si mogao kupiti svašta i nisi osjetio. U Nami je bilo svega, od igle do lokomotive.” No, očito, nije bio jogurta, na što se žalila bivša predsjednica Hrvatske. Nakon što je Konzum preuzeo Namu u Trnskom, pogoršani su radni uvjeti (kako je istaknula Sanjina kolegica u prijašnjem razgovoru), a krajem rata Nama je krenula u stečaj. Radnicima su ponuđeni ugovori na tri mjeseca i novi radni uvjeti.

U razgovoru prije tribine, Sanjina kolegica govori kako radnicama nije bilo dopušteno ići na toalet niti uzimati pauzu. Sanja ističe kako, u usporedbi s tim,

„u Nami su radni uvjeti i plaća bili odlični, dobivali smo bonove za prijevoz i gablec. Također, mogao si ukazati kolegama i šefovima na propuste, bez da dobiješ otkaz. Postojali su koeficijenti, a ako si se više trudio, više si zaradio, no nije bilo velikih razlika u plaćama između uprave i radnika.“

Prof. Burić na to ističe kako se na tu situaciju „može gledati iz više perspektiva jer mnogima odgovara fleksibilnost, posebno mlađim generacijama” te u nekim poslovima fleksibilnost omogućuje veću dobit, i to neulaganjem u radne uvjete i doprinose poput zdravstvenog i mirovinskog i ostala prava.” Drugim riječima, nauštrb profita smanjuje se kvaliteta života radnicima. Profesor ističe da je osamdesetih u bivšoj državi bila visoka razina zaposlenosti, ali i prikrivena nezaposlenost što znači da su radnici bili zaposleni unatoč neproduktivnosti i ekonomskoj neopravdanosti. „Od sedamdesetih Zakonom o udruženom radu i novim ustavom 1974. ekonomski sustav transformiran je u specifični samoupravljački sustav koji nije imao pandan nigdje u svijetu. Sustav udruženog rada, kako bi se legitimirao kao učinkovit, iako smo 80-ih bili u krizi, zapošljavao je brojne radnike. Borovo je tada imalo više radnika nego Bata koja je bila produktivnija. Kupovao se socijalni mir zapo-

šljavanjem i zato je ekonomija bila disfunkcionalna, odnosno, zaposlenost je bila visoka, a produktivnost niska, a prikrivena nezaposlenost bila je ekonomski uteg”, tvrdi prof. Burić.

Vodstvo koje je u sklopu temata održala kustosi-
ca MSU-a Renata Filčić problematiziralo je mjesta ku-
povine koja su često centralna mjesta svakog kvarta,
spojnik lokalnih stanara, ali i mjesto familijarnosti. U
suvremeno doba, *shopping* centri preuzimaju tržište
uslijed čega manja trgovačka mjesta teško opstaju
što ukazuje na dubinske promjene uloge takvih mje-
sta u našim svakodnevnim dinamikama i promjene
koncepta rada.

Jednu od takvih tranzicija možemo iščitati u *re-
ady-madeu* Vladimira Dodiga Trokuta (1949. – 2018.)
pod nazivom *Krletka maca (čekić)* iz 1985. Riječ je o
krupnom, dvokilaškom čekiću zatvorenom u krletku
za pticu. Bat je položen direktno u posudicu s hra-
nom dok drška izlazi iz gabarita krletke. Iako bi čekić
mogao biti tumačen kao simbol rada, izgradnje, a kr-
letka nešto što taj rad opstruira, koči, ova „macola“
primarno se koristi za rušenje i uništavanje. Slijedom
toga krletka može predstavljati aparat koji guši bilo
kakve prijestupe, natruhe bunta, pa i temeljne slobode,
a macola možda simbol naučene bespomoćnosti?

Unatoč tim krletkama, nerijetko su se umjetnici
pokušavali izmaknuti ustaljenim pravilima, standar-
dima i zahtjevima akademija, muzeja i drugih insti-
tucija. Grupa mladih umjetnika – Mladen Stilinović,
Sven Stilinović, Vlado Martek, Željko Jerman, Boris
Demur, Fedor Vučemilović – svoje su umjetničke ak-
tivnosti tako izmaknuli iz muzejskih i galerijskih pro-
stora te su izlagali u javnom prostoru grada. Njihovi
radovi nisu više bila trajna, visokokvalitetna umjet-
nička djela, nego djela sačinjena od vate, komada
kruha ili lažne svile. S pomoću ovih pristupačnih ma-
terijala ova grupa, koja se nazivala Grupa šestorice
autora, stvarala je od 1975. do 1981. godine proglase,
plakate, izvodila akcije, dijelila letke, ispisivala nat-
pise. Vlado Martek (1951.), inače umirovljeni knjižni-
čar, napravio je plakate s crnim, proglasnim slovima
i sadržajem: *Čitajte Kamova.* ili *Čitajte Maljeviča.* Ova
umjetnička djela više nisu jedinstveni umjetnički ra-
dovi – umnažaju ih. Oni su često tek trag njihovih ak-
cija, danas dokument te tada nove umjetničke struje

koji se izlaže u muzejima. Fedor Vučemilović (1956.)
na parketni pod postavlja list papira po kojem osobe
potom koračaju. Umjetničko djelo tako više nije is-
ključivo rad umjetnika, već nastaje na poticaj umjet-
nika; on više nije glavni akter – on je posrednik koji
omogućava umjetnost.

Umjetnost tako nije više zabilježba tranzicija u
umjetnosti, u tehnikama ili temama, već novog od-
nosa prema umjetnosti, uloge umjetnosti u društvu,
ali i mjesto institucionalne kritike. Tako biva i luksuz
otvorenosti za koji današnji kapitalizam slabo mari.

Nakon vodstva, održana je radionica *TijeloRIJEČI*,
koja je započela u prostoru muzeja. Ideja radionice
počiva na suprotstavljanju prostora Muzeja (suvre-
mene umjetnosti) i šoping centra Avenue Mall koji
se nalazi njemu nasuprot, na drugoj strani avenije
Dubrovnik. Osjetilnom usporedbom dvaju prostora
nastojalo se polaznike potaknuti na razmišljanje o
tranziciji kroz koju tijelo prolazi mijenjajući kontekst.
Muzej u ovome slučaju predstavlja mjesto umjetno-
sti, promišljanja i kontemplacije koje je u opreci s is-
ključivo konzumeristički obojenim prostorom šoping
centra.

Odmah nakon vodstva Renate Filčić, razgovarali
smo o iskustvu kroz koje smo prošli te smo razmo-
trili načine na koje se krećemo u muzeju, atmosferu
koja nas okružuje i asocijacije koje nam budi. Bavili
smo se i radovima koji su na bilo koji način sadržavali
tekst, kako bismo ih kasnije usporedili s natpisima
koji su prisutni u šoping centru. Ovaj puta polaznici
nisu stvarali tekstove već su tek bilježili svoja opaža-
nja i dojmove.

Nakon muzeja, preselili smo se u Avenue Mall,
bavili smo se kretanjem šoping centrom, njegovom
atmosferom, gestama, natpisima, reklamama i ka-
rakterističnim radnjama. Uspoređivali smo prostor
muzeja s prostorom šoping centra, također bilježeći
stanja koja je u nama izazvao boravak u šoping cen-
tru.

4. TEMAT: HRANA

Zadnji, proljetni temat, bio je *Hrana*. Koncipiran po-
nešto drugačije, započeo je šetnjom i predavanjem
sa Željkom Klemenčić, gastro autoricom, a završio ra-
dionicom *TijeloRIJEČI*, koja je ovoga puta uključivala

pripremu hrane s Anom Janjatić-Zoricom, stručnjakinjom u području makrobiotike i radnicom u kulturi.

Klemenčić je predavanje zamislila kao dvodijelnu cjelinu – prvi dio bila je šetnja/*urban foraging* u Parku mladenaca, a drugi predavanje/razgovor. *Foraging* je udomaćeni izraz koji se koristi za potragu za hranom u prirodi. Lov na gljive, skupljanje kestena ili branje šparoga tipični su primjeri takve potrage kojima se stanovništvo ovih krajeva bavi od pamtivijeka. U urbanom kontekstu šetnje u Parku mladenaca, *foraging* je bio sličniji promatranju ptica nego lovu – samoniklo jestivo bilje koje smo prepoznavali u parku nismo brali za hranu, već samo bilježenjem čuvali od zaborava. Činjenica: u grupici okupljenih našao se samo jedan član koji je mogao razabrati neke najosnovnije samonikle jestive biljke. Nakon maslačka i koprive većina se biljnih vrsta današnjem urbanom šetaču spaja u neraspoznatljivo zelenilo. Klemenčić je postavila nekoliko pitanja za razmišljanje: „Što je urbano, a što priroda, recimo, na primjeru spomenutog Parka mladenaca? Što je čisto, a što prljavo? Hranu iz celofana u supermarketu doživljavamo čistom, a list iz parka prljavim. Na koji način to utječe na naše tijelo i mikrobiom? Jesmo li, kao ljudi koji više ne beru niti uzgajaju svoju hranu, već to za nas radi industrija, sasvim odvojeni od prirode, ili njezini ritmovi i zakonitosti ipak djeluju na nas, premda toga nismo svjesni?” Park se redovito kosi, pa nismo znali hoćemo li u našoj šetnji/potrazi susresti ijednu jestivu biljku. Imali smo sreće – između zgrada, novozaagrebačke prometnice i nasipa, osim već spomenutog maslačka i koprive, našli smo i uskolisni i širokolisni trputac, mišjakinju, lobodu, dobričicu, štavelj, crni sljez, rusomaču, tratinčice, mlade listove lipe, divlju rikulu, ljepljivu broćiku... Ljepljivim listovima ove posljednje i obilježili smo sve vesele šetače, kao urbane svatove koji više ne posjeduju znanja za preživljavanje u slučaju apokalipse, ali ipak se još mogu diviti (čak i kultiviranoj i ukroćenoj) prirodi.

Drugi dio započeo je kuhanjem čaja od divljeg bilja. Ne ovog iz Parka mladenaca, već onog kojega je Klemenčić koji dan ranije nabrala u ekološkim vinogradima Pelješca – majčine dušice, kadulje, vriska. Multisenzorno iskustvo zamišljeno je kao mekani prijelaz sa šetnje na predavanje. Okosnica predavanja

bila su razmišljanja iz njezine zadnje knjige *Zelen – manifest minimalizma*. Znamo li, kao ljudi koji više ne uzgajaju svoju hranu i ne jedu ono što je tog dana rodilo u vrtu, što bismo uopće trebali jesti? Na temelju čega donosimo te svakodnevne odluke? Na temelju apetita i žudnji? Automatski i nesvjesno, na temelju navika? Svjesno – na temelju nutricionističkog znanja, s mišlju na zdravlje i tjelesnu dobrobit? Na temelju nužde i ograničenja vlastitog budžeta? Dotakli smo se kakofonije suvremenih trendova i zbunjenosti konzumenta jer čovjek je postao prvenstveno konzument koji bježi od svake nelagode u sediranje i ugodu. (Dotakli smo se nelagode teškog fizičkog rada u polju, kao i nelagode ubijanja životinja za hranu. Koliko bi ljudi na svijetu jelo meso da mora ubiti životinju koju namjerava pojesti? Zbog čega je ubijanje životinja za hranu postalo takav tabu premda većina ljudi na svijetu i dalje jede meso?) Ovakva etička pitanja vrlo brzo su otvorila i ona ekološka – što je dobro za nas, a što dobro za održivost planeta? Iz publike je došla vrlo važna opaska: premda u *mainstreamu* postoji ogroman interes za temu prehrane, on gotovo uvijek ide u dva smjera – u smjeru gastronomije, odnosno potrage za uživanjem u hrani, ili u smjeru zdravlja (onog što bismo trebali jesti da budemo zdravi). Ekološki aspekt problema prehrambene industrije sustavno se zanemaruje u medijima i prosječan konzument o tome vrlo malo zna što mu omogućava daljnje mirno uživanje u konzumaciji bez ikakvog osjećaja grižnje savjesti. Uzmimo za primjer namirnicu koju ćete naći pri vrhu popisa zdrave hrane gdje god pogledali – avokado. Svaka dijeta, svaki *fitness* doručak preporučuje njegove kvalitetne masnoće i druge dobrobiti za zdravlje. Pitanja gdje se uzgaja taj avokado, čime je sve tretiran, koliko vode treba da naraste i koliko kilometara treba proplovati avionom da biste ga vi pojeli za doručak, ostaju u sferi maglovitih dosadnih brojki iz tablica kojima se bolje ne zamarati na našem putu prema zdravlju i blagostanju. A kad smo se već uhvatili i zdravlja – u svjetlu klimatskih promjena, dramatičnog porasta cijena hrane (svake, osobito zdrave), a istodobnog urušavanja sustava besplatnog javnog zdravstva, sasvim je jasno da zdrava hrana uskoro više neće biti *mainstream* problem, već pitanje elite. *Mainstream*



Temat *Hrana*,
šetnja po Trnskom
i predavanje Željke
Klemenčić, gastro
autorice; snimio:
Tomislav Čuveljak.



Temat *Hrana*,
radionica
TijeloRIJEČI,
priprema hrane s
Anom Janjatović-
Zoricom,
stručnjakinjom
u području
makrobiotike i
radnicom u kulturi;
snimio: Tomislav
Čuveljak.

pitanje već sad glasi: što jeftino (a slasno i nabrijano) mogu pojesti da na trenutak zaboravim sve što me muči?

Radionica pripremanja hrane u Muzeju suvremene umjetnosti održana je nakon vodstva Renate Filčić, koja, osvrćući se na radionicu ističe kako je, unatoč tome što je „odgovoriti na traženu temu projekta *Tije-*

loRIJEČI: Trnsko ponekad je bio pravi izazov, u završnom tematu MSU je pak lako odgovorio na dani zadatak: neobično je velik broj radova u muzejskoj zbirci koji se referiraju na hranu ili koriste hranu kao medij. Neki od radova kojima smo poklonili pažnju tijekom vodstva bile su fotografije performativnog, erotičnog hranjenja polugolog para dubrovačkog umjetnika Sla-

vena Tolja (1964) i njegove partnerice „hranom“ – bijelom smjesom iz kanti koje su se dostavljale na ratom pogođena područja u vrijeme Domovinskog rata. Ovaj performans iz 1993. naziva se *Hrana za preživljavanje*. Razumije se, naravno, da je njihovo uživanje u hrani ne samo preuveličano, nego parodijsko – hrana niti je bila ukusna niti kvalitetna. Tako rad progovara o simboličnim pomoćima u kriznim situacijama, koje su ispod dostojanstvene razine jednog ljudskog bića.

Nezaobilazan je i *Pribijeni kruh* srpskog umjetnika Dragoljuba Raše Todosijevića (1945). Štruca pravog kruha pribijena je s tri dugačka čavla u kvadratični drveni blok. Česte su vjerske asocijacije, vezane u raspeće Krista na drvenom križu. No pitanje koje često vežemo uz ovaj *ready-made*, gdje je jedina fizička intervencija umjetnika u činu pribijanja, jest: jedemo li danas kruh? Odgovori su različiti iako je osjetan trend zamjene kruha nekim drugim, „zdravijim“ alternativama. Ipak, u vrijeme pandemije, kvasac i brašno namirnice su koje su redovito nedostajale. Kruh, koji se uzima gotovo zdravo za gotovo kao osnovni minimum egzistencije u vremenima krize postaje simbol krhkosti te iste egzistencije.

U našem muzeju isto tako postoji i čudesno mjesto Atelijera Kožarića, čiji duh kontinuirano opija i inspirira. Ivan Kožarić (1921. – 1920.) u svom muzejskom atelijeru ostavio je preko 6.000 predmeta, od onih koje naoko uopće ne bismo prozvali umjetničkim radom do pokidanih platana, grafita po zidovima te niza portreta i figura na središnjim policama. Ivica Župan u jednom je intervjuu s Ivanom Kožarićem komentirao kako ga se doima da je Kožarić poput Marsijanca na Zemlji, posve oduševljen ljepotom i najmanjih predmeta i pojava. Tako povodom svog svečanog zaprimanja u Hrvatsku akademiju znanosti i umjetnosti Kožarić donosi direktno s tržnice na Dolcu svježeg voća i povrća i performativno ga izlaže na stolu pred kolegama academicima – ima li većeg umjetnika od prirode, postoji li ljepšeg umjetničkog djela od sočnih rajčica, ima li jarkijih boja nego one povrća na običnom, bijelom stolnjaku?“

Nakon radionice, program je nastavljen u prostoru MSU-a i to radionicom *Mali veganski zalogaji*. *Priprema veganske ekološke hrane kao oblikovanje*

privremene zajednice. Ideja radionice bila je stvaranje privremene zajednice kroz uključivanje polaznika u pripremu jednostavnih veganskih jela od namirnica iz ponude poljoprivrednika i vrtlara s lokalne tržnice i trgovina, u uvjetima dostupnima u prostorima MSU-a. Kuhanje nije bilo moguće, pa smo odabrali pripremu hladne plate s kanapeima i salatama. Namaz je složen od prethodno skuhanog mahunarke kombinirane s povrćem i začинима poslužen uz kvalitetni kruh s divljim kvasom s lokalnog ekološkog imanja te sezonske salate. Poveznicu s prethodno održanom radionicom prepoznavanja samoniklog jestivog bilja ostvarili smo koristeći mladi divlji maslačak u kombinaciji s tostiranim orahom uz dodatak limunovog soka, maslinovog ulja i soli. Druga salata sadržavala je rikulu i drugo proljetno povrće. Slatki zalogaji dobro su zaokružili malu užinu: marelice sušene na tradicionalan način, bez sumpora, pomiješali smo s domaćim tostiranim lješnjacima, aromatiziranim korom hvarskih naranača. Sve su namirnice bile iz ekološkog uzgoja i lokalne, gdje god je to bilo moguće. Na radionici je bilo sedam polaznika i jedan polaznik „padobranac“, što je činilo optimalan broj za rad u parovima u prostorima bara MSU-a.

Stvaranje privremene zajednice

Upoznavanje

Polaznici se individualno predstavljaju, spontano birajući iskaze koji ih trenutačno određuju. Ljudi se međusobno prepoznaju, istovremeno otkrivajući svoja životna i kulinarska iskustva, stavove i navike, a sve izrečeno koristi se za povezivanje grupe i organiziranje zajedničkog rada.

Senzorni eksperiment

Polaznicima se, nakon predstavljanja, dok sjede, uz informirani pristanak, oči povezuju maramama i pažljivo ustima prinose maleni zalogaji raznovrsnih namirnica – limunov sok, rotkvica, sušena marelica, list rikule i drugo. Imaju vremena doživjeti okus namirnice te pretpostaviti i pogoditi o kojoj se namirnici radi. Povezi se skidaju, a polaznici imaju priliku napisati i nacrtati asocijacije koje je izazvalo iskustvo kušanja naslijepo.

Zajednička priprema hrane

Polaznici su podijeljeni u parove, odabrani su zadatci kojima će se baviti: čišćenje i pranje namirnica, sjeckanje, miksanje, začinjavanje, kušanje – do konačnog završavanja jela i pripreme za prezentaciju. Iako naoko jednostavna, svaka receptura zahtijeva operacionalizaciju pripreme, podjelu rada i dogovor oko suradnje i koreografije kretanja u uskom prostoru između radnih površina.

Zajedničko hranjenje

Po dovršetku pripreme, zalogaji su ukrašeni, složeni na pladnjeve te posluženi na zajedničkom stolu. Uz kušanje hrane razgovaramo o okusima, načinima pripreme, nutritivnim vrijednostima pojedinih namirnica, načinima njihovog kombiniranja.

Privremena zajednica

Desetak potpuno nepoznatih žena i muškarac (mlade i starije – kustosica, arhitektica, socijalne radnice, antropologinja, liječnik u mirovini – s različitim razinama iskustva u kuhanju) kroz odnose posredovane hranom, u trenucima zajedničkog posla, kušanja i senzornih doživljaja, izdvojeni u prostoru Muzeja suvremene umjetnosti postaju privremeno bliski, oblikujući privremenu zajednicu, a po završetku druženja, ostaju zadovoljni kvalitetno provedenim vremenom, radom i druženjem, a zasigurno nisu ni gladni.

Kao što participativne instalacije tajlandskog umjetnika Rirkrita Tiravanije s početka 90-ih proširuju socijalne dimenzije umjetnosti stvarajući odnose među ljudima, tako je i ova radionica privremeno povezala stanovnike Novog Zagreba, dajući im jedno novo participativno iskustvo.

Zaključak

Projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko* otvorio je nekoliko tema značajnih za suvremeni život u zajednici – odnos čovjeka i prostora, važnost urbane kulture/glazbe za formiranje identiteta, utjecaj društvenih uređenja i njihovih promjena na život i rad stanovnika te pre-

hranu kao jednu od sveprisutnih tema suvremenosti. Ove su teme izrasle iz kvartovskih punktova i povijesti, no svakako su indikativne za život zajednice i šire. Nudeći edukaciju i platformu za šire razumijevanje suvremenog kroz ove teme, prostor za dijalog, ali i kreativne intervencije, projekt je aktivirao polaznike, nudeći im alate za shvaćanje određenih pojava i osnažujući ih u vlastitoj ulozi u kreiranju stvarnosti. Stvarnost nije niti unaprijed dana, niti fiksna, i svi ju ko-kreiramo svake sekunde svojim odlukama, aktivnostima ili pasivnošću. Ovakvi projekti svakako funkcioniraju kao sredstvo osnaživanja zainteresiranih pojedinaca, no također zahtijevaju vrijeme i posvećenost da bi ostvarili puni potencijal.

Praktično, participacija zahtijeva jak mehanizam i sredstva uključivanja zajednice, dobar PR ili prethodnu pripremu koja će zainteresirati pojedince za sudjelovanje. Uobičajena infrastruktura koja ovisi o pojedincu uglavnom ne može nadoknaditi nedostatke znatiželje, manjkavosti u obrazovanju koje bi publici približile takve sadržaje niti olakšati njihov zahtjevan dnevni tempo i prezasićenost sadržajima. Ovakvi projekti zahtijevaju dugogodišnji proces navikavanja i kreiranja mikrozajednice, kontinuiranog rada i „držanja prostora“ što je u vrijeme hiperprodukcije i multitaskinga izuzetno zahtjevno.

Projekt *TijeloRIJEČI: Trnsko* ipak je uspješno održan, a u projektu je sudjelovalo sedamdesetak ljudi. Međutim, stvaranje grupe i kontinuitet dolazaka pokazali su se problematičnim upravo zbog navedenih problema.

Literatura

- Bishop, Claire, (2012). *Artificial Hell: Participatory Art and Politics of Spectatorship*. London: Verso.
- Boltanski, Luc i Eva Chiapello, (2007.). *The New Spirit of Capitalism*. London, New York: Verso.
- Bourriard, Nicolas, (2002). *Relational Aesthetics*. Paris: Les presses du reel.
- Maretić, Mirko, (1996). „Prilog istraživanju centara zagrebačkih naselja Trnskog i Zapruđa”. *Prostor*, 4 (1(11)), 27-46.
- Gehl, Jan, (1971). *Life Between Buildings: Using Public Space*. Washington, D.C.: Island Press.
- Audio zapis predavanja Ivana Burića, MO Trnsko, travanj, 2024.

‘NOW I AM LISTENING’: AN ECOFEMINIST INTERPRETATION OF *THE LITTLE MERMAID*

Yanru Zhou, Pekinško sveučilište za strane studije, Peking (NR Kina)

SUMMARY

The ecofeminist dimensions of Disney’s adaptations of Hans Christian Anderson’s ‘The Little Mermaid’, including the 1989 animated classic and the 2023 live-action remake, shed light on how the original tale is reimagined to challenge traditional land-sea hierarchies and anthropocentric narratives. Through the lens of blue ecofeminism, the essay focuses on how the mermaid myth is adapted to reflect contemporary issues of gender, race, and environmentalism. The discussion addresses the interaction between imagined marine and terrestrial civilisations in consideration of the narrative agencies of both realms and argues that the seemingly separate and different forms of oppression cannot be singled out from one another. It concludes that retellings of ancient stories, as exemplified by the recent film on the mermaid myth, can open new pathways for understanding the role of fiction under a different context of intersectionality and cultural adaptation, and motivate new methodology for looking at previously hierarchal dualities such as the land-sea relationship.

KEYWORDS

Ecofeminism; *The Little Mermaid* (2023); Mermaid Myth; Blue Humanities; Cultural Adaptation

The Little Mermaid (1989), Disney’s first animated fairy tale released since 1959, has received significant interest from a diverse audience ranging from children to adults, as well as film critics and academics. Its commercial success leads to cultural impact, as evidenced by its inclusion in the National Film Registry in 2022.⁰¹ Featuring the story of a teenage mermaid princess who falls in love with the human world and a human prince, the animation reflects the coming-of-age narrative of a generation of feminist viewers, including sexual liberation and gender fluidity advocated by the third-wave feminism movement. At the same time, it presents a land-sea hierarchy reinforcing the problematic moral message that female empowerment necessitates self-silencing. As part of Disney live-action adaptations and remakes, *The Little Mermaid* (2023) once again places the franchise as a subject of heated public debate due to the casting of Halle Bailey as the mermaid princess Ariel, her African American heritage and loced hair contrasting sharply with the Caucasian cartoon character, drawing criticism and praise at the same time. Apart from the introduction of a black mermaid, little focus has been given to the various settings and storylines deliberately altered from the animation, not to mention that the popular narrative presented

01 <https://www.loc.gov/programs/national-film-preservation-board/film-registry/complete-national-film-registry-listing/>

by Disney overshadows our knowledge of the original tale published by Hans Christian Anderson in 1837, and these differences and points of dispute should be examined together coherently. This essay addresses the transformation of the story as text, animation and live-action film via the lens of ecological feminism and argues that the 2023 film's achievement of a utopian reimagination stands for a novel narrative form that is needed for future inquiries into our constructed identities.

Interactions between the terrestrial and the aquatic have always been intricately intertwined, since water serves as an essential constituent of our daily existence. Life cannot prevail without water, but it also poses a significant threat to human survival, especially when it comes to the vast and unexplored depths of the sea, whose factual and metaphorical nature are constantly changing. Oceans garner interest from both scientific and imaginative perspectives, and the convergence of these approaches not only sheds light on how we understand them but also on how we, residing in diverse temporal, physical and cultural environments, construct meanings related to the marine realm. As the second paragraph of Anderson's 'The Little Mermaid' evokes a vivid underwater world of biological and cultural vitality:

"Now you must not think that there is nothing there but the bare white sandy bottom; oh no, the most wonderful trees and plants grow there" ... (76)

It reveals the narrator's assumption that readers have a biased perception of the sea as a barren space, and the intention is not to correct but to transform the imagined sea into a similar representation of the human world on land by illustrating it in detail. Why does the narrator presume so of their readers, despite the abundance of stories concerning waterscapes that were already circulating worldwide before Anderson's writing? Sea-based creativity cannot be analysed in isolation from its inhabitants, our aquatic counterparts who simultaneously serve as war-

ning and incitement for traversing the land-sea border (*BM* xii), consisting of sirens, selkies, nymphs, etc. The image of mermaids as half-human, half-fish creatures has gradually solidified with connotations of being 'perilous, passionate, and sexual' since medieval times (Scribner 40). Comparable to the land, oceans are often metaphorically personified as feminine since the association of inferior power allows for a more approachable perception of exploring and exploiting geographical expanses. The opening of Anderson's tale may be intended to question the sexist implications linked to marine, as portrayed in Heinrich Heine's 1823 poem 'Die Lore-Ley,' where a fisherman drowns after being lured by the siren's enchanting song, or Friedrich de la Motte Fouqué's 1811 novella *Undine*, where a knight falls in love with the daughter of the Sea King, her mysterious origin more enigmatic than herself.

Anderson's depiction of the mermaid does not involve luring human males. Contrary to common perception, the tale is not a romantic story, but rather one of Christian conversion. Like her family, the little mermaid lacks an immortal soul contrary to humans, and 'could not forget the handsome prince and her own sorrow at not having, like him, an immortal soul' (Anderson 92). The human world 'seemed to her far greater than her own' (89), not just due to the ability of humans to navigate the sea in ships, which merpeople cannot do in reverse, but also because being human is being privileged on a religious level. Marriage with the prince grants the opportunity to acquire a soul, so in exchange for becoming human, the little mermaid endures immense agony—her tongue is severed by the sea witch (96), and each step she makes feels like 'treading on pointed tools and sharp knives' (98). In addition to physical pain, she also experiences the rigid social structure enforced by the kingdom on land.⁰² Despite the prince's favour, the little mermaid is restricted to be his 'little foundling' who sleeps outside his door on a cushion (98-9). None of the human characters are aware of her origin as a mermaid, for though she sacrifices to access the

02 Which also exists in the sea, where oysters are used to represent one's noble lineage (77, 83), yet the little mermaid's royal position holds no significance on land.

land, she is unable to rise above being a mere object of the prince's entertainment and attain the same social status as the bride. Her fatal action positions her finally in the celestial realm which represents a condition of transition and immortality.

