

# *Ovde počinjem*

UVOD U FEMINISTIČKO-VEGANSKU KRITIČKU TEORIJU  
ODABRANI TEKSTOVI CAROL J. ADAMS







**Ovde počinjem**

Uvod u feminističko-vegansku kritičku teoriju:  
Odabrani tekstovi Carol J. Adams

Omladinski centar CK13, 2025.  
Novi Sad

Uredili:

Milena Milojević i Borislav Prodanović

Naslov originala / Prevod sa engleskog:

– ***The Sexual Politics of Meat:***

***A Feminist-Vegan Critical Theory*** (1990, 2024)

© Carol J. Adams, 2024, Bloomsbury Academic

Preveli: Milena Milojević, Borislav Prodanović, Ana  
Zorbić, Aleksandra Žikić

– ***Neither Man Nor Beast:***

***Feminism and the Defense of Animals*** (1994, 2018)

© Carol J. Adams, 2018, Bloomsbury Academic

Preveli: Milena Milojević, Borislav Prodanović

– ***Prayers For Animals*** (2004)

© Carol J. Adams, 2004, Continuum

Preveli: Milena Milojević, Borislav Prodanović

Dizajn i grafička obrada:  
Omladinski centar CK13

Štampa:  
Kalu ns

Tiraž:  
500



Publikacija je realizovana zahvaljujući podršci Guerrilla Fondacije iz Berlina.

# *Ovde počinjem*

*Uvod u feminističko-vegansku kritičku teoriju:  
Odabrani tekstovi Carol J. Adams*

**CK13**



## Sadržaj

<i>Ovde počinjem</i>   Milena Milojević i Borislav Prodanović	7
<i>Seksualna politika mesa</i>	13
<i>Ekofeminizam i jedenje životinja</i>	21
<i>Feministička trgovina životinjama</i>	53
<i>Zverska teologija: Kada epistemologija stvara ontologiju</i>	81
<i>Molitve za životinje</i>	109



## Ovde počinjem

Milena Milojević i Borislav Prodanović

Knjiga *Ovde počinjem – Uvod u feminističko-vegansku kritičku teoriju: Odabrani tekstovi Carol J. Adams*, u izdanju Omladinskog centra CK13, proizašla je iz političke i lične potrebe da razumemo kako patrijarhat oblikuje iskustva potlačenosti, ali i saučesništva u reprodukciji sistema nasilja, kako bismo otpor tim strukturama mogli pružati iz mesta političke neprotivrečnosti.

Ta potreba za jasnom i razgovetnom svetlošću poznanja prema kojoj bismo orijentisali svoje postupanje izrasla je iz priznanja osećaja da nam u našim naporima za zajedničko oslobođenje *neko nedostaje*: neko koga svakodnevno, bez sumnje i bez nemira savesti, izostavljamo iz pitanja prava na život i osuđujemo na patnju i smrt.

Prošlo je pedeset godina od kada je Carol J. Adams, 1975. godine, u svom studentskom eseju iz feminističke etike postavila prvi nacrt svoje kritičke teorije seksualne politike mesa iz radikalne feminističke perspektive. Do danas, princip patrijarhalnog nasilja – animalizacija žena i feminizacija životinja – biva sve mračnije i čvršće utvrđen kroz ideološki i strukturno povezanu proliferaciju pornografske kulture i kulture jedenja mesa, i kroz tehnološko usavr-

šavanje metoda industrijskog posedovanja, mučenja i ubijanja životinja. Istovremeno, veliki je broj žena i donekle muškaraca koji su se, zahvaljujući analitičkoj pomoći Carol J. Adams i njenoj knjizi *Seksualna politika mesa* (*The Sexual Politics of Meat*, 1990), preobratili u veganstvo i feminizam, razvijajući feminističku političku samosvest i istovremeno i nužno posvećujući se životnoj etici sa-osećanja sa životinjama i aktivizmu za njihovo oslobođenje na različite načine.

Feminističko-veganska teorija Carol J. Adams je i za nas postala izvor pouzdanijeg i celovitijeg razumevanja i oslonac orijentacije u životu, i ova knjiga je ujedno i izraz naše zahvalnosti njoj, u vidu želje da njene tekstove učinimo bar toliko dostupnijim u našoj zajednici. Zahvaljujemo se Carol J. Adams na njenoj svesrdnoj podršci ovoj našoj želji, i na poverenju koje nam je ukazala da priredimo prevod odabranih tekstova. Takođe izražavamo zahvalnost i poštovanje entuzijazmu grupe feminističkih aktivistkinja iz organizacije *Ženski prostor*, koje su se svojevremeno bile posvetile prevođenju *Seksualne politike mesa* i čiji rad smo konsultovali u našem procesu prevođenja; kao i aktivistima Otvorene kuhinje CK13 koji su odabrane kratke fragmente iz knjiga Carol J. Adams prevodili i širili unutar svoje zajednice. Želimo da verujemo da i ova knjiga predstavlja doprinos udruživanju naših nada da će knjige Carol J. Adams biti i kod nas prevedene u celosti i postati oslonac feminističkom i veganskom pokretu u razumevanju i formulisanju svojih politika i praksi.

Analizom koju sprovodi, Carol J. Adams izbavlja razum i osećanja iz stege patrijarhalne suprotstavljenosti, ne bi li se razotkrili duhovni i spoznajni temelji našeg odnosa prema Drugima, odnosno pretpostavke koje odražavaju simptome patrijarhalnog misaonog sistema, onog koji je uporan u odbijanju da prizna subjektivitet i osećajnost Drugih, bilo da su to žene, životinje, ili bilo koje Druge i Drugi.

Subjektivnost se negira kako bi usledile objektivizacija i eksploatacija – doslovna, ali i simbolička upotreba tela. Središte rada Carol J. Adams čini kritika vladajuće objektivizujuće epistemologije koja

ženama i životinjama uskraćuje duhovnu i etičku značajnost. Kroz svoje delo *Seksualna politika mesa*, Adams analizira način na koji patrijarhalna kultura oblikuje podudarnost između jezika i stvarnosti, proizvodeći odsutnost označenih bića. Odsutna označena bića su prisutna iza konstrukcija, slika i metafora, ali istovremeno izbrisana kao osećajna bića sa sopstvenim subjektivitetom. Carol J. Adams analizira kako se kroz jezik, kulturu i prakse izuzete i čuvane od propitivanja i politizacije uspostavlja diskurzivna kontrola od strane onih koji konzumiraju leševe životinja. Taj proces podseća i upućuje na mehanizme seksualne politike diskursa koji određuju ko ima moć da proizvodi i održava značenja, te tela žena – kao i životinja – znače tela koja su upotrebljiva i potrošna. Analiza Carol J. Adams pokazuje kako eksploatacija tela zahteva prethodnu objektivifikaciju: telo mora biti posmatrano podvojeno unutar patrijarhalne tradicije dualizama, kao da je odvojeno od sopstva, ili se stvarnost subjektiviteta poriče i briše, čime telo postaje dostupno za upotrebu. Nakon objektivifikacije sledi fragmentacija. Ono što je nekada bila celovita životinja postaje but, plećka, grudi; ono što je bila celovita žena pretvara se u grudi, noge, zadnjicu. Takva tela, razložena i lišena celovitosti i subjektiviteta, bivaju pretvorena u tržišne entitete. U slučaju životinja, ovo se odnosi na međusobno uvezane industrije koje eksploatišu životinje (industrije mesa, jaja, mleka, krzna, kože, lekova, kozmetičkih i hemijskih sredstava). Kada je reč o ženama, radi se o industrijama koje seksualno eksploatišu žene (industrije pornografije i prostitucije). U oba slučaja, tela se „nude” na konzumaciju fragmentirana, utišana, lišena sopstva. I u oba slučaja, da bi određena tela postala i ostala dostupna za upotrebu, paralelno sa industrijalizacijom upotrebe tela neophodno je da se dešava normalizacija komodifikacije tela u svakodnevnom životu. Domaćinstvo na taj način postaje vrhovna totalna institucija brisanja subjektivnosti i upotrebe određenih tela, u smislu da je ono mesto nereflektovane i nesvesne ili svesne i direktne prakse eksploatacije i konzumacije obezvređenih i obesnaženih tela, gde se ideologije i logike prakse ljudske i muške nadmoći utvrđuju i potvrđuju kroz svakodnevno ponavljanje.

Zbog toga, uz nasilno brisanje subjektivnosti, Carol J. Adams posebno ističe epistemološke temelje na kojima počiva verifikacija duhovne neprisutnosti kod životinja, kao i kod žena i svih drugih Drugih, koji su, negiranjem kontinuuma između čoveka i drugih životinja, svrstani u podljudsku kategoriju, među „zveri”. Patrijarhalne strukture tako proizvode gotovo nepokolebljivo uverenje u sopstvenu sposobnost suđenja o tuđoj nesposobnosti: dok se sopstvena svest potvrđuje unutrašnjim uvidom, postojanje svesti životinja se odbacuje na osnovu spoljašnjeg posmatranja, ili se, čak i kada se prizna njeno postojanje, svest životinja proglašava etički nevažnom.

Istovremeno, iako patrijarhat koristi međusobno podupirujuće mehanizme eksploatacije žena i životinja, važno je zadržati svest o razlici u življenim iskustvima. Patrijarhalni diskurs ne samo da životinje pozicionira ispod čoveka, već i one koje su zajedno sa životinjama označene kao „životinjske” svodi na entitete čija se subjektivnost osporava. Međutim, u pokušaju da se ukaže na strukturalne paralele između opresije žena i opresije životinja, postoji opasnost da se iskustvo jedne grupe pretvori u metaforu za opis nasilja nad drugom. Takva zamena, iako neretko motivisana identifikacijom, može nehotice izbrisati razliku između sa-osećanja koje proizilazi iz deljenog življenog iskustva i osećanja koje se temelji na apstrakciji.

U tom smislu, važno je priznati granice sopstvenog iskustva. Ja mogu da sebi donekle predstavim kako bi bilo strašno živeti u zatočeništvu, biti podvrgnuta prisilnom oplodivanju i odgajana isključivo da bi bila ubijena i iskorišćena za ljudsku ishranu, i da se u vezi s tim u meni javljaju osećanja poput bola, ljutnje ili nepravde. Ali ne mogu da osetim kako je biti životinja u tim uslovima, jer to nije moje življeno iskustvo. Sa druge strane, kada druga žena govori o preživljenom seksualnom nasilju, mogu da neposredno sa-osećam, jer je to iskustvo koje delim, bilo kroz sopstvenu prošlost, ili potencijalnu budućnost u kojoj je za žene u patrijarhatu ova vrsta pretnje uvek prisutna.

Kada žene prizivaju slike patnje i smrti životinja da bi artikulisale sopstvenu traumu, one ipak ne govore u ime životinja, već koriste

jezik koji je prožet hijerarhijama značenja u kojima su životinje već odsutne kao bića. Zato je ključno da u feminističkom diskursu zadržimo pažnju na razlici između metafore i življenog iskustva, kako tuđe iskustvo opresije ne bi bilo ispražnjeno kroz funkciju govora u metaforama.

Naravno, nije slučajno što žene prizivaju slike opresije životinja kako bi artikulisale sopstvenu opresiju; izrazi poput „osećam se kao parče mesa”, simptom su ograničenih mogućnosti da se vlastito iskustvo nasilja i objektivizacije iskaže jezikom koji je već kolonizovan patrijarhalnim strukturama značenja. Isto važi i za ekološke pokrete koji koriste izraze poput „silovanje prirode”: metafore se pojavljuju kada direktan jezik izostaje. Patrijarhalni diskurs ne samo da oblikuje opresiju, već i jezik kojim se ona može (ili ne može) imenovati. Oslobođanje jezika i njegovo ponovno stvaranje, jeste zadatak koji feministička zajednica dobro poznaje iznutra.

U tom kontekstu, može biti razumljivo i zašto se neke feministkinje opiru poistovećivanju sa životinjama. U patrijarhalnom poretku, „biti slična životinji” nije neutralna deskripcija, već upravo sredstvo za opravdanje opresije. Žene se bore za priznanje statusa (ljudskog) bića; zašto bi prihvatile poziciju koja ih hijerarhijski „vraća” ispod tog statusa? Takav feministički odgovor, koji donekle s pravom raskida sa istorijskim izjednačavanjem žena i životinja, najčešće ostavlja netaknutom predstavu prema kojoj se same životinje poistovećuju sa obezvređenom drugošću. Ali upravo tu feminizam mora biti podsećen da je hijerarhija između ljudi i životinja upravo instrument opresije a ne prirodna datost. Predstava životinje kao „prirodne drugosti” jeste temelj procesa naturalizacije političkog.

Onako kako je mi čitamo, Carol J. Adams artikuliše feminističku kritiku koja proizilazi iz afektivnog naboja – ljutnje koja je istovremeno ukorenjena u političkoj ljubavi prema pokretu koji poznaje iskustvo negiranja autonomije, kao i iskustvo Drugosti. Zato se u ovom prevodu odabranih tekstova Carol J. Adams oslanjamo prvenstveno na knjige *Seksualna politika mesa (The Sexual Politics of Meat)* (1990, 2024) i *Ni čovek ni zver: Feminizam i odbrana životinja (Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals)*

(1994, 2018)), kao na polazne tačke za mogućnost i perspektivu vanhijerarhijskih početaka Sopstava.

Takođe, ovom izdanju pridružili smo i prevod nekoliko molitvi za životinje Carol J. Adams (*Prayers For Animals*, 2004). U pitanju je nedostajuća politička i duhovna praksa koju Adams predlaže onima što osećaju takvu duševnu potrebu, u smislu preumljenja od patrijarhalne teološke doktrine da su muškarac i Bog „uzajamne paradigme”, čime se ustanovljava čovekova nadmoć nad onima koji su u tom poretku određeni kao drugi, ženama i životinjama, do poziva teologije obraćanja (u) drugom licu koja predlaže etički i egzistencijalni princip prema kojem su ljudi i životinje uzajamne paradigme: duhovna i politička bića koja jednako znaju/osećaju šta je život u neslobodi, i koja, odatle, jednako žele slobodu.

*Hvala Ti za skokove u slobodu, one nadahnute verom i one nadahnute očajanjem.*

*...ovde počinjem.*

*Obožavajući Te u životinjama,*

*Obožavam životinje u Tebi.*

# Seksualna politika mesa

## Odsutno označeno (biće)

Postupkom kasapljenja, ljudi pretvaraju životinje u odsutna označena (bića)<sup>1</sup>. Da bi „meso” moglo postojati, potrebno je da životinje prestanu da postoje kao životinje, na način doslovnog poništavanja njihovog telesnog prisustva ili uklanjanjem njihovog prisustva u jeziku. Životi životinja postoje pre postojanja „mesa” i pretpostavka su njegovog postojanja. Ali žive životinje ne mogu biti „meso”. Iz tog razloga, mrtvo telo zamenjuje živu životinju. Ukoliko ne bi bilo

---

<sup>1</sup> U oblasti lingvističke filozofije, koncept *označeno-označitelj* pripada problematici odnosa doslovnog i ideološkog značenja reči u formiranju politički i kulturno kontekstualizovanog značenja pojmova i njihovog smisla u našoj svesti. Prema strukturalističkoj lingvističkoj koncepciji, *označeno* i *označitelj* predstavljaju dva nerazdvojna elementa jezičkog znaka: *označitelj* je materijalna strana znaka – napisana ili izgovorena reč, u ovom slučaju: „meso”; *označeno* je mentalna strana znaka – predstava ili ideja koju reč „meso” izaziva u našem umu. Koncept *odsutnog označenog (bića)* u teoriji Carol J. Adams tiče se fenomena kulturne produkcije i konstrukcije predstave, ideje i osećanja koje pojam „meso” izaziva u našoj svesti. U pitanju je efekat uslovljen i definisan snagom dominantnog diskursa unutar patrijarhalne kulture koja zastupa konzumiranje „mesa”, tj. gde moć diskurzivne kontrole pripada većini (onima koji proizvode *meso* i onima koji jedu *meso*). Pod uslovima takve kulturne produkcije, značenje reči „meso” (označitelj) biva odvojeno i apstrahovano od primarnog značenja koje se odnosi na stvarnost i iskustvo bića od kojeg ono potiče – žive i potom ubijene životinje (označeno); pojam potom biva prožet novim ideološkim značenjem koje uspostavlja ideju u našem umu koja odgovara političkom interesu vladajuće kulture: meso sada postaje gradivna imenica koja označava *hranu* – proizvod namenjen za ljudsku ishranu, čime jedenje tela životinja postaje sasvim naturalizovano. U takvoj percepciji i recepciji pojma „meso”, životinje postaju odsutno označeno (biće). Carol J. Adams dalje ukazuje na međusobno uvezane diskurzivne mehanizme u patrijarhalnoj kulturi koji normalizuju muško nasilje nad ženama i ljudsko nasilje nad životinjama na način da i žene i životinje postaju odsutna označena (bića) u jeziku, i na taj način odsutna iz naše svesti, zbog čega nasilje ostaje neosvešćeno, normalizovano i izuzeto od problematizacije. (Sledeći ove uvide analize Carol J. Adams, u ovom prevodu njenih tekstova, pojam *meso* navodimo pod navodnicima – „meso”, kako bismo na taj način, u odgovarajućem kontekstu, zadržali svest o procesu normalizacije i naturalizacije ubijanja i konzumiranja životinja koji je sadržan u operativnosti ovog pojma. U vezi sa tim, nastojeći da očuvamo jasnoću analize, odlučili smo se da u prevodu povezanih termina sledimo sledeću pojmovnu distinkciju: *meat* = meso; *animal flesh* = telo ubijene životinje; *animal corpse* = leš životinje.) – nap. prev.

životinja, ne bi bilo jedenja „mesa”, a ipak, životinje su odsutne iz čina jedenja mesa samim pretvaranjem životinja u hranu.

Preimenovanjem leševa životinja, životinje su učinjene odsutnim iz jezika već pre nego što ljudi počnu da jedu njihova tela. Ljudska kultura dodatno mistifikuje značenje termina „meso”, zamenjujući prizivanje slika mrtvih i raskomadanih životinja govorom o kulinarskim užicima. Na taj način, jezik dodatno učvršćuje odsustvo životinja. Iako se kulturna značenja „mesa” i njegove konzumacije menjaju kroz istoriju, jedno osnovno značenje ostaje nepromenjeno: bez smrti životinje, ljudi ne mogu jesti „meso”. Žive životinje na taj način postaju odsutna označena (bića) u konceptu „mesa”. Odsutnost označenih (bića) čini da zaboravljamo životinju kao samostalno biće, dok istovremeno omogućava da se odupremo pokušajima da je ponovo učinimo prisutnom.

Tri su konkretna načina na koja životinje bivaju pretvorene u odsutna označena (bića). Prvi je doslovan, kao što sam već pomenula: kroz konzumaciju „mesa”, životinje postaju odsutna označena (bića) budući da su mrtve. Drugi način je definicijski: dok konzumiramo životinje mi menjamo jezik kojim ih opisujemo; na primer, umesto da govorimo o mladuncima, koristimo termine poput „teletina” ili „jagnjetina”. U narednom poglavlju, gde detaljnije razmatram jezik jedenja životinja, ukazujem na to kako reč *meso* ima svoje odsutno označeno (biće) – mrtvu životinju. I naposljetku, treći način je metaforički. Životinje postaju metafore za opis ljudskih iskustava. U metaforičkom kontekstu, značenje odsutnog označenog (bića) proizilazi iz njegove funkcije kao označitelja nečeg drugog.

Kada odsutno označeno (biće) postane metafora, njegovo značenje se podiže na „više” odnosno imaginarnije funkcije koje su izvan granica njegove doslovne egzistencije. Primer za ovo je kada žene koje su preživele silovanje ili druge oblike muškog nasilja to iskustvo opisuju rečima: „osećala sam se kao parče *mesa*”. U navedenom primeru, značenje reči „meso” prevazilazi svoju doslovnu upotrebu i postaje izraz emocionalnog stanja žena koje su preži-

vele muško nasilje. Ukoliko se zadržimo na značenju metafore, postaje jasno da „meso” ima funkciju odsutnog označenog (bića), jer se niko ne može u doslovnom smislu *osećati* kao parče „mesa”. Tereza de Lorentis ističe: „Niko ne može sebe *videti* kao beživotni predmet ili kao telo bez sposobnosti opažanja”<sup>2</sup>; isto tako, niko se zaista ne može osećati kao parče „mesa”, jer je „meso” po definiciji ono odsutno biće kojem je nasilno oduzeta mogućnost da oseća. Izraz „osećati se kao parče mesa” proizilazi iz sistema pojmovnih metafora.

Životinje su postale odsutna označena (bića) čije se sudbine pretvaraju u metafore za tuđe postojanje ili sudbinu. Metaforičkom upotrebom, sve može postati odsutno označeno (biće) čije je primarno značenje poništeno kroz ugradnju u drugačiju hijerarhiju značenja; u ovom slučaju, primarno značenje sudbine životinja prisvojeno je od strane antropocentrične hijerarhije značenja. Posebno u slučaju žena koje su preživele silovanje ili druge oblike muškog nasilja, smrti životinja služe da bi se predočilo življeno iskustvo žena.

Odsutno označeno (biće) istovremeno je prisutno i odsutno. Ono je prisutno isključivo u svrhu izvođenja prenesenog značenja, budući da je njegov smisao, usled odsustva primarnog iskustva na koje se označitelj doslovno odnosi, određeno onim na šta u prenesenom značenju referiše.<sup>3</sup> Mi propuštamo da odsutnom označenom (biću) priznamo njegovo sopstveno postojanje.

### **Žene i životinje: Preklapajuća ali odsutna označena (bića)**

U ovom poglavlju ukazujem na to da se nasilje nad ženama i nasilje nad životinjama povezuju kroz strukturu preklapajućih ali odsutnih označenih (bića). Ova struktura odsutnosti označenih (bića) podupire institucionalizaciju patrijarhalnih normi. Kao što

---

2 Lorentis Tereza de, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), str. 141.

3 Dugujem zahvalnost Margaret Homans, jer sam kroz njenu raspravu o odsutnom označenom (biću) u književnosti došla do ovog proširenog razumevanja njegovih kulturoloških funkcija. Vidi njenu knjigu. *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women Writing* (Čikago: University of Chicago Press, 1986), str. 4.

su leševi ubijenih životinja izostavljeni iz jezika koji koristimo kada govorimo o „mesu”, tako i žene često postaju odsutna označena (bića) u jeziku kojim se predočava kulturno nasilje. To se naročito odnosi na pojam silovanja, čije se značenje, budući da izaziva intenzivne slike, prenosi od doslovnog označavanja iskustava žena u metaforička označavanja drugih nasilnih devastacija, kao što su opisi „silovanja” planete u ekološkim tekstovima iz ranih 1970-ih godina. Iskustvo žena tako postaje sredstvo za artikulaciju drugih oblika opresije. Pri takvom metaforičkom korišćenju jezika o seksualnom nasilju, žene koje su preživjele silovanje, koje su preživjele objektifikaciju i komodifikaciju sopstvenog tela, postaju odsutna označena (bića). Takvi iskazi prizivaju iskustvo žena, ali ne i same žene.

Kada upotrebim izraz „silovanje životinja”, iskustvo žena postaje sredstvo za predstavljanje opresije drugih bića. Da li je takva upotreba opravdana? Određeni izrazi su toliko snažno povezani sa ugnjetavanjem određene grupe da njihovo premeštanje u druge kontekste može predstavljati oblik zloupotrebe: primer za to je upotreba reči ‘Holokaust’ van konteksta nacističkog genocida nad evropskim Jevrejima i drugim žrtvama. Društveni kontekst silovanja se kod žena razlikuje od onog kod životinja. Isto se može reći i za kasapljenje životinja. Ipak, čak i feministički narativi, među ostalim, prisvajaju metaforu kasapljenja, zanemarujući prvobitno nasilje nad životinjama odakle ova metafora crpi svoju značajnu moć. Putem funkcije odsutnog označenog (bića), zapadna kultura neprestano pretvara materijalnu stvarnost nasilja u metafore koje drži pod kontrolom.

Seksualno nasilje i konzumacija „mesa”, iako se na prvi pogled čine kao nepovezani oblici nasilja, nalaze svoju tačku preklapanja u odsutnom označenom (biću). Kulturne predstave seksualnog nasilja, kao i samo seksualno nasilje, često se oslanjaju na naše znanje o načinu na koji ljudi kasape i jedu životinje. Na primer, Kathleen Barry govori o „*maisons d'abattage* (doslovno: kuće klanja)”, gde šest ili sedam devojaka „opslužuju” između 80 i 120

muškaraca tokom jedne noći.<sup>4</sup> Pornografska oprema za vezivanje – lanci, električni štapovi za stoku, omče, pseće ogrlice i konopci – evocira metode kontrole nad životinjama. Dakle, muško nasilje nad ženama odražava rutinsko postupanje ljudi prema životinjama.

Slično tome, prizori klanja životinja često nose erotske konotacije koje sugerišu da su žene odsutna označena (bića). Ako su životinje odsutna označena (bića) u izrazu „kasapljenje žena”, onda su žene odsutna označena (bića) u izrazu „silovanje životinja”. Efekat „zavodljive prasice” temelji se na odsutnoj, ali zamislivoj figuri zavodljive, „mesnate” žene.<sup>5</sup> Ursula Šunkić funkcioniše istovremeno kao metafora i kao šala, čiji podrugljiv efekat proizilazi iz naše kolektivne naviknutosti na slike žena prikazanih na taj način. Ursulina slika referiše na nešto što je odsutno: žensko ljudsko telo. U patrijarhalnoj kulturi, struktura uzajamnih odsutnosti označenih (bića) dodatno osnažuje pojedinačne oblike ugnjetavanja kroz stalno podsećanje na druge potlačene grupe.

Budući da je struktura preklapajućih odsutnih označenih (bića) duboko utisnuta u zapadnu kulturnu svest, ona se nužno odražava na individualnom nivou. Naše učešće u njoj se formira kroz inter-nalizaciju kulturnih obrazaca i stavova, što nam uskraćuje sposobnost da prepoznamo bilo šta uznemiravajuće u nasilju i dominaciji koji su neraskidivi deo ove strukture. Zbog toga, žene ne samo da jedu „meso” i rade u klanicama, već povremeno i same prema drugim ženama postupaju kao da su one „meso”, dok muškarci ponekad bivaju žrtve istog obrasca seksualnog nasilja. Štaviše, s obzirom na to da i žene i muškarci učestvuju u strukturi odsutnosti označenog (bića) i profitiraju od nje kroz čin jedenja „mesa”, niko od njih ne uspeva da postigne ličnu distancu potrebnu za

4 Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1979), str. 3.

5 Radi se o fotografiji ubijene svinje objavljenoj u magazinu *Playboar*, magazinu koji sebe opisuje kao „Playboy za uzgajivače svinja” – što je aluzija na pornografski časopis *Playboy*. Fotografija je originalno objavljena u časopisu *The Beast: The Magazine That Bites Back*, broj 10 (leto 1981), str. 18-19. Fotografiju je snimio Jim Mason, aktivista za prava životinja. Snimljena je na državnom vašaru u Ajovi, gde je telo svinje namešteno tako da mimikuje objektivikuće i pornografske predstave žena. Sama fotografija evocira povezanost opresije seksualnog nasilja nad ženama i eksploatacije životinja u industriji mesa. Pornifikovano telo ubijene životinje jasno pokazuje mehanizam objektivifikacije tela, bilo ženskog ili životinjskog, u funkciji konzumacije: seksualne ili doslovne. U okviru feminističko-veganske kritičke teorije Carol J. Adams ovakvi prikazi se sagledavaju kao deo seksualne politike mesa, u kojoj je objektivifikacija tela istaknuta kao korak koji prethodi konzumaciji. – nap. prev.

razumevanje sopstvene umešanosti, niti prepoznaju prvobitno ugnjetavanje životinja koje daje težinu metafori kasapljenja.

Interakcija između fizičke opresije i metafora koje se zasnivaju na odsutnom označenom (biću) a koje iz navike ili uslovljenosti upotrebljavamo, ukazuje na našu sklonost da se distanciramo od svega što je drugačije tako što to drugačije poistovećujemo sa nečim što smo već objektivizovali. Na primer, u ranom modernom periodu odvajanje ljudi od životinja korišćeno je da bi se opravdalo društveno razgraničavanje. Kako navodi Keith Thomas, odojčad, omladina, siromašni, osobe crne boje kože, Irci, osobe sa mentalnim oboljenjima i žene smatrani su nalik zverima: „Jednom kada su percipirani kao zveri, ljudi su mogli biti tretirani u skladu s tim. Etika ljudske dominacije uklonila je životinje iz sfere ljudske brige. Istovremeno, takva etika legitimisala je okrutan odnos prema ljudima koji su bili klasifikovani kao bića nalik zverima”.<sup>6</sup>

### **Krug objektivizacije, fragmentacije i konzumacije**

Neophodna nam je teorija koja prati paralelne pravce, odnosno zajedničke oblike potlačenosti žena i životinja, uz razmatranje problema metaforičkog izraza i odsutnih označenih (bića). Predlažem krug objektivizacije, fragmentacije i konzumacije kojim se povezuje kasapljenje i seksualno nasilje u ljudskoj kulturi. Objektivizacija omogućava tlačitelju da drugo biće posmatra kao objekat. Tlačitelj zatim nasilno zadire u to biće tretirajući ga kao objekat: na primer, muškarac koji siluje ženu uskraćuje joj slobodu da kaže „ne”, dok onaj koji kasapi životinju pretvara je iz živog, dišućeg bića u mrtvi objekat. Ovaj proces dalje vodi ka fragmentaciji, odnosno ka nasilnom rasparčavanju, i konačno ka konzumaciji. I dok pojedini muškarci i doslovno jedu žene, svi mi neprestano konzumiramo vizuelne predstave žena.<sup>7</sup> Konzumacija je ispunjenje

<sup>6</sup> Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility* (New York: Pantheon Books, 1983), str. 44.

<sup>7</sup> Annette Kuhn primećuje: „Reprezentacije predstavljaju proizvodnju: fotografije ne samo da reprodukuju svet koji već postoji, već predstavljaju komplikovani šifrniki diskursa koji, između ostalog, ono što je na slici konstruiše kao objekat za konzumaciju – bilo kroz gledanje, ali često i potpuno doslovno kroz kupovinu. Zbog toga nije slučajnost da u mnogim društveno

potčinjenosti, uništenje volje, poništenje samosvojnog identiteta. Isto se dešava i na nivou jezika: subjekt je najpre viđen, odnosno objektivizovan putem metafore. Fragmentacijom se subjekt odvaja od svog ontološkog značenja. Konačno, kroz čin konzumacije, subjekat opstaje jedino kao reprezentacija nečeg drugog. Konzumacija označenog (bića) ponavlja njegovo uništenje kao subjekta od inherentne ontološke važnosti.

Kako se ovo poglavlje fokusira na odnos patrijarhalne kulture prema životinjama i ženama, metafora „mesa” pokazuje se kao izrazito odgovarajuća za ilustraciju procesa objektivizacije, fragmentacije i konzumacije. Nasilna transformacija živih bića u mrtve entitete koje ljudi konzumiraju je simbolički sadržana u procesu konceptualizacije kojim se referentna tačka jedenja „mesa” menja. U industrijalizovanim društvima poput Sjedinjenih Država i Velike Britanije, ovaj proces se ogleda u sistematskom uklanjanju živih životinja iz ideje „mesa”. Fizičko klanje životinje se dovršava na verbalnom planu kroz jezik objektivizacije i fragmentacije.

Životinje se lišavaju svojstva živih bića ne samo kroz tehnološke procese, već i kroz upotrebu eufemizama koji ih svode na funkcionalne entitete: „jedinica za proizvodnju hrane”, „izvor proteina”, „biotehnička jedinica”, „organski resursi” i „biomašine”. U industriji mesa, životinje se posmatraju kao objekti sastavljeni od „jestivih” i „nejestivih” delova, koje je neophodno razdvojiti da bi se sprečilo mešanje i kontaminacija onih namenjenih tržištu. Životinja se postavlja na „klaničnu liniju sa visećim kolosekom” gde joj se otklanja deo po deo tela na svakoj stanici klanične linije. Takva fragmentacija ne samo da raskomadava telo životinje, već menja način na koji formiramo predstavu o njoj. Tako je u prvom izdanju rečnika *The American Heritage Dictionary of the English Language* definicija reči „jagnje” bila ilustrovana ne slikom jagnjeta iz pesme

---

najvidljivijim (i najprofitabilnijim) oblicima fotografije najčešće vidimo žene. Kada fotografija predstavlja žene, ona istovremeno konstruiše 'žene' kao skup značenja koja potom samostalno nastupaju na ekonomskom i kulturnom tržištu." (*The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985, str. 19) Vidi još: Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, New York: Oxford University Press, 1983, naročito poglavlje o „Kopčama”, str. 194–236.

„Meri je imala malo jagnje”, već prikazom jestivog tela podeljenog na rebra, slabinu, potkolenicu i but.<sup>8</sup>

Nakon klanja, delovi tela raskomadanih životinja bivaju preimеноvani, kako bi se zamaglila istina da su to nekada bile životinje. Nakon smrti, krave postaju „biftek”, „pljeskavica”, „pečenica”; svinje postaju „svinjetina”, „slanina” i „kobasica”. Kako su objekti po definiciji predmet vlasništva, oni ne mogu posedovati ništa; stoga govorimo „jagnjeća but”, a ne „jagnjetova butina”, „pileća krilca”, a ne „piletova krila”. Odlučujemo se za manje uznemirujuće referentne tačke ne samo preimenovanjem životinja u „meso”, već i kroz kulinarske prakse: kuvanjem, začinjavanjem i prekrivanjem raskomadanih tela ubijenih životinja sosovima, u cilju prikrivanja njihove prvobitne prirode.

