

<https://doi.org/10.53656/his2024-6-4-eco>

Civilization Boundaries
Цивилизационни граници

ЕКОФЕМИНИЗМЪТ – ИСТОРИЧЕСКО РАЗВИТИЕ И ПЕРСПЕКТИВИ

Гл. ас. д-р **Силвия Петрова**

Югозападен университет „Неофит Рилски“

Abstract. The article focuses on the history and characteristics of ecofeminism. Ecofeminism emerged and developed as a movement against the patriarchal system, which was seen as the cause of both gender inequality and the unjust exploitation of the environment. The original ecofeminist vision of the 1970s, which linked women to nature through the relationship between structures of domination over them, and the subsequent development of the movement are examined. A historical overview of activist manifestations within ecofeminism is provided. Ecofeminist critiques are also analysed. The penetration of ecofeminist ideas into everyday practices and lifestyles will be examined.

Keywords: feminism; ecofeminism; ecology; domination; history of feminism

Терминът екофеминизъм се ражда през 70-те години на XX век като пресечна точка на две критически перспективи – феминизма и екологията. Екофеминизмът добива популярност през следващото десетилетие като разклонение на академичния феминизъм и движенията за социална справедливост и опазване на околната среда. Движението не представлява монолитна дисциплина, а по-скоро прилага разнообразни феминистки подходи към различни екологични проблеми (Gaard 2011, p. 38). Екофеминизмът (по подобие на феминизма) обхваща различни перспективи и теми, които обаче са обединени от предположението, че съществува връзка между структурите на господство над жените и над природата. Както отбелязва Карън Уорън (Warren 1990, p. 128), тези структури се поддържат от логиката на господството – механизъм, който на основата на патриархални бинарни ценности разрешава и поддържа подчинението в установените йерархии: напр. мъжко – женско, човек – природа, култура – природа. Тази логика на господството, изтъква Уорън, е проблематична, доколкото предполага, че приписването на малоценност е достатъчна предпоставка за подчинение. Това е причината в екофеминизма на преден план често да се изтъква противопоставянето на всички форми на потисничество и да се критикуват всички форми на несправедливост –

като расизъм, етноцентризъм, колониализъм, експлоатация на животни и др. (Plumwood 2000, p. 287).

Ако следваме разделението на историята на феминизма¹ на три вълни, екофеминизмът би следвало да бъде причислен към последната.

Първата вълна² се отнася до продължителен период на феминистка активност през XIX и началото на XX в. в САЩ и Обединеното кралство. Фокусът през този период е върху правото на жените да гласуват, както и върху равните договорни и имуществени права на жените и собствеността на омъжените жени и децата им. Сред най-активните фигури в кампаниите за сексуални, репродуктивни и икономически права са Волтерин дю Клер и Маргарет Сангър. През 1860 г. Флорънс Найтингейл създава училище за медицински сестри, които да помагат на военните. Във Великобритания суфражетките агитират за правото на жените да гласуват. През 1918 г. е приет Законът за народното представителство, който дава право на глас на жени над 30-годишна възраст, които притежават недвижима собственост. През 1928 г. това право е разширено до всички жени над 21-годишна възраст. Смята се, че първата вълна на феминизма в САЩ приключва с приемането на деветнадесетата поправка към Конституцията през 1919 г., която дава право на глас на жените във всички щати.

Втората вълна на феминизма се отнася до периода на активност от началото на 60-те до края на 80-те години на XX век, който често се мисли като продължение на по-ранната вълна, включваща суфражетките в Обединеното кралство и САЩ. Ако първата вълна се фокусира върху изборително право, то при втората акцентът е до голяма степен върху други аспекти на равенството – като прекратяване на дискриминацията. Феминистката активистка Карол Ханиш³ популяризира лозунга „Личното е политическо“, който става емблема на втората вълна и подчертава връзката между личния опит и социалните и политическите структури. Най-общо казано, основната идея е, че личните проблеми на жените (деца, заплащане, сексуалност и т.н.) се нуждаят от политическа намеса, за да се генерира промяна в обществото. Една от основните тези на феминизма от втората вълна е, че ограничаването на жените в частното пространство (на дома) е обществен (политически) проблем. В този смисъл се оспорва вярването, че политическото се случва само в публичната сфера, тъй като тя обхваща и въпроси, които засягат частната сфера (например равното заплащане, правото на аборт и т.н.). Тезата е, че за да бъдат освободени от потисничеството на патриархата, личните проблеми на жените трябва да бъдат политизирани. Феминистките от този период виждат неравенствата в културата и политиката като неразривно свързани.