Mutilation and death in Anderson's tragic tale are, of course, inappropriate for Disney's young audience. Thus, in the 1989 animation, the little mermaid's suffering is omitted and replaced with Ariel and Eric's happily-ever-after marriage.⁰³ Combined with the intention of providing light entertainment, several fundamental aspects of the original story are modified. The undersea matriarchal society, led by the little mermaid's grandmother, becomes a patriarchal one dominated by Ariel's father King Triton, the birthday ritual of surfing above water becomes a taboo, and the longing for a soul is substituted by the longing for a prince and the world he lives in. Due to the alterations made and the genre of musical film, Ariel is granted the capacity to express her need for autonomy, although her actual access to human life is somewhat restricted. In her arrangement with the sea witch Ursula, she surrenders her voice in return for a pair of legs. According to Laura Sells, this metaphor reflects the moral that 'we can achieve access and mobility in the white male system [symbolised by Eric] if we remain silent, and if we sacrifice our connection to "the feminine" [symbolised by Ursula]' (181). A generally accepted notion is that Ariel's popularity as a character and her representation of female maturation can be attributed to the literary tradition of muteness as an ideal characteristic of the ideal woman, one that relies 'on women's silence, on the repression of their signified into the unconscious' (Brooke-Rose 241-2). However, it is less recognised that Ariel's origin as a mermaid adds complexity to her situation compared to that of a human female character.

If the kingdom on land is 'the white male system,' the realm of the merpeople reflects the prejudicial

ideas that drive our imagination. Anderson's treatment of humans and merpeople as distinct beings showcases the little mermaid's innocent and devoted character, but the animation unnecessarily reinforces this 'dualistic and hierarchical construction' (Sells 177) by highlighting the perceived disparities between humans and merpeople. Moreover, the presumed dominance of land over sea exacerbates the imbalance of other forms of oppression. Merpeople appear as having white skin, but Sebastian the crab sidekick is portrayed as a caricature of black Caribbeans. The racist impression is strengthened by an anthropocentric comedy scenario in which Sebastian is preoccupied with escaping a French chef. In *The Little Mermaid II: Return to the Sea* (2000), Ariel and Eric's human daughter encounters a farcical family revenge drama in the ocean, in stark contrast to Ariel's joyful explorations on land. The sequel presents the idea that females facilitate cross-geographical dialogues but pictures the sea as a dark and illusory environment compared to the land and establishes the stereotype that male characters are physically and spatially immobile, content with their place of birth. The live-action film inherits its predecessor's duality but removes the hierarchy between land and sea by bridging them together, as Ariel and Eric both come from a society of racial harmony and are mutually fascinated by each other's worlds. The implication of a line between a 'white male system' as opposed to others ceases to exist as there is no longer an analogy of a superior community with shared characteristics.

While 'new narratives of the seas help deconstruct the capitalist, neo-colonialist, and imperialistic practices' (Oppermann 9), it is necessary to examine whether the 2023 film's effort to erase the hierarchical distinction between land and sea disregards and seeks to alter our coastal history that is intimately marked by oppression. Queen Selina is black, yet her adopted son is white; Ariel's father is white while she

03 It is unclear why 'Ariel' is selected as the character's name. Meaning 'lion of God', it is a gender-neutral name of Hebrew origin. 'Ariel' is also the title of Sylvia Plath's renowned poetry collection, which by 1989 had already gained recognition as a significant source of influence for young American women. Furthermore, Ariel is Prospero's gender-fluid spirit servant in Shakespeare's *The Tempest* and spies on shipwrecked sailors. Regardless of Disney's intentions, the name carries a complex web of historical and cultural symbolism that enhances the mermaid's representation of a non-human entity prone to mutate and transform.

and her sisters are of various races and ethnicities. Changes also apply to minor characters, as Grimsby is played by a Pakistani-British actor and Carlotta is substituted by a character named Lashana, played by a Trinidadian actress. Disregarding genetic colour implies that both the terrestrial and aquatic do not have a system of categorisation based on racial classifications. In one of his blog entries, renowned media figure Marcus Ryder raises concerns about the film's 'historical amnesia' and the potential consequences of young viewers lacking understanding of transatlantic slavery. He initiates a debate on the ethical dilemma of whether fictions primarily intended for amusing youngsters have an obligation to 'subject black children to trauma,' as someone comments under the blog. Niall Richard praises the film's accomplishment in addressing racism that exists in its animation, but also admits that simplifying race to 'an aesthetic of colour' might render specific iconography vulnerable to being associated with racial issues.

Disney's official material does not provide any evidence to corroborate Ryder's assertion that the film takes place in the Caribbean during the 18th century. *The Little Mermaid: Guide to Merfolk* specifies that the fictional world consists of seven seas (6-7), and the story is set in the Carinae Sea, which can be inferred to be inspired by the Caribbean Sea due to its similar name and tropical setting depicted in the film. This can be further supported by Eric's citing of several South America countries as the island's neighbouring land, and the local fisherman's exclamation 'Santa María' that suggests he is likely practising Catholicism of the Caribbean or South America region. Despite being set in a place of pan-Caribbean aesthetic that resembles reality, it is nonetheless a fictional world with its own fabricated history. It should be noted that whilst *The Little Mermaid* is a fairy tale, the concept of mermaids originates from myths and legends (Scribner 15) that present them as historical beings rather than products of human imagination. Thus, in the fictive storyline of the recent film, merpeople are shown as factual beings rather than figments of human creativity.

The film presents a hypothetical scenario where the Age of Discovery leads to a different outcome—what if marine explorations foster not slavery and colonialism, but acquaintance and connection between different identities? What if the development of a realm is facilitated by commercial and cultural exchange, rather than violence and aggression? Understanding of the ocean is a vital determinant of the relationships between people and the sea. The pursuit of knowledge can result in the exploitation of marine resources, conflicts over the control of ocean space, and efforts to reshape the sea into a more practical environment for human activities (Rozwadowski 10). In this film's utopian narrative, the pursuit of knowledge is driven solely by curiosity. The importance of treasures and the act of hoarding them can be attributed to Anderson's tale, where the princesses embellish their gardens with items collected from sunken ships, and the little mermaid

would only have, apart from the rose-red flowers which looked like the sun high up above her, a beautiful marble statue, a handsome boy carved out of clear white stone and come down to the bottom of the sea with the wreck of a ship. (79)

Possibly inspired by the little mermaid's fixation on the statue, the animation portrays Ariel's hobby of collecting curios and trinkets from shipwrecks to such an extent that there is a secret grotto for her prized possessions. While she receives Eric's statue as a present after falling in love with the prince, the live-action film does not provide a context for the mysterious statue in her cavern. In conjunction with Eric's jade mermaid that he later gifts to Ariel, the significance of these two objects lies not just in their living counterparts, but also in the environment that gives rise to their production. Eric is given a trajectory that runs parallel to Ariel's, living in a society that harbours a profound dread of the geographical space he is deeply fascinated by. The unique characteristics that draw them to each other are what singles them out as the other in their original world. At last, there is a balanced representation of the land-sea duality, perhaps even an ocean-centric one as it

is Ariel who, by transforming into a human, reveals that there is not so much difference between merpeople and humans.

It is in Eric's library that Ariel achieves land-sea communication, despite her muteness at the time. Ursula originally advises her that 'on land it's much preferred / for ladies not to say a word' and that 'it's she who holds her tongue who gets a man.' However, the new version completely removes this verse, as the plot now focuses on Ariel's self-chosen suffering as an effort to be understood rather than a sacrifice to appeal to men. Her father fails to comprehend her strong inclination to live on land, despite her articulating her desire. Consequently, she is willing to give up her voice in exchange for legs that allows to her to be heard even without speaking. And since 'most people around here use too many words and have nothing to say,' Eric prefers listening to Ariel's silence instead of words questioning his interest in the sea and comes to comprehend Ariel's thoughts and feelings as they pour over his collections and maps together. 'The mermaid is an ironic figure that critiques the narrowness of identity politics in contemporary feminism' (Sells 176), and this mermaid exemplifies the notion that female independence and mobility do not necessarily require muting oneself. A quotation of Anderson appears at the beginning of the film: '... but a mermaid has no tears, and therefore she suffers so much more.' While Anderson's little mermaid has to give up her life to shed tears for the first time (Anderson 106), Ariel does so by the end of the film, when King Triton offers her his understanding and support: 'You shouldn't have to give up your voice to be heard, but now I am listening.'

The inherent limitations of our interaction with the ocean inevitably result in gaps, and the usage of metaphorical representations is unavoidable as it is a natural inclination for humans to construct their perception of the sea in light of its immense size and ever-changing nature. Similar to Ryder's critique of the film, there are ongoing debates on how metaphors can impede our ability to perceive objective reality, which may in turn encourage further activities in monopolising (Blum). However, the use of innovative metaphorical representations elicits a more

engaged reaction to actual events and established ideas, 'dissolving anthropocentric foundations of figural representations' (Oppermann 23). The equality between Ariel and Eric as individuals of different genders cannot be achieved unless both the land and sea kingdoms recognise and establish friendly relations with each other. Ariel's muteness is a metaphor for our inability to communicate with nature using human language. Her eventual acceptance by both worlds suggests a new direction in connecting with nature's 'muteness', emphasising the need for a less anthropocentric perspective in order to gain a deeper understanding of human-non-human relationships. The ocean's physical characteristic embodies the metaphorical concept of transnational freedom and challenges the land-focused approach to identification based on regional boundaries. Sailors, in particular, exemplify this practice (Blum). In the end, it is Ariel who defeats the sea witch by controlling a sunken ship rather than Eric in the animated version. By further changing the wedding scene into the couple's departure for new adventures in 'unchartered waters', a eucatastrophe that categorises their navigation of identity as perpetual beyond the traditional happily-ever-after is created.

Nevertheless, there are many details left undiscussed in the film. When a Disney princess is shown in a non-Euro-American setting, the brand and its internal framework 'morph and distort to maintain the European (or American imagining of European) fairy tale' (Smith and Mentz). The process of decontextualising and reframing local culture can contribute to the desired outcome of promoting diversity and multiculturalism. The set depiction of merpeople in popular culture cannot be entirely attributed to Disney but also the long-standing European imagery, and we have the opportunity to expand our imagination and portray merpeople with characteristics that differ from the commonly conceived concept.⁰⁴ Kujundžić summarizes that Disney productions have consistently perpetuated the notion of human superiority over other beings, particularly seen in the attribution of speech to various animals based on their expected attributes. We have determined that, in the factual context of *The Little Mermaid*, merpeople are not

classified as non-human entities. However, it comes into question why Ariel's capacity to communicate with her marine companions through language is not similarly exemplified by Eric and his dog Max. Additionally, despite the removal of the scene featuring the chef attempting to catch Sebastian, the film still prompts contemplation on sustainable dietary practices, as Ariel ponders in a new song 'Are we only food for slaughter?'

'Solutions lie in the new stories we tell, and in stories told by aquatic narrative agencies that enable us to think with water' (Oppermann 57). Anderson's 19th-century story, the 1989 animation, and the latest live-action picture all depict the little mermaid's desires as being influenced by the setting in which the creators place her. In Anderson's narrative, she longs for a soul as merpeople are inherently inferior to humans. Similarly, in the animated adaptation, she endeavours to gain entry into the dominant societal structure predominantly controlled by white males. In the 2023 film, she yearns for a different way of life and imparts a moral lesson that extends beyond young female viewers, that female empowerment does not necessitate making sacrifices, that even individuals in positions of perceived inferiority can have their voices heard because this 21st-century Ariel is supported by an inclusive environment that does not prioritise land or sea hierarchies. Despite being a utopian fiction, *The Little Mermaid* highlights the necessity of an epistemology that recognises the ocean as constantly being reshaped by various factors, as it allows us to draw comparisons or establish connections between different forms of power play. While not widely acclaimed, the film's approaches and criticisms received, hold vital insights for future studies in blue ecofeminism.

References

- Andersen, Hans Christian (2009). *The Little Mermaid*. In L. W. Kingsland (Trans.) & V. Pedersen & L. Frølich (Illus.), *Hans Andersen's Fairy Tales: A Selection*: 76-106. Oxford: Oxford University Press.
- Bacchilega, Cristina and Brown, Marie Alohalani, eds. (2019). *The penguin book of mermaids*. London: Penguin Books.
- Blum, Hester (2010). "The prospect of oceanic studies". *PMLA : Publications of the Modern Language Association of America* 33/2: 670-677.
- Brooke-Rose, Christine (1991). Woman as Semiotic Object. In *Stories, Theories and Things*: 237-249. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geron, Eric (2023). *The Little Mermaid: Guide to Merfolk*. Glendale: Disney Press.
- Kammerud, Jim (Director). (2000). *The Little Mermaid II: Return to the Sea* [Film]. Burbank: Walt Disney Pictures.
- Kujundžić, Nada (2020). "Disneyjevi animirani antropomorfi". *Narodna Umjetnost* 57/2: 49-63.
- Marshall, Rob (Director). (2023). *The Little Mermaid* [Film]. Burbank: Walt Disney Studios Motion Pictures.
- Musker, John and Clements, Ron (Directors). (1989). *The Little Mermaid* [Film]. Burbank: Walt Disney Animation Studios.
- Oppermann, Serpil (2023). *Blue Humanities : Storied Waterscapes in the Anthropocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richardson, Niall (2024). "Part of whose world? How *The Little Mermaid* (2023) attempts to revise the racist tropes of the 1989 animated film musical". *Alphaville: Journal of Film and Screen Media* 27: 94-109.
- Rozwadowski, Helen M. (2018). *Vast Expanses : A History of the Oceans*. London: Reaktion Books.
- Ryder, Marcus (2023, May 30). "Disney's *The Little Mermaid*, Caribbean slavery, and telling the truth to children". *Black on white TV*. <https://blackonwhitetv.blogspot.com/2023/05/disneys-little-mermaid-caribbean.html> (accessed 28/07/2024.)
- Scribner, Vaughn (2020). *Merpeople: A Human History*. London: Reaktion Books.
- Sells, Laura (1995). "Where do the mermaids stand?" -- Voice and Body in *The Little Mermaid*. In E. Bell, L. Haas, & L. Sells (Eds.), *From Mouse to Mermaid: The Politics of Film, Gender, and Culture*: 175-192. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, James L. and Mentz, Steve (2020). "Learning an inclusive blue humanities: Oceania and academia through the lens of cinema". *Humanities* 9/3: 67.

04 *The Guide to Merfolk* intriguingly reports the sighting of a mermaid in the Carinae Sea with 'tail of an anaconda' (7), which aligns with the description of the Caribbean water deity Mami Wata (*Book of Mermaids* 273-4).

‘Sada slušam’: ekofeministička interpretacija *Male sirene*

SAŽETAK

Ekofeminističke dimenzije Disneyjevih adaptacija bajke Hansa Christiana Andersena *Mala sirena*, uključujući animirani klasik iz 1989. godine i remake iz 2023. godine, bacaju novo svjetlo na način na koji je izvorna priča reinterpretirana kako bi nadišla tradicionalne hijerarhije kopna i mora te antropocentrične narrative. Kroz prizmu plavog ekofeminizma, esej se fokusira na način na koji se mit o sireni prilagođava kako bi odražavao suvremene probleme roda, rase i ekologije. Rasprava se bavi interakcijom između zamišljenih morskih i kopnenih civilizacija, uzimajući u obzir narrative oba svijeta, te tvrdi da se naizgled odvojeni i različiti oblici ugnjetavanja ne mogu odvojiti jedan od drugoga. Zaključuje se da ponovna pripovijedanja drevnih priča, kao što je nedavni film o mitu o sireni, mogu otvoriti nove putove za razumijevanje uloge fikcije u različitim kontekstima interseksionalnosti i kulturne adaptacije, te nove metodologije za razmatranje prethodno hijerarhijskih dualnosti, poput odnosa kopna i mora.

KLJUČNE RIJEČI

ekofeminizam, *Mala sirena* (2023.), mit o sireni, plava humanistika, kulturalna adaptacija

EMBERS OF REBELLION: THE DRAGON AS AN ECOFEMINIST SYMBOL IN THE STRUGGLE FOR ECOLOGICAL AND GENDER LIBERATION

Beiyun Hu, Pekinško sveučilište za strane studije, Peking (NR Kina)

SUMMARY

Across cultures worldwide, the dragon is a powerful symbol, often representing power, majesty, wisdom, chaos, and the forces of nature. From the malevolent dragons of Europe to the revered dragons of China, this enigmatic creature holds a deep place in the collective imagination, embodying multiple facets of human experience. This paper explores the dragon from an ecofeminist perspective, where it is associated with female power and is portrayed positively in East Asia. The dragon's power is intricately linked to both the strength of nature and femininity.

KEYWORDS

dragon, China, power of nature, feminine power, East Asia, cultural depictions

I. Introduction

In cultures around the world, the dragon is a highly symbolic being, often depicted as the embodiment of power, majesty, wisdom, chaos and the forces of nature. From the evil dragons of Europe to the sacred dragons of China, this mysterious creature is deeply rooted in the collective imagination of mankind in its multiple capacities. The dragon is not only an important character in myths and legends, but also appears frequently in all kinds of cultural vehicles such as literature, movies, and art as a symbol of power, guardianship, destruction, and rebirth. However, with the rise of modern ecological and feminist thinking, the image of the dragon has been reinterpreted, gradually transforming from a threat and destroyer in the traditional sense to a force symbolizing ecological protection and gender liberation. This shift not only reflects the diversity and complexity of cultural symbols, but also reveals a new dimension in ecofeminism, an ideological trend that intertwines environmental protection and gender equality.

Ecofeminism, as a theoretical framework, was born in the 1970s at the intersection of feminism and the environmental movement. It asserts that the oppression of nature bears a profound resemblance to the oppression of women, and argues that patriar-

chy and capitalism are the common root causes of gender inequality and ecological crisis. Ecofeminists emphasize the connections between nature and women, and advocate that by revisiting these connections, they can break down the traditional binary of gender and nature and promote a comprehensive transformation of society.⁰¹ Within this framework, symbols have become an important tool in ecofeminist discourse. By reinventing symbols from mythology and culture, ecofeminism attempts to transform the image of the oppressed into a force for resistance and liberation. And the dragon, as a powerful and multifaceted symbol, is increasingly interpreted as a representation of the ecofeminist spirit.

The purpose of this paper is to explore the multiple facets of the dragon as an ecofeminist symbol and to analyze in depth how this symbol embodies the core ideas of ecofeminism in cultural works. Specifically, this paper will discuss the traditional symbolism of the dragon in different cultures and how it has been reimagined with new emancipatory connotations in the context of modern ecofeminism. By examining the role of the dragon in mythology, literature and other works of art, this paper will reveal how the symbol of the dragon crosses the boundaries of gender and nature to become a symbol of strength, guardianship and resistance, which promotes reflection on the relationship between humans and nature, and between men and women.

II. The Intersection of Ecofeminism and Symbolism

The relationship between dragons and ecofeminism can be interpreted in a number of ways, especially in the context of the myths, symbols, and core concepts of ecofeminism. Ecofeminism, a social and political movement that combines ecology and feminism, emphasizes the interconnections between ecological destruction and gender oppression, racial discrimination, capitalist exploitation, and more. It advocates the creation of a more just and peaceful world by

breaking down binaries and respecting nature, women, and all oppressed people.

Dragons often represent the power to fight against existing authority. In ecofeminism, this spirit of defiance can be seen as a symbol of resistance to capitalist exploitation, ecological destruction, and gender oppression. The dragon's defiance and strength symbolizes the spirit of resistance against oppression.

The image of the dragon often blurs gender boundaries and is a being that transcends gender and transcends humanity. In ecofeminism, this reflects a rejection of binaries (e.g., male/female, human/nature) and an acceptance of diversity.

In some cultures, dragons are seen as protectors of natural resources such as the earth, forests, and rivers. This is highly compatible with the core concepts of ecofeminism - the protection of nature and the valuing of ecosystems and the equal rights of non-human life.

Ecofeminists may subvert traditional power structures and symbolism by reinterpreting the image of the dragon. Traditionally, dragons may be viewed as evil or dangerous, but in an ecofeminist context, dragons may be reinterpreted as guardians of nature, symbols of resistance to oppression, and a freedom and strength that cannot be tamed. This reinterpretation challenges traditional binary thinking (e.g. good/evil, strong/weak) and emphasizes diversity, inclusiveness, and ecological interdependence.

Through this lens, the relationship between dragons and eco-feminism is not only symbolic, but also a symbolic expression of resistance to the dominant narrative and advocacy for eco-justice and gender equality.

III. The Many Faces of Dragons - From Threat to Guardian

The Western dragon, usually described as having a cougar-like body, two huge bat wings or feathers, four legs, and a somewhat horse-like head. Its tail

01 Buckingham, S. (2004). "Ecofeminism in the Twenty-First Century". *The Geographical Journal*, 170(2): 146–154.

is long and sinuous, with spines and possibly barbs at the end. Each leg ends in huge claws, similar to those of carnivorous birds. The dragon had several rows of sharp teeth and often had dorsal spines. In late to recent times this creature usually breathes fire or poison, or has poisonous blood. Possesses great strength and magical abilities.

There are four theories of the origin of the western “dragon”:

1. Ancient Egyptian Mythology⁰²

Ancient Egyptian mythology does not contain the typical image of a dragon, and there are no explicit stories with dragons as the main characters. However, ancient Egyptian mythology already contained all the original material for later images and stories as dragons, including the destruction of mankind, the confrontation between Horus and Seth, and the wings of the sun. The ancient Babylonian mythology blends these elements in variations to produce the prototype of the later dragon story. One prototype of a dragon that emerged from ancient Egyptian mythology was a figure with the upper half of a hawk and the lower half of a lion. The eagle in the upper half represents the sun god, while the lion in the lower half is one of the images of the mother goddess Hathor, the goddess of abundance.

2. Mesopotamian Mythology⁰³

Almost as old as ancient Egyptian mythology, Mesopotamian mythology appears more closely resembling the present-day image of a dragon. A representative example is the Diamat of Babylonian mythology. Diamat, the goddess of the sea, is not only the creator of all things, but also the embodiment of the primordial chaos (i.e. Chaos in Greek mythology). The Babylonian mythology can be seen

in the ancient Egyptian mythology that inherited the concepts of the ocean, the mother goddess and destruction (chaos). The battle between Diamat and Marduk, the main god, is an early prototype of the motif of “warriors fighting monsters of the sea”.

3. Ancient Greek Mythology⁰⁴

Dragons in ancient Greek mythology often appeared as vicious monsters as well as keepers of treasures. Homer’s epic poem “The Iliad” mentions Agamemnon’s attire, saying that his sword belt has a blue dragon-shaped pattern, and his breastplate also has a three-headed huge dragon image on the ornament. Among the twelve feats of Hercules, the eleventh one, “stealing the golden apples”, is also guarded by a dragon. The word “dragon” and “giant sea serpent” are the same word in ancient Greek, which shows that the image of dragon in ancient Greek culture is similar to the image of snake, mainly expressed as great power and the ability to live forever, which is related to the image of Diamat in Babylonian mythology.

4. Ancient Babylonian Mythology⁰⁵

the Babylonian creation epic – *Enuma Elish* – written on seven clay tablets no later than the 12th century B.C., depicts the dragon Apsu, the primordial god of underground fresh water. Apsu was the brother and husband of the dragon Tiamat, the goddess of the salty sea of the abyss. Their waters were mixed together underground to create the gods.

Dragons are usually bright and powerful in the East, and the peoples of the East generally respect and worship them. And the Western culture is in strong contrast to the Eastern culture.

In Western culture, however, the dragon is often a symbol of evil, in film and television works are often playing the villain, in the story is also often the deve-

02 McGowan-Hartmann, J. (2013). “Shadow of the Dragon: The Convergence of Myth and Science in Nineteenth Century Paleontological Imagery”. *Journal of Social History*, 47(1): 47–70.

03 McGowan-Hartmann, J. (2013). “Shadow of the Dragon: The Convergence of Myth and Science in Nineteenth Century Paleontological Imagery”. *Journal of Social History*, 47(1): 47–70.

04 McGowan-Hartmann, J. (2013). “Shadow of the Dragon: The Convergence of Myth and Science in Nineteenth Century Paleontological Imagery”. *Journal of Social History*, 47(1): 47–70.

05 McGowan-Hartmann, J. (2013). “Shadow of the Dragon: The Convergence of Myth and Science in Nineteenth Century Paleontological Imagery”. *Journal of Social History*, 47(1): 47–70.

lopment of the princess was captured by the dragon, the prince killed the dragon to save the princess and so on. The differences between Eastern and Western cultures are common, in addition to the differences in lifestyle and behavior, there are also differences in philosophy. While dragons are powerful in both Eastern and Western cultures, the positions are diametrically opposed.

The appearance of things can have a great impact on people's impressions, for example, the good guys always look good and the bad guys always look evil. This is also evident in the difference in the appearance of the East and West dragons.

Eastern dragons look majestic, giving people a sacred and solemn atmosphere. While the Western dragon is evil, looks ambitious and powerful, giving people a sense of danger and fear.

The image of the dragon in the East now was actually stereotyped during the Yuan Dynasty. The image of the dragon in the early days was variable, and the description of the dragon was carefully refined little by little, such as the dragon's horn, the dragon's claw and the dragon's lynx.

In the early days, the image of dragons originated from nature and was depicted in tribal totems. It was only after the image of dragons was finalized in the Yuan and Ming periods that they were separated from nature and formed the current sacred appearance, which looks dignified and powerful.

Western dragons have large wings and sharp claws and resemble reptiles such as lizards and snakes in appearance. The power of western dragons, such as fire, are powerful and dangerous. And the power of Western dragons are often used to destroy things that people cherish. In Western culture, in the Bible, the dragon is a symbol of evil and an incarnation of the devil. The power of the dragon is not used to help people, but to hurt people and destroy the world, so the Westerners have a fearful idea of dragons.⁰⁶

In Eastern cultures, the power of the dragon is to spout water and is associated with rainfall rivers. This is inseparable from the recuperation of the people, so the people worship the dragon, believing that it can bring a good harvest, and the worship of the dragon is an important thing. One typical example is that in Chinese culture, dragons are closely associated with the natural elements of water, wind, thunder and lightning, which regulate the order of nature and ensure bountiful harvests and peace. Thus, the dragon is not only a symbol of power, but also a guardian of harmony and balance. The Chinese dragon does not aim to destroy, but rather symbolizes the maintenance of natural and social order.⁰⁷

The positive image of the dragon in Chinese culture extends to other Asian countries, including Japan and Korea. In these cultures, the dragon usually represents wisdom, strength and balance with nature, reflecting a harmonious relationship between man and nature, rather than the conflict and conquest of Western culture.

With the globalization of culture and the awakening of ecological awareness, the symbolism of the dragon has gradually undergone a profound transformation in modern culture. Dragons in modern literature, movies, television, and video games are no longer just evil monsters, but complex, intelligent, and even guardians of the ecosystem. This change in role is inextricably linked to changes in human attitudes toward nature, especially as environmental protection and ecological awareness have gradually become the dominant discourse.

In much modern fantasy literature and film, the dragon has been reimagined as a creature closely tied to nature, representing the balance of the ecosystem. For example, in the famous fantasy novel series *The Inheritance Cycle*, dragons are not only symbols of ancient wisdom, but also inseparably linked to nature. They are linked to humans through te-

06 Tipvarakankoon, W. (2017). The Dragon & Its Deception in Revelation 12. In *The Theme of Deception in the Book of Revelation: Bringing Early Christian and Contemporary Thai Culture into Dialogue* (Vol. 2, pp. 33–88). Claremont Press.

07 Wilson, J. K. (1990). "Powerful Form and Potent Symbol: The Dragon in Asia". *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, 77(8): 286–323.

lepathic communication and work together to guard the balance of nature. This re-creation of the dragon transforms it from a threatening image of the past to a guardian of nature, symbolizing the harmonious relationship between humans and nature.

Another example is the character White Dragon from Hayao Miyazaki's animated movie, *A Thousand and One*. The White Dragon appears as a dragon, symbolizing the soul of a river. In the story, the White Dragon is destroyed by greedy humans and loses his river, but eventually recovers his identity through the rebirth of his soul. This character symbolizes the power of rejuvenation after the destruction of nature and embodies the theme of ecological guardianship.

As the environmental crisis intensified, the symbol of the dragon as a guardian of the forces of nature became more deeply rooted. Dragons in many modern works have become victims of environmental destruction or characters rebelling against man's plundering of nature. For example, the dragons in *Game of Thrones*, while still destructive to some extent, also symbolize a primal, uncontrollable force of nature, reminding humans not to easily provoke the forces of nature.

This shift in symbolism also reflects modern society's reflection on environmental issues. The dragon is no longer just a monster to be conquered by the hero, but symbolizes the inviolability of nature. Through the image of the dragon, modern cultural works convey a sense of environmental protection, calling on humans to reexamine their relationship with nature.