Tek tada konzumacija može da se dogodi: stvarna konzumacija životinje, sada mrtve, i metaforička konzumacija pojma „meso”, tako da se pojam odnosi isključivo na prehrambeni proizvod, a ne na ubijenu životinju. U patrijarhalnoj kulturi, pojam „meso” označava, ne biće, već njegovo odsustvo. To je upravo ono što želimo, kako je priznao William Hazlitt još 1826. godine: „Životinje koje ljudi koriste kao hranu trebalo bi da budu dovoljno neprimetne . . . ili bi trebalo da im oduzmemo oblik koji su imale za života, kako nas ne bi suočavale sa sopstvenom proždrljivošću i okrutnošću. Mrzim da vidim vezanog kunića ili zeca donetog na sto u formi koju je imao dok je bio živ”.<sup>9</sup> Mrtva životinja stoji izvan onoga što pojam „meso”, prema kulturno podrazumevanoj projekciji, označava.

---

8 William Morris, ed., *The American Heritage Dictionary of the English Language* (Boston: American Heritage Publishing Co., Inc. and Houghton Mifflin Co., 1969), str. 734. Ovo je ispravljeno u trećem izdanju gde je odsutno označeno (biće) vraćeno.

9 William Hazlitt, *The Plain Speaker* (Everyman's Library, n.d.), str. 173, kao što je citirano u Keith Thomas, *Man and the Natural World*, str. 300.

## Ekofeminizam i jedenje životinja

Jean: *Da li bi smatrala da je silovanje prihvatljivo ako se ne dešava tebi, već nekoj drugoj ženi?*

Barbie: *Ne, doživela bih to kao da se dešava meni.*

Jean: *Upravo – baš kao što ti možeš sa-osećati sa drugom ženom, tako i neke ekofeministkinje mogu osetiti eksploataciju drugih životinja.*

– Razgovor o feminizmu i veganstvu iz 1976. godine.

Ekofeminizam identifikuje niz dualizama: kultura/priroda; muško/žensko; sopstvo/drugo; belo/nebelo; racionalnost/emocije. Neke ekofeministkinje u ovaj niz suprotnosti uključuju i ljude/životinje. Prema ekofeminističkoj teoriji, prirodom je dominirala kultura; ženama su dominirali muškarci; ljudima drugih rasa dominirali su belci; emocijama je dominirala racionalnost; životinjama...

Gde su životinje u ekofeminističkoj teoriji i praksi?

Tvrdim da je savremeni ekofeministički diskurs, kako je sada formulisan, iako potencijalno adekvatan da se nosi sa pitanjem životinja, ipak neodgovarajući jer ne uspeva da pruži konzistentnu konceptualizaciju dominacije nad životinjama kao značajnom aspektu čovekove dominacije nad prirodom.<sup>1</sup> Analiziraću sedam mogućih stavova koje ekofeministkinje mogu izneti kao opravdanje za

<sup>1</sup> Moja polazna tačka jeste da ekofeministkinje nastoje da okončaju štetnu logiku dominacije, koja je dovela do međusobno povezane potčinjenosti žena i prirode. U okviru ekofeminističke analize, neophodno je jasnije i glasnije imenovati životinje kao deo te potčinjene prirode. Ekofeministkinje i ekološke teoretičarke uglavnom se zalažu za biotički pristup u sagledavanju problema potlačenosti prirode, za razliku od pristupa koji nudi teorija o pravima životinja. Problem nastaje kada biotički ekološki diskurs pristane na žrtvovanje pojedinačnih životinja kao tela namenjenih za ishranu – time se zapravo podržava ideologija koja pripada istoj logici dominacije koju taj diskurs navodno osporava, dok se istovremeno učestvuje u dualizmu čovek-životinja. Upravo to pokazuje zašto se argumenti u korist prava i interesa pojedinačnih životinja iznova i uporno ističu.

izostavljanje životinja iz ekofeminističke perspektive, i ukazati na to kako je uporna prisutnost patrijarhalne ideologije, koja životinje svodi na sredstva, onemogućila njihovo puno uključivanje u ekofeminističku teoriju. Braniću ove tvrdnje pozivajući se, delimično, na intervjue koje sam vodila 1976. godine sa više od sedamdeset veganki i članica zajednice žena Kembridž koledža u Bostonu.<sup>2</sup> Ovi intervjui imaju za cilj da pruže direktna svedočanstva činjenici da je teorijski potencijal ekofeminizma, kao i njegova istorija, jasno na strani životinja. Oni potvrđuju značaj ličnog narativa kao ključnog elementa u oblikovanju (eko)feminističke teorije.

Životinje su deo prirode. Ekofeminizam tvrdi da je dominacija nad ostatkom prirode povezana sa dominacijom nad ženama i da obe dominacije moraju biti iskorenjene. Ako su životinje deo prirode, zašto onda nisu suštinski deo ekofeminističke analize, a njihovo oslobađanje od uloge sredstava u službi ljudi sastavni deo ekofeminističke teorije? Nameće se sedam potencijalnih odgovora. Razmatraću svaki od njih posebno.

## 1. Ekofeminizam nedvosmisleno dovodi u pitanje dominaciju nad životinjama

Mogu se izneti jaki argumenti u prilog tezi da ekofeminizam prepoznaje problem eksploatacije životinja i uključuje ga u širu kritiku zlostavljanja prirodnog sveta. Razmotrimo izdanje časopisa *Nature* naslovljeno: „Woman of Power: A Magazine of Feminism, Spirituality, and Politics”, objavljeno 1988. godine. U njemu nalazimo tekstove o odbrani životinja; smernice za odgajanje dece prateći veganske principe; feminističku kritiku pojma životinjskih „prava” koja zagovara da je usvajanje ekofeminističkih vrednosti najbolji način da se pomogne životinjama; intervju sa koordinatoricom neformalne volonterske organizacije za odbranu životinja; i dirljiv opis Alice Walker o tome šta znači da jedno ljudsko

---

<sup>2</sup> Među intervjuisanima bile su aktivistkinje i autorke kao što su Judy Norsigian i Wendy Sanford (Boston Women's Health Book Collective), Lisa Leghorn, Kate Cloud, Karen Lindsey, Pat Hynes, Mary Sue Henfin, Kathy Maio, Susan Leigh Starr i mnoge druge.

biće prepoznata ličnost jednog neljudskog bića.<sup>3</sup> Pored ovih članaka, u odeljku sa preporukama za dalje informisanje nalazi se spisak kompanija koje treba bojkotovati jer testiraju svoje proizvode na životinjama, identifikovani su proizvodi koji nisu testirani na životinjama, kao i imena i adrese organizacija koje promovišu veganstvo, borbu protiv industrije krzna i vivisekcije, kao i višestruka pitanja u okvirima aktivizma za prava životinja. Ova lista implicitno ukazuje na to da je prevođenje teorije u praksu važan aspekt ekofeminizma.

Uzmimo za primer jednu od najranijih antologija o ekofeminizmu i dve novije. *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, objavljena 1983. godine, sadrži eseje koji se bave nekim od glavnih oblika ekološkog degradiranja, kao što su žensko zdravlje, hemijska industrija, nuklearna era i javno zdravlje, ekologija afroameričkih getoa, ozelenjavanje gradova i indijski pokret grljenja drveća poznat kao Chipko Andolan. Antologija takođe uključuje i esej o eksploataciji životinja.<sup>4</sup> Novija antologija, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, objavljena 1990. godine, sadrži esej koji predlaže da su „rituali i religije možda i nastali iz potrebe za iskupljenjem zbog ubijanja životinja”<sup>5</sup>, kao i esej Marti Kheel koji istražuje način na koji lov koristi životinje kao instrumente za samodefinisanje muškog identiteta.<sup>6</sup> Zatim, 1993. godine, usledila je antologija u kojoj su životinje postavljene u središte ekofeminističke teorije: *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* autorke Grete Gaard.<sup>7</sup>

Tu su i dodatni pokazatelji ekofeminističke brige prema životinjama kao bićima koja ne treba svoditi na sredstva. Greta Gaard ističe

3 Ingrid Newkirk sa C. Burnett, „Animal Rights and the Feminist Connection,” str. 67–69; Victoria Moran, „Learning Love at an Early Age: Teaching Children Compassion for Animals,” str. 54–56; Donna Albino, „C.E.A.S.E: Building Animal Consciousness. An Interview with Jane Lidsky,” str. 64–66; i Alice Walker, „Why Did the Balinese Chicken Cross the Road?,” str. 50. Objavljeno u časopisu *Woman of Power: A Magazine of Feminism, Spirituality, and Politics*, broj 9 (1988).

4 Norma Benney, „All of One Flesh: The Rights of Animals,” u *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, uredile Leonie Caldecott i Stephanie Leland (London: Women's Press, 1983), str. 141–151.

5 Sally Abbott, „The Origins of God in the Blood of the Lamb,” u *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, uredile Irene Diamond i Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), str. 36.

6 Marti Kheel, „Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference,” u *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, uredile Irene Diamond i Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), str. 128–137.

7 Vidi Greta Gaard, ur., *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (Philadelphia: Temple University Press, 1993).

veganstvo kao jednu od ključnih praksi ekofeminizma, zajedno sa antimilitarizmom, održivom poljoprivredom, holističkim zdravstvenim praksama i očuvanjem multikulturalnosti.<sup>8</sup> Marš za životinje 1990. godine u Vašingtonu su predvodile ekofeministkinje, noseći transparent „Feministkinje za oslobođenje životinja”. Unutar feminističkih organizacija, ekofeministički klubovi počinju da artikuliraju zaštitu životinja kao suštinski deo svojih programa. Ekofeministička radna grupa Nacionalne asocijacije za ženske studije (NWSA) predložila je na sastanku 1990. da Koordinacioni savet usvoji politiku po kojoj se na budućim konferencijama neće služiti proizvodi životinjskog porekla, pozivajući se na ekološke, zdravstvene i humane razloge. Da li bi sve ekofeministkinje trebalo da budu veganke jedno je od aktuelnih pitanja unutar ekofeminizma.<sup>9</sup>

Nije iznenađujuće što se ekofeministkinje zalažu za prakse koje podrazumevaju brigu o dobrobiti životinja. Koren ekofeminizma u Americi može se pronaći u feminističko-veganskim zajednicama. Charlene Spretnak izdvaja tri načina na koja su zajednice radikalnih feministkinja sredinom 1970-ih došle do ekofeminizma: kroz izučavanje političke teorije i istorije, kroz kontakt sa religijama zasnovanim na prirodi, naročito religijama Boginje, i kroz ekološki aktivizam.<sup>10</sup> Dobar primer ovih zajednica je zajednica žena sa Kembridž koledža u Bostonu. Jedno od prvih ekofeminističkih dela – knjiga Françoise d’Eaubonne *Le féminisme ou la mort* iz 1974 – tada je predstavljena velikom broju feministkinja koje su pohađale kurs feminističke etike kod Mary Daly na Boston koledžu. Iste godine pojavila se i knjiga *A Different Heaven and Earth* autorke Sheila Collins, koja je pobudila veliko interesovanje u zajednici. U toj knjizi, Collins pokazuje kako „rasizam, seksizam, klasna eksploatacija i ekološko uništavanje” predstavljaju „međusobno povezane stubove patrijarhata”.<sup>11</sup> Knjiga *New Woman/New Earth*, autorke Rosemary

8 Vidi Greta Gaard, „Feminists: Animals, and the Environment: The Transformative Potential of Feminist Theory.” Rad predstavljen na godišnjoj konvenciji *National Women's Studies Association*, Towson State University, 14–18. juna 1989, Baltimore.

9 Noel Sturgeon, „Editorial Statement,” u *Ecofeminist Newsletter* 2, br. 1 (proleće 1991), str. 1.

10 Charlene Spretnak, „Ecofeminism: Our Roots and Flowering,” u *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, uredile Irene Diamond i Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), str. 5–6.

11 Sheila Collins, *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge: Judson Press, 1974), str. 161.

Radford Ruether, iz 1975. godine, takođe je dočekana sa oduševljenjem. Ruether je povezala ekološku krizu sa društvenim položajem žena, tvrdeći da zahtevi ženskog pokreta moraju biti povezani sa ekološkim pokretom. Zahvaljujući zajednici okupljenoj oko Daly, tokom tog perioda nastala su ova dva ekofeministička dela koja istražuju povezanost žena i životinja.<sup>12</sup>

Intervjui sa članicama zajednice žena sa Kembridž koledža u Bostonu otkrivaju model ekofeminizama koji uključuje životinje u svoju analizu. Jedna od intervjuisanih feministkinja je rekla: „Zemlja, životinje i žene su sve objektivirane i tretirane na isti način.” Druga je objasnila kako „počinje da se povezuje sa zemljom kao sestrom i sa životinjama kao subjektima koje ne treba objektivirati.”

Na pojmovnom nivou, ova feminističko-veganska povezanost može se razumeti kao deo ekofeminističkog okvira. U cilju razumevanja ove povezanosti, predlažem da razmotrimo četiri osnovna uslova za zasnivanje teorijskog okvira ekofeminizma, kako ih je definisala Karen J. Warren.<sup>13</sup> Pozivanje na te uslove ukazuje na vegansku praksu koju su ove ekofeministkinje zastupale još 1976. godine i koja je ostala aktuelna tokom 1990-ih.

Ekofeminizam tvrdi da postoje značajne veze između dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom. Žene koje sam intervjuisala smatrale su da su životinje deo te potlačene prirode i primećivale su da se sličnost između položaja žena i životinja ogleda u podređenosti autoritetu koji ima kontrolu nad njima:

Pogledajte kako su žene tretirane. Potpuno kontrolisane, silovane, ne veruju nam, ne uzimaju nas za ozbiljno. Isto se dešava životinjama. Potpuno smo ih osakatili, ukrotili. Njihovi ciklusi, cela njihova bića prilagođena su ljudskim potrebama. To je isto ono što su muškarci učinili ženama i Zemlji.

---

12 Moja knjiga *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (New York: Continuum, 1990) započela je kao rad pisan u okviru kursa feminističke etike kod Daly, a objavljena je naredne godine u Lesbian Reader. U svojoj knjizi *The Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth* (London: Women's Press, 1988), Andree Collard, bliska prijateljica Mary Daly, primenjuje njenu feminističku filozofiju biofilije na životinje. Još 1975. godine, Collard je radila na povezivanju potlačenosti žena i životinja.

13 Vidi Karen J. Warren, „Feminism and Ecology: Making Connections,” *Environmental Ethics* 9, br. 1 (1987), str. 3–20.

Pošto se ekofeminizam razlikuje u zavisnosti od toga da li potiče iz socijalističkog feminizma, radikalnog feminizma ili duhovnog feminizma, mnoge ekofeministkinje su se 1976. godine identifikovale u okviru ovih klasifikacija, proširujući ih tako da obuhvate i životinje. Socijalističke feministkinje povezuju konzumaciju „mesa” sa kapitalističkim oblicima proizvodnje i klasnom prirodom jedenja životinjskih leševa; duhovne feministkinje su isticale vezu između obožavanja boginja, verovanja u matrijarhat, usklađenosti s prirodom, i blagosti prema životinjama; radikalne feministkinje su povezivale potlačenost žena sa potlačenošću životinja, dok su neke zastupale stav „feminizma prirode”, koji veliča žensku prirodu i vidi žene kao prirodno senzitivnije prema životinjama.

Drugi od uslova koji, prema napomeni Karen J. Warren, ekofeminizam treba da ispuni jeste razumevanje povezanosti između potlačenosti žena i potlačenosti prirode. Da bismo dospeli do tog razumevanja, neophodno je da „način razmišljanja koji dozvoljava potlačenost”<sup>14</sup> – ono što Warren identifikuje kao patrijarhalno mišljenje, navodno opravdano logikom dominacije prema kojoj „superiornost opravdava subordinaciju” – podvrgnemo kritici.<sup>15</sup> Žene koje sam intervjuisala odbacivale su takvu logiku dominacije koja opravdava ubijanje životinja: „Pravi ginecentrični način bivstvovanja podrazumeva život u skladu sa Zemljom i sopstvenim telom, i očigledno ne uključuje ubijanje životinja.”

Svedočanstva žena koje sam intervjuisala otvaraju prostor za razvoj radikalne feminističke epistemologije, zasnovane na intuiciji i ličnom iskustvu kao važnim izvorima saznanja koje osporava iskrivljenja patrijarhalne ideologije. Mnoge žene ističu poverenje u sopstveno telo i proces učenja kroz telesno iskustvo. Veganstvo su razumele kao „još jedan korak ka introspektivnom sagledavanju toga ko sam zapravo i šta mi zaista prija.” Iz toga je proistekao proces identifikacije sa životinjama. Identifikacija znači redefinisanje odnosa prema životinjama; one više nisu instrumenti,

14 Warren, „Feminism and Ecology,” str. 6.

15 Vidi ibid. i Karen J. Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism”, *Environmental Ethics* 12 (leto 1990), str. 128–133.

sredstva za naše ciljeve, već ličnosti koje zaslužuju da nastave da žive i prema kojima se ophodimo, ako ne prijateljski, onda s poštovanjem.<sup>16</sup>

Feministkinje razumeju šta znači biti eksploatisana. Žene kao seksualni objekti, životinje kao hrana. Žene pretvorene u patrijarhalne majke, krave pretvorene u mašine za proizvodnju mleka. To je ista stvar. Mislim da žene urođeno nisu kani-bali. Ne jedem „meso” iz istog razloga iz kog ne jedem čelik. Više mi ni ne pada na pamet da tako nešto može da se jede. Iz istog razloga zbog kog, kad sam gladna, ne počnem da grizem sopstvenu ruku.

Jedna žena je proces identifikacije opisala ovako:

Ono što me zaista pogađa jeste objektivizacija žena, metafore koje nas prikazuju kao komade „mesa” i objekte namenjene iskorišćavanju. Takve predstave pove-zujem sa surovim načinima na koje se životinje, naročito telad i pilići, eksploa-tišu: njihova tela se rasparaju zarad prodaje na kapitalističkom tržištu. Taj prizor u meni budi isti osećaj kao i kada prepoznajem sopstvenu eksploataciju.

Iz tog procesa identifikacije sa životinjama koje se tretiraju kao sredstva, proističe ekofeministički argument u korist životinja: nije samo stvar u tome što učestvujemo u hijerarhiji vrednosti unutar koje ljude stavljamo iznad životinja, i da bi sada trebalo da životinjama priznamo određena prava, već u dubljem nerazumevanju šta znači biti ličnost, što predstavlja uvid koji je godinama kasnije podstakao Alice Walker da opiše svoje prepoznavanje „bića ličnosti” kod ne-ljudskih životinja. Odluka žene da postane veganka, nakon prepoznavanja i identifikacije sa ličnošću životinja, česta je pojava koju Walker opisuje u svojim esejima, dok isto komunicira i žena koja je 1976. godine rekla: „Kad sam pomislila da je to životinja koja je živela, hodala, budila se u susret danu, da su joj oči mogle zasuziti, da je umela da se poveže sa drugima, da je imala svoje sklonosti i netrpeljivosti, zgadila mi se pomisao da je zakoljem, skuvam i pojedem.” Način na koji su ove žene opisivale životinje govori da ih one prepoznaju kao same (po) sebi cilj, a ne kao puko sredstvo za ciljeve drugih.

---

16 Ovaj obrazac identifikacije sa životinjama u ranim godinama pokreta za oslobodenje žena zabeležila je Ruth Bleier u okviru istraživanja o primatima. Ona prenosi opis Sarah Blaffer Hrdy, koja navodi kako su se žene primatološkinje „identifikovale sa ženskim primatima koje su posmatrale i sa njihovim problemima, u isto vreme kada su (tokom 1970-ih) postajale sve-sne i počele da artikulisu probleme sa kojima se žene suočavaju u svom svetu.” Ruth Bleier, ur. *Feminist Approaches to Science* (Elmsford, NY: Pergamon Press), str. 13.

Treće stanovište koje Karen Warren prepoznaje kao nužno za ekofeminizam je da feministička teorija i praksa moraju obuhvatiti ekološku perspektivu. Ekofeminizam odražava etiku zasnovanu na praksi; postupci osobe otkrivaju njena uverenja. Ako veruješ da su žene potlačene, radićeš na našem oslobođenju; ako prepoznaješ da je ostatak prirode potlačen, svoje ponašanje ćeš procenjivati u odnosu na to kako se može odraziti na prirodu. U tom smislu je izrazito važna knjiga Frances Moore Lappé's *Diet for a Small Planet* koja je duboko uticala na brojne feministkinje koje sam intervjuisala, jer je pružila razumevanje ekoloških posledica konzumiranja „mesa”. Jedna od njih je izjavila: „Dok sam pisala svoj rad o ekologiji i feminizmu, ideja žene kao Zemlje – da su muškarci eksploatisali Zemlju isto kao što su eksploatisali žene – i da jedenjem mesa eksploatišemo Zemlju, učinila mi je jasnim da biti feministkinja znači odbiti etiku eksploatacije.” Ono što ona prepoznaje jeste da ekofeministkinje moraju da se suoče sa činjenicom da kultura koja zagovara jedenje leševa uspešno razdvaja posledice jedenja životinja od samog iskustva jedenja životinja.<sup>17</sup>

## 2. Ekološke posledice konzumiranja „mesa”

Jedno od svojstava ekofeminističke teorije jeste što se bavi pitanjem posledica dominacije nad Zemljom. Ekofeminizam prepoznaje da patrijarhalna filozofija, koja povezuje žene i prirodu, ima merljive, negativne efekte koje je neophodno identifikovati i rešavati. Kada razmotrimo posledice proizvodnje leševa – i način na koji je svaki konzument leševa umešan u te posledice – ekofeminizam

<sup>17</sup> Četvrta tačka koju ističe Warren, da ekološki pokreti moraju uključivati feminističku perspektivu, nije bila jasno prisutna u intervjuima iz 1976. godine. Pokret za zaštitu životinja svoje korene vuče iz teksta *Animal Liberation* Petera Singera iz 1975. godine; stoga feministička kritika tog pokreta nije bila vidljiva 1976. jer se sam pokret tada tek formirao. Kasniji feministički tekstovi primenjuju feminističku kritiku na zaštitu životinja, uz saglasnost sa osnovnim stavom da eksploataciju životinja treba osporiti. (Vidi, na primer, Josephine Donovan, „Animal Rights and Feminist Theory,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15, br. 2 [1990], str. 350–375.) Politika identifikacije predstavlja *de facto* kritiku argumenata u korist životinja zasnovanih na dominantnim filozofijama, jer ne pokušava da uspostavi kriterijume za prava, već govori o odgovornosti i odnosima. U *The Sexual Politics of Meat* koristim feminističku književnu kritiku kao polaznu tačku za razvoj feminističke teorije o eksploataciji životinja. Odabirom ove metodologije sam ono čime se bavim neposredno definisala kao proučavanje života, misli, iskustava i pisanja žena. To je bilo u skladu sa mojom teorijom da, kada živote i iskustva žena postavimo u središte razumevanja zaštite životinja, polazimo iz radikalno drugačije perspektive.

se suočava sa nužnošću da zauzme stav: da li će izabrati ekocid i ekološku katastrofu povezanu sa jedenjem životinja, ili ekološku razboritost veganstva?<sup>18</sup>

## Ekološka cena ishrane zasnovane na leševima

Veza između konzumiranja leševa i ekološke katastrofe je merljiva.<sup>19</sup> Veganska zajednica je pronašla način da štetnost proizvodnje leševa po životnu sredinu prikaže na nivou pojedinačnog potrošača: prosečna količina vode potrebna dnevno za ishranu osobe koja se hrani veganski iznosi oko 1.100 litara<sup>20</sup>; prosečna količina vode potrebna za osobu koja se hrani vegetarijanski iznosi oko 4.500 litara; dok prosečna količina vode potrebna za osobu koja se hrani standardnom američkom ishranom zasnovanom na leševima iznosi čak 16.000 litara dnevno. Isto zemljište koje se koristi za proizvodnju ishrane bazirane na leševima obezbeđuje hranu za 250

18 Neki ekolozi su tvrdili da bi potpuni prelazak na ishranu bez „mesa” mogao izazvati populacionu krizu, te da takav način ishrane može biti manje ekološki održiv u poređenju sa konzumiranjem „mesa”. (Vidi J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* [Albany: State University of New York Press, 1989], str. 35.) Iako Callicott u nastavku tog ključnog teksta revidira mnoge stavove kako bi stvorio pomirljiviji dijalog između prava životinja i ekologije (str. 49–59), nisam pronašla dokaz da se odrekao svoje ranije tvrdnje, koju je jasno izneo: „Ljudska populacija koja bi se u potpunosti odrekla konzumacije ‘mesa’ bi najverovatnije vodila ekološkoj katastrofi.” (str. 35.) Takva tvrdnja podrazumeva da smo svi heteroseksualni i da žene nikada neće imati reproduktivnu slobodu. (O seksizmu među ekolozima u vezi sa problemom prenaseljenosti vidi Jennifer Sells, „An Eco-feminist Critique of Deep Ecology: A Question of Social Ethics,” *Feminist Ethics*, zima 1989–90, str. 12–27.)

19 Za ekološke probleme povezane sa proizvodnjom „mesa” vidi Keith Akers, *A Vegetarian Sourcebook: The Nutrition, Ecology, and Ethics of a Natural Foods Diet* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1983); John Robbins, *Diet for a New America* (Walpole: Stillpoint, 1987); David Pimental, „Energy and Land Constraints in Food Protein Production,” *Science* 190 (1975), str. 754–761, i „Land Degradation: Effects on Food and Energy Resources,” *Science* 194 (1976), str. 149–155. Vidi i seriju tekstova na ovu temu u časopisu *Vegetarian Times* autora Robin Hur i dr. David Fields: „Are High-Fat Diets Killing Our Forests?” februar 1984, str. 22–24; „America’s Appetite for Meat Is Ruining Our Water,” januar 1985, str. 16–18; „How Meat Robs America of Its Energy,” april 1985, str. 24–27; Judy Krizmanic, „Is a Burger Worth It?” *Vegetarian Times* 152 (april 1990), str. 20–21, i „Why Cutting Out Meat Can Cool Down the Earth,” *Vegetarian Times* 152 (april 1990), str. 18–19; Jeremy Rifkin, *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture* (New York: Dutton, 1992); i Alan Thein Durning i Holly B. Brough, „Reforming the Livestock Economy,” u *State of the World: A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society* (New York: W. W. Norton & Co.), str. 66–82.

20 Veganska ishrana isključuje sve proizvode životinjskog porekla, među kojima su i med, jaja i mlečni proizvodi. Njena sve veća popularnost zasniva se na spoju etičkih uverenja i zdravstvenih koristi: budući da isključuje sve proizvode životinjskog porekla, ovakva ishrana sadrži malo masti, te se često povezuje sa smanjenim rizikom od kardiovaskularnih bolesti i određenih vrsta raka. Kao što sam navela u prvom poglavlju, etička motivacija za veganstvo proizlazi iz spoznaje stvarnosti eksploatacije krava i kokošaka u proizvodnji mleka i jaja. Istraživanja su učinila vidljivim poražavajuće uslove života ovih ženki životinja. Vidi, na primer: Jim Mason i Peter Singer, *Animal Factories* (New York: Crown Publishers, 1980); C. David Coats, *Old MacDonald’s Factory Farm: The Myth of the Traditional Farm and the Shocking Truth about Animal Suffering in Today’s Agribusiness* (New York: Continuum, 1989); i John Robbins, *Diet for a New America*.

dana, dok bi, kada bi se na njemu uzgajala soja, moglo da obezbedi hranu za 2.200 dana. Polovina ukupne potrošnje vode u Sjedinjenim Američkim Državama koristi se za uzgoj useva koji služe kao hrana za životinje. Štaviše, ta voda se sve češće crpi iz podzemnih jezera, od kojih neka ne uspevaju da putem padavina nadoknade tako značajne količine vode.<sup>21</sup>

Industrija uzgoja životinja jeste jedan od najvećih industrijskih zagađivača u SAD-u. Farme životinja i klanice, zajedno su odgovorne za više zagađenja voda nego sve druge industrije i domaćinstva zajedno. Više od 50% zagađenja voda može se povezati sa otpadom iz ove industrije – uključujući eroziju zemljišta, sintetičke pesticide, stajsko i ostala đubriva. Da bi se proizvelo oko 450 grama „mesa”, mora se lišiti oko 45 kilograma stajskog đubriva, koje često završava u našim vodama. Otpad iz klanica – mast, ostaci leševa, fekalije – jesu višestruko koncentrisanija forma organskog otpada, koji se u reke ispušta brzinom većom od dve tone na sat. Procene govore da životinje uzgajane za ljudsku ishranu proizvedu oko 125 tona otpada svake sekunde, a više od polovine tog otpada se ne reciklira. „Američka industrija uzgoja životinja generiše znatno više organskog otpada koji završava u vodama – pet puta više nego ljudi i dvostruko više nego druge industrije.”<sup>22</sup> Poljoprivredni usevi – od kojih se više od polovine uzgaja kako bi se proizvela hrana za farmske životinje – glavni su izvor zagađivača kao što su pesticidi, nutrijenti, procedne vode i sedimenti koji zagađuju naše rezerve vode.

Pored iscrpljivanja zaliha vode, proizvodnja „mesa” zahteva ogromne količine energije: da bi se dobilo 500 kalorija iz jednog kilograma bifteka, potrebno je čak 20.000 kalorija dobijenih iz fosilnih goriva. Ukoliko bi američka populacija prestala da konzumira „meso”, potrebe za uvozom nafte mogle bi se smanjiti za 40 do 60 procenata.<sup>23</sup>

21 Frances Moore Lappé, *Diet for a Small Planet: Tenth Anniversary Edition* (New York: Ballantine Books, 1982), str. 10.

22 *Ibid.*, str. 84.

23 Vidi Hur i Fields, „How Meat Robs America of Its Energy,” str. 25.

Milioni hektara šuma se krče kako bi se zemljište pretvorilo u pašnjake i obradive površine za uzgoj hrane namenjene farmskim životinjama. Usled preterane ispaše i agresivne obrade, zemljište se postepeno pretvara u pustinjski pejzaž. Uzgoj goveda za klanje uzrokuje oko 85% erozije površinskog sloja zemljišta – sloja bogatog hranljivim materijama i vlagom. Zbog pretvaranja zemljišta u obradive površine, divlje životinje gube svoja staništa, a često bivaju povređene ili ubijene tokom procesa krčenja. Konzumacija „govedine” čini oko 5 do 10 procenata ljudskog doprinosa efektu staklene bašte. Skriveni aspekti uzgoja životinja za hranu značajno doprinose degradaciji kvaliteta vode, zemljišta i vazduha. Pre nego što ih pojedemo, životinje moraju da jedu, piju, žive, vrše nuždu (pa čak i podriguju).<sup>24</sup> Uzgoj useva za hranu namenjenu farmskim životinjama dodatno opterećuje prirodu. Frances Moore Lappé izveštava da je *vrednost sirovina potrošenih za proizvodnju hrane namenjene farmskim životinjama veća od vrednosti sve potrošene nafte, gasa i uglja u SAD-u*. . . . Trećina svih sirovina koje se troše u SAD-u koristi se za proizvodnju hrane namenjene farmskim životinjama.<sup>25</sup> Čak 87% poljoprivrednog zemljišta u SAD-u koristi se za proizvodnju hrane namenjene farmskim životinjama – uključujući pašnjake, prerije i obradivo zemljište.

### **Povezivanje potrošnje, proizvodnje i održivog korišćenja i zaštite resursa**

Analiza posledica nije samo važan aspekt ekofeminističke misli, za ekofeministkinje zanemarivanje sagledavanja posledica potiče od dualizama koji karakterišu patrijarhalnu kulturu: potrošnja se doživljava odvojeno od proizvodnje, a proizvodnja se vrednuje više od održivosti. Drugim rečima, usled fetišizacije robe, koja je karakteristična za kapitalističku proizvodnju, potrošnju posmatramo kao

---

<sup>24</sup> Nusproizvod stočarske proizvodnje je metan, gas sa efektom staklene bašte koji može zadržati dvadeset do trideset puta više sunčeve toplote nego ugljen-dioksid. Uglavnom zbog podrigivanja, „preživari su najveći proizvođači metana, odgovorni za 12 do 15 procenata emisija, prema podacima E.P.A.” Molly O’Neill, „The Cow’s Role in Life is Called into Question by a Crowded Planet,” *New York Times*, 6. maj 1990, sekcija 4, str. 4.

<sup>25</sup> Lappé, *Diet for a Small Planet*, str. 66.

cilj po sebi, ne razmišljajući o sredstvima koja su do tog cilja dovela: konzumiranje „piletine” (ubijenih pilića) u restoranu brze hrane potpuno je odvojeno od iskustva crnih žena koje zaklanim kokoškama vade pluća u klanicama<sup>26</sup>, kao i od iskustva zaklanih pilića; obe grupe postaju sredstvo za ostvarenje cilja potrošnje, ali, kako je potrošnja odvojena od tela, tlačenje žena kao radnica i životinja kao tela za konzumaciju ostaje nevidljivo. Takva proizvodnja, gde se proizvodi opipljiv proizvod, a proces proizvodnje ostaje odvojen od telesne stvarnosti, posmatra se kao pozitivan pokazatelj ekonomije, dok se održivost – aktivnosti neophodne za očuvanje životne sredine – ne mere niti vrednuju. Trenutno se održavanje prostora domaćinstva ili prirodne sredine ne računa u ekonomske pokazatelje – kućni rad se ne uračunava u bruto nacionalni proizvod u Sjedinjenim Američkim Državama, kao ni prirodni resursi.<sup>27</sup> Ne merimo negativne ekološke posledice uzgoja životinja namenjenih ljudskoj ishrani, poput štete po zemljište i podzemne vode. Održivo korišćenje resursa se žrtvuje zarad proizvodnje leševa.

Etika koja povezuje održavanje resursa sa proizvodnjom i odbija da odvoji robu od stvarnih troškova njenog nastanka, prepoznala bi gubitak zemljišta, vode i potrošnju fosilnih goriva koje zahteva proizvodnja leševa, te bi to uračunala u cenu konačnog proizvoda – u cenu leša. Ishrana zasnovana na životinjama za klanje koje se hrane žitaricama je pristupačna upravo zato što ne uključuje stvarnu cenu iscrpljivanja prirodnih resursa. Cena „mesa” ne uključuje gubitak zemljišta, zagađenje vode i druge ekološke posledice, a državne subvencije za mlečnu i mesnu industriju znače da američka vlada aktivno sprečava da se prava cena konzumiranja životinja odrazi na tržišnu cenu „mesa”. Nažalost, moj porez ne finansira samo ratove, već i konzumaciju životinja. Na primer, subvencionisanje vodnih resursa za mesnu industriju u Kaliforniji procenjuje se na 26 milijardi dolara godišnje.<sup>28</sup> U odsustvu tih subvencija, tržišna cena 450 grama „pljeskavice” bila bi oko 35 dolara, dok bi „biftek” koštao i do 89 dolara.

