

O RAZŠIRJENI SOLIDARNOSTI NA PRIMERIH PREHRANJEVANJA, POVEZOVANJA Z RASTLINAMI IN IZMENJEVANJA DOBRIN

Enja Grabrijan117

IZVLEČEK

Prispevek razpravlja o vprašanju širine solidarnostnih mrež. Sledeč ekofeminističnemu pogledu, ki poudarja prepletenost ljudi in več-kot-človeškega, predpostavlja solidarnostno delovanje onkraj vrst in drugosti navkljub. Avtorica osvetli nekaj vidikov sonaravnega, regenerativnega in recipročnega delovanja na primeru izmenjevanja dobrin, povezovanja z rastlinami in prehranjevanja, s čimer prikaže, kako lahko tovrstna prizadevanja razumemo kot razširjanje solidarnosti.

Ključne besede: prepletenost, recipročnost, solidarnost, regenerativno, več-kot-človeško, ekofeminizem

ABSTRACT

This article discusses the extent of solidarity networks. Following the ecofeminist perspective, which emphasizes the interconnectedness of the human and more-than-human, it presupposes the engagement in solidarity beyond species and in defiance of otherness. The author highlights some aspects of sustainable, regenerative, and reciprocal action through the examples of the exchange of goods, connecting with plants, and eating, thereby demonstrating how such efforts can be understood as extending solidarity.

Keywords: interconnectedness, reciprocity, solidarity, regenerative, more-than-human, ecofeminism

Uvod

Raznolika prizadevanja ljudi za dober vpliv na svet povezuje premislek o odnosu do nečloveških entitet, okolja, narave. Med njimi so vsakdanje in občasne prakse, ki se raztezajo vse od sfere osebnega do javnega, vsako izmed njih pa zaznamuje tudi različen učinek. Bojkotiranje indijskih oreščkov, predelovanje starih oblačil, organiziranje izmenjevalnic dobrin, naravna gradnja z lokalnimi materiali, dolgotrajna uporaba enega in istega telefona, regenerativno kmetovanje, izbira veganstva, podpora pravične trgovine,

neposredne aktivistične akcije, koriščenje javnega prevoza, pogovarjanje o trajnostnih in etičnih temah, aktivno vključevanje v projekte nevladnih organizacij, nakupovanje brez plastične embalaže ... se morda na prvi pogled zdijo precej različna delovanja, a jih razumem kot sonaravne in solidarne načine, prizadevanja in prakse za čim manj obremenilen vpliv na okolje, za dober vpliv na svet in nečloveška bitja. Kako se vsi ti načini delovanja kažejo kot razširjanje solidarnostne mreže?

118

Da bi tovrstna prizadevanja lahko zaobjela, si po Arnetu Harmsu (2021, 2022) pomagam s konceptom *regenerativnih kultur*, ki se razraščajo preko alternativnih ekonomskih praks, regenerativnega kmetovanja in okoljskega aktivizma – tistega »nespektakularnega, pogosto komaj vidnega in ponotranjenega« (2022: 517). Regenerativne kulture naj bi predstavljale oblike političnega delovanja, ki pogosto niso javno izpostavljene, obenem pa pripomorejo k tvorbi novih oblik kolektivov, pri katerih je v ospredju tkanje povezav med ljudmi in ostalimi bitji ter spreminjanje intimnih pogledov in odnosov (Harms 2021: 238). Po Harmsu pripadnice in pripadniki¹ regenerativnih kultur izvajajo predvsem etično prakso, naključju podvržena dejanja oblikovanja sebe in družbe, ki so venomer spreminjajoča se in so tudi družbeno omejena, saj se prilagajajo prizadevanju za dobro, ti »pojmi dobrega so družbeno posredovani, načini doseganja [dobrobiti] pa so [...] omejeni s tem, kar je mogoče v družbeno-materialnih kontekstih« (2022: 518).

Prakse regenerativnih kultur priključujem posthumanizmu, kot ga opredelujeta Olga Cielemečka in Cristine Daigle (2019) – z osredotočenostjo na njegovo možnost preseganja antropocentrizma.² To je pogled, ki človeka odmakne iz središča, ga umesti v ekosistem in s pozornostjo do razlik deluje spodbudno za razcvet vseh oblik življenja (Cielemečka in Daigle 2019: 72). Izhodiščno je tudi oporekanje »predpostavki, da imajo [...] pripadniki naše vrste, zgolj zaradi pripadnosti naši vrsti, kakšno posebno veljavo ali inherentno vrednost, ki bi jih dvigovala nad pripadnike drugih vrst« (Singer 2008: 9). Z zavedanjem prepletenosti ljudi in več-kot-človeškega se razkrije tudi pomen prehranjevanja, vse od najširšega konteksta načinov pridelave in predelave hrane, ki so pogosto izkoriščevalski, do najdrobnejših osebnih odločitev o izbiri in preskrbi s hrano. Kar nekaj prostora v članku zato namenjam terenski raziskavi prehranjevanja. Prikažem tudi nekaj vidikov regenerativnega oz. permakulturnega kmetovanja, nabiralništva in izmenjave dobrin. Tudi skozi tovrstne prakse se odraža delovanje regenerativnih kultur, obenem pa se porajajo vprašanja, *na koga* vse delujejo.

V vprašanja širine solidarnostne mreže je vpet tudi koncept politične solidarnosti, o kateri piše Val Plumwood. Predstavlja ji »odnos, v katerem so bitja motivirana za delovanje v imenu drugih, za katere priznavajo, da si z njimi (nujno) ne delijo izkušenj, interesov, svetovnih nazorov ali subjektivnosti« (Mallory 2009: 8). Plumwood je to razmerje opisala s pomočjo vombata, bitja, s katerim smo lahko solidarni na način, da sprejemamo politične ukrepe (na primer spodbudimo, da izgubi status škodljivca, s čimer pripomoremo k

1 Ponekod v besedilu kot nevtrarno uporabljam le žensko ali moško slovnico obliko.

2 Posthumanizem sicer prinaša heterogene poglede. Ferrando izpostavlja zlasti njegov post-humanistični, post-antropocentrični in post-dualistični vidik: post-humanistični zavrača hierarhično obravnavo ljudi; post-antropocentrični kritizira specizem oz. diskriminacijo na podlagi vrste; post-dualistični pa poudarja obravnavo ljudi v medsebojno prepletenih odnosih z nečloveškim (2018: 439).