Феминизмът от третата вълна започва в средата на 80-те и началото на 90-те години на миналия век в отговор на провалите на втората вълна, а също и като реакция срещу появилите се антифеминистки течения⁴. Феминизмът от третата вълна отбелязва, че жените не бива да се мислят като хомогенна група (чиято главна цел е противопоставяне на мъжкото господство), тъй като между

самите тях също има съществени разлики – по етнос, образование, икономически възможности и т.н. Стремещт е да се избегнат есенциалистките дефиниции за женствеността на втората вълна, които подчертават опита на белите жени от горната средна класа. Постструктуралисткото тълкуване на пола и сексуалността е централно за голяма част от третата вълна. Феминистките от този период често се фокусират върху „микрополитиката“ и оспорват парадигмата на втората вълна по отношение на това какво е или не е добро за жените. Емблематичната фраза тук е „Равенство в различието“. Феминизмът от третата вълна съдържа вътрешни дебати между различните феминистки и в този смисъл е важно да се подчертае, че не съществува един феминизъм, а множество различни течения във феминизма, които често се оказват в спор помежду си. Така феминизмът може да се интерпретира като сложно, многопластово движение, централизирано върху пълното включване на жените както в политическото, така и в икономическото поле срещу патриархата, експлоатацията, потисничеството и насилието.

В този контекст се ражда екофеминизмът в края на 70-те и началото на 80-те години, като част от третата вълна, но неразривно свързан с първите две. Движението се представя като философска теория, която предлага сливане на актуални към момента феминистки парадигми. Терминът започва да се използва от жените активистки в Европа, Съединените щати и Австралия като критика на патриархалната система, която те виждат като отговорна за неравенството между половете, но и за експлоатацията на околната среда. Днес понятието намира приложение към изключително разнообразни реалности, вариращи от екологична справедливост и права на животните до мобилизиране на жени около различни каузи, свързани с околната среда. Понятието има няколко пика на популярност – от антиядрената борба през 70-те, през пацифисткото движение, характерно за 80-те, до областта на екологичната философия през 90-те години. Появата му е стимулирана от различни социални движения и протести като антивоенни и антиядрени позиции, както и от зеленото движение. Смята се, че един от основополагащите текстове, които повлияват не само екофеминизма, но и по-голямото екологично движение, е книгата на морската биоложка и писателка Рейчъл Карлсън „Тиха пролет“ (Silent Spring), в която се подчертава вредното въздействие на широко разпространената употреба на пестициди върху околната среда.

Трудно е да се конкретизира рождената дата на екофеминизма. Движението възниква в пресечната точка на няколко протестни практики сред активисти от екологични, пацифистки и антиядрени движения. Седемдесетте години са белязани от разрастване на протестите срещу строителството на атомни електроцентрали в Западна Европа и САЩ, голяма и видима част от която са организирани от жени. Въпреки че повечето от жените, участващи в борбата за защита на околната среда през този период, не са войнстващи феминистки, значителното присъствие на жените в проекологични и антиядрени мобилизации илюстрира политизирането на борби, основани на полови идентичности.

Самият термин екофеминизъм се приписва на френската феминистка Франсоаз д'Обон, която в книгата си „Феминизъм или смърт“ (D'Éaubonne 1974) обвинява патриархалната култура за прекомерния ръст на населението, замърсяването и други източници на влошаване на околната среда. Ранната екофеминистка дейност разглежда връзката между различните форми на потисничество и експлоатация. Изследва се „механистичният светоглед“, разпространяван от съвременната наука, който разделя културата от природата, за да квалифицира господството над природата и потисничеството на жените посредством начините, по които различните форми на потисничество и експлоатация са свързани. Призивът на ранните екофеминистки е еколозите и жените да се обединят, за да работят за премахване на патриархалните системи.