26 Vidi poglavlje IV, str. 82.

27 Vidi Marilyn Waring, *If Women Counted: A New Feminist Economics* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

28 Vidi Hur i Fields, „America's Appetite for Meat Is Ruining Our Water,” str. 17.

Skrivanjem troškova štete po životnu sredinu proizvodnje leševa, zajedno sa državnim subvencijama, sam proces proizvodnje se čini nevidljivim i „bestelesnim”. Zbog toga su i ekološki osvešćene osobe, iako nesvesno i nenamerno, i uprkos ličnim negiranjima učesća, poput izbora veganstva – ipak uključene u taj sistem. Putem poreza odražava se niska cena tela životinja kao hrane, pa konzumenti leševa ne moraju da se suoče sa brutalnošću proizvodnje. Koliko god da žalimo što naš novac ide ratnoj industriji, isto toliko bi trebalo da žalimo i zbog podrške koju dajemo mesnoj industriji – industriji koja vodi rat protiv životinja i prirode. Poreski novac se koristi za razvoj hormona rasta poput „goveđeg somatotropina”, koji povećava proizvodnju mleka kod krava, umesto da se ulaže u to da se ljudi edukuju o prednostima sojinih proizvoda i dobiju priliku da ih okuse, poput sojinog mleka – hrane koja nije ekološki destruktivna.

### **Održivo korišćenje resursa je produktivno: Individualni nivo**

Problem sagledavanja održivog korišćenja resursa kao produktivne aktivnosti javlja se i na ličnom nivou. Aktivizam se smatra produktivnim; s druge strane, aktivnosti poput pripreme hrane – naročito veganske – obično se doživljava kao nešto što zahteva i troši vreme. „To nam oduzima vreme koje bismo mogle da posvetimo aktivizmu”, često naglašavaju feministkinje. Kada održivo korišćenje resursa ne prepoznamo kao produktivnu aktivnost, možemo propustiti da uvidimo dobrobiti veganske ishrane. Kao što pišemo u knjizi *Even Vegans Die...*

Zamenom namirnica životinjskog porekla biljnim namirnicama i zdravim mastima gotovo sigurno se smanjuje unos zasićenih masti, što zauzvrat štiti od srčanih oboljenja. Ako osoba ima problem sa povišenim holesterolom, veganska ishrana može biti odličan način da se holesterol snizi. Zamena „mesa” pasuljem povećava unos kalijuma, koji pomaže u snižavanju krvnog pritiska. I da, istraživanja su pokazala da zdrava biljna ishrana može dodatno zaštititi kožu i imuni sistem. Uz to, potencijalno može usporiti proces starenja i pružiti značajnu odbranu od virusa.

Dugo vremena nije bilo dovoljno podataka o zdravlju veganki i vegana. Međutim, zahvaljujući dvema velikim studijama koje su još u toku, počinjemo da dobijamo jasniju sliku. EPIC–Oxford studija u Engleskoj obuhvata oko 2.600 osoba na vegan-

skoj ishrani, dok Adventistička studija o zdravlju-2 u Severnoj Americi uključuje skoro 8.000 veganki i vegana.

Obe studije analiziraju prehrambene navike osoba na veganskoj ishrani, kao i osoba koje konzumiraju „meso”, vegetarijanaca (koji jedu jaja i mlečne proizvode) i polu-vegetarijanaca (koji jedu „meso” manje od jednom nedeljno). Istraživači prate sve ove grupe kako bi utvrdili učestalost različitih bolesti. . . . Nije iznenađujuće što su veganke i vegani u manjem riziku od dijabetesa tipa 2 i hipertenzije. Uz to izgleda da su i manje sklone/i razvoju određenih vrsta raka.<sup>29</sup>

Kada naručimo obrok u restoranu brze hrane ili kupimo „meso” na pijaci, time takođe šaljem poruku da nam očuvanje životne sredine nije prioritet. Taj obrazac štetnog ponašanja nastavlja se i na ličnom i na društveno-političkom nivou, upravo zbog nevidljivih posledica koje donosi konzumiranje „mesa”.

Kod žena, ishrana bogata životinjskim mastima može dovesti do ranijeg početka menstruacije, što povećava rizik od raka dojke i reproduktivnih organa. Istovremeno, ranija plodnost može dovesti do većeg broja tinejdžerskih trudnoća.<sup>30</sup>

Shvatila sam koliko je važno da se svakodnevne aktivnosti poput pripreme hrane vide kao produktivne upravo dok sam pripremala veganski obrok; dakle, bavila sam se onim što se obično ne smatra posebno produktivnim. Problem je što se takve rutinske radnje retko povezuju sa misaonom „produktivnošću”. Priznavanje tih aktivnosti kao produktivnih jeste drugi način da se etički sagledaju posledice naših izbora.

### 3. Nevidljive životinjske mašine

Dečja slagalica pod nazivom „Farma” prikazuje kokoške koje slobodno šetaju, krave koje vire kroz vrata štale, i nasmejane svinje koje se valjaju u blatu. Ali to nije tačan prikaz života na farmi. Rascep između stvarnosti i ove slike stvara agroindustrija, koja svoje proizvodne prakse na farmi ne sprovodi na ovako idiličan

<sup>29</sup> Carol J. Adams, Patti Breitman i Virginia Messina, *Even Vegans Die: A Practical Guide to Caregiving, Acceptance, and Protecting Your Legacy of Compassion* (New York: Lantern Books, 2017), str. 4 i 5.

<sup>30</sup> Jane E. Brody, „Huge Study Indicts Fat and Meat;” „Leaps Forward: Postpatriarchal Eating,” *Ms.*, jul–avgust 1990, str. 59; i Nathaniel Mead, „Special Report: 6,500 Chinese Can't Be Wrong,” *Vegetarian Times* 158 (oktobar 1990), str. 15–17.

način. U više država postoje zakoni koji zabranjuju snimanje životinja koje žive u uslovima intenzivne proizvodnje. (Sam način izražavanja zapravo oslikava problem razlike između slike i stvarnosti: izraz „uslovi intenzivne proizvodnje” obično znači zatočeništvo u objektima bez prozora.) Kako ističe filozof Peter Singer, televizijski programi o životinjama uglavnom prikazuju divlje životinje, dok se o farmskim životinjama retko govori – najčešće su jedini izvor informacija o ovim „životinjskim mašinama” plaćene reklame. „Prosečan gledalac verovatno zna više o životima geparda i ajkula nego o životima kokošaka ili teladi uzgajanih za ljudsku ishranu.”<sup>31</sup> Većina životinja pod kontrolom ljudi više ne deluje kao deo prirode; one su potčinjene, životinje osuđene na smrt koje se drže u uslovima intenzivne proizvodnje sve do klanja i konzumacije, ili su laboratorijske životinje poput miševa, pacova, mačaka i pasa. Možda upravo zbog nevidljivosti ovih životinja, neke ekofeministkinje, i većina onih koje jedu „meso”, jednostavno ne percipiraju farmske životinje kao deo prirode.

Zato moramo da se podsetimo života pojedinačnih životinja. Razmotrimo slučaj svinja. Jedan menadžer industrije leševa opisuje ženku svinje koja se koristi za priplod kao „vrednu mašinu čija je funkcija da izbacuje prasiće kao mašina za kobasice.”<sup>32</sup> I zaista, ona to i radi: oko sto prasića tokom života, u proseku „2 i po legla godišnje, i ukupno 10 legla tokom života”.<sup>33</sup> S obzirom na to da se u Sjedinjenim Američkim Državama godišnje zakolje oko 80 miliona svinja, to znači da najmanje 3,5 miliona „majki-mašina” budu trudne dva puta u toku jedne godine. U periodu od najmanje deset meseci godišnje, ženka svinje koja je trudna ili doji boravi u skućenom prostoru, lišena mogućnosti slobodnog kretanja. Iako su svinje izuzetno društvene životinje, ženke svinje se „obično drže izolovane u uskim pojedinačnim boksovima u kojima ne mogu ni da se okrenu”.<sup>34</sup> Oplođenje se vrši prisilno – fizičkim vezivanjem i pare-

31 Peter Singer, *Animal Liberation*, drugo izdanje (New York: New York Review Book, 1990), str. 216.

32 Coats, *Old MacDonald's Factory Farm*, str. 32.

33 Ibid., str. 34.

34 James Serpell, *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), str. 9.

njem sa nerastom, veštačkom oplodnjom, vezivanjem i prisilnom inseminacijom, ili čak „hirurškim presađivanjem embriona sa takozvanih ‘superkrmača’ na obične”.<sup>35</sup>

Trudna ženka svinje boravi u boks u prasenje dimenzija oko 60 cm × 182 cm.<sup>36</sup> U tom uskom čeličnom kavezu, poznatom kao „gvozdена devica”, „može da stoji ili leži, ali ne i mnogo više od toga. Ženke svinje deluju kao da uprkos tome pokušavaju da grade gnezdo”.<sup>37</sup> Hormon prostaglandin, koji se ubrizgava kako bi se izazvao porođaj, takođe „izaziva snažan porast potrebe za pravljjenjem gnezda.”<sup>38</sup> Nakon što se oprasi, „ona se često vezuje za pod kožnim kaišem ili se drži u ležećem položaju pomoću čeličnih šipki, kako bi joj bradavice stalno bile izložene”.<sup>39</sup>

Novorođenim prasićima je dozvoljeno da sisaju svoju zatvorenu majku od svega nekoliko sati do nekoliko nedelja: „U najintenzivnijim sistemima, prasići se obično izoluju već nekoliko sati nakon rođenja u male pojedinačne kaveze koji su naslagani u redove, jedan iznad drugog. . . . Nakon sedam do četrnaest dana, prasići se ponovo premeštaju u nove prostorije gde se zajedno drže u neznatno većim kavezima.”<sup>40</sup> Poljoprivrednici često odsecaju repove prasićima ubrzo nakon rođenja kako bi sprečili čestu pojavu griženja repova.<sup>41</sup> Verovatno je da griženje repova proizlazi iz jednolične ishrane i prirodne sklonosti svinja da kopaju i žvaću predmete u svom okruženju. U suštini, „telos svinje je volja da kopa”, što je onemogućeno njihovim životom u zatvorenim objektima.<sup>42</sup>

35 Coats, *Old MacDonald's Factory Farm*, str. 34.

36 Vidi *ibid.*, str. 36.

37 Serpell, *In the Company of Animals*, str. 7.

38 Michael W. Fox, *Farm Animals: Husbandry, Behavior, and Veterinary Practice (Viewpoints of a Critic)* (Baltimore: University Park Press, 1984), str. 66. David Fraser izveštava: „Kod zatvorenih ženki svinja, nemir pred prasenje uključuje učestale promene položaja tela, povremeno groktanje, škrgranje zubima, grickanje i kopanje po elementima boksa. Pretpostavlja se da bi ova aktivnost u manje restriktivnom okruženju poprimala oblik pravljjenja gnezda. Međutim, fizička nelagodnost i onemogućavanje normalnog ponašanja pri pravljjenju gnezda mogu učiniti da zatvorene životinje postanu posebno uznemirene. Ženke koje se prase u kavezima češće ustaju i ležu nego one u ograđenim prostorima.” U svojoj analizi trudnih, porodijskih i dojiljskih svinja, autor ih naziva „ono” iako je očigledno da su „one”. David Fraser, „The Role of Behavior in Swine Production: A Review of Research,” *Applied Animal Ethology* 11 (1983–84), str. 318.

39 Coats, *Old MacDonald's Factory Farm*, str. 39.

40 Serpell, *In the Company of Animals*, str. 8.

41 Vidi David Fraser, „Attraction to Blood as a Factor in Tail-Biting by Pigs,” *Applied Animal Behaviour Science* 17 (1987), str. 61–68.

42 „Aristotel je verovao da svaka životinja ima svoj telos, odnosno svrhu kojoj je usmerena – ‘ono zbog čega postoji’. Ako je [William] Hedgepeth [u *The Hog Book*] u pravu, telos svinje je volja za ko-

Kada pređu na čvrstu hranu, . . . prasići odvojeni od svojih majki se uzgajaju u malim grupama u ogradenim prostorima dok ne dostignu težinu za klanje, otprilike sa šest do osam meseci starosti. Radi lakšeg čišćenja, podovi tih prostora su od betona ili rešetkaste metalne površine, bez ikakve podloga za ležanje. Deformacije stopala i hramanje su česte kod životinja koje se uzgajaju na tvrdim podovima bez pristupa mekšim površinama za ležanje.<sup>43</sup>

Devedeset procenata svih svinja se trenutno uzgaja u zatvorenim, mračnim objektima bez prozora<sup>44</sup>, što predstavlja stresan način života koji uključuje pothranjenost<sup>45</sup> i boravak u atmosferi nalik na saunu, sa visokom vlažnošću (koja ima za cilj da izazove letargiju). Sindrom stresa kod svinja – oblik iznenadne smrti koji se poredi sa srčanim udarima kod ljudi – kao i mikoplazmatska upala pluća, česta su pojava među ovim životinjama. Kada dostignu određenu veličinu i težinu, ljudi ih naguraju u prenatrpane kamione i odvezu do klanice, gde ih ubijaju.

Ove informacije o životnom ciklusu svinja zahtevaju neku vrstu odgovora od nas, a način na koji reagujemo ima značaj na više nivoa. Na emotivnom nivou, duboko me potresa ono kroz šta prolazi svaka pojedinačna svinja, i iskreno sa-osećam sa tim životinjama koje ljudi, upravo zbog njihove izražene društvenosti, sve češće biraju za kućne ljubimce.<sup>46</sup> Na intelektualnom nivou, zapanjena sam jezikom automatizacije, industrijskog uzgoja i visokotehnološke proizvodnje, koji služi kao sredstvo i opravdanje da se ove

---

panjem, traženjem hrane najmanje tri inča ispod zemlje, i guranje njuške u svaku traktorsku gumu, rupu i pukotinu u njenom okruženju. Ne zaboravljajući spavanje, istraživanje, jedenje, parenje i igru – kopanje mora biti jedna od stvari 'radi kojih je Bog stvorio svinje.' Gary Comstock, „Pigs and Piety: A Theocentric Perspective on Food Animals,” u *Good News for Animals? Christian Approaches to Animal Well-Being*, uredili Charles Pinches i Jay B. McDaniel (Maryknoll: Orbis Books, 1993), str. 108. O tome šta se dešava kada su „ravne kaveze obogatili dodavanjem korita sa sterilizovanom zemljom”, vidi D. G. M. Wood-Gush i R. G. Beilharz, „The Enrichment of a Bare Environment for Animals in Confined Conditions,” *Applied Animal Ethology* 10 (1983), str. 209–217.

43 Serpell, *In the Company of Animals*, str. 8–9.

44 Vidi Mason i Singer, *Animal Factories*, str. 8.

45 Vidi A. B. Lawrence, M. C. Appleby i H. A. Macleod, „Measuring Hunger in the Pig Using Operant Conditioning: The Effect of Food Restriction,” *Animal Production* 47 (1988), str. 131–137.

46 John Elson, „This Little Piggy Ate Roast Beef: Domesticated Porkers Are Becoming the Latest Pet Craze,” *Time*, 22. januar 1990, str. 54. (Ovde je važno naglasiti da veganska etika, koja se temelji na odbijanju svake vrste eksploatacije životinja, problematizuje i sam koncept kućnih ljubimaca. Takav odnos prema životinjama često podrazumeva njihovu instrumentalizaciju: one se kupuju, prodaju, planski uzgajaju, izlažu prisilnoj oplodnji, i podvrgavaju drugim invazivnim procedurama koje potvrđuju njihov status vlasništva. Posledica takvog pristupa jeste i postojanje velikog broja napuštenih životinja, koje ljudi zatvaraju u azile, ili ubijaju, jer se ne smatraju „poželjnim” ili „isplativim”, što se često pogrešno prikazuje kao vid eutanazije. Veganska kritika ne poziva na odbacivanje brige o životinjama, ali poziva na preispitivanje dominantnog narativa koji ih svodi na objekte ljudske udobnosti, umesto da ih prepozna kao autonomna bića sa sopstvenim interesima. – nap. prev.)

životinje ne vide kao živa, osećajna bića koja doživljavaju frustraciju i strah zbog načina na koji se prema njima postupa. Kao majka koja doji, sa-osećam sa ženkom svinje kojoj su uskraćene reproduktivne slobode i čije iskustvo dojenja deluje tako tužno. Kao konzumentkinja i veganka, vizualizujem ove informacije o životnom ciklusu svinja i prasića svaki put kada vidim ljude kako kupuju ili jedu „šunku”, „slaninu” ili „kobasice”.

Intenzivna industrijska proizvodnja u Sjedinjenim Američkim Državama podrazumeva negiranje postojanja više od sedam milijardi životinja godišnje. Bezlična imena koja im se dodeljuju – poput jedinice za proizvodnju hrane, izvora proteina, digitalne jedinice u fabričkom sistemu, mašine za proizvodnju jaja, mašine za preradu, biomašine, prinos – jasno pokazuju da su ove životinje uklonjene iz prirode. Ali to nije razlog da ekofeminizam ne pokuša da povrati farmske životinje iz ovog represivnog sistema. To samo objašnjava jedan od razloga zašto neke ekofeministkinje to ne čine.

#### **4. Društvena konstrukcija jestivih tela i kulturni mit o ljudima kao predatorima**

Ekofeminizam ponekad pokazuje izvesnu konfuziju kada je reč o ljudskoj prirodi. Da li smo predatori ili nismo? U pokušaju da sebe sagledamo kao prirodna bića, nastaju tvrdnje da su ljudi jednostavno predatori, poput pojedinih životinja. Veganstvo se tada prikazuje kao neprirодно, dok se karnivorstvo kod drugih životinja uzima kao uzor. Pokret za odbranu životinja se kritikuje zbog navodnog nerazumevanja da je „to što se jedna vrsta hrani drugom prirodan način održavanja života”.<sup>47</sup> Međutim, dublje razlike između ljudi i karnivorskih životinja ostaju neistražene, jer se ideja o ljudima kao predatorima uklapa u uverenje da moramo da jedemo „meso”. U stvarnosti, karnivorska ishrana je karakteristična za samo oko 20 procenata ne-ljudskih životinja. Možemo li zaista praviti generalizacije na osnovu tog iskustva i tvrditi da tačno znamo šta jeste

<sup>47</sup> Julia Ahlers, „Thinking like a Mountain: Toward a Sensible Land Ethic,” *Christian Century*, 25. april 1990, str. 433.

„prirodan način”; možemo li definisati šta jeste karakteristično ponašanje ljudi prateći ovu paradigmu?

Neke feministkinje tvrde da je jedenje životinja prirodno jer nemamo dvostruki stomak kao biljojedi, niti ravne kutnjake, a i zato što šimpanze jedu „meso” i smatraju ga poslasticom.<sup>48</sup> Ovaj argument zasnovan na anatomiji uključuje selektivno filtriranje činjenica. U stvarnosti, svi primati su pretežno biljojedi. Iako je dokumentovano da neke šimpanze jedu mrtva tela drugih životinja (najviše šest puta mesečno), ipak to nije karakteristično za sve šimpanze. Mrtva tela drugih životinja čine svega manje od 4 procenta njihove ishrane; mnoge jedu insekte, a mlečne proizvode ne konzumiraju.<sup>49</sup> Da li to podseća na ljudsku ishranu?

Šimpanze su, kao i većina karnivorskih životinja, očigledno mnogo bolje prilagođene za hvatanje plena nego ljudi. Mi smo znatno sporiji od njih. One imaju izdužene, izbočene očnjake za kidanje krzna i kože; svi hominidi su izgubili te dugačke očnjake pre oko 3,5 miliona godina, verovatno kako bi se omogućilo snažnije drobljenje hrane, što je u skladu sa ishranom koja se sastoji od voća, lišća, povrća, orašastih plodova, mladica i mahunarki. Ako i uspemo da uhvatimo životinju koju bismo pojeli, ne možemo da joj raskidamo kožu. Istina je da šimpanze reaguju na „meso” kao da je poslastica. Kada su ljudi živeli kao sakupljači, a ulje bilo retkost, „meso” uginulih životinja predstavljalo je dobar izvor kalorija. Može biti da je aspekt „uživanja” u „mesu” povezan sa prepoznavanjem „mesa” kao bogatog izvora kalorija. Međutim, mi više nemamo potrebe za tim, jer naš problem nije nedostatak masti, već njen višak.

Kada se iznosi argument da je jedenje životinja prirodno, podrazumeva se da ljudi treba da nastave s konzumacijom „mesa” jer im je to navodno neophodno za preživljavanje i očuvanje načina života oslobođenog veštačkih kulturnih ograničenja – kao da je uopšte moguće dosegnuti neko apsolutno, neposredovano prirodno stanje. Paradigma karnivorskih životinja pruža uverenje da je jedenje živo-

48 Vidi, na primer, Bettyann Kevles, „Meat, Morality and Masculinity,” *Women's Review of Books*, maj 1990, str. 11–12.

49 Vidi Neal Barnard, „The Evolution of the Human Diet,” u *The Power of Your Plate* (Summertown, TN: Book Publishing Co., 1990), str. 165–175.

tinja „prirodno”. Ali kako znamo šta je prirodno kada je u pitanju ishrana, ako uzmemo u obzir društvenu konstrukciju stvarnosti, kao i činjenicu da istorija ljudi ukazuje na veoma dvosmislene poruke o jedenju životinja. Neki ljudi su jeli životinje; većina njih nije, barem ne pretežno.

Argument o tome šta je prirodno – gde se prirodno razume u smislu svojstva koje nije konstruisano kulturom, nije veštačko, već izvorno pripada našem pravom biću – pojavljuje se i u jednom drugačijem kontekstu koji budi sumnje feministkinja. Često se tvrdi da je podređenost žena muškarcima prirodna. Ovaj argument pokušava da porekne društvenu stvarnost pozivajući se na „prirodno”. Argument „prirodnog” predatora takođe ignoriše društvenu konstrukciju. Pošto jedemo leševe na sasvim drugačiji način od ostalih životinja – ne upravo ubijene, ne sirove, nego već raskomadane i zajedno sa drugom hranom – šta je to što taj akt čini prirodnim?

„Meso” je kulturni konstrukt koji se često doživljava kao nešto prirodno i neizbežno. Pre nego što osoba uopšte postane sposobna da brani konzumaciju „mesa” pozivajući se na analogiju sa karnivorskim životinjama, verovatno je već godinama unazad jela životinje – čak i pre nego što je naučila da govori. Racionalizacije za konzumiranje životinja su verovatno ponuđene kada je osoba sa četiri ili pet godina bila uznemirena otkrićem da „meso” potiče od mrtvih životinja. Ukus tela mrtvih životinja prethodio je racionalizacijama i ponudio je snažnu osnovu za verovanje da su racionalizacije istinite. Generacije rođene u razdoblju od par decenija nakon Drugog svetskog rata se suočavaju sa dodatnim problemom da su, kako su odrastali, „meso” i mlečni proizvodi bili kanonizovani kao dve od četiri osnovne grupe hrane. Posledično, pojedinci iz ove grupe ne samo da su od ranog detinjstva razvili afinitet prema ukusu „mesa”, već su i skloni da veruju u društveno usađenu tvrdnju da je konzumacija životinja neophodna za ljudski opstanak. U ovom kontekstu razvija se ideja da je konzumacija leševa nešto prirodno. Ideologija funkcionise tako da kulturni artefakt, u ovom slučaju „meso”, izgleda kao neizbežan, prirodno predodređen izbor.

Istovremeno, sama ideologija se povlači u pozadinu, skrivajući se iza prividno neutralne fasade „pitanja hrane”.

Ukoliko jedemo životinje, istina je da svakodnevno interagujemo sa više pojedinačnih životinja. Međutim, ova izjava i njene implikacije se repositioniraju kroz strukturu odsutnosti označenog (bića) tako da životinja nestaje, i kaže se da mi interagujemo sa oblikom hrane koji je nazvan „meso”. Odsutnost označenog (bića) nam, takođe, omogućava da se odupremo naporima da životinje učinimo prisutnim, održavajući hijerarhiju sredstva i cilja.

Odsutnost označenog (bića) proizilazi iz ideološkog zatočeništva i pojačava ga: rasistička patrijarhalna ideologija uspostavlja dva kulturno konstruisana i razdvojena skupa čovek/životinja, time stvarajući kriterijume koji postuliraju razliku između vrsta kao važnu pri razmatranju ko može biti sredstvo, a ko cilj, a zatim nas indoktrinira da verujemo da treba da jedemo životinje. Istovremeno, struktura odsutnosti označenog (bića) drži životinje odsutnim i iz našeg razumevanja patrijarhalne ideologije i čini da pružamo otpor oprisućenju životinja. To znači da nastavljamo da tumačimo životinje iz perspektive ljudskih potreba i interesovanja: vidimo ih kao upotrebljive i potrošne. Veliki deo feminističkog diskursa učestvuje u ovoj strukturi jer ne uspeva da učini životinje vidljivim.

Ontologija rekapitulira ideologiju. Drugim rečima, ideologija stvara ono što deluje ontološki: ako se žene ontologizuju kao seksualizovana bića koja se mogu silovati (kako određene feministkinje tvrde da je slučaj), životinje se ontologizuju kao bića koja se mogu jesti. Ontologizacijom žena i životinja kao objekata, dominantni jezik istovremeno eliminiše činjenicu da je neko drugi subjekt / agent / izvršilac nasilja. Sarah Hoagland pokazuje kako ovo funkcioniše:

„Džon je pretukao Meri”

postaje

„Meri je pretukao Džon”

zatim

„Meri je pretučena”

i konačno

„nasilje nad ženama”

i samim tim

„žene žrtve nasilja”.<sup>50</sup>

Što se tiče nasilja nad ženama i stvaranja termina poput „žene koje su pretrpele zlostavljanje”, Hogland primećuje da je „nešto što *muškarci rade ženama* sada postalo deo *ženske prirode*. I Džona u potpunosti gubimo iz vida.”

Slično se dešava i kada se telo životinje shvata kao jestivo, kada se postupanje ljudi koji kupuju mrtve životinje i konzumiraju ih razdvaja od događaja i uklanja iz konteksta:

„Neka osoba ubija životinje da bih ja mogao da jedem njihove leševe kao meso” postaje

„Životinje se ubijaju da bi se jele kao meso”

zatim

„Životinje su meso”

i konačno

„životinjsko meso”

dakle

„meso”.

Nešto što ljudi čine životinjama postaje deo prirode životinja, dok se u potpunosti gubi iz vida karakteristično ponašanje ljudi kao onih koji jedu životinje. Gradivnom imenicom „meso”, delovanje potrošača je potpuno izostavljeno. Kada ekofeminizam priznaje da su životinje odsutna označena (bića), ali istovremeno govori da smo mi ipak predodređeni da budemo predatori, ovakvim gledištem i dalje održava ontologizaciju životinja kao potrošnih tela.

---

50 Sarah Lucia HoAgland, *Lesbian Ethics: Toward New Values* (Palo Alto: Institute for Lesbian Studies, 1988), str. 17–18.

## 5. Može li se lov pomiriti sa ekofeminističkom etikom?

Ekofeminizam ima potencijal da uključi i životinje i veganstvo u svoju teoriju i praksu. Ali da li bi veganstvo trebalo da postane sastavni deo ekofeminizma? Da li su neki oblici lova prihvatljive ekofeminističke alternative intenzivnoj poljoprivredi? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo uočiti da se mnoge ekofeministkinje (npr. Warren) po pravilu protive apsolutizaciji, što je stanovište koje je u skladu sa otporom autoritarizmu i moći. Tako se možemo susresti sa stavom koji odbija da se kategorično osudi svako ubijanje. Prema ovom stanovištu, problemska pitanja se moraju postaviti u kontekstu specifičnog okruženja. Ovo stavljanje naglasaka na specifično u odnosu na univerzalno nazvaću „filozofijom kontingentnosti”.

Ekofeministički metod dopunjuje filozofiju kontingentnosti metodom kontekstualizacije. Može biti sasvim prikladno osporiti tvrdnju da je „svako ubijanje pogrešno” i ukazati na ljudske primere u kojima se ono smatra prihvatljivim – poput eutanazije, abortusa (ukoliko se abortus tumači kao oblik ubijanja) i borbe kolonizovanih naroda protiv tlačitelja. Slično tome, smatra se da način na koji se životinje ubijaju utiče na procenu da li su sam čin ubijanja i konzumacija mrtve životinje moralno prihvatljivi. Ovim argumentom se predlaže da se životinja može ubiti s poštovanjem, kao i da u tom slučaju životinja nije instrumentalizovana. Umesto toga, tvrdi se da ovaj metod ubijanja životinja odražava reciprocitet između ljudi i lovljenih životinja. U suštini, nema odsutnosti označenih (bića). Ovo tumačenje ubijanja životinja nazvaću „relacionim lovom”.

Argument u prilog relacionom lovu možemo kritički razmotriti kroz prizmu metode. Pre toga, važno je prepoznati da ideološka osnova relacionog lova podrazumeva ontologizaciju životinja kao jestivih bića. Metoda može biti drugačija – „Ja za sebe ubijam životinju koju želim da jedem kao meso” – ali ni nasilje tog čina, niti njegov krajnji ishod, leš, ne bivaju uklonjeni promenom aktera i pristupa.<sup>51</sup> Kao što tvrdim u prethodnom odeljku, ontologizacija

<sup>51</sup> Iako neki smatraju da metoda relacione lovačke prakse eliminiše nasilje prisutno u drugim oblicima konzumiranja mesa, ne vidim na koji način upotreba tog izraza, u njegovom uobičajenom

životinja kao jestivih tela pretvara ih u puka sredstva koja ljudska bića mogu da koriste; životi životinja su, stoga, podređeni ljudskoj želji da ih jedu, čak i ako nema stvarne potrebe za tim. Ekofeministkinje koje žele da poštuju filozofiju kontingentnosti, a opiru se ontologizaciji životinja, mogle bi da izaberu alternativni stav koji glasi: „Jedenje životinje nakon uspešnog lova – poput kanibalizma u vanrednim situacijama – ponekad je neophodno, ali, poput kaniibalizma, moralno je odvratno.” Takav stav priznaje da se jedenje životinjskog (uključujući i ljudskog) „mesa” može desiti u retkim trenucima, ali se opire ontologizaciji (nekih) životinja kao jestivih.

Primena metode kontekstualizacije na ideal relacionog lova otkriva određene nedoslednosti. Budući da je ekofeministička teorija još uvek u procesu nastajanja, ove kritike iznosim s brižnošću.<sup>52</sup> Relacioni lov još uvek nije u potpunosti razvijen u teoriji; on ostaje prilično neprecizno definisano pitanje i nije ni opisan kao moguća šire ostvariva praksa; i upravo ta nekarakteristična nepreciznost u ekofeminističkom diskursu sugeriše da se lov ne može stvarno opravdati metodom relacijske kontekstualizacije, i da se zamisao o relacionom lovu može održati jedino ako diskusija ostane na anegdotalnom nivou. Pored toga, zanemaruje se činjenica da relacioni lov nije način na koji većina ljudi u stvarnosti dolazi do hrane životinjskog porekla. Iako je ekofeministička etika kontekstualizujuća, u ovom slučaju ne pruža okvir koji bi omogućio razumevanje našeg odnosa prema životinjama. Baš kao što ekolozi mistifikuju ugnjetavanje žena kada ne uspevaju da se direktno suoče s tim problemom, tako i ekofeministkinje mistifikuju odnos ljudi prema životinjama kada ne uspevaju da ga precizno opišu.

---

značenju, može biti smatrana nelegitimnom u kontekstu u kojem ga ja ovde koristim. Termin „nasilje” koristim u skladu sa definicijom iz *American Heritage Dictionary*: „izazvano neočekivanom silom ili povredom, a ne prirodnim uzrokom.” Čak i ako životinja naizgled prihvati svoju smrt, što tvrdim da ne možemo sa sigurnošću znati, ta smrt ipak nije posledica prirodnog toka stvari, već spoljne sile koja zahteva upotrebu oruđa i ima nameru da izazove smrtonosnu povredu. To jeste nasilje, ono koje prekida život ranjavanjem bića koje bi inače nastavilo da živi.

<sup>52</sup> Pretpostavljam da će se određeni aspekti ekofeminističke teorije, koji potiču iz ekološkog pokreta, pokazati kao konceptualno problematični zbog androcentrizma prisutnog u ekološkom diskursu; relacioni lov je jedan od primera toga. Kritika koja sledi, stoga, treba da se shvati kao usmerena na veličanje relacionog lova u okviru ekološkog pokreta. Motivacije koje stoje iza favorizovanja ove metode u pretežno muškom ekološkom diskursu mogu biti sasvim drugačije od onih koje imaju ekofeministkinje koje usvajaju ovaj argument. O tome vidi Marti Kheel, „Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference,” u *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, uredile Irene Diamond i Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), str. 128–137.

Ekofeminizam se nije oslanjao na pojam specizma u kritici savremenog odnosa prema životinjama, iako njegova eksplicitna i implicitna osuda naturizma nudi sličan oblik kritike. Pojam specizma, prema mišljenju pojedinih ekofeministkinja, kompromitovan je zbog svoje bliske povezanosti sa pokretom koji mu se suprotstavlja – pokretom za zaštitu životinja – koji one vide kao reprodukciju patrijarhalnog diskursa o pravima. Ipak, vrednost pokreta za zaštitu životinja leži u tome što priznaje pravo svakog pojedinačnog bića da nastavi da živi. Antinaturistička pozicija ne pruža takvo priznanje; stoga se pojedinačna životinja, ubijena u lovu, može interpretirati kao deo čina koji izražava odnos. Lov se, u tom okviru, ne smatra nespojivim sa antinaturističkom pozicijom, iako bi iz perspektive antispecizma bio ocenjen kao moralno neprihvatljiv.