IV. The Dragon's Connection to Female Power

Ecofeminism recognizes that there is a deep connection between women and nature that stems from the historical oppression of both women and nature by patriarchy and capitalism. Women have long been seen as part of "nature", homogenized with the land, rivers, animals, etc., and controlled, domesticated and exploited. Patriarchal societies maintain power by devaluing women and nature as secondary beings to men and culture, and by subjugating and controlling both spheres.

In this context, the dragon, as a symbol of natural power, begins to resonate with feminine power. The primal, uncontrollable nature of the dragon symbolizes the feminine power that is so closely tied to nature, a power that is often seen as threatening the male-dominated social order. However, it is in this uncontrollable power that dragons and women share a common spirit of resistance. They are both objects that the patriarchy wants to suppress and control, but they also represent untamable potential and creativity.

In many modern fantasy works, dragons form a deep symbolic connection with female characters. For example, in *Game of Thrones*, the relationship between Daenerys Targaryen, the mother of dragons, and dragons demonstrates this symbolism. Daenerys grows from a fragile and helpless princess to a leader wielding great power through her connection with dragons. Her dragons not only symbolize the awakening of her personal power, but also serve as a tool in her rebellion against the patriarchal social order. The dragon in this story not only represents a rebellion against tyranny, but also symbolizes women's self-emancipation and acquisition of power through the mastery of natural forces.

This association of women with the dragon expresses an important concept of ecofeminism: there are deep similarities and resonances between female power and natural power, both of which are striving for liberation from the oppression of patriarchy. The dragon, as a symbol of the rebel, demonstrates the common struggle between women and nature, reflecting ecofeminism's dual pursuit of environmental protection and gender equality.

In the context of ecofeminism, the dragon symbolizes the intertwining of natural and feminine forces, and becomes a symbol of opposition to oppression and the search for liberation. The symbolism of the dragon is reshaped to challenge traditional notions of patriarchy and to provide a new source of strength for women. In this new symbolism, the dragon is more than just a destroyer or a threat; it symbolizes rebirth, regeneration, and the power to resist violence.

Through the symbol of the dragon, ecofeminism attempts to convey the idea that women and the forces of nature are untamable and that they should not be repressed or exploited, but rather respected and protected. This symbol not only gives women a new sense of power, but also encourages people to re-examine the relationship between man and nature, calling for the protection of the environment and the pursuit of gender equality. In this context, the dragon becomes a perfect symbol of the spirit of eco-feminism, representing the power to fight oppression, the creativity of life and harmonious coexistence with nature.

As a cultural symbol, the dragon has evolved and enriched its meaning through many eras and regional cultural changes. From the perspective of modern eco-feminism, the symbol of the dragon carries a profound reflection on the oppression of nature and gender, and demonstrates the power of liberation. In this framework, the dragon not only represents the uncontrollability, creativity, and spirit of resistance to the power of nature and women, but also implies the rebalancing and harmonious coexistence of the relationship between human beings, nature, and gender. By exploring the symbolism of the dragon, we can gain multiple insights into ecological and gender liberation.

Ecofeminism emphasizes that environmental issues are closely linked to gender oppression in society. Both nature and women are exploited, objectified and controlled under capitalism and patriarchy, leading to the destruction of ecosystems and the devaluation of women. The symbol of the dragon aptly embodies the uncontrollability of the forces of nature and the desire of human society to control nature, and is therefore an important revelation in the context of environmental liberation.

One of the most remarkable aspects of the dragon symbol is that it represents the uncontrollability of nature. In both Eastern and Western mythology, dragons are often associated with natural phenomena such as water, fire, wind and lightning. These natural forces are beyond human control and can either create life or bring destruction. The presence of dragons reminds humans that the forces of nature are

far beyond our ability to understand and control, and that any attempt to completely tame or control nature can have disastrous consequences.

This symbolism inspires us to treat nature with humility. Modern industrialization and capitalist economic development often come at the cost of plundering natural resources without regard for environmental sustainability. The dragon, as a symbol of the power of nature, warns us that human conquest of nature is not only immoral, but also unsustainable in the long term. We must respect the intrinsic value of nature and adopt a more responsible and sustainable approach to coexist with the environment if we are to ensure the balance and health of the Earth's ecosystem.

The symbol of the dragon does not only represent the destructive power of nature; it is also often associated with the regenerative power of nature. Dragons in Eastern cultures, especially in China, are seen as the guardians of rain and bountiful harvests, and they bring life to people and the land. Modern ecofeminism emphasizes that ecosystems have a strong regenerative capacity, but this capacity can only be fully realized when humans interact with nature in a respectful and collaborative manner.

In this sense, the dragon symbol conveys hope for ecological preservation and regeneration. It reveals that by respecting the resilience and regenerative capacity of nature, humans can help restore ecosystems that have been destroyed. For example, the "nature-centered" approach in ecological restoration and conservation programs is based on this concept, allowing nature to repair itself with less human intervention. The dragon, as a symbol of nature's regeneration, reminds us that ecological liberation is not only about stopping the exploitation of nature, but also about allowing nature to regain its inherent restorative power.

The dragon symbol is also closely associated with female power in modern culture, especially in the context of ecofeminism, where the dragon has become a symbol of resistance to patriarchy and gender oppression. Through the association of the dragon with female power, we can see the multiple dimensions of gender emancipation, especially how

it challenges traditional gender norms and provides women with new ways of expressing their power.

In traditional patriarchal societies, women are often given weak, passive roles that have nothing to do with strength, dominance and power. In contrast, dragons symbolize strength, aggression and majesty, attributes that are often considered exclusively male traits. However, the association of dragons with female power in modern culture has challenged this gender binary and given female characters a richer expression of power.

In the case of Daenerys, the Mother of Dragons in *Game of Thrones*, her relationship with dragons demonstrates how women can break free of traditional gender roles and gain an active position in social power structures through symbiosis with creatures that symbolize power. The dragon in this story not only represents the unleashing of power, but also symbolizes a challenge to gender norms: women can not only be tender and nourishing to life, but can also take control of destructive forces through which they can achieve self-emancipation and expand their social influence.

The symbol reveals that gender liberation is not just about freeing women from the traditional constraints of family and society, but also about redefining the ways in which women's power can be realized. The dragon symbol encourages women to embrace their inner strength and not be limited by society's stereotype of women as docile or passive, but to pursue more active and powerful self-expression.

Ecofeminism believes that there is a deep connection between women and nature, which stems from their common ability to create life. The dragon, as a symbol of nature and the cycle of life, reflects this connection, especially in contexts that emphasize maternal strength and ecological guardianship.

Dragons often symbolize nature's ability to reproduce, nourish, and protect, especially in Eastern cultures where they are the masters of rain and responsible for nourishing the earth. Women are also seen as the creators of life, so the symbol of the dragon resonates with the maternal role of female power. In ecofeminism, this connection between nature

and women not only reflects their shared life force, but also emphasizes their shared responsibility in resisting ecological destruction and social oppression.

Dragon, as a symbol, reminds us that gender emancipation is not only a reconfiguration of gendered power structures, but also a redefinition of the relationship between female power and nature. Women are not only active participants in ecological conservation, but their liberation is closely related to the liberation of nature. The dragon, as a combination of natural power and female power, symbolizes the interdependence and common struggle between the two. Through this symbol, the goals of gender emancipation and ecological emancipation are united: true social justice and ecological balance can only be achieved when both women and nature are respected and liberated.

The symbol of the dragon ultimately points to the central theme of symbiosis and harmony. Whether in the context of ecological or gender liberation, the dragon represents a new possibility: that human beings and nature, men and women, can live in harmony through understanding, respect and cooperation, rather than through oppression and subjugation. Ecofeminism advocates the dual liberation of nature and gender based on this idea.

The image of the dragon reveals to us that the relationship between man and nature should be symbiotic rather than predatory. The plundering pattern of natural resources in modern industrial society has led to a global ecological crisis, and eco-feminism calls for human beings to rethink their relationship with nature, and to interact with nature with greater respect and humility. The dragon, as a symbol of the power of nature, encourages human beings to develop a relationship with nature based on mutual respect, rather than aiming for conquest and control.

The ultimate goal of gender liberation is to achieve equality and harmony between the sexes, rather than a mere transfer or reversal of power. The dragon symbol offers a new understanding of gender relations through its multiple meanings across gender, power and nature. It represents a balance of power that is no longer based on dichotomy, but rather gender harmony and liberation through cooperation and mutual respect.

V. Geomancy and Dragon and Ecofeminism

The combination of geomancy, dragons and ecofeminism involves nature, cultural symbols and the integration of ecology and gender justice. Geomancy is a traditional Chinese philosophy of space and the environment that focuses on the harmony between humans and nature, the flow of energy, and how to adapt the environment to promote health and prosperity. The dragon is an important symbol in geomancy and can also be given new meaning in ecofeminism.

In Geomancy, the dragon is regarded as a symbol of the energy of the earth, and in particular, the “Dragon Vein” refers to the natural energy implicit in the topography of mountains and rivers. Through the concept of the dragon’s vein, geomancy links the form and aura of the earth to the layout of the human living environment, emphasizing the interaction and balance between humans and nature. This concept, which emphasizes the relationship between the forces of nature and human life, has parallels with ecofeminism.

While geomancy emphasizes the importance of the flow of natural energy, ecofeminism similarly advocates harmonious coexistence with nature and opposes the destruction and exploitation of nature. Both emphasize the vitality and wisdom of nature itself, which is closely related to the role of the dragon as a symbol of the power of nature.

In geomancy, the dragon is never a scary or evil being, but represents the power and life of the earth. Same as ecofeminism promotes respect for the diversity and power of nature and rejects the objectification of nature as a mere resource or object of conquest. The idea of the dragon as a guardian of the power of nature in geomancy is in line with Eco-Feminism’s advocacy of “returning to nature” and breaking down anthropocentrism.

“Dragon and Hero or How to Kill a Dragon - on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon”^{o8} is a scholarly article

analyzing the theme of dragon and hero confrontation based on the folklore of the Međimurje region. The text discusses the mythological confrontation between the Grabancijaš (witches or wizards with supernatural powers) and the dragon against the backdrop of local legends from southeastern Europe.

In traditional mythology, the story of a hero slaying a dragon often represents the conquest of an unknown or uncontrollable force. Grabancijaš’s subduing of the dragon through knowledge and mystical power would seem to fit the classic model of a hero’s confrontation with the dragon. However, combined with the idea of ecofeminism, this confrontation can be reinterpreted as one of cooperation or transformation rather than total control or destruction.

Ecofeminism promotes symbiosis with natural forces rather than conquest. Whereas traditional narratives of heroes slaying dragons often symbolize violent domination of nature, the role of Grabancijaš can be understood as one of coming into harmony with nature through wisdom, rather than simply suppressing it. In this reinterpretation, Grabancijaš represents the eco-feminist ideal of wisdom working with nature, while the dragon symbolizes the raw power of nature, which needs to be respected rather than slaughtered.

Geomancy emphasizes the balance of natural forces and the flow of energy, while Grabancijaš’s ability to control the dragon through knowledge can be seen as channeling natural energy through wisdom so that it serves the interests of humans and the environment. Grabancijaš’s actions symbolize understanding and channeling the forces of nature rather than simply conquering and annihilating them. In many myths about dragons, the death of a dragon often symbolizes the end of a cycle, and a new beginning often accompanies the rebirth of the dragon. The dragon as a symbol of nature should not be seen as a permanent threat, but as part of an ecological cycle.

^{o8} Marjanić, Suzana (2010). “Dragon and Hero or How to Kill a Dragon –on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon”. *Studia Mythologica Slavica* XIII: 127-150.

The geomancy theory emphasizes the cycles and balance of nature, in which dragons play an important role. Legend has it that the death of a dragon usually brings new life or a new balance, reflecting the cyclical laws of the ecosystem. Ecofeminism similarly values nature's ability to repair itself and its cyclical patterns, emphasizing cooperation with nature rather than destruction.

If we see Grabancijaš as a hero who guards nature rather than a mere dragon slayer, then the task of this hero is not just to destroy dragons, but to ensure that the forces of nature flow in a way that favors ecological balance. This interpretation is in line with the core idea of ecofeminism, which is to respect nature, understand its forces and live in symbiosis with them, rather than controlling it through violent means.

Ecofeminism will many times emphasize the connection to Mother Earth, and the dragon, as a symbol of the earth's energy, can be seen as an embodiment of natural motherhood. Especially in the context of geomancy, the dragon vein itself is closely connected to the life force of the earth, a life force that can symbolize the power of Mother Earth. By combining the dragon in geomancy with ecofeminism, modern culture can revisit traditional environmental wisdom and integrate it with contemporary ideas of environmental protection and gender equality. The dragon in geomancy is not only a symbol of ancient wisdom, but also a new symbol for modern societies in search of environmental sustainability and social justice.

ture expresses a challenge to traditional patriarchal notions and advocates a renewed awareness of and respect for the untamable power of nature and women. This symbol is both an appeal for environmental protection and a quest for gender equality, and the dragon has thus become a totem full of power and meaning in the eco-feminist movement. Through the symbol of the dragon, we see not only the dual pursuit of environmental protection and gender equality, but also a promising future - a future in which humans and nature, men and women, are able to achieve common emancipation based on respect, harmony and symbiosis.

VI. Conclusion

The dragon, as a symbol of female power, embodies a reexamination of the relationship between gender and nature in modern culture. It has been transformed from an image of terror in the past to a symbol representing strength, creativity and the spirit of resistance, especially in the framework of ecofeminism, where the dragon has become a symbol of the liberation of women and nature. Through the dragon's association with female power, modern cul-

References

- Blust, R. (2000). "The Origin of Dragons". *Anthropos*, 95(2): 519–536.
- Hawkins, R. Z. (1998). "Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination". *Hypatia*, 13(1): 158–197.
- Laugier, S. (2018). Spoilers, Twists, and Dragons: Popular Narrative after Game of Thrones. In I. Christie & A. van den Oever (Eds.), *Stories* (pp. 143–152). Amsterdam University Press.
- Lippincott, L. W. (1981). "The Unnatural History of Dragons". *Philadelphia Museum of Art Bulletin*, 77 (334): 3–24.
- Marjanić, Suzana (2010). "Dragon and Hero or How to Kill a Dragon –on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon". *Studia Mythologica Slavica* XIII: 127–150.
- McGowan-Hartmann, J. (2013). "Shadow of the Dragon: The Convergence of Myth and Science in Nineteenth Century Paleontological Imagery". *Journal of Social History*, 47(1): 47–70.
- Senter, P., Mattox, U., & Haddad, Eid. E. (2016). "Snake to Monster: Conrad Gessner's Schlangenbuch and the Evolution of the Dragon in the Literature of Natural History". *Journal of Folklore Research*, 53(1): 67–124.
- Tipvarakankoon, W. (2017). The Dragon & Its Deception in Revelation 12. In *The Theme of Deception in the Book of Revelation: Bringing Early Christian and Contemporary Thai Culture into Dialogue* (Vol. 2, pp. 33–88). Claremont Press.
- Van Buren, E. D. (1946). "The Dragon in Ancient Mesopotamia". *Orientalia*, 15: 1–45.
- Wilson, J. K. (1990). "Powerful Form and Potent Symbol: The Dragon in Asia". *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, 77(8): 286–323.

Žar pobune: zmaj kao ekofeministički simbol u borbi za ekološko i rodno oslobođenje

SAŽETAK

Kroz kulture diljem svijeta zmaj je moćan simbol koji često predstavlja moć, veličinu, mudrost, kaos i sile prirode. Od zlih zmajeva Europe do poštovanih zmajeva Kine, ovo enigmatično biće ima duboko mjesto u kolektivnoj mašti, utjelovljujući mnoge aspekte ljudskog iskustva. Ovaj rad istražuje zmaja iz ekofeminističke perspektive, gdje se figuru povezuje sa ženskom moći i prikazuje pozitivno u istočnoj Aziji. Moć zmaja je usko povezana s jačinom prirode i feminitetom.

KLJUČNE RIJEČI

zmaj, Kina, moć prirode, ženska moć, Istočna Azija, kulturalne reprezentacije

AUTOREFLEKSIJE

PREGLED RADA UDRUGE PRIJATELJI ŽIVOTINJA ZADNJIH NEKOLIKO GODINA

Dominica Firšt, udruga Prijatelji životinja, Zagreb

Udruga Prijatelji životinja djeluje već 23 godine i kao takva najstarija je organizacija za zaštitu i prava životinja u našoj regiji. Počela je kao skupina entuzijastičnih mladih ljudi koji su htjeli stati u obranu životinja koje svakodnevno trpe okrutnost i nasilje u raznim industrijama, a kroz godine upornog i požrtvornog rada mnogih ljudi, aktivista i volontera, postala je neizostavno referentno mjesto za sva animalna pitanja u Hrvatskoj. Djelatnosti Udruge su mnogostruke te pokušavamo biti aktivni na što više frontova. Nastojimo razvijati senzibilitet prema drugim životinjama, educirati o stravičnim praksama u industrijama koje ih iskorištavaju, ali i podržavati lijepe prakse poput rada utočišta u kojima se ljudi mogu iz prve ruke družiti s toliko nam dalekim životinjama. Trudimo se poboljšati živote i smanjiti patnje životinjama u gradovima omogućavajući cjenovno pristupačne kastracije, kao i promoviranjem udomljavanja i općenito odgovornog skrbništva nad našim četveronožnim prijateljima. Nastojimo surađivati s vlastima na državnoj razini predlažući bolje zakone i inzistirajući na adekvatnoj provedbi postojećih. Organiziramo sajmove kojima podržavamo vegansku ponudu na hrvatskom tržištu, ali i stvaramo zajednicu sličnomišljenika, zajednicu koja je nužna za svaku društvenu promjenu. Povezujemo svjetske i europske inicijative za zaštitu životinja s hrvatskim građanima trudeći se da bude-

mo u tijeku s dobrim praksama iz inozemstva. Ograničeni smo manjkom ljudi koji se mogu predano baviti tim problemima, ali i inertnošću države u donošenju zakonskih propisa i njihovim izmjenama i dopunama te izostankom njezine adekvatne reakcije u kriznim slučajevima ili dosljednoj provedbi zakona, pa se ponekad područje slobode rada udruge poput naše čini vrlo skučenim. Međutim, ustrajnošću se ipak može nešto postići! Ovdje ću pokušati izložiti pregled našeg rada u posljednje dvije i pol godine, od početka 2022. do lipnja 2024. godine.

Podržali smo i pozvali hrvatske građane da pozovu Europsku komisiju da očuva i pojača zabranu ispitivanja kozmetičkih proizvoda na životinjama. U travnju 2022. dobili smo obećanje od Ministarstva poljoprivrede da će osnovati Povjerenstvo za izmjenu Zakona o zaštiti životinja. Iako obećano još nije izvršeno, izmjene koje smo tada predložili problemi su o kojima kontinuiramo govorimo poput zabrane držanja pasa na lancu, stvaranja tzv. *Pozitivne liste životinjskih vrsta* koje se smiju držati kao kućni ljubimci, zabrane nastupa svih vrsta životinja u cirkusima i drugi. Uz donacije i suradnju s veterinarskim stanicama i jedinicama lokalne samouprave, kontinuirano provodimo povoljnije, a ovisno o pristiglim donacijama, nekad i besplatne kastracije. S ukupno 1203 kastrirane životinje, uspješno smo završili projekt besplatne

kastracije pasa i mačaka na potresom pogođenim područjima Sisačko-moslavačke županije! Pokrenuli smo peticiju, *web*-stranicu i održali javne akcije za zabranu razarajućih kočica, pridnenih povlačnih mreža koje uništavaju bioraznolikost i stvaraju većinsku količinu plastičnog otpada u Jadranskome moru, u kojemu je 80 % dna već uništeno kočarenjem. Priključili smo se europskoj građanskoj inicijativi za ulaganje u inovativni razvoj proizvodnje hrane, odnosno u tehnologije za proizvodnju mesa bez životinja. Nastavili smo s kampanjom *Zaobiđi zoo* upozoravajući na neetičnost zooških vrtova i patnju koju životinje u njima trpe te ukazujući na nužnost transformacije zooških vrtova postupnim premještanje životinja u utočišta, korištenjem virtualnih prikaza životinja, interaktivnim muzejima i drugim edukativnim i zanimljivim atrakcijama. Nastavili smo i s kampanjom za uvođenje veganskih obroka u studentske menze, proveli anketu među studentima o veganskoj ponudi te izložili svoje nalaze i rješenja predstavnicima nadležnog ministarstva. Održali smo već tradicionalne festivale, VegeSajam i ZeGeVege festival, okupili i brojne proizvođače zdrave hrane, kozmetike koja nije testirana na životinjama, restorane sa slasnom veganskom ponudom, kao i one sklone veganstvu i vegane da na dan ili dva iskuse kako je to kada je sve po tvom – i bez traga životinjskih proizvoda. Početkom rata u Ukrajini, pozvali smo sve koji imaju uvjete da pomognu pružanjem smještaja izbjeglicama sa životinjama te pomogli u povezivanju onih u potrebi s onima spremnima pomoći. Pomogli smo u udomljavanju i zbrinjavanju pasa iz neregistriranog azila na Žarkovici i pridonijeli da Dubrovnik 2023. godine konačno otvori svoje prvo registrirano sklonište.

Posebna kampanja u posljednje dvije godine bila je *Traži se kraljica*, koja je nastala kao reakcija na marketinške portrete kompanije Belje koja na svojim stranicama i reklamama promovira sretne krave koje žive luksuznim životom pod sloganom i imenom *Kravnica Kraljica*. Svakome tko je upoznat sa standardnim praksama mliječne industrije to ime budi zgražanje. Podsjetimo, krave u mliječnoj industriji proživljavaju prakse prisilnog osjemenjivanja uz pomoć tzv. *rape racka* (hrv. „stalak za silovanje”), oduzimaju im teliće ubrzo nakon rođenja i prodaju mesnoj industriji,

a zbog višegodišnje mužnje, do kraja svojeg produktivnog vijeka krave postaju toliko lošeg zdravlja da se jedva drže na nogama. Imajući to na umu, promotivni materijali *Kravnice Kraljice* izgledaju maliciozno, a izjave poput „svaka od njih je kraljica i tretira se na kraljevski način” u najmanju ruku su cinične, ako ne i uvredljive svakome tko zna kako krave zaista žive u mliječnoj industriji. „Češkanje, maženje i pažnje” o kojima govore ne mogu biti dalje od istine, a kratkim istraživanjem lako se dolazi do opisa i fotografija koje pokazuju vrhunsku tehnologizaciju i mehanizaciju mužnje na farmama kompanije Belje, do te mjere da se kravi niti ne može prići. Naš odgovor sastojao se također od *web*-stranice, *jumbo* plakata postavljenih u cijeloj Hrvatskoj, informativnih videa i javnih demonstracija, koje su također pričale bajku, ali bajku o teliću Petri koja traži svoju majku Kraljicu – naravno, bez uspjeha jer znamo da nije završila u bajkovitom dvorcu, već u krvavoj klaonici. Iako su svi oblici iskorištavanja životinja okrutni, mliječna industrija svoje žrtve drži najdulje živima, cijelo vrijeme ih mučeći, silujući i oduzimajući im djecu.

U našem radu nastojimo odgovarati na konkretne slučajeve zlostavljanja ili zanemarivanja životinja. To ponekad znači prijavu nezakonita rada skloništa, primjerice onog u Crikvenici ili onog u Belom Manastiru, ili npr. cirkusa Candy u kojemu se koriste deve, divlje životinje čije je nastupanje u cirkusima zakonom zabranjeno. 2023. godinu obilježila su i dva javno eksponirana slučaja stravičnog zlostavljanja životinja. Društvenim mrežama proširila se snimka batinanja konja u štali u okolici Karlovca, kao dio pripreme za natjecanja konja u povlačenju teških trupaca, tzv. štrparijade. Naša prijava rezultirala je privođenjem počinitelja, a pokrenuli smo i peticiju za zakonsku zabranu štrparijade jer je sramotno i nedopustivo da inspekcija u Hrvatskoj dopušta zlostavljanje konja i primitivna natjecanja. Slučaj notornog silovatelja pasa Ivora Ivaniševića, zaposlenika Europskog parlamenta, pokazao je sve manjkavosti hrvatskog zakonodavstva. Unatoč našim prijavama i dopisima, uključujući dopis predsjedniku Vlade Andreju Plenkoviću, Ivanišević je zbog zastare prošao nekažnjeno. Premala kazna do godinu dana zatvora omogućila je kratki zastarni rok. Kako bismo sprije-

čili buduće slične slučajeve, u svibnju 2023. poslali smo Ministarstvu pravosuđa i uprave prijedloge izmjena Kaznenog zakona. U travnju 2024. konačno su stupile na snagu izmjene i dopune Kaznenog zakona, kojima su prihvaćeni naši prijedlozi da napuštanje životinja postaje kazneno djelo, da se povise kazne za kazneno djelo ubijanja i mučenja životinja, što produžuje rok za zastaru, a zlostavljačima i ubojicama životinja odsad se može izreći sigurnosna mjera zabrane držanja i nabavljanja životinja, u trajanju od jedne do pet godina.

Otkriće da psihijatar u Splitu drži na skrivenoj lokaciji više od 60 pasa i dva vuka radi borbi pasa šokiralo je javnost krajem ožujka 2024. Prijavili smo počinitelja i prekršajno i kazneno te pokrenuli peticiju da grad Split osnuje registrirano sklonište, kao što je to učinio Dubrovnik. Ovaj tragičan slučaj, oko kojega smo se jako angažirali, pokazao je da Split nije ispunio svoje zakonske obaveze u zbrinjavanju napuštenih, ranjenih i oduzetih životinja te da mora žurno pristupiti i premještanju pasa na adekvatnu privremenu lokaciju i izgradnji vlastita skloništa.

Ishodi naših angažmana oko ovakvih slučajeva neizvjesni su te ovise o suradnji i građana, i državnih i lokalnih vlasti, ali i medija. Osim takvih reakcija, često podsjećamo nadležna tijela o nužnosti provedbe aktualnih zakonskih propisa. Primjerice, po izbijanju svinjske kuge i popratnih mjera kontrole za njezino suzbijanje, primali smo prijave o kršenju propisa prilikom prijevoza svinja u klaonice i reagirali dopisom Ministarstvu tražeći zaustavljanje kršenja propisa. Osim Zakona o zaštiti životinja, koji najobuhvatnije regulira naše postupanje prema životinjama, postoje i drugi propisi koji se tiču zaštite životinja. Među njima je i Pravilnik o opasnim psima, na čiju nužnu izmjenu smo upozorili i zbog tragedije u Zadru, gdje je pas nasmrt izgrizao stariju ženu. Novi pravilnik djelovao bi preventivno i na zaštitu i pasa i ostalih životinja, ali i ljudi. Iako je javna rasprava o njemu završila 2021. godine, nakon toga nije otišao u daljnju proceduru te se od 2008. godine nije donio novi propis unatoč rastućem broju ugriza i napada pasa.

Sretni smo da smo 13. lipnja 2024. održali *Marš za životinje*, čija se važnost pokazuje u informiranju i svraćanju pozornosti javnosti na poražavajuće brojke

i intenzitet nasilja koje vršimo nad životinjama, ali i u stvaranju aktivističkog duha te podrške u zajedničkoj borbi. Organizirali smo performanse, informativne štandove, degustacije i projekcije filmova na trgovima – akcije koje ili imaju cilj medijskim putem potaknuti na raspravu i promišljanje, ili neposrednim razgovorima na ulici izazvati *status quo* i građane osvijestiti u čemu sudjeluju svakom kupnjom životinjskih proizvoda.

Da zaključim, rad Udruge u proteklih nekoliko godina nastavio je s apelima i pritiscima na područjima zaštite životinja s kojima se bori od svojih početaka, poput kontrole razmnožavanja životinja u gradovima, odgovornog skrbništva, bolje legislative za zaštitu životinja, provedbe niskougljičnih strategija promicanjem biljne prehrane u javnim institucijama te razvijanjem senzibiliteta za patnju životinja. Noviji projekti su reaktivna kampanja *Traži se kraljica*, kojom smo htjeli kontrirati bajkovitim marketinškim obmanama kompanije Belje, zatim veći angažman za zabranu štrparijade (tim više što, prema trenutnom Zakonu, nije dopuštena) te inzistiranje na izmjeni Zakona o zaštiti životinja iz 2017. uključujući i reformiranje veterinarske inspekcije ponajprije radi očite neadekvatne provedbe Zakona i manjka osposobljenog i dostupnog kadra u tom području.

PROVESTI DAN SA ŽOHAROM: EKOFEMINISTIČKO ČITANJE ODNOSA IZMEĐU ŽENE I ŽOHARA U KNJIZI *MUKE PO G. H.*

Ela Lipanović, sveučilišna magistra etnologije i antropologije; univ. mag. ethno. et anthrop. / sveučilišna magistra edukacije filozofije; univ. mag. educ. phil.