ohranjanju vrste), ne da bi ob tem sprejeli tudi vombatov način prehranjevanja – žvečenja trave (2002: 199–200). Izpostavljena ločnica je pomembna, saj tako solidarnostno ne delujemo le do bitij, za katera menimo, da so nam sorodna ali se z njimi poistovetimo. Z določenimi rastlinskimi in živalskimi vrstami se ljudje čustveno povezujejo in tako spodbudijo njihovo ohranjanje, pravi Alison Pouliot, ki poudarja, da ob tem zanemarijo ogromno število »neupoštevanih drugih«, organizmov, ki preprosto niso smatrani kot »očarljivi, [ljubki in prikupni]« (2013: 68) in tako spolzijo skozi rešeto naravovarstvenih prizadevanj (glej tudi Panagiotarakou 2016). Kot nadalje ubesedi Plumwood:

Solidarnost ne zahteva le potrjevanja razlik, temveč tudi občutljivost za razliko med postavljanjem sebe z drugim in postavljanjem sebe kot drugega, to pa zahteva prepoznavanje in zavračanje zatiralskih konceptov in projektov enotnosti ali združevanja. (2002: 202)

119

Plumwood je svoj koncept politične solidarnosti zasidrala v ekofeministični perspektivi. Ta izrisuje povezave med raznolikimi oblikami zatiranja – »sistemi suženjstva, zatiranja žensk in zatiranja živali« ter predstavo o ljudeh kot zatiralcih več-kot-človeškega (Mallory 2009: 8). Po mnenju Ariel Salleh je ekofeminizem »holistični pristop do vseh form dominacije – biološkega spola, rase, vrste« (2023: 178), z zavedanjem, da pa so v središču vseh zatiranj ravno »dinamike biološko-družbenega spola« (nav. delo: 32). Ta sistem vrednot, družbeno gibanje, praksa in ogrodje za politično analizo sledi osnovnim načelom – v nadaljevanju jih povzemam po Janis Birkeland (1991: 20): ekofeminizem poziva k temeljiti družbeni preobrazbi s spodbujanjem enakosti, nenasilja in kulturne raznolikosti ter podporo participativnih, nekonkurenčnih in nehierarhičnih oblik organizacije in odločanja; predpostavlja, da ima vse v naravi intrinzično vrednost;³ spodbuja biocentrični pogled namesto antropocentričnega; spodbuja k sodelovanju z zemljo in predlaga etiko recipročnosti; poziva k preseganju hierarhij in razmerij moči ter dualizmov, ki ljudi odmikajo od narave; poudarja, da je osebno tudi politično; izpostavlja, da patriarhatu odvzamemo moč in energijo, ko nehamo podpirati ljudi, ki druge zatirajo in izkoriščajo okolje.

Ekofeminizem s teorijo sloni na občutku z vsem življenjem povezanega sebstva (Gaard 1991), »človekinje«, ki je del vsega, kar je. To sovпада z neomaterialističnim pogledom, kot ga opredeljuje Rosi Braidotti (2013), ki se osredotoča na živo materijo kot proces, vpet v naravna, psihična, tehnično-socialna okolja. Braidotti s tem subjektivnost na novo opredeli kot »razširjeni jaz, katerega relacijska zmožnost ni omejena na človeško vrsto, temveč vključuje neantropomorfne elemente« (2013: 12). Novi materializem sicer izpostavlja tvornost materialnosti, zavrača »pojmovanje snovi kot pasivne ali inertne in poudarja povezave, izmenjave in prehode med človeškimi telesi in nečloveškimi naravami« (Vičar 2024: 102).

V tej luči pogledjmo še koncept transkorporealnosti, ki ga je uvedla Stacy Alaimo in pomeni, »da so vsa bitja, kot utelešena bitja, prepletena z dinamičnim, materialnim svetom, ki jih prežema, preoblikuje in se preoblikuje z njimi« (2018: 435). Alaimo meni,

3 Intrinzično vrednost tu razumem predvsem v navezavi na nečloveške entitete. Intrinzična vrednost »bitju ni dodeljena od zunaj, temveč je del bitja samega« (Cavalieri 2006: 52). Torej »nekaj ima intrinzično vrednost, če je dobro ali zaželeno samo po sebi« (Singer 2008: 262).

da smo ljudje materialna bitja, podvržena tvornosti prepletenega sveta in smo »kot telesa in misli neločljivo povezani s krožnimi snovmi, materialnostmi in silami« (po Cielemečka in Daigle 2019: 73–74), oz. smo kot traskorporealni subjekti vpeti v biološke, socialne, ekonomske, tehnološke, politične in druge sisteme, procese in dogodke (Alaimo 2018: 435) ter iz njih tudi izhajamo. Nazoren primer je prehranjevanje, pri katerem recimo rastline »postanejo snov človeka« (Alaimo 2008: 253). Avtorica opominja, kako povsem »rutinske človeške dejavnosti, kot je nakup [plastičnega predmeta], vplivajo na človeška in nečloveška življenja v velikih geografskih in časovnih razsežnostih« (Alaimo 2018: 437). Branislava Vičar pa dodaja, da je ravno sprejetje »transkorporealne zavesti« dobrodejna spodbuda za večjo »etično odzivnost in politično usmerjenost k vprašanjem pravic živali, podnebnih sprememb in okoljske pravičnosti« (2024: 112).

120

Zavedanje človekove umeščenosti v več-kot-človeško in želja po artikuliranju družbenega kot »tkiv[a] povezav med ljudmi, ne-ljudmi in predmeti, ki delujejo pri uresničevanju novih relacijskih formacij« (Puig de la Bellacasa 2010: 7), je prineslo terminološka razmišljanja, ki pa se jih v besedilu dotaknem le s pojmom več-kot-človeško. Razumem ga predvsem kot poskus prepoznavanja umeščenosti ljudi v svetu, ki ima moč »rahljanja antropocentrizma« (Ressioire Campodonio 2022), predstavlja »odmik od paradigme človeške izjemnosti ali ideje, da je človek na neki način boljši ali vrednejši od drugih vrst življenjskih oblik« (Price in Chao 2023: 180), in nosi zavedanje prepletenosti raznolikih bitij, ki sooblikujejo nenehno spreminjajoči se svet (prav tam). Gre za predstavo o medsebojni prepletenosti najrazličnejših bitij, o kateri beremo v vse številčnejših naravovarstvenih, trajnostnih, staroselskih, ekoloških, regenerativnih in drugih besedilih (glej npr. Kimmerer 2013, 2024; Yunkaporta 2020; Sheldrake 2023). Gre za soustvarjanje zemeljskega sorodstva z »zemeljskimi drugimi« (Plumwood 2009, 1998), med katere je Plumwood zajela tudi kamne (Rose 2013: 98). Filozofsko-animistični pristop, ki ga je Plumwood razvijala proti koncu svojega življenja in ni uspela objaviti zapisov, spodbuja h kritičnemu premisleku zahodnih perspektiv. Animizem⁴ je utemeljila na dveh izhodiščih – da je svet poln oseb in med njimi so le nekatere človeške; življenje pa vselej poteka v odnosu z drugimi (Rose 2013: 96). S podobnimi predstavami o prepletenosti sem se srečevala tudi med terenskim delom. Sogovornica, ki je želela biti poimenovana Svobodna ptica,⁵ je med razmišljanjem o lastni vrtnarski praksi delila naslednje misli, ki sklenejo prej omenjeno:

Ful se mi zdi pomemben odnos med človekom in naravo – kako gledamo na naravo, koliko se je zavedamo, da pač ne gledamo samo kot neko samoumevno stvar, ki nam samo daje, ampak da čutimo tudi to hvaležnost za vse. In da že ko se lotevamo stvari, recimo kuhanja ali pa dela z zemljo, da pač imamo to v mislih, to povezanost. Ne da je samo tako nekaj okej, danes moram papriko posaditi in grem in mislim

4 Plumwood animizem predstavlja predvsem način življenja, ki ga je zagovarjala (glej Rose 2013). Sicer se je pojem animizem skozi čas osvobodil teže prvotne evolucionistične opredelitve iz 19. stoletja in se razvil v novo obliko, ki »označuje kozmos, v katerem je teoretično vse živo in komunicira ter potencialno poseduje lastnosti „osebe“ ali vsaj nekakšnega akterja« (Franke 2018: 39), oz. prepoznavanje številnih povezav med ljudmi in svetom (Quijada 2022). Novi animizem kot gibanje pa se zavzema tudi za pravno zagotovitev pravic nečloveškim bitjem (prav tam).

5 Imena sogovornic so anonimizirana.

na službo ali pa nekaj, na svoje skrbi, pa tam čisto slabo energijo delam. Pač tako res, da [naravi] dajemo na nek način nazaj in da ne vzamemo preveč, ampak toliko, kot rabimo.

Sogovorničine besede poleg zavedanja umeščenosti v naravo izpostavljajo tudi pomen skrbi, ki se vzpostavlja v recipročnih odnosih.⁶ Robin Wall Kimmerer recipročnost obravnava kot izmenjavo darov med različnimi bitji (2013) in poudarja, da »recipročnost izhaja iz razumevanja, da nismo sami – da Zemljo naseljujejo tudi nečloveške osebe« (Kimmerer 2014: 21). Ta predstava poraja vprašanja možnosti opredelitve nečloveških entitet kot oseb (prim. Cavalieri 2006; Štuva 2013). Kimmerer priznanje osebnosti bitjem razume precej široko, kot etično stališče ali pa kot morebitni ekonomski in politični konstrukt (2014: 22), kar razpira možnosti za precej bolj vključujočo obravnavo nečloveških bitij.

121

Marel Visse in Bob Stake začrtata tri koncentrične kroge skrbi, izmed katerih v prvega umestimo naše bližnje, družino in prijatelje; drugi krog predstavlja skupnost naših sodelavcev, znank, sosed, prodajalcev v pogosto obiskanih trgovinah, prijateljve prijateljice itn.; tretji krog je najširši, globalni krog; v vseh treh pa smo ljudje »prepleteni z nečloveškimi bitji, živalmi, vrtovi, deževnimi gozdovi, oceani [in] ozračji« (Visse in Stake 2020). V teh prepletih se odvija recipročnost, ki jo Kimmerer opiše tudi kot poglobitno pri napletanju trajnostnih povezav z ekosistemi (2013: 122). Recipročnost razumem kot izrazito sestavino sonaravnega, regenerativnega, solidarnega prizadevanja za dober vpliv na svet. Izkazuje se v medosebnih odnosih sogovornic in sogovornikov ter preko njihovega delovanja tudi medvrstno z nečloveškimi drugimi. Tudi takšno navezovanje stikov je del »samooblikovanja«, ki ga opisuje Harms, in ga uporabljajo zagovorniki regenerativnih kultur kljub temu, da še vedno ni povsem jasno, kako preseči dualizem narave in kulture; gre za delo s samim seboj, posvečanje vsakdanjim interakcijam preko ločnice ljudje–neljudje »v čuteči mreži življenja« in širjenju odgovornosti (2022: 520). Znatno del teh interakcij predstavlja prehranjevanje, ki se mu bom posvetila v nadaljevanju, tu pa navajam misel sogovornice Mojce, ki priča o eni izmed praks in o recipročnem odnosu:

Ampak že nesti noni marmelado iz žulc – ona reče žulce, to je ta mali ringlojčki rumeni – ampak nesti iz ljubljanskih žulc narabutanih tam na Viču, je celo drevo ful polno – noni to marmelado, ki si jo naredila po njenem receptu, to je ... pač to je najs. In ji zabrusit, da je ne sme dat naprej. Da jo more ona pojest, ker to so te none, ko bi si vse prej od ust odtrgale.

Sogovornica je omenila povezavo s svojo babico in željo, da jo preskrbi z dobroto, ki jo je sama pripravila, podobno kot je njena *nona* že večkrat storila zanj. Plodovi na drevesu, ki so postali marmelada, so »dar«, ki nam ga zagotavlja Zemlja (Kimmerer 2014: 18). Prepoznavanju tega obilja darov naj bi po njenem sledilo vprašanje: Kaj si Zemlja želi od nas (Kimmerer 2014)? S tem preprostim, a premišljenim vprašanjem pa Kimmerer namigne, da ljudje lahko začnemo delovati v smeri recipročnih odnosov z več-kot-človeškim.

6 Simonič pripominja, da so, podobno kot velja za solidarnost, tudi »pomen in izkušnje recipročnosti kumulativne in dvoumne« (2019: 12). Ekonomska antropologija je koncept recipročnosti predlagala kot »kontinuum moralnih obveznosti v procesih izmenjave« (nav. delo: 11).

Delovanje heterogene regenerativne kulture od leta 2020 dalje sporadično raziskujem z vodenjem polstrukturiranih intervjujev in neformalnih pogovorov ter z izvajanjem opazovanja z udeležbo in avtoetnografije. S pomočjo zbranega gradiva v nadaljevanju osvetljujem nekatera prizadevanja, ki pričajo o prilagajanju prehranjevanja, sodelovanju z rastlinami in izmenjevanju dobrin.

Lahko organiziraš veganski piknik

Za sogovornika Pineta je udejanjanje tega, kar mu predstavlja dober vpliv na svet, vodilo v izbiro veganstva in sodelovanja pri aktivističnih neposrednih akcijah. O tem, kako lahko bodisi z osebnimi ali sistemskimi spremembami vplivamo na svet, je med drugim dejal:

Lahko, da gre za neko utopijo, lahko pa ... pač ustvarjaš težnjo proti temu, kar se tebi zdi, da bi bilo najbolj pravično. Pač greš [v] tej smeri [...]. Tam, kjer se dogaja krivica, kjer se tebi zdi, pač narediš neko akcijo, a ne. Pač kakorkoli deluješ, deluješ. Saj ne rabiš zdaj tam špricati one stavbe, a ne, lahko organiziraš veganski piknik.