Antinaturistička pozicija stavlja naglasak na odnose, a ne na individue; takozvani „relacioni lov” opisuje se kao odnos uzajamnosti. Međutim, uzajamnost podrazumeva obostranu ili saradničku razmenu usluga ili privilegija. Šta, zapravo, dobija životinja koja u tom odnosu biva ubijena?

Iskustvo žrtvovanja? Na koji način se može opravdati ideja uzajamnosti u relacionom lovu, kada je životinja – kao drugi učesnik – istovremeno nemoćna da govori ljudskim jezikom i dodatno učutkana sopstvenom smrću? Kada se problematizuje pitanje saglasnosti neme i učutkane životinje, neizbežno se otvara i paralela između relacionog lova i onoga što nazivam „agresivnim lovom”. Na prvi pogled, relacioni lov se razlikuje od agresivnog, koji se tumači kao način da se pojača osećaj (muške/ljudske) samosvesti, a ne kao čin koji afirmiše bilo kakvu povezanost sa životinjom. Ipak, u analizama oba oblika lova pojavljuje se sličan obrazac: odsustvo preuzimanja odgovornosti ili agensnosti. Razmotrimo „bibliju” agresivnih lovaca, *Meditations on Hunting*.<sup>53</sup> U ovoj knjizi José Ortega y Gasset piše:

Smrt životinje nije u središtu interesovanja lovca; ona ne predstavlja njegovu osnovnu nameru. Njegovo interesovanje usmereno je ka svim radnjama koje je

<sup>53</sup> John Skow primećuje da lovci često koriste odbranu lova koju je izneo Ortega y Gasset kada razgovaraju sa onima koji ne love. Vidi John Skow, „Heroes, Bears and True Baloney,” *Time*, 13. novembar 1989, str. 122.

morao da preduzme da bi došao do tog ishoda – ka samom lovu. Stoga ono što je ranije bilo sredstvo, sada postaje cilj. Smrt je neizostavna jer bez nje nema autentičnog lova: akt ubijanja životinje jeste prirodan završetak lova i njegov definirani cilj, ali ne mora da se poklapa sa ciljem lovca.<sup>54</sup>

Postupak brisanja subjekta u ovom odeljku je izvanredno apsurdan. Na kraju krajeva, lovac se ne prikazuje kao neko ko svesno teži smrti životinje, što podseća na način na koji se za tipičnog nasilnika veruje da u određenom trenutku gubi sposobnost samokontrole. U prikazu agresivnog lova tvrdi se da do ubistva ne dolazi zato što to lovac želi, već zato što sam čin lova to nalaže. Ovo je konceptualni okvir koji odgovara figuri nasilnika. Nasuprot tome, u relacionoj koncepciji lova pretpostavlja se da se životinja u nekom trenutku svesno predaje, ustupajući svoj život u korist čovekove dobrobiti. Takva naracija oslanja se na model silovatelja. U oba slučaja, nasilje se prikriva ili relativizuje. U modelu silovatelja, kao i kod nekriminalizovanog silovanja u braku, polazi se od pretpostavke da je žena ulaskom u partnerski odnos dala trajni i nedvosmislen pristanak. Analogno tome, u relacionom modelu lova pretpostavlja se da je životinja, time što se pojavila pred lovcem, u nekom trenutku dala neverbalni, ali podjednako obavezujući pristanak. Na taj način, kako relacioni, tako i agresivni lov predstavljaju različite strategije za brisanje odgovornosti i poricanje nasilja.

Do sada nisam razmatrala činjenicu da se koncept relacionog lova oslanja na ekofeminističko viđenje određenih lovačkih praksi i verovanja američkih starosedeoaca. Andy Smith, članica organizacije 'Women of All Red Nations', ukazala je na

problem selektivnog fokusiranja na praksu lova kod starosedelačkih naroda, koje zanemaruje širi kulturni kontekst i time doprinosi održavanju stereotipne slike o starosedeočima kao primitivnom narodu. Ova tendencija se dalje ogleda u pogrešnoj pretpostavci da su starosedeooci bili isključivo lovci koji su živeli u slabo naseljenim krajevima, zanemarujući činjenicu da su mnoge zajednice bile razvijene i poljoprivredno orijentisane. Ovakav pogled stvara utisak da je dolazak kolonizatora bio opravdan, jer bi inače starosedeooci ostali u primitivnim lovačkim zajednicama. Međutim, ono što je karakteristično za starosedelačke kulture ne može se preneti na američku kulturu. Umesto prisvajanja

<sup>54</sup> José Ortega y Gasset, *Meditations on Hunting*, prev. Howard B. Wescott (New York: Charles Scribner's Sons, 1985), str. 96.

kulturnih elemenata, korisnije bi bilo da se energija usmeri ka očuvanju prava starosedelaca.<sup>55</sup>

Iako su mnoge starosedeočke zajednice imale sasvim drugačiji odnos prema životinjama nego što mi danas imamo, pristalice ekoloških vrednosti često se pozivaju na lovačke tradicije starosedelaca u svrhe promocije sopstvenih interesa. Zašto se, kao suprotnost kulturi koja uništava prirodu, ne bi istakle sakupljačke zajednice koje pokazuju da ljudi mogu živeti dobro i bez korišćenja tela ubijenih životinja za svoju ishranu?<sup>56</sup> I zašto se ne bi delovalo zajednički, i u solidarnosti sa starosedeočima, umesto da se prisvaja ono što se smatra njihovim lovačkim modelom?

Pored toga, koja metoda bi mogla da omogući širu primenu koncepta relacionog lova? Možemo li kao idealan model uzeti onaj koji je nastao na kontinentu sa znatno manjim brojem ljudi nego danas, i primeniti ga na urbanu populaciju koja je u velikoj meri uništila divljinu u kojoj su starosedelačke kulture cvetale? Ta divljina više ne postoji i ne može se ponovo uspostaviti. Kao što se pita Rosemary Ruether: „Pošto bez ogromnog smanjenja ljudske populacije, sa sadašnjih 5,6 milijardi na možda oko milion, ne postoji mogućnost povratka u netaknutu divljinu u kojoj ljudi sa životinjama dele prostor kao jedna od vrsta, postavlja se pitanje: da li se, radi ostvarenja tog cilja, očekuje masovno istrebljenje ljudi?“<sup>57</sup>

Takođe razmatram i druga pitanja vezana za lov – o ulozi muškaraca kao lovaca i zagovornika lova, o povezanosti lova s nasiljem nad ženama (vidi poglavlje 8), kao i o antropološkoj vezi između lova na krupne životinje i potčinjavanja žena.<sup>58</sup> Čak i u tradicionalnim

---

55 Razgovor, februar 1994. O prisvajanju kultura starosedelaca vidi Andy Smith, „For All Those Who Were Indian in a Former Life,” u *Ecofeminism and the Sacred*, uredila Carol J. Adams (New York: Continuum, 1993), str. 168–171.

56 Rayna Green ukazuje na problem selektivnog interesovanja za kulture starosedelaca Severne Amerike, pozivajući se na „gotovo patološku vezanost američkih akademika za indijanske ratove, konjanike sa ravnica i poglavice sa kraja puta.” Vidi Rayna Green, „Review Essay: Native American Women,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6, br. 2 (1980), str. 249. Kao što se „pri izboru plemena i tema jasno favorizuju ona koja već privlače pažnju antropologa, dok se zanemaruju ona koja bi mogla da dovedu u pitanje ustaljene ideje” (str. 266), tako se i interesovanje za lov čini kao izbor aktivnosti koja potvrđuje pravo da se životinje ontološki posmatraju kao jestive.

57 Rosemary Radford Ruether, „Men, Women, and Beasts: Relations to Animals in Western Culture”, u *Good News for Animals? Christian Approaches to Animal Well-being*, uredili Charles Pinches i Jay B. McDaniel (Maryknoll: Orbis Books, 1993), str. 22.

58 Vidi Peggy Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality* (Cam-

zajednicama sakupljača i lovaca, žene obezbeđuju većinu kalorija – radeći pritom okvirno 3,5 dana nedeljno.

Problem koncepta relacionog lova leži u tome što nudi izrazito sentimentalizovano, lično rešenje za sistemski problem: kako se odnosimo prema konzumiranju životinja? Životinje ili posmatramo kao tela pogodna za ishranu, ili ne. U tom smislu, pitanje lova se na kraju svodi na raspravu o metodi.

## 6. Ali i biljke su živa bića

Argument da su i biljke živa bića etičke veganke doživljavaju kao distrakciju i neukusnu trivijalizaciju patnje životinja koje se uzgajaju u intenzivnim uslovima. Ipak, upravo taj argument potvrđuje potrebu za ekofeminističkom etikom kada je reč o ishrani životinjama. U osnovi, stav koji se iznosi svodi se na: „Ako je u redu jesti biljke, onda je dopustivo jesti i životinje”, i obrnuto: „Ako ne jedemo životinje, zašto onda jedemo biljke?” Ovde je očigledna težnja ka univerzalnim principima, pri čemu se zanemaruje vrednost koju ekofeminizam pridaje kontekstu.<sup>59</sup> Dok ekofeminizam naglašava raznolikost i razlike, argument o biljkama se oslanja na univerzalizaciju. Dok ekofeminizam zagovara solidarnost i prepoznaje da odnos prema životinjama zahteva drugačije postupke nego odnos prema biljkama, ovaj argument polazi od pretpostavke da su svi oblici života isti. Mesto biljaka u ekofeminističko-veganskoj etici najbolje se može razumeti kroz povratak ekofeminističkoj filozofiji kontingentnosti i pratećoj metodi kontekstualizacije.

Danas se biljni resursi najintenzivnije eksploatišu putem upotrebe pesticida, hemijskih đubriva i uzgajanja monokultura koje iscrpljuju zemljište – ne zato što ljudi direktno zavise od njih u ishrani, već zato što se koriste za proizvodnju hrane za životinje koje uzgajamo

---

bridge i New York: Cambridge University Press, 1981) i Richard E. Leakey i Roger Lewin, *People of the Lake: Mankind and Its Beginnings* (New York: Doubleday, 1978).

59 Smatram da se argument „biljke takođe imaju život” javlja iz dva izvora. Prvi je strah onih koji jedu leševе da se odreknu konzumiranja životinja, pa se pitanje biljaka koristi kao skretanje pažnje. Drugi izvor je ekološko poštovanje prema prirodi u celini, uz zabrinutost da će antropocentričnost biti proširena samo na određene životinje, bez stvarne promene vrednosti u okviru ekološke etike. Moguće je da oni koji iznose drugu zabrinutost istovremeno osećaju i prvu reakciju, što objašnjava očiglednu nedoslednost u izostanku kontekstualizacije.

i ubijamo za proizvodnju „mesa”. Dakle, intenzivna eksploatacija biljnog sveta zapravo proizlazi iz intenzivne eksploatacije životinja.

Od čega se sastoji konzumacija biljaka kod ljudi? Većina biljnih namirnica koje ljudi jedu potiče iz prirodno obnovljivih izvora.<sup>60</sup> To su jednogodišnje biljke. Ili, kao u slučaju morskog povrća, njihova berba im zapravo koristi – ukoliko ih talasi već nisu izbacili na obalu. Morsko povrće se razmnožava „regeneracijom iz fragmenata odvojenih od matične biljke i iz spora”.<sup>61</sup> Druga kategorija biljne hrane, koja čini veliki deo veganske ishrane, jesu proizvodi biljaka, a ne same biljke: mahunarke, poput pasulja, sočiva i leblebija, zapravo su „plodovi mahunastih biljaka”.<sup>62</sup> Orašasti plodovi i semenke, kao i većina voća i povrća, mogu se odvojiti od biljke bez njenog oštećenja. Na kraju krajeva, tu su klice i trave koje svako može da uzgaja u kućnim uslovima.

Umesto da se pitamo šta bi veganke/vegani konkretno trebalo da jedu, možda je važnije da se zapitamo kako da umanjimo štetu koju nanosimo svetu?<sup>63</sup> Mnogo se može naučiti kada biljni svet posmatramo s empatijom i svešću o njegovoj složenosti.<sup>64</sup> Međutim, to ne

---

60 Ovde pravim razliku između biljaka kao intrinzično obnovljivog resursa, koje mogu da se regenerišu same, i životinja kao ekstrinzično obnovljivog resursa. Mrtva krava ne može da se reprodukuje; većina biljaka čiji se plodovi beru to može. Životinje se smatraju obnovljivim resursima isključivo zahvaljujući manipulaciji njihovim reproduktivnim sistemima i objektivizaciji njihovog potomstva.

61 Sharon Ann Rhoads, *Cooking with Sea Vegetables* (Brookline, MA: Autumn Press, 1978), str. 19, i Alice Walker, „Not Only Will Your Teachers Appear, They Will Cook New Foods for You,” *Living by the Word: Selected Writings, 1973–1987* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988), str. 134–138.

62 Marlene Anne Bumgarner, *The Book of Whole Grains* (New York: St. Martin's Press, 1976), str. 259.

63 Ovo je tradicionalnije formulisano kao: „Koje su naše direktne odgovornosti u pogledu bola i patnje prema onome što nema centralni nervni sistem?” Jay McDaniel se bavi ovim pitanjem sukobljenih zahteva tako što predlaže metaforičku monarhiju (za opis onih sa složenim nervnim sistemima) i demokratiju („sistem energetske pulsacije bez upravljujuće psihe”). [Jay B. McDaniel, *Of Gods and Pelicans: A Theology of Reverence for Life* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989), str. 77–78.] Vic Sussman i Peter Singer (*Animal Liberation*) razmatraju ovo pitanje kroz činjenicu da biljke nisu razvile način da se brane ili izbegnu bol. Vic Sussman, *The Vegetarian Alternative: A Guide to a Healthful and Humane Diet* (Emmaus, PA: Rodale Press, 1978), str. 227–230. Za odgovarajuću analizu vidi Daniel A. Dombrowski, *Hartshorne and the Metaphysics of Animal Rights* (Albany, NY: State University of New York Press, 1988): „Da rezimiramo, životinje su osećajna bića u dva smisla: (1) One su osećajne na mikroskopskom nivou, u okviru iskustava svake konkretne jedinice, što se dešava i kod biljaka i kod stena. Ovo ćemo nazvati Osećajnost 1 (S1). (2) One poseduju osećajnost kao takvu, koja se sastoji od navedenih iskustava osećajnosti S1, iskustava potonuća u san bez snova, iskustava koja omogućavaju životinji da oseća bol, ili, povremeno, da se seća ili anticipira bol, odnosno da pati. Ovo je Osećajnost 2 (S2). Pošto je S1 dovoljna da opovrgne materijalistički pristup, ali nije dovoljna da se biljkama pripiše bol ili patnja – za to je potrebna S2 – biljke se mogu jesti sa spokojem, čak ukoliko i one imaju neku unutrašnju vrednost.” (str. 43)

64 Vidi Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (San Francisco: W. H. Freeman and Co., 1983).

znači da treba da prestanemo da koristimo biljke kao izvor hrane. To znači da hrani pristupamo sa pitanjima poput: da li podržavamo proces života, rast biljaka, ili proces patnje i smrti, odnosno ubijanje životinja?<sup>65</sup> Izjednačavanje branja biljaka sa ubijanjem životinja predstavlja krivljenje istine o nasilju i pogrešno prikazivanje ženske istorije. Branje biljaka je tradicionalno ženska aktivnost; žene su takođe doprinele razvoju održive, organske poljoprivrede, koja se oslanja na sposobnost prirode da se obnavlja.<sup>66</sup> Ovaj istorijski model pokazuje da biljke mogu biti deo ljudske ishrane bez da budu predmet dominacije.

Argument da „život biljaka opravdava konzumaciju životinja” nosi u sebi elemente implicitne patrijarhalne logike. Povlačenje granica tamo gde one ne bi trebalo da postoje (na primer, tvrdnja da je jedenje životinje suštinski drugačije od jedenja čoveka) ne znači da granice uopšte ne možemo povući (kao što je razlika između jedenja krave i jedenja šargarepe). Preispitivanje opravdanosti takvih razlika primer je kartezijske sumnje. Kako tvrdi Catharine MacKinnon, kartezijska sumnja je proizvod muške privilegije. Takva privilegija oblikuje pogled na svet u kojem se sve svodi na ideje, čime se briše razlika između epistemologije i ontologije.<sup>67</sup> Teoretski se može postaviti pitanje da li se šargarepe eksploatišu, ali, kada se smestimo u stvarnost u kojoj živimo, jasno osećamo, ili intuitivno znamo, da jedenje konja, krava, svinja ili kokošaka nije isto što i jedenje šargarepe. Očigledan neuspeh ekoloških aktivistkinja i aktivista da to jasno istaknu predstavlja nedostatak učešća u utelovljenom znanju; time se dodatno učvršćuje ideja da živimo kroz apstrakcije. Sklonost ka apstrakciji i zanemarivanju utelovljenog znanja odražava način razmišljanja oblikovan kroz mušku perspektivu, ukorenjen u istoj matrici dominacije kao i konzuma-

65 Koristeći terminologiju Starhawk, može se tvrditi da je ubijanje životinja oblik dominacije (power-over), dok je proces sakupljanja oblik unutrašnje snage (power-from-within). (Starhawk, *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics* [Boston: Beacon Press, 1982]). Ili, koristeći kategorije Marilyn Frye, može se reći da osoba biljke može doživljavati kao hranu i onda kada je ta percepcija prožeta ljubavlju, dok životinje vidi kao potrošne jedino ako njen pogled proističe iz arogancije.

66 Vidi Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (London: Zed Books, 1988), str. 41–48, i Sanday, *Female Power and Male Dominance*.

67 Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), str. 57–58.

cija životinja. Oni koji odvajaju leševe od procesa njihovog nastanka, i umesto toga ih povezuju sa biljnim svetom, održavaju dualizam između uma i tela, racionalnog i emotivnog, upravo onu razliku koju ekofeminizam nastoji da eliminiše.

### **Autonomija i ekofeminističko veganstvo**

Sve dok postoji kulturni konstrukt životinja kao jestivih pitanje veganstva biće shvaćeno kao sukob oko autonomije (da li pojedinac sam odlučuje šta će jesti ili mu se nameće zabrana konzumiranja životinja). Pitanje „ko je odlučio da su životinje hrana – ili da to treba da budu?” ostaje nepostavljeno.

Nakon konferencije „Žene i spiritualnost” održane u Bostonu 1976. godine, na kojoj je služena isključivo veganska hrana, u časopisu *off our backs* pojavila su se ogorčena pisma ljutih feministkinja koje su tvrdile da su bile primorane da posećuju obližnje restorane brze hrane zbog nedostatka „mesa” (tela ubijenih životinja) na samoj konferenciji. Umesto da se ekofeministkinje-veganke posmatraju kao one koje podižu svest o legitimnim pitanjima, one se doživljavaju kao osobe koje narušavaju tuđe pravo na lično zadovoljstvo. Takva percepcija oslanja se na ideju „zavodljivosti ženskog izbora” – koncept prema kojem je zadovoljstvo lično i apolitično, iako u stvarnosti potvrđuje autonomiju oblikovanu kroz strukture dominacije. Autonomija u ovom kontekstu funkcioniše po principu: „Ako biram da jedem meso, time potvrđujem svoje ja. Ako mi kažeš da ne smem da jedem meso, gubim svoje ja.” Često se prihvata osnovna pretpostavka da je autonomija rodno neutralna, pri čemu se ni sama ideja autonomije, niti društvena konstrukcija životinja, ne dovode u pitanje. Kao rezultat toga, životinje ostaju odsutna označena (bića).

Ekofeminističko-veganski odgovor na ovu ideju autonomije glasi: „Hajde da redefinišemo svoje ja. Da li ono podrazumeva dominaciju nad drugima? Ko je odlučio da je leš hrana? Kako oblikujemo svoje ja u ovom svetu?”

U okviru ekofeminističkog koncepta, davanjem idejnog mesta pojedinačnim životinjama, vraća se odsutno označeno (biće). Ovaj ekofeministički odgovor ne proizlazi iz filozofije zasnovane na pravima, već iz odnosa koji omogućava identifikaciju, a time i solidarnost. Moramo sebe sagledati u odnosu sa životinjama. Jesti životinje znači pretvariti ih u sredstva za sopstvenu korist, što predstavlja čin dominacije i uspostavljanja odnosa moći. Takva subordinacija nije prirodna, već ideološki konstruisana, u skladu sa dualističkim obrascima koje ekofeminizam nastoji da dekonstruiše. Autonomija se postiže kroz delovanje koje je nezavisno od takve ideologije.

Prema ekofeminističkom pristupu, lična promena je moguća i ona vodi ka redefinisanju našeg odnosa sa životnom sredinom. Upravo takav oblik osnaživanja je ono što nam je potrebno za suočavanjem sa pitanjem koje mesto životinje zauzimaju u našim životima. Postoje snažne korelacije između načina na koji se hranimo i stanja životne sredine, kao i između političkih struktura i ličnih života. Postojanje životinja koje se uzgajaju i ubijaju za proizvodnju „mesa” nije samo paradigma već i aktivni deo sistema koji vodi ubistvu Zemlje.

## *Feministička trgovina životinjama*

U svom nastojanju da ospori patrijarhalni naturizam<sup>1</sup>, koji u svojoj koncepciji uključuje eksploataciju životinja, ekofeminizam bi trebalo da u svoju teoriju i praksu uključi veganstvo. Ali da li bi feministkinje koje nisu usvojile ekofeminističku perspektivu trebalo da budu veganke? Ovo pitanje se poslednjih godina sve češće postavlja. Claudia Card ga vidi kao ključno pitanje: „Da li bismo onda sve mi morale biti veganke, pacifistkinje, ne konzumirati droge, protiviti se logici kompeticije, biti protiv hijerarhije, zalagati se za organizaciju grupe u krug, biti saglasne sa čestim menjanjem partnerki budući oslobođene parohijalizma seksualnog užitka? Ili je sve ovo previše određeno? Radi se o vrednostima koje nisu sporedne u analizi ugnjetavanja žena”.<sup>2</sup>

Feministkinja Joan Cocks se kritički odnosi prema idejama za koje smatra da oblikuju feminističku kulturnu praksu: „Političke stra-

1 Patrijarhalni naturizam je ideološko zasnivanje društvenih odnosa u patrijarhatu, odnosno, opravdavanje muške dominacije pozivanjem na prirodu; ova ideološka koncepcija uključuje eksploataciju životinja od strane ljudi kao nešto što je „prirodno”. Na ovaj način se istovremeno utvrđuje i paralelizam u ideji/prirodi dominacije muškaraca nad ženama i čoveka nad životinjama i prirodom. – nap. prev.

2 Claudia Card, „Pluralist Lesbian Separatism,” u *Lesbian Philosophies and Cultures*, ur. Jeffner Allen (Albany: State University of New York Press, 1990), str. 139.

tegije su, po pravilu, nenasilne, a pravilna kuhinja veganska”.<sup>3</sup> Imajući u vidu feminističko uverenje da je lično političko, burne rasprave koje se javljaju među feministkinjama oko pitanja veganstva ukazuju na to da mnoge feministkinje ipak ne misle da je njihov lični izbor da jedu životinje politički i da izražava feminističku politiku. Ali šta ako su uverenja i vrednosti sadržane u odluci da se jedu životinje zaista suprotne feminizmu, i šta ako u slučaju jedenja tela ubijenih životinja lično *jeste* političko? Zapravo, feministička teorija nam pruža način analize i tumačenja prakse jedenja životinja prema kojem se veganstvo ne može svesti na pitanje izbora „životnog stila”.

U ovom poglavlju predlažem okvir tumačenja pomoću kojeg depolitizacija feminističkih moralnih tvrdnji po pitanju drugih životinja postaje uočljiva. Ovo uočavanje zasnivam na feminističkom filozofskom ispitivanju dijalektike „političkog” i „prirodnog”, sa tezom da bi feministička okupljanja trebala biti veganska. Istanje nužnosti da feministički skupovi budu veganski ne iziskuje kao neophodno da ovde istovremeno pružim odgovor na pitanje postojanja neophodnih materijalnih uslova za čitavu jednu kulturnu zajednicu da se opredeli za veganstvo, ili na pitanje da li svi raspolažemo ekonomskim mogućnostima za to. Zapravo, i pored toga što se politikom subvencija, davanjem prava na korišćenje prirodnih resursa i vladinom finansijskom podrškom kompleksu industrijalizacije životinja<sup>4</sup>, cena tela ubijenih životinja na veštački način održava nižom od realne cene proizvodnje, ljudima u situaciji siromaštva je biljna hrana i dalje jedini vid ishrane. Bez vladine podrške proizvođačima, tela ubijenih životinja bi bila znatno skuplja od biljne hrane. S obzirom da je vlada ovde isključivo na strani interesa kompleksa industrijalizacije životinja, pokret otpora odozdo pokazuje da kako sve više ljudi prihvata veganstvo i faktički bojkotuje industriju leševa, ponuda biljne ishrane postaje sve rasprostranjenija

3 Joan Cocks, *The Oppositional Imagination* (London: Routledge, 1989), str. 223.

4 Termin „kompleks industrijalizacije životinja” upotrebljava Barbara Noske u knjizi *Humans and Other Animals* (London: Pluto Press, 1989), str. 24. (Termin „kompleks industrijalizacije životinja” (*animal industrial complex*) označava povezanost sistema državnih regulacija sa industrijama koje eksploatišu životinje, na takav način da zajedno formiraju „kompleks” sistemskog karaktera. – nap. prev.)

i povoljnija. Uz to, kako sve jasnije prepoznajemo vladine politike forsiranja jedenja leševa, tako i alternativne prakse postaju jasnije i izvodljivije.<sup>5</sup>

Još jedan razlog zašto se odlučujem da pažnju usmerim na zaganjevanje da svi feministički događaji budu u potpunosti veganski, jeste činjenica da su većina ekofeministinja, koje u svojim analizama čovekove dominacije nad prirodom tematizuju pitanje životinja, i same zauzele takvo stanovište.<sup>6</sup> Nadalje, upućivanje takvog predloga feminističkim skupovima izmešta raspravu o veganstvu iz područja ličnih odluka i donekle je oslobađa od emocionalnosti pravdanja naših ličnih postupaka koja se javlja uvek kada se naši lični postupci izbliza i detaljnije propituju. Štaviše, jedenje životinja je najrasprostranjeniji oblik ugnjetavanja životinja u zapadnom svetu, dok ujedno predstavlja i najčešći oblik interakcije zapadnog čoveka sa životinjama. Ovo je slučaj, iako onima koji žive u Sjedinjenim Državama ishrana telima ubijenih životinja nije neophodna da bi im obezbedila potrebnu hranljivost ishrane. I konačno, tematizacija ishrane na feminističkim okupljanjima pruža priliku da se feministkinjama koje osporavaju pokret za odbranu životinja uputi odgovor.

## Definisanje trgovine životinjama

Upotrebom izraza *feministička trgovina životinjama* nastojim da politizujem upotrebu tela životinja kao robe. Posluženje tela ubijenih životinja na feminističkim skupovima podrazumeva učešće feministkinja u trgovini životinjama – učešće u kupovini i konzumiranju delova tela životinja – i izražava našu saglasnost i prihvatanje svega što trgovina životinjama doslovno podrazumeva: proizvodnju, transportovanje, klanje i pakovanje tela životinja.

Trgovina životinjama predstavlja vladajući materijalni odnos. Komplex industrijalizacije životinja je druga najveća indu-

<sup>5</sup> Više o ulozi državne politike u promovisanju „mesa“ kao jedne od četiri osnovne grupe namirnica vidi Poglavlje I.

<sup>6</sup> Ekofeministička Radna grupa Nacionalne Asocijacije Ženskih Studija [NWSA] uputila je Godišnjoj skupštini NWSA 1990. godine preporuku da skupovi asocijacije budu veganski. Vidi odeljke iz 1990 NWSA Ecofeminist Task Force Resolution, *Ecofeminist Newsletter* 2,1 (Spring 1991), str. 3.

strija i najveća prehrambena industrija u Sjedinjenim Državama. Trenutno, 60% hrane u Americi je životinjskog porekla, uključujući jaja i mlečne proizvode, odnosno *feminizovan protein*, i tela životinja, odnosno *animalizovan protein*<sup>7</sup>. Ovim pojmovima ukazujem na to da su ovi proteini izvorno i jedino biljnog porekla, a da su, međutim, nakon što ih životinja konzumira za svoju ishranu, i nakon što se tela životinja prerade u „meso” za ljudsku konzumaciju, biljni proteini na taj način učinjeni životinjskim. Trgovina životinjama računa na vrednost biljnih proteina, ali zahteva da oni budu konzumirani ne u svom izvornom obliku nego u obliku mesnog proizvoda.

Da bi feministkinjama bilo prihvatljivo da učestvuju u trgovini životinjama, neophodno je da nam bude prihvatljiva ideologija ili koncept uzgajanja i ubijanja životinja za proizvodnju „mesa”<sup>8</sup>. Ova ideologija čini nadgradnju ekonomske osnove naših svakodnevnih života, uključujući i pretpostavku da je trgovina životinjama prihvatljiva. Poteškoća sa uviđenjem prinudne prirode ove ideološke nadgradnje je to što je nevidljiva, i neophodno je da ostane nevidljiva kako bi se trgovina životinjama nastavila.

Upotrebom izraza „trgovina životinjama”, namera mi je da podsetim na klasične feminističke iskaze, poput naslova dela Emme Goldman „Trgovina ženama”, ili Gayle Rubin „Trgovina ženama: Beleške o ‘političkoj ekonomiji’ polova”.<sup>9</sup> Korišćenjem reči „trgovina”, ukazujem da postoje sličnosti u načinima na koji se tretiraju tela koja se smatraju „potrošnim” i tela koja se smatraju „upotrebljivim”.

7 Vidi Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat* (New York: Continuum, 1990), str. 80–81.

8 Termin *terminal animals* vodi poreklo iz industrije mesa, kao „tehnički termin” kojim se označavaju životinje koje se uzgajaju isključivo radi proizvodnje „mesa”. U srpskom jeziku ne postoji direktni prevod ovog termina; postoje izrazi koji se koriste u srodnim kontekstima, poput „tovne životinje” ili „terminalna linija”, od kojih drugi služi označavanju genetske linije životinja koje se ne koriste za dalju reprodukciju, već za proizvodnju „mesa”. Međutim, sam termin je takav da navodi na misao da je u pitanju prirodno predodređena smrt životinja, zbog čega smo se u prevodu odlučili za izraz *životinje koje uzgajamo i ubijamo za proizvodnju „mesa”* kako bismo nedvosmisleno ukazali na to da su u pitanju životinje koje ljudi uzgajaju isključivo do momenta kada postaju „pogodne” za klanje, a što je konotacija koja je sadržana u originalnom izrazu. – nap. prev.

9 Emma Goldman, „The Traffic in Women,” *The Traffic in Women and Other Essays on Feminism* (New York: Times Change Press, 1970); Gayle Rubin, „The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex,” iz *Toward an Anthropology of Women*, ur. Rayna R. Reiter (New York and London: Monthly Review Press, 1975), str. 157–210. Takođe vidi Janice Raymond, „The International Traffic in Women,” *Reproductive and Genetic Engineering 2*, I (1989), str. 51–70.

Trgovina životinjama podrazumeva prisustvo i proizvođača i konzumenata. Ukoliko u našem moralnom okviru usvojimo da je neki „objekat” vredan kupovine, i sama proizvodnja tog objekta postaje deo našeg moralnog okvira, iako ovaj aspekt ostaje nevidljiv. I pored toga što postoje brojne knjige koje se bave kompleksom industrijalizacije životinja,<sup>10</sup> na njih se retko referiše u feminističkoj literaturi osim onoj koju su pisale veganke; što pokazuje da trgovina životinjama ostaje nevidljiva za one koje u njoj učestvuju, čime se osigurava dalje sprovođenje ove trgovine. Izraz „trgovina životinjama” je pokušaj da se povrati kontrola nad značenjem jezika od onih koji/e nastoje da onemoguće saznanje o tome šta ova trgovina podrazumeva.

### Diskurzivna kontrola i neznanje

Kako sam iznela u prvom poglavlju, ne postoji objektivno stanovište sa kojeg bi bilo moguće ispitati fenomen trgovine životinjama. Ili ih jedemo ili ne. Ne postoji nepristrasni posmatrač, ne postoji neopredeljen semantički prostor za razmatranje ove teme. U kulturi koja zagovara jedenje tela životinja, sporovi u značenjima su već presuđeni u korist kulture jedenja leševa. Bez obzira na naša lična postupanja, gledište koje zauzimamo prilikom propitivanja jedenja životinja je već savladano normativnošću pojma „meso” i (pretpostavljenom) neutralnošću tog pojma.

Kontaminacija diskurzivnog prostora u kojem bismo razmatrale pitanje konzumiranja bića druge vrste je dalje povećano neznanjem. Iako o pitanju materijalnih uslova koji omogućavaju jedenje leševa, veganke i vegani znaju znatno više od onih koji jedu leševe, moć vladajućeg diskursa pripada ovim drugima. Tako će osobe sa najmanje znanja, kojima nedostaju konkretne informacije o ovom pitanju, i dalje biti u mogućnosti da određuju granice rasprave.<sup>11</sup>

10 Vidi C. David Coats, *Old MacDonald's Factory Farm: The Myth of the Traditional Farm and the Shocking Truth about Animal Suffering in Today's Agribusiness* (New York: Continuum, 1989); Jim Mason, Peter Singer, *Animal Factories* (New York: Crown Publishers, 1980); John Robbins, *Diet for a New America* (Walpole: Stillpoint, 1987); Jeremy Rifkin, *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture* (New York: Dutton, 1992).

11 Kako primećuje Eve Kosofsky Sedgwick u *Epistemology of the Closet* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990): „Diskurzivna moć se ponekad ostvaruje i kroz jednostavne mehanizme, poput tvrdoglavosti ili pozivanja na neznanje.” (str. 6).