SAŽETAK

Tekst se bavi ekofeminističkim čitanjem odnosa između žene i žohara u djelu *Muke po G. H.* Clarice Lispector. Autorica u djelu problematizira nepropitano prihvaćanje tuđih narativnih ljuski te to oprimjeruje kroz susret žene i životinje koje naizgled nemaju ništa zajedničko. Dubinsko gađenje prema žoharu, koji samo postoji u njezinoj blizini, u ženi pokreće kontemplativnu lavinu koja rezultira rušenjem pogleda koji je imala na svoj, ali i tuđi život. Kroz fiktivne i realne dodirne točke Lispector nam omogućava uvid u zajedništvo koje žena i žohar mogu imati onda kada se i sebe i druga bića prestane shvaćati kroz antropocentrične filtere koji limitiraju i ignoriraju. Taj čin definira kao apsolutno mukotrpan, kako za G. H. na kontemplativnoj razini, tako i za žohara na fizičkoj razini.

KLJUČNE RIJEČI

Clarice Lispector, žohar, književnost, ekofeminizam

Clarice Lispector rođena je 10. prosinca 1920. u selu Čečelnik. Pred progonom Židova je sa svojim roditeljima izbjegla u Brazil gdje je u više gradova provela djetinjstvo. Od malena je bila okružena životinjama, čime započinje odbijanje antropocentričnog promatranja okoline. Pisanjem se počela baviti rano, no uslijed života u teškim okolnostima koje su ostavljale malo prostora za optimistične težnje i vjeru u život kao svrhovit i poseban, na taj proces je gledala kao na nešto što radi jer želi i može. Obrazuje se, uspostavlja obiteljski život, seli. Za sve vrijeme svog života konzistentno piše, u svakoj knjizi ostavljajući komad svog iskustva iz tog perioda. Krajem 1977. godine saznaje da ima terminalni karcinom jajnika. Iste godine, dan prije svog rođendana, umire (Moser, 2009: 8-383). Lispector je autorica više djela među kojima su istaknuta: *U blizini divljeg srca* (1942), *Luster* (1944), *Opkoljeni Grad* (1948), *Jabuka u Tami* (1956), *Muke po G. H.* (1963), *Meduza* (1973), *Zvezdani trenutak* (1977).

Način na koji Lispector piše o životinjama i biljkama Patricia Vieira naziva *zoofitografijom* (2013: 73). Takvo pisanje pretpostavlja da je tekst sposoban sadržavati susrete s drugim vrstama koji u sebi ne sadržavaju ukalupljivanje istih u nama poznate parametre. Kod Lispector primjećuje da nema namjeru prilagoditi prirodu ljudima, već da pokušava u ljudi-

ma izazvati preispitivanje odnosa prema svojoj okolini i drugim vrstama (Ibid, 2013: 73).

Knjiga *Muke po G. H.* prva je knjiga koju piše u prvom licu. Radnja romana može se razdijeliti na dva dijela, fizički i metafizički. Na tim razinama upoznajemo G. H. te njezino djelovanje i promišljanje u odnosu na ženskog žohara. Njezin objektivizirani pogled na žohara, obilježen prljavošću, se prolaskom stranica rastapa, kao i vlastita tendencija objektivizacije sebe kao žene koja treba održavati svoju čistoću na više razina. G. H. zatičemo u pripremi za odlazak u sobu svoje bivše služavke, s ciljem da ju pospremi kako bi se mogla useliti nova. Kada se nađe u sobi, primjećuje žohara koji izazove njezinu reakciju potaknutu mislima o odvratnom. Preplavljena gađenjem, u pokušaju ubojstva žohara sakati životinju te ostatak vremena provode gledajući jedna u drugu. Njihov odnos kulminira u trenutku kada G. H. sluz iz žoharove rane stavlja u usta. Granica između ljudskog i životinjskog kroz postepeno dopuštanje neobjektivizirane druge blijedi, prestaje postojati.

Ideja žohara

Prvotni odnos G. H. prema ženskom žoharu obilježen je gađenjem. Kulturalna marginalizacija životinja, na koju utječu misaone strukture poput izreka, snova, igara, priča i jezika ispunjavaju sadržaj pojmova koji nam omogućuju jezično razlikovanje vrsta (Berger, 1980: 13). Misaone životinje, prožete ljudskim kategorijama, iz fokusa izbacuju stvarne životinje (Ibid, 1980: 13). Žohar, životinja koju G. H. nikad u životu nije vidjela, a koji joj je od prije poznat i definiran kao štetočina koje se treba riješiti, takav tretman i dobiva. Osakaćen je samo zato što ga ideja prestiže. G. H., s gađenjem koje ipak odlučuje nadvladati, uspostavlja fizički kontakt kojim životinju uzima u ruku i postavlja na stol. Tim činom postaje svjesna njezinih očiju, njezinog života i sposobnosti da se one međusobno gledaju. „Bilo je to bezoblično lice. Ticala su izlazila kao brkovi sa svake strane usta. Smeđa usta bila su jasno ocrtana. Tanki i dugi brkovi micali su se, spori i suhi. Njegove crne facetirane oči gledale su. Bio je to vrlo star žohar, kao fosil ribe.“ (Lispector, 2020: 58)

Iako su vrlo blizu, između njih postoji jaz razumijevanja, koji njihov odnos čini nepredvidljivim, oni paralelno supostojе (Berger, 2008: 3-4). Dodir koji dijele G. H. i žohar, za Goha, to supostojanje intenzivira i potvrđuje (2016: 469). Kontemplacija koja započinje u dijeljenom pogledu omogućuje joj spoznavanje da ljudski svijet nije jedini koji postoji, onesposobljava antropocentričnu perspektivu koja je do tada prevladavala (Vieira, 2013: 77). „Ondje sam stajala zapanjena, uvrijeđena, i ustuknula sam pred prašnjavim stvorom koji me gledao. Uzmi ono što sam vidjela: jer ono što sam u tako bolnu i zapanjenu i naivnu snebivanju vidjela bio je život koji me gleda.“ (Lispector, 2020: 61)

Odnos G. H. i žohara nije odnos u kojem žena i životinja postaju prijatelji, već je odnos u kojem se, po cijenu nasilja nad životinjom, osvijesti razumijevanje o tome koliko određena percepcija može zaniijekati drugog, ali i sebe te koliko može onemogućiti slobodno kretanje i postojanje bez posljedica. G. H. je kao žena odrasla s nametnutom obavezom za samocenzurom – prema Bergeru, to je proces kontroliranja njezine društvene prisutnosti koja se bazira na gestama, mišljenju, izrazima, glasu, odjeći, ukusu i drugim vanjskim obilježjima koji se nekad procjenjuju kao da ne postoje interni procesi osobe (2021: 48). Lispector G. H. definira kao ženu koja je izvana ispunjavala sve potrebne iluzije, ali koje nikad nisu bile realne niti dostižne (2020: 32). Simone de Beauvoir, u knjizi *Drugi spol* zamjećuje repetitivno postavljanje žene u kategoriju „druge“ naspram muškarčevog postavljanja u kategoriju „apsolutnog subjekta“, tako definirajući ženinu povijesnu neprisutnost (Beauvoir, 1993, 139). Objektivizirano postojanje stanje je koje dijele i žene i životinje, svatko od njih s drugačijim granicama prihvatljivog i neprihvatljivog. Carol J. Addams ukazuje na poveznice između nasilja nad ženama i životinjama te na patrijarhalne vrijednosti koje se uspostavljaju kroz strukturu odsutnog referenta (Addams, 2010: 67). Odsutni referent označava one koji su lišeni svoje subjektivnosti, što se događa u slučaju žena i životinja, ali na različite načine. (Ibid, 2010: 68) Ženino tijelo se seksualizira, dok se životinjsko tijelo svodi na prehrambeni proizvod – oboje spremno za upotrebu, lišeno vlastite autonomije.

(Ibid, 2010: 69) U slučaju odnosa G. H. i žohara, žohar je žrtva lišena svoje subjektivnosti koju zadobiva paralelno s gubitkom tjelesne tekućine. Svaki pomak umirućeg žohara kojim iz njega curi bijela sluz pokrene novi val gađenja u ženi. To gađenje se smanjuje, no povećava se patnja koja G. H. tjera da promišlja život u drugoj ispred sebe, a tako i novo razumijevanje svijeta.

Zajedništvo

Uviđanje žoharove sposobnosti da živi, a ne da samo postoji, doveo je do bolnog rušenja narativne strukture kojom se G. H. vodila kroz život – nije se srušilo samo shvaćanje drugih živih bića, srušilo se razumijevanje kategorija uopće. Kategorije poput čistog i prljavog, dobrog i lošeg više nisu imale svoje stabilne temelje. Odjednom se mogla identificirati sa žoharom koji je u njoj do maloprije budio užasne osjećaje, i s kojim uopće nije bila u stanju suosjećati (Lispector, 2020: 61). Nije mogla znati vidi li žohar nju, no svakako je na drugačiji način bila svjesna postojanja jednog života koji može percipirati (Ibid, 2020: 81). Kao finalni čin ostavljanja svoje konstruirane ljudskosti, G. H. odlučuje kušati bijelu sluz koja izlazi iz napuklog dijela žoharovog tijela. Na trenutak je osjetila tu smjesu u svojim ustima, no odmah ju je počela pljuvati van, imala je isti neutralni okus kao i ona (Lispector, 2020: 173-181). Čin jedenja žohara trebao je poslužiti kao pokušaj nadvladavanja druge, no i to se pokazalo kao iluzorno izdizanje vlastite posebnosti. Proces kušanja žohara dovodi ju u stanje neutralnog življenja. „Kroz živog žohara osjećam da sam i ja ono što je živo. Biti živ vrlo je visok stadij, nešto što sam tek sada dosegla. To je tako visoka i nestabilna ravnoteža da znam da je dugo neću moći biti svjesna - milost je muke kratka.“ (Ibid, 2013: 189) Kušanje žohara omogućava joj i da se oslobodi kršćanske definicije čistog i nečistog, vrijednog i bezvrijednog (Vieira, 2013:78). Muka u naslovu knjige odnosi se na izazov izdržavanja uništenja maski sazdanih od kategorija koje zaklanjaju život i živote, posljedično otvarajući mogućnost suživota s drugim vrstama oko nas i u nama (Ibid, 2013: 79).

Tendenciju ignoriranja neljudskog Tsing pridaje naslijeđu o ljudskoj posebnosti koju je znanost dobila od monoteističkih religija s iluzijom da je čovjek autonoman i da posjeduje kontrolu nad prirodom i drugim vrstama, što njegovu okolinu izlaže objektivizaciji i bezobzirnom okorištavanju (2012: 144). Definirane razlike između čovjeka i životinje, teško se mogu vidjeti kao neutralne deskripcije, a ponajviše se baziraju na vrijednosnim sudovima koji bića rangiraju hijerarhijski (Calarco, 2022: 103). Životinje koje su rangirane prema antropocentričnim mjerilima često se nalaze na dnu te hijerarhije, s vrlo malo ili ništa prava (Ibid, 2022: 103). Ta tendencija prestaje imati smisla u trenutku kada se malo više porazmisli o ljudskom suživotu s drugim vrstama. Donna Haraway u knjizi *When Species Meet* naglašava kako je postojati uvijek biti u odnosu s drugima, pogotovo kada uzme-mo u obzir da većinu u ljudskom tijelu čine genomi bakterija, gljivica i sličnih, bez kojih naš život ne bi bio moguć (2008: 3-4). U posljednjim trenutcima kontemplacije G. H. kojima smo izloženi, ona dolazi do zaključka koji odražava njezino novo razumijevanje života – živjeti je dovoljno.

„Napokon, napokon je stvarno pukla moja ljuska, i ja bijah bez granica. Kako nisam bila, bila sam. Do kraja onoga što nisam bila, bila sam. Ono što nisam, jesam. Sve će biti u meni, ako ja ne budem; jer “ja” je tek jedno od trenutnih grčenja svijeta. Moj život nema samo ljudski smisao, daleko je veći - toliko je velik da, u odnosu na ljudskost, nema smisao.“ (Lispector, 2020: 197)

Lispector, kroz buđenje obzira prema bićima u vlastitoj okolini, podcrtava D’eaubonnein zahtjev za oslobođenjem cijelog planeta strukture koja bezobzirno uništava.

Literatura

- Adams, Carol J. (2010). *The Sexual Politics of Meat*. London: Continuum.
- Berger, John. (2021). *Načini gledanja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Berger, John. (2015). *About looking*. London: Bloomsbury Publishing.
- Calarco, Matthew. (2022). *The Boundaries of Human Nature*. New York: Columbia University Press.
- De Beauvoir, Simone. (1993). *The Second Sex*. London: Everyman.
- d'Eaubonne, Françoise. (2022). *Feminism or Death: How the Women's Movement Can Save the Planet*. London: Verso Books.
- Goh, Irving. (2016). "Le Toucher, le cafard, or, On Touching—the Cockroach in Clarice Lispector's *Passion according to GH*". *MLN*, 131.2: 461-480.
- Haraway, Donna J. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Lispector, Clarice. (2020). *Muke po G. H.* Zagreb: Vuković & Runjić.
- Moser, Benjamin. (2009). *Why This World*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsing, Anna. (2012). "Unruly edges: mushrooms as companion species: for Donna Haraway." *Environmental Humanities* 1, no. 1: 141-154.
- Vieira, Patricia. (2017). Interspecies Literature: Clarice Lispector's Zoophytographia. *Journal of Lusophone Studies*, 2(2).

Spending a Day with a Cockroach: An Ecofeminist Reading of the Relationship Between a Woman and a Cockroach in the *The Passion According to G.H.*

SUMMARY

The text deals with an ecofeminist reading of the relationship between a woman and a cockroach in Clarice Lispector's work "The Passion According to G.H." The author problematizes the unexamined acceptance of others' narrative shells, exemplified through the encounter between the woman and the animal, which seemingly have nothing in common. The profound disgust G. H. feels towards the cockroach, which merely exists in her proximity, triggers a contemplative avalanche in the woman, resulting in the dismantling of her views on her own and others' lives. Through fictional and real touchpoints, Lispector allows us insight into the unity that a woman and a cockroach can have when both themselves and other beings are no longer perceived through anthropocentric filters that limit and ignore. This act is defined as absolutely painstaking, both for G. H. on a contemplative level and for the cockroach on a physical level.

KEYWORDS

Clarice Lispector, Cockroach, Literature, Ecofeminism

ĖKOFEMINIZAM KROZ REVOLUCIONARNE ŹENSKE OTPORE

– HRABRE ŹENE KRUŠČICE

Vildana DŹekman

mag. prava, Sarajevo

SAŹETAK

Ovim radom nastojim prikazati povezanost između feminizma i ekofeminizma te neodvojivost Źene od prirode. Ekofeminizam moŹemo posmatrati kao Źiri pokret u odnosu na ostale feministiĹke struje jer pruŹa dvojaku borbu protiv opresije patrijarhalnih/muŹkih dominacija s jedne strane i otpor dehumanizirano-
nog i surovog postupanja s prirodom koji posljediĹno najviŹe pogađa Źene i Źensko tijelo. Feminizam i ekofeminizam su stopljeni u jedno, baŹ kao Źto je i stapanje Źene s prirodom. Ovaj rad propituje Źenski duh i snagu revolucionarnog otpora Hrabrih Źena KruŹĹice prema muŹskoj dominaciji i pokuŹaju oduzimanja rijeke od strane hidroenergetskog lobija. Revolucionarnim otporima, slijedeĹi stope feministiĹkih prethodnica, ONE, ekofeministiĹke heroine, nastoje saĹuvati individualnost Źene i prirode za buduĹe generacije.

KLJUĹNE RIJEĹI

feminizam, ekofeminizam, ekologija, priroda, patrijarhat, muŹka dominacija, Źenski otpor

Uvod

Rosemary Radford Ruether u knjizi *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, 1975. godine, među prvima je prepoznala poveznicu između dominacije nad Zemljom i opresije nad Źenama. Nismo daleko odmakli kada se uzme u obzir Ĺinjenica da i danas u nekim dijelovima svijeta Źene i djevojĹice provode oko 200 sati odlazeĹi pjeŹke po vodu. Od djevojĹica i Źena se Ĺesto oĹekuje da prikupljaju vodu iz razliĹitih izvora kao Źto su rijeke, potoci i rupe u zemlji. Prikupljanje vode, obavlja se Ĺesto svakodnevno, i to satima. Tako da djevojĹice mogu da kasne u Źkolu ili ne budu u moguĹnosti kasnije da rade, Źto ih dovodi u neravnomjeran poloŹaj u odnosu na djeĹake i muŹkarce. NoseĹi punu posudu za vodu, teŹku oko 20 kilograma, na glavama ili leđima, ostavlja neizbrisiv trag na tijelu djevojĹica i Źena, iskrivljujuĹi im kiĹmu i prouzrokujuĹi razliĹite zdravstvene probleme kasnije, a naroĹito pri porođaju.⁰¹ Nije rijetka situacija da su Źene na prvim linijama fronta udara kada se radi o ekoloŹkim katastrofama, a nestaŹica vode, koju najĹeŹĹe Źene nose/prenose do krajnje destinacije najviŹe ima posljedica po Źene/djevojĹice. Źene su oduvijek bile svjesne vrijednosti vode i prirode,

01 Vidi tekst: „ŹaŹto su devojke i Źene najviŹe pogođene nedostatkom Ĺiste vode?” u: *Ecofeminizam*, Sandra IrŹeviĹ (2019.)



*Hvala Hrabrim ženama i ljudima Kruščice
jer ja i dalje tečem i teći ću još vijekovima.
Rijeku čuvajte kao zijenicu oka svoga.
Eko "BISTRO- HRABRE ŽENE KRUŠČICE"*

Naša rijeko, naša mati, nećemo te nikad dati !!



(izvor: Arhiv "Eko-
Bistro - Hrabre
žene Kruščice")

i stoga je sasvim razumljivo da je u *habitusu* ekofeminističkog diskursa prisutan ženski revolucionarni otpor degradiranju istog.

Suzana Marjanić u časopisu *Treća* analizira i propituje ekofeminizam u širem kontekstu koji prevazilaze sve granice od nacionalnih, rasnih, klasnih i spolnih. Ona navodi da *ekofeminizam doista mora ići za prožimanjem spiritualne i političke opcije, teorije i prakse, i to kao mreža otpora opresiji nad ostatkom, ostacima prirode, a pritom je potrebno svakako odustati od tvrdoglave potrage "za glavnim krivcem (ili krivcima) za aktualnu krizu (...) jer ekološke krize i katastrofe nadilaze nacionalne, rasne, klasne, ali i spolne granice".*⁰² Složila bih se s navedenim da ekofeminizam možemo posmatrati kao širi pokret u odnosu na ostale feminističke struje jer pruža dvojaku borbu protiv opresije patrijarhalnih /muških dominacija s jedne strane i otpor dehumaniziranog i surovog postupanja s prirodom koji posljedično najviše pogađa žene i žensko tijelo, čega smo se minimalistički dotaknuli u uvodnom poglavlju.

Muška dominacija nad prirodom, životinjskim i biljnim svijetom, u uskoj je vezi s patrijarhalnim obrascima dominacije nad ženskim tijelom kojim se gubi individualnost. Tu stupa na snagu ekofeminizam koji omogućava "puštanje ženskih glasova" kojima se pruža otpor ovakvim oblicima opresije i "genocida" kako Carol J. Adams poima odnos čovjeka prema životinjama. Carol J. Adams piše o gubitku individualnosti, na način da to uspoređuje s mesnim okruglicama, *Kada dodamo dva kilograma mesnih okruglica tanjuru mesnih okruglica, to je više nego ista stvar: ništa se nije promijenilo.*⁰³

Feminizam i ekofeminizam stopljeni su u jedno, baš kao što je i stapanje žene s prirodom. Revolucionarnim otporima, slijedeći stope feminističkih pretihodnica, nastoji se upravo sačuvati individualnost žene i prirode.

Stapanje ženske individualnosti s prirodom i pružanje otpora muškoj prevlasti, najbolje oslikava priča o aktivističkim borbama iz Bosne i Hercegovine.

U nastavku donosim kratki analitički istorijski kamen temeljac ekofeminizmu kroz priču o hrabrim ženama iz naselja Kruščica kod Viteza u srednjoj Bosni. U periodu od 2017/2018. godine, ove hrabre žene dano-noćno su boravile u improviziranom šatorima pored rijeke, blokirajući lokalni most i time sprječavale izgradnju mini hidroelektrana. Projekt za izmjenu prostornog plana kojim se planirala gradnja mini hidroelektrana pokrenut je od strane lokalne zajednice bez konzultacija s građankama i građanima.

Amela Zukan, liderka i predsjednica Ekološkog društva "Ekološko društvo Bistro -Hrabre Žene Kruščice", jedna je od pokretačica organizovane revolucije za zaštitu rijeke.

*Jedna sam od žena koja je sjela na most to jutro i bila pretučena. Moja uloga je bila okupiti žene i pozvati narod. Maksimalno smo se aktivirali i dežurali smo 505 dana.*⁰⁴ Njihova revolucija započela je u avgustu 2017. godine, kada je 50 žena držeći se za ruke formiralo zid na mostu blokirajući prilaz buldožerima i izvođačima radova. Danas se ovaj most zove *Most Hrabrih žena Kruščice*. Uprkos pravnim borbama, troškovima penala koji su platile, angažiranje advokata/ica za pravnu borbu, udarcima od strane specijalne policije, *Hrabre žene Kruščice* ustrajale su u ekorevoluciji za zaštitu rijeke. Protestiranje protiv kapitalističko-dominantne matrice prisvajanja, vodile su pod motom, *Naša rijeka, naša mati, nećemo te nikad dati...*, a na upite policije za lične podatke odgovarale su: *Ja sam rijeka!*

Ovakav oblik poistovjećivanja s prirodom i stapanje ženskog tijela s rijekom, dalo bi se zaključiti da je bila snažna motivacija ženama da se odbrane od muškog patrijarhalnog modusa opresivne generalizacije i samouništenja.

Vrlo često u aktivističkom ženskom diskursu, zbog nemjerljivog uticaja patrijarhalnih modusa, žene skromno (ne)govore o svojim doprinosima i pobjedama koji su rezultati vrijednog rada i hrabrosti, i zato koristim ovu priliku da istaknem još jedanput doprinose ovih hrabrih heroína.

02 „Ekofeminizam kao mreža otpora opresiji nad ostacima, ostacima prirode“, Suzana Marjanić (2017:171)

03 Vidi tekst: „Rat protiv suosjećanja“, Carol J. Adams, u: *Treća*, br.1, vol.X (2008: 171)

04 Vidi tekst: „Oni su sačuvali rijeke: Od nemoralnih ponuda preko prijetnji i batina do ucjena“, Slađan Tomić (2022)

Amela je majka trojice sinova kojima želi ostaviti u *amanet*⁰⁵, kako ona ističe, sve ljepote prirode i rijeke Kruščice. Odlučila se među prvima da pruži otpor i okupi mještane i mještanke u odbrani rijeke Kruščice. Razgovarajući s Amelom osnažila mi se vjera u opstanak ženskog ekofeminističkog pokreta i otpora koji su započele, a koje će njegovati ove hrabre žene.

U borbi za spas naše rijeke Kruščice sam od početka naše mukotrpne borbe. Uspjeli smo se aktivirati i povezati s ostalim mještanima preko društvenih mreža. Napravili smo viber grupe i tako uspijevali da skupimo što više mještana. Kada smo odlučile da sjednemo na most i spriječimo prolazak mašina (24.8.2017.), tada smo htjele da zaštitimo naše muževe, očeve, sinove jer smo se nadale da žene neće tući. Nažalost desilo se to jutro suprotno od onoga čemu smo se nadale. Tukli su nas, odvodili u pritvor, na sud, kao da smo kriminalci, a ne samo žene koje žele da sačuvaju prirodu i rijeku zbog djece kojoj treba da ostane u amanet. Nažalost, prijetnje su nam dolazile privatno na telefon. Prijetnje su bile od investitora, koji su na sve moguće načine pokušavali da nas uplaše. Teško se boriti u našoj zemlji kada prijetnje stižu sa svih strana. Policija nam je konstantno pisala prekršajne naloge, gdje smo mi to morali plaćati od novca koji skupimo između sebe. Svaki dan smo bili pritisnuti s nalogima, a cilj im je bio da odustanemo. Teško se ženama izboriti u ovakvim situacijama, ali naša upornost i trud su se isplatili. Kada vidite kako starije žene trče na most, onda dobijete još više snage da izdržite. Naši muškarci su bili podrška od početka, bez njih mi ne bi mogle izdržati. Oni su ti koji su dežurali po noći, žene danju. Bez obzira na sve prijetnje, udarce, sudove, mi smo zajedno uspjeli da sve to prebrodimo i zaustavimo uništenje rijeke, biljnog i životinjskog svijeta. Moram da kažem da mi je zaista čast i da sam preponosna što sam bila rame uz rame sa ovim

ženama i ljudima koji su se srcem borili za svoju zajednicu. Drago mi je da smo baš mi Hrabre žene Kruščice pokretačice drugih ljudi iz cijele BiH da stopiraju uništenja prirodnih ljepota. Rado idemo i na druga mjesta i pravimo akcije kada su u pitanju rijeke i priroda. Naša Kruščica je turističko mjesto, gdje ljudi dolaze tokom ljeta i uživaju pored rijeke. Izgradili smo šadrwane i uredili bazen gdje ljudi mogu da se kupaju. Održavamo taj prostor, tako što čistimo, kosimo travu, smeće i sve ostalo. Žene svojom upornošću i snagom mogu da spase svoje rijeke i prirodu jer nam je to dužnost da bih ostavile svojoj djeci, unučadima u amanet ono što smo mi naslijedile od svojih predaka. (iz edicije razgovora).⁰⁶

Svjetski dan voda se na osnovu rezolucije Ujedinjenih naroda obilježava svake godine, 22. marta, nastojeći da se usmeri pažnja na globalnu krizu voda. Zemlja je poznata kao "plava" planeta zbog ogromne prisutnosti vode, ali samo je 1–2% pogodno za ljudsku upotrebu.⁰⁷ Procenjuje se da će do 2025. godine dve trećine stanovnika/ca na planeti osjetiti ozbiljan nedostatak vode. Stručnjaci/kinje smatraju da oko 1,1 milijardi ljudi nema pristup pitkoj vodi, a 2,5 milijardi nema obezbeđene elementarne sanitarne uvjete.⁰⁸

Najnoviji izvještaj Ujedinjenih nacija o razvoju svjetskih voda, World Water Development Report 2019: Leaving No One Behind, podsjeća na to da je pristup pitkoj i čistoj vodi ljudsko pravo svakoga. To implicira legitimno pitanje kako se daje pravo monopoliziranju ovog apsolutnog prava?

Aktivistkinja Amela Zukan, posmatra to kao "stavljanje vode u džep", te neosnovano bogaćenje. I sve to zbog ljudi koji žele da stave tu vodu u svoj džep, koji ne razmišljaju o budućim generacijama, našoj djeci.⁰⁹

Prije usvajanja zakonske regulative kojom se sprječava gradnja mini hidroelektrana u Bosni i Her-

05 *amanet* (tur. *emanet* < arap. *amānat*: vjernost, sigurnost), povjereno materijalno ili idealno dobro, vrijednost dana na čuvanje bez jamstva, zavjet.

06 Iz edicije razgovora koje sam vodila s Amelom Zukan, predstavnicom "Eko - Bistro - Hrabre žene Kruščice" (30.01.2023.g, 18:40)

07 Moto: Šta nam voda znači? u: *Ekofeminizam*, Sandra Iršević (2021)

08 Moto: Voda za sve, u: *Ekofeminizam*, Sandra Iršević (2019)

09 „Dok regionom murali padaju, žene u borbi za bolje društvo“, u: *Udar* (2021)



(izvor: Arhiv "Eko- Bistro - Hrabre
žene Kruščice")

cegovini bila je u planu izgradnja više od 300 mini hidroelektrana, a preko 3.000 na području Balkana. Stručnjaci/kinje smatraju da to može izazvati pravu ekološku katastrofu ako se uzme u obzir da to mijenja ekologiju rijeka i dovodi do većih ekoloških troškova za ljude i biljni i životinjski svijet. Istrebljivanje prirode ne smije se samo jednostrano posmatrati, ekofeministkinje to povezuju i s uticajima na žene i žensko tijelo. Analizirajući odnos kapitalističkih moćnika prema ženama i prirodi, australska znanstvenica, psihologinja, sociologinja i politologinja Ariel Salleh postavlja legitimno pitanje, *Jesu li žene još jedna "ugrožena vrsta"?*¹⁰ čime se podstiče dublje razmatranje kulturnih uzroka ekološke krize te posljedica istih i na žene.