Povabilo k pripravi veganskega piknika predstavlja širjenje vrednot, ki stremijo k zmanjšanju bremenilnega vpliva na okolje in spodbujajo bolj skrbstven odnos do nečloveških bitij, obenem pa je piknik tudi priložnost za povezovanje in grajenje skupnosti. Osredotočanje na prehranjevanje, na povezave med tem, kar zaužijemo, in našimi telesi, je politično in prinaša potencial spreminjanja zakonov; zaznavanje povezav med hrano na našem krožniku in zemljo, na kateri je bila pridelana, pa lahko spremeni tudi samo vrednotenje zemlje in morda celo spodbudi občutek pripadnosti do nje (Mauch 2019: 24). Vsakodnevne odločitve glede prehrane imajo torej lahko daljnosežen vpliv. Tako je sogovornica Neja enkrat med naštevanjem dokumentarcev, ki so ji prikazali medvrstne povezave, povedala:

Ti so meni ful lepi dokumentarci in pol se zamisliš o tem, da v bistvu posredno tudi jaz delam škodo orangutanom, zato ker jem plodove tropskega gozda pa tako. In pol sem bila uno groza. In to je recimo nekaj takega, kar se mi je zdelo, pač tudi, ko gledaš vse, kar je na svetu, pač kakšna vrstna pestrost [je] in koliko od tega je ogroženega zaradi tega, kar mi počnemo.

Takšna spoznanja so jo privedla do odločitve, da je jedla povečini lokalno in sezonsko hrano, v določenih obdobjih pa je bojkotirala tudi specifične prehranske izdelke, na primer banane. Spremembe v njenem načinu delovanja so sledile zavedanju, da imamo kot potrošnice lahko vpliv na mehanizme trgovanja. Četudi je ta vpliv morda resda droben, tovrstne odločitve sledijo zavedanju človeške vpetosti v materialne tokove svetovnih razsežnosti. Svet je, tako Karen Barad, pravzaprav »dinamičen proces intra-aktivnosti in materializacije« (2007: 140). Koncept intra-aktivnosti, ki ga Barad predlaga, »temelji na kvantni fiziki in sega preko pojma interakcije, ki nakazuje vzajemni vpliv med ločenimi entitetami« (Vičar 2024: 102), nanaša pa se na temeljno prepletenost. Tvornost tako ni razumljena »kot notranja lastnost posamezne entitete, ampak kot dinamika sil« (prav tam).

Zavedanje prepletenosti ljudi in nečloveških bitij vodi tudi v zastavljanje moralnih vprašanj. Ko sem Pineta vprašala, zakaj je postal vegan, je odgovoril takole:

Čisto iz – najprej iz etičnih razlogov. Mislim, da sem si želel samo odgovoriti na vprašanje, v čemu se razlikujemo od živali ljudje. V čem [je razlika], da bi bila žival manjvredna. Zakaj imaš pravico in kje ji vzameš to pravico pravzaprav, da jo ti lahko ubiješ? Kako lahko upravičiš to dejanje? Jaz mislim, da ni [opravičila] ... pač iskreno. Poleg tega, tako ta antropocentrizem, da vse temelji na tem, kako mi gledamo, kako smo mi ... To je isto kot etnocentrizem. Pač z našega vidika [...]. Pač okej, [žival] ne zna govoriti naš jezik, to še ne pomeni, da jo moramo ubiti. [...] Pač tako, kje so ta merila.

Sogovornikov razmislek neposredno naslavlja vprašanje moralnega statusa,⁷ širine solidarnostne mreže in meril, po katerih ljudje presojaмо, koga vanjo vključimo. Kako dojemamo živali, vpliva na to, kako z njimi ravnamo, in etična vprašanja, ki se ob tem porajajo, razkrivajo precej stare in trdovratne antropocentrične predstave (Grušovnik 2015). Njih razvozlavanju in blaženju gre nasproti kritična animalistika s prizadevanjem za osvoboditev živali. Pripoznava, da »ljudje nismo edinstveni v tem, da imamo neokorteks; kompleksna čustva, kot so ljubezen, osamljenost, empatija in sram; sofisticirane jezike, vedenja in skupnosti; in celo estetske in moralne občutljivosti« (Best po Golež Kaučič 2025: 8), in opominja, da »živali razvijajo kompleksne čustvene in socialne odnose in komunikacije, njihova ustvarjalnost je intencionalna, lahko razvijejo tudi folklorne in religiozne refleksije ter kulturo in zoopoesis« (Golež Kaučič 2025: 9). Sicer je – kakor smo videli s konceptom politične solidarnosti Plumwood – iskanje podobnosti ali človeških lastnosti pri nečloveških drugih delikatno in potencialno problematično, če le na njihovi podlagi utemeljujemo svoj pogled na nečloveška bitja. Rose opozarja, da je takšen pristop »zelo omejen«:

Raziskave, ki ostajajo znotraj antropocentričnega okvira raziskovanja, ne destabilizirajo radikalne binarnosti človek/nečlovek. Razširijo področje čutenja z uporabo človeka kot merila in nato ugotovijo, da tudi nekateri drugi ustrezajo merilom, ki temeljijo na človeku. (Rose 2013: 96)

Dodaja, da nam razmišljanje o življenjskih oblikah, ki se zelo razlikujejo od človeških, vendarle predstavi njihovo inteligenco in namernost (Rose 2013: 96). Znotraj naraščajočega korpusa raziskav o neljudih so tudi tiste, posvečene rastlinam.

Zraščeno z rastlinami

Svobodna ptica mi je pripovedovala o izkušnjah nabiralništva divjih rastlin, ki ji ob sezoni poživijo prehrano, in omenila, kako nabira čemaž, smrdljivko, rman, bršljanasto grenkuljico, kurja črevca, marjetice, vijolice in koprive, z njimi pripravlja solate, poizkusila pa je napraviti tudi »burek iz rastlin«. Takšno nabiranje izhaja iz poznavanja rastlin in učenja o njih; v kontekstu zeliščarstva to Charis Boke (2020) opredeli kot

⁷ Paola Cavalieri je v kontekstu pravic živali moralni status opredelila kot pojem, ki lahko osvetli »posamezne odgovore na vprašanje: Interesi katerih od akterja različnih bitij naj bodo zaščiteni in v kolikšni meri?« (2006: 40). Moralni status je nečloveškim živalim potrebno določiti, da bi jih lahko zajeli v moralno sfero, ki narekuje tudi določen način delovanja v odnosu do njih, dodaja Sara Štuva (2013: 139).