U tom smislu, kada Ellen Goodman tvrdi da „ljudi prave izbor po ovom pitanju [odbrana životinja] od trenutka kada su prvi put svesno pojeli ‘pljeskavicu’ ili ulovili ribu”, ona na taj način iznosi jednu epistemološku tvrdnju.<sup>12</sup> Šta tačno osobe koje jedu mrtve životinje znaju? Da li to da je „pljeskavica” napravljena od mrtve životinje? Ili detalje o doslovnoj trgovini životinjama kojom se mrtva životinja dostavlja u ruke potrošača? Goodman implicira da ljudi ipak poseduju specifična znanja o procesu proizvodnje leševa kojeg u realnosti često nisu svesni i najčešće i ne žele da ih budu svesni. Goodman istovremeno pretpostavlja da takve tvrdnje, poput njenog stava o „ljudima koji svesno prave izbor po pitanju konzumiranja životinja”, uspešno zaobilaze ili savladavaju moć vladajućeg diskursa koja pripada onima koji jedu životinje, što predstavlja izazov za osobe koje nastoje da zaštite životinje.

### Diskurzivna privatnost

Imajući u vidu vladajuće konceptualne dualnosti koje pripadaju dominantnoj kulturi, neophodno je da se upotrebom pojma kao što je *trgovina* politizuje proces nabavke tela životinja namenjenih za ljudsku ishranu. Kontekst u kojem tematizujemo upotrebu animalizovanog i feminizovanog proteina je kontekst rigidne podele između političkog, ekonomskog, kućnog i ličnog. Kako Nancy Fraser objašnjava u *Unruly Practices*: „Institucije domaćinstva depolitizuju određena pitanja putem njihove personalizacije i/ili familijarizacije; tako ih čine privatnim-kućnim pitanjima ili ličnim-porodičnim pitanjima koja se na taj način razlikuju od javnih, političkih pitanja”.<sup>13</sup>

Rezultat takvih razgraničenja oblasti društvenog je taj da su određena pitanja proterana u područja diskurzivne privatnosti umesto da budu viđena kao mesta opštih sporenja. Na primer, nabavka, priprema i konzumiranje hrane se prikazuju kao privatna stvar

<sup>12</sup> Ellen Goodman, „Debate Rages over Animals: Where Do Ethics End and Human Needs Begin?” *Buffalo News*, December 20, 1989.

<sup>13</sup> Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), str. 168.

jednog domaćinstva. Slična podela postoji između ekonomskog i političkog:

Sa druge strane, zvanične institucije kapitalističkog ekonomskog sistema depolitizuju određena pitanja na način što ih ekonomizuju; ta pitanja se prikazuju kao da se radi o imperativima tržišta bez učešća pojedinca, o povlasticama „privatnog” vlasništva, ili o tehničkim pitanjima procesa upravljanja i planiranja, koja, kao takva, sva stoje nasuprot političkih pitanja.<sup>14</sup>

Na taj način, pitanja koja se tiču *reklamiranja* i *prodaje* mrtvih životinja postaju privatizovana i određena da pripadaju oblasti domaćinstva ili ličnog izbora, dok su pitanja koja se tiču *proizvodnje* životinja *ekonomizirana*, kao kada se razvoj „fabričkih farmi” pripisuje isključivo faktoru potražnje na tržištu, ili kada se tvrdi da su ovlašćenja „vlasnika” životinja izuzeta od moći našeg uticaja.

Kada se pitanja označe kućnim ili ekonomskim, ona se na taj način izuzimaju i čuvaju od opšteg propitivanja, a ono što je zapravo samo *interpretacija* tih pitanja se učvršćuje kao *autoritativna* definicija. Nadalje, „s obzirom da i institucije domaćinstva i zvanične ekonomske institucije podržavaju odnose dominacije i podređenosti, konkretne oprirodijene interpretacije imaju ulogu da u celini doprinesu interesima vladajućih grupa i pojedinaca, a na štetu interesa podređenih”<sup>15</sup>. Upravo to se dešava sa konzumiranjem tela životinja: ono je oprirodijeno da bi koristilo interesima vladajuće grupe – ljudi koji jedu leševe – na štetu konzumiranih životinja.

Kako feminizam pokazuje, podela na politička pitanja, ekonomska pitanja i pitanja domaćinstva je pogrešna. Ali problem sa kojim se suočavaju analize kakva je i moja je taj što, kada se radi o životinjama, ova podela nastavlja da biva prihvaćena i od strane femi-

---

14 Ibid, str. 168. Moglo bi se tvrditi da diskurs odbrane životinja predstavlja diskurs odmetnutih potreba – prema kategorijama analize potreba koju je ponudila Nancy Fraser; ipak, utvrđivanje načina na koji odbrana životinja odgovara ovim kategorijama je izvan okvira ovog poglavlja. Argument koji izlažem koristi analitički koncept Nancy Fraser u kontekstu ispitivanja načina na koji se pitanja politizuju i zatim ponovo privatizuju, dok se uspostavljanjem direktne veze između njenih analitičkih kategorija i diskursa odbrane životinja ovde neću baviti. Želim da se zahvalim Nancy Tuana što mi je skrenula pažnju na rad Nancy Fraser. [‘Odmetnute potrebe’ (*runaway needs*) je izraz kojim Nancy Fraser označava potrebe koje se artikulisu kroz proces ponovne politizacije, odnosno, osporavanjem utvrđene i dominantne klasifikacije potreba kao „ekonomskih” ili „domaćih”/„ličnih”. ‘Odmetnute potrebe’ su, dakle, one koje su isključile iz diskurzivnih enklava koje definišu ekonomsku i ličnu sferu života, i na taj način dospеле u sferu ‘društvenog’ tj. ‘političkog’, odnosno, u područje diskurzivnih sporenja i konflikata i deinstitucionalizacije ekonomije, porodice, države. – nap. prev.]

15 Fraser, *Unruly Practices*, str. 168.

nistkinja, sa jednakim nastojanjem dominantnih grupa – da se ovo pitanje protera i vrati u područje diskurzivne privatnosti. Kada se pitanje ugnjetavanja životinja od strane ljudi pokuša politizovati, nastojanje da se nametne diskurzivna privatnost postaje još složenije kroz drugu važeću poddelu u društvu – onu između prirode i kulture.

O drugim životinjama obično ne razmišljamo kao o bićima sa društvenim potrebama. I budući da se životinje ideološki zatvaraju unutar oblasti prirode, svaki iskaz koji se odnosi na njihovu društvenost već unosi disonancu u uspostavljen diskurs, kao da mešamo kategorije prirode i kulture. Ovo samo po sebi predstavlja izraz kulturne klasifikacije koju omogućuju pretpostavljene ideologije, a koja održava jedno suženo i nekontekstualizovano selektivno gledište. Zbog toga, svaka feministička pozicija odbrane životinja treba da preispita sve što dominantna kultura označava kao „prirodno”.

### **Ideologija: Skrivanje društvene konstrukcije prirodnog**

Svaka rasprava o mestu životinja u ljudskim zajednicama odvija se unutar određenog kulturnog konteksta i određene kulturne prakse, gde ideologija prethodi kao pretpostavljena individualnim percepcijama, tako da se ono što je zapravo problem svesti – kako gledamo na životinje – posmatra kao aspekt ličnog izbora i kao „prirodni” aspekt naših života kao ljudskih bića. Tvrdnja da su ljudska bića predatori poput (nekih) drugih životinja (a treba se prisetiti da su manje od 20 procenata životinja zapravo predatori) je primer naturalizacije političkog. U takvoj tvrdnji, razlike između ljudskog karnivorizma i predatorstva životinja koje jedu druge životinje se ignorišu: ljudska bića ne moraju biti predatori, dok među životinjama ne postoji primer koji bi odgovarao činjenici ljudskog ponašanja – održavanju krajnje okrutnih institucija kompleksa industrijalizacije životinja. U svojoj tvrdnji da je „sudbina svakog

životog bića da bude pojedeno”<sup>16</sup>, Nel Nodings se poziva na procese u prirodi implicirajući pritom sličnost između raspadanja kao „prirodnog” procesa i aktivnosti klanica (koje ostaju neimenovane). Jedenje životinja je takođe naturalizovano glamurizacijom lova kao suštinskog aspekta ljudske evolucije ili shvatanjem lova kao izraza „istinske” povezanosti između autohtonih plemenskih naroda i životinja. Rezultat toga je da je eksploatacija životinja naturalizovana kao da pripada suštini čovekovog odnosa prema drugim životinjama. „Naturalizacija” načina na koji smo socijalizovani da gledamo na životinje utiče na to kako se odnosimo prema njima – to jest: ako životinje vidimo kao „meso”, ješćemo ih. Tako u odgovoru na članak o „Političkoj korektnosti” možemo pročitati sledeću tvrdnju: „Niko od nas nema potpunu sliku. Za jednu ženu, veganstvo je etički imperativ; za drugu, jedenje mesa je deo kruga davanja i uzimanja u svetu prirode.”<sup>17</sup>

Pokušaji da se ideologija proizvodnje leševa i materijalna stvarnost te proizvodnje učine vidljivim, da se ona denaturalizuje, rezultiraju odgovorima feministkinja koje, kroz dalje promovisanje nadgradnje i njenog značaja za pojedine žene ili određene grupe feministkinja, podržavaju trgovinu (tradicionalnim) idejama o životinjama i stvarnu trgovinu telima mrtvih životinja. „Meso” je stoga ideja oblikovana kroz iskustvo i doživljena kao *objekat*; iako društvena konstrukcija, shvata se kao prirodna i normativna, te se u tom svojstvu predstavlja i ostvaruje kroz materijalnu realnost *odnosa* između ljudi i drugih životinja, koji se konkretizuje praksom „izbora hrane”. Kada se koncept vrste posmatra kao društvena konstrukcija, tada se u strukturi predstave životinja kao upotrebljivih po svojoj prirodi uočava delovanje jedne druge društvene konstrukcije, one koja životinje čini podređenom društvenom grupom.

Da bismo razumele zašto feministkinje brane sopstvenu uključenost u trgovinu životinjama, neophodno je da sagledamo delovanje dijalektike političkog i prirodnog.

---

16 Nel Noddings, „Comment on Donovan's 'Animal Rights and Feminist Theory,'” *Signs* 16, II (1991), str. 420.

17 Susanna J. Sturgis, „Arsenal of Silencers,” *Sojourner: The Women's Forum*, December 1991, str. 5.

## Naturalizacija političkog: 1

U kulturi koja zagovara jedenje leševa, odluke koje su zapravo političke se predstavljaju kao „prirodne” i „neizbežne”. Kada Ellen Goodman tvrdi da „sebe prepoznamo kao bića prirode” onda kada „svesno” jedemo „pljeskavicu” ili lovimo ribu, ona pretpostavlja da njene čitateljke dele njeno stanovište da „bića prirode” jedu mrtva tela. Ona takođe pretpostavlja da nam je prihvatljivo i opravdano da se po pitanju konzumiranja tela životinja upoređujemo sa drugim životinjama, dok je, inače, veliki deo ljudske prirode (uključujući i opravdanja za konzumiranje životinjskih tela) upravo definisan uspostavljanjem strogih razlika između ljudi i životinja. Dve su preovlađujuće konceptualizacije koje pomažu naturalizaciju političkog izbora upotrebe životinja za ljudsku ishranu, na kojima počiva i uverenost Ellen Goodman u njenu logiku odbrane takvih postupaka.

### *Meso kao gradivna imenica*

Pojam „mesa” koji se koristi kao gradivna imenica<sup>18</sup> doprinosi naturalizaciji fenomena jedenja tela životinja. Entiteti na koje referišemo upotrebom gradivnih imenica nemaju individualnost, nemaju jedinstvenost. U tom smislu, kada životinju pretvorimo u „meso”, jedno jedinstveno biće sa svojim posebnim i konkretnim životom se pretvara u nešto što nema posebnost, nema jedinstvenost, nema individualnost. Postojanje i upotreba „mesa” kao gradivne imenice naturalizuju jedenje životinja na takav način da zadržava mišljenje potrošača u okvirima gde se misao „sada se nalazim u odnosu sa životinjom” ne pojavljuje, već umesto toga, potrošači smatraju da samostalno donose odluke o ishrani.

---

18 Upotreba imenice „meso” odgovara funkciji gradivnih imenica u jeziku, termina koji označavaju materije bez obeležene pojedinačnosti (npr. 'voda', 'brašno', 'čelik'). Takvi izrazi se najčešće pojavljuju u jednini i predstavljaju apstraktnu masu, čime se briše trag o poreklu i mnoštvu konkretnih tela od kojih, kao u slučaju „meso”, potiču. Lingvistički gledano, ova struktura doprinosi diskurzivnom efektu u kojem se „meso” percipira kao neutralna supstanca, odvojena od životinja koje su ubijene da bi ono nastalo. – nap. prev.

### ***Ontologizacija životinja kao „prirodne” potrošne robe***

Označavajući životinje gradivnim imenicama, većinska ideologija ontologizuje životinje kao potrošne. Ova ontologija je društveno konstruisana: ne postoji ništa svojstveno kravinoj egzistenciji što određuje njenu buduću sudbinu kao „pljeskavice” ili njenu trenutnu sudbinu kao mašine za mleko. Glavni način na koji izbegavamo suočavanje s odgovornošću za sudbinu koju kao ljudi namećemo životinjama, za to što ih uzgajamo i potom ubijamo za proizvodnju „mesa”, jeste uverenje da one nemaju drugu svrhu, te da je za njih „prirodno” da postanu hrana. Na temelju takvog uverenja, ontologizacija životinja koja normalizuje jedenje leševa životinja može biti usvojena od strane ljudi nezavisno od njihove rase, klase kojoj propadaju ili pola. Osim ako neki faktor ne poremeti ova stanovišta i ne donese kritičku svest o jedenju leševa, ovi stavovi će se i dalje zastupati, i, ukoliko im se suprotstave drugačija uverenja, biće žestoko branjeni kao prirodni, neizbežni i/ili korisni.

Postojanje „mesa” kao gradivne imenice doprinosi ontologizaciji i samim tim „naturalizaciji” životinja kao potrošnih proizvoda. Ideologija postaje čuvana kao večna ili nepromenljiva, a ne kao podložna proveru i promeni. Biti svinja znači biti „svinjetina”. Biti pile znači biti „piletina”. Kada Nel Noddings ukazuje na mogućnost masovnog izumiranja određenih farmskih životinja u slučaju da ljudi prestanu da ih jedu, ona reprodukuje ovu ontologiju. Ona nastavlja da životinje posmatra kao zavisne od odnosa ljudi prema njima, kao doslovno postojeće (samo) za nas. Brinuti o tome da li bi životinje mogle da žive bez nas koji ih trebamo (da bi ih jeli) održava njihov ontologizovani status kao upotrebljivih. Zapravo, takva zabrinutost u potpunosti izražava ovu ontologiju: bez naše potrebe za njima, i implicitno, bez korišćenja životinja kao hrane, životinje ne bi postojale.

Trenutna ontologija zahteva da se pomirimo sa hijerarhijskom strukturom koja ljude stavlja iznad životinja i „ljudsko” i „životinjsko” definiše kao jedno naspram drugog. Trenutna ontologija nastavlja da neljudsku prirodu – u ovom slučaju, ostale životinje –

potčinjava ljudskim prohtevima. U kapitalističkoj kulturi koja zagovara jedenje leševa, intenzivna fabrička poljoprivreda je postala neizbežan i jedini način da se održi i zadovolji postojeća potražnja za proizvodima od „mesa”; stoga se ona mora posmatrati kao *logičan ishod* ove ontologije. Imajući u vidu da je od 90 do 97 procenata „mesa” koje se konzumira u Sjedinjenim Državama proizvedeno ubijanjem životinja koje ceo svoj život provedu u industrijskim halama, oni koji tvrde da je ovakav uzgoj životinja nemoralan, ali da su određene alternative za dobijanje „mesa” prihvatljivije, poriču istorijsku stvarnost koja nas je dovela ovde gde smo sada. Oni zamišljaju izvestan način „prirodne” potrošnje ubijenih životinja koji postoji izvan istorijskog uticaja i izvan toka istorije, i koji je stoga apolitičan. Oni, na taj način, svoju političku odluku da jedu druge životinje čine prirodnom.

### **Politizacija prirodnog: 1**

Sa stanovišta odbrane životinja tvrdi se da je konzumacija ubijenih životinja politički čin i odbija se da se ova praksa okarakterise kao prirodna. Ovo stanovište se zasniva na neprihvatanju diskurzivnih granica koje prekrivaju problem konzumiranja mrtvih životinja prikazujući ga kao prirodno postupanje ili lični izbor. U nastojanju da razotkrije matricu odnosa koji se obično ignorišu ili prihvataju kao implicitni (matrica koju nazivam trgovinom životinjama), diskurs odbrane životinja predlaže tri međusobno povezana argumenta: filozofija koncipirana na razlici među vrstama je ograničavajuća; naša trenutna ontologija životinja je neprihvatljiva; i, naše trenutne prakse su ugnjetavačke.

### ***Ograničenja filozofije zasnovane na razlici među vrstama***

Kao što tvrdim u 4. poglavlju, u dijalektici ljudsko/drugo, „ljudsko” *de facto* označava evroameričkog čoveka–muškarca, njegovu mušku prirodu, dok „drugo” predstavlja ono što bela muškost negira: druge rase, drugi pol ili druge vrste. Ova predstava drugosti i njeno

izjednačavanje sa životinjskom prirodom je ključno za proces „naturalizacije” političkog. Tradicionalni feministički odgovor na svako poistovećivanje ugnjetenih grupa ljudi sa životinjama ogleda se u doslednom zalaganju feministkinja da se takva asocijativna veza prekine, sa obrazloženjem, višestruko potvrđenim, da su ženski rad i životi žena izraz i proizvod kulture, a ne prirode. Istovremeno, takav feministički odgovor je predstavu prema kojoj se životinje poistovećuju sa prirodom najčešće ostavljao netaknutom. Dok se, sa jedne strane, feminizam zalaže za oslobođenje belkinja i ljudi druge boje kože od tereta izjednačavanja sa životinjama i drugošću, sa druge strane, izjednačavanje životinja sa drugošću se ostavlja nedirnutim.

Ono što preovladava i u feminizmu jeste filozofski sistem koji je zasnovan na razlici među vrstama i na osnovu kog (prošireno) čovečanstvo nastavlja da negira druge životinje upravo zato što se njihova drugost smešta u područje prirode. Ipak, moguće je pronaći i izvesne feminističke filozofske glasove koji priznaju našu jednakost sa drugim životinjama. Važan članak Elizabeth Spelman „Žena kao telo” govori o svođenju žena, robova, radnika, dece i životinja na tela i obrazlaže kako je njihovo ugnjetavanje omogućeno takvim poistovećivanjem.<sup>19</sup> Barbara Noske napominje da „za sada, u našem mišljenju postoji malo prostora za pojam neljudskog Subjekta i šta bi se njime podrazumevalo”.<sup>20</sup> Nancy Hartsock postavlja pitanje „zašto mora postojati oštar diskontinuitet između ljudi i [drugih] životinja; da li je i to posledica maskulinističkog projekta?”<sup>21</sup> Kao da pitanjem odgovara na ovo pitanje, Noske postavlja sledeće pitanje: „čak i ako postoji nešto poput granice koja nas kao vrstu razdvaja od svih životinja, zar takav diskontinuitet ne bi mogao postojati na horizontalnom nivou, a ne na vertikalnom i hijerarhijskom nivou?”<sup>22</sup>

---

19 Elizabeth V. Spelman, „Woman as Body: Ancient and Contemporary Views,” *Feminist Studies* 8, 1 (1982), str. 109–31.

20 Noske, *Humans and Other Animals*, str. 157.

21 Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (Boston: Northeastern University Press, 1983, 1985), str. 302.

22 Noske, *Humans and Other Animals*, str. 125.

### ***Naša trenutna ontologija životinja je neprihvatljiva***

Ključno za odbranu životinja je pružanje otpora trenutnoj ontologiji životinja kao potrošne robe. Kada bi se podela ljudi–životinje shvatila kao izraz korumpiranosti i jednako netačna kao i drugi dualizmi koje feminizam pažljivo ispituje, resubjektivizacija i denaturalizacija životinja bi postali mogući. To bi podrazumevalo prihvatanje životinja pod njihovim sopstvenim uslovima u ontološkom smislu, a ne na osnovu naših interesa.

Takva ontologija životinja koja je u saglasnosti sa teorijom odbrane životinja pravi razliku između reformi određenih praksi koje tretiraju životinje kao upotrebljive i ukidanja tih praksi. Cilj nisu veći kavezi, već, jednostavno, *nepostojanje* kaveza; cilj nisu veće štale za telad, već *nepostojanje* štala; cilj nisu obavezne pauze za odmor prilikom transporta životinja, već *nepostojanje* transporta životinja; cilj nije da se prekine sa praksom vezivanja nogu onemoćalih životinja (životinja nemoćnih da samostalno stoje, kao posledica bolesti, preloma kostiju, kancernih oboljenja, iscrpljenosti, gladi, dehidracije ili prisustva parazita) lancima ili kanapima, kako bi ih odveli na klanje – cilj nije da se umesto toga uvede praksa obazrivijeg prevoza nemoćnih životinja do klanica, tako što bi se životinje prevozile u transportnim boksovima, već je cilj ukidanje sistema koji proizvodi onemoćale životinje<sup>23</sup>; cilj nije „humano” klanje, već *nepostojanje* klanja. Budući da se reformske namere smeštaju u područje pitanja *dobrobiti* životinja, a ne pitanja odbrane životinja, interes brige za životinje biva usmeren na *odgovarajuću* upotrebu životinja, a ne na eliminaciju upotrebe životinja od strane ljudi; na taj način, reforma trenutnog sistema podrazumeva nastavljnje sa podređivanjem životinja ljudima.

Feministkinje često pokušavaju da na zahtev odbrane životinja odgovore zalaganjem za usvajanje reformisanih oblika eksploatacije životinja i tako potisnu ontološke propozicije odbrane životinja. Ellen Goodman se zalaže za „razumnu i odgovornu upotrebu živo-

23 Za informacije o onemoćalim i uginulim životinjama kontaktirajte Farm Sanctuary, P.O. Box 150, Watkins Glen, New York 14891, na telefon 607-583-2225, ili faks 607-583-2041. Video pod nazivom „Naličje stočarskog marketinga” je dostupan kod njih za nadoknadu od 15 dolara.

tinja”. Mary Zeiss Stange priželjkuje da lovci „promovišu pozitivne predstave u javnosti o korišćenju životinja i o njihovoj dobrobiti, nasuprot zaštite životinja”<sup>24</sup>. Takva promocija odgovorne upotrebe životinja koja podržava dominantnu ontologiju obećava milosrđe tamo gde je potrebna sloboda. Takav paternalizam – unapređenje brige o životinjama koje uzgajamo i ubijamo za proizvodnju „mesa” – ustvari sprovodi, kako iznosi Paulo Freire, „egoistične interese ugnjetavača”<sup>25</sup>:

Svaki pokušaj da se moć ugnjetavača „omekša” u znak uvažavanja slabosti ugnjetavanih se gotovo uvek manifestuje u obliku lažne velikodušnosti; zapravo, takvi pokušaji nikada ne idu dalje od toga. Da bi obezbedili stalnu priliku za sopstvenu „velikodušnost”, ugnjetavači moraju da nepravdu učine neprestanom. Nepravdan društveni poredak je stalni izvor „velikodušnosti” koju hrane smrt, očaj i siromaštvo. Iz tog razloga, oni koji pružaju lažnu velikodušnost sami očajavaju pri najmanjoj pretnji izvoru njihove velikodušnosti.<sup>26</sup>

Ono što je potrebno je prihvatanje ontološkog integriteta onih koji se razlikuju od „normativnog” čoveka i priznavanje svesti životinja i njihovih kultura. Koliko su muški prikazi ženskih života nepotpuni, lažni ili zlonamerni, takvi su i ljudski prikazi života drugih životinja. U otporu naturalizaciji životinja, potrebno je, kako tvrdi Noske, da razvijemo antropologiju drugih životinja koja ih susreće pod njihovim uslovima. Lažna velikodušnost samo služi ograničavanju životinja na područje prirode čime se omogućava njihovo ontologizovanje kao upotrebljivih.

### **„Predatorstvo” je ugnjetavačko**

Tvrđnja da ljudska upotreba drugih životinja predstavlja isto predatorstvo koje zatičemo i kod karnivorskih životinja naturalizuje takvo postupanje ljudi. Ali ako je ljudsko predatorstvo društveno konstruisano, onda ono ne predstavlja neophodan aspekt odnosa između ljudi i životinja. Upravo suprotno, ono predstavlja kontinuirano ugnjetavanje koje se sprovodi kroz funkcionisanje kompleksa industrijalizacije životinja.

<sup>24</sup> Mary Zeiss Stange, „Hunting—an American Tradition,” *American Hunter*, January 1991, str. 27.

<sup>25</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Continuum, 1970, 1993), str. 36.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 26.

Značenje ugnjetavanja, onako kako je predložila Alison Jaggar u svojoj trostrukoj definiciji ugnjetavanja<sup>27</sup>, možemo primeniti upravo i na iskustvo životinja kao žrtava trgovine.

Prvo, „ugnjetavani trpe ograničenje svoje slobode na određen način”<sup>28</sup>. Životinje koje uzgajamo i ubijamo za proizvodnju „mesa” trpe ograničenja svoje slobode na neposredan način: većina nije u stanju da hoda, da diše čist vazduh, da raširi krila, da kopa po zemlji, da kljuca hranu, da doji svoju mladunčad, da izbegne zloupotrebu njihove seksualnosti, itd. Bez obzira da li žive zatvorene ili ne, sve bivaju ubijene. Onesposobljene su da čine ono što je njima važno i da same odlučuju o svojim postupcima.

Drugo, „ugnjetavanje je rezultat ljudskog delovanja, ograničenja nametnutih od strane ljudi”<sup>29</sup>. Ljudi imaju izbor da li će jesti životinje ili ne. Odabrali da se telo mrtve životinje kupi u supermarketu ili da se tela mrtvih životinja služe kao obrok na feminističkim skupovima predstavlja ljudsko delovanje koje zahteva da se drugim životinjama oduzme sloboda da postoje nezavisno od nas.

Treće, „ugnjetavanje je po pravilu nepravedno”<sup>30</sup>. Ovo podrazumeva oduzimanje nečije slobode na osnovu pripadanja grupi koja je učinjena metom eksploatacije. Sa stanovišta grupe privilegovane imanjem ljudske kože, ugnjetavanje drugih životinja se smatra pravednim iako ono proizilazi iz ciljane eksploatacije određene druge grupe – u ovom slučaju, drugih životinja. Ali zašto je ljudska koža jedini referent za ono što je moralno? Sa stanovišta filozofskog sistema koji odbacuje uzajamno povezane dualizme čovek/životinja i subjekat/objekat, odnos ljudi prema životinjama koje uzgajamo i ubijamo za proizvodnju „mesa” je nepravedan. Kako ističe Beverly Harrison, „niko nema moralno pravo da poništi osnovne uslove dobrobiti drugih kako bi uživao svoju ‘slobodu’ koja je nespojiva sa osnovnom dobrobiti drugih”<sup>31</sup>. To je ono što ljudi čine kada

27 Vidi Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield Publisher, 1988), str. 6–7.

28 Vidi *ibid.*, str. 6–7.

29 Vidi *ibid.*

30 Vidi *ibid.*

31 Beverly Harrison, *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, ur. Carol S. Robb (Boston: Beacon Press, 1985), str. 255.

učestvuju u trgovini životinjama. Kao što Alice Walker primećuje, „rasno ugnjetavanje u Južnoj Africi – i ugnjetavanje sa kojim se odrasli i deca različitih rasa širom sveta suočavaju – je isto ugnjetavanje koje životinje trpe svakodnevno i u većoj meri”.<sup>32</sup>

## Naturalizacija političkog: 2

Kao odgovor na napore da se druge životinje ponovo subjektivizuju, a da se naš postojeći tretman prema životinjama označi kao ugnjetavanje, ljudi koji ne žele da se odreknu privilegije posedovanja ljudske kože traže načine na koje bi se diskurs odbrane životinja potisnuo iz političke sfere, a otvoreno pitanje ponovo privatizovalo i „naturalizovalo”. Reprivatizacija brani ustaljenu društvenu podelu diskursa – prema kojoj lično nije političko, prirodno nije društveno, kućno nije ekonomsko – čime se poriče politički status odbrane životinja. Na primer, kada Ellen Goodman tvrdi da je odbrana životinja „neprirodna”, ona implicitno prihvata diskurzivne granice koje inače smatra uznemirujućim. Ako je odbrana životinja neprirodna, onda je ugnjetavanje životinja prirodno; ako je prirodno, onda nije političko. Ona na taj način pokušava da raspravu ponovo zatvori u diskurzivnu privatnost. Ili, kada određena feministkinja pominje „takozvani pokret za oslobodjenje životinja”<sup>33</sup>, ona na taj način implicitno poriče politički sadržaj ovog pokreta. Kada Nel Noddings tvrdi da farmske životinje ne stupaju u smislene odnose sa drugim odraslim životinjama niti mogu da „predosete svoju smrt”<sup>34</sup>, ona ih na taj način isključuje iz područja društvenog i njihove živote ograničava unutar svetosti „prirodnog” za koje se pretpostavlja da možemo da ga identifikujemo (i kontrolišemo). Možda je utešno verovati da životinje ne grade mreže društvenih odnosa i da se ne protive sopstvenoj smrti; međutim, ova uverenja su moguća jedino dok životinje i njihove živote ne posmatramo izbliza i kao subjekte. Kada bismo im se približili, tada bismo

32 Ellen Bring, „Moving towards Coexistence: An Interview with Alice Walker,” *Animals' Agenda* 8 (April 1988), str. 6–9.

33 Stange, „Hunting,” str. 26.

34 Noddings, „Comment,” str. 421.

uvideli da su nastojanja da se ugnjetavanje životinja depolitizuje i renaturalizuje ustvari upravljana od strane određenih struktura ljudske kulture.

### ***Beg od specifičnosti***

Feministička teoretičarka Nancy Hartsock primećuje da ideje vladajuće klase „pružaju pogrešnu sliku stvarnosti na temelju privida”<sup>35</sup>. Dominantni diskurs o životinjama je u velikoj meri određen pojavnim oblicima pod kojim se tela ubijenih životinja nude i potražuju na tržištu – odrezak, jagnjeći kotleti, pljeskavica, „sveža” piletina – oblicima koji postuliraju da, poput srećnih žena George Eliota, „meso” nema istoriju. Sve dok leš životinje nema prošlost, njegov identitet će se izvoditi samo unutar konstruisanog konteksta potrebe za hranom i na osnovu njene pojave. Ovim se omogućava beg od specifičnosti.

Beg od specifičnosti favorizuje generalizacije umesto angažovanog znanja, gradivne imenice umesto pojedinačnih entiteta. Specifičnost bi zahtevala suočavanje sa stvarnom praksom i značenjem svega onoga što činimo životinjama. Generalizacije bezbedno izoluju čoveka od tog saznanja zadržavajući propitivanje prakse unutar predodređenih okvira koji osiguravaju da rasprava ostane neumazana krvlju i da se žrtva, počinitelj ili postupak najčešće ne mogu precizno odrediti. Baš kao što bi većina feministkinja prepoznala da je izjava „neki ljudi tuku druge ljude” neprecizna, ili da je termin *porodično nasilje* neprecizan – budući da *ko* i *kako* ostaju neodređeni – isto tako je i sa izjavom „mi jedemo ‘meso’”.

Na primer, kada Nel Noddings u svojoj odbrani jedenja životinja pominje kako je neophodno osigurati da „smrti farmskih životinja budu fizički i psihički bezbolne”<sup>36</sup>, ona pretpostavlja da takva praksa postoji i da svi dovoljno razumemo šta ona pod tim misli, da bismo se mogli *složiti* da je takvu praksu potrebno obezbediti za životinje koje uzgajamo i ubijamo za proizvodnju „mesa” . U ovom

35 Hartsock, *Money, Sex, and Power*, str. 9.

36 Noddings, „Comment,” str. 421.

pristupu preovladava neznanje o postupku klanja; ali, iako preovladava, neznanje ostaje neotkriveno<sup>37</sup>, jer – u stvarnosti, takva praksa niti postoji niti je moguća.

Još jedan primer bega od specifičnosti javlja se kada se termin *jedenje mesa* primenjuje transistorijski i transkulturno, implicirajući da se načini nabavke tela životinja nisu značajnije menjali da bi nam bili potrebni novi termini za to, ili da su promene u načinima proizvodnje zapravo nebitne za raspravu. Takav je nagovor Luisah Teish da duhove naših predaka udovoljimo „mesom” ako je to ono što oni žele:

Spomenula sam da je jednostavno pripremati hranu za vaše pretke. Jeste, sa jednim izuzetkom. Nemojte misliti da im možete nametnuti svoju ishranu. Neće dugo funkcionisati.

Poznavala sam ženu koja je pokušala da svoje pretke primora na ishranu bez mesa. Proročica je prenosila istu poruku od njih, da su nezadovoljni. Predložila sam toj ženi da za pretke pripremi ćufte. Uradila je to i od proročice primila odgovor, obećanje „veoma srećne” budućnosti. Bila sam u stanju da joj pružim ovakav savet upravo jer sam i sama bila pokušala da svojim precima nametnem ishranu bez svinjetine, ali na moje veliko zgražavanje, oni su, pored zelenog povrća, slatkog batata i kukuruznog hleba, insistirali na svinjskim kotletima.<sup>38</sup>

Kako je moguće da, u vremenu kada je značenje „ćufti” oblikovano industrijskom stvarnošću, tela životinja uzgajanih u zatočeništvu, lišenih prirodnog postojanja i svedenih na resurs, mogu zaista predstavljati tela životinja koje su naši preci jeli dok su bili živi? Meso nije vanistorijski termin, iako ovde funkcioniše kao da jeste, kao reprezentacija. Sigurno su preci svesni da „svinjetina” iz dvadesetog veka – dobijena od životinje držane isključivo u zatvorenom prostoru, hranjene hemikalijama, koja nikada nije ugledala svetlost dana, sve do dana kad je bila transportovana na klanje, kojoj je odnos sa drugim životinjama bio uskraćen, uključujući odnos sa

---

37 Zaista, čitav odgovor koji Nel Noddings upućuje Karen J. Donovan je kontaminiran odbijanjem da se bavi stvarnim pitanjima. Iako priznaje da je najveća razlika među njima razlika po pitanju konzumiranja životinja, ona stalno odstupa od tog pitanja. Njene diskusije o kitovima i delfinima (koje Amerikanci retko jedu), i o predatorskoj prirodi njenih mačaka (koja nema sličnosti sa trgovinom životinjama koju sprovode ljudi), jesu skretanja pažnje jer imaju malo veze sa društvenom konstrukcijom konzumiranja „mesa”.