Borba *Hrabrih žena Kruščice* još uvijek traje. U julu 2020. godine ekoaktivisti/kinje su se izborili/e za donošenje Zakona o električnoj energiji u FBiH prema kojim se zabranjuje gradnja hidroelektrana na ovom području, te se dopušta umjesto njih gradnja solarnih i vjetroelektrana. Navedeni zakon ne zabranjuje gradnju hidroelektrana gdje postoje već zaključeni koncesioni ugovori. To znači da borba *Hrabrih žena Kruščice* nije još dovršena i da se čeka na zvaničnu odluku Ustavnog suda.

Dok čekaju da se poništi dodijeljena koncesija od strane državnih instanci za izgradnju dvije mini hidroelektrane na području naselja Kruščice, *Hrabre žene Kruščice* sudjeluju u aktivističkim akcijama gradnje bazena i osam bungalova na rijeci. Cilj je kako kažu, *očuvati rijeku za buduće generacije*. Danas ove ekofeministkinje nose titulu *hrabre i odvažne*. Za odvažnost u zaštiti prirode dodijeljena im je 2019. godine nagrada njemačke fondacije EuroNatur, prema kojoj su istakli da, *protesti žena iz Kruščice predstavljaju uzor u borbi protiv hidroenergetskog lobija*.¹¹ Navedenom nagradom žene Kruščice našle su se rame uz rame s poznatim aktivistima/kinjama za ljudska prava iz cijelog svijeta.

Promatranje prirode s ciljem zadovoljenja muških potreba daje muškoj moći ovlast posjedovanja prirode. Moć posjedovanja od strane dominantnih kapitalističkih investitora uspješno su zaustavile 50 ekofeministkinja i aktivistkinja iz Kruščice. Usudujem se reći da je kapitalističkim moćnicima izostalo vjerovanje da bi otpor mogao doći od žena Kruščice koje se poimaju isključivo kao objektivizirana forma za opsluživanje *muške eminencije*.

Vrijedi naglasiti da *Hrabre su žene Kruščice* memorirane kao revolucionarne ekofeminističke heroine koje su svojim tijelima spriječile kapitalističku okupaciju bosanskohercegovačke rijeke. Ako krenete istraživati primjere ženske borbe za zaštitu rijeka u Bosni i Hercegovini, naići ćete na hiljade novinskih tekstova/članaka o *Hrabrim ženama Kruščice*. Revolucionarni otpor ovih hrabrih žena definitivno je temelj na kojem nove generacije mladih ekofeministkinja mogu graditi svoje postulate istorijskih borbi u odbrani prirode.

Kako Vandana Shiva u svojoj knjizi *Ratovi za vodu: privatizacija, zagađivanje i profit*¹² ističe da u *ekološkom kontekstu ratova za vodu, teroristi su često osobe koje se skrivaju u korporacijskim dvoranama za sastanke*,¹³ nameće se pitanje odvažnosti žena Kruščice da se usprotive ovoj "silini" dominacije i moći čime možemo sa sigurnošću potopiti i stereotipno poimanje žena kao *nježnih i krhkih* bića.

Hrabre žene Kruščice sigurno su utabale i pokrenule val eko/feminističke revolucije i ženskih borbi kroz otpore muške kapitalističke dominacije nad onim što treba da ima svoju slobodu i svoj put. Borba *Hrabrih žena Kruščice* koja i danas traje, te koja će vječno trajati, prateći budnim okom eventualnu nadmoć muškog habitusa nad slobodom i prirodom, jedan je od fascinantnih primjera ženskog historijskog ekofeminističkog vala. Navedena borba osigurala je političko učešće osam žena u Mjesnoj zajednici Kruščica pod vodstvom Tahire Mike Tibold. Ovo je jedna od

10 „Ariel Salleh: Ekofeminizam je uvijek bio politika solidarnosti“, Goran Đurđević, u: *Vox Feminae* (2018)

11 Vidi tekst: „Hrabre žene Kruščice“, Marija Agustinović, u: *Radio Slobodna Evropa*, (2019)

12 *Ratovi za vodu: privatizacija, zagađivanje i profit*, Vandana Shiva (2006)

13 *Globalne nejednakosti i bezbjednosne prijetnje*, u: *Institucije globalne, finansijske moći i nejednakosti*, Braco i Irina Kovačević (2016:80)

rijetkih lokalnih zajednica u Bosni i Hercegovini pod vodećim ženskim vodstvom. *Hrabre žene Kruščice* su inspiracija za umjetničke projekcije, pa i za dizajnericu nakita Iman della Luna Glušac koja je izradila, dizajnirala i plasirala broševe hrabrosti 2021. godine na *Milano Jewellery Weeku*.¹⁴ Nama ostaje da učimo od ovih hrabrih heroína i da uvijek branimo prirodu i naše rijeke. Uzurpiranje prirode istodobno je napad i na žensko tijelo. Stoga, naša ekofeministička svijest mora uvijek biti prisutna kroz revolucionarni otpor i borbu za slobodu ličnu i onu koju nam priroda pruža.

I za sam kraj, koji je početak naše zajedničke ekofeminističke borbe u ovom kapitalističko-patrijarhalnom svijetu, ne smijemo zaboravljati ono što je davno istakla aktivistkinja, Maya Angelou: *Svaki put kada se žena zauzme za sebe, ne znajući za tu mogućnost, ne zahtevajući to, ona se zalaže za druge žene.*

Literatura

- Augustinović, Marija. (2019.). "Hrabre žene Kruščice". Radio Slobodna Evropa, dostupno na: <https://www.slobodnaevropa.org/a/bih-kruscica-nagrada-euronatur/30101398.html>
- Đurđević, Goran. "Ariel Salleh: Ekofeminizam je uvijek bio politika solidarnosti". *Vox Feminae*, dostupno na: <https://voxfeminae.net/pravednost/ariel-salleh-ekofeminizam-je-uvijek-bio-politika-solidarnosti/>
- Iršević, Sandra. (2019.). "Zašto su devojke i žene najviše pogođene nedostatkom čiste vode?". *Ecofeminizam*, dostupno na: <https://www.ecofeminizam.com/2019/03/22/zasto-su-devojke-i-zene-najgore-pogodjene-nedostatkom-ciste-vode/>
- Iršević, Sandra. (2021.). "Moto: Šta nam znači voda?", *Ecofeminizam*, dostupno na: <https://www.ecofeminizam.com/2021/03/19/moto-sta-nam-voda-znaci/>
- Kovačević, Braco; Kovačević, Irina. (2016.). *Globalne nejednakosti i bezbjednosne prijetnje*. Banja Luka: EDC
- Marjanić, Suzana. (2008). „Ekofeminizam kao mreža otpora opresiji nad ostatkom/ostacima prirode“. *Treća*, 10/1: 167–171.
- n.a. (2021.). "Dok regionom murali padaju, žene u borbi za bolje društvo". *Udar*, dostupno na: <https://www.portal-udar.net/dok-regionom-murali-padaju-zene-u-borbi-za-bolje-drustvo/>
- Nepoznat. (2021.). "Broševi hrabrosti za žene Kruščice, one su simbol borbe za bh rijeke", *EFM.ba*, dostupno na: <https://efm.ba/brosevi-hrabrosti-za-zene-kruscice-one-su-simbol-borbe-za-bh-rijeke/>
- Shiva, Vandana. (2006). *Ratovi za vodu: privatizacija, zagađivanje i profit*. Zagreb: DAF
- Tomić, Slađan (2022). „Oni su sačuvali rijeke: Od nemoralnih ponuda preko prijetnji i batina do ucjena“. *Interview.ba*, dostupno na: <https://interview.ba/2022/07/27/oni-su-sacuvali-rijeke-od-nemoralnih-ponuda-preko-prijetnji-i-batina-do-ucjena/>

¹⁴ Vidi tekst: „Broševi hrabrosti za žene Kruščice, one su simbol borbe za bh rijeke“, u: EFM.ba (2021)

**Ecofeminism through Revolutionary Women:
Resistance – Brave women of Kruščica****SUMMARY**

This paper aims to illustrate the connection between feminism and ecofeminism, and the inseparability of women from nature. Ecofeminism can be viewed as a broader movement compared to other feminist currents, as it provides a dual struggle against the oppression of patriarchal/male dominance on one side and resistance to the dehumanized and harsh treatment of nature, which consequently impacts women and their bodies the most. Feminism and ecofeminism are merged into one, just as the connection between women and nature is intertwined. This paper examines the spirit and strength of the revolutionary resistance of the Brave Women of Kruščica against male dominance and the attempt by the hydropower lobby to take away the river. Through revolutionary resistance, following in the footsteps of feminist predecessors, these ecofeminist heroines strive to preserve the individuality of women and nature for future generations.

KEYWORDS

feminism, ecofeminism, ecology, nature, patriarchy, male dominance, female resistance.

PRIKAZI

RECIKLIRANJA ELEKTRO-PROŠLOSTI

O izložbi *Katalog elektro-entiteta* u galeriji Novo, Pula, 29. veljače – 29. ožujka 2024.

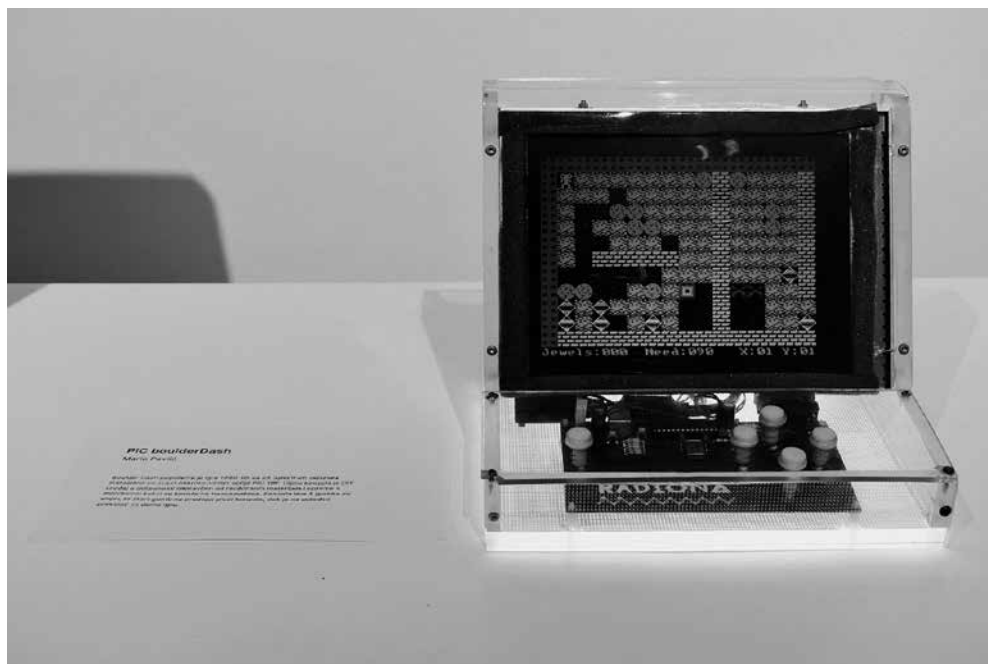
Marijeta Bradić

Reciklirani elektronički otpad i kućanski uređaji, *Tamagotchiji*, *Walkmani* i drugi predmeti oživljeni iz zaborava, popraćeni jednako zaboravljenim monofonim melodijama igračih konzola inspiriranih videograma osamdesetih, zvukovima sažvakanih audiokaseti, pikselima i treptavim LED-icama – samo su neki od elemenata koji čine izložbu *Katalog elektro-entiteta* koja se održala od 29. veljače do 29. ožujka 2024. godine u pulskoj galeriji Novo. Izložba je sadržavala presjek radova koji su nastali na sjecištu umjetnosti, tehnologije i *DIY* pristupa, u produkciji organizacije Radiona (Zagreb), kolektivu koji se bavi *hacker/maker* kulturom i STEAM-om. Već na prvi pogled, jasno je da se ovdje ne radi o tipičnim umjetničkim radovima izloženim u galeriji, nego o – riječima kustosa izložbe Deborah Hustić i Damira Prizmića – presjeku „umjetničkih i tehnoloških pristupa, radnih procesa, rješenja i radova“. Izloženi su radovi domaćih i inozemnih autora i autorica, među kojima su zastupljeni: Dimitra Barouta, Igor Brkić, Paula Bučar, Davor Cihlar, Zvonimir Domazet, Deborah Hustić, Davor Jadrijević, Sandra Maglov, Goran Mahovlić, Marvin, Mario Pavlič, Daniel Pikutić, Damir Prizmić, Tomislav Tukša, Aleksandar Vojnić, Ivor Vračević, Akafugu.jp, Invader, Koen van Gilst, Mitch Altman, Marc Dusseiller, KenKenMkIIISR, Constanza Piña, Matt Sarnoff, Alex Randolph, Paul Tas – Error Instruments, Alwin Weber, Chris Knight.

Koncept izložbe uključuje niz tema koje izranjaju iz evolucije naših odnosa s tehnologijom, pri čemu se neka od istaknutih tematskih čvorišta odnose na demistificiranje tehnologije kroz interaktivnost s radovima i ogoljavanje takvih prepletenosti, prezentirajući je kao izvor osjećaja nostalgije, empatije, zabave i frustracije.

Ogoljenost hardvera prisutna je u mnoštvu izloženih igračih konzola, oscilatora i sintesajzera: kućišta, ako postoje, izrađena su od transparentnog pleksiglasa, a pikseli su prisutni ne samo na digitalnim sučeljima, već su i materijalizirani kao fizički, opipljivi predmeti. Tehnologija se pokušava demistificirati i kroz interakciju s publikom. Radovi *Synthomir*, *Noisy Synth*, *ArduTouch* i *Coppernica Synth* nude mogućnost jednostavne sinteze zvukova, dok se na *Pong letvi* i *Pong replici* korištenjem LED traka repliciraju neke od najstarijih videoigara namijenjene za dva igrača. Sveprisutni elementi zaigranosti i humora posebno su istaknuti u radu *Blåhaj comes out* u kojoj posjetitelji trebaju pomoći plavom morskom psu Blåhaju – plišanoj igrački iz IKEA dućana koji je spontano postao ikona trans zajednice – da izađe iz izložene kutije. Posjetitelji okretanjem recikliranih prekidača pokušavaju prikupiti tri točna odgovora, a izlazak Blåhaja popraćen je karakterističnim zvukovima automata i mjehurićima od sapunice. S druge strane, rad *Promašena kutija* uređaj je koji ispituje

Mario Pavlič: *PIC boulderDash*.
Fotografija:
Nastasja Miletić.



Tomislav Tukša:
Blâhaj comes out. Fotografija:
Nastasja Miletić.





Tomislav Tukša,
Paula Bučar i
Deborah Hustić:
*Tamagotchi
Zoo*. Fotografija:
Nastasja Miletić.



Tomislav Tukša,
Paula Bučar i
Deborah Hustić:
Mikročinka.
Fotografija:
Nastasja Miletić.

„ljudsku potrebu da pritisne dugme i prebaci sklopku“, pri čemu se, na pritisak prekidača za otvaranje, kutija smjesta sama zatvara, istovremeno pozivajući na interakciju i onemogućujući svaki takav pokušaj.

Nostalgija je druga važna tematska okosnica izložbe: mnoštvo *DIY* uređaja i recikliranog električnog otpada prisjetit će posjetitelje različitih generacija na različite artefakte koji su obilježili popularnu kulturu u periodu njihova odrastanja. Tehnološka nostalgija ovdje kreće već od sedamdesetih i osamdesetih godina koje su obilježile videoigre *Pong*, *Space Invaders* i *Pac-Man*, a kojima pojedini radovi ove izložbe odaju *homage*. Rad *Neandertalska DJ konzola* stavlja u ponovnu upotrebu stari Sonyjev *Walkman*, vraćajući tako iz zaborava jedan od najvažnijih fenomena pop-kulture koji je zauvijek promijenio način na koji konzumiramo glazbu. Odrastanje u devedesetima je pak obilježio *Tamagotchi*, digitalni ljubimac koji je u radu *Tamagotchi Zoo* povjeren na čuvanje posjetiteljima izložbenog prostora.

Radovi koji se kroz proces ponovne upotrebe bave propitivanjem kulture konzumerizma napravljeni su od odbačenih predmeta ili prenamijenjenih dijelova uređaja. Primjerice, *Mambo-Jumbo-Jack* poziva posjetitelje da udaraju izloženi stari televizor s titrajućom slikom, podsjećajući na dobro poznatu nekadašnju „metodu“ popravljavanja koja je iznikla iz osjećaja frustracije „zbog nedostatka razumijevanja uređaja ili njegova *feedbacka*“. Budući da se ovakvim nasilnim oblikom interakcije s uređajem istovremeno očekuje „da će stvar magično proraditi“ i riskira potpuni kvar, udaranje predstavlja svojevrsnu igru na sreću, pa tako i slika na ovom televizoru odgovara upravo onoj na ekranima *slot* automata s kombinacijama simbola. Kroz demonstraciju otpornosti takvih uređaja na grubo rukovanje, rad objelodanjuje suvremene načine dizajniranja i proizvodnje uređaja s predviđenim kratkim vijekom trajanja, odnosno praksu takozvane planirane opsolentnosti. Rad *Vešmašina* se bavi navedenim problemom na još izravniji način, i to tako što reciklira odbačenu, a sasvim ispravnu staru perilicu rublja, kreirajući trajni spomenik izdržljivosti tehnologije kakva se nekoć proizvodila. Pritom su reciklirani predmeti poput plastičnih izložbenih lutaka u radu *Mikročinka* ili dijelovi ban-

komata u *PIC boulderDashu* i *FPGA arkadnoj mikro-konzoli* prikladni materijali za ukazivanje veze potrošnje, vrijednosti proizvoda i proizvodnje otpada.

Kao što navode kustosi, izložba *Katalog elektro-entiteta* je „poziv na igru, pravo na pokušaj i pogrešku, uranjanje u jednostavnost digitalne i analogne binarnosti tehnoloških sučelja, nespretnost, tehnološku nostalgiju, digitalnu empatiju i pokušaj stvaranja novih odnosa s tehnologijom“. Navedeno ostvaruje kroz implementaciju umjetničke prakse u područje STEM-a, proizvodeći tako radove koji pozivaju na (ponovno) promišljanje naših odnosa s tehnologijom. U svojoj cjelini, izložba uranja promatrača u različite slojeve ljudske interakcije s tehnologijom, vraćajući iz zaborava entitete koji su ne tako davno bili dijelom naše svakodnevice. Samim time, ukazuje na aktualne probleme današnjice poput percipirane opsolencije i s njom povezane prekomjerne proizvodnje otpada, istovremeno sugerirajući održiva rješenja kroz prakse recikliranja, ponovne upotrebe, *upcyclinga* i prenamjene.

AKADEMSKO-AKTIVISTIČKI DISKURS O TRANSVRSIZMU

Marjanić, Suzana. *Cetera animantia. Od etnozoologije do zooetike*, Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb, 2022., 418 str.

Olga Orlić

Knjiga *Cetera animantia. Od etnozoologije do zooetike* znanstvene savjetnice Suzane Marjanić s Instituta za etnologiju i folkloristiku objavljena je 2022. godine u izdanju Pergamene i Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku iz Zagreb.

Knjiga objedinjuje niz tematski povezanih studija objavljenih u razdoblju od 1996. godine do objavljivanja, podijeljenih u četiri kompatibilna i nadopunjujuća dijela. Zajedničko im je da u fokusu imaju životinje, točnije odnos ljudi prema njima. Taj fokus smješten je, riječima autorice, „na razmeđu etnozoologije, antropologije životinja i zooetike (kritičke animalistike)“. Iz naslova je jasno da je glavni kôd u kojem je knjiga pisana onaj nastrojen kritički prema specizmu. To daje naslutiti i naslov knjige, za koji je upotrijebljen termin kojim je Plinije Stariji u svojem djelu *Naturalis Historia* imenovao ljude, a to je termin „ostale životinje“. Autorica zagovara transspecizam/transvrsizam koji definira ne samo kao negaciju specizma, već kao prožimanje brižnosti za sve oblike života. I uistinu, ako se već ne mogu svi složiti po pitanju oko toga posjeduju li životinje dušu ili ne, vjerujem da su svi sposobni uočiti da su životinje sposobne patiti. Upravo na toj spoznaji, smatram, treba graditi ono što autorica (i ne samo ona) pokušava ostvariti s pomoću sve upotrebljavanijeg oruđa u rukama znanstvenika, a koje Tylor Nelms naziva aka-

demsko-aktivistički diskurs (2015: 110) – to je promijeniti taj specistički odnos prema životinjama.

U prva četiri poglavlja, sabrana u cjelinu *ZOO-TEORIJA*, autorica eruditski predstavlja terminološki slične, ali ipak u bitnim nijansama različite teorijske pristupe životinjama: animalistiku, ljudsko-životinjske studije, antrozoologiju, antropologiju životinja, kulturnu zoologiju, odnosno kulturnu animalistiku i kritičku animalistiku. Čitatelj tako ima priliku spoznati razlike između pojedinih teorijskih pravaca i moguće terminološke zbrke koju uzrokuje brojnost srodnih a različitih termina. Autorica zagovara termin antropologija životinja za svoj rad, prvenstveno zbog toga što u analitičkom okviru koji koristi i ne-ljude sagledava kao kulturne životinje.

U tom prvom dijelu autorica donosi i intervju s nekoliko važnih aktera, pionira borbe za transspecizam, te posve u skladu sa svojim znanstveno-istraživačkim pristupom i afinitetima predstavlja niz umjetničko-aktivističkih performansa koji su usmjereni na podizanju svijesti o specizmu našem svagdašnjem.

U poglavlju *Pokret za prava životinja – lokalna vizura ili animalisti, svih pogleda na svijet, ujedinite se* autorica kritizira ne toliko razjedinjenost postojećih teorijskih koncepata i pristupa, koliko nemogućnost nadilaženja razlika između pravaca u borbi za ostvarivanje transspecizma (npr. između ideologije

velferizma (zaštitarstva) i abolicionizma (osloboditeljstva), koje zagovara oslobođenje svih ljudskih i ne-ljudskih životinja), u svrhu ostvarivanja ciljeva zajedničke borbe ili barem njezinog osnaživanja.

Drugi dio knjige, naslovljen *ZOO-DUŠA*, kroz tri poglavlja tematizira odnos duše i tijela te čovjeka i životinje s obzirom na dušu i tijelo. Ta tema zadire u klasičnije etnološka, folkloristička i kulturnoantropološka područja interesa, poput npr. analize zoopsihonavigacije kao poveznice vješticarstva i šamanizma, folklornih koncepcija ljudske duše kao životinje, a pogotovo u kontekstu pogrebnih običaja.

U tim poglavljima autorica u analizu uključuje spoznaje i pretpostavke različitih discipline u vrlo širokom vremenskom rasponu (od arheoloških razdoblja, preko brojnih tradicija šamanizma, pa i onog našeg domaćeg) i kroz najrazličitije medije (od arheoloških artefakata pa sve do medija filma).

Također, bavi se problematiziranjem suodnosa životinje i ljudske duše, odnosno sagledavanjima čovjekove duše kao životinjske (duša – ptica), što je čest topos simboličkog imaginarija duše u raznim mitologijama i vjerovanjima. Nadalje, autorica raspravlja o tri vrste zoopsihonavigacija (zoometempsihiza, zoometamorfoza i jahanje (let) na životinji) te razmatra zookoncepcije duše u folklornim vjerovanjima Južnih Slavena koja podrazumijevaju transgresiju toposa duše, a sve s obzirom na duboko ukorijenjeno vjerovanje o tome da se duša u postmortalnoj egzistenciji očituje i u animalnim atributima kao npr. ptica, leptir, mušica.

U trećem dijelu, naslovljenom *MITSKI ZOO*, autorica na nekoliko odabranih primjera dokazuje i pokazuje isprepletenost životinjskog i mitskog, na vrlo različitim razinama. Naslovi poglavlja otkrivaju o kojim se primjerima radi: *Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja na primjeru međimurskih predaja o grabancijašu i pozaju, Od anatolijske Boginje Ptice Grabljivice preko starogrčkih sirena do morskih djevica u hrvatskim usmenim predajama, Životinjsko u vilinskom: vile kao zoomorfni mitski kiburzi, Fragment historijske antropologije snova – noćne i /ili mitske more prema etno/eko zapisima Tomislava Macana*. Mogućnost traganja za elementima mitskog životinjskog u različitim kontekstima pružaju dokaz za sagledavanje

mitskog zoo kompleksa kao svojevrsnog fenomena dugog trajanja i široke rasprostranjenosti.

Završna cjelina *TRANSDISCIPLINE I JEDINSTVO ZNANJA: goli čovjekoliki majmun* autorica počinje poglavljem u kojem se transvrsizam sagleda kao utopijska projekcija, s čime se, vjerujem, nije teško složiti (jer su takve projekcije nedostižne). Međutim, treba imati na umu da već neko vrijeme utopiju ne sagledavam kao utopiju bijega Lewisa Mumforda (1922) koja dominira svakodnevnim laičkim poimanjima, a označava nešto neostvarivo jer se radi o vrsti utopije koja nema ambiciju ostaviti promjene u realnom svijetu, već kao Mumfordov drugi, znatno konstruktivni tip utopije – utopije rekonstrukcije. Utopija rekonstrukcije je ona u kojoj se u realnom svijetu ostvaruju ideje, a sve na temelju zamišljaja za poboljšanje realnosti (bilo koje vrste) rođene inicijalno u svijetu ideja (idolum). Prema tom je shvaćanju suvremeni svijet rezultat realiziranih utopija rekonstrukcije koju su osmislile „druge životinje“ koje su živjele prije nas. Možda nismo zadovoljni s tom realizacijom jer sigurno nije optimalna za sve, ali to nam ipak ostavlja prostor za djelovanje – ako se ne odlučimo za totalnu pasivizaciju.

U tom smislu taj akademsko-aktivistički napor Suzane Marjanić, ali i brojnih drugih njezinih prethodnika i suvremenika (kojima u svojim radovima odaje počast i pridodaje dostojan značaj) predstavlja važan napor za postizanje budućnosti koja se, na mikrorazini, ali ipak, javlja.

U ostalim poglavljima ovog dijela knjige autorica se dotiče nekoliko raznorodnih tema koje su, iako različite, jasno usmjerene na analizu ili prikaz onoga što ljudi čine životinjama. Većina je tog grozna, pogotovo ako govorimo o poglavljima o bestijalnim porjavama i erotskim zoofilijama ili poglavlja u kojem se analiziraju pojedini dokumentarni filmovi s prikazima klaonika (kao npr. *Krv životinja*). Ipak, nalazimo i na jedan pozitivan primjer, a radi se o poglavlju u kojem autorica odaje *hommage* Predragu Spasojeviću, koji je prema želji jednog drugog mačkolupca, plakate koje je radio za Međunarodni kazališni festival PUF sve osmislio s mačkom na umu.

Minuciozne analize Shakespeareovih djela uključuju čak i mogućnost predviđanja očekivanja publike

(s obzirom na to da su se na lokaciji kazališta neka- da odvijale borbe i komadanja životinja ili analizu pojave toposa lovu/hajke na srnu u njegovom naj- izvođenijem dijelu *Tit Andronik*. Analiza političkog i psihotičnog bestijarija u Krležinim djelima čita se u jednom dahu, a diskurzivna analiza zlouporabe živo- tinja i njihovih tijela u reklamama, često u paru, da parafraziram naslov knjige, *s cetera corpora* (onim ženskim) također ostavlja čitatelja da sve više želi pravdu za životinje.

Sve su objavljene studije ogledalo autoričinog nevjerojatnog znanja i erudicije, analitičkih sposob- nosti i sposobnosti znanstvenog povezivanja vrlo širokog spektra informacija te iskrenog angažmana i predanosti koje vire/vrište iz svake rečenice. Snagu toka sinergije tog znanja i energije nije uvijek jedno- stavno pratiti, ali autorica to olakšava ironičnim opa- skama i gomilom zabavnih zoo-činjenica (ili naprosto činjenica) koje, naizgled usputno, obilato iznosi. Tako npr. saznajemo da se u Srbiji (gdje trenutačno u beogradskom zoološkom vrtu živi najstariji aligator na svijetu), u alko-folkloru osobu koja je toliko oba- mrla pod utjecajem alkohola da ne reagira na gađa- nje novčićima zove aligator (a posjet zagrebačkom zoološkom vrtu može otkriti događa li se to još uvijek i tamo). Drugi pak kuriozitet za koji saznajemo je taj da je npr. najstariji prikaz položaja trokuta metle u vještičjoj psihonavigaciji u biti odgovara suvremenim holivudskim imaginacijama u kojima je trokut metle iza demoletačice, iako relevantni podaci govore da je pravilan položaj ispred.