način približevanja rastlinam, ki jih spoznavamo v povsem drugačni časovnosti od kapitalističnega ritma življenja. Prek sodelovanja z rastlinami, ki so za zeliščarke bitja, zeliščarska praksa ljudem omogoča drugačne načine srečevanja s svetom (Boke 2020). To, da nas sodelovanje z rastlinami, ne glede na intenziteto interakcij z njimi, preprosto spodbuja k zaznavanju prepletenosti in preseganju dualizma odtujenosti od narave, za Monico Gagliano (2013) predstavlja osrčje človeško-rastlinskih odnosov.⁸ Gagliano se sicer kot pionirka raziskovalnega področja rastlinske kognicije in komunikacije ter bioakustike med drugim posveča spominu in asociativnemu učenju rastlin.⁹

Recipročen odnos z rastlinami, pravzaprav pa z najrazličnejšimi nečloveškimi drugimi, je pomemben tudi pri regenerativnem kmetovanju. Marta in Tine, sogovornika, ki zadnja leta razvijata različne pristope k pridelovanju hrane, sta na dobrem hektarju zemlje uspela vzpostaviti sistem s pozornostjo do regeneracije prsti. Osredotočena sta na dobro načrtovano zasaditev in vzgojo lastnih sadik ter primerno skrb za bujno rast. Za zdravje prsti med drugim skrbita s pokrivnimi posevki, rastlinami, ki jih zasajata zato, da povečata aktivnost mikroorganizmov v tleh. S tem prakticirata recipročne odnose med vrtnarjema in prstjo, kot se je v primeru neke druge regenerativne kmetije izrazil Michiel Van de Pavert, »pri čemer so potrebe prsti del širšega prizadevanja za upoštevanje perspektive nečloveških bitij«, prst sama pa predstavlja pestrost, je polna živih bitij, ki lahko potencialno pomagajo pri pridelavi zdrave hrane« (v Van de Pavert in Ressiore 2023: 171). Podobno se na svoji permakulturni posesti sogovornik Bor trudi vzpostaviti še več različnih sistemov, ki navdih črpajo v naravnih ciklih in procesih. Takole je spregovoril o načrtovanem preobražanju dela zemljišča:

Se da delati čudeže. Ker narava dela čudeže. Se pravi, v bistvu mi to hitreje naredimo. Mi spodbujamo nekatere procese, nič v bistvu ne silimo. Vse sloni na naravnih procesih. Gliva je itak tam prisotna. Glive, ki jih jaz uporabljam, jih v bistvu lovim, spore gliv lovim iz zraka, cepim kompost s temi glivami in te glive potem vnašam v to revno zemljo. Ker ta revna zemlja prej [...]. Je prišel kmet, je to vse zoral, naredil terase in zemljo totalno umoril. In potem je še to oral in še šprical z bakrom in ne vem kaj vse. Tako da ta zemlja dejansko potrebuje zdravljenje, a ne. Hvala bogu je zemlja toliko let zapuščena, da je že veliko se zgodilo tam. Je prišla robinija, robida, [...] Mi ljudje lahko ustvarimo take sisteme, ki so nam plus in naravi plus. S tem, ko mi naredimo tako mešan sistem, pridejo živali, pridejo sove, pridejo ... privabiš celo vrsto enih organizmov, začne se – jaz začnem z mikroorganizmi.

Borov pogled priča o pomenu poznavanja okolja, v katerem deluje, in o dragocenosti medvrstnega sodelovanja. Pri permakulturi gre za »gojenje intimnega odnosa z naravnim okoljem za ustvarjanje obilja zase, za človeške skupnosti in zemljo« (Renz po Puig de la Bellacasa 2010: 11) ter za učenje o okolju z vsemi organizmi, s katerimi posameznik sodeluje; izhaja iz prepoznavanja lastne umeščenosti. Kot ugotavlja María Puig de la Bellacasa: »Permakulturna etika skrbi temelji na spoznanju, da smo vpeti v mrežo

⁸ Za pregled večplastnega odnosa do rastlin na Slovenskem glej Mlakar (2015).

⁹ Dokazala je denimo sposobnost sadik graha, da predvidijo, kdaj in kje se bo prikazala svetloba, od katere je odvisno njihovo preživetje; s prostorsko-časovnim zaznavanjem prilagajajo svoje vedenje (2017).

kompleksnih odnosov, v kateri imajo osebna dejanja posledice za več kot le nas in naše sorodstvo« (2010: 9).



125

Sogovorniki, ki regenerativno kmetujejo, pri načrtovanju zasaditve vračunajo tudi nekaj presežka z mislijo na vse vrste živali, tudi žuželke (avtorica ilustracije »Bitja noči« Enja Grabrijan, 2025).

Pri permakulturi in regenerativnem kmetovanju se delo z rastlinami in prstjo, v kateri uspevajo, odraža v spreminjanju odnosa do več-kot-človeškega. Zanimiv je primer Ladelle McWhorter, ki si je želela vzgojiti lasten slasten paradižnik in ko je tako nekega dne grizljala čips, je v vrečki ostalo še nekaj drobtin, ki jih je želela stresti v kompost, pa jo je nenadoma kar zmrazila misel, da bi s tem »sranjem« hranila svojo zemljo (Alaimo 2008: 254). Ob tem je McWhorter uvidela, kako povezano je pravzaprav njeno telo s prstjo in od takrat naprej ni več kupovala čipsa (prav tam). O tem, kakšen potencial ima spreminjanje odnosa do rastlin, razpravlja tudi Marder (2012: 31):

Ko bomo ljudje rasli skupaj z rastlinami, spremljali njihovo rast, priznavali in spoštovali njihove ontološke zmožnosti (med drugim tudi možnost, da postanejo vir prehrane) in pravice, potem rastlinskih bitij ne bomo več uživali, kot da so le skladišča kalorične energije, viri biogoriva ali ogrevanja, še ne tkane tkanine, še ne posekani gradbeni materiali, prazne podlage za pisanje in tiskanje ...

Zgornji citat razpira vprašanja vključitve rastlin v domeno prava (glej tudi Marder 2023). Ta so vzporedna z razcvetom kritičnih rastlinskih študij in rastočim zanimanjem za razpravo o zavesti rastlin (Pelizzon in Gagliano 2015: 9–10). Te premike je med drugim spodbudilo zavedanje, da znanstvenice rastlin ne morejo več obravnavati zgolj kot objekte preučevanja, saj se rastline med procesom raziskovanja odzivajo na presenetljive načine (Onzik in Gagliano 2022: 6). Vse to kaže na spreminjanje razmišljanja o razmerju človek-rastlina, podobno kot se odvijajo spremembe v zamišljanju človeško-živalskih odnosov.

Širina izmenjav in daljni pogledi

V nadaljevanju bom prikazala prakso izmenjevanja dobrin in ob navedbi nekaterih misli sogovornic nadalje razglabljala o prizadevanjih, upih in razsežnostih dobrega vpliva na svet, predvsem prek pogleda v prihodnost.