38 Luisah Teish, *Jambalaya: The Natural Woman's Book of Personal Charms and Practical Rituals* (San Francisco: Harper & Row, 1985), str. 92–93.

njenom majkom i/ili decom, i koja nikada nije njuškom dotakla zemlju – uopšte nije „svinjetina” koju su oni jeli.

U svakom od ovih slučajeva, pojmovi poput „bezbolno”, „ćufte” ili „svinjetina” prenose malo konkretnih informacija o proizvodnji jestivih tela. Aspekti koji ostaju neidentifikovani ili su pogrešno identifikovani se zatim pretpostavljaju kao neupitni ili bespredmetni. Putem takve diskurzivne kontrole, oni koji jedu leševe životinja su u mogućnosti da sami postave ograničenja u pogledu toga koje vrste informacija o jedenju leševa su dozvoljene u raspravi.<sup>39</sup> Ono što Sally McConnell-Ginet primećuje o seksualnoj politici diskursa važi i za raspravu o odbrani životinja: „Seksualna politika diskursa utiče na to **ko** može **šta** da znači i čija značenja se uspostavljaju kao javno znanje zajednice.”<sup>40</sup>

Značenja koja su uspostavljena u vezi sa telima ubijenih životinja su gotovo uvek opšta, retko specifična. Jedinstvenost životinje ubijene da bi postala hrana ostaje neprepoznata, kao i specifičnost sredstava koja se koriste za njen uzgoj, transport i ubijanje. Ovo bekstvo od specifičnosti u vezi sa proizvodnjom leševa isključuje iz diskursa pitanja koja se u drugim oblastima feminističke teorije smatraju osnovnim za donošenje etičkih odluka: pitanja materijalne stvarnosti i materijalnih odnosa.

## Feministička odbrana trgovine životinjama

Za dalje propitivanje konkretnih načina na koje feministkinje brane praksu trgovine životinjama neophodno je identifikovati i druge oblike diskurzivne kontrole i detaljnije ih ispitati. Postoji opšte nastojanje, među feministkinjama kao i među onima koje/i ne zastupaju feminističke vrednosti i principe, da se interesu odbrane životinja suprotstavi na taj način što će se odlučivanje o životima životinja iznova proglašavati privatnom stvari ljudi, a podređivanje životinja ljudima prirodnom činjenicom. Postoji nekoliko faktora

39 Ovaj problem je podrobnije obraden u Adams, *Sexual Politics of Meat*, str. 63–82.

40 Sally McConnell-Ginet, „Review Article on Language and Sex,” *Language* 59, II (1983), str. 387–88, citirano u *A Feminist Dictionary*, ur. Cheri Kramarae, Paula A. Treichler (Boston: Pandora, 1985), str. 264.

koji podupiru takve stavove. Ova stanovišta su formulisana sa predubedenjem da su pretpostavljena polazna definicija i razumevanje problema adekvatni; na primer, smatraće se ispravnim da se odbrana životinja označi kao anti-pluralna jer, prema ovom stanovištu, podrazumevana definicija pluralnosti unapred isključuje interes odbrane životinja. Svaki uspostavljen feministički princip koji se uzima kao da po sebi odbacuje interes odbrane životinja je neophodno detaljnije ispitati: da li takav princip pretpostavlja da su društveno uspostavljeni oblici feminističke razmene mišljenja adekvatni i pravedni za raspravu po ovom pitanju? Drugim rečima, parafrazirajući Fraser: da li određen princip zaobilazi da preispita da li su važeći oblici javnog diskursa ustvari iskrivljeni u korist interesa i samointerpretacije dominantnih grupa (uključujući i žene), tako zaklanjajući činjenicu da sama sredstva javnog diskursa mogu biti upitna.<sup>41</sup>

Na taj način skrivena etička stanovišta preovlađuju čak i u pluralističkim feminizmima. U zajednici onih koje dele ideje i ciljeve za promenu rasističkog patrijarhata, i pored toga što se ova zajednica uvek razvija, neke vrednosti su toliko pretpostavljene i uzete zdravo za gotovo, da ih nikada ne ispitujemo. Na primer, iako ljudsko meso može biti veoma ukusno, slažemo se da kanibalizam nije opravdan način obezbeđivanja ishrane. Kanibalizam nije stvar pojedinca, to nije pitanje ličnog izbora hrane ili lične potrebe za hranom, niti pitanje autonomije pojedinca ili pitanje ritualne prakse; to je zabranjena aktivnost, a smisao njene zabrane je očigledan skoro svakoj osobi i stoga se malo njih protivi zabrani. Ali očito to nije slučaj kada je u pitanju jedenje tela životinja. Naprotiv; u ovom slučaju, tela životinja će se smatrati i ukusnim i prihvatljivim, a na osnovu stavova o hrani i na osnovu etičkih stavova koje su ustanovili pojedinci i njihove kulturne tradicije, dok bi se potencijalnoj zabrani korišćenja tela neljudskih životinja za ljudsku ishranu mnogi usprotivili.

Ova razlika u etičkim stavovima u vezi sa telima ljudskih životinja u odnosu na tela neljudskih životinja ilustruje činjenicu da se ono o čemu se radi u ovim odlukama ne tiče pitanja zajednice da zabrani

41 Fraser, *Unruly Practices*, str. 164.

određenu praksu već pitanja ko treba biti zaštićen od konzumiranja. S obzirom da se ustanovljenje veganstva na nivou cele zajednice smatra problematičnim, dok se zabrana kanibalizma u zajednici podrazumeva, očigledno je da rasprava o diskriminaciji na osnovu vrste u ovom trenutku dobija drugačiji diskurzivni prostor od rasprave po pitanjima rase, klase, pola i heteroseksizma.

### ***Poistovećivanje privilegije sa autonomijom***

Pozivanje na autonomiju – u tvrdnji da bi sprovođenje veganstva na feminističkim skupovima značilo ograničavanje autonomije individue – pretpostavlja da se u odluci o izboru hrane jedino radi o slobodi pojedinačne osobe. To jednostavno nije tako. Ali dokle god je ugnjetavanje životinja nevidljivo, rasprava će biti vođena po pitanju sloboda pojedinačnih ljudi, umesto da se ugnjetavanje životinja učini vidljivim. Pozivanje na preovlađujuće pravo na autonomiju je pokušaj reprivatizacije. Kao što je Ruby Sales primetila tokom konferencije Nacionalne asocijacije ženskih studija (NWSA) 1990. godine: „Privilegija nije stanje... Ona je rezultat stanja ugnjetavanja”<sup>42</sup>. Iz takve politizovane perspektive, jedenje životinja predstavlja privilegiju koju su ljudi dodelili sebi, i tu privilegiju nazvali „autonomijom”. Ideologija koja ontologizuje životinje kao potrošnu robu prethodi ovom procesu i pruža osnovu za lako poistovećivanje privilegija sa autonomijom.

### ***Pluralizam***

Stanovište da feministički skupovi (i feministička teorija) treba da budu pluralistički ujedno podrazumeva da su, prema tome, politički zahtevi za veganstvo neprihvatljivi. Nametanje nečije odluke o ishrani svim rasama ili etničkim grupama smatra se rasizmom, jer se smatra da nemoćnost da osoba sama za sebe odlučuje o izboru hrane odvaja tu osobu od njene rasne/etničke tradicije. Duboko poštujem potrebu za očuvanjem nedominantnih kultura. Međutim,

42 Jennie Ruby, Farar Elliot, Carol Anne Douglas, „NWSA: Troubles Surface at Conference,” *off our backs*, August–September 1990, str. 11.

ne verujem da pluralizam zahteva da se priklonimo na stranu privilegije ljudske kože kako bi izbegli privilegiju bele kože. Mi ne prihvatamo nedominantne kulturne tradicije koje, na primer, ugnjetavaju žene. Neizrečeno „kako bi” je zakopano u pretpostavkama o pluralizmu: želimo da feminizam bude pluralan, a kako bi to bio, feminističku teoriju ćemo zasnivati na isključivosti po pitanju vrste. Iz ovog konteksta možemo videti da je zahtev za pluralnošću, koji sam proističe iz politizacije stvari, upotrebljen da ospori politizaciju još uvek nepolitizovanog pitanja, trgovine životinjama. Štaviše, vidimo da je pluralizam definisan na takav način da se odnosi isključivo na druga ljudska bića. Prema opšteprihvaćenoj logici, da bi značaj određenog pitanja prevladao u javnoj svesti, druga pitanja moraju biti zadržana u domenu diskurzivne privatnosti. Pluralizam tako postaje sredstvo za utvrđivanje granica, a ne za njihovu destabilizaciju. Mogućnost da se pluralizam u izboru hrane, koji uključuje konzumiranje mrtvih životinja, zastupa na ovaj način, ostaje nesporna sve dok postojeća ontologija životinja koja pripada dominantnoj kulturi ostaje neosporena.

Kroz nastojanje da se pitanje izbora hrane potisne nazad u područje privatnih pitanja, veganstvo se tumači kao nametanje sopstvenih „dijetetskih” prohteva od strane belkinja ženama drugih rasa. Ipak, s obzirom da se za veganstvo zalažem u kontekstu feminističkih skupova, možemo se saglasiti da hrana koja se trenutno služi na većini skupova predstavlja dominantnu kulturu – koja uveliko ignoriše etničke i rasne tradicije vezane za hranu.

Kada govorimo o pravu rasnih i etničkih grupa da jedu životinje, mi ne govorimo o hrani kao ishrani, već o hrani kao ritualu. Pesnikinja Pet Parker tvrdi da „meso” koje jede doslovno predstavlja hranu za dušu.<sup>43</sup> Ali ovde se ritualni smisao služenja hrane upotrebljava u cilju toga da se ono što je već otrgnuto od diskurzivne privatnosti ponovo privatizuje. Alice Walker prepoznaje da ishrana „zasnovana na mesu”<sup>44</sup> iz vremena njenog detinjstva predstavlja vid varvarstva

43 Pat Parker, „To a Vegetarian Friend,” *Womanslaughter* (Oakland, CA: Diana Press, 1978), str. 14.

44 Alice Walker, *Living by the Word: Selected Writings, 1973–1987* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987), str. 172.

i napušta je, dok i dalje zadržava poštovanje za rituale koji nisu bili okrutni – na primer, baštovanstvo njene majke.

„Naturalizacija” drugih životinja kao potrošnih je u suprotnosti sa feminističkom pluralnošću – istinskom pluralnošću koja teži da drugog prepozna kao subjekta, a ne kao objekta. Ta pluralnost bi priznala da su društvene konstrukcije rase, klase i pola povezane sa društvenom konstrukcijom vrsta i da im se mora pristupiti upravo kroz ispitivanje te povezanosti.

### **Politizacija prirodnog: 2**

Filozofija zasnovana na isključivosti prema vrsti uspostavlja čoveka i životinju kao suprotstavljene kategorije i naturalizuje ljudsku upotrebu drugih životinja. Nasuprot tome, filozofija zasnovana na neutralnosti prema vrsti ne bi preuveličavala razlike između ljudi i drugih životinja, niti bi implicirala da posebnost ljudskih zala poput zarobljavanja životinja ili silovanja predstavlja zaostatak izvesne „prirodne” ili „životinjske” sklonosti u ljudima. Postupkom politizacije odnosa ljudi prema životinjama, „prirodno” bi se prepoznalo i označilo kao ugnjetavanje, i „meso” više ne bi bilo ideja koja se doživljava kao objekat. Trgovini životinjama bi se tada mogli usprotiviti svešću i solidarnošću.

### **Politika svesti**

Svest o ugnjetavanju zahteva da na ugnjetavanje odgovorimo. Alison Jaggar primećuje da „govor o ugnjetavanju kao da obavezuje feministkinje na pogled na svet prema kojem postoje najmanje dve grupe sa sukobljenim interesima: oni koji ugnjetavaju i oni ugnjetavani”<sup>45</sup>, ili, rečeno otvorenije terminima ove knjige – oni koji jedu leševе i oni ubijeni. Paulo Freire sugerise da se u odnosu na ove sukobljene interese možemo postaviti kritički/radikalno – kao oni kojima je „važna kontinuirana transformacija stvarnosti”; ili možemo misliti naivno i pripadati svojoj grupi i tako se prilagođavati „ovom norma-

<sup>45</sup> Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 6.

lizovanom 'danas'".<sup>46</sup> Misлити naivno i pripadati svojoj grupi znači prihvatati preovlađujuće ideološke barijere i diskurzivne granice unutar kojih kritička svest ne može naći utemeljenje: „pripadništvo grupi, budući da stvara mitove i budući iracionalno, pretvara stvarnost u lažnu (i stoga nepromenljivu) 'stvarnost'". Ellen Goodman prihvata takvu nepromenljivu „realnost” kada tvrdi da je –

čistoća životne sredine, sposobnost da se živi bez ijednog okrutnog čina protivprirodna i nemoguća... Jedini odgovor je izbegavanje upotrebe – ili eksploatacije – bilo koje druge vrste... Mi sebe priznajemo kao stvorenja prirode... Ekstremisti u borbi protiv proizvodnje krzna biraju da pobeđe zastrašivanjem. Oni su zauzeli moralni stav koji ne ostavlja prostora za naš način života. To je, na svoj poseban način, neprirodno.<sup>47</sup>

Ellen Goodman na ovaj način reprivatizuje i renaturalizuje normalizovano „danas”. Zašto smatra da je odgovor – izbegavanje eksploatacije drugih vrsta – nedostižan, neprirodan? Ona to ne saopštava. Alternativa takvom prilagođavanju stvarnosti i njenoj mitologizaciji jeste prihvatanje procesa radikalizacije, stvarno angažovanje u naporima da se transformiše konkretna stvarnost. Učešće u procesu transformacije nas povezuje sa ugnjetavanima, a ne sa ugnjetavcima, povezuje nas sa ubijenim, a ne sa onim koji jede leševe.

Da bismo srušili ideološka ograničenja, neophodno je da, ispitujući i osporavajući način na koji živimo, oni koji ugnjetavaju prestanu da „ugnjjetavane vide kao apstraktnu kategoriju”<sup>48</sup>, da prestanu da „meso” shvataju kao gradivnu imenicu.

### **Politika solidarnosti**

Kritička svest nas čini svesnim sebe kao onih koji ugnjetavaju. Ona transformiše naše razumevanje stvarnosti u kojoj je političko naturalizovano. Šta potom? Freire primećuje:

Otkrivanje sebe kao ugnjetavača može nas prilično zaboleti, ali nas pritom ne mora nužno dovesti do solidarnosti sa ugnjetavanima. Racionalizacija sopstvene krivice paternalističkim tretmanom ugnjetavanih, sve vreme držeći ih čvrsto

46 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, str. 73.

47 Goodman, „Debate Rages over Animals”.

48 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, str. 32.

u poziciji zavisnosti, neće dovesti do solidarnosti. Solidarnost zahteva da sami stupimo u situaciju onih sa kojima se identifikujemo; to je radikalna stav... Prava solidarnost sa ugnjetavanima znači boriti se na njihovoj strani da bi se transformisala objektivna stvarnost koja ih je učinila „bićima za drugog”.<sup>49</sup>

Trgovina životinjama ontologizuje životinje kao „bića za drugog”, čineći one koji jedu leševe njihovim ugnjetavačima.

Ukidanje trgovine životinjskim telima je nužan preduslov ostvarenja slobode za životinje. Ontologija se neće srušiti sama od sebe sve dok se prakse poduprte ovom ontologijom – na primer, jedenje leševa životinja – ne prekinu i mi prestanemo da budemo ugnjetavači životinja.

### **Svest, solidarnost i feminističko-veganski skupovi**

Feministički skup je aktivnost – aktivnost koju sprovode osobe okupljene sa namerom planiranja, edukacije i međusobnog povezivanja po pitanju dostizanja pravde za žene. Alice Walker, govoreći o razvoju svoje feminističke svesti, komentariše: „Razmišljam o tome koliko bi mi sada bilo teško da se priključim bilo kakvoj aktivnosti za pravdu i mir noseći ostatke tela ubijene životinje u svom telu.”<sup>50</sup> Razmišljanje Alice Walker postavlja pitanje: da li ostaci ubijenih životinja treba da budu dostupni za upotrebu tokom feminističkih skupova? Živimo u kulturi koja zagovara upotrebu tela ubijenih životinja. Ali da li bi feministički skupovi trebalo da zagovaraju upotrebu tela ubijenih životinja? Ako se dobro sećam, u pismu uredništvu jedne feminističke publikacije pre nekoliko godina postavljeno je sledeće pitanje: „Zašto odlazimo kući za praznike da svedočimo kako naše porodice jedu mrtve životinje?” Nije potrebno da odemo kući za praznike da bismo svedočili trgovini mrtvim životinjama – tome svedočimo na većini feminističkih skupova.

Pretpostavka da feministički skupovi treba da imaju sveobuhvatni meni bila je prećutna, prihvaćena bez reči i stoga nepropitana. Organizatorke feminističkih skupova često misle da zauzimaju

<sup>49</sup> Ibid., str. 31.

<sup>50</sup> Walker, *Living by the Word*, str. 182–83.

neutralnu ulogu u raspravi o upotrebi životinja time što se na skupovima obezbeđuje veganska opcija za one koje lično žele takvu ishranu. Prema Freirovim rečima, one naivno misle. One pogrešno zaključuju da postoji tako nešto kao neutralnost i da *de facto* ne zauzimaju ontološki stav koji bi ih činio saglasnim sa dominantnom kulturom. Feministički skup koji uključuje vegansku opciju pretpostavlja jedenje leševa kao normativno. Kako napominje Nancy Fraser: „Autoritativni stavovi koji se predstavljaju kao neutralni i bezinteresni zapravo izražavaju parcijalne i interesne perspektive dominantnih društvenih grupa.”<sup>51</sup> Zagovaranje da feministički skupovi budu isključivo veganski destabilizuje delovanje za koje se tvrdi da je neutralno i celovito, i razotkriva njegovu pristrasnost. Ovo zagovaranje saopštava da ako feministkinje žele da trguju telima životinja, one to moraju činiti svesno i namerno, a ne biti pasivne u vezi s tim. Ovo zagovaranje se opire naturalizaciji političkog.

Postojanje veganske opcije unutar sveobuhvatnog menija na feminističkim skupovima je neprihvatljivo jer održava ideju da su ono što jedemo i ono šta radimo životinjama (istovremeni čin u kontekstu trgovine mrtvim životinjama) isključivo lična pitanja. Na taj način se političko pitanje ponovo privatizuje, dok se telo životinja čini podrazumevanom ishranom. Time se pitanje delovanja zajednice odvaja od svesti te zajednice. Pitanja povezana za praksom jedenja leševa, kao što su pitanja životne sredine, zdravlja žena i pitanja politike i etike sukobljenih ontologija, čine se nevidljivim. Ovi aspekti su bili razmatrani unutar Ekofeminističke radne grupe koja je u svojoj Preporuci Konferenciji NWSA iz 1990. godine skrenula pažnju na ekološke posledice proizvodnje „mesa” (krčenje šuma, erozija zemljišta, prekomerna potrošnja vode, prisustvo nereciklirabilnog životinjskog izmeta, ogromna potražnja za energijom i sirovinama) i zdravstvene posledice konzumiranja „mesa” (identifikujući korelacije između prakse konzumiranja leševa i slučajeva srčanog udara, raka dojke, raka debelog creva, raka jajnika i osteoporoze).<sup>52</sup>

---

51 Fraser, *Unruly Practices*, str. 181.

52 Preporuka je sumirana u *Ecofeminist Newsletter*, Spring 1991, str. 3. Hvala Batya Bauman za njen rad na izradi ove Preporuke.

Uvođenje veganstva na feminističkim skupovima moglo bi biti katalizator za promenu svesti o životinjama. Jedini način da se iskusi veganska ishrana jeste da se ona okusi. Zagovaranje feminističko-veganskih skupova prepoznaje praktične prepreke koje otežavaju da ljudi ostave ishranu „mesom”: mnogi se brinu da se neće osećati siti nakon veganskog obroka, mnogi imaju predrasudu da su veganska jela neukusna, ili strahuju da neće uneti dovoljno proteina. Veganski obroci se stoga obraćaju praktičnim strahovima: čovek se *može* osećati sitim; hrana *može* biti ukusna; vegani unose istu količinu proteina dnevno kao i oni koji jedu leševe – dvostruko više nego što je našem telu potrebno. Kako je Ekofeministička radna grupa pozvala, organizatorke skupova trebalo bi da „ulože sve napore da obezbede obroke koji zadovoljavaju zdravlje, savest i nepce”.<sup>53</sup>

Feministkinje koje nastoje da iznova privatizuju pitanje jedenja životinja insistiraju na tome da to pitanje nije legitimna tema feminističkog diskursa, već stvar lične odluke. Da li jedemo ili ne jedemo krv i mišiće posmatra se isključivo kao individualni čin, a ne kao čin zajednice. Takav pristup koji jedenje leševa vidi samo kao lično pitanje se potvrđuje onda kada se ljudima pruža mogućnost da biraju između konkurentnih opcija obroka. One koje raspravu zadržavaju na ličnom nivou, na taj način takođe zadržavaju da se rasprava ustvari vodi po pitanju *hrane*. Diskurs o odbrani životinja tvrdi da je rasprava politička i da je pitanje o kojem je reč *ontologija*. Telo ubijene životinje posluženo kao obrok automatski potkopava raspravu o veganstvu jer je time preovlađujuća svest o životinjama – ontologizacija životinja kao potrošnih tela – tako neposredno i obistinjena.

Neprikladnost takve ontologije, njeno naturalizovanje ličnim interesom ljudi, njene posledice po naše zdravlje i životnu sredinu – i ceo opozicioni diskurs koji veganstvo predstavlja – mogu se jasno sagledati jedino u ambijentu koji poštuje životinje. Trenutno vladajuća ontologija to nikada neće pružiti. To je ontologija u suprotnosti sa feminizmom.

---

53 Vidi ibid.

## Zverska teologija: Kada epistemologija stvara ontologiju

*A ljudi misle da se bogovi rađaju i da imaju njihovu odeću, glas i telo. ... a kad bi volovi, konji i lavovi imali ruke i mogli njima da slikaju i stvaraju dela kao ljudi, slikali bi likove bogova i davali im telo kakvo upravo i samo imaju: konji nalik na konje, volovi na volove... Etiopljani tvrde da su im bogovi tuponosni i crni, Tračani da su plavooki i riđokosi.*

– Ksenofan

*Pričati o tome da li životinje osećaju bol ili ne, je kao pričati o postojanju Boga.*

– anonimna istraživač/ica životinja

Postoje određene sličnosti između načina na koji govorimo o drugim životinjama i načina na koji govorimo o Bogu, i nije stvar samo u tome što se u engleskom jeziku reč ‘pas’ [dog] piše isto kao reč ‘Bog’ [God] samo obrnutim redom slova. Doduše, neke od sličnosti zapravo jesu izražene u suprotnostima: ideja Boga kao duhovne, bestelesne sile, i predstava životinja kao isključivo telesnih stvorenja bez duše. Optužba za antropomorfizaciju, često upućivana osobama koje brane životinje, prvobitno se odnosila na govor o Bogu. Kao što Mary Midgley ističe, antropomorfizam „je možda jedini primer pojma koji je izvorno bio namenjen isključivo za način govora o Bogu, da bi zatim nepromenjeno bio prenet da se odnosi na način na koji govorimo o životinjama.”<sup>1</sup>

Naši koncepti o Bogu, o nama samima i o načinu na koji se odnosimo prema životinjama su međusobno povezani. U teologiji kao

---

<sup>1</sup> Mary Midgley, *Animals and Why They Matter* (Athens: University of Georgia Press, 1983), str. 125.

i kulturi, životinje su pozicionirane niže od čoveka, kao manje vredne i pod njegovom kontrolom. Dok je sav jezik o Bogu metaforičan, životinje su u jeziku često svedene na metafore koje odražavaju ljude i ljudske živote.<sup>2</sup> Termin *zver* funkcioniše na ovaj način. Zverska teologija je hrišćanska patrijarhalna teologija o životinjama prema kojoj se one vide kao „zveri” u pogrđnom smislu – kategorisane kao niže od ljudi i predstavljene kao suprotnost ljudskom biću.

Ovde ćemo problematizovati neka od karakterističnih svojstava hrišćanske zverske teologije sa obzirom na uticaj koji je ona imala u interakciji sa zapadnom filozofijom u postuliranju životinja kao upotrebljivih. U ovom poglavlju postavljam određena filozofska pitanja koja je neophodno da ih teologija postavi sebi kako bi se oduprela tome da služi opravdavanju institucionalnog nasilja. U središte ispitivanja zverske teologije postavljam epistemološka pitanja, kako bih otvorila problematiku same hrišćanske zverske teologije, ali istovremeno i pomogla oblikovanju teologije koja ne marginalizuje druge životinje već ih u odnosu potvrđuje, prilazeći im tragom drugačijeg vrednovanja njihovog statusa, teologiju koja bi konačno uklonila reč *zver* iz našeg jezika.

Antropomorfizam može biti usmeren naviše ili naniže, humanizujući božanstvo ili humanizujući životinje; međutim, kod mnogih ljudi se javlja uznemirenost ukoliko se vertikalna razdaljina – razdaljina između Boga i ljudi ili ljudi i životinja – na bilo koji način prevaziđe. Stoga je zanimljivo da jedna od retkih novozavetnih predstava božanskog kao ženskog bića svoje značenje nalazi u pravcu naniže ali potpuno prevazilazeći ljude, prizivajući sliku iz sveta životinja. Ova predstava je zapravo polo-morfna, tj. svoje značenje nalazi u sličnosti sa kokoškom: „koliko puta htjedoh da saberem čeda tvoja kao kokoš piliće svoje pod krila, i ne htjedostel!” (Luka 13:34; videti takođe Matej 23:37). Načinu na koji govorimo o drugim životinjama, uključujući i pitanje da li životinje osećaju bol ili ne, moramo posvetiti istu teološku pažnju i umeće koje bismo posvetili načinu na koji govorimo o postojanju Boga. Drugim rečima, moramo se ovom pitanju posvetiti jednako brižno kao što kokoška sabira piliće svoje pod krila.

<sup>2</sup> Ovu ideju detaljnije razvijam u drugom poglavlju knjige *Seksualna politika mesa*.

## Šta je zverska teologija? Patrijarhalni hrišćanski odgovor

*U najdubljem smislu, ukroćena životinja je jedina prirodna životinja...  
Zveri je potrebno da shvatimo isključivo u relacijama prema čoveku, i  
kroz čoveka, prema Bogu.*

– C.S.Lewis<sup>3</sup>

C.S.Lewis prihvata hijerarhiju koja određuje gde se na određenom rasponu vrednosti nalaze Bog, gde ljudi, a gde zveri. Vertikalne granice koje razdvajaju ljude i životinje povezane su sa granicama koje su upisane u razlike između koncepta muške i ženske prirode, i prirode Boga i ljudi. To rezultira patrijarhalnom zverskom teologijom i njenom protivrečnošću u smislu uverenosti u postojanje nevidljivog (Boga), dok se činjenice dostupne na osnovu čulnog opažanja koje ukazuju na izvesne relevantne veze između ljudi i životinja poriču.

Barbara Noske ukazuje na protivrečnosti antropocentrične teorije, koje su samim tim i protivrečnosti zverske teologije: „Oduvek sam se pitala kako ljudi (marksisti i drugi) mogu biti toliko sigurni u svoju *spособnost* da procenjuju *nesposobnosti* životinja. Ljudi se pretvaraju da na osnovu *unutrašnjeg uvida* znaju da poseduju određene sposobnosti, dok na osnovu *spoljašnjeg uvida* znaju da ih životinje ne poseduju.”<sup>4</sup> Kako da razumemo zverske teologije koje spoznaju o postojanju Boga potvrđuju unutrašnjim uvidom, dok jednako ubeđeno, samo na osnovu spoljašnjeg posmatranja, negiraju postojanje svesti kod životinja ili da je svest životinja etički relevantna? Feministička teološkinja Paula Cooney nudi mogućí odgovor: „sasvim je lako zamisliti Boga po sopstvenom liku i tako jednostavno počiniti idolopoklonstvo, dok je veoma teško zamisliti da iste boli i zadovoljstva koja mi osećamo dele i druga stvarna osećajna neljudska bića. Dakle, u stanju smo da zamislimo svesno biće i nazovemo ga Bogom jer ga doživljavamo kao jezičko biće, ali je mnogo

---

<sup>3</sup> Citirano u Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: The Making of Pets* (New Haven: Yale University Press, 1984), str. 69. Dok C.S.Lewis dualizam upisuje i dalje među životinjama (razlikujući zveri od pitomih životinja), ja ću koristiti *zver* kao pojam kojim se označavaju sve životinje koje nisu ljudi.

<sup>4</sup> Barbara Noske, *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology* (London: Pluto Press, 1989), str. 77.

teže to učiniti sa životinjama jer je teško pripisati svest, bol i patnju biću koje ne govori jezikom ljudi.”<sup>5</sup>

Svakako, središnje mesto Reči u hrišćanskoj teološkoj misli sprečava prepoznavanje životinja kao subjekata sopstvenih života. Takva važnost Reči, bilo da se misli doslovno (u smislu vrednovanja izgovorenih i pisanih reči u odnosu na druge oblike komunikacije) ili metaforički (u identifikaciji Isusa Hrista kao same „Reči” Božije), ima za posledicu marginalizaciju i objektifikaciju onih koji ne govore rečima. Iako u Svetom pismu Bog govori i na druge, neverbalne načine – u vidu vihora vetra, vatre, političkih previranja, ili vojnih pobeda ili poraza – Božija definitivna komunikacija je putem reči, u formi Deset zapovesti, Zakona, Zaveta, itd. Na taj način se govor poistovećuje sa božanskom moći. Jezik nam pruža osećaj bliskosti sa Bogom i status subjekta, istovremeno potvrđujući status objekta onih koji nemaju govor.<sup>6</sup>

Ali ovaj fokus na jezik može skrenuti našu pažnju sa spoznajnih tvrdnji koje su pretpostavljene u patrijarhalnim zverskim teologijama. Jezik može biti jedna od metoda saznanja, ali oslanjanje isključivo na jezik u spoznajnim tvrdnjama postaje samoreferentno, kao što Cooley implicira kada ukazuje na to koliko je lako počinuti idolopoklonstvo. Štaviše, „najrečitiji izrazi bola, i kod ljudi i kod životinja, su nejezički”.<sup>7</sup> Zašto se, onda, jedan oblik unutrašnjeg znanja smatra prihvatljivim kada se projektuje u odnosu na Boga, i neprihvatljivim kada se projektuje u odnosu na životinje, dok se spoljašnje posmatranje kojim možemo steći uvid o životinjama koje jasno i verodostojno izražavaju bol smatra nepoverljivim znanjem? Razlog je u tome što je antropocentričnost inherentno kružna, proizilazi iz ljudskih bića i odnosi se na njih. Kao što Donald Griffin, jedan od vodećih etologa, primećuje:

Verujem da je, uz neophodan oprez, smisleno koristiti takve analogije između ljudskog i životinjskog ponašanja i mentalnih iskustava iz jednostavnog razloga

<sup>5</sup> Prema razgovoru koji smo vodile 28. februara 1994. godine.

<sup>6</sup> Ovo pitanje je detaljnije razvijeno u tekstu Carol J. Adams, Marjorie Procter-Smith, „Taking Life or ‘Taking on Life’?: Table Talk and Animals,” koji se nalazi u knjizi *Ecofeminism and the Sacred*, ur. Carol J. Adams (New York: Continuum, 1993).

<sup>7</sup> Bernard Rollin, *Animal Rights and Human Morality* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981), str. 32.

što su, koliko znamo, centralni nervni sistemi ljudi i životinja veoma slični u svim svojim osnovnim svojstvima. Opovrgavajući optužbe da je takvo zaključivanje po analogiji pogrešno iz razloga što je antropomorfnost, istakao sam da je takav antropomorfizam pogrešan samo ako zaista postoje fundamentalne i apsolutne razlike između ljudskih i neljudskih mentalnih iskustava. Budući da se radi o otvorenom pitanju o kojem se još raspravlja, predrasudno je pretpostaviti, čak i implicitno, da je jedan od mogućih odgovora na pitanje nužno tačan.<sup>8</sup>

Antropocentrična teologija je takođe inherentno kružna. Kada se teologija formira prema tradicionalnim samoreferentnim konceptualizacijama odnosa Boga i čoveka, spoznajne tvrdnje u odbranu drugih životinja će najverovatnije biti isključene.

### ***Hijerarhije vrednosti i vrednosni dualizmi***

U prethodnim poglavljima sam se oslanjala na rad ekofeminističke filozofkinje Karen J. Warren i njen opis komponenti represivnog konceptualnog okvira, kako bih predložila konceptualni okvir kojim bi feministička filozofija i teorija mogle ravnopravno obuhvatiti životinje. Rad Karen J. Warren osvetljava i komponente konceptualnog okvira patrijarhalne zverske teologije.

Kao što smo videle, vrednosno-hijerarhijsko mišljenje ili „od-višeg-ka-nižem razmišljanje” pripisuje veću vrednost, položaj ili ugled onome što je pozicionirano više u odnosu na ono postavljeno niže. U hrišćanskoj teologiji, Bog je na visini, životinje su dole. I iako se smatra da ljudi pripadaju sredini između Boga i životinja, ideja *imago dei* – da su ljudi stvoreni po liku Božijem, kao i ideja da životinje nemaju dušu, postavlja ljude bliže Bogu nego drugim životinjama.