Ipak, ništa vas ne može pripremiti za užase koje iznjedruje analiza pojedinih filmova koje autorica, iako ih sama nije smogla snage u potpunosti pogle- dati, iznosi ili prenosi. Stoga ne čudi njezina preda- nost borbi za prava životinja (za ujedinjenje svih razli- čitih i raznolikih pravaca u borbi za prava životinja), na svim razinama. Zaštita životinja od svakojakog iskorištavanja, uključivo i seksualnog, ukazivanje na izostavljanje prava životinja iz brojnih ekoloških agendi (pa i neugodnih istina Al Gorea) koje autorica zagovara temelj su njezinog aktivizma koji je danas sve potrebniji. Tim je veća dragocjenost da taj aktivi- zam prate autoričina zavidna i danas rijetka erudicija te sposobnost povezivanja najrazličitijih područja s

ciljem objašnjavanja pojedinih kompleksnih fenome- na.

I na kraju, ali ne manje važno, Suzana Marjanić, s kolegicama s Instituta za etnologiju i folkloristiku, Antonijom Zaradijom Kiš, Majom Pasarić i Lidijom Ba- juk predvodi istraživačku skupinu posvećenu u nas pionirskim istraživanjima iz područja kulturne ani- malistike ili antropologije životinja. Knjiga je nastala kao rezultat projekta *Kulturna animalistika: interdis- ciplinarna polazišta i tradicijske prakse – ANIMAL*, te je dobitnica godišnje nagrade *Milovan Gavazzi* Hrvat- skog etnološkog društva za znanstveni rad u 2022. godini.

EKOKRITIKA, ZA KOGA JE TO?

Ekokritika između prirode i kulture, sv. 1. i 2, ur. Goran Đurđević, Miranda Levanat-Peričić, Suzana Marjanić, Sveučilište u Zadru, 2024.

Karmen Ratković

Kada sklopim oči, jezik nestaje.

{When my eyes close language vanishes.}

Margaret Atwood, *There is only one of everything*, (1987.)

Toliko je toga rečeno povodom naše ideje o stabilnosti kamena, da kada shvatite da je kamen zapravo tekuć, to toliko poremeti našu predodžbu od tome što je ovdje da bi ostalo, a što nije.

{So much has been said about our idea of the stability of stone, that when you realize that stone is actually liquid, it really upsets our idea of what is here to stay and what isn't.}

Andy Goldsworthy, *Rivers and Tides* (2001.)

U **ekokritici** uvijek, bez iznimke, imamo posla s predodžbama, i to onima već utjelovljenima/potkoženima/upisanima u nama. Zbog njih i ne možemo s prirodom/okolišem govoriti/činiti drugačije od onoga što govorimo/činimo, bili mi pritom pri svijesti ili ne; bilo kao (pojedinačna) bića, bilo kao zajednice/mnoštva. Recimo, kada jedemo stoku, a ne stvorenja; kada raskoljujemo drvo, a ne stablo; kada dotičemo granicu, a ne ovojnicu; kada pogonimo vozilo, a ne tijelo; kada stežemo, a ne puštamo; kada isključujemo, a ne uključujemo... Zbog naših ukorijenjenih predodžbi, naše vrijeme **više nije** vrijeme ekološke krize, nego je **već** vrijeme ekološke katastrofe.

* * *

Prvi zbornik ekokritike na hrvatskom jeziku pod naslovom *Ekokritika između prirode i kulture* objavljen u dva sveska 2024. godine u izdanju Sveučilišta u Zadru – svojim se pojavljivanjem nastavlja na ranije objavljene ekokritičke zbornike i monografije u Sloveniji, Mađarskoj i Turskoj te se tako pridružuje sada već snažnom i jasno vidljivom regionalnom ekokritičkom korpusu Jugoistočne Europe.

Na početku čitanja, Zbornik nam se sâm detaljno prikazuje i tumači kroz uvodni *Ekokritički predgovor* koji zajednički potpisuje troje urednika: Goran Đurđević, Miranda Levanat-Peričić i Suzana Marjanić.

U Predgovoru su nam opisani i jasno razloženi smisao, sadržaj i struktura Zbornika. Sabiranje ovih tekstova opravdava se temeljnom idejom objavljivanja Zbornika: „prožimanje autora i tema s područja Jugoistočne Europe”, koji se pak i sadržajem i pristupima proširuju i u globalne ekokritičke okvire, i tako u regionalnom međuprostoru stvaraju autentični/autohtoni most između lokalne i globalne ekokritike.

Predgovor je prilagođen i onim čitateljima koji nemaju gotovo nikakvo predznanje o ekokritici. U njemu doznajemo o podrijetlu pojma/neologizma „ekokritika” (eng. *ecocriticism*), o njezinom historijatu i genealogiji (kroz ugodnu količinu popratnih referenci i fusnota) i o njezinom utemeljenju kao interdisciplinarne akademske niše koja se bavi opi-

sivanjem i tumačenjem veza prirode, kulture i tehnologije (onog *između prirode i kulture*, kako stoji u naslovu Zbornika), a koja je u tom pothvatu posebno usmjerena na razotkrivanje kulturalnih konstrukcija prirode/okoliša/divljine u mnogolikim društvenim i političkim kontekstima. Doznajemo i o tome zašto se u duhu hrvatskoga jezika urednici odlučuju za oblik pojma *ekokritika*, a ne *ekokriticizam*. I o tome da *kritičko* u ekokritici ne označuje samo ono dekonstrukcijsko/prosudbeno, nego označuje i iz toga proizašao poseban književni/izvedbeni oblik.

Dodajemo, što nam se jasno otkriva tek u daljinom i dubljem čitanju Zbornika, da je ekokritika od svojih početaka ne samo tumačila puko značenje tekstova/izričaja o prirodi/okolišu, nego je tekstove/izričaje o prirodi koristila kao *kon/tekst* za strukturalnu analizu ideologija/vrijednosti/jezika/pojmova i praksi pojedinih i historijskih i suvremenih društava u odnosu prema prirodi/okolišu, i životu/bivanju sâmom. Iz Zbornika doznajemo i da se posljednjih nekoliko godina, gotovo usporedno s ubrzanim globalnim zatopljenjem, događaju i mnogobrojna tektonska proširenja (pitanja, tema, alata, metoda, dosega) ekokritike, što jednako usporedno prate i njima komplementarne i teorijske i aktivističke kritike/polemike/prigovori. Sve se to ovim Zbornikom sabire u hibridan i fluidan korpus tekstova, koji ima sposobnost/mogućnost širenja predmeta svoje analize, metodologije i generiranja različitih/drugačijih teorija i njima potaknutih djelovanja/činjenja. I to sve kako bismo dosegli ekološku misao, onu koja počiva na otvorenosti bića i dubokog (postojećim predodžbama) neometanog pogleda na svijet i okoliš. Uz ono za ekokritičku misao možda najvažnije – **empatičan** učinak mašte.

Urednici knjige posebno su kritični prema onim strujama ekofeminizma i ekokritike koje su još uvijek ostale u okvirima čovjekosredišnjih katagorema, rase, klase i spola.

* * *

Zbornik se sastoji od 69 tekstova na ukupno 1198 stranica koje je napisalo 65 autorica i autora iz 15

zemalja: Bosne i Hercegovine, Bugarske, Crne Gore, Grčke, Hrvatske, Kine, Mađarske, Njemačke, Poljske, Rumunjske, Sjeverne Makedonije, Slovenije, Srbije, Turske i Ujedinjenog Kraljevstva. Radovi o književnosti i književni radovi sadržajem pokrivaju različite geografske cjeline: Rusiju, Jugoistočnu Europu, Njemačku i Englesku.

Zbornik ima formalno ujednačeni obrazac prezentiranja tekstova uobičajen za znanstvene tekstove/radove: uz svaki tekst nalaze se sažeci na hrvatskom i engleskom jeziku, popisi ključnih riječi, bibliografije, kao i mnoštvo fusnota/referenci. Tako se tempo čitanja obilnoga sadržaja može ubrzavati ili usporavati prema osobnoj mjeri. U tom segmentu, Zborniku nedostaje jedino za ovakva izdanja uobičajen i posebno za akademske svrhe koristan – indeks pojmova i referentnih imena na kraju knjige.

Većina je tekstova napisana 2021. godine u vrijeme pandemije.

Zbornik je, kako urednici u *Predgovoru* kažu, iz tehničkih razloga podijeljen na dva sveska. I to čini važnu razliku: kao čitatelji smo drugačije kondicionirani kada pred sobom imamo više od jednoga sveska knjige koju se spremamo čitati.

Uzimanje sadržaja/tema (a ne, recimo, disciplina ili metodologija) kao osnovnog kriterija prema kojem se grupiraju tekstovi i oblikuju pojedina poglavlja, omogućilo je i iznimnu raznolikost, nepristranost i uključivost (koje same po sebi i jesu temeljne intrinzične ekokritičke vrijednosti) u okupljanju metodički, vrijednosno i kvalitetom drugačijih/različitih/raznolikih tekstova. Tako će se uz pojedini afirmativni ekokritički tekst naći i tekst s kritikom sâme ekokritike, u nekoj vrsti zrcaljenja sebe. Takav je pristup omogućio i da se uz one najbrojnije, književne i književnoteorijske tekstove nađu i oni filozofijski, sociologijski, obrazovnih znanosti, povijesti umjetnosti, lingvistike i geografije kojima se kroz ekokritičku perspektivu tumače društvo, umjetnost i jezik kroz književnosti, filmove, stripove, računalne igre, albume za sličice, glazbu, vizualne i izvedbene umjetnosti, kao i istraživanja brojnih praksi, različitih oblika aktivizma, od udruživanja u eko-udruge do *ad-hoc* anarhističkih akcija.

Posebno je zanimljivo pratiti koje ontološke i epistemološke pretpostavke i koje analitičke alate kojih teoretičara/ki autori testova koriste u svojim analizama, na koga i što se temeljno referiraju. Odnosno, na kojem se valu ekokritike gibaju.

Za neke tekstove ćemo možda imati sumnju da im je u ovome Zborniku uopće mjesto, jer nam se čini da u svom sadržaju i postupku ne ozbiljuju ekokritiku, barem ne u onom (već) kanonskom smislu. U tom slučaju dovoljno je upitati je li je taj tekst po svom duhu bitno NE-antropocentričan?

* * *

I.

Prvi svezak je podijeljen na tri dijela/poglavlja.

I./I.

Prvo poglavlje, pod naslovom **Priroda u filmskim zapisima i popularnoj kulturi**, uz ekokritiku filmova obuhvaća inače u ekokritičkoj/akademskoj tradiciji manje zastupljene, i gotovo marginalizirane teme i medije (*YouTube* serijale, slikovnice za djecu, stripove, albume za sličice, računalne igre, bajke, fantastiku) koji su, međutim, dio naše svakodnevice i kao takvi su, bliski/trivijalni i akademski manje vrednovani – na početku Zbornika. Takvim izborom urednika, u duhu najslobodnije dekonstruktivističke prakse – uključilo se ono *trivijalno*, i neutralizirala ona vrsta mogućih prigovora koja kaže da je ekokritika dominantno/isključivo akademskog senzibiliteta i nagnuća. Mnogi tekstovi obnavljaju i naša osobna i kolektivna sjećanja, televizijske emisije i filmove koje smo nekada gledali. Metodološki najvažnije, tekstovima ovoga poglavlja nas se odmah na početku najjednostavnije poučava/podsjeća u čemu se sastoji temeljni ekokritički postupci.

Anamária Hódosy primjenjuje ekokritičku analizu holivudskih filmova, razotkriva mehanizme moći i eksploatacije odnosa čovječanstva i prirode kroz ispitivanje posredničke uloge filma te odgovara na pitanje u kojoj mjeri zahtjevi potrošačke kulture stvaraju filmsku sliku prirode? **Iva Leković** analizira dokumentarne filmove Thomasa Riedelsheimera o Andyu Goldsworthyju, jednom do najpoznatijih britanskih

umjetnika *land-arta*, istražujući na koji način njegove umjetničke intervencije u potrazi za jasnoćom uvida o međupovezanosti svih živih i neživih tvari, konstituiraju sliku svijeta i ljudsku ulogu u njemu. **Koraljka Meštrović** istražuje filmski žanr *screwball* komedije kao osebnog žanra nastalog nakon američke Velike depresije s pojavom zakona o cenzuri na filmu 1930-ih, prikazujući promjenu modela ženske seksualnosti u kojem se zamjenjuju (društvene) uloge i značenja ljudi i životinja, roda i spola, na svim dramaturškim razinama. **Tanja Kovačić** prikazuje predodžbe o psu u tri slovenska filma za mlade i ukazuje na njihovu dvostruku ulogu: posrednika kulturnih predodžbi i praksi, a ujedno i oruđa socijalizacije djece i mladih, otkrivajući nam postupke zoofilmologije. **Nikica Prvanović Babić**, primjenjujući također postupak zoofilmologije, istražuje reprezentacije konja u filmovima, otkriva dominantni antropocentrični/specistički pristup te ukazuje na mogućnost promjene takve percepcije prema onoj *ekocentričnoj*, i to uz pomoć ponajprije dokumentarnog filma. **Josip Zanki** dekonstruira serijal *Jaganjac* umjetnika i teoretičara Vladimira Protića, postavljen na *YouTubeu* i pokazuje kako nove tehnologije transformiraju tijelo u *mjesto* slika, uvodeći pojam *imagocentrizma*. **Anna Kérchy** proučava bajke i fantastiku, uključujući književnost i filmsku umjetnost, iz perspektive biljaka – biljnom logikom, nasuprot onoj antropocentričnoj, upoznavajući nas s pojmovima *biofilije*, *biljne logike* i *objektno orijentirane ontologije*. **Milena Mileva Blažić** analizira pandemiju Covid-19 i prigodnu hiperprodukciju pandemijskih slikovnica namjenjenih djeci, uz pomoć pojmova Slavoj Žižeka iz njegove knjige *Pan[dem]ic! Covid-19 Shakes the World* (2020), razotkrivajući mehanizme tzv. koronske ekonomije i populizma/*smilinga*, i raskrinkavajući na kraju pandemijske slikovnice za djecu kao nekvalitetne, ideološke i zavaravajuće. **Goran Đurđević i Zlatko Bužić** polazeći od ekokritičke perspektive, analiziraju slikovne reprezentacije i verbalne opise životinja u seriji albuma *Životinjsko carstvo* koji u nas izlazi od 1956. godine. **Haotian Chen** analizira računalnu igru *This War of Mine*, uzimajući u obzir okoliš, prostor, hranu i bolesti kao strukturalne čimbenike u igri (a kojima je sama ekokritika u svom tzv. drugom valu

proširila korpus analitičkih pojmova), disciplinirano primjenjujući u analizi ekokritički postupak, upućujući na ontičku razliku pojmova prostora i mjesta te uvodeći pojam *greenshift*.

I./II.

Poglavlje **Priroda u vizualnim i izvedbenim umjetnostima** sadrži članke koji se odnose na one diskurse i prakse likovnih i izvedbenih umjetnosti koje su u cijelosti uronjene u temu *rizomatskih* veza prirode i kulture i pozivaju na ekološku odgovornost kroz osobne izbore. Autorice su ili umjetnice ili kritičarke, odnosno znanstvenice, čime se u znanstvenoj publikaciji, kao što je ovaj Zbornik, perspektive proširuju i izvan akademskog prostora. Ovim nam se tekstovima pokazuje znanstveni potencijal umjetničkih istraživanja: njihova je posebnost slobodnija struktura, umrežavanje raznih disciplina i kreativna sloboda pri korištenju alata u znanstvenim procesima. Potencijal umjetnosti nam se otkriva i u davanju glasa/artikulacije ne-ljudskim bićima, kreiranjem novih načina međuvrsne suradnje – zoezije.

Barbara Martinović analizira začetke ekokritičkog pristupa povijesti umjetnosti i metodici likovnih umjetnosti, reinterpreтираjući i revalorizirajući iznimno bogat znanstveni i pedagoški opus Jadranke Damjanov, ističući metodu *radikalnog čuđenja* kao uvjet cjelovitog opažaja i duboke veze čovjeka i okoliša. **Ivana Filip** prikazuje svoje umjetničko istraživanje koje se temelji na konceptu suživota više-nego-ljudi i ljudi pridruživši se zajednici slobodnih mačaka s namjerom stvaranja novih narativa, koristeći se modelima utopije, *simbiocena* i empatije/srodstva. **Maja Flajsig** svojim esejem zauzima ekokritičku poziciju pri interpretaciji umjetničkoga rada Valentine Butumović i reinterpretaciji tradicionalnog žanra mrtve prirode/*ropografije*, naslanjajući se na pojmove *specizma*, *antropocena*, *chtulucena* i *otpadocena*, posebno naglašavajući značaj mikroorganizama u procesima od esencijalne važnosti za održanje života na Zemlji. **Kristina Pongrac** daje pregled ekološki angažiranih umjetničkih intervencija i instalacija produciranih od 2017. do 2020. godine u Međimurskoj i Koprivničko-križevačkoj županiji, remontiranjem javnoga sadržaja i njegove infras-

strukture, postavljanjem pitanja kompatibilnosti i podudarnosti dvaju oprečnih svjetova, prirodnog i tehnološkog, prezentiranjem *mikrokrajolika* kao uokvirenih samoodrživih sustava. **Vesna Liponik** analizira cikluse fotografija dviju slovenskih fotografkinja nastalih u zoološkim vrtovima, *Kunming Zoo Špele Škulj* i *ZOO Tanje Verlak*, primjenjujući interdisciplinarni pristup koji uključuje teoriju fotografije, *kritičku animalistiku* i vizualnu semiotiku, razotkrivajući njime *zoo* kao imperijalističku instituciju u kojoj su životinje zatvorenici *specističke* ideologije. **Koraljka Meštrović** provodi ekokritičku analizu arhetipa divlje žene/*la loba* u djelima dvoje pripovjedača/*cantadores* – u stripu Krešimira Biuka *Vučica iz Dubrave* i knjizi Clarisse Pinkola Estés *Žene koje trče s vukovima*, uvodeći inicijacijski pojam *ekologija duše* kojim se duša smatra temeljnim ljudskim okolišem. **Maja Pan** kroz ekokritički esej razmišlja o višemedijskom radu Kristine Kastelec *Postajanje* o suočavanju s iskustvom tzv. korektivnog silovanja, povezuje ga s radovima dvoje umjetnika, pjesnika Jure Detela i slikarice Aprilije Lužar te se s njima se zalaže za odbacivanje pjesničkog postupka/figure metafore kojim se reducira (istovjetno činu silovanja) cjelovitost bića životinja i svakoga drugoga bića, kako bi se zamijenio s postupkom/figurom *metonimije*. **Suzana Marjanić** provodi postupak pogleda unazad, usmjerava svojevrsni *retrovizor* na svoja četiri uvodna teksta koja je pisala za časopis *Kazalište* o animalističkom proboju/niši u polje izvedbenih studija i zaokružuje ga prikazom *Predstave za žive u doba izumiranja* (u produkciji Drame HNK u Zagrebu 26. lipnja 2022. godine), gdje se uz ekokritičke teme otvaraju i pitanja rase i klase.

I./III.

Poglavlje **Priroda, društvo, jezik** možda je najveći *hibrid* među poglavljima, u kojem se povezuju ekokritika, humanistika i društvene znanosti, s mnoštvom teorijskih referenci i fusnota. Okuplja teorijsko-umjetničke, filozofijske, sociologijske, lingvističke i ostale tekstove drugih vrsta koji zadiru u naše gotovo svakodnevne životne, radne, političke i aktivističke prakse.

Žarko Paić bavi se kritičkom analizom pojma i fenomena *antropocena* iz filozofijske perspektive te pokazuje da življenje u katastrofičnom dobu zahtijeva prevladavanje/ništenje euforije napretka tehnosfere potpunom mobilizacijom planeta kroz istinski obrat vrijednosti. **Miško Šuvaković** razotkriva teorijski konstrukt *sive zone*, perceptivne, kognitivne i memorijske netransparentnosti, gdje u društvenom i političkom prostoru na netransparentan način dolazi do sraza ljudskih i neljudskih entiteta. **Jana Krpina** razmatra na koji je način fizički prostor dio pojedinačne psihe i propituje kakav utjecaj na ljudski identitet i vrijednosti ima nestanak urbanog slobodnog prostora i množenje kafića u urbanim prostorima. **Maria Mies** kritizira kapitalistički kolonijalizam u kojem je kućni rad kao temeljni rad za održanje golog života – neplaćen, i zalaže se za održive ekonomije s vrijednostima suradnje i zajednice. **Marija Geiger Zeman i Mirela Holy** izvještavaju o svom sociološkom istraživanju metodom fokus-grupa i razgovorom o položaju i iskustvima ekofeminiz(a)ma u akademskoj zajednici i na aktivističkoj sceni u Hrvatskoj, kako bi se jasnije artikuliralo pitanje o budućim strategijama ekofeminizma. **Gordana Janjušević Leković** s pozicija *ekolingvistike* analizira problem ugroženosti jezika u svijetu, osobito onih s malim brojem govornika, kao i nestandardiziranih, nedokumentiranih jezika, pri čemu jezike promatra kao biološku vrstu, a njihovu ugroženost kao ekološki problem. **Andrija Filipović** provodi tzv. *petrokemijsku dekonstrukciju* filozofije Hannah Arendt gdje se pokazuje da filozofija koja pretpostavlja organsku i linearno-kružnu sliku svijeta ne uspijeva artikulirati sve ono čime se suočavamo u doba *plasticena* sa sasvim drugačijim okvirima mišljenja, osjećaja i opažaja, pokazujući sve to *ontologikopolitikom* plastike na primjeru vrtnog kompleta plastičnih stolaca *Classic 23*. **Maša Borović** u svojem se diplomskom radu bavi nastankom i društveno-povijesnim kontekstom formiranja pokreta/kolektiva *Hrana, a ne oružje* u Zagrebu, otvarajući pitanje javnoga prostora, propitujući odnos kolektiva s aktivističkom zajednicom, ali i marginaliziranim skupinama, te naglašava specifičnosti zagrebačkog kolektiva u kontekstu globalnog pokreta. **Ivanka Buzov i Darija Ivošević** prikazuju socijalnu ekologi-

ju Murraya Bookchina kao jedan od temelja razvoja ekokritike, posebno onoga dijela koji ekonomsku nejednakost povezuje s ekološkom katastrofom. **Lejla Mušić** pokazuje kako je promišljanje o ukrštanju prirode, moći i roda srž ekofeminističke političke filozofije, gdje se kroz *prošivni bod ekofeminizma*, u predodžbi šivanja i zakrpa, stvaraju drugačiji odnosi ljudskoga i ne-ljudskoga. **Ivo Lučić** prikazom okolnosti dodjeljivanja nagrade za okolišno novinarstvo *Velebitska degenija* pokazuje teškoće u toj grani novinarstva, upozoravajući na problem *greenwashinga* i pozivajući se na načela okolišnog komuniciranja (eng. *environmental communication*) prema koji se neki problem opaža tek ako se putem medija obznani kao javni problem. **Goran Đurđević** analizira mogućnost povezivanja ekokritike i svih razina obrazovanja kroz brojne kolegije, predmete, međupredmetne teme i kurikulumske sadržaje, dajući praktične prijedloge i otkrivajući potencijale ekokritike u obrazovanju.

* * *

II.

Drugi svezak podijeljen je na četiri poglavlja.

II./I.

Poglavlje *Ekokritički teorijski obzori* sadrži meta-ekokritičke tekstove koji dubinski propitkuju epistemološke i ontološke dosege ekokritike.

Marijeta Bradić daje kritički pregled najvažnijih suvremenih ekokritičkih pravaca tzv. četvrtoga vala ekokritike, s posebnim osvrtom na tzv. konstruktivističke i hibridističke diskurse, zalažući se (na tragu teorije Andreasa Malma) za nužnost zadržavanja subjektivnosti čovjeka koji je u potpunosti odgovoran za ekološku krizu jer svaki aktivistički napor, svaki pokušaj adresiranja problema klimatske krize i definiranja odgovornosti ipak mora počivati na ideji odvojenosti čovjeka od prirode. **Serpil Opperman** ispituje učinak *posthumanističkog* obrata (kojim se osporava središnji položaj čovjeka među ostalim vrstama) na ekokritiku, kojim se proširuje ekokritička građa uvođenjem materijalnih *agensa*/čimbenika poput biofotona, nanoelemenata i inteligentnih stro-

jeva u ekokritičke uvide i uvodi pojam materije kao priče/narativnosti materije (eng. *storied matter*). **Uroš Đurković** istražuje teorijske domete ekokritike u proučavanju književnosti, gdje se posebna pozornost posvećuje povijesnom utemeljenju ove teorijske pozicije, kao i njezinim implikacijama u odnosu na poimanje povijesne cjeline neke nacionalne književnosti.

II./II.

Poglavlje *Interpretacije proze: spekulativno, distopijsko, ratno, idilično* obuhvaća ekokritičke povijesno-prostorne studije književne proze, oslanjajući se na analitičke pojmove suvremene ekokritike, spekulativnog materijalizma, objektno odnosne ontologije kao što su neljudski *agens*, materija kao priča (eng. *storied matter*), hiperobjekt, tamna ekologija, vitalna materija, transkorporealnost. U tom smislu ovo poglavlje sadrži i neke teorijski intrigantnije tekstove od onih u prethodnom.

Robert Aralica nam s pozicije spekulativnog realizma otkriva kritiku antropocentrizma u tri romana Luke Bekavca, smještajući ih u književni žanr tzv. spekulativne fikcije, i dubinski ih analizirajući uz pojmove *hiperobjekta* i *mračne ekologije* Timothyja Mortona, objašnjavajući epistemološko načelo *znanja u petlji* i zagovarajući *ecognosis*, stav da postoji i nespoznatljivo, ono što nije moguće spoznati – čudno (eng. *weird*). **Rafaela Božić** analizira motiv prirode u djelima ruske književne utopije i distopije ranog sovjetskog perioda od 1917. do 1937. godine, ukazujući na njihove temeljne opozicije: priroda/rad i selo/grad kroz koje se već tada kod nekih od spomenutih autora proročanski naglašava potreba ekološki održivog društva. **Miranda Levanat-Peričić** na primjeru analize romana Josipa Mlakića i Ede Popovića, s jedne strane te romana Borivoja Radakovića i Ive Balenovića, s druge strane, razlikuje *antimodernističku distopiju*, u kojoj se afirmiraju tradicionalne vrijednosti i svjetonazori i *distopijsku menipeju* koja radikalno raskida s tradicionalnim vrijednostima. **Svetlana Velimirac** analizira segmente iz djela *Plameni mač u Srbiji i drugdje* (1916) Mable St. Clair Stobart, koja je tijekom Prvog svjetskog rata u okviri humanitarne misije žena boravila u Srbiji i pritom

zapisivala svoja iskustva, posebno bilježeći koje su posljedice ratne aktivnosti ostavile na prirodu. **Monika Šincek Bregović** analizira djela Virginie Woolf, njezine romane *Gospođa Dalloway* i *Svjetionik* te dva kraća prozna teksta *Park Kew* i *Voćnjak* te pokazuje kako njezina proza prikazuje prirodu na sasvim drugačiji način od ostalih djela unutar modernizma koji je obilježen senzibilitetom *puste zemlje*.

II./III.

Poglavlje *Ekokritička čitanja prirode u poetskom tekstu* najopsežnije je poglavlje Zbornika i sadrži tekstove koji se odnose na poeziju prirode, ekopoetičke prostore, neprirodnu ekopoetiku, afirmaciju anorganskog života, zoocentrični pogled na svijet, *hijazam* i biofiliju.