Sogovornica Mojca od najstniških let dalje večino svojih oblačil izmenja, podari, prejme, najde in kupi v trgovinah z oblačili iz druge roke – pravi, da je to skozi leta oblikovalo njen stil, predvsem pa se vse bolj zaveda konteksta takšnega početja: *»Pač, kako v bistvu je toliko stvari okoli nas že narejenih in uporabljenih in še dajo možnost za uporabo, da [je] brez veze kupovati. In v bistvu so mi itak lepše stvari, ki so podarjene oz. izmenjane, [...] imam neki drugi odnos do njih.«* Četudi je najbolj vajena kroženja oblačil, si kdaj izmenja tudi druge reči, na primer hrano, nakit, knjige. To ji predstavlja priložnost za razširjanje obzorja, saj pravi, da prakse izmenjave

odpirajo prav prostor druženja pa malo tudi prostor, da lahko govoriš ali pa razmišljaš o tem, od kje pridejo neke stvari, ali pa da vidiš človeka, ki ti je nekaj podaril. Da bolj [...] dvosmerno poteka. Ker v trgovini je pač ... tam je stvar, ti jo kupiš, to je to. [...] Se mi zdi, da znotraj izmenjav oblačil in stvari se lahko družiš in je to nek občutek, da če tebi nekaj ni več pomembno, vredno, [nekomu] bi pa bilo, pa to podariš in to oni drugi osebi je ful dobro, a ne [...] Mislim itak pa širše to vpliva ... je povezano [s tem], kako deluje ta svet, kapital, kako se vzgaja otroke, kako [...] tako, ful stvari.

Stvari, ki jih sogovornica izmenjuje, so materialne, a bi zanje lahko trdili, da imajo tvornost, zmožnost delovanja najmanj v toliko, kolikor spodbujajo določene spremembe in se razširjajo v prostore, kot priča Mojčina izjava. Predmeti teh izmenjav so torej »živahni« (Bennett 2010) in so del procesov recipročnih izmenjav (Simonič 2019). Mojčino izmenjevanje oblačil in drugih stvari njo in njen krog ljudi preskrbuje z nekaterimi osnovnimi dobrinami in nudi prostor za gradnjo skupnosti, obenem pa ta krožna ekonomija priča o zavedanju posameznice, da lahko z vsakdanjo izbiro prispeva k širšim prizadevanjem boja proti potrošnji in verigam neetične proizvodnje (Alaimo 2018). Ko »enostavni dostop do določenih stvari kot blaga v prihodnosti« nadomestimo s takšnimi praksami, pravzaprav poskrbimo, da »takšna materialna in časovna prepletenost postane sila za doseganje zdravja in blaginje planeta« (Harms 2022: 517). O solidarnostnih izmenjavah mi je pripovedovala tudi Svobodna ptica:

[D]a se povezuješ s sosedi [je] ful fajn. Zakaj bi mogla jaz vse delati. On meni nekaj, pa jaz njemu nekaj drugega (smeh). [...] ena soseda mi je zadnjič prinesla jajca, jaz pa sem ji v zameno dala čebulo. Ali pa en sosed mi je natočil vodo v cisterno pri njivi, sicer ni hotel nič v zameno, je rekel, naj samo kmetujem naprej. Bi se matrala s to vodo cel dan, pa je bilo poštmano v parih minutah.

Sogovorničine recipročne povezave s soljudmi vplivajo tudi na več-kot-človeško, kot v primeru kmetovanja. In če se ponovno vrnemo k vprašanju *kaj si od nas želi Zemlja*, ki ga je spodbudila Kimmerer, se v njeni navedbi mogočih recipročnih darov razkrije zelo vključujoč in celosten pristop:

Kako lahko povrnemo darove Zemlji? Z zahvalo, s slovesnostmi, s praktičnimi dejanji spoštovanja in skrbi za zemljo, z odločnim zagovarjanjem bitij in krajev, ki

jih ljubimo, z umetnostjo, znanostjo, pesmimi, v vrtovih, pri otrocih, na volitivah, z zgodbami o obnovi, z ustvarjalnim uporom, s tem, kako porabljamo svoj denar in dragoceno življenje, s tem, da se ne strinjamo s silami, ki uničujejo okolje. Z zdravljenjem. (Kimmerer 2014: 23–24)

Širini prizadevanj za dober vpliv lahko sledimo tudi časovno, vključno z razmislekom o prihodnosti. Harms meni, da zamišljanje prihodnosti kot nečesa, na kar se lahko pripravimo in v kar lahko usmerjamo svojo voljo, oblikuje obširno področje družbenih in individualnih praks. Te pa posameznice uporabljajo »kot način za spodbujanje preobrazbe s pomočjo [...] eksperimentiranja v smeri pravičnega ali dobrega« (2022: 522). Solidarno in sonaravno delovanje je torej v nenehnem gnetenju in procesu preizkušanja. To se kaže tudi v prepričevanju usmerjanja pozornosti posameznika. Pine mi je pojasnil, da v spoprijemanju s kompleksnimi problematikami, ki jim želimo posvečati pozornost, kaj kmalu ugotovimo, da ne moremo zaobjeti vsega:

Točno to, a ne – ne moreš se [posvečati] vsemu. In tudi [...] tu je ful nekih točk, ki bi jih moralo biti predebatiranih [...]. A veš, jaz ne vem točno, kako se ukvarjati z ljudmi s posebnimi potrebami, jaz ne vem, kako izobraževati otroke, ker nimam tega znanja, tako da ne morem govoriti o idealnem svetu, ker nimam znanja o vseh teh točkah, a ne. Imam okej, neke idealne predstave s stvarmi, ki se jaz ukvarjam – kako se ravna z živalmi, kako se organizirati politično, kako upravljati s stvarmi – recimo, to so neki ideali, neko samoupravljanje, samoorganizacija in to.

Izrečeno namiguje na nenehno učenje pripadnikov regenerativnih kultur in na iskanje načinov, kako »živeti okoljsko filozofijo« (Svoboda 2016). Kot mi je zaupala Neja: *»In se mi zdi, da pol vidiš različne načine in se malo zamisliš nad tvojimi načini in pol mogoče še ugotoviš, da tvoji mogoče niso optimalni, lahko kaj spremeniš.«*

Sklep

Delovanje posameznikov znotraj regenerativnih kultur kaže na povezave med ljudmi in več-kot-človeškim. Če sledimo novomaterialističnemu razumevanju tvornosti materialnosti in prepletenosti ljudi in nečloveškega, se kaj kmalu zavemo, da smo vselej vpeti v najrazličnejše tokove, procese in odnose. Ekofeministična perspektiva ponuja razumevanje z vsem življenjem prepletenega sebstva, ki ga v primeru človeških in nečloveških teles izrazito poudarja koncept transkorporealnosti (Alaimo 2008, 2018). Marianne Elisabeth Lien in Gisli Pálsson izpostavljata, »da je družbeno življenje heterogen skupek človeških in nečloveških bitij« (2019: 9) in so zato politične in družbene spremembe povezane s spreminjanjem odnosov do soljudi in tudi nečloveških bitij. Meje, ki določajo, komu naj bi pripisali osebnost in komu ne, so zabrisane, vrstijo se tudi pozivi po pripoznavanju pravic nečloveških bitij. Vključitev v moralno skupnost naj bi jim namreč zagotovila določeno obravnavo, ki jo usmerjajo etična načela.