Warren takođe identifikuje vrednosne dualizme kao deo represivnog konceptualnog okvira. Videli smo kako se parovi suprotstavljenih pojmova kao što su čovek/životinja, muško/žensko, odrasla

---

<sup>8</sup> Donald Griffin, „The Problem of Distinguishing Awareness from Responsiveness,” u knjizi *Self-Awareness in Domesticated Animals: Proceedings of a Workshop Held at Keble College, Oxford*, ur. D. G. M. Wood-Gush, M. Dawkins, R. Ewbank (Hertfordshire, England: The Universities Federation for Animal Welfare), str. 6. Griffin predlaže termin „antropomorfobija” kako bi ukazao na „strah da bi osoba mogla biti optužena za nekritičku sentimentalnost ako sugeriše da bilo koja neljudska životinja može da doživi subjektivne emocije poput straha ili da svesno razmišlja čak i u najjednostavnijim terminima, poput verovanja da se hrana nalazi na određenom mestu”. Donald R. Griffin, „Foreword,” *Interpretation and Explanation in the Study of Animal Behavior. Volume 1: Interpretation, Intentionality, and Communication*, ur. Mark Bekoff i Dale Jamieson (Boulder, CO: Westview, 1990.), str. xiii.

osoba/dete, bela boja kože/druga boja kože, kultura/priroda, um/telo, subjekat/objekat, ljudi/priroda posmatraju kao opozicioni, a ne kao komplementarni. Dualizmi svode raznolikost na dve kategorije: A ili ne-A. Oni prenose stav da se sve može odgovarajuće kategorizovati na način isključivosti: *ili* jeste A *ili* nije A. Time što uspostavljaju isključivost a ne uključivanje, ovi dualizmi predstavljaju dihotomiju a ne kontinuitet. Feministička teološkinja Catherine Keller objašnjava kako se identifikacija demarkacionog subjekta zasniva na isticanju razlika: „To je *ovo*, a ne *ono*.”<sup>9</sup> Ovo je naročito prisutno u ontološkim pretpostavkama koje se tiču ljudi i drugih životinja. Govoreći da smo *ovo*, a ne *ono*, da smo ljudi a ne životinje, mi strukturiramo ovu ontologiju. Mi smo ljudska bića, životinje su zveri. Mi idemo u raj, one ne.

Viša vrednost se dodeljuje prvom činiocu svake dijade. Štaviše, drugi pol u dualizmu nije samo podređen prvom već je i u *službi* njemu. Žene služe muškarcima, priroda služi kulturi, životinje služe ljudima, ljudi druge boje kože služe belcima. Tradicionalne teološke koncepcije neba i zemlje funkcionišu na ovaj opozicioni, dualistički način koji obeshrabruje svest o zemlji. Restriktivni dualizmi podržavaju logiku dominacije. Centralnu ulogu u funkcionisanju te logike ima jezik koji normalizuje određenu dominaciju. Hijerarhijska priroda tradicionalne koncepcije Božanstva sakralizuje logiku dominacije u našim odnosima.

Podsetimo se određenih karakteristika preovlađujućeg, tradiranog „govora o Bogu” koji se oslanja na hijerarhijske predstave: Bog se zamišlja kao čovek-muškarac (otac, gospodar, vladar) sa autoritetom i moći; ‘čovek-muškarac’ se konceptualizuje i pozicionira u hijerarhiji iznad ‘čoveka-žene’. Tokom rada na svojoj knjizi *Seksualne politike mesa*, istražujući stavove i odnose ljudi prema životinjama, pronašla sam razlog zašto se u jeziku na životinje grabljivice referiše u ženskom rodu bez obzira na njihov pol. Razlog je taj što, prema lingvistima, lična zamenica ona konotira „manjak moći”.<sup>10</sup> Da li će „ona” zauvek biti „slabija” sve dok postoji otpor da se Bog

9 Catherine Keller, *From a Broken Web: Separation, Sexism, and Self* (Boston: Beacon Press, 1986), str. 9.

10 Vidi u Adams, *The Sexual Politics of Meat*, str. 72–73.

– kao najviša moć – vidi bilo kako drugačije osim kao „On”<sup>11</sup> Da li će životinje biti sa „manje moći” i eksploatisane sve dok tradicionalna koncepcija Boga potvrđuje i opravdava hijerarhiju u našim odnosima?

Prema Catherine Keller, odgovor je da hoće:

U ovom dobu su odvojenost i muškost toliko čvrsto povezani da sve dok se Bog zamišlja uglavnom u metaforama muškog roda, preobraćenje u fundamentalno relaciju duhovnost je jednostavno nemoguće. Isto tako je i u obrnutom smeru: sve dok se božanstvo misli na tradicionalan način u smislu eksternizovanih atributa savršenstva – samodovoljnosti, svemoći, bestrasnosti i nepromenljivosti, „Bog” će – čak i da je po imenu i liku žensko, androgino ili rodno neutralno biće – podržavati ugnjetavanje žena... Sve dok je sama odvojenost/nedostupnost pripisana božanstvu, verujuće žene će završiti u dvostruko zavisnom položaju, u potčinjenosti Bogu i u potčinjenosti muškarcu koji je podređen Bogu.<sup>12</sup>

Ljudski autoritet nad drugim životinjama je oblikovan po uzoru na ideju božanskog autoriteta nad ljudima i muškog autoriteta nad ženama. Mi preslikavamo hijerarhiju kontrole, ophodeći se prema drugim životinjama kao Bog, gospodar, vladar, upravitelj, zakonodavac. U pitanju je zapovednički položaj, a ne egalitarni odnos; to je položaj koji prisiljava a ne osnažuje drugog; stav koji ističe razdvojenost i razliku, a ne odnos i sličnost. Konceptualizacije Boga kao oca i životinja kao zveri određuju krajnje pozicije u vrednosnoj hijerarhiji. Metafore saopštavaju i pojačavaju takvo pozicioniranje.

### **Metafore dominacije**

Metafore jesu i nisu istinite; one predočavaju, ali ipak ne mogu prikazati stvarnost. Prema objašnjenju Sallie McFague: „Metafora uvek ima karakter ‘jeste’ i ‘nije.’”<sup>13</sup> Ovo je posebno tačno za

11 Akoiko sumnja da je ovaj otpor bio snažno razvijen i prisutan sredinom 1990-ih neka istraži kako su konzervativni članovi glavnih denominacija i njihovi predvodnici reagovali na određena izlaganja na religijskoj konferenciji „RE-Imagining Conference” održanoj u Minesoti u novembru 1993. Jedna od glavnih njihovih primedbi odnosila se na to da je na konferenciji Bog pominjan kao Sofija. (RE-Imagining je bio ekumenski hrišćanski pokret usmeren na stvaranje prostora za razumevanje feminističkih teologija i otvaranje dijaloga između crkve, različitih verskih zajednica i sveta. Prvi skup pokreta održan je 1993. godine pod nazivom „Zamisliti iznova: Globalna teološka konferencija žena: Za muškarce i žene” (Re-Imagining: A Global Theological Conference By Women: For Men and Women”) – prim. prev.).

12 Catherine Keller, *From a Broken Web*, str. 38–39.

13 Sallie McFague, *Models of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), str. 33.

teološke metafore. Kada se *metafore* za Boga koje nude modele odnosa sa Bogom pretvore u definicije Boga, one postaju fiksirane, neadekvatne, anahrone. Iako metafora „Boga oca” pruža jedan način razmišljanja o našem odnosu sa Bogom na osnovu odnosa koji poznajemo i razumemo, ona nije definicija Boga. Bog može biti poput oca u izvesnom smislu, ali Bog nije otac. Kada metafora postane definicija, ustanovljavaju se ograničenja u odnosima.

Metafore za Boga postaju fiksirane i prevaziđene; isto biva i sa metaforama za životinje. Kada se metafore poput „zver”, „bestijalno”, „brutalno”, „zverski”, „životinjski” (u smislu nagona), „unezvereno”, nekritički koriste da bi se napravio vrednosni kontrast kako bi se ljudsko ponašanje uzvisilo, dopustili smo da naše ideje o životinjama budu fiksirane i prevaziđene. Setimo se, kako ističe Keith Thomas, da je „koncept ‘animalnosti’ osmišljen kao komentar na ljudsku prirodu”.<sup>14</sup> Ono što mi smatramo da predstavlja stvarnost i prirodu životinja postaje metafora za nas. A odatle se prema životinjama odnosimo kao da ove metafore o našem ponašanju izražavaju istinu o njima. U tom procesu dešava se razdvajanje slično razdvajanju koje je sadržano u predstavi odvojenog, individualističkog upravitelja na nebu. Naše metafore kao da saopštavaju da Bog nije mi; mi nismo životinje. Ali značajan deo feminističke teologije izražava uverenje da Bog jeste mi, da je u nama, da se otkriva kroz nas, da je deo naših odnosa. Isto tako, branitelji životinja obznanjuju da mi jesmo životinje. Kao što filozofkinja Mary Midgley nedvosmisleno saopštava: „*One su grupa kojoj ljudi pripadaju. Mi nismo tek poput životinja; mi jesmo životinje.*”<sup>15</sup>

Maureen Duffy primećuje: „Istina je da smo oduvek koristili životinje ne samo u praktične svrhe, već kao metafore za naše sopstvene emocionalne potrebe, i upravo toga nismo spremni da se odrekemo kada odbijamo da priznamo životinje kao stvorenja sa

14 Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility* (New York: Pantheon, 1983), str. 41.

15 Mary Midgley, „The Concept of Beastliness: Philosophy, Ethics, and Animal Behavior,” *Philosophy*, 48 (1973), str. 114.

sopstvenim pravima i sopstvenim životima. Odbijamo da priznamo osećajnost drugih vrsta kako bismo mogli nastaviti da ih tretiramo kao objekte, projekcije i simbole.”<sup>16</sup> Slično tome, iako je možda verujućim ljudima prošlih vremena pomagalo da za Boga govore da je poput gospodara, vladara, upravitelja, danas ove metafore ne mogu biti od pomoći jer podržavaju ideju da je Bog odvojen od stvorenog sveta. Kako Sallie McFague objašnjava:

U svojoj imaginaciji i svojim osećanjima i dalje živimo u prošlom svetu, svetu pod upravom dobronamernog ali apsolutnog božanstva, svetu koji nastanjuju nezavisne individue (uglavnom ljudska bića) koje se međusobno kao i prema drugim oblicima života odnose u hijerarhijskim obrascima. Ali ovo nije naš svet, i nastavi bavit se teologijom zasnovanom na pretpostavkama takvog sveta znači nanositi bol, jer ova teologija potkopava našu sposobnost da prihvatimo novu osećajnost našeg vremena, osećajnost celovitosti i odgovornosti, koja uključuje sve oblike života i koja priznaje međuzavisnost sveg života.<sup>17</sup>

Metafore trijumfalnog, monarhijskog „Boga” nisu verodostojne za naše vreme. Ali one pomažu da se objasni zašto životinje posmatramo kao namenjene za upotrebu i korist ljudima. Hijerarhija vrednosti koju podržava logika dominacije postavlja životinje tako nisko da se njihova tela mogu posmatrati isključivo u instrumentalnom smislu. Štaviše, sve dok su vodeće predstave u zapadnoj kulturi predstave „Boga” kao vladara, gospodara, upravitelja stvorenog sveta, i sve dok je značenje takve metafore izvedeno iz iskustva određenih ljudskih bića (pretežno belih muškaraca), životinje ne mogu biti vladari, gospodari, upravitelji stvorenog sveta. Antropomorfizacijom Boga isključujemo životinje iz Božanstva. Pored toga, vrednosni dualizmi koji uspostavljaju hijerarhiju – hijerarhiju duha nad telom, muške prirode nad ženskom, neba nad zemljom – postaju sakralizovani.

Ako su predstave Boga kao vladara i muškarca nepotpune, delimične i neadekvatne, takve su i naše predstave o životinjama.

---

16 Maureen Duffy, „Beasts for Pleasure,” u *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Mal-treatment of Non-Humans*, ur. Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch, John Harris (New York: Taplinger, 1972), str. 113.

17 McFague, *Models of God*, str. 3.

## „Bog” čoveka razuma

*Na samom početku Knjige postanja rečeno je da je Bog stvorio čoveka kako bi mu poverio vladavinu nad pticama, ribama i svim ostalim stvorenjima. Naravno, Knjigu postanja je napisao čovjek, a ne konj. Nije nimalo sigurno da je Bog zaista poverio vladavinu nad drugim stvorenjima upravo čoveku. Čini se verovatnijim da je čovek izumeo Boga kako bi uzurpiranu vladavinu nad kravom i konjem pretvorio u svetu stvar. Da, čovekovo pravo da ubije jelena ili kravu je jedino u čemu se čitavo čovečanstvo slaže čak i dok vodi najkrvavije ratove.*

– Milan Kundera<sup>18</sup>

Kao što smo videli u prethodnim raspravama, feministička filozofija dovodi u pitanje pojam atomističkog subjekta, „čoveka razuma” koji razdvaja subjekat od objekta i čiji je način postojanja obeležen nastojanjem da se prevaziđe telo. Isto kao što su životinje definisane upravo onim što ljudi nisu, tako je, tradicionalno, „ženska priroda simbolično povezana sa onim što je Razum navodno napustio”.<sup>19</sup> Feministkinje su pokazale da spoznajni subjekat ne može prevazići društvene strukture u kojima živi, niti se apstrahovati od lične istorije. Međutim, ideja čoveka razuma bila je ta da čovek kao takav može prevazići telo, istoriju i društvene situacije, i na taj način steći znanje o drugima kao objektima njegovog saznanja. Ovu ideju čoveka razuma pratila je zapadna ideja o bestelesnom, vanistorijskom Bogu ocu. Čovek Razuma i njegov Bog kreirali su kategorije za životinje, koje proizilaze iz spoznajnih tvrdnji o životinjama, tj. o onome za šta *verujemo* da znamo da životinje jesu.

Dominacija čoveka-muškarca može vršiti paralelan uticaj – na pretpostavku o tome ko je onaj koji saznaje, i na pretpostavku o tome ko je životinja. Kako feministička filozofkinja Alison Jaggar objašnjava: „Nekoliko feminističkih teoretičarki tvrdilo je da se sama moderna epistemologija može posmatrati kao izraz određenih emocija za koje se može reći da su posebno karakteristične za [l]ude-]muškarce u određenim obesima, kao što su anksioznost zbog razdvajanja i paranoja, ili opsesija kontrolom i strah od kontaminacije”.<sup>20</sup> Prema

18 Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, (New York: Penguin, 1988), str. 286.

19 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" u Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), str. 2.

20 Alison M. Jaggar, „Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology,” u *Gender / Body / Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (New Brunswick: Rutgers University Pre-

ovom uvidu, moderna epistemologija i njeno podozrenje prema emocijama, dualističke ontologije, racionalistička pristrasnost, i nastojanje da se postigne objektivnost, mogu ustvari predstavljati ne neki univerzalni odgovor, već veoma specifičan: odgovor na iskustvo bivanja izabranim čovekom-muškarcom. Slično ovome, feministička teoretičarka Barbara Noske ističe da se zapravo radi o „heteroseksualnom zapadnom muškarcu čija su uporišta ugrožena kontinuumom prirode čoveka i životinje. Fizička bliskost, negovanje tela, emotivna i fizička briga i zajedništvo čine toliko značajan deo obrasca ponašanja ženskih i muških primata da je nedostatak ovih obrazaca ponašanja među heteroseksualnim zapadnim muškarcima zaista iznenađujući.”<sup>21</sup>

Strah od sopstvenog tela patrijarhalnog saznanog subjekta može biti objašnjenje za ustanovljenje prosvetiteljske epistemologije koja objektivizuje druge, i za stvaranje potpunog i apsolutnog ponora koji razdvaja čoveka i životinje.

Održivost kategorija zverske teologije pripada vertikalno organizovanom svetu, u kome prostorne hijerarhije označavaju posedovanje vrednosti ili njen nedostatak (tradicionalna hijerarhija Bog-ljudi-životinje). Predmet naše želje, usmerene humanocentričnim pogledom na svet, jeste da stvorimo Drugog po sopstvenom liku, i da se odupremo tome. Zadržavajući tradiciju tumačenja ženskih osobina kao evidencije povezanosti žena sa drugim životinjama, „Čovek Razuma” je na taj način prevazilazio i žensku i zversku prirodu.<sup>22</sup> Kako bi izbegao da bude optužen za pokazivanje osećanja prema životinjama u slučaju uvažavanja postojanja izvesnog oblika svesti, društvenosti ili drugih ljudskih koncepcija kod životinja, čovek razuma je emocije prema životinjama proglasio nepouzdanim i nevažecim izvorima znanja. Koncept o drugim životinjama

---

ss, 1989), str. 156. Jaggar referiše na rad Susan Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (Albany: State University of New York Press, 1987) i tekst Jane Flax, „Political Philosophy and Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics,” iz knjige *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy*, ur. Sandra Harding and Merrill Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1983).

<sup>21</sup> Barbara Noske, *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology* (London: Pluto Press, 1989), str. 117; takode vidi Stephen Clark, *The Nature of the Beast* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1982), str. 112–15.

<sup>22</sup> Vidi Nancy Tuana, *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993).

koji proizilazi iz pozitivističkog naučnog znanja „ljudi razuma”, tj. tradicionalnih naučnika, jeste onaj koji Barbara Noske naziva „obeživotnjenom životinjom”. Takvo naučno gledište, oblikovano da procenjuje isključivo vidljive fenomene i sa konceptom prirodne selekcije kao interpretativnim aparatom koji proces saznanja ograničava na individualni organski nivo, odbacuje kulturu životinja. Time se druge životinje lišavaju svesti, inventivnosti i kulturnog konteksta. Ono što nam ostaje je „obeživotnjen biološki konstrukt, a ne odraz stvarnosti životinja”.<sup>23</sup> Međutim, takvo gledište postaje preovlađujuće. U pitanju je „objektifikujuća epistemologija”, kako je naziva Josephine Donovan, „koja životinje pretvara u ‘to’”.<sup>24</sup> Tradicija pozitivizma istovremeno životinjama negira njihov kontekst, dok osobi koja je subjekt saznanja negira njene emocije.

Mnogi koji doživljavaju metafizički pomak koji ih približava životinjama, koji odbijaju da životinje ontologizuju kao upotrebljive, otkrivaju osećaj trajnog besa koji se prema standardima patrijarhalne kulture čini kao nerazuman. Bese je zastrašujući i često pogrešno shvaćen emotivni izraz; prema rečima Alison Jaggar, u pitanju je „odmetnička emocija”. Prema njenom zapažanju, odmetničke emocije

nam omogućavaju da svet doživimo i shvatimo drugačije od onoga kako je predstavljen u konvencionalnim prikazima. One nam mogu pružiti prve naznake da nešto nije u redu sa načinom na koji su navodne činjenice konstruisane i sa usvojenim shvatanjima stvarnosti... Tek promišljanjem o našim reakcijama razdražljivosti, gađenja, besa ili straha, koje nam se isprva čine nejasnim, možemo osvestiti naš instinktivni osećaj i intuitivnu svest da se nalazimo u situaciji prisile, okrutnosti, nepravde ili opasnosti.<sup>25</sup>

Dok spoznajne tvrdnje ljudi razuma poriču takve emocije, Jaggar ukazuje na važnost odmetničkih emocija za osporavanje dominantnih koncepcija koje podržavaju vladajuće stanje. Ona uočava isprepleteni međusobni uticaj emocija i znanja u smislu da „odgovarajuće emocije mogu doprineti razvoju znanja”, kao i da „razvoj znanja

<sup>23</sup> Noske, *Humans and Other Animals* (London: Pluto Press, 1989), str. 88.

<sup>24</sup> Josephine Donovan, „Animal Rights and Feminist Theory”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15, II (1990), str. 353.

<sup>25</sup> Jaggar, „Love and Knowledge,” str. 161.

može doprineti razvoju odgovarajućih emocija”.<sup>26</sup> U svetlu uvida Alison Jaggar, možemo videti da bi bes mogao biti odgovarajući odgovor na određena saznanja – saznanja o tome kako se majmuni u laboratorijama fiksiraju za stereotaksične naslone radi obavljanja eksperimenata nad njima; o minijaturnim svinjama proizvedenim u eksperimentalne svrhe; o odsecanju kljunova kokoškama kako bi se sprečio kanibalizam koji se kod njih javlja usled stresa zbog zatočeništva u pretrpanim kavezima; o hvatanju delfina i kitova i njihovom uzgoju za zabavu ljudi; o transportu u klanice tek rođenih muških teladi (još nemoćnih da hodaju i još uvek sa vlažnom pupčanom vrpcom); o starim ili ozleđenim „muznim” kravama i „tovnim” bikovima i nepokretnim životinjama, nemoćnim da stoje na nogama zbog loših uslova na farmi ili zbog bolesti, koje se bagerima utovaruju u kontejnere za transport do klanica – i o nebrojenim drugim okrutnim postupcima koje je čovek izumeo za ophođenje prema životinjama. *Ove emocije nisu samo odgovarajuće reakcije, već predstavljaju i odgovarajuće izvore saznanja.* Sakrivanjem ovih postupaka krijemo se od istine.

U februaru 1994. godine, Kalifornijski odbor za obrazovanje izdao je zabranu korišćenja priče Alice Walker „Am I Blue?” na državnom testu engleskog jezika, sa obrazloženjem da se poruka priče „protivi jedenju mesa”. Prema navodima, Marion McDowell, predsednica Kalifornijskog odbora za obrazovanje, saopštila je da zaključak ove kratke priče – kada naratorka ispljune odrezak koji je jela jer su u njemu beda i očaj – „može biti veoma uznemirujuć za neke učenike, od kojih bi se onda očekivalo da napišu dobar esej dok su uznemireni”.<sup>27</sup> Fascinantno u ovom obrazloženju i odluci jeste epistemološka kontrola koja se sprovodi: niko ne osporava činjenicu da esej Alice Walker možda govori istinu; esej se uklanja jer bi istina mogla biti uznemirujuća. Opet vidimo da emocije jesu povezane sa istinom, i da, kako McDowell implicira, rast znanja može doprineti razvoju odgovarajućih emocija, zaista zabranjenih, odmetničkih emocija.

---

<sup>26</sup> Ibid., str. 163.

<sup>27</sup> Citirano u „Second Strike Against Noted Author in California Test,” *New York Times*, Feb 27, 1994.

### **Kategorizacija životinja i „Boga” Čoveka Razuma**

Ono što proizilazi iz anksioznog stanovišta koji objektivizuje životinje i odriče se odmetničkih emocija jeste vanistorijski i bestelesni pogled na životinje. Spoznajne tvrdnje vezane su za kategorije koje bi trebalo da važe za većinu ili čak sve slučajeve, nezavisno od istorijskih uslova ili specifičnih uslova pojedinačnih situacija. I upravo to jeste problem sa njima. Rasprava o tome šta je jedinstveno ljudsko, a šta je to kod životinja što ih čini neljudskim, odvija se upravo u oblasti za koju su teologije oslobođenja pokazale da je lažna – oblast apsoluta. Definicije ili kategorizacije životinja funkcionišu kao apsolutne istine. Takve apsolutne ili univerzalne spoznajne tvrdnje predstavljaju logiku i interese ugnjetača. Kada neko zasniva svoje tvrdnje na vanistorijskim apsolutima, to pokazuje njegovu nameru da obmane druge ili njegovo odbijanje da se suoči sa činjenicama. Ostati na sigurnom, upotrebom kategorija kakva je kategorija životinje, predstavlja političku odluku i način da se izbegne rizičan i potencijalno destabilizujući diskurs.

U raspravi o tome kako kategorije saznanja utiču na percepcije, Michel Foucault navodi odlomak priče Jorge Luis Borges a gde je pružen drugačiji red stvari. Borges piše o kineskoj enciklopediji u kojoj su životinje podeljene na „(a) one koje pripadaju caru, (b) balsamovane, (c) pitome, (d) prasiće koje sisaju, (e) sirene, (f) mitske, (g) pse lualice, (h) one uključene u ovu klasifikaciju, (i) pomahnitale, (j) bezbrojne, (k) naslikane veoma finom četkom od kamilje dlake, (l) i druge slične ovima, (m) koje su upravo razbile bokal za vodu, (n) koje iz daljine izgledaju kao muve.”<sup>28</sup> Kako navodi Foucault, ovaj odlomak je „razbio... sve poznate orijentire moje misli”. Ovaj primer, upravo zato što sadrži kategorije strane našem iskustvu, pruža sredstvo Foucault i Sharon Welch – koja citira ovaj odlomak u svojoj feminističkoj teologiji oslobođenja – da istraže relativnost tvrdnji istine i usvojenog poretka iskustava. Foucault napominje da se dominantna kultura možda isto tako oslanja na

<sup>28</sup> Citirano u Sharon D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985), str. 9.

kategorije koje funkcionišu kao apsolutne ali su zapravo uslovne ili slučajne kao Borgesova basnoslovna organizacija životinja. Prateći ovaj uvid, mogla bih reći da takvi apsoluti kakvi su i naše trenutne kategorizacije životinja mogu biti uslovni, slučajni i pogrešni kao što je Borgesov primer. To je jedna od opcija – da Borgesovu kategorizaciju životinja posmatramo samo kao sredstvo za razotkrivanje lažnosti apsoluta. Ova fiktivna klasifikacija može delovati na način da načelno poremeti poverenje u adekvatnost i ispravnost postojećih kategorija, ali ona bi nas takođe mogla usmeriti upravo na fiksirane kategorizacije koje i dalje funkcionišu u našem razmišljanju i odnošenju prema drugim životinjama. Ja bih ovaj uvid o apsolutnim i univerzalnim tvrdnjama obrnula i usmerila nazad ka onome što je i podstaklo takav uvid – prema kategorijama kojih se držimo kada ugnjetavamo životinje.

Tada uočavamo da se basnoslovne kategorizacije životinja odražavaju na drugom nivou – nivou koji do sada nije bio priznat – stvarnom položaju životinja koje su ljudi kategorisali. Logika koja postoji u uobičajenim kategorijama životinja, može u stvari i jednostavno predstavljati proizvoljnu logiku ugnjetača:

(a) životinje koje su jestive; (b) životinje koje nisu jestive; (c) životinje koje proizvode hranu za nas dok su žive (krave, koze, kokoške, pčele); (d) životinje koje žive kao pratioci u domaćinstvima; (e) životinje koje žive u domaćinstvima, ali nisu poželjne (gamadi); (f) životinje na čijim se telima mogu izvoditi eksperimenti; (g) životinje čija se tela mogu koristiti za garderobu; (h) životinje koje imaju društvene mreže, ali nemaju svest; (i) životinje koje koriste alate, ali nisu ljudi; (j) životinje koje se mogu loviti; (k) životinje koje više ne postoje; (l) životinje koje su u opasnosti od izumiranja; (m) i druge slične ovima.<sup>29</sup>

Navedeni primeri nisu basnoslovni i izmišljeni, oni predstavljaju svakodnevne odnose koji se zasnivaju na prihvatljivim granicama uspostavljenim prema univerzalnim tvrdnjama istine o tome šta je jedinstveno ljudsko. Ove granice i struktura odnosa koje one legiti-

---

<sup>29</sup> Iako se može činiti da se mnogi od ovih primera odnose na slučajeve koji važe samo unutar određenih kultura – kako je slučaj sa životinjama koje se smatraju nejestivim na Zapadu dok se druge mogu smatrati jestivim (psi, na primer), ono što jeste univerzalno je to da se životinje smatraju manje vrednim od ljudi i da stoga mogu biti pretvorene u stvari koje se koriste za ljudski opstanak ili zadovoljstvo; iako se vrste životinja koje se iskorišćavaju na ovaj način mogu razlikovati unutar različitih kultura, u svim kulturama se neke životinje smatraju upotrebljivim u te svrhe.

mišu su upitne kao i svaki drugi oblik tradicionalnog znanja posturalan kao univerzalan i apsolutan. One proizilaze iz onoga što Donna Haraway naziva „božjim trikom”.

## Božji trik

*Božji trik* se odnosi na poziciju koju zauzimaju oni koji se drže tradicionalnog pojma objektivnosti: da je moguće prevazići telo i ličnu i kulturnu istoriju i dostići „čisto znanje”. Rečima Marilyn Frye, božji trik posmatra zatvorenim očima. Prema Donni Haraway, „oni koji zauzimaju pozicije dominatora su samoidentični, čisti, bestelesni, neposredovani, transcendentni, ponovo rođeni.”<sup>30</sup> Prema dualističkom poretku patrijarhata, oni koji zauzimaju pozicije potčinjenih su, dakle, neizbežno nečisti, telesni, posredovani. Haraway dalje ističe da je znanje koje proizilazi iz pozicije potčinjenih situaciono znanje i stoga odgovorno, dok znanje koje proizilazi sa mesta iluzije svevidećeg pogleda proizvodi nelocirane i stoga neodgovorne sazajne tvrdnje – takve da je onog koji iznosi takve tvrdnje nemoguće pozvati na odgovornost:

Stanovišta potčinjenih su... pouzdanija, u principu, jer će potčinjeni verovatno najmanje poricati kritičke i interpretativne osnove svakog saznanja. Njima su poznati načini poricanja kroz potiskivanje, zaboravljanje i brisanje – koji su postupci onih koji se nigde ne nalaze dok tvrde da sveobuhvatno vide. Oni koji su potčinjeni su bliži i sposobniji da razotkriju božji trik i delovanje njegovih obmanjujućih – i stoga, zaslepljujućih – prosvetljenja. „Potčinjeni” stavovi su verodostojniji jer obećavaju adekvatnije, trajnije, objektivnije, transformativnije prikaze sveta.<sup>31</sup>

Virginia Woolf u svom klasičnom feminističkom tekstu, „Sopstvena soba” pruža odličnu ilustraciju izvođenja Božjeg trika, pokazujući način na koji funkcionišu apsolutne i univerzalne kategorije, kada neko tvrdi da sveobuhvatno vidi:

...i pomislih na onog starog gospodina, koji je umro, mislim da je bio biskup, a koji je napisao da je nemoguće da bilo koja žena, negdašnja, sadašnja ili buduća ima Šekspirov talenat. Pisao je u novinama o tome. Isto tako je jednoj dami koja

30 Donna Haraway, „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14, III (Fall 1988), str. 586.

31 Haraway, „Situated Knowledges,” str. 584.

mu se obratila za informaciju rekao kako mačke zapravo ne odlaze na nebo, iako one imaju, dodao je, neku vrstu duše. Koliko su ta stara gospoda upražnjavala razmišljanje u cilju spasenja? Kako su se pred njima povlačile granice neznanja! Mačke ne odlaze na nebo. Žene ne mogu da napišu Šekspirove komade.<sup>32</sup>

Kako je utešno imati tako čvrsta uverenja kao ovaj biskup! Pa ipak, rečima Donne Haraway, koliko su neodgovorne takve spoznajne tvrdnje. Neodgovorne upravo zato što se saopštavaju kao izuzete od propitivanja. (Kako je uopšte moguće dokazati ko zaista ide u raj?) Koliko je mišljenja uloženo u patrijarhalne zverske teologije zarad našeg spasenja! Kada jednom poverujemo da je pitanje statusa drugih životinja definitivno odlučeno od strane nekog autoriteta ili od strane naše teologije, onda možemo bez ikakve griže savesti i bezbedno da se odreknemo razmišljanja, osećanja, reagovanja na pitanja u vezi sa eksploatacijom životinja. Najsigurniji način da se izbegne pravda jeste da se veruje da je pitanje eksploatacije već rešeno i da mi nismo odgovorne strane u raspravi. Dozvolili smo nekom drugom da izvede Božji trik, da bismo potom to odabrali kao svoju metodologiju.

### **Božji trik i životinje**

Prema biskupovim spoznajnim tvrdnjama, kako ih prenosi Virginia Woolf, tradicionalna prostorna hijerarhija neba i zemlje se poziva na doslovnu hijerarhiju ljudi i životinja, muškaraca i žena, budući da, kako nas Virginia Woolf podseća kroz biskupov samoproглаšen autoritet, ljudi mogu ići u raj, dok su životinje vezane za zemlju. Naravno, biskupovo mišljenje predstavlja odbrambeni stav: postoji lični interes u verovanju da životinje (barem one koje se konzumiraju) ne idu u raj. Zamisliti da ćemo se u raju susresti sa životinjama može biti uznemirujuća pomisao za one koji ih jedu.<sup>33</sup> Ali ipak, ne

<sup>32</sup> Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, (New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1929), str. 48. Čini se da svojom knjigom *Flaš: Biografija*, gde se uvažava subjektivnost psa njene prijateljice, pesnikinje Elizabet Baret Brauning, Virdžinija Vulf uzvraća Biskupovom omalovažavanju spisateljica i životinja. (Prevod na srpski jezik navedenog odeljka knjige *Sopstvena soba* Virdžinije Vulf je preuzet iz prevoda Slavice Stojanović i Smiljke Bogunović. – nap. prev.)

<sup>33</sup> Tako sugeriše Brigid Brophy u zamišljenom razgovoru na nebesima između Bernarda Šoa i Boga: „Pretpostavljam”, reče Bog, „da ih teologija impresionira idejom da životinje nemaju dušu – i da se stoga ne ukazuju kao duhovi.” ... „Ne, ono što najviše sprečava ljude da vide duhove životinja nije teologija, već griža savesti. Ako i vide duh životinje, u pitanju je pas ili mačka, a ne životinja koju imaju

radi se o pitanju da li mačke ili farmske životinje idu u raj; sama zamisao raja kao mesta odvojenog od zemlje i iznad nje između naše odnose ovde-i-sada sa svim što živi na zemlji. Paralelizam hijerarhija prostora i moći (nebo nad zemljom, ljudi nad životinjama) uspostavlja distancu koja nam omogućava da se odvojimo od životinja i od zemlje. Ova distanca nam omogućava da postanemo bogoliki – rečima Donne Haraway, „čisti, bestelesni, neposredovani, transcendentni”.