През този период по света възникват редица екологични движения, водени от жени. В Индия през 1973 г. движението „Чипко“ е поведено от група местни жени в защита на хималайските гори и техния поминък, зависещ от тях. Движението за зелен пояс е инициатирано от Вангари Матаи през 1977 г., проект за повторно залесяване и неправителствена организация, която работи както за опазване на околната среда, така и за еманципация на жените.

През това десетилетие една перспектива, която може, в ретроспекция, да се опише като екофеминистка, се развива в периферията на транснационалния, контракултурен феминизъм. В Съединените щати и Европа феминистки основават общности от жени с фокус върху повторното свързване с природата, като акцентът е отглеждане на собствената храна. Наред с това се разпространяват здравни практики (лечение с природни средства), интерес към методите на зеленото строителство, подчертава се взаимната връзка между живите същества. В Западна Германия борбата срещу атомните електроцентрали е една от линиите на артикулацията между антиядреното движение и тази форма на контракултурен феминизъм.

В началото на 80-те години поредица от международни събития стават причина за промени в социалните движения. Аварията в атомната електроцентрала Three Mile Island (Пенсилвания, САЩ) засилва антиядрените и пацифистките мобилизации. В рамките на това новопоявило се движение някои от жените се обявяват за екофеминистки, повтаряйки термина, предложен от Инестра Кинг на конференция, организирана в Съединените щати през март 1980 г. Терминът е възприет от мрежата „Жени и живот на Земята“ (WLOE), която се заражда от това събитие и започва да циркулира в една смътно дефинирана среда – като пресечна точка на феминизма, пацифизма и екологията, без да бъде припознат от всички жени, работещи за тези каузи.

През 1981 г. скандинавски феминистки организират поход от Стокхолм до Париж. Скоро след това, на 5 септември същата година, група жени пристигат от Уелс в Грийнхам Комън (Greenham Common) в Бъркшир, Англия, за да протестира срещу разполагането на ядрени оръжия. Демонстрацията не привлича необхо-

димото внимание и поради това те вземат решение да останат, създавайки женски мирен лагер, който си поставя за цел премахване на крилатите ракети, край на използването на ядрени оръжия и световен мир. Първата блокада на базата е през март 1982 г. и включва 250 протестиращи жени, от които 35 са арестувани. През декември същата година 30 000 жени се хващат за ръце като форма на протест срещу решението да се разположат ядрени ракети на британска земя, а през април следващата година създават 14-километрова жива верига. В резултат от широкото медийно отразяване се основават лагери за мир в цяла Европа. Женският лагер в Грийнъм е закрит чак през 2000 г.

В Западна Германия протестите срещу ядрената енергия за граждански цели започват в Кьолн през 1979 г. с блокиране на влакове, превозващи ракети, призови за женски стачки и женски демонстрации. Практиката на женски лагери се разпространява от опита в Greenham Common до Comiso (Сицилия), Soesterberg (Холандия), Северна Америка и Австралия.

Тези действия се основават на женско движение и на международна мрежа. През 1983 г. в Англия е публикувана първата антология на екофеминистки текстове, „Възстановяване на Земята“ (Reclaim the Earth), редактирана от Леони Калдекот и Стефани Леланд (Caldecott & Leland 1983), членове на мрежата „Жени и живот на Земята“ (WLOE). Подборът на текстове ясно разкрива стратегическото намерение екофеминизмът да се превърне в международно движение. Тази първа антология представлява дейност по дефиниране на екофеминизма – започва с въведение, фокусиращо се върху термина, и продължава с текстове по темата от различни автори. В допълнение към движението за мир, темите, разработени в книгата, включват здравето на жените, храната и новите технологии (по-специално репродуктивните технологии), правата на животните. По този начин активистките правят опит да разширят самата дефиниция на екофеминизма до други каузи във време, когато екофеминизмът, изглежда, се идентифицира само с движението за мир.