Osredotočenje na »človekovo inter-identiteto [kot] neločljivo povezano in podprto z mrežo odnosov s čutečimi, inteligentnimi sorodniki med vrstami« (Desai in Smith 2018: 43) podpira medvrstne odnose recipročnosti. Ti pa prepredajo mrežo solidarnosti. Na razširjeno solidarnost, ki vključuje neljudi, kaže koncept politične solidarnosti, s katerim

Plumwood poudarja pomen solidarnosti *skupaj z drugim*, ne glede na to, ali se s tem drugim poistovetimo ali ne (Plumwood 2002; Mallory 2009).

Ker so povezave med našimi telesi in vsem, kar zaužijemo, politične in se raztezajo do svetovnih razsežnosti, se zdijo vprašanja prehrane ključna. Osvetlitev individualnih odločitev sogovornic priča o posvečanju pozornosti tovrstnim temam. Ravno pozornost pa je lahko eden od načinov izkazovanja recipročnosti z več-kot-človeškim (glej Kimmerer 2014). Tudi rastline prek multidisciplinarnih raziskav o njihovi tvornosti, komunikaciji in inteligenci v zahodnih in nezahodnih kulturnih kontekstih nudijo posebej dragoceno ogrodje za »razmišljanje o sorodstvu prek meja vrst« (Desai in Smith 2018: 43).

128

Regenerativne kulture, katerih delovanje sem poskušala prikazati na primerih prehranjevanja, sodelovanja z rastlinami in izmenjavanja dobrin, po Harmsu (2022) »zasajajo upanje«, ki seže v prihodnost. To se odraža v procesu »samooblikovanja« (prav tam), ki ga sogovorniki dosegajo s spreminjanjem lastnih navad. Zdi se, da je pri tem ključno – kot bi se izrazila sogovornica Neja – da ne »smemo preveč bremena nase vzeti«, temveč v prakso vnašamo učenje, tudi od nečloveških drugih (Desai in Smith 2018; Plumwood 2002). Kajti kot ob pozivu k pozornosti do drugih bitij in njihovih sposobnosti fotosinteze, metamorfoze, migracije, fiksacije dušika itn. ubesedi Kimmerer (2014: 22), nas »obdajajo intelligence, ki niso naše: bitja, ki so se tu razvila dolgo pred nami in ki so na inovativne in izjemne načine prilagodila svoje življenje«. Obkrožajo nas bitja, ki so učitelji in mentorice, obdane s perjem, dlako, listjem (prav tam) in še čim.

Zahvale

Za vse komentarje in pripombe se iskreno zahvaljujem anonimnima recenzentoma, ki sta mi članek pomagala izboljšati. Za vso podporo in pogovore pa se srčno zahvaljujem bližnjim.

REFERENCE

- ALAIMO, Stacy
2008 Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. V: S. Alaimo and S. Hekman (ur.), *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 237–264.
- 2018 Trans-Corporeality. V: R. Braidotti in M. Hlavajova (ur.), *Posthuman Glossary*. London in New York: Bloomsbury Academic, 435–438.
- BARAD, Karen
2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham in London: Duke University Press.
- BENNETT, Jane
2010 *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham in London: Duke University Press.
- BIRKELAND, Janis
1991 Ecofeminism: Linking Theory and Practice. V: G. Gaard (ur.), *Ecofeminism*. Philadelphia: Temple University Press, 13–60.
- BOKE, Charis
2020 Care. V: C. Howe in A. Pandian (ur.), *Anthropocene Unseen: A Lexicon*. Zemlja, Rimska cesta: Punctum Books, 71–75.

BRAIDOTTI, Rosi

2013 A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society* 0 (0): 1–31.

CAVALIERI, Paola

2006 *Živalsko vprašanje: Za razširjeno teorijo človekovih pravic*. Ljubljana: Krtina.

CIELEMEČKA, Olga in DAIGLE, Christine

2019 Posthuman Sustainability: An Ethos for our Anthropocenic Future. *Theory, Culture & Society* 36 (7–8): 67–87.

DESAI, Shruti in SMITH, Harriet

2018 Kinship across Species: Learning to Care for Nonhuman Others. *Feminist Review* 118 (1): 41–60.

FERRANDO, Francesca

2018 Transhumanism/Posthumanism. V: R. Braidotti in M. Hlavajova (ur.), *Posthuman Glossary*. London in New York: Bloomsbury Academic, 438–439.

FRANKE, Anselm

2018 Animism. V: R. Braidotti in M. Hlavajova (ur.), *Posthuman Glossary*. London in New York: Bloomsbury Academic, 39–41.

GAARD, Greta (ur.)

1993 *Ecofeminism*. Philadelphia: Temple University Press.

GAGLIANO, Monica

2013 Persons as Plants: Ecopsychology and the Return to the Dream of Nature. *Landscapes: The Journal of the International Centre for Landscape and Language* 5 (2): 1–11.

2017 The Mind of Plants: Thinking the Unthinkable. *Communicative & Integrative Biology* 10 (2): e1288333-1– e1288333-4.

GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka

2025 Prepoznavanje živali kot subjektov skozi osrediščeni pogled. V: M. Golež Kaučič in S. Babič (ur.), *Animals in Focus / Živali v žarišču*. Ljubljana: Založba ZRC, 7–30.

GRUŠOVNIK, Tomaž

2015 Nepripoznanje trpljenja živali: Eksistencialni razlogi. *Poligrafi* 20 (79/80): 187–206.

HARMS, Arne

2021 What Kinds of Activism Do Regenerative Cultures Fuel and How Might We Research Them? *Social Anthropology* 29 (1): 238–240.

2022 Beyond Dystopia: Regenerative Cultures and Ethics among European Climate Activists. *American Anthropologist* 124 (1): 515–524.

KIMMERER, Robin

2014 Returning the Gift. *Minding Nature* 7 (2): 18–24.

KIMMERER, Robin Wall

2013 *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.

2024 *The Serviceberry: An Economy of Gifts and Abundance*. London: Allen Lane.