Iako se možda možemo činiti bogolikim u smislu moći da stvaramo i uništavamo životinje, mi smo zapravo nečisti, telesni, posredovani. Pred nama je izbor da li da se i dalje držimo hijerarhije Bog-čovjek-životinja i tako neizbežno nastavimo da Boga vidimo kao starog gospodara, ili da potvrdimo relevantnost naših sopstvenih – i životinjskih – čulnih iskustava. Postoje i druge opcije osim objektivizujuće epistemologije.

### ***Složiti se sa tim da ne izvodimo Božji trik***

Teologije oslobođenja tumače greh, između ostalog, u kontekstu dominacije i usmeravaju našu pažnju na *strukture* dominacije i eksploatacije. Tradicionalne, univerzalne tvrdnje istine razotkrivaju se kao lažne. Nastojanje da se priroda životinja univerzalizuje zapravo ne ostavlja prostor za postojanje bilo koje životinjske prirode. Životinje su posebna, otelovljena, društvena bića, a ne jedinice merljivog i stoga „bezvremenskog” ili bestelesnog kvaliteta. Štaviše, razvoj etologije i drugih nauka potkopava dualizam ljudi/životinja ukazujući na dokazane činjenice o životinjskoj svesti, jeziku, upotrebi alata i drugim osobinama koje su se ranije smatrale svojstvene isključivo ljudskim bićima. Naše sposobnosti su povezane u jedinstvu sa sposobnostima drugih životinja, a ne odvojene i naspram njih.

---

običaj da jedu... Ljudi vide duhove iz istog razloga iz kojeg čitaju priče o duhovima: da bi ugodili sebi. Duše pokojnih ne proganjaju ubice već nevine... Upravo zato što su ljudi zaista krivi za ubijanje životinja, narodna svest mora da se potruži da se ljudi ne suoče sa duhovima narodne ishrane.” Brigid Brophy, *The Adventures of God in His Search for the Black Girl* (Boston: Little, Brown & Co., 1968), str. 189–90. U vezi sa pitanjem da li životinje imaju dušu, videti Keith Thomas, *Man and the Natural World* (New York: Pantheon, 1983), str. 137–42.

Patrijarhalne zverske teologije proizilaze iz epistemološkog stava koji pretpostavlja univerzalne kategorije, pa se tako stanovišta onih koji poseduju i raspolazu znanjem izuzimaju od svake odgovornosti. Ali bozji trik je iluzija. Kao što tvrdi Lorraine Code, mi „svet” ne spoznajemo kao objektivni posmatraci koji su odvojeni od sveta. Mi zelimo da spoznamo svet kao „moralni i istinoljubivi saznajni subjekti koji svoje znanje i razumevanje sticemo kao pozicionirani i pozicionirajuci se u okvirima situacija kako bismo razumeli *implikacije* tih situacija i u tim implikacijama videli kontekstualizovane, situacione razloge za delovanje”.<sup>34</sup> Ali da bismo se na taj nacin pozicionirali, moramo biti spremni da preispitamo univerzalne kategorije.

Dominantna kultura nije samo prisilna u smislu da stvara univerzalne kategorije i apsolute tamo gde oni ne postoje – ona ima sposobnost i da apsorbuje radikalno gledište i da epistemoloski izazov iznutri, ogoli, liši spoznajne suštine, tako da izgleda kao da se rasprava tice ontologije. Sve dok raspravljamo o ontologiji, epistemoloski aspekt ostaje nevidljiv. Na taj nacin se potvrđuje perspektiva dominantne kulture. Ono što bi trebalo da bude upitno i što je pitanje svesnosti – na primer, univerzalne kategorije koje životinje prikazuju kao potrosne – čini se validnim i neizbežnim.

## **Ekskurs o ontologiji i epistemologiji**

U ovoj knjizi se epistemoloska i ontoloska pitanja iznova postavljaju. Ona su posebno relevantna za teoloske rasprave. Razlog zašto su feminističke teoloskinje posvetile pažnju priči o stvaranju sveta iz drugog poglavlja Postanja bio je i taj što je ova priča služila da pruži teolosko opravdanje za ontolosku situaciju – potčinjeni položaj žena. Da bi došle do ontoloskog, ove teoloskinje su reinterpreterale ovo poglavlje Postanja. Tvrdile su da priča o tome kako je Eva poslušala zmiju i bila neposlušna Bogu, zbog čega joj je bilo rečeno da će živeti pod voljom svog muža, zapravo ne svedoči o tome da je žena

---

<sup>34</sup> Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), str. 148.

nepouzdana i grešna, kao i da ova priča ne nalaže potčinjavanje žena. Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, slična nastojanja su postojala da se reinterpretira prvo poglavlje Postanja na način da se prekine ontologizovanje ljudi kao vladajućih nad životinjama i svom prirodom.

Ipak, ova nastojanja drže raspravu na ontološkom nivou, dok ono što je potrebno je preusmeravanje pažnje na spoznajne tvrdnje, odnosno na epistemologiju. Jer je rasprava uvek uokvirena epistemologijom; ona određuje pristup i teologiju, ali je epistemološki okvir često nevidljiv ili svesno prikriiven.

U prethodnom poglavlju sam opisala Džimijevu smrt i to kako je njegova smrt izazvala ontološka pitanja: zašto se neke životinje smatraju jestivim? Ono što sam ranije racionalno „znala” – to da jedem životinje, sada sam „spoznala” kao otelovljenu istinu – i to sa ozbiljnim moralnim implikacijama. Osetila sam kako činjenica da konzumiram životinje snažno i nepovratno potresa moje telesno biće osećajem golog užasa. I iz ove doživljene istine, tog otelovljenog saznanja, zračila je spoznaja: to što radim nije ispravno, nije etički prihvatljivo. Taj doživljaj kao da je bio početak preispitivanja sebe: na temelju čega sam prihvatila ontologizaciju životinja kao jestivih?

Ono što sam sada svojim telom „znala” jeste ono o čemu Josephine Donovan govori: „Ne bi trebalo da ubijamo, jedemo, mučimo i eksploatišemo životinje jer one ne žele da se tako postupa sa njima, i mi to znamo”.<sup>35</sup> Ovo utelovljeno znanje podrazumevalo je prepoznavanje činjenice da svaki put kada bih ontologizovala životinje kao namenjene za upotrebu, eksploataciju, povređivanje, to sam mogla činiti jedino čineći božji trik, sledeći metode svakog ugnjetavača, verujući u iluziju da je to univerzalna perspektiva, tj. da ne postoji nikakva druga ontološka mogućnost, kao ona da bi druge životinje možda želele da se prema njima postupa drugačije, kao prema nepovredivim. Kako Josephine Donovan prepoznaje, druga perspektiva postoji, perspektiva životinja koje su povređene na taj način. Uključivanje te perspektive u stvarnost mog života zahtevalo je od mene

35 Donovan, „Animal Rights and Feminist Theory,” str. 375.

da promenim svoju ishranu i svoj moralni okvir. U tom smislu, moje znanje je bilo one vrste koju feministička filozofkinja Lorraine Code opisuje zamišljajući znanje koje ne teži kontroli „prirode”, već dozvoljava „prirodu” da govori sama za sebe.

Dovela sam u pitanje ontologiju koja je dozvoljavala ugnjetavanje i kontrolisala „prirodu”, i počela da tražim alternativnu ontologiju. Ali sam takođe počela da prepoznajem da ono što je predstavljeno kao pitanje ontologije – da li su životinje „namenjene” da budu jedene? – jeste prevashodno pitanje epistemologije. Epistemološka pitanja koja feministkinje istražuju u vezi sa društvenom konstrukcijom „žena”, znanja, nauke i kulture bave se spoznajnim tvrdnjama koje se odnose i na ovaj kontekst ovde. Šta znamo o životinjama? O razlikama između ljudi i drugih životinja? O tome kako druge životinje doživljavaju svoje odnose sa ljudima? I kako to znamo? Kako znamo, na primer, da životinje ne pate kada bivaju ubijene da bi postale hrana? Kako znamo da je eksperimentisanje na životinjama jedini način za unapređenje medicinskog znanja? Ko iznosi ove spoznajne tvrdnje o drugim životinjama i na osnovu čega? Šta zapravo znamo o svesti životinja? O gledištu životinja? O onome što nam je stvarno zajedničko sa drugim životinjama? Šta znamo o načinima na koje životinje doživljavaju sebe i druge životinje? Pitanja poput ovih problematizuju spoznajne tvrdnje koje su utvrđene zajedno sa prihvatanjem vrednosnih dualizama i hijerarhije vrednosti patrijarhalne zverske teologije.

U svetlu pitanja poput ovih počinjemo da primećujemo da vladajuće ontološko stanje životinja kao povredivih nije toliko povezano sa svojstvom *njihovog* bića koliko sa svojstvom *naše* svesti. Životinje ne moraju biti predodređene da postanu hrana ljudima (ontologija). To što ih vidimo kao hranu ili odeću je konstrukt naše percepcije, kulturnog posredovanja i silom nametnutog identiteta (epistemologija). Predstava „životinje” je ono što nam je dato da znamo.

Epistemologija „čoveka” koji „životinje” vidi kao namenjene za upotrebu kreira svet dualizma čovek/životinja. Način na koji mi

Ljudi gledamo na životinje doslovno ih stvara kao upotrebljive.<sup>36</sup> To znači da se „čovjek” i „životinja”, poput „žene” i „muškarca”, u životu „široko doživljavaju kao svojstva *bića*, a ne kao konstrukti naše percepcije, kulturnog posredovanja i silom nametnutog identiteta”. I *vrsta* i *rod* se „žive kao ontologija, a ne kao epistemologija”.<sup>37</sup> Kao što Catharine MacKinnon primećuje, ono što se dešava je „transformacija *perspektive u biće*”. I ako se ova transformacija u ontologiju ostvari do kraja, ljudska dominacija se ne vidi kao epistemološka: „Kontrola nad bićem proizvodi kontrolu nad svešću.”<sup>38</sup> Iz tog razloga je toliko mnogo rasprava usmereno upravo na biće životinja – jer sam prelazak sa perspektive na biće (sa epistemologije na ontologiju), ukoliko je do kraja ostvaren, ostaje skriven od pogleda. Uloga koju naša svest ima u svemu ovome ostaje sakrivena.

Catharine MacKinnon dalje ističe da „kada se naizgled ontološki uslovi dovedu u pitanje sa kolektivnog stanovišta otpadničke stvarnosti, oni postaju vidljivi kao epistemološki”.<sup>39</sup> Ljudi koji brane životinje pružaju takvu otpadničku stvarnost kada saopštavaju da „životinje nisu namenjene za jelo ili da se nad njima vrše eksperimenti! Jedenje životinja i izvođenje eksperimenata nad njima nije neizbežno! Njihov smisao života ne proizlazi na osnovu toga što ih ljudi konzumiraju!” Oni koji dovode u pitanje eksploataciju životinja su subjekti saznanja koji su prepoznali svoje mesto u svetu životinja i svoju odgovornost prema tom svetu. Ono što je bilo skriveno je dovedeno na videlo.

## Transformacija zverske teologije

Imajući u vidu da su uloge koje su pripisivane ženama kao podređenim muškarcima bile proglašavane kao stvar Božje volje, deo feminističkog teološkog zadatka bio je da se razbije veza između

36 Ovo je parafraziran iskaz koji je iznela Melinda Vadas u svojoj analizi uvida Catharine MacKinnon i primenjivosti ovih uvida na pitanje eksploatacije životinja.

37 Ovo je uvid Catharine MacKinnon's po pitanju konstrukcije roda, sa mojim dodatkom konstruisanja vrsta. Vidi Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), str. 237.

38 *Ibid.*, str. 238.

39 *Ibid.*, str. 240.

bića i autoriteta kojom se predodređuju pitanja autentičnog bića. Feministička teologija započinje od iskustva kao provere autoriteta/ontološkog situiranja žena kao drugih. Sličan takav proces započinjanja iskustvom otvara i nove mogućnosti odnosa sa životinjama. Kako svedočanstva brojnih ljudi otkrivaju, kada ljudi dožive realnost klanice ili industrijskog uzgoja životinja, manje je verovatno da će želeti da sebe vide kao one koji jedu leševе a druge životinje kao „meso”. Odmetničke emocije mogu podstaći epistemološko odmetanje i promene.

Mnoge osobe koje se zalažu za odbranu životinja došle su do svojih pozicija kroz radikalnu intersubjektivnost, stupanjem u odnos sa životinjom kao „ti”, u kojem životinja nije „ono”, objekat posmatranja, već biće koje upoznajemo u međuličnom odnosu. Ovde se radi o onoj vrsti saznanja koja ne teži da kontroliše „prirodu” već umesto toga dozvoljava „prirodu” da govori sama za sebe. Takvo drugačije pozicioniranje prirode kao govorećeg subjekta ilustrirano je u delu Vicki Hearne „Adam’s Task”: „Razmišljam koliko je ustvari iznenađujuće to što se na pitanje ‘Da li Washoe [šimpanza] može da govori?’ retko odgovara sa ‘ne znam, nisam je upoznao’”.<sup>40</sup>

### ***Teologija obraćanja (u) drugom licu***

U osmom poglavlju opisala sam koncept drugog lica. Mi postajemo ličnosti kroz upućenost na ličnosti drugih od kojih „stičemo suštinske veštine bivanja ličnošću”.<sup>41</sup> Početak života je u zajedništvu i međuzavisnosti; tako i u našem procesu sticanja znanja, „ličnosti drugih su u suštini druga lica”<sup>42</sup> i naše znanje nikada nije atomistički individualističko ili „samostvoreno”. U devetom poglavlju opisala sam sopstvenu metafizičku promenu u odnosu prema životinjama koja je proizašla iz ličnog odnosa sa životinjom, odnosa sa životinjom kao sa drugim licem. Teologije obraćanja (u) drugom licu su potrebne kako bi se patrijarhalne zverske teologije oborile.

40 Vicki Hearne, *Adam’s Task: Calling Animals by Name* (New York: Alfred A. Knopf, 1986), str. 33.

41 Code, *What Can She Know?*, str. 82, gde je citirana Annette Baier, “Cartesian Persons,” iz *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).

42 Code, *What Can She Know?*, str. 85.

Poput razmišljanja u drugom licu u kojem „spoznajne tvrdnje predstavljaju oblike obraćanja, govorne činove i trenutke u dijalogu koji pretpostavljaju i oslanjaju se na učešće drugog subjekta ili drugih subjekata”,<sup>43</sup> teologija obraćanja drugom licu proizilazi iz susreta sa drugim životinjama kao subjektima. Kao što sugerise Vicki Hearne, naše spoznajne tvrdnje u raspravama o životinjama su neadekvatne ako nismo životinje uključili u dijalog.

Bog se otkriva u odnosima. Većina životinja je isključena iz iskustva koje podrazumeva obim pojma „Bog-u-odnosu”, jer mi životinje upotrebljavamo upravo na načine koji prekidaju i odstranjuju naš odnos sa njima. Mnogi oblici eksploatacije životinja uključuju njihovo zatvaranje u kaveze i sputavanje njihovog kretanja, čime se ograničava njihova sposobnost – zapravo, njihova potreba – da uživaju u društvenim odnosima, a uspostavlja očekivanje da životinje mogu postojati na beživotan način čak i dok su žive. Da li stvaranje nekih bića isključivo u svrhu da budu objekti ima smisla u odnosu na božansko biće koje je suštinski i radikalno u-odnosu? Ako je Bog proces, ako je *biće*, i ako se otkriva u odnosima, zar ne bi trebalo da sva bića uključimo u taj božanski odnos, videći ih tako što ih volimo?

Kaže se da je raspravljati o tome da li životinje osećaju bol isto kao i raspravljati o postojanju Boga. Ali hajde da odemo još dalje. Šta ako je pokušati razgovarati sa životinjom isto kao i pokušati razgovarati sa Bogom? Da li bismo onda uveli u svoj život disciplinu brige o našim odnosima sa životinjama? Vicki Hearne se poziva na predlog Martina Heideggera da „oslušujemo biće psa”.<sup>44</sup> Sally Carrighar u svojoj knjizi „Ka domu u divljini: Lično putovanje” nudi primer takvog osluškivanja bića životinje: „Razgovarala sam sa pticama i životinjama i govorila sam smisljeno i normalnim glasom... [Kazala bih] veoma stidljivom tetrebu: ‘Jesi li razmišljao da se okupaš u prašini? Pogledaj kako je ovde zemlja fina i suva.’ Zнала sam da ne razumeju reči, ali tako osećajnim stvorenjima ton glasa može preneti više nego što mislimo... Izgledalo mi je kao da je potrebno

43 Ibid., str. 121.

44 Hearne, *Adam's Task*, str. 59.

da osete istinski osećaj topline, koja nije izraz sentimentalnosti već brige”.<sup>45</sup> Da li je potrebno primetiti da su takvi razgovori nemogući sa „odreskom” koji je nečija večera, ili sa kožnim kaputom?

Teologija obraćanja (u) drugom licu uključuje životinje kao ličnosti, direktno, u smislu njihovog prepoznavanja i priznavanja kao subjekata a ne objekata, kao i u nastojanju da spoznajne tvrdnje kojima teologija svedoči usvajaju i oslanjaju se na učešće tih drugih subjekata. Rezultat kakvog pristupa bi bila ne samo destabilizacija eksploatacije životinja zbog tkiva, organa i kože njihovih tela i drugih oblika eksploatacije životinja, već i odustajanje od same reči zver, prepoznajući da je funkcija ove reči isključivo u službi vertikalno organizovanog sveta.

Oslobađajući životinje od nazivanja zverima, oslobodili bismo sebe od potrebe da ljude označavamo kao „ne-zveri”. Zver bi bila reč koja bi se pojavljivala samo u rečnicima uz oznaku *arhaično*.

## Od zverskih teologija do teologija obraćanja (u) drugom licu

*Mislim da su životinje drugih vrsta koje žive zajedno sa nekom osobom svesne promene kod te osobe kada ona ili on postane vegan/ka... Mislim da psihološki čin odluke da se bude vegan/ka oslobađa osobu od velike krivice prema životinjama i mislim da su one toga svesne. Moj utisak je da tada naš odnos prema njima postaje mnogo manje dvosmislen i mnogo jasniji, i da smo slobodniji da ih posmatramo jednakim sebi. Mislim da je to svojstvo na koje one reaguju. Definitivno imam utisak da imam drugačiji odnos sa životinjama otkako sam postala veganka.*

– Brigid Brophy<sup>46</sup>

U teologijama obraćanja (u) drugom licu, životinje više ne bi bile odsutni referenti u teološkom diskursu – metafore za ljudska bića – niti bi bile odsutni referenti u teološkoj praksi, objekti o kojima ne znamo ništa ili za koje pretpostavljamo da ih poznamo kroz apstraktne kategorije i univerzalije. Teologije obraćanja (u) drugom licu stoje nasuprot strukturi odsutnog referenta. Kada su životinje

<sup>45</sup> Sally Carrighar, *Home to the Wilderness: A Personal Journey* (Baltimore: Penguin Books, 1974), str. 304. U pitanju je odlomak iz Theresa Corrigan i Stephanie Hoppe, ur., *With a Fly's Eye, Whale's Wit, and Woman's Heart* (Pittsburgh: Cleis Press, 1989), str. 23–24.

<sup>46</sup> Intervju sa Brigid Brophy iz Rynn Berry, Jr., *The Vegetarians* (Brookline, MA: Autumn Press, 1979), str. 80.

konceptualno odsutne, ukinuli smo prostor u kojem bi naše otelovljeno znanje moglo da stupi u odnos, i nema nikog i ničeg kome ili čemu bi se posvetili u ljubavi. Kakva god ograničenja postojala u našem poznavanju stavova i pozicija drugih životinja, možemo znati da je njima stalo do toga da prestanemo da ih određujemo i koristimo kao sredstva. Nikada ne možemo biti u odnosu sa svim životinjama, niti je potrebno da budemo, ali možemo raditi na tome da sve životinje oslobodimo od ontologizacije kao upotrebljivih.

Demontiranjem strukture odsutnog referenta, teologije obraćanja (u) drugom licu vraćaju životinjama njihovo mesto u svetu i njihovo svojstvo subjekta, priznajući da je svaka životinja subjektivno prisutna u svetu. Kako Barbara Noske iznosi, potrebno je da napustimo diskurs koji definiše životinje i pređemo na diskurs koji ih opisuje, prepoznajući granicu među vrstama kao horizontalnu, a ne kao vertikalnu i hijerarhijsku.

Teologije obraćanja (u) drugom licu nude alternative dualističkoj redukciji spoznajnih tvrdnji o ljudima i životinjama. Dovodeći u pitanje dualizam, odbijamo da prihvatimo važenje opozicionih definicija ljudi i životinja. Ovim ne činimo „životinje” poput „ljudi”, već ih činimo manje sličnim. Međutim, ovim i ljude i životinje oslobađamo reduktivnog dualizma. Možda ćemo otkriti da će se naši koncepti o sebi menjati kako se menjaju naši koncepti o životinjama. Zaista, oslobođenje drugih životinja iz kategorije „životinja” bi doprinelo feminističkom propitivanju pojma autonomnog ljudskog subjekta. Kao što Barbara Noske objašnjava:

Obezvređivanje prirode je moralo biti izvršeno do tog stepena da se priroda učini korisnom ekonomski i tehnički, i ideološki bezopasnom. Ali, obezvređivanje prirode je moglo biti izvršeno samo time što je pojam ljudskosti postao odvojen od prirode i što su ljudi prestali da sebe osećaju kao njen deo. Holandski filozof i antropolog Ton Lemaire jasno stavlja do znanja da ta dva razvoja, objektivizacija prirode i autonomizacija ljudskog subjekta, jesu uzajamni procesi, „stvarnost je mogla u potpunosti biti pretvorena u objekat tek nakon što je čovečanstvo steklo pojam o sebi iz nesvesnosti o svojoj prožetosti sa spoljašnjom prirodom”.<sup>47</sup>

Prepoznajući da sa životinjama možemo biti u neposrednom ličnom odnosu, svoju ličnost vraćamo u stvoreni svet. Nismo odvojeni,

<sup>47</sup> Noske, *Humans and Other Animals*, str. 53.

autonomni „posednici znanja” u poretku dominantne kulture, već ličnosti u odnosu sa ostatkom prirode. Takav proces ponovnog povezivanja sa tvorevinom, i posebno sa drugim životinjama, doprineće stvaranju drugačije subjektivnosti i drugačije teologije.

U kulturi koja ontologizuje životinje kao potrošne, moramo se odrediti prema vladajućem načinu ponašanja koje je zasnovano na ovoj ontologiji. Za nekoliko vekova ljudi će možda morati da svesno učine nešto što će naškoditi životinjama, dok sada moraju da svesno čine nešto kako ne bi naškodili životinjama (na primer, da nose sa sobom pripremljene veganske obroke umesto kupovine hrane u školskoj menzi; da proveravaju sastav sapuna, šampona itd.). Sve dok su „meso”, „krzno” ili „koža” dostupni u prodavnicama, ljudi moraju da aktivno i svesno intervenišu protiv potrošačke kulture koja podržava proizvodnju, nabavku ili prodaju ovih „proizvoda”. Moramo se odupreti da činimo ono što smo bili naučeni da činimo.

Ono što nam svima preostaje je zadatak bavljenja ličnom i mitskom arheologijom, ponovnim ispitivanjem starog terena. Mi smo sami zakopani pod slojevima kategorija koje konstruišu razliku među vrstama kao značajnu etičku odrednicu. Više ne možemo dozvoliti da episkop i drugi patrijarhalni posednici znanja određuju naše znanje. Pitanja koja je feministička teologija identifikovala kao ključna u sistemu patrijarhalne religije – pitanja poput podređivanja iskustva autoritetu; krute konceptualizacije „Boga” kao Oca i vladara; pojma odvojenog, atomističkog sebstva – takođe su ključna za ideju da životinje mogu biti predmeti ili instrumenti naše upotrebe, i da je naš odnos sa božanskim pretežniji nego pitanje nepovredivosti životinja. Catherine Keller nas upućuje na to da „ono što nas privlači ka povezivanju, kada je usmereno feminističkom osećajnošću, može da stvori i zaista stvara novi smisao onoga šta znači biti sopstveno ja”. Da li bi bilo moguće živeti ovu privlačnost ka međusobnom povezivanju, živeti novi smisao sopstva i odatle naš odnos prema najpretežnijem u životu, živeti duboku bliskost sa svim bićima – i tolerisati instrumentalnu upotrebu životinja, eksperimentisanje na njihovim živim telima i konzumiranje njihovih mrtvih tela? S obzirom na sprepletenost sistema ugnjetavanja, možemo li nastaviti da ignorišemo ovo pitanje?



## *Molitve za žvotinjje*

Svet koji si Ljubavi stvorila svet je  
Leptir sa druge strane prozora  
Da li sam ja iza stakla  
I još iza toliko toga  
    što me odvaja  
    od radosti spoznaje –  
Svet koji si Ljubavi stvorila svet je.

Ljubavi, Tvoj svet je nepostojan.

Ne mogu da vidim drvo kako raste, ali ipak znam da raste.

Smene godišnjih doba me tome uče.

Tvoj svet se menja, Ljubavi.

To je razlog zašto ga toliko volim.

Da li su Tvoji anđeli zaista na nebesima?  
Jer mi se čini da je jedan upravo prošao ovuda  
    Ostavljajući tragove šapa u snegu  
    Otiske stopa u blatu  
    Svetlucavi trag na trotoaru  
    Otiske kopita....

U blizini.  
Tako sveti.

Ljubavi

Mila

Osećam se

Tako sama.

Kao da niko ne razume zašto brinem za životinje.

„Postoje beskućni i gladni”, govore mi,

„o njima treba da brineš”.

Mnogo je izostavljenih.

Ne želim rasprave.

Zašto bi briga bila tako raspoređena

najpre ovde, potom tamo?

Da li isto tako upoznajemo i Tebe?

(Od mene se očekuje da ne brinem toliko

Ali Ljubavi, Ti si zanela moje srce brižnošću

Koju više ne mogu niti želim umanjiti.)

Sada kada Te nalazim Ljubavi

U bićima pokrivenim krznom i onim pokrivenim krljuštima

I onim sa perjem i onim sa dlakom kao bodljama

Molim te, pomози mi

Daj mi reči

Daj mi mudrosti

Daj mi strpljenja

Pomози mi

Da se molim

Za gladne i beskućne

One sa krznom i one sa krljuštima,

One sa perjem,

i one sa bodljama.

Neka sva stvorenja

Ona koja svoj prvi udah čine

I ona na izdisaju

Ona usamljena

I ona u stadima, čoporima, krdima, jatima

Ona koja boluju

I ona zdrava

Neka sva stvorenja

Poznaju Tvoju Ljubav.

*Molitva za životinje u Skloništima*

Da osetite dodir dobrote.  
Da osetite toplinu ćebeta i ukusan obrok.  
Da doživite šetnju napolju.  
Da doživite sledeći dan.

Ljubavi Mila,  
Krava je preskočila ograde klanice i pobjegla.  
Zahvalna sam za njenu slobodu.  
Molim se da ostane na sigurnom.

O Ljubavi koja si uvek prisutna, toliko je mnogo bića koja  
trebaju sigurnost.  
Sećam se kada je meni bilo potrebno da krave budu zarobljene.

Moji sebični motivi su ih porobljavali.

Ljubavi, postoje ograde koje ja trebam da prevaziđem.

Ti znaš šta me zarobljava.

Ti znaš šta odvraća moje misli od Tebe.

Ti znaš šta me ograničava.

Zadržavaju me neprevaziđena pohlepa i sebičnost.

Pomozi mi da se oslobodim ograda koje me odvajaju od Tebe.

Hvala ti za skokove u slobodu, one nadahnute verom i one nadahnute očajanjem.

Neka sva bića koja su izložena neizvesnosti, i sva koja su  
na sigurnom,

neka se sva bića domaknu slobode!

Ljubavi koja si svuda i sve ispunjavaš  
Ne mogu te uvek videti i sagledati tvoje prisustvo  
Prisutna si u izlazećem suncu i u oblacima koji ga skrivaju  
Ispunjavaš moja prijateljstva i u mojim neprijateljima nalazim te  
Prisutna si u svemu što cenim i u svemu čega nisam  
dovoljno svesna  
Ali Ljubavi, teško mi je da zamislim tvoje prisustvo u klanicama  
Da li je moguće da si tamo prisutna i da i tamo sve ispunjavaš?  
Znam da si svuda:  
U otkrivenom i skrivenom, Ti si  
U radosnom i u bolnom  
U onome koji ubija i u ubijenom, moraš biti  
Sada razumem, Ljubavi  
Tamo si potrebna  
Trebaju te oni koji ubijaju  
Trebaju te ubijeni  
Izlazeće sunce te svaki dan objavljuje, blistavo jasno ili skri-  
veno oblacima  
U mom odnosu prema prijateljima i neprijateljima, uvek si tu  
I uvek ćeš biti potrebna, Ljubavi  
U klanicama, dokle god postoje.

Ljubavi koja sve držiš na okupu,  
Ljubavi Saosećajna,  
Molim ti se za životinje u laboratorijama –

Omamljene

Izranavljane

Trovane

Mučene

Koji je razlog tome... zašto su tu?

Sasvim nevine.

Nijedna životinja ne pati od zavisnosti, osim ako ih mi silom nismo primorali.

Žrtve... čini mi se da je to prava reč.

Životinje su žrtve naše nesposobnosti da ne zadiremo u njihov svet.

Ljubavi, kuda to vodi i dokle?

Vidi naš gnev.

I naše nepristajanje.

Prizivamo te, Ljubavi Saosećajna,

I molimo za malo saosećajnosti sada.

*Seti se Ljubavi jagjadi.*

*Ljubavi, budi uz zečeve.*

*Ljubavi, budi sa šimpanzama.*

*Seti se Ljubavi pacova.*

*Budi Ljubavi sa mačkama.*

*Ljubavi, budi sa svinjama.*

Ljubavi koja sve držiš na okupu,  
Ljubavi Saosećajna,  
Molim ti se za životinje u laboratorijama.

Tu sam, slušam te,

O tvom domu, Kojote, koji su ti oduzeli buldožeri,

Kako si preživio skrivajući se od njih i izbegavajući njihove  
čelične zamke.

Dok pevaš, o Kojote,

Ja te slušam.

Mila Ljubavi, pomoz nam da čujemo i nauči nas kako  
da pomognemo.

Tu sam, slušam te,

O tvom životu, Gibone, na Kardamonskim planinama,

Kako si preživio ratove u Kambodži i kako lovci prate vašu  
pesmu da bi vas ubili.

Dok pevaš, o Gibone,

Ja te slušam.

Mila Ljubavi, pomoz nam da čujemo i nauči nas kako  
da pomognemo.

Tu sam, slušam te,

O tvom životu u zatočeništvu, Puranu, kako plačeš,

Dok ti kljun seku užarenim sečivom, kako se do bola  
opireš smrti.

Dok pevaš, o Puranu,

Ja te slušam.

Mila Ljubavi, pomoz nam da čujemo i nauči nas kako  
da pomognemo.

U objavi novog puta, da budemo Tvoj narod  
Životinjama koje pate, da budemo Tvoje naručje  
Kada ne pristajemo na put kojim svet ide, da idemo stazom  
Tvojih stopa  
Neka naš gnev ima Tvoj glas  
U žalosti, neka plačemo Tvojim suzama  
Kada dotičemo Tvoje životinje, neka menjamo svet  
Da budemo Tvoj narod u objavi novog puta.



## Izvori

Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegan Critical Theory* (Bloomsbury Academic, 2024), str. 22-26; 29-31.

Carol J. Adams, „Ecofeminism and the Eating of Animals”. *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* (Bloomsbury Academic, 2018), str. 71-92.

Carol J. Adams, „The Feminist Tracking in Animals”. *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* (Bloomsbury Academic, 2018), str. 97-116.

Carol J. Adams, „Beastly Theology: When Epistemology Creates Ontology”. *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* (1994, 2018), str. 175-195.

Carol J. Adams, *Prayers for Animals* (Continuum, 2004).

## Odabrana bibliografija Carol J. Adams

Adams, C. J. (1990, 2024). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegan Critical Theory. 35th Anniversary Edition*. Bloomsbury Publishing.

——— (1994, 2018). *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. Bloomsbury Publishing.

——— (2003, 2020). *The Pornography of Meat: New and Updated Edition*. Bloomsbury Publishing.

——— (1993). *Ecofeminism and the Sacred: An Interdisciplinary Anthology*. Continuum.

——— (2001, 2022). *Living Among Meat Eaters: The Vegetarian and Vegan Survival Guide*. Bloomsbury Publishing.

——— (1994). *Woman-Battering*. Fortress Press.

——— (2004). *Prayers for Animals*. Continuum.

——— (2016). *The Carol J. Adams Reader: Writings and Conversations 1995-2015*. Bloomsbury Academic.

——— (2022). *Ecofeminism, Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. Bloomsbury Academic.

Adams, C. J., & Donovan, J. (Eds.). (1995). *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Duke University Press.

Adams, C. J., & Breitman, P. (2017). *Even Vegans Die: A Practical Guide to Caregiving, Acceptance, and Protecting Your Legacy of Compassion*. Lantern Publishing & Media

Donovan, J., & Adams, C. J. (Eds.). (1996). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. Continuum.

Adams, C. J., Hoage, R. J., & Stallwood, K. (Eds.). (2000). *The Inner Art of Vegetarianism: Spiritual Practices for Body and Soul*. Lantern Books.

CIP - Каталогизација у публикацији  
Библиотека Матице српске, Нови Сад  
821.111(73)-4

141.72

613.261

**АДАМС, Керол Ц., 1951-**

Ovde počinjem : uvod u feminističko-vegansku kritičku teoriju / odabrani tekstovi Carol J. Adams ; [uredili Milena Milojević i Borislav Prodanović] ; [preveli Milena Milojević ... et al.]. - Novi Sad : Omladinski centar CK13, 2025 (Novi Sad : Kalu ns). - 121 str. ; 21 cm

Izvornik na engl. jeziku. - Tiraž 500. - Str. 9-14: [Predgovor] / Milena Milojević i Borislav Prodanović. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija.

ISBN 978-86-82842-02-6

а) Феминизам б) Веганство

COBISS.SR-ID 181915657

CK13