Milka Car analizira pjesmu Bertolta Brechta *Rođenima poslije nas* iz zbirke *Svedenborške pjesme* (1939), zorno pokazujući kako se odvija čitanje poezije u ekokritičkom ključu, ukazujući na Brechtove anticipacije ekološke katastrofe u doba posthumanizma u kojima on ingeniozno koristi motiv stabla kao *metonimije*. **Tatjana Bijelić** u kratkoj analizi ekopoetičkih prostora najnovije zbirke poezije Margaret Atwood *Dearly* (2020), koju smješta u *neprirodne ekopoetike*, ukazuje na dva ključna napora ženskog ekopoetičkog pjesništva (na bilježenje neposredne jasne slike i na ispoljavanje vizionarskog gnjeva) koja upravo Atwood utjelovljuje svojim dramatičnim opisima opustjelih predjela prirodnih katastrofa i nesreća koje je izazvao čovjek, posebno kada udisanje zraka uspoređuje s „udisanjem vrućega pudinga”. **Marjetka Golež Kaučič** u književnom stvaralaštvu Jure Detele i Miklavža Komelja te proznim djelima J. M. Coetzeeja analizira tematiziranje odnosa čovjeka i životinja i tome dosljednog izbora prehrane, pitajući se ima li književnost moć dovesti do promjene u percepciji odnosa spram životinja i zamijeniti antropocentrični pogled na svijet onim zoocentričnim, a time utjecati i na odluku o biljnoj prehrani: „ako je životinja etički subjekt, ne može biti hrana”. **Jelka Kernev Štrajn** kroz razmatranje poezije i tzv. pjesničke refleksije slovenskog pjesnika, esejista i aktivista Jure Detele propituje pojmove prirode, samorazumljivosti, doslovnosti i *sublimnoga pove-*

zujući ih s ekologijom, ekokritikom, animalistikom i književnosti te zaključuje kako istina ekologije leži u književnosti. **Lidija Delić** analizira temu sokolova leta u srpskoj usmenoj tradiciji i prepoznaje/određuje ga kao paradigmatičnu sliku obreda tradicionalnog kulta mrtvih i „velikog narativa” o svadbi, povezujući ih s viteškom atribucijom i ikonografijom te praksama lova i sahranjivanja. **Nikoleta Zampaki** uvodi pojam *ekofenomenologije* u analizi pjesama Janka Polića Kamova i Angelosa Sikelianosa, i uz pomoć koncepta *meso svijeta* i *hijazam* Mauricea Merleau-Pontyja otkriva biokozmičku percepciju dvaju pjesnika. **Marta Naumczyk** čita poeziju Miroslava Feldmana u njegovim zbirkama *Iza sunca* (1920) i *Arhipelag snova* (1927) kroz teorijsku prizmu ekokritike, pokazujući njegov već onodobni jedinstveni stav prema prirodi u kontekstu modernističkih i ekspresionističkih tendencija, otkrivajući nam Feldmana kao biofila, pjesnika koji spaja ljudski i neljudski prostor iziđavši iz svojega ega s pomoću jezika. **Jožica Čeh Steger** bavi se pjesmama u prozi Srečka Kosovela i otkriva nam pjesnikov kritički odnos prema antropocentrizmu, prema modernoj tehnici koja otuđuje čovjeka od prirode i prema industrijalizaciji koja je već u prvim desetljećima dvadesetog stoljeća uzrokovala nepovratno razorne intervencije u okoliš njegova rodnoga Krasa. **Marija Deduš** u svom diplomskom radu pokazuje antropocentrični odnos dvojice manje poznatih slovenskih pjesnika prema rijeci Dravi, analizirajući njihove frazeme, pridjeve, zamjenice i slike prirode u ekokritičkom ključu. **Marija Dejanović** iščitava poeziju Andriane Škunca iz njezinih triju zbirki *Do neba bijelo* (1969), *Kratka sjena podneva* (1973) i *Novaljski svjetlopis* (1999), služeći se dihotomijama prostor/mjesto, mentalno/fizičko polje, objektan/subjektan lirski subjekt, pokazujući nam kako pjesma može na sebe preuzeti attribute mjesta, kada više nije o mjestu, nego (posta)je – samo mjesto. **Dubravka Đurić** nam pogledom unatrag otkriva kako je 80-ih godina nastajala njezina poezija, u kojem osobnom, tekstualnom, vizualnom i verbalnom kontekstu i uz čije utjecaje.

II./IV.

Četvrto se poglavlje sastoji od dvije podcjeline – **Ekoproza** i **Ekopoezija**. Smještene na kraj Zbornika, pružaju nam mogućnost da im pristupimo već senzibilizirani za ekokritički način čitanja. Sadrže memoarske zapise o životinjama, basne, reciklirane misli, zoofilne i biofilne crtice i pjesme.

* * *

Najčešće spominjan i citiran autor u ovome Zborniku jest Jure Detela, slovenski pisac, pjesnik i aktivist čiji se opus i habitus možda najviše približio krajnjoj točki materijalne ekokritike, dovođenjem govornog jezika i govorne poezije do njegovog antropocentričnog ruba u kojem jezik prestaje biti objektno-odnosnim i postaje sama prisutnost. Ipak, njegovo upozorenje odzvanja:

„Pjesma može samo suočiti čitatelja s činjenicama i pobuditi čežnju za otvorenosti za cjelovitost bivanja bića koja su u pjesmi imenovana; pjesma možda također može pobuditi želju za prestankom nasilja; no, problem nasilja nad životinjama ne mogu riješiti pjesme, već konkretni socijalni programi.”
Jure Detela, *V svojih pesmi U: Zapisi o umetnosti: eseji*. Koper, 2005.

* * *

Ono što nam nakon ovakvoga golemog poduhvata sabiranja raznog i raznolikog ekokritičkog štiva predstoji jest usklađivanje temeljnih i novijih ekokritičkih pojmova u hrvatskome jeziku, posebno onih koji su nam stalni alat u našoj ekokritičkoj praksi.

Primjerice, tekstovi u zborniku koji su se referirali na autore/ice tzv. materijalne ekokritike često se služe pojmom *agency*, koji se u prijevodima ostavlja u nepromijenjenom stanju ili se prevodi s „djelovanje”. No u hrvatskome jeziku postoji skriven arhaizam koji je ujedno i neologizam – činidba, koji u sebi sjedinjuje i radnju i stanje, i koji najizravnije ukazuje na posebnu ontološku poziciju pojma *agency*.

Možda se možemo nadati i skorome ekokritičkom leksikonu pojmova na hrvatskom jeziku.

* * *

Da zaključimo, u ovome se Zborniku, **tek** u njegovoj cjelokupnosti nalazi gotovo sve što možemo znati o ekokritici, o njezinom nastanku, njezinim fazama, njezinim postupcima, pojavnostima i raznolikostima, njezinim najdubljim pitanjima i njezinim mnogolikim odgovorima.

U skladu s njegovom *rizomatskom* strukturom, predlažem i *rizomatsko* čitanje ovoga Zbornika, baš kako nas stabla poučavaju: korijenskim sustavom, (gljivičnim) mrežama i transvrskom povezanosti.

Tek tako je ekokritika – **za svakoga**.

* * *

Za kraj, posebnu i veliku zahvalnost upućujem Suzani Marjanić i Goranu Đurđeviću za njihov hrabar, predan i ustrajan rad na promoviranju ekoloških tema objavljivanjem dvaju zbornika jednog za drugim, onog prethodnog *Ekofeminizam između ženskih i zelenih studija* (Duriex, 2020) i ovoga koji je sada pred nama. Željno se nadam i nekom budućem.

UMJETNOST I FEMINIZAM: RAZGOVOR SA SUSAN BEE

Dubravka Đurić

Susan Bee je američka umjetnica, urednica i *book artist*, predaje u Školi vizualnih umjetnosti (eng. *School of Visual Arts*), na Sveučilištu u Pennsylvaniji (eng. *University of Pennsylvania*) i Pratt Institutu (eng. *Pratt Institute*). S Mirom Shor, umjetnicom i spisateljicom osnovala je i uređivala časopis *M=E=A=N=I=N=G*. Suraduje s eksperimentalnim pjesnicima na realizaciji knjiga koje nastaju kao vizualno-verbalna umjetnička djela. Njezino slikarstvo proizašlo je iz feminizma. U kolovozu 2024. otvorena je njezina izložba *Eye of the Storm, Selected Works, 1981 – 2023*. (Provincetown Art Association and Museum) koja traje do studenoga. U najavi ove izložbe piše da je njezin rad „*mélange* figurativnih i apstraktnih usporedba – koje integriraju tekst, filmske slike, povijest umjetnosti, feminizam – i rezultiraju sveobuhvatnim tijelom rada koje osnažuju njezino mjesto u umjetničkoj koloniji Provincetowna. O njezinom radu možete saznati više na <https://writing.upenn.edu/epc/authors/bee/>. Intervju smo u pismenoj formi realizirale u lipnju 2023.

DD: Možete li mi reći kada ste odlučili postati umjetnica i o godinama umjetničkog obrazovanja tijekom vašeg školovanja? Je li činjenica da je vaša majka bila slikarica ključna za vas i vaš rad?

SB: Oba moja roditelja, Sigmund Laufer i Miriam Laufer, bili su umjetnici, tako da sam odrasla okružena umjetnicima i umjetničkim djelima u bohemskoj atmosferi u središtu Manhattana i Provincetownu, Massachusetts, gdje smo provodili ljeta. Kao dijete, vidjela sam oboje svojih roditelja kako rade na svojim umjetničkim djelima kod kuće i u svojim ateljeima. Moja majka je izlagala u 10th Street Galleries tijekom 1960-ih, tako da sam rano bila izložena njezinom radu, kao i radu apstraktnih ekspresionista i drugih figurativnih ekspresionista. Osim toga, često smo išli na umjetničke izložbe i putovali u Europu i Meksiko te sam na tim putovanjima vidjela mnogo umjetnosti. Išla sam u školu i živjela blizu Metropolitan Museum of Art. Također, kao dijete, pohađala sam satove umjetnosti u Muzeju moderne umjetnosti. Išla sam i u Srednju školu glazbe i umjetnosti, što je bilo sjajno umjetničko iskustvo gdje sam učila o slikanju. Nakon toga sam upisala Barnard College, ženski koledž, gdje sam se upoznala s feminizmom i studirala slikanje i povijest umjetnosti.

DD: Započeli ste s fotografijom i prešli na slikanje?

SB: U stvari, oduvijek sam bila slikarica, od malih nogu. No dok sam bila na postdiplomskom studiju na Hunter Collegeu od 1975. do 1977. godine, gdje sam

stekla magisterij, studirala sam kod Roberta Morrisa i Rosalind Krauss. Radila sam puno fotograma i izmijenjenih fotografija, a također sam bila i apstraktna slikarica. Moj magistarski rad bio je o Moholy-Nagyju i Man Rayu i fotografiji bez kamere. U isto vrijeme, radila sam na velikim slikama mrlja u vezi s Helen Frankenthaler i minimalnim geometrijskim radovima.

Moja majka, Miriam Laufer, iznenada je umrla 1980. godine u 60. godini. Tada sam osjetila potrebu da se vratim figuri i istražim likove u simboličnim pejzažima koji su mi već dugo bili na umu. Tako su mi ti prizori i obrasci došli relativno prirodno i prilično hitno. Moja fotografija postajala je sve slikarskija zapravo, slikala sam sredstvom za razvijanje na otiscima u svojoj mračnoj komori (eng. *darkroom*). Shvatila sam da bih mogla isto tako slikati. Također, nisam mogla izlagati svoje apstraktne fotografe, jer je tada bila u trendu dokumentarna fotografija, a trgovci fotografijama nisu znali što učiniti s mojim apstraktnim fotografijama. Prvu izložbu ovog rada imala sam tek 2015. godine u Southfirst Galleryju u New Yorku. Međutim, objavila sam svoju prvu knjigu umjetnika pod naslovom *Fotogram* 1978. godine.

DD: Recite nam nešto o sebi i svom radu u odnosu na feminizam.

SB: Pohađala sam Barnard College, koledž samo za žene, povezan s Columbia Universityjem, gdje sam upoznala Kate Millet, Catherine Stimpson i druge feminističke misliteljice od 1969. do 1973. godine. Tamo sam napisala jedan od prvih radova o povijesti umjetnica. Bilo je to uzbudljivo vrijeme s prosvjedima protiv Vijetnamskog rata, studentskim štrajkovima i demonstracijama, crnom snagom, oslobađanjem homoseksualaca i feminizmom koji su se zajedno prožimali. Ti su protesti već započeli u mojim srednjoškolskim godinama od 1966. do 1969. godine. Tako sam bila uronjena u politiku i posebno uključena u feminizam.

Na Hunter Collegeu, od 1975. do 1977. godine, svi profesori umjetnosti bili su muškarci, pa sam počela pohađati događaje u feminističkim umjetničkim prostorima, uključujući A.I.R. Gallery, koja je osnovana 1972. godine i bila je prva ženska zadružna galerija u SAD-u. Čula sam feminističke umjetnice kako govore,

uključujući Nancy Spero, Anu Mendieta i Mary Beth Edelson, i bilo je vrlo inspirativno vidjeti njih i njihov rad. Također sam uređivala *Women Artists' News* od 1979. do 1980. godine i pridružila se raznim grupama umjetnica.

Moje slike tijekom 1980-ih postale su usmjerene na feministička pitanja, uključujući autoportrete, ženske boksače i žene koje se bore jedna s drugom. To je dovelo do daljnjih istraživanja feminističke slike i osnivanja mog feminističkog časopisa, *M/E/A/N/I/N/G* 1986. godine.

DD: Zanimaju me vaša suradnja s pjesnicima – s Charlesom Bernsteinom, Jeromeom Rothenbergom i drugima.

SB: Charlesa Bernsteina sam upoznala kada sam imala 16 godina i još sam bila u srednjoj školi. On je bio godinu dana stariji. Tada je bio urednik i pisac, ali ne i pjesnik. Počeli smo živjeti zajedno 1972. nakon što je diplomirao na Harvard Collegeu, gdje je studirao filozofiju sa Stanleyjem Cavellom. Kako mu se počela sviđati poezija, počela sam mu se dopadati i ja. Živjeli smo u Vancouveru, u Kanadi, godinu dana i on je počeo pisati poeziju. 1971. godine smo napravili naše prve suradnje, s mojom umjetnošću i njegovom pjesmom. Vjenčali smo se 1977. i dobili dvoje djece, Emmu Bee Bernstein i Felixa Bernsteina.

Volim raditi s pjesnicima. surađivala sam sa Susan Howe, Charlesom Bernsteinom, Regisom Bonvincinom, Jeromeom McGannom, Rachel Levitsky, Jeromeom Rothenbergom i svojim izdavačima: Jamesom Sherryjem (*Roof Books*), Douglasom Messerlijem (*Sun and Moon*), Steveom Clayem (*Granary Books*), Charlesom Alexanderom iz (*Chax*), Gervaisom Jaussaudom (*Global Books*) i Tracy Grinnell (*Litmus*). Bilo je vrlo zadovoljavajuće. Riječi pjesnika uvijek me potiču na razmišljanje o raznim slikama i oblicima kako bih uskladila svoju umjetnost s njihovim riječima. Moj pristup je intuitivan. Ne počinjem s određenom idejom iako su neki od mojih izdavača predložili taj format. Steve Clay me zamolio da radim s njegovim autorima i dao mi je parametre za objavljivanje. Napravila sam pet knjiga s tim izdavačem. Dobila sam rukopise ovih pjesnika i potom osmislila svoje umjet-

ničke odgovore. Napravila sam šest knjiga s Charlesom i tri knjige s Johannom Drucker.

Također sam dizajnirala i proizvodila časopis *L=A=N=G=U=A=G=E* od 1977. do 1981. godine te pisala za njega. Urednici su bili Bruce Andrews i Charles, a kroz ovaj projekt upoznala sam mnoge pjesnike koje cijenim i koji su postali moji dobri prijatelji.

DD: Također radite prekrasne knjige umjetnika, recite nam nešto o njima.

SB: Počela sam raditi jedinstvene akordeonske knjige, koje se također nazivaju *leporello*, 2012. godine i do sada sam stvorila 28 ovih knjiga. Uživam u spontanosti postupnog otvaranja *leporella*. Često počinjem bez plana i postupno otkrivam temu. Svaki *leporello* ima različit fokus i naslov. Gledam na *leporelle* kao na duge i proširene crteže u ograničenom polju. Neki su dugi čak 107 inča (2717,8 milimetara). Drugi su minijturni i kraći.

Koristim naljepnice i materijale za kolaž koje sam skupljala niz godina. *Leporelli* sadrže kolaže, s linijskim crtežima i slikama u akvarelu i *gouacheu*. Također koristim bojice, drvene bojice i flomastere. Volim pristupiti svakom *leporellu* sa željom da budem razigrana i da se zabavim. Želim da knjige budu zabavne i šarene. To je lijep dodatak mojoj praksi slikanja uljem i drugačiji smjer od mojih mnogih tiskanih djela, objavljenih u edicijama knjiga umjetnika.

DD: Jako mi se sviđaju tri knjige koje ste napravili u suradnji s Johannom Drucker – možete li nam reći zašto su te knjige važne – sadržaj i način na koji ste surađivali.

SB: *Off-World Fairy Tales* (Litmus, 2020) bila je moja treća suradnja s Johannom Drucker. *Fabulas Feminae* (Litmus, 2015) bila je druga. Prvo smo surađivale na *A Girl's Life* (Granary Books, 2002). Upoznale smo se na sajmu malih izdavača u Manhattanu 1977. godine. Johanna je tada živjela u Berkeleyju. Bila sam na postdiplomskom studiju na Hunter Collegeu i trebala sam napraviti svoju prvu *offset* knjigu umjetnika, *Photogram* (Asylum's Press, 1978). Ove tri knjige mogu se gledati kao trilogija i portret prijateljstva

koje traje više od četiri desetljeća.

Jedan od najzabavnijih aspekata naših suradnji bile su zadaće koje mi je Johanna davala. Za *A Girl's Life* zamolila me da stvorim slike tinejdžerica i njihovih dečkiju. Ona je osigurala tekst i dizajn teksta. Izrezala sam njezin izvorni tekst. Za *Fabulas Feminae*, odabrale smo 25 povijesno važnih žena koje ćemo predstaviti, a ja sam napravila kolaže za svaku ženu, dok je Johanna osigurala tekst i dizajn. *Off-World Fairy Tales* posvećen je hibridnom jeziku i *pastiche* slikama te feminističkoj mašti. Ova knjiga sadrži četrnaest bajki koje proširuju tradicionalni žanr – s princezama, avanturama, čudovištima, dječacima i željama – u susrete s divlje zamišljenim onim „izvan svijeta.”

Moj humor bio je potaknut Johanninim tekstovima i bilo je zadovoljstvo raditi na tim suradnjama, poput Johanninog važnog eseja pisanog za *M/E/A/N/I/N/G* pod nazivom *Vizualna zadovoljstva: feministička perspektiva* (1992). Potrebno nam je više zadovoljstva nego ikad u umjetnosti, a naše suradnje su mi donijele potpuno zadovoljstvo. Svaka suradnja ima jedinstvenu dinamiku. No dijelimo zaigran pristup i duboko uzajamno poštovanje međusobnog senzibiliteta. Za mene je najbolji dio procesa iznenađenje – stvaranje slika koje proširuju mogućnosti pjesničke mašte.

A Girl's Life i *Fabulas Feminae* bavile su se pitanjima roda i feminizma. Obje su imale razigrane aspekte – vizualne, grafičke i tekstualne – no nastale su kroz promišljeniji proces planiranja. *Off-World Fairy Tales* bila je spontana. To nije bila feministička knjiga, već eskapistička fantazija s nekoliko tamnih rubova. Međutim, jedna od sjajnih stvari kod suradnji je ta što druga osoba uvodi elemente koje vi ne biste – dodaje vašem konceptualnom i maštovitom vokabularu. Naše knjige su uključivale više razmjena i razmišljanja „na nogama.”

DD: S umjetnicom i spisateljicom Mirom Schor radili ste godinama na časopisu *M/E/A/N/I/N/G*. Kada, zašto i kako ste odlučile osnovati časopis – koja je ideja, kako birate teme itd. Kako sada, iz daljine, vidite funkciju časopisa i zašto ste odlučile prestati s uređivanjem?

SB: Prvi broj *M/E/A/N/I/N/G: Časopisa o suvremenim umjetničkim pitanjima* objavljen je u prosincu 1986. godine. Bila je to suradnja između dvije feminističke umjetnice, oboje slikarice s proširenim interesima za pisanje i politiku, i proširene zajednice umjetnika/ umjetnica, umjetničkih kritičara/kritičarki, povjesničara/povjesničarki, teoretičara/teoretičarki i pjesnika/pjesnikinja, koje smo nastojale uključiti u diskurs i dati im glas. Jedan važan aspekt našeg časopisa je u tome da je riječ o feminističkom časopisu koji je pozivao muške suradnike. Bio je to časopis o umjetnosti bez slika i bez reklama. Ja sam bila dizajnerica časopisa i loga. Bile smo slobodne provoditi svoje vlastite agende bez komercijalnog miješanja, za razliku od luksuznih umjetničkih časopisa i onih s drugačijim agendama poput časopisa *October*. Odlučile smo da, budući da nemamo reprodukcije, ljudi moraju čitati tekstove i, što je važnije, pisci su morali temeljiti svoje kritičke stavove na detaljnim opisima umjetničkih djela o kojima pišu.

Interesirale smo se za fokusiranje na umjetnice i umjetnike koji pišu o umjetnosti. Bile smo dio velike grupe umjetnica/umjetnika, pjesnikinja/pjesnika, spisateljica/pisaca i povjesničarki/povjesničara umjetnosti, feministkinja u svim tim kategorijama čiji stavovi nisu bili izraženi u svijetu medija visoke umjetnosti tog vremena. Kada smo počele objavljivati, naišle smo na širu publiku izvan naših bliskih okvira, što je donijelo nove pisce. Dali smo nekoliko ljudi priliku da prvi put pišu i budu objavljeni.

Bilo je nevjerojatno razvijati zajednicu, a naša suradnja bila je vrlo važna. Upoznale smo slične umjetnice i spisateljice i uspjele smo objaviti rane intervjue s Carolee Schneemann i Alison Knowles, te neke od prvih kritika o Nancy Spero, Kusami i Florine Stettheimer. Bilo mi je vrlo inspirativno kao mladoj umjetnici upoznati neke od tih ljudi i imati mogućnost predstaviti njihov rad, što me inspiriralo da nastavim slikati i da uključim raznovrsnije ljude u svoj neposredni kontekst. Uređivanje je bilo naporno, ali ispunjavajuće.

Objavile smo 20 brojeva – svake godine po dva tijekom deset godina od 1986. do 1996. U 2000. godini objavljena je *M/E/A/N/I/N/G: Antologija umjetničkih pisanja, teorije i kritike* (Duke University Press). U 2002. godini počele smo objavljivati *M/E/A/N/I/N/G*

Online i objavile smo sedam *online* izdanja. Broj #6 je link na digitalno ponovno izdanje svih originalnih dvadeset tiskanih izdanja časopisa. *Arhiv M/E/A/N/I/N/G* od 1986. do 2002. nalazi se u zbirci knjižnice Beinecke na Sveučilištu Yale.

Za naše završno jubilarno tridesetogodišnje *online* izdanje broja 7, objavljeno u prosincu 2016. godine, tražile smo od naših suradnica i suradnika da kreiraju slike i napišu o tome gdje danas postavljaju značenja, nekoliko tjedana prije početka Trumpove vladavine. Suradnici su se bavili pitanjima aktivizma s kojima se možemo angažirati i kako možemo uskladiti našu predanost umjetnosti s našim postojanjem kao građanki i građana, lokalnih i globalnih. Objavili smo tekstove i slike koje su izrazile njihove poglede, želje, strahove i misli.

Budući da smo uvijek fokusirale naše objave na širok spektar pitanja koja su duboko relevantna za zajednicu umjetnosti, uključile smo forume o značenju, o majčinstvu i umjetnosti, o rasizmu, o feminizmu, o otporu, o suradnji, o privatnosti, o traumi i o stvaranju umjetnosti tijekom cijelog života od mladosti do starije dobi. Poticale smo umjetnice i umjetnike i spisateljice i pisce da se slobodno izraze o pitanjima koja im najviše znače. Mislim da je časopis bio važan doprinos diskursu od 1980-ih do 2000-tih. No nakon 30 godina, bile smo sretne što smo prestale s objavljivanjem i usmjerile se na vlastite živote i umjetnički rad.

DD: Recite nam kako vidite odnos feminizma i umjetnosti žena danas? Spomenuli ste da postoji feministički kolektiv umjetnica – s kojim ste povezani – recite nam nešto o tome – ideje, načini organizacije.

SB: A.I.R. Gallery osnovana je 1972. godine u New Yorku kao prva neprofitna, umjetnicama vođena i održavana galerija za žene i ne-binarnu umjetnice i umjetnice koje se identificiraju kao žene u Sjedinjenim Američkim Državama. A.I.R. je proslavila svoj pedeseti rođendan 2022. godine, čime je galerija postala najstarija neprofitna organizacija posvećena kreativnosti i komunikaciji umjetnica u Sjedinjenim Američkim Državama.

A.I.R. Gallery je stalni izložbeni prostor s tri galerijska prostora koji podržava otvorenu razmjenu ideja i preuzimanje rizika od strane žena i non-binarnih umjetnica, kako bi se osigurala podrška i vidljivost. Govoriti o rodnoj ravnopravnosti je još uvijek izazovno – što čini suradničke, međukulturalne dijaloge oko feminizma i feminističke umjetnosti ključnima za promjenu kulture kako bi se stvorila ravnopravnost za žene. Bavili smo se pitanjima kao što su pobačaj, rasni izazovi i složenost rodne identifikacije.

Pridružila sam se A.I.R. Galleryju 1997. godine i imala sam 10 samostalnih izložbi od 1997. do 2023. godine. Bila je to oaza za moj umjetnički rad i mjesto za bijeg od pritiska komercijalnih galerija. Dio sam zajednice sličnih umjetnica svih dobni skupina i raznolike pozadine. Desničarski napad na ženska prava i feminizam pokazuje potrebu za potporom prostora za umjetnice. U 2022. godini, A.I.R. se pridružila lokal_30, feminističkoj poljskoj galeriji sa sjedištem u Varšavi, kako bi stvorila izložbu razmjene na licu mjesta u obje lokacije, New Yorku i Varšavi, te seriju digitalnih programa i panel diskusija o umjetnosti žena, njezinoj povijesti i budućnosti. A.I.R. je inicirala ovu predloženu suradnju kako bi proizvela dugoročne programe koji generiraju kulturnu razmjenu i raspravu o feminizmu i umjetnosti u dvjema zemljama kako bi podijelile zajedničku povijest i učile jedna od druge.

Prevela Dubravka Đurić. Razgovor vođen 2023. godine.



Iz knjige *Fabulas Feminae* s ilustracijama Susan Bee, tekstom i dizajnom Johanne Drucker (Litmus Press, 2015)



Susan Bee, *Portret umjetnice kao mlade svinje*, 1983, ulje na platnu

Ljubica Anđelković Džambić rođena je u Zagrebu 1974. godine. Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu diplomirala je komparativnu književnost i filozofiju (1998.) te teatrologiju (2001.), a potom i doktorirala s tezom iz područja hrvatske umjetnosti performansa na Doktorskom studiju književnosti, izvedbenih umjetnosti, filma i kulture 2019. godine. Trenutačno je zaposlena u gimnaziji kao profesorica filozofije, logike i etike te kao vanjska suradnica – predavačica na Tekstilno tehnološkom fakultetu u Zagrebu. Od 2004. do 2019. bila je zaposlena na Akademiji dramske umjetnosti u Zagrebu kao stručna suradnica za kazališnu nastavno-umjetničku produkciju te je radila u nastavi kao vanjska suradnica na Odsjeku produkcije (2015. – 2020.). Vanjska je leksikografska suradnica u Leksikografskom zavodu Miroslav Krleža i članica Hrvatskog društva kazališnih kritičara i teatrologa (HDKKT). Od 2000. djeluje u Udruzi za kulturu Gokul iz Zaboka koja se bavi promocijom suvremene umjetnosti i nezavisne kulture. Radila je za HRT kao autorica pitanja za televizijske kvizove znanja (2003. – 2017.), bila je članica Kulturnog vijeća Krapinsko-zagorske županije za područje dramske umjetnosti (2005. – 2010.), kao i članica organizacijskog odbora *Tabor film festivala* (2003. – 2021.). Od 1999. objavljuje prikaze i radove iz područja književnosti i izvedbenih umjetnosti u stručnim publikacijama i časopisima za kulturu.

Josipa Bubaš samostalna je umjetnica. Diplomirala je povijest umjetnosti te engleski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, a doktorirala na studijskom smjeru Interdisciplinarne humanističke znanosti na Sveučilištu u Zadru s temom *Tjelesnost izvedbe i izvedba tjelesnosti*. U izdanju kuće Leykam

International 2021. godine objavila je knjigu *Izvedba tijela i tjelesnost izvedbe*. U istraživanju spaja teoriju i praksu. Kao izvođačica i koautorica sudjelovala je u različitim projektima. Od 2012. bavi se i autorskim radom. Izvela je niz performansa na festivalima te u galerijskim, muzejskim i javnim prostorima. Osmišljava i vodi izvedbene i interdisciplinarne radionice i projekte, a trenutačno radi na razvoju izvedbene metodologije utemeljene na doktorskom istraživanju. Objavila je brojne predgovore i tekstove u različitim stručnim časopisima, HR3 i na portalima. Sudjeluje na konferencijama i objavljuje stručne radove. Članica je UO-a UPUH-a.

Marijeta Bradić (Zagreb, 1990.) diplomirala je hrvatski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu u Puli, a trenutno je doktorandica na doktorskoj studiju Znanosti o književnosti, teatrologije i dramaturgije, filmologije, muzikologije i studija kulture na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu gdje piše doktorsku disertaciju na temu "Geološko vrijeme u klimatskoj fikciji". Aktivno piše, objavljuje i uređuje znanstvene i stručne radove u području popularne kulture, teorije književnosti, filma i vizualnih umjetnosti. Od 2020. godine djeluje kao pridružena urednica akademskog časopisa za znanost i kulturu *Pulse: the Journal of Science and Culture* gdje je uredila i dva tematska broja naslovljena "Weird Sciences and Sciences of the Weird" (2020. – 2021.). Godine 2021. uredila je publikaciju *Izmisliti prostor: fragmentarna mapa (inovativnih) suvremenih kulturnih i umjetničkih praksi u Istri 2000*. Sudjelovala je na više domaćih međunarodnih i inozemnih znanstvenih i stručnih skupova, radionica i znanstveno-istraživačkih projekata. Trenutno je

zaposlena kao projektna voditeljica u udruzi Metamedij gdje djeluje kao voditeljica galerije Novo i koordinatorka projekata iz područja interdisciplinarnih suvremenih umjetničkih praksi. Područja njezina interesa su okolišna humanistika, posthumanizam, ekokritika, kulturna animalistika, suvremena književnost i vizualne umjetnosti.