LIEN, Marianne Elisabeth in PÁLSSON, Gisli

2019 Ethnography Beyond the Human: The ‘Other-than-Human’ in Ethnographic Work. *Ethnos* 86 (1): 1–20.

MALLORY, Chaone

2009 Val Plumwood and Ecofeminist Political Solidarity: Standing with the Natural Other. *Ethics and the Environment* 14 (2): 3–21.

MARDER, Michael

2012 Resist Like a Plant! On the Vegetal Life of Political Movements. *Peace Studies Journal* 5 (1): 24–32.

2023 Should Plants Have Rights? *E-Flux*, 2. 2. 2023. <<https://www.e-flux.com/notes/515662/should-plants-have-rights>> [27. 8. 2025].

MAUCH, Christof

2019 Slow Hope: Rethinking Ecologies of Crisis and Fear. *RCC Perspectives* 1: 1–43.

MLAKAR, Vlasta

2015 *Rastlina je sveta od korenine do cveta: Tradicionalno znanje o rastlinskem svetu na Slovenskem*. Ljubljana: Vlasta Mlakar.

ONZIK, Kristi in GAGLIANO, Monica

2022 Feeling around for the Apparatus: A Radically Empirical Plant Science. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience* 8 (1): 1–19.

PANAGIOTARAKOU, Eleni

2016 Who Loves Mosquitoes? Care Ethics, Theory of Obligation and Endangered Species. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 29 (6): 1057–1070.

PELIZZON, Alessandro in GAGLIANO, Monica

2015 The Sentience of Plants: Animal Rights and Rights of Nature Intersecting? *Australian Animal Protection Law Journal* 11: 5–14.

PLUMWOOD, Val

1998 Intentional Recognition and Reductive Rationality: A Response to John Andrews. *Environmental Values* 7 (4): 397–421.2002 *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London in New York: Routledge.2009 Nature in the Active Voice. *Australian Humanities Review* 46 (1): 113.

POULIOT, Alison

2013 Environmental Justice for Unregarded Others – Human Responsibility for a Forgotten Kingdom in World Conservation and Agriculture. V: K. Druffel (ur.), *Looking Within: Finding an Environmental Justice and Global Citizenship Lens*. Leiden: Brill, 67–78.

PRICE, Catherine in CHAO, Sophie

2023 Multispecies, More-than-Human, Non-Human, Other-than-Human: Reimagining Idioms of Animacy in an Age of Planetary Unmaking. *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal* 10 (2): 177–193.

PUIG DE LA BELLACASA, María

2010 Ethical Doings in Naturecultures. *Ethics, Place and Environment* 13 (2): 151–169.

QUIJADA, Justine

2022 Do Mountains Have Souls? *Sapiens*, 15. 11. 2022. <<https://www.sapiens.org/culture/new-animism/>> [17. 5. 2025].

RESSIORE CAMPODONIO, Adriana

2022 What is More-than-Human Care? And What Can It Do? *The Anthropocene and More-than-Human World Writing Workshop Series* 19. 2. 2022. <<https://anthropoceneandthemorethanhumanworldwritingworkshop.com/2022/02/19/what-is-more-than-human-care-and-what-can-it-do/>> [14. 5. 2025].

ROSE, Deborah Bird

2013 Val Plumwood's Philosophical Animism: Attentive Interactions in the Sentient World. *Environmental Humanities* 3 (1): 93–109.

SALLEH, Ariel

2023 *Ekofeminizem kot politika: Narava, Marx in postmoderna*. Ljubljana: Inštitut za ekologijo in Inštitut Časopis za kritiko znanosti.

SHELDRAKE, Merlin

2023 *Prepleteno življenje: Kako glive spreminjajo naš svet, vplivajo na naš um in oblikujejo našo prihodnost*. Ljubljana: V. B. Z.

SIMONIČ, Peter

2019 Alter Political Economy. V: P. Simonič (ur.), *Anthropological Perspectives of Solidarity and Reciprocity*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 9–18.

SINGER, Peter

2008 *Praktična etika*. Ljubljana: Krtina.

SVOBODA, Toby

2016 Environmental Philosophy as a Way of Life. *Ethics and the Environment* 21 (1): 39–60.

ŠTUVA, Sara

2013 Dialog antropologije z etiko živali: (Vloga živali znotraj antropologije). *Annales: Series historia et sociologia* 23 (1): 133–144.

VAN DE PAVERT, Michiel in RESSIORE, Adriana

2023 Caring with the Non-Human: Reciprocity in Market Gardening. *Exchanges* 10 (2): 163–176.

VIČAR, Branislava

2024 Exposed Animal Bodies: The Photographic Observation of the Body-Space of the Anthropocene. *Traditiones* 53 (1): 99–115.

VISSE, Merel in STAKE, Bob

2020 Spreading the Care: The Call for Global Solidarity. *Care Ethics Research Consortium* 23. 3. 2020. <<https://care-ethics.com/2020/03/23/spreading-the-care-the-call-for-global-solidarity/>> [17. 5. 2025].

YUNKAPORTA, Tyson

2020 *Sand Talk: How Indigenous Thinking Can Save the World*. London in Melbourne: Text Publishing Company.

O AVTORICI

Enja Grabrijan je magistrica etnologije in kulturne antropologije. Še posebej jo zanimajo regenerativne in skrbstvene prakse, odnosi med ljudmi in več-kot-človeškim, dobrodejna prizadevanja in ustvarjalne metodologije.

ABOUT THE AUTHOR

Enja Grabrijan holds a master's degree in ethnology and cultural anthropology. She is particularly interested in regenerative and care practices, relationships between humans and the more-than-human, benevolent endeavours, and creative methodologies.

SUMMARY

On Expanded Solidarity Through Examples of Eating, Connecting with Plants, and Exchanging Goods

The article focuses on the extent of solidarity and presents examples of regenerative cultures (Harms 2021, 2022) in action, as the actions of individuals within regenerative cultures reveal connections between the human and the more-than-human. As humans we are always embedded in a variety of flows, processes and relationships, as is, in the case of human and non-human bodies, strongly emphasised by the concept of transcorporeality (Alaimo 2008, 2018). The article also touches upon the issue of assigning personality to non-human beings. Moreover, Val Plumwood (2002), proposing a concept of ecofeminist political solidarity, emphasises the importance of standing with natural others despite their otherness. The examples of the interlocutors in the article raise the following three issues.

132

As the connections between our bodies and everything we consume are political and extend to global dimensions, questions of food and consumption seem crucial. Multidisciplinary research on plant intelligence offers a particularly valuable framework for “thinking about kinship across species boundaries” (Desai and Smith 2018: 43). The exchange of goods is part of reciprocity, which Robin Kimmerer (2014) considers essential for forging sustainable connections with ecosystems.