В края на 80-те години женските мирни лагери вече са по-рядко срещани, тъй като международната ситуация се успокоява и през 1987 г. ракетите започват да се унищожават. С разпадането на социалното движение екофеминистките теории придобиват популярност в международен план на световни феминистки конференции. Тук те са обобщени, задълбочени, институционализирани и критикувани в американски и австралийски университети в началото на 90-те. Приблизително по това време са създадени и първите университетски екофеминистки курсове.

Съществуват различни клонове на екофеминизма като либерален екофеминизъм, културен екофеминизъм, материалистичен екофеминизъм и т.н.

Културните екофеминистки разглеждат връзката между жените и природата като овластяваща и освобождаваща и вярват, че жените са по-близо до природата⁵ както поради естествените процеси, през които преминават телата им като даряващи живот, така и заради ролята на пазители. Те твърдят, че в резултат от тази

връзка жените са по-чувствителни към екологичните въпроси и са по-подходящи да работят по екологичната политика, както и че мъжкият патриархален капиталистически модел е този, който е довел до екологично унищожение.

Социалният екофеминизъм заема противоположна позиция, като заявява, че няма универсален женски опит или присъщи качества, които да доближават жените до природата, тъй като идентичностите на жените са социално изградени, исторически оформени и материално подсилени чрез взаимодействието на разнообразие от раса, етническа принадлежност, класа, сексуална ориентация, възраст, способности, семейно положение и географски фактори (Warren 2001).

Материалистическият екофеминизъм твърди, че връзката между жените и природата е повлияна както от биологията, така и от социално изградените идентичности и че всички системи на потисничество и господство трябва да бъдат унищожени.

В този план екофеминизмът се представя като философска теория и използва различни подходи, за да се фокусира върху взаимната връзка между патриархалното господство над жените и над природата. Сред най-известните изследвания през този период са тези на Розмари Радфорд Ройтер „Нова жена, ново изкуство – сексистки идеологии и човешко освобождение“ (1975), Сюзън Грифин – „Жената и природата – тътенът в нея“ (1978) и „Смъртта на природата – жените, екологията и научната революция“ (1980) на Каролин Мърчант. Всички те се фокусират върху връзката между жените и природата в западната култура и общата структура на потисничество от патриархалния ред. Американската феминистка Карън Уорън отбелязва, че разликата в мненията сред екофеминистките теории отразява множеството позиции, които може да се проследят в различните видове феминизъм – включително либерален, радикален, марксистки и т.н. Така например Каролин Мърчант (Murchant 1992, p. 1) описва радикалния екофеминизъм като отговор на нарастващото усещане за криза в индустриализирания свят, като централният извод е, че господството на природата води до господство на човешки същества по линия на расата, класата, пола. Според авторката тази воля за доминация е насърчавана от механистичния светоглед, възникнал през XVII век, който премахва по-ранния ренесансов модел за природата като жив организъм. В тази линия на аргументация механизъмът на новата етика на контрол и господство над природата легитимира използването на природата като стока, която се измества и към жените.

В книгата „Жените и природата: тътенът в нея“ Сюзън Грифин изтъква връзката между хората и животните и отговорността на науката и технологията за унищожаването на околната среда. По този път природата се превръща във феминистки проблем. Розмари Рютер настоява, че не може да има еманципация за жените в общество, в което не е открито решение за екологичната криза – тъй като моделът на взаимоотношения продължава да бъде модел на доминиране. Според нейната

гледна точка женските и екологичните движения трябва да обединят исканията си, за да постигнат радикално прекрояване на основните социално-икономически отношения и ценностите на модерното индустриално общество. Вниманието на екофеминистките се насочва и към връзката между технологиите, жените и природата.

Така екофеминизмът, най-общо казано, свързва подчинението на жените с господството над природата, като базово е твърдението, че е необходимо екологичните проблеми да бъдат обвързани със социални и полови трансформации. Основната теза е, че жените и животните са заплетени в една и съща система на неравенства в патриархалните култури – и двете групи са позиционирани по-скоро като обекти, отколкото като субекти.