Vildana Džekman je magistrica prava, dugogodišnja aktivistkinja, feministkinja, mirovnjakinja i borkinja za ženska prava. Magistrirala je međunarodno pravo na Pravnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. Direktorica je Udruženja žena Napravi Razliku. Pokrenula je donošenje Zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom u Federaciji Bosne i Hercegovine čime je osiguran pristup navedenim pravima ženama koje žive u ovom entitetu. Predsjedavala je upravnim odborom jedne od najvećih regionalnih mirovnih mreža u Bosni i Hercegovini, Mreže za izgradnju mira i pomogla njezinoj registraciji u udruženje, nakon čega nastavlja doprinositi njezinoj održivosti i funkcioniranju. Autorica je i koautorica preko 30 istraživačkih radova, analiza, publikacija, autorskih tekstova o ženskim ljudskim pravima i rodnoj ravnopravnosti. Pisanje smatra dijelom lične, a i javne odgovornosti za mijenjanje društvene stvarnosti s ciljem poboljšanja položaja žena i djevojčica u bosanskohercegovačkom društvenom kontekstu, kao i očuvanja ženske aktivističke i feminističke historije. Autorica je aktivističke zbirke *Putovanje kroz aktivizam....*

Dubravka Đurić rođena je 1961. u Dubrovniku, Hrvatska, živi u Beogradu, Srbija. Redovna je profesorica na Fakultetu za medije

i komunikacije. Pjesnikinja, teoretičarka poezije i medija, antologičarka, izvodi svoju poeziju koristeći glas i pokret. Od 1984. prevodi američku poeziju, posebno jezičku poeziju. Objavila je 7 zbirki pjesama i 5 studija o američkoj i srpskoj poeziji. S Biljanom D. Obradović uredila je antologiju *Cat Painters: An Anthology of Serbian Poetry*, s Miškom Šuvakovićem uredila knjigu *Impossible Histories – Avant-Garde, Neo-Avant-Garde and Post-Avant-Garde in Yugoslavia 1918–1991*, s Vladimirom Kopiclom uredila i prevela antologiju novije američke poezije *Novi pesnički poredak*. Priredila je i *Antologiju američke eksperimentalne poezije*, a s mladim pjesnikinjama uredila je antologiju *Diskurzivna tela poezije: Poezija i autopoetike nove generacije pesnikinja*. Njujorški je izdavač Roof Book objavio njezinu knjigu *The Politics of Hope (After the War): Selected and New Poems*, koju je uredila i prevela Biljana D. Obradović, a „Predgovor“ je napisao Charles Bernstein. Žiri North American Society for Serbian Studies) godišnju je nagradu ovog Društva (NASSS Book Prize) za 2024. godinu dodijelio ovoj knjizi. Uredila je antologiju *Tela i jezici u pokretu: Savremena ženska poezija u postjugoslavenskim pesničkim kulturama*.

Anne-Kathrin Godec rođena je 1966. u Freiburgu u Njemačkoj. Studirala je njemačku književnost i pedagogiju u Kölnu. Pisala je reportaže i radio drame za njemački radio WDR. Autorica je nekoliko filozofskih antologija i književnih putopisa. Od 2008. organizira književne događaje u svom književnom hotelu Balatura u blizini Crikvenice čiji su gosti autori iz cijelog svijeta. Prevoditeljica je s njemačkog na hrvatski jezik i sa srpskog/bosanskog i hrvatskog na njemački jezik. Njezin prevoditeljski opus obuhvaća romane Richarda

Schubertha, Ivana Lovrenovića, poeziju Joachima Sartoriusa, Dorte Jagić, Almina Kaplana te eseje Miljenka Jergovića, Ante Tomića i brojnih drugih autora. Njezin najnoviji prijevod, *Priča o vesirovom slonu* Ive Andrića, izlazi 2024. godine. Zajedno s karstologom Ivom Lučićem osnivačica je festivala (i udruge) KRASOPIS za istraživanje, promicanje i zaštitu krških krajolika. Živi, piše i prevodi u naselju Tribulje na Krku sa suprugom i 5 sinova.

Renata Filčić kustosica je u Muzeju suvremene umjetnosti. Od 2020. godine provodi projekt „Točka sastajanja“ usmjeren na povećanje uključenosti građana u kulturne i umjetničke prakse MSU-a, što je u 2021. rezultiralo izložbom Toše Dabca, intervencijama na muzejskom platou te začecima MSU šetnji, a u 2023. produkcijom umjetničke instalacije na muzejskom platou u suradnji s novoosnovanom skupinom pri muzeju pod nazivom *Prijatelji MSU-a*. Autorica je brojnih radionica za djecu, interaktivnog vodiča izložbom Ivana Kožarića za tinejdžere te koordinatorka projekta MSU tematske ture. Provodi projekte prilagodbe suvremenih umjetničkih djela za slijepe i slabovidne osobe (EU projekt *Beam Up*) te projekt integracije raznih publika u muzeje pod nazivom *Museum of Commons*.

Dominica Firšt rođena je u Zagrebu 1999. godine. Studentica je filozofije, aktivistica za prava životinja, veganka te suradnica na projektima udruge Prijatelji životinja.

Ana Gruić Parać je teoretičarka mode. Završila je diplomski studij teorije i kulture mode na Tekstilno-tehnološkom fakultetu u Zagrebu. Sudjelovala je na domaćim i inozemnim konferencijama

izlažući o suvremenoj modi. Objavljivala je kao autorica u zbornicima *Umjetnost kao ideja. Konceptualne prakse u Hrvatskoj* (ur. Mirela Ramljak Purgar), *Teorija i kultura mode*. (ur. Žarko Paić i Krešimir Purgar) te kao suautorica u *The Palgrave Handbook of Image Studies* (ur. Krešimir Purgar). Trenutačno pohađa poslijediplomski doktorski studij Znanosti o književnosti, teatrologije i dramatologije, filmologije, muzikologije i studija kulture na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

Beiyun Hu završila je preddiplomski studij na Beiwai koledžu pri Pekinškom sveučilištu za strane studije, gdje je potom i diplomirala englesku književnost i jezik. Usavršavala se u Švicarskoj, a trenutno studira na Fakultetu za međunarodne organizacije pri Pekinškom sveučilištu za strane studije. Zainteresirana je za mitologiju, a posebno ju zanima zmaj u mitološkom kontekstu.

Ana Janjatović-Zorica je diplomirana sociologinja, producentica, kustosica, autorica i stručnjakinja u području prirodne prehrane. Od 2013. godine vodi umjetničku organizaciju Studio Artless. Osmislila je i organizirala jedanaest Festivala prvih, s temama: depresija, solidarnost, pravo na (po)grešku, izmišljanje tradicije, doba praznine, nestalna ljubav, potreba za stanom i stambena politika, usamljenost i socijalna izolacija, vrijeme rizika-nesigurnost kao konstanta, (ne)vidljive žene, gubitak/tugovanje (u pripremi). Autorica je umjetničko/istraživačkih te izložbeno/participativnih projekata vezanih uz industrijsku baštinu Zagreba, tranzicijsku prenamjenu gradskih poslovnih prostora, narative Novog Zagreba, performanse o udovištvu te kritiku konzumerizma. U njezin opus ubrajaju se i plesno-zvučne

intervencije koje se bavi smrću te samostalne izložbe u projektu *Radničko*. Postavlja i sudjeluje u predstavi *Preokret ili kraj?*, tematizira različitosti u RI te vodi i osmišljava edukativne/čitateljske projekte u kulturi i umjetnosti. Članica je HUIU od 2020.

Željka Klemenčić je gastro autorica i novinarka. Nakon studija komparativne književnosti i rusistike deset je godina radila kao novinarka i urednica u *Playboyu*. Jedna je od pokretača kulinarskog priloga Nedjeljnog jutarnjeg lista *Dobra hrana*. Začetnica je i urednica časopisa *Mrvica* i autorica nekoliko kuharica i knjiga o prehrani.

Lidija Knorr je viša asistentica na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Doktorsku disertaciju pod naslovom *Privatizacija prirodnih dobara i odgovornost u doba globalizacije* obranila je 2023. godine. Članica je Kruga mladih urednika časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis Philosophica*, Hrvatskog filozofskog društva, Hrvatskog bioetičkog društva i Matice hrvatske. Suradnica je Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku, tajnica Centra za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, voditeljica Knjižnice Referalnog centra za bioetiku u jugoistočnoj Europi, izvršna urednica biblioteke *Filozofska istraživanja* i *Zbornici* (izdavač Hrvatsko filozofsko društvo), tajnica Hrvatskog bioetičkog društva, glavna tajnica Organizacijskog odbora *Dana Frane Petrića*, članica organizacijskih odbora *Dana Frane Petrića* i *Lošinjskih dana bioetike*. Pri Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, na Odsjeku za filozofiju (Katedra za etiku) održala je seminare: *Bioetika, ekonomija, politika* (ljetni semestar

2020./2021.), *Biocentizam u etici* (zimski semestar 2021./2022.), *Feministička bioetika* (ljetni semestar 2023./2024.).

Marija Krivokapić je profesorica engleske književnosti na Univerzitetu Crne Gore. U svojim publikacijama istražuje modernu angloameričku književnost (*Lorens u Italiji, Traganje za onostranim u prozi D. H. Lorensa, Ptice, zmije, strašila – eseji iz moderne angloameričke književnosti*), suvremenu književnost starosjedilaca Sjeverne Amerike (*Suvremena književnost američkih starosjedilaca*, u koautorstvu s prof. dr. S. Runtić, i *Ka kraju indijanske istorije*), kao i putopisnu književnost (*The Balkans in Travel Writing, Images of Montenegro in Anglo-American Creative Writing and Film* u koautorstvu s N. Dajmond, *Crna Gora u angloameričkoj putopisnoj književnosti i beletristici*). Autorica je i mnogih kraćih publikacija, kao i prijevoda. Od 2009. do 2018. godine bila je glavna urednica časopisa za znanost o jeziku i književnosti *Folia linguistica et litteraria*. Kao profesorica gostovala je na sveučilištima širom Europe i Amerike, a prestižnu američku Fulbright stipendiju dobila je dva puta. Prvi put se kao pjesnikinja javlja u zbirci *Personalni karusel: šizofrena zbirka*, s K. Sarić, T. Stojanović i S. Đurbuzović. Njezina prva samostalna zbirka pod naslovom *Prolasci* objavljena je 2019. godine, a druga, *Rezime*, 2021. godine. Njezini pojedinačni pjesnički radovi objavljeni su u regiji i svijetu, kao i u prijevodima na engleskom, talijanskom, ruskom, albanskom te makedonskom jeziku.

Ela Lipanović diplomirala je na Sveučilištu u Zadru dvopredmetni studij etnologije i antropologije te filozofije 2024. godine na

temama „Egzistencijalistički elementi u djelu Muke po G.H. Clarice Lispector“ i „Posao kao (samo)ostvarenje, imaginacije budućnosti studenata antropologije i etnologije“. Godine 2019. režirala je i napisala scenarij za kazališnu predstavu „*Preferiram da ne*“ koja je iste godine izvedena na festivalu Zadar Snova. Primarni interesi spadaju u područja antropologije budućnosti, antropologije zvuka, antropologije otpada, filozofije kulture i filozofije umjetnosti.

Ivo Lučić novinar je i karstolog rođen u Ravnom 1960. godine. U svome radu bavi se bavi se percepcijom prirode, posebno krša. Autor je i koautor desetak knjiga i većeg broja znanstvenih i stručnih radova. Od 1999. do 2009. volonterski je vodio projekt istraživanja, zaštite i popularizacije Vjetrenice u Popovu polju, za kojeg je ta pećina bila utvrđena kao mjesto s najviše pravih podzemnih vrsta u svijetu, te kasnije uvrštena na Popis prirodne svjetske baštine. Bio je suosnivač Centra za krš ANUBiH. S Anne-Kathrin Godec u Triblju organizira *Krasopis*, skup koji promiče dijalog znanstvenika, umjetnika i aktivista o kršu.

Pavle Luketić magistar je engleskog jezika i književnosti te švedskog jezika i kulture. Od ožujka 2023. zaposlen je kao asistent na Katedri za skandinavistiku Odsjeka za anglistiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, a na istom fakultetu od akademske godine 2023./2024. pohađa Poslijediplomski doktorski studij znanosti o književnosti, teatrologije, dramaturgije, filmologije, muzikologije i studija kulture.

Neva Lukić magistrirala je povijest umjetnosti i arheologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu

i Teoriju moderne i suvremene umjetnosti na sveučilištu Leiden u Nizozemskoj. Aktivna je kao književnica, kustosica i likovna kritičarka. Članica je AICA-e, ULUPUH-a, HDP-a i HZSU-a. Budući da je u posljednjih jedanaest godina živjela u različitim gradovima poput Leidena, Den Haaga, Rijeke, Zagreba i Beograda, zanimaju je fenomeni prekograničnih interakcija, identiteta i razmjena različitih kultura. Primjenjujući interdisciplinarni pristup likovnim umjetnostima, književnosti i postavljanju izložbi često povezuje svoje pisanje s kustoskom aktivnošću. Prvenstveno je zanimala problematika „narativa“, „identiteta“, a ponajviše „jezika“.

Dorđe Matić je pjesnik, pripovjedač, esejist i kritičar. Rođen je 1970. u Zagrebu, gdje je i odrastao. Od 1991. godine živio je najprije u Italiji, a zatim u Nizozemskoj. U Amsterdamu je studirao englesku i talijansku književnost. Objavio je pjesničke zbirke *Lingua franca*, *Haarlem Nocturne* (na nizozemskom jeziku) i *Drugi zvuk*, zatim knjige eseja o glazbi *Tajni život pjesama – hrvatska popularna muzika devedesetih i Tajne veze*; zbirke ogleđa i eseja *Historija i savremenici*, *Senke naših predaka: otrgnuto od zaborava*, te *Visages du silence – Lica tišine* (na francuskom). U rujnu 2021. godine objavio je roman *Niotkuda s ljubavlju* (Naklada Ljevak). Član je Hrvatskog društva pisaca. Živi u Poreču.

Orsat Mojaš je student druge godine diplomskog studija na Odjelu za povijest i Etnologiju i antropologiju Sveučilišta u Zadru. Sudjelovao je na međunarodnoj konferenciji *In the frictions; fragments of care, health and wellbeing in the Balkan* koja je 2023. održana u Zadru. Radio je na samostalnom terenskom

istraživanju u Salima na Dugom otoku naziva *Interdisciplinarno promišljanje položaja magaraca unutar Trke Tovarova*, a sudjelovao je i u projektu *Intermjau: promišljanje o antropologiji životinja*. Oba projekta ostvarena su u suradnji s kolegicom Karolinom Štefok. U fokusu njegovog istraživačkog interesa su kulturno-antropološka propitivanja „male povijesti“, odnosno povijesti svakodnevice i društva. Mačka Eli imala je djelomičnu ulogu u poticanju interesa za temu povijesne percepcije mačaka kroz različita razdoblja.

Olga Orlić doktorirala je antropologiju na Sveučilištu u Zagrebu. Od 2001. do 2006. godine radila je kao kustosica u Etnografskom muzeju Istre/Museo Etnografico dell'Istria, 2004. godine za samostalnu izložbu „Tkalci u Istri“ dobila je godišnju nagradu Hrvatskog etnološkog društva za najbolju etnografsku izložbu. U razdoblju od 2006. do 2024. godine radila je u Institutu za antropologiju, a od 1. travnja 2024. godine zaposlena je kao viša znanstvena suradnica u Institutu za etnologiju i folkloristiku. Od početka znanstvenog rada surađuje na nacionalnim i međunarodnim znanstvenim i stručnim projektima, a bila je i voditeljica HRZZ istraživačkog projekta („Solidarna ekonomija u Hrvatskoj: antropološka perspektiva“ (SOLIDARan)), suvoditeljica bilateralnog projekta sa Slovenijom („Utjecaj globalnih nesigurnosti na jačanje pokreta za prehrambeni suverenitet u Hrvatskoj i Sloveniji“ (SLOHRanA)) te voditeljica dva nacionalna programa popularizacije antropologije i kulturne antropologije. Autorica je više znanstvenih i stručnih članaka te knjige „Antropologija solidarnosti u Hrvatskoj: poljoprivreda potpomognuta zajednicom“.

Članica je uredničkog odbora časopisa Etnološka istraživanja te predsjednica Hrvatskog etnološkog društva (mandat u razdoblju 2023. - 2025.).

Kristina Perkov je ovlaštena arhitektica urbanistica, kandidatkinja za doktoricu znanosti te asistentica na Arhitektonskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Posjeduje bogato iskustvo u prostornom planiranju iz privatnog i javnog sektora i sudjelovala je u izradi brojnih prostornoplanskih dokumenata. Aktivna je u nastavnom procesu na kolegijima o prostornom i urbanističkom planiranju te je sudjelovala u organizaciji nekoliko interdisciplinarnih ljetnih škola. Koautorica je više znanstvenih i stručnih članaka te priručnika i publikacija. Njezini interesi obuhvaćaju preobrazbu gradova, vojno nasljeđe, zakonodavstvo prostornog uređenja i participaciju u prostornom planiranju. Članica je više strukovnih udruženja i bivša predsjednica Odbora za zakonodavstvo Hrvatske komore arhitekata.

Karmen Ratković jedna je od suosnivačica Centra za ženske studije u Zagrebu na kojemu od samoga početka drži kolegij *Eko-feminizam i duboka ekologija*. Posebno ju zanima pitanje teorijskih paradigmi i konceptualnih okvira moderne znanosti s motrišta ekofeminističke epistemologije. Urednica je tematskog bloka o ekofeminizmu u časopisu *Treća* (br. 2., vol. 2., 2000.). Držala je predavanja o ekofeminizmu na Ženskim studijima u Novom Sadu te u okviru kulturno teorijskog projekta *Mesto žensk* u Ljubljani. Diplomirala je povijest umjetnosti i filozofiju na filozofskom fakultetu u Zagrebu. Na *Interuniverzitetskom studiju* u Dubrovniku pohađala

je postdiplomski studij *Filozofija znanosti*, a na *Central European University* u Budimpešti kurs *Theories of Gender in Culture*. Koautorica je udžbenika likovne umjetnosti za 4. razred gimnazije *Likovna umjetnost XX. stoljeća*. Sudjeluje i u projektima ostalih civilnih inicijativa. Aktivno djeluje u projektu *Community Art – Umjetnost zajednice* u kojem koordinira rad Škole umjetnosti zajednice. Suosnivačica je nevladine udruge *Mali korak* u kojem je sada članica projektnog tima i koordinatorica programa. Na civilnoj sceni je od 1992. godine i vodi treninge iz nenasilne komunikacije i mirnog rješavanja sukoba. Od 1993. godine sudjeluje u mirovnoj edukaciji učitelja i nastavnika iz Hrvatske, a od 1995. i članova nevladinih organizacija iz Makedonije, Slovenije i Bosne i Hercegovine. Članica je *Centra za mirovne studije* od njegova osnutka, voditeljica radionica *Nenasilne komunikacije i upravljanja sukobom* na Miramidi 1999. i na Miramidi Plus 2000. – 2003.

Karolina Štefok studentica je druge godine diplomskog studija na Odjelu za sociologiju i Odjelu za etnologiju i antropologiju Sveučilišta u Zadru. Skrbnica je dviju mačaka – Kokosa i Gigi. Do sada je sudjelovala u projektima različitih vrsta, između ostalog u projektu *Prostori promjene* kojeg je nositeljica udruga B.a.B.e. U suradnji s kolegom Orsatom Mojašem provodi projekt *Intermjau: Promišljanja o antropologiji životinja* te samostalni istraživački teren u Salima na Dugom otoku naziva *Interdisciplinarno promišljanje položaja magaraca unutar Trke Tovarov*. Bavi se istraživačkim radom i pisanjem, a posebno je zanimaju teme migracije, odnosi životinja i ljudi, ruralnih sredina, mladih i

dr. Objavila je tekst u časopisu *Sociologija okoliša*, a uskoro će izaći i njezin članak za studentski časopis *Antropološki almanah*. Studentska je predstavica na Odjelu za etnologiju i antropologiju te dobitnica dviju nagrada za uspješnost u studiranju.

Martina Topić doktorirala je sociologiju na Filozofskom fakultetu, Sveučilišta u Zagrebu (2013.) te marketing, odnose s javnošću i komuniciranje na Sveučilištu Leeds Beckett (2019). Bavi se sociologijom ponašanja i masovnim komuniciranjem. Trenutačno radi kao izvanredna profesorica iz vodstva u odnosima s javnošću na Sveučilištu u Alabami, SAD. Urednica je dvaju znanstvenih časopisa, *Corporate Communications: An International Journal* i *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, te serije knjiga, *Women, Economics and the Labour Relations*.

Ana Vujković Šakanović rođena je u Šapcu 1993. godine. Diplomirala je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, na Odeljenju za istoriju, 2016. godine kao najbolja u svojoj generaciji. 2024. je obranila doktorsku disertaciju na temu *Koreni multikulturalnosti Bosne u franjevačkom redu za vreme bosanskih banova* pod mentorstvom prof. dr. Milice Kisić. U nagrade koje dobiva za izuzetne akademske rezultate ubraja se istraživačka potpora Ekumenske inicijative žena, tri nagrade „Dositeja“ Ministarstva kulture, omladine i sporta, Dekanova nagrada za izvanredan uspjeh tijekom studija te prestižna „Dositejinu“ stipendiju za 800 najboljih studenata Srbije. Sudjelovala je na brojnim regionalnim i međunarodnim konferencijama, među kojima

izdvaja tri sudjelovanja na konferencijama Europske akademije religija u Bolonji. Tečno govori engleski, a posjeduje znanje talijanskog, latinskog, staroslavenskog i francuskog jezika. Trenutačno živi i radi u Beogradu kao asistentica urednika u časopisu *Religions* u okviru izdavačke kuće MDPI.

Syl Yanru Zhou završila je preddiplomski studij na Beiwai koledžu u Kini, a kao studentica na razmjeni pohađala je i Sveučilište u Oxfordu. Trenutačno je studentica diplomskog studija na King's Collegeu u Londonu. Njezini istraživački interesi uključuju ekokritiku i medijevistiku, s naglaskom na staroengleski, staronordijski i srednjoengleski jezik. Prevela je staronordijsku poemu *Poetic Edda* na kineski.

TREĆA, UPUTE ZA OBJAVLJIVANJE TEKSTOVA

Treća je interdisciplinarni feministički časopis koji objavljuje znanstvene i stručne radove, prikaze i recenzije knjiga i časopisa, znanstvenih i stručnih skupova, istraživačke intervjuje, kao i druge oblike priloga koji se bave teorijskim, metodološkim, analitičkim, aktivističkim, povijesnim i drugim temama unutar širokog spektra interseksionalnosti feminizama.

Časopis istodobno, premda u mnogo manjoj mjeri, objavljuje i prijevode relevantnih književnoznanstvenih rasprava i eseja te kraćih književnih tekstova, često u potkrijepu ili kao ilustracija objavljenih znanstvenih ili stručnih priloga.

Urednički kolegij zaprima i razmatra sve dostavljene rukopise te prema odluci uredništva provodi recenzijski postupak, zadržavajući pravo vraćanja rada autorima/icama na doradu, pravo izmjene kategorizacije rada te pravo neobjavljivanja predloženog rukopisa, nakon provedbe recenzijskog postupka ili bez provedbe recenzijskog postupka.

Treća objavljuje tekstove na tri jezična standarda: hrvatskom, srpskom i engleskom.

Znanstveni i stručni radovi primaju se na hrvatskom jeziku ili na drugim jezicima, pri čemu uredništvo ne jamči pokrivanje troškova prevođenja na hrvatski jezik.

Pristankom na objavljivanje u časopisu, autor ustupa Trećoj autorska prava za objavljivanje u tiskanom i on-line izdanju časopisa.

Slanje rada

Rad se šalje u elektroničkom obliku na adrese: ngovedic@gmail.com i doroteau6@gmail.com.

Kategorije radova

Kategorije radova koje podliježu postupku recenziranja: znanstveni radovi (izvorni znanstveni rad, pregledni rad, prethodno priopćenje) te stručni radovi (stručni rad). Tekstovi koji ne podliježu postupku recenziranja: prevedeni znanstveni ili stručni radovi, radovi koji su već objavljeni na stranom jeziku u relevantnom inozemnom časopisu, odnosno časopisu koji provodi recenzijski postupak, baš kao ni uvodnik, esej, prikaz, intervju, recenzija, nekrolog i sl.

Opseg, sadržaj i formatiranje znanstvenog ili stručnog rada

Preporučeni opseg znanstvenog ili stručnog rada je do 30 kartica teksta (1 kartica = 1800 znakova). U iznimnim slučajevima radovi mogu prijeći navedeni opseg. Znanstveni i stručni radovi moraju sadržavati sljedeće podatke i priloge: ime i prezime autorske osobe, ustanovu s koje dolazi autorska osoba (afilijacija), sažetke na engleskom i hrvatskom jeziku, ključne riječi na engleskom i hrvatskom jeziku. Osim imena i prezimena autorske osobe, ostale kategorije radova ne moraju sadržavati navedene podatke i priloge.

Rad se piše u fontu Times New Roman, veličinom glavnog teksta od 12 točaka, izdvojenih citata i bilježaka od 10 točaka, uz prored 1,5.

Citiranje

Bibliografija može biti organizirana na američki (reference u tekstu) ili francuski način (reference u fusnotama), a literatura se navodi na kraju teksta u skladu s priloženim modelom.

Jedan autor/ica

Čale Feldman, Lada (2001). *Euridikini osvrti. O rodnim izvedbama u teoriji, folkloru, književnosti i kazalištu*. Zagreb: Naklada MD i Centar za ženske studije.

Dva autora/ice

Cross, Susan i Christine Hoffman (2004). *Bruce Nauman. Theaters of Experience*. New York, London: Guggenheim Museum, Thames and Hudson.

Jedan urednik/ica

Cohen, Jeffrey Jerome, ur. (1997). *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Dva urednika/dvije urednice

Jambrešić Kirin, Renata i Školić, Tea, ur. (2004). *Između roda i naroda : etnološke i folklorističke studije*, Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku i Centar za ženske studije.

Članak u časopisu

Bošković-Stulli, Maja (1996). "O mizoginim pričama". *Narodna umjetnost* 33/2: 51-69.

Web:

Bruckman, Amy S. 1992. "Identity Workshop. Emergent Social and Psychological Phenomena in Text-Based Virtual Reality". <http://www.cc.gatech.edu/fac/Amy.Bruckman/papers/index.html> (pristup 05.10.2011.)

Treća

Časopis Centra za ženske studije Zagreb
br. 25, 2024. ISSN: 1331-7237

Izdavač / Publisher
Centar za ženske studije / Centre for Women's
Studies

Za izdavača / For the publisher: Dorotea Šušak

Adresa uredništva / Address
Dolac 8, 10000 Zagreb, Hrvatska
Tel./Fax: +385 1 48 72 406
E-mail: treca@zenstud.hr

Glavna urednica / Editor in Chief: Nataša Govedić

Izvršna urednica / Managing Editor: Dorotea Šušak

Uredništvo / Editorial Board
Nataša Govedić (glavna urednica), Dorotea Šušak
(izvršna urednica), Goran Đurđević, Dubravka Đurić,
Suzana Marjanić, Lada Stevanović i Nika Šintiћ.
Počasne članice Uredništva: Biljana Kašić i Sandra
Prlenda

Dizajn naslovnice: Sanja Bachrach Krištofić

Crteži na naslovnici i poledini: Anita Celić

Prijelom / Layout: Ruta

Naklada / Print run: 100

Tisak / Printed by
GRAFOMARK d.o.o., Ulica Josipa Lončara 2f,
10090, Zagreb

Tiskanje ovog broja financijski je omogućio Grad
Zagreb.



Crteži na naslovnici: Cella Anita
Celić CIJENA: 15€

Urednica broja: Suzana Marjanić / Glavna urednica: Nataša
Govedić / Izvršna urednica: Dorotea Šušak / Članice
uredništva: Dubravka Đurić, Nataša Govedić, Suzana
Marjanić, Lada Stevanović, Dorotea Šušak / Adresa
uredništva: Centar za ženske studije, Dolac 8, 10000 Zagreb