През 90-те години акцентите се променят и все по-често се обръща внимание на връзката с начина на живот – и по-конкретно с храненето, облеклото и различните всекидневни практики. Екофеминистите настояват, че обективизацията на жените и природата става особено видима в областта на месната храна и използването на стоки, за производството на които са експлоатирани нечовешки същества – консумацията на месо се свързва с мъжествеността и патриархата. Така например Карол Адамс призовава за критика на основната йерархия на логиката на господството и предлага радикална феминистка епистемология, която прави въображаема идентификация между телата на жените и телата на животните като жертви на експлоатация. Насилието, нанасяно над жени и над животни, твърди Адамс, е мълчаливо интерпретирано като нещо, което е част от тяхната природа. В нейната аргументация живите животни са отсъстващият референт в концепцията за месо, който ни позволява да забравим за животното като независим субект. За Адамс консумацията на животни означава тяхната инструментализация, а това е още един начин за утвърждаване и подкрепяне на дуалистичната идеология на господството (Adams 1991, pp. 128 – 136). В книгата си „Сексуалната политика на месото“ Адамс (Adams 1990) използва термина „феминизиран протеин“ за яйцата и млечните продукти, които в нейната концепция са свързани с репродуктивния капацитет на женски животни, манипулирани за човешка консумация. Тезите на Карол Адамс са свързани с твърдението, че етичното веганство, изразено във въздържане от всякакви животински продукти, е израз на протест срещу взаимосвързаните потисничества.

Радикалният екофеминизъм акцентира върху темата за жертвеността, съпоставяйки телата на животните и на жените. В контекста на новите медии подобна позиция използва като инструмент за набиране на подкрепа и популярност множество видеа и документални филми, разкриващи в детайли и изобличаващи жестокостта на индустриалното животновъдство. Целта е чрез предизвикване на ужас и събуждане на вина консуматорите да преосмислят поведението си. Такъв подход обаче в основата си се доближава до патриархалната реторика – подобни средства за въздействие може да се открият например в пропагандни видеа срещу

абортите. В тази сфера на интерпретация се открива още едно поле за изследване на вече забелязан от някои съвременни феминисти (Brown 2008) проблем – възможността толерантността към жертвата да роди нови форми на терор.

Тази радикална екофеминистка позиция е сериозно критикувана най-вече през тълкуването ѝ като затваряне в западния градски стил на живот, при което основният призив е да се уважават и разберат хранителните практики на други култури, без да се изключва анализът на културните асоциации между мъжката идентичност и консумацията на месо. Катрин Джордж (George 1994) твърди, че етичното веганство е несъвместимо с феминизма и дори е в противоречие с централните му тези. В нейната обосновка аргументите на етичното веганство разчитат на здравната норма за бели мъже от средната класа, тъй като много жени, деца и възрастни хора от неиндустриални райони не са в състояние да поддържат здравословна растителна диета, понеже нямат достъп до привилегии като хранителни добавки и редовни медицински грижи. В този контекст Джордж предлага вместо за етично веганство да се говори за феминистка естетика и полувегетарианство, при което консумацията на месо в малки количества е допустима, но ограничена от морални съображения във връзка със забрана на жестокостта, насилието и разхищаването на храна.

Още един критичен поглед относно радикалните форми на екофеминистки веганизъм предлага Вал Плъмууд (Plumwood 1991), според която това е агресивна, етноцентрична позиция, отхвърляща локалните хранителни практики и изискваща придържане към градския модел на веганство. Според нея алтернатива може да бъде т.нар. контекстуално веганство, което отрича приравняването на храненето с морално изключване и възприема по-сложен и по-малко универсален подход, изискващ внимание към контекста и признаване на етичната комплексност. В сходна посока е и тезата на Дийн Къртин (Curtin 1991), който предпочита термина контекстуално морално вегетарианство. Основното твърдение тук е, че човек не може да се позовава на морален императив, който забранява консумацията на месо, независимо от обстоятелствата. Къртин отбелязва, че контекстът, в който етичното веганство може да е израз на екологична етика и грижа, принадлежи на заможни хора от технологично напреднали държави.

Феминистките изследвания на културните практики на (не)консумацията на месо се опитват да погледнат отвъд правата и хуманното отношение към животните. Акцентът при тях е твърдението, че консумацията на месо и придаването на висока стойност на месото в хранителните практики ни обвързват с патриархалната култура, като наред с това се обръща внимание и на възможността веганството да се интерпретира също като елитарно движение, предназначено за хора, радващи се на привилегията да дават приоритет на етиката, околната среда, здравето. В този смисъл, както обобщава Анджела Лий (Lee 2019), екофеминистката критика признава, че веганството може да функционира като израз на различни типове идентичност и ценности: от една стана, може да утвърждава статуквото, а

от друга – да бъде легитимен избор на маргинални групи и (или) израз на съпротива срещу насилието и господството.

Така от края на 80-те и през 90-те години някои изследователи критикуват напредващите теории в екофеминизма като есенциалистки, като твърдят, че те приравняват жените с природата. Тази дихотомия се мисли като опасна, защото групира всички жени в една категория и налага именно обществените норми, които феминизмът се опитва да разруши.

Към края на 90-те години, екофеминизмът среща редица критики от антие-сенциалисткия феминизъм, чийто възглед вижда екофеминизма като укрепване и нарастване на патриархалното господство и норми. Но заедно с това движението получава гласък в нови области, пряко свързани с всекидневни практики и начини на живот – веганство и вегетарианство, права на животните, трудови права, репродуктивни технологии, токсично отравяне и др. (Spretnak 1990). Екофеминизмът на XXI век обхваща по-широки теми, като глобална феминистка екологична справедливост, пол и околна среда (Gaard 2011).

Наред с главната критика в есенциализъм, екофеминизмът е критикуван и по други линии. Например социалната еколожка и феминистка Джанет Бийл (Biehl 1991) критикува екофеминизма, че се фокусира твърде много върху мистичната връзка между жените и природата и недостатъчно върху действителните условия на жените. Наред с това, тя обявява екофеминизма за антипрогресивно движение за жените, укорявайки го, че не е теория за напредък. А. Кингс (Kings 2017) критикува екофеминизма, че се ограничава до фокусиране само върху пола и околната среда и пренебрегва междусекторния подход.

Критиците на екофеминизма често го обявяват за рамка, която е сляпа за местния контекст и пресечните точки на класата и географията (Agarwal 1998). Основният им аргумент е, че дефинирането на жените като по-близки до природата от мъжете просто дава нов живот на традиционните стереотипи за жените като притежаващи мистични качества, но оставащи отново подчинената категория в бинарната опозиция мъжко – женско.

В тази линия през XXI век екофеминисткият анализ на властта твърди, че структурите на господство са свързани от споделена патриархална логика, която е отговорна за експлоатацията както на жените, така и на природата. Господството се корени в логика на властта, която се проявява в експлоатация. Следователно екофеминизмът не се отнася толкова и само за жените, а за неравенствата, пристрастията, потисничеството и нараняването на хора, други живи същества и екосистеми. Както обяснява Уорън (Warren 2000), екофеминизмът дава възможност за изява на системи от знания, които ценят гласа на другия и зачитат различната гледна точка, както и на предположението, че емоционалната интелигентност е ефективна алтернативна епистемология на картезианския модел на „разума“.

БЕЛЕЖКИ / NOTES

1. Важно е да се отбележи, че съществува разлика между понятията история на феминизма и феминистка история. Историята на феминизма акцентира върху историята на феминистките движения. Феминистката история не е история на жените и не се фокусира върху преразказването на историята от женска гледна точка. По-скоро става дума за интерпретиране на историята във феминистка рамка. Феминистките историци използват историята на жените (например всекидневни практики и др.), за да изследват различните гласове на жени от минали епохи, да правят анализи и да откриват общите нишки с историята, създадена от патриархата, от която жените са като че изрязани. Целта е да се види, че има повече от една история.
2. Терминът „първа вълна във феминизма“ се появява ретроспективно, след като терминът „феминизъм от втората вълна“ започва да се използва, за да опише по-ново феминистко движение, което се фокусира върху борбата със социалните и културните неравенствата.
3. Самата Ханиш отрича да е авторка на фразата, превърнала се в лозунг. Но в есето си от 1969 г. със същото заглавие акцентира върху тезата, че полът, външният вид, грижите за децата и домакинството не са лични за жените, а са дълбоко политически въпроси, които засягат цялото общество. Наред с това Ханиш подчертава, че те са причинени от системата на потисничество, поради което не трябва да се разбират като лични неуспехи за жените. В този смисъл, не би следвало да се търсят лични, а колективни решения.
4. Едно от тях е така нареченият постфеминизъм – съвкупност от медийни явления, които възприемат извоюваните до този момент права на жените като даденост и отправят апел за връщане на жените обратно в пределите на дома и семейството. В този план, Сюзън Фалуди пише книгата си “Backlash”, в която анализира причините за неочаквано острата ответна реакция на жените срещу феминизма, интерпретирайки го като провал на женските движения.
5. В този план е интересно изследването на Зорница Петрова (Petrova 2023), което разглежда екофеминизма като „деметриева нагласа“ към света, сакрализираща женското начало в природата.

REFERENCES

- ADAMS, C., 1990. *The Sexual Politics of Meat: A feminist-vegetarian Critical Theory*. New York, Continuum.
- AGARWAL, B., 1998. Environmental Management, Equity and Ecofeminism: Debating India's experience. In: Carson, R. *Silent spring*. Houghton Mifflin Harcourt.
- BIEHL, J., 1991. *Rethinking Eco-Feminist Politics*. Boston: South End Press.
- BROWN, W., 2008. Tolerance As/In Civilizational Discourse. *Tolerance and Its Limits*, vol. 48, pp. 406 – 441.

- CALDECOTT, L. & LELAND, S., 1983. *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*. Women's Press.
- CURTIN, D., 1991. Toward the Ecological Ethic of Care. *Hypatia*, vol. 6, no. 1, pp. 60 – 74.
- D'EAUBONNE, F., 1974. *Le Féminisme ou la Mort*. Paris: P. Horay.
- GAARD, G., 2011. Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, vol. 23, no. 2, pp. 26 – 53
- GEORGE, K., 1994. Should Feminists be Vegetarians? *Signs*, vol. 19, no. 2, pp. 405 – 434.
- KINGS, A., 2017. Intersectionality and the Changing Face of Ecofeminism. *Ethics and the Environment*, vol. 22, pp. 63 – 87.
- LEE, A., 2019. The Milkmaid's Tale: Veganism, Feminism, and Dystopian Food Futures. *Windsor Review of Legal and Social*, vol. 40.
- PETROVA, Z., 2023. *Otvad predela na hrama. Novite religiozni dvizhenia v dialog sas zemnia svyat*. Sofia: Sv. Kliment Ohridski. ISBN 9789540757926 [In Bulgarian].
- PLUMWOOD, V., 1991. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. *Hypatia*, vol. 6, no. 1, pp. 3 – 27.
- PLUMWOOD, V., 2000. Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature: A Critical Feminist Eco-Socialist Analysis. *Ethics and the Environment*, vol. 5, no. 2.
- SPRETNAK, C., 1990. Ecofeminism: Our Roots and Flowering. In: *Reweaving the World: The Emergence of Feminism*. Sierra Club Books.
- WARREN, K., 1990. The Power and Promise of Ecofeminism. *Environmental Ethics*, vol. 12, pp. 125 – 146.
- WARREN, K., 2000. *Ecofeminist philosophy: A Western Perspective on What it is and Why it Matters*. Rowman & Littlefield.
- WARREN, K., 2001. Feminist Theory: Ecofeminist and Cultural Feminist. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 5495 – 5499. DOI:10.1016/B0-08-043076-7/03949-8.

ECOFEMINISM – HISTORICAL DEVELOPMENT AND PERSPECTIVES

✉ **Dr. Silvia Petrova, Assist. Prof.**
ORCID iD: 0000-0003-4809-4061
South-West University “Neofit Rilski”
66, Ivan Mihaylov
2700 Blagoevgrad, Bulgaria
E-mail: silvia.petrova@swu.